

Halina Twaranowicz

DOI 10.15290/sw.2021.21.05

Uniwersytet w Białymstoku

Wydział Filologiczny

Kolegium Literaturoznawstwa

tel.: +48 696 175 022

e-mail: h.twaranowicz@uwb.edu.pl

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6895-9010>

***Диаруша* Афанасия Филипповича и *Житие* протопопа Аввакума:**

типологические схождения в историческом контексте

Ключевые слова: полемическая литература, агиография, автобиографизм, пафос произведений, духовный потенциал, Брестская уния, старообрядческое движение

На очевидную типологическую общность *Диаруша* Афанасия Филипповича (1597–1648) и «*Жития*» протопопа Аввакума (1621–1682) некоторые белорусские исследователи обратили внимание уже в конце 60-х годов прошлого столетия. Так, П.П. Ахрыменко и М.Р. Ларченко констатировали, что обоим произведениям свойствен публицистический пафос *непрымірымасці да праціўнікаў*, а также сходство определенных композиционно-стилевых приемов: *выкарыстанне містычных «відзенняў», арыентацыя на жывую мову народа, на вусную народную творчасць і інш.* [Ахрыменка, Ларчанка 1968, 109]. Совершенно справедливо отмечалось, что эта общность *Диаруша* и *Жития* обусловлена эмоциональным сходством авторов *па тэмпераменту і мужнасці, па страснасці і прыньцывовай паслядоўнасці, па рашучай смеласці і непаліснай стойкасці ў змаганні за свае ідэі (...)* [Ахрыменка, Ларчанка 1968, 109].

Следует подчеркнуть, что писательский потенциал Афанасия Филипповича и протопопа Аввакума оказался востребованным в трагических обстоятельствах их последовательного отстаивания своих убеждений всеми возможными, доступными им средствами. Афанасий Филип-

пович пишет значительную часть своего *Диарииша*, находясь в Варшавской тюрьме, а потом заключенный под арест в келье Киево-Печерского монастыря. Протопоп Аввакум создает свое *Житие* во время заточения на Крайнем Севере в Пустозерске в земляном срубе. Перед лицом неизбежного конца до последнего дыхания оба остаются непреклонными в отстаивании своей незыблемой правоты, сознательно приняв за это мученическую смерть: Афанасий Филиппович после жестоких истязаний был расстрелян 15 сентября 1648 года недалеко от Бреста, а протопоп Аввакум и трое его единомышленников были сожжены 14 апреля 1682 года в Пустозерске.

Вскоре после смерти Афанасий Филиппович был канонизирован церковью. В житии на польском языке, составленном в 1666 году в Бресте, игумен Симяоновского монастыря Афанасий назывался «святым и преподобномучеником». Надо отметить, что трагическую судьбу будущего святого прежде всего определило церковное событие, произошедшее совсем незадолго до его рождения на родной ему Брестчине, с которой связана значительная часть жизни Афанасия Филипповича.

В 1596 году на церковном соборе в Бресте был принят акт об организационном объединении католической и православной церкви на территории Речи Посполитой. Объединение проводилось на основе взаимных уступок: признавалось главенство папы римского, в церковных догматах нисхождение Святого Духа не только от Бога-Отца, но и от Бога-Сына (католический догмат); при этом сохранялись все православные обряды, богослужения и проповеди на церковнославянском языке. Среди причин принятия Брестской унии называются стремление иерархии местной православной церкви (во главе с киевским митрополитом) быть независимой от константинопольского патриарха, который в свою очередь зависел после захвата турками в 1453 году Константинополя от турецкого султана, а также нежелание подчиняться московскому патриарху, который был возведен в 1589 году в этот сан из сана митрополита и больше не подчинялся патриарху константинопольскому, называясь патриархом «всех Руси», имея намерение распространить свое влияние и на православную церковь Беларуси и Украины. Кроме того православные иерархи рассчитывали получить места в сенате Речи Посполитой наравне с католическими епископами, чем, по их мнению, был бы ликвидирован кризис православной церкви, который обострился в конце XVI века. Римско-католическая церковь и кароль Речи Посполитой Жигимонт III Ваза видели в унии возможность для идейного единства духовенства и феодалов Ве-

ликого Княжества Литовского при проведении внутренней и внешней политики правящих кругов Речи Посполитой, а также средство для совместной борьбы против Реформации.

Инициаторами заключения Брестской унии были верхи православной церкви в Речи Посполитой: митрополит киевский, галицкий и всея Руси М. Рагоза, епископ владимерский и берестейский И. Пате́й, патриарший экзарх епископ луцкий и астрожский К. Терлецкий, полоцкий и витебский епископ Р. Храптович и др. Против заключения унии выступили князь К. Астрожский, епископы галицкий и камене́ц-подольский Г. Балабан, перемышльский и самборский М. Капыстенский, часть духовенства и горожан. Таким образом, собор, на котором утверждалась уния, оказался поделенным на две противоположные группировки, которые собирались отдельно. Девятого октября 1596 года в церкви св. Николая была торжественно провозглашена Брестская уния и церковь стала называться гре́цко-католической. Православный собор в свою очередь унию не принял [Грыцкевіч 1994, 2/98; Падокшын 2000].

Явившись продолжением Флорентийской унии 1438–1439 годов, когда киевский митрополит Исидор от имени всей русской православной церкви дал согласие на объединение ее с католической, Брестская уния должна была компенсировать отсутствие ожидаемых результатов. Ближайшей ее целью изначально был перевод православного населения Беларуси и Украины в греко-католическое вероисповедание, осуществляемый ввиду активного сопротивления населения чрезвычайно жестокими средствами. Так, повсеместно у православных силой отымались церкви, запрещались богослужения не только в храме, но и люто преследовалось тайное проведение обрядов крещения, отпевания на дому, даже в лесах.

Сохранилась переписка между известным униатским иерархом Иосафатом Кунцевичем, особенно активно прививавшим униатство, и канцлером Великого Княжества Литовского Львом Сапегой. *Вера ёсць дар Божы*, – четко формулирует свои убеждения И. Кунцевич, при этом подчеркивая, – *але каталіцкая, не схізматычная і не ератычная, бо прызнаючы за адшчапенскай верай тое, што яна дар Божы, вымушаныя будзем прызнаць, што блюзнерства любой веры ёсць дар Божы* [Кунцевич 2003, 666]. И далее иерарх продолжает: *Магілёўцам царквы даўно адчынены, хай у іх Пану Богу і моляцца, маюць святароў – добрых каталікоў, асобнае ж царквы дзеля іх схізматычнага блюзнерства саступіць з-пад улады маёй не магу; нават калі б мне загадаў найвышэйшы Пастыр Папа Рымскі альбо ягоны легат,*

а інакш быў бы я вінаваты перад Богам і маім каталіцкім сумленнем [Кунцевич 2003, 666].

В свою очередь Л. Сапега, сам католик, выполняющий волю короля-католика, глубоко возмущенный жестокими насильственными действиями И. Кунцевича, 12 марта 1622 года пишет ему:

Вы ж гэтак неаглядным стараннем падштурхнулі, можна сказаць, змусілі народ рускі разлютавацца і адвергнуць прынесеную яго Каралеўская Вялікасці прысягу. Пяжка вам тое аспрэчыць, калі абвінавачваюць вас у гэтым пададзеныя ад іх урадоўцаў польскім і Вялікага Княства Літоўскага пісьмовыя скаргі. Ці ж не вядомыя вам нараканні непазважлівага народа і іх абвяшчэнне, што яны жадаюць быць лепш у турэцкім падданстве, як зносіць гэтка веры й дабрадзейнасці іхняй уціск? (...) Замест радасці прычыніла нам ваша квапная Унія жалбы, клопаты і неўладкаванасці, і настолькі [яна] вартая смутку, што лепш для нас было б жыць без яе; з-за яе зносім мы заўсёдныя клопаты, смутак і прыкрасці. Вось плён вашай хвалёнай Уніі! Дастатковая па ісціне, яна вінаватая ў столькіх у людзях і ў Айчыне разладах і неўладкаванасцях! Бо, барані Божа, калі Айчына ўзрушыцца, да чаго вы праз сваю суровасць гэтка зручны адчыняеце шлях, – не ведаю, што ў той час в вашай Уніі будзе [Сапега 2003, 668–672].

Брестская уния 1596 года стимулировала оживление в Великом Княжестве Литовском церковно-религиозной и социально-политической полемической публицистики, возникшей в свое время как результат столкновения на восточнославянской почве миссионеров православного и католического вероисповедания. Полемическая литература Беларуси 90-х годов XVI – первой половины XVII века представляет собой, как справедливо отмечает Иван Саверченко, уникальное явление художественно-эстетической и духовной культуры. Выделяясь богатством жанров, литературных форм, степенью влияния на важнейшие сферы жизни общества, она относится к основным видам художественного слова эпохи барокко [Саверчанка 2007, 500]. Наиболее яркими представителями белорусской полемической литературы были Христофор Филалет, Стефан и Лаврентий Зизанин, Ипатий Патей, Мелетий Смотрицкий, Андрей Мужилковский, Язеп Вельямин Руцкий, Сильвестр Косов. На последнем этапе развития полемической публицистики как наиболее значительный ее автор присоединился к борьбе против церковной унии Афанасий Филиппович.

Жизненные обстоятельства и характер творческого наследия протопопа Аввакума, как и автора *Диаршуша*, также главным образом предопределило событие церковного характера, вошедшее в историю как «раскол» в русской жизни второй половины XVII века и обу-

словившее возникновение религиозно-общественного движения старообрядчества.

В 1651 году по почину новоизбранного патриарха Никона, с одобрения царя Алексея Михайловича, в русской церкви с целью приведения к единству русского церковного обряда и богослужебных книг с греческой церковной практикой были произведены некоторые реформы в сфере религиозной обрядности и исправления богослужебных текстов. Реформа была в значительной мере обусловлена началом реализации теории «Москвы – третьего Рима», согласно которой Москва являлась преемницей Рима и Константинополя и должна была освободить от турецкого ига всех поработанных христиан Востока. Эта идея поддерживалась и восточными патриархами – иерусалимским Паисием, а также бывшим константинопольским патриархом Афанасием Бателеаром, которые состояли в переписке с царем Алексеем Михайловичем, считавшим себя преемником византийских императоров. Однако для того, чтобы московский царь мог успешно распространить свою власть и на восточных христиан, нужно было устранить моменты, разъединяющие русскую и византийскую церкви, что прежде всего касалось некоторых несовпадений в богослужебных обрядах. При том следует отметить, что эти различия никоим образом не свидетельствовали об искажении русскими принятой первоначально обрядности, а явились следствием того, что во время крещения Руси в 988 году в Византии существовали различные богослужебные уставы. На Русь перешел так называемый студийский устав, принятый тогда в Константинополе. Однако с XI века в Византии все больше стал распространяться устав иерусалимский, закрепившийся к началу XIV века повсеместно в стране. На протяжении трех столетий происходило также и постепенное изменение в греческих богослужебных книгах, так что русский вариант, соответствующий константинопольским текстам X–XI веков, воспринимался греками уже с XIV века как «неисправный», «испорченный».

Очевидно, ни патриарх Никон, ни царь не могли предположить, к какому драматическому общественному резонансу приведет их церковная реформа. Оппозиционное отношение к нововведениям выразило прежде всего среднее и низкое духовенство, отражавшее по существу социальный протест закрепощенного крестьянства и жестоко эксплуатируемого посада – городской буржуазии. Для этих социальных слоев, отягощенных тяжелыми государственными и церковными поборами, возросшими с введением на патриарший престол Никона, защита «старой веры» была выражением и борьбы против угнетения,

социальной несправедливости. Реформа воспринималась ее противниками, по словам Н. К. Гудзия, и как очередное унижение, как посягательство на святое святых:

Сила и спасительность старого обряда были проверены и подтверждены в их глазах тем, что русские святые, прославившие русскую церковь, угодили богу, общаясь с ним именно по этому самому старому обряду, теперь гонимому и попираемому. Признать неправильность этого обряда или усомниться в нем для защитников старины значило бы усомниться в святости подвижников, украсивших Русскую землю. Новый обряд шел из Греции, той самой Греции, которая еще два века назад за отступление от «истинного» благочестия, как утверждала традиционная мысль, была покарана богом, отдавшим ее во власть неверных. Два века официальная церковная публицистика учила тому, что подлинной и единственной хранительницей православного благочестия является только русская церковь, которая теперь должна была признать высший авторитет церкви греческой. Поскольку, далее, церковная реформа была связана с иноземной традицией, она, не будучи ни в какой мере продуктом западного влияния, а, наоборот, будучи вызвана к жизни охранительными тенденциями, рассматривалась защитниками неподвижности и неприкосновенности национальной старины как результат воздействия католического Запада, тем более, что Никон правил богослужебные книги по венецианским изданиям [Гудзий 1953, 442].

Автор исследования «Протопоп Аввакум и начало раскола», переводчик *Жития* на французский язык Пьер Паскаль, рассуждая о причинах раскола, видит его истоки еще в Смутном времени, в столкновении двух общественных тенденций: с одной стороны, как стремлении к власти, так и к знаниям, изучению чужеземных обычаев, а с другой, «рождается и вторая тенденция: более народная, самобытная, более специфически русская и даже провинциальная» [Паскаль 2016, 40]. Интересно, что на короткое время эти тенденции объединяются в «кружке ревнителей» под руководством Стефана Вонифатьева, однако вскоре проявляется их полярный характер: оказывается, как говорит Паскаль, что «это были два разных понимания христианства»: «Старообрядцы чувствуют, что они защищают Крест Христов против тех, кто «опустошает» его; защищают истинную религию от тех, кто хочет свести ее к минимуму. Двуперстие и вопрос о поклонах являлись лишь внешними предложениями для разрыва; двуперстие было лишь символом истинной религии. Конфликт становится неизбежным. Существуют две церкви. Естественно, что царь становится на сторону более уступчивой, архиереи повинуются ему; в 1666 году собор утверждает раскол» [Паскаль 2016, 40].

Главный идеолог русского старообрядчества протопоп Аввакум, как уже отмечалось, свое «Житие», а также свыше шестидесяти различных сочинений – «слова», толкования, поучения, челобитные, письма, послания, беседы – написал главным образом в Пустозерске, заточенный в земляной сруб. Почти половину своей жизни Аввакум провел в ссылках и тюрьмах, отважно борясь с церковными и светскими властями, с самим царем как за «старую веру», так и защищая простых людей. Мученик, лишенный возможности обращаться к своей пастве непосредственно впрямую в устной проповеди, взялся за перо, войдя в историю как народный заступник, символ старообрядческого движения. А.М. Панченко, обращая внимание, что при начале раскола страдальцев и борцов были многие тысячи и задаваясь вопросом, почему же именно за Аввакумом закрепилось это представление символа, почему Россия всем остальным предпочла Аввакума, отмечает:

Оттого, что он обладал замечательным даром слова и был на голову выше своих современников как проповедник, как «человек пера», как стилист. Из писателей XVII в., вообще весьма богатого литературными талантами, только Аввакуму пристал эпитет гениальный. С тех пор, как в 1861 г. Н.С. Тихонравов издал *Житие* Аввакума и оно вышло за пределы старообрядческого чтения, художественная сила этого шедевра была признана раз навсегда, единодушно и без колебаний [Панченко 1980, 1/391].

Самым замечательным и самым известным русским писателем XVII века называет Аввакума академик Д.С. Лихачев [Лихачев 1975, 299]. В свою очередь делится впечатлениями, произведенными на него *Житием* и личностью автора, П. Паскаль: «И передо мной вырисовывалась еще душа исключительного человека с глубоким чувством совести, несокрушимая вплоть до самой смерти. В нем, в этом гениальном человеке, обитала еще удивительная духовная свобода, питаемая глубокой верой в Провидение и постоянным погружением в сверхчувственный мир» [П. Паскаль 2016, с. 33].

Разумеется, в задачи авторов университетского учебника по древней белорусской литературе П.П. Ахрименко и М.Р. Ларченко не входило сравнительное исследование *Диаршуша* Афанасия Филипповича и *Жития* протопопа Аввакума. Краткой концептуальной характеристикой обращалось внимание на общие тенденции в развитии родственных восточнославянских литератур, а также, что было особенно важно в советское атеистическое время, отдавалось должное прежде всего Афанасию Филипповичу, имя и творчество которого только начинало осваиваться белорусским литературно-культурным контек-

стом в XX веке. Следует вспомнить, что настоящим событием стало возвращение в белорусскую литературу в самом конце пятидесятых годов целого ряда авторов и их произведений, а среди них как раз и Афанасия Филипповича с его *Диариушем*, осуществленное Александром Коршуновым. В 1959 году выходит первая в Беларуси «Хрэстаматыя па старажытнай беларускай літаратуры» [Хрэстаматыя, 1959], составленная и подготовленная на то время молодым белорусским исследователем под компетентным руководством профессора И.П. Еремина. Наконец под одной обложкой были собраны памятники древней белорусской литературы, востребованные не только студентами филологических, гуманитарных факультетов высших учебных заведений, но и научными сотрудниками, как филологами, так и историками. А. Коршунов сопроводил тексты вступительными статьями, содержащими краткую характеристику произведений, данные об авторах и их литературной деятельности¹. Очевидно, что личность, творческая индивидуальность Афанасия Филипповича особенно заинтересовала А. Коршунова, о чем свидетельствует факт выхода в середине 60-х годов в академическом издательстве «Наука и техника» отдельного исследования, посвященного жизни и творчеству подвижника и его произведения [Коршунов 1965]. Таким образом, в Беларуси был актуализирован полный текст *Диариуша*, впервые увидевший свет в 1878 году в «Русской исторической библиотеке» (Санкт-Петербург). Издание А. Коршунова до сих пор остается востребованным исследователями белорусской мемуарной, полемической литературы. Его осмысление наследия автора *Диариуша* было приоритетным почти до конца прошлого века, являясь исходным пунктом для дальнейшего углубленного анализа памятника, его культурно-исторического контекста в уже новых социально-политических условиях. Так, в 2003 году в Национальной Академии Наук Беларуси состоялась защита кандидатской диссертации Ларисы Гедимин на тему «Творчество Афанасия Филип-

¹ По существу, благодаря А. Коршунову увидела свет не просто хрестоматия, а, можно сказать, первая антология письменного наследия Беларуси XI–XVIII веков, содержание которой концептуально определялось двумя государственностями Беларуси – кривичской Полоцкой и периодом Великого Княжества Литовского. Восприятие и отражение А. Коршуновым белорусского культурно-духовного пространства в границах полиэтнического Великого Княжества Литовского звучало в унисон многолетней перманентной борьбе белорусских гуманитариев-патриотов за восстановление исторической справедливости и памяти, без которой нет народа. Жанр хрестоматии обусловил хронологический, а значит, классический порядок подачи текстов, по-своему ограничивая свободу составителя, однако как раз выбором текстов и была отчетливо засвидетельствована позиция составителя «Хрестоматии...».

повича в контексте православной полемической литературы конца XVI – первой половины XVIII вв.». Кстати напомнить, что в настоящее время существует также несколько переводов-адаптаций *Диариуша* на современный белорусский язык.

Диариуш представляет собой сборник разных по жанру и предназначению произведений из семнадцати частей, две из которых были написаны после смерти Афанасия Филипповича монахами берестейского Симяоновского монастыря. Текст самого автора состоит из десяти самостоятельных произведений, возникших в разное время (с 1638-го по 1646 год) и объединенных пятью вставками, которые относятся к 1646 году и выполняют информационно-композиционную роль. Очевидно, что с их помощью *публіцыстычны звод атрымаў стройнасць і лагічнасць выкладання* [Коршунаў 1960, 3/143]. Взяться за перо, в современном понимании слова стать писателем, Афанасия Филипповича побудила сама общественно-политическая ситуация, а именно, как отмечает Л. Гедимин, стремление рассказать о своей борьбе от самого начала и до конца, что в итоге и определило особенности произведения. *Такім чынам, «Дыярыуш» з’яўляецца публіцыстычным зводам, але гэта не можа быць вызначэннем жанру. Тут яскрава выявіўся сінкрэтызм і сінтэтызм старабеларускай літаратуры, дзе адны творы ўваходзяць у склад другіх. Кожная з частак «Дыярыуша» адносіцца да пэўнага жанру, але ў сукупнасці яны складаюць адзіны ў жанравым плане твор* [Гедзімін 2007, 1/595] Очевидно, что эта целостность, сквозная идея, повествовательная логика, обеспеченные личностной, творческой индивидуальностью автора, сигнализировали о вызревании в белорусской литературе середины XVII века новых тенденций, а именно автобиографического подхода в отображении действительности и месте конкретного человека в ней. В свою очередь исследовательница белорусской мемуаристики Алена Богдан называет автобиографически-мемуарное жизнеописание «Диариуш» этапным произведением в процессе становления и развития жанра мемуарной прозы [Богдан 2009, с. 372].

Точные биографические данные об Афанасии Филипповиче отсутствуют. Известно, что с 1620 года он работал при дворе Льва Сапегы домашним учителем Яна Фаустина Лубы, будто бы внука Ивана Грозного от его убитого в детском возрасте младшего сына Дмитрия, под именем которого в 1604–1612 годах выступали несколько самозванцев. Несомненно, сначала Афанасий Филиппович был уверен в своей воспитательной миссии, однако через некоторое время догадавшись, что занимается воспитанием не царевича, бросил службу при дворе

и постригся в монахи виленского Святодуховского монастыря. Здесь он был возведен в сан иеромонаха и священника, а в 1633 году направлен наместником игумена в Дубойский монастырь возле Пинска, который однако в 1636 году был передан иезуитам и А. Филиппович перешел в Купятицкую обитель, где у него созрел план посетить русского царя в надежде получить подаяние на восстановление Купятицкой церкви. Около четырех месяцев длилось полное препятствий и риска путешествие А. Филипповича в Москву, где он, оказавшись в начале 1638 года, чтобы добиться аудиенции, написал специальную реляцию царю Михаилу Федоровичу, в которой объяснял цель своего визита. Эта реляция, названная впоследствии автором «История путешествия в Москву», была первым художественно-публицистическим произведением Афанасия Филипповича. Свое пребывание в Москве он обосновал как исполнение воли Пресвятой Богородицы, явившейся ему в облике ожившей купятицкой иконы во время усердной молитвы в церкви. Сообщил Филиппович царю и о подготовке илжедмитрия. 16 июля 1638 года он вернулся в Купятицкий монастырь.

Очевидно, поездка в Москву укрепила авторитет Афанасия Филипповича среди православных. В 1640 году он избирается брестскими братчиками Рождественского братства игуменом Симяоновского монастыря. В Бресте новоизбранный игумен разворачивает активную деятельность против униатской капитулы и ее экономических притязаний к православному братству. В 1641 году А. Филиппович совершает свою первую поездку в Варшаву на вальный сейм, чтобы защитить интересы братства и укрепить материальную базу Симяоновского монастыря.

Король Владислав IV Ваза благосклонно отнесся к Афанасию Филипповичу, засвидетельствовав предъявленные игуменом копии документов, он выдал свой привилей, согласно которому брестскому Рождественскому братству гарантировались юридические права, более того, разрешалось приобрести в городе участок под застройку его братской школой и домом. Однако канцлер Радзивил и подканцлер Тризна отказались признать привилей, заявив, что это возможно лишь при условии, что сам игумен и его послушники примут церковную унию. Продолжая борьбу, в 1643 году Афанасий Филиппович опять отправляется в Варшаву с намерением обличить на вальном сейме противозаконные действия властей, ущемляющих интересы православных и надеясь на поддержку короля и некоторых сенаторов. Для большей убедительности он подготовил семь копий своей «Истории путешествия в Москву» и к каждой копии приложил по экземпляру типографских отисков иконы Купятицкой Богоматери. В удобный момент с позволения мар-

шалка Опалинского и познанского епископа Шолдровского он появился на одном из заседаний сейма и роздал подготовленные «свитки», а потом с сеймовой трибуны выступил с «Супликой», адресованной королю Владиславу, жалуясь на самоуправство канцлера и подканцлера и требуя от короля быстрейшего упразднения унии, в противном случае обещая схождение гнева божьего. За это выступление Афанасия Филипповича обвинили в нарушении сеймовых традиций и подвергли аресту. Казалось бы, исчерпав возможности в борьбе за справедливое решение насущных проблем, в какой-то момент он вырывается из заточения и, выдавая себя за юродивого, бежит раздетый по улицам Варшавы:

ревностью дому Божого запалилися и собою взгордивши, не будучи шаленым и овшем маючи имя Исус Христово на сердцу моем вырितое, толко для самого упаметаняся старших отцев моих, доброволне, не жалуючи себе и в болоте ся помазати, абы церков, облюбеница Христова, одета и очищена была, щалемным як бы учинившися, из везеня сам вчасне вышедши наго, толко каптур и парамант для знаку закононого на себе маючи, в болоте весь поплюскавшися и костуром себе бьючи, по улицах варшавских бегал и волат великим голосом: «Беда проклятым и неверным! Беда проклятым и неверным! *Vae malediktus et infidelibus!*» Што постерегши в господи, челядь владычая след пошляковали и бегучого мене юж до брами краковское (бо хотели в рынку в костелы вбегати и волати тые ж слова, – а то в день Звествованя, – по-новому: «Беда, беда проклятым и неверным!») там теды под брамою мя обскочили и, потрутивши в болото, в колено и болш глубокое, стали надо мною з великим тумултом людей през долгий час, аж з господы воз привезено [Филиппович 2003, 786–787], –

так описывает автор «Диариуша» этот свой поступок в наибольшей по объему и важнейшей части произведения «Новинах правоверным пожаданных о успокоении веры и церкви православной восточной, як бы супликуючи през них до кроля пана и до сенату его всего, ведлуг титулов каждого». Обращаясь непосредственно к королю Речи Посполитой, в этой части *Диариуша* Афанасий Филиппович наиболее последовательно излагает факты своей биографии, описывает критическое состояние православия в стране, которое он видит худшим, чем нахождение под турками, высказывает разочарование в высшем православном духовенстве, принявшем унию, как и остальные полемисты того времени, выступает против «латинской мудрости» и т.д. Очевидно, как отмечает Л. Гедимин: *«Навіны...» Афанасія Філіповіча – гэта твор, у якім найбольш ярка раскрываецца палемічная скіраванасць «Дыярыуша»: для дасягнення палемічных мэтай аўтар карыстаецца разнастайны-*

мі сродками і ўзддымае найбольш злабадзённую для праваслаўных пісьменнікаў тэматыку [Гедзімін 2007, 604].

Первая автобіяграфія в древней русской литературе, которую представляет собой *Житие протопопа Аввакума, им самим написанное*, дошла до нашего времени в трех редакциях, явившись наиболее полным и достоверным источником многострадальной жизни автора, его борьбы за «старый обряд», «за истинную веру»². Д. Лихачев отмечает, что стилистическая манера Аввакума неразрывно связана с крайне мучительными обстоятельствами его жизни, в которых создавались его сочинения: *Перед лицом мученичества и смерти он чужд лжи, притворства, лукавства. «Прости, Михайлович-свет, – писал он царю, – любо потом умру, да же бы тебе ведомо было, да никак не лгу, ниж притворяясь, говорю: в темнице мне, яко во гробу, что надобна? Разве смерть! Ей, тако», «Ей, не лгу», «невозможно богу солгати» – такими страстными заверениями в правдивости своих слов полны его писания* [Лихачев 1975, с. 300].

Таким образом, предельно искренне, откровенно, не избегая конкретных подробностей, Аввакум рассказывает о себе с детства до ссылки в Пустозерск, подчеркивая, что его отец священник любил *питье хмельное*, а вот мать была *постница и молитвенница*, принявшая во вдовстве монашество. *Аз же пресвятей Богородице молихся, да даст ми жену помощницу ко спасению. И в том же селе девица, сиротина ж, безпрестанно обыкла ходить во церковь, – имя ей Анастасия* [Житие протопопа Аввакума 1969, 630], которая мужественно сопровождала Аввакума во всех его испытаниях, а в Пустозерске наряду с Аввакумом отбывала наказание в земляной темнице вместе с сыновьями Иваном и Прокопием. В двадцать один год Аввакум был рукоположен в дьяконы, еще через два года – в священники, спустя же восемь лет стал протопопом. *А егда в попах был, тогда имел у себя детей духовных много, – по се время сот с пять или с шесть будет. Не почивая, аз, грешный, прилежал во церквах, и в домех, и на распутьях, по градом и селам, еще же и в царствующем граде, и во стране Сибирьской проповедуя и уча слову божью, – годов будет тому с полтретьяцеть* [Житие протопопа Аввