

*Вестник ТвГУ. Серия "ФИЛОСОФИЯ". 2017. № 4. С. 121–128*

## **ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ**

УДК 273.99

### **ДЕМОНОЛОГИЯ ПРОТОПОПА АВВАКУМА В КОНТЕКСТЕ НАРОДНОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ**

**В.Ю. Лебедев\*, А.М. Прилуцкий\*\***

\*ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

\*\*ЧОУ ВО «Российская христианская гуманитарная академия», г. С.-  
Петербург

Статья посвящена анализу взаимодействия мифологических и теологических компонентов в религиозном дискурсе лидера старообрядчества протопопа Аввакума. Авторы доказывают, что демонология Аввакума сформирована в результате влияния народной традиции на православную теологию. Такой характер демонологии определен авторами как «ламинарный». Рассмотрены основные демонологические концепты, представленные в текстах Аввакума, специфика их терминологизации и семиотизации.

**Ключевые слова:** старообрядчество, протопоп Аввакум, демонология, экзорцизм, народная религиозность, ламинарная культура.

Отличительной чертой народной религиозности, причем зачастую независимо от ее религиозного контекста, является интерес к демонологическим сюжетам. Взаимоотношению человека с демоническими существами посвящены различные тексты фольклорного характера, порожденные спецификой народной интерпретаций вероучительных установок иудаизма, буддизма, ислама, христианства и др. религий. В христианской традиции, а мы будем работать исключительно с ней, существует множество апокрифов, в которых демонологическое содержание является вполне отчетливо выраженным, но которые в принципе не являются текстами народной религиозности, кроме того, представлены демонологические сюжеты и в агиографических и псевдоагиографических текстах. Проблеме демонологии посвящены теологические и церковно-юридические труды, пик написания которых, по понятным причинам, приходится на средневековье. Как отмечает А.Я. Гуревич, в Средние Века «образ дьявола и его прислужников постоянно привлекает мысль, будит интерес, порождает все новые и новые рассказы о его проделках... Демоны, черти – это своего рода вирусы средневековья, ими заражен весь грешный земной мир» [4, с. 289].

Очевидно, интерес к демонологии не имеет строгой привязки к определенным структурным элементам религиозного дискурса, при том, что интерпретация демонологических концептов может быть представлена как в формате мифологем, так теологем и в различных формах смешения теологических и мифологических форматов духовной культуры. Фактически речь обычно идет о «соревновательных отношениях» божеского и демонического, при этом основным свойством демонического выступает хитрость, что и дает возможность, в свою очередь, использовать и порождать разнообразные изводы демо-

нологических жанров – этому способствует крайняя изменчивость бесовской силы в ее явлениях человеку. Несмотря на то, что демонология имеет вполне четкое теологическое основание и в силу этого может претендовать на теологический анализ (как извод ангелологии), для структуры современной христианской теологической культуры демонологические концепты являются маргинальными, а в модернистском дискурсе наличествует тенденция к отказу от признания их реальности и трактовке как риторико-поэтических условностей. Одновременно с этим интерес к демонологии в народной религиозности всегда был явно выраженным, чему соответствовала народная вера в непосредственное присутствие различных по своим качествам и отношениям к человеку демонических существ в локусах обжитого человеком пространства, повседневный праксис оказывался очень консервативным и устойчивым.

Семиотику народной интерпретации демонических образов мы можем определить как ламинарную: на реликты древнего язычества налагаются (но не смешиваются) концепты, образованные народным сознанием в процессе мифологической интерпретации теологом христианской веры, начинающихся с рассказов и запугиваний в детском возрасте. Наблюдаются последствия затянувшегося на столетия кризиса катехизации: последняя понимается не более, чем информирование, которое не приобщает человека культуре теологического мышления, не вырабатывает способность оперировать теологическими понятиями и не побуждает рефлексивно менять повседневный праксис. Поэтому воспринятые теологемами интерпретируются носителями мифологического мышления при помощи привычных герменевтических механизмов понимания мифа: они обретают сюжетность, предметность, материальную конкретность, антропоморфность и таким образом включаются в пространство мифологической культуры как ее вполне органичные части [5, с. 20–24].

В этом отношении демонология, представленная в текстах одного из лидеров старообрядчества протопопа Аввакума Петрова, представляет особый интерес. Во-первых, тексты протопопа Аввакума, почитаемого многими старообрядческими толками и согласиями в качестве мученика, обретают для старообрядческой духовной культуры значение не только авторитетных, но и во многом образцовых и выводятся из поля критики. Соответственно вся старообрядческая демонология, и соотносящаяся с ней эсхатология – не может быть понята без обращения к Житию протопопа Аввакума, написанному им самим (далее – Житие), которое, однако, с точки зрения его демонологического содержания остается неизученным. Во-вторых, Аввакум сам является ярким выразителем упомянутой семиотической ламинарности – в его дискурсе, и, очевидно – мировосприятии – представлены как сугубо теологические, так и народно-мифологические концепты, что представляет известный интерес для семиотико-религиоведческих исследований, в частности, насколько Аввакум представляет типаж, частотный для белого деревенского духовенства той эпохи.

В тексте Жития демонологическая концептосфера (в той степени, в которой о ней можно говорить как о некоем единстве) строится при помощи двух терминов «дьявол» и «бес». Анализ текста позволяет утверждать, что при всей семантической близости они не являются синонимами.

Нами насчитано 22 употребления словоформ лексемы «дьявол» в Житии. В большинстве случаев упоминание дьявола осуществляется в связи с ис-

пользованием герменевтического механизма, объясняющего различные неприятности в личной жизни Аввакума и проблемы тогдашней религиозной ситуации. Отличительной чертой словоупотреблений является неопределенность семиотического статуса соответствующих высказываний. Дьявол «омрачает» притеснителей Аввакума – «Потом с Воробьевых гор перевели нас на Андреевское подворье, таже в Савину слободку. Что за разбойниками, стрельцов войско за нами ходит и срать провожают; помянется, – и смех и горе, – как то омрачил дьявол!» [1, с. 76], провоцирует нападения враждебной толпы «И тут пожил немного, – только осмь недель: дьявол научил попов, и мужиков, и баб, – пришли к патриархову приказу, где я дела духовныя делал, и, вытаща меня из приказа собранием, – человек с тысящу и с полторы их было, – среди улицы били батожем и топтали» [1, с. 22], ссорит протопопа с ближними «Кормилица моя была Евдокея Кирилловна, а и с нею дьявол ссорил» [1, с. 43]. То есть мы видим функциональные характеристики, обобщенного «портрета» нет.

Кроме того, дьявол «воздвигает бурю», «не дает житья», «поглощает», «пророчествует», «умышляет», «наводит», «заставляет», «досаждает» и «крадывает». Это типичный для Средневековья перечень функций. В большинстве случаев эти высказывания обладают выраженным перлокутивным значением – Аввакум таким образом объясняет события, убеждает своего потенциального читателя и дискредитирует противников. Однако семиотический статус высказываний часто оказывается неопределенным. Так, приведенное выше описание действия дьявола, научившего «попов, и мужиков, и баб» бить Аввакума батогами и топтать его на улице, можно интерпретировать как метафору/аллегория, а можно – буквально. В первом случае основанием для метафоризации будет озлобленность толпы, враждебные действия которой уподобляют ее адептам демонических сил. Однако непосредственное действие врага рода человеческого в этом случае не предполагается, толпа, действующая по дьявольскому научению, тогда не более чем аллегория, основанная на распространении метафоры «злоба дьявольская» до небольшого сюжетного повествования.

Однако данный текст может пониматься буквально, в этом случае предполагается непосредственное участие демонических сил в событиях, а дьявол реально побуждает недовольных к расправе над Аввакумом. В любом случае, Аввакум создает бинарную оппозицию, в рамках которой он должен считаться безусловным праведником, коль скоро дьявольские атаки на него столь сильны. Это неудивительно, ведь мы имеем дело с дискурсом, который все еще остается агиографическим, при всем жанровом новаторстве.

Неопределенность семиотического статуса данного текста не представляется случайным, полагаем, что она связана со спецификой мировосприятия, в котором причинно-следственные отношения угадываются интуитивно и выражаются при помощи метафор и аллегорий, благодаря чему происходит схватывание явлений и событий в их общих частях, без структурирования соответствующего опыта. Такое метафорическое клиширование позволяет в однотипных ситуациях видеть происки нечистой силы, не вдаваясь в детали онтологического статуса отношений, давших основание для метафоризации: действительно ли «дьявольская злоба» онтологически соотносится с невидимым миром, и что именно это значит для говорящего?

В любом случае, в текстах Аввакума дьявол «действует» – неважно, реально, или только дискурсивно, преимущественно в сфере социального. Он влияет на негативное развитие коммуникативных отношений, в которые оказывается вовлеченным Аввакум – коммуникативные неудачи и явные конфликты – избиения, оскорбления, и т. п. описываются им в терминах демонологии.

Если образ дьявола, не исключая абстрактного прочтения, в Житии обладает известной семиотической амбивалентностью, затрудняющей иногда разграничивать метафоры/аллегории и буквальный нарратив, то образ беса тяготеет именно к паттернам буквальной герменевтики. Очевидно, что соответствующие терминопотребления – «бес», «бесовский», «бесноваться» соотносятся с верованиями народной религиозности и теми пастырскими и литургическими действиями, которые совершал неоднократно Аввакум, столкнувшись с явлениями, интерпретируемыми им как бесовская одержимость. В таком контексте бес не только обретает «грубую материальность» и практически телесность, но и действует вполне антропоморфно. Именно эта «присущая народному сознанию телесность и конкретность образов делает беса при всей его многоликости зримым и часто вовсе лишенным мистической таинственности» [8, с. 134]. Иногда описания изгнания беса в Житии формируют отдельные драматические сюжеты – сложные композиция из событий и поступков с готовыми драматическими эффектами: Аввакум патетически восклицает «Ох, горе мне!», рыдает, кричит бесу «изыди!» и т. д.

«Аз же начах действовать над обуреваемым молитвы Великаго Василия с Симеоном: он мне строил кадило и свечи и воду святую подносил, а прочии держали беснующагося. И егда в молитве речь дошла: “аз ти о имени господни повелеваю, душе немый и глухий, изыди от создания сего и ктому не вниди в него, но иди на пустое место, идеже человек не живет, но токмо бог призирает”, - бес же не слушает, не идет из брата. И я паки ту же речь в другогряд, и бес еще не слушает, пуци мучит брата. Ох, горе мне! Как молить? – и сором, и не смею; но по старцеву Епифаниеву повелению говорю; сице было: взял кадило, покадил образы и беснова и потом ударился о лавку, рыдав на много час. Восставше, ту же Василиеву речь закричал к бесу: “изыди от создания сего!” Бес же скорчил в кольцо брата и, пружався, изыде и сел на окошко; брат же быв яко мертв. Аз же покропил ево водою святою; он же, очхняся, перстом мне на беса, сидящаго на окошке, показывает, а сам не говорит, связавшуся языку его. Аз же покропил водою окошко, и бес сошел в жерновый угол. Брат же и там ево указывает. Аз же и там покропил водою, бес же оттоле пошел на печь. Брат же и там указывает. Аз же и там тою же водою. Брат же указал под печь, а сам перекрестился. И аз не пошел за бесом, но напоил святою водою брата во имя господне. Он же, воздохня из глубины сердца, сице ко мне проглагола: “спаси бог тебя, батюшко, что ты меня отнял у царевича и двух князей бесовских!”» [1, с. 87].

В данном описании бес предстает в виде существа, безусловно, вредного, но неопасного – сам Аввакум, изгоняющий беса из одержимого, не ощущает какой-либо опасности, только испытывает сильное чувство беспомощности, когда в начале экзорцизма бес «не слушает» протопопы и «не выходит». Изгнанный из тела одержимого бес, судя по описанию, ведет себя «спокойно», неагрессивно – преследуемый экзорцистом, он вначале садится на окошко (ве-

роятно, подоконник), уходит в угол, потом – на печь, наконец уходит под печь. Интересен вопрос о том, кто именно – один ли одержимый, или оба – одержимый и Аввакум видели изгнанного беса: одержимый указывает на беса пальцем (что априорно предполагает восприятие некоего образа в пространстве), Аввакум же непосредственно не говорит о бесовидении, но описывает все перемещения беса в модальности совершенно надежного знания, как очевидец. Отметим, что в демонологических нарративах Аввакума если описывается языковое поведение беса, то отсутствует подробное описание его неязыкового поведения, и наоборот. Это неким образом соотносится с наблюдением И.И. Русиновой – «если у духа описано звуковое поведение, то, как правило, отсутствует визуальный портрет, но если описан внешний облик духа, то он чаще всего молчит» [7, с. 15].

Изгнание беса описывается вполне хрестоматийно – оно осуществляется при помощи заклинательных молитв, каждения и кропления святой водой. Симптомы одержимости проходят постепенно – одержимый вначале приходит в себя, начинает осознанно воспринимать реальность, в последнюю очередь к нему возвращается речь.

Столь же насыщено драматическими эффектами описание другого экзорцизма – Аввакум изгоняет из одержимого беса, который «был суров и жесток гораздо, бился и дрался, и не могли с ним домочадцы ладить».

«Да у меня ж был на Москве бешаной, – Филиппом звали, – как я из Сибири выехал. ... Егда ж аз, грешный, со крестом и с водою прииду, повинен бывает и, яко мертв, падает пред крестом Христовым и ничего не смеет надо мною делать. И молитвами святых отец сила божия отгнала от него беса, но токмо ум еще несовершен... По некоем времени пришел я от Феодора Ртищева зело печален, понеже в дому у него с еретиками шумел много о вере и о законе; а в моем дому в то время учинилося нестройство: протопопица моя со вдовою домочадицею Фетиньею меж собою побранились, – дьявол ссорил ни за што. И я, пришед, бил их обеих и оскорбил гораздо, от печали согрешил пред богом и пред ними. Таже бес вздвигал в Филиппе, и начал чепь ломать, бесясь, и кричать неудобно. На всех домашних нападе ужас, и зело голка бысть велика. Аз же без исправления приступил к нему, хотя ево укротити; но не бысть по-прежнему. Ухватил меня и учал бить и драть и всяко меня, яко паучину, терзает, а сам говорит: “попал ты мне в руки!” Я токмо молитву говорю, да без дел не пользует и молитва. Домашние не могут отнять, а я и сам ему отдался. Вижу, что согрешил: пускай меня бьет. Но, – чуден господь! – бьет, а ничто не болит. Потом бросил меня от себя, а сам говорит: “не боюсь я тебя!” Полежал маленько, с совестью собрался. Воставше, жену свою сыскал и пред нею стал прощатца со слезами, а сам ей, в землю кланаясь, говорю: “согрешил, Настасья Марковна, – прости мя, грешнаго!” Она мне также кланяется. Посем и с Фетиниею тем же образом простился. Таже лег среди горницы и велел всякому человеку бить себя плетью по пяти ударов по окаянной спине: человек было с двадцеть, – и жена, и дети, все, плачючи, стегали. А я говорю: “аще кто бить меня не станет, да не имать со мною части во царствии небеснем!” И они, нехотя бьют и плачют; а я ко всякому удару по молитве. Егда ж все отбили, и я, воставше, сотворил пред ними прощение. Бес же, видев неминуемую, опять вышел вон из Филиппа. И я крестом ево благословил, и он по-

старому хорош стал. И потом исцелил божиею благодатиею о Христе Иусе, госпде нашем, ему ж слава»[1, с. 91].

Данный фрагмент интересен, во-первых, чисто семиотической особенностью: соседством, почти контаминацией и «диавола», и «беса», притом, что и тот, и другой в пределах одной ситуации по словам Аввакума успевают подействовать на него. Дьявол провоцирует ссору (можно предположить, что имеет место действие некоторой скрытой сущности, так как никаких свойств его, кроме способности вредить людям, не приводится), а бес оказывает сопротивление при экзорцизме и причиняет вполне реальные телесные страдания. Иными словами, если дьявол предстает как «слабо персонифицированное существо, однако все-таки способное производить некие действия» [6, с. 232], то бес вполне конкретен. Интересно, что мотивация упорства беса дана вполне традиционно-церковно – это пребывание экзорциста в состоянии греха после ссоры с близкими. После достаточно жесткой покаянной практики с элементами флагеллантства с последующим примирением, не только позволило совершить экзорцизм, бес, по словам Аввакума, вышел сам. Можно предположить, что лексемы «дьявол» и «бес» находятся в дополнительном распределении, а семантически соотносятся как общее (оно же более абстрактное) и частное (оно же более осязаемое благодаря особенностям своего поведения). Изничтожить дьявола протопоп не в силах, но изгнание беса, творящего одно из своих злых дел, – задача для него посильная. Отметим, что сама ситуация экзорцизма описывается Аввакумом как вполне привычная, и только возникшие в ходе изгнания проблемы – упорство беса и его нападение на протопопу оказывается некоей неожиданностью – «не бысть по-прежнему».

Аввакум не только не оказывает сопротивления избивающему его бесу, но готов добровольно претерпеть побои как наказание за грех – «вижу, что согрешил, пускай меня бьет», осознавая при этом их «неопасность»: боли он не чувствует и считает это своего рода чудом Божиим, верой в то, что хотя Бог и попустил бесу «избить» протопопу, однако не дал ему власти нанести существенный вред его духовному и физическому здоровью. Таким образом, совершенный грех не лишает его полностью благодатной защиты, но рассматривается им как некая случайная и досадная неприятность, не могущая иметь сколько-нибудь серьезных последствий.

Сам Аввакум не чувствует боли, и не особо боится последствий, тогда как другие присутствующие реально напуганы происходящим – «на всех домашних нападе ужас». Неслучайно, потом, когда экзекуция закончена, именно бес, а не избитый им Аввакум заявляет «не боюсь я тебя». Все это придает описанию ощущение чего-то ненастоящего, несерьезного, а бес превращается едва-ли не в комичного персонажа [2, с. 302]. Аввакум, вероятно именно поэтому считает нанесенных бесом побоев недостаточным наказанием за грех, он настаивает на продолжении наказания, но актерами на этот раз выступают все присутствующие, которые «со слезами» бьют Аввакума плетью.

Другой отличительной особенностью демонологического дискурса Аввакума является включение фольклорно-мифологических концептов в эсхатологический нарратив, претендующий на теологичность. Например, размышляя об ожидаемом рождении антихриста, Аввакум обращается к сугубо фольклорному сюжету о летающих змиях, соблазняющих женщин (Книга толкований, цит. по: [1, с. 143]), столь же мифологично описание антихриста в образе огне-

дышащего чудовища – «плоть та у него вся смрад и зело дурна, огнем дышит, изо рта, из ноздрей и из ушей пламя смрадное исходит», которого протопоп собирался бить посохом (Книга бесед, цит. по: [1, с. 130]).

Несмотря на то, что функции «вредить человеку» и «наказывать за неправильное поведение» часто в демонологических нарративах различаются [3], в данном случае они различены быть не могут. Возможно, это связано с тем, что в анализируемом сюжете имеет место мультипликация объекта демонического воздействия – бес приносит вред одержимому, пугает присутствующих и пытается негативно воздействовать на экзорциста. Такое утроение объекта затрудняет идентификацию мифологических функций, особенно в условиях герменевтической недостаточности – мы не можем анализировать события, непосредственно предшествовавшие одержимости, равно как сколько-нибудь надежно определить семиотический статус описанного акта демонического запугивания домочадцев. Касательно же демонического нападения на Аввакума, казалось бы имеющего все черты наказания за неправильное поведение экзорциста, то и здесь мы не можем даже по формальным основаниям принять такую интерпретацию: ведь на самом деле речь идет не о «неправильном действии», но о действии вполне правильном, но совершенном в «неправильном состоянии» актора. Перенесение акцента с сюжета (поступок) на моральную рефлексию («недостойство» экзорциста) привносит в мифологический рассказ элементы теологического дискурса и усиливает ламинарность его структуры.

Таким образом, в структуре демонологического нарратива отчетливо представлены как этические компоненты, относящиеся к проблемным вопросам теологии морали – наказание за грех, действенность молитвы и др, так и вполне мифологические сюжеты, антропоморфизирующие беса. Эта ламинарность демонологического дискурса Аввакума оказала влияние на всю последующую старообрядческую демонологию и эсхатологию, в текстах которых отчетливо представлены несмешивающиеся пространства теологических и мифологических концептов.

### **Список литературы**

1. Аввакум Петров. Житие протопопы Аввакума. М.: Эксмо, 2011. 576 с.
2. Антонов Д.И., Майзульс М.Р. Демоны и грешники в древнерусской иконографии: семиотика образа. М.: Индрик, 2011. 384 с.
3. Виноградова Л.Н. Демонологические функции «вредить человеку» и «наказывать его за неправильное поведение»: В чем разница? // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. М.: «Индрик», 2015. Вып. 4. С. 215–228.
4. Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. М.: Искусство, 1981. 359 с.
5. Лебедев В.Ю., Прилуцкий А.М. Семиотическое пространство народной веры // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2008. № 4. С. 20–24.
6. Левкиевская Е.Е. Субъектные и предикатные формы наименования мифологического персонажа (на примере представлений о

- «страхах») // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. М.: «Индрик», 2015. Вып. 4. С. 229–261.
7. Русинова И.И. Еще раз об облике бесовском. Статья 2 (на материале мифологических рассказов пермского края) // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. 2010. № 6. С. 13–17.
8. Смилянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М.: Индик, 2003. 464 с.

## **DEMONOLOGY OF THE ARCHPRIEST AVVAKUM IN THE CONTEXT OF POPULAR RELIGIOSITY**

V. Yu. Lebedev\*, A. M. Prilutskij\*\*

\*Tver State University, Tver

\*\*Russian Christian Humanitarian Academy, St. Petersburg

This article is focused on the analysis of mythological and theological components in the leader of the Old Believers, Protopope Avvakum's (Habakkuk) religious discourse. The authors argue that Avvakum's demonological views were formed as a result of the influence of folk traditions on the content of the theological Orthodox discourse. This kind of demonology is defined by the authors as a laminar. The article also contains an analysis of the main demonological concepts presented in the texts of Avvakum, their terminological expression and the specificity of semiotization.

**Keywords:** *Old Believers, Protopope Avvakum, demonology, exorcism, folk religiosity, laminar culture.*

*Об авторах:*

ЛЕБЕДЕВ Владимир Юрьевич – доктор философских наук, профессор кафедры теологии Института педагогического образования ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», Тверь. E-mail: Semion.religare@yandex.ru.

ПРИЛУЦКИЙ Александр Михайлович – доктор философских наук, профессор, зав. каф. философии и религиоведения ЧОУ ВО «Российская христианская гуманитарная академия», С.-Петербург. E-mail: Alpril@mail.ru

*Authors information:*

LEBEDEV Vladimir Yurievich – Ph.D., Prof. of the Dept. of Theology, Institute of Pedagogical Education, Tver State University, Tver. E-mail: Semion.religare@yandex.ru

PRILUTSKII Alexander Mikhailovich – Ph.D., Chair of the Dept. of Philosophy and religious studies, Russian Christian Humanitarian Academy, Saint-Petersburg. E-mail: Alpril@mail.ru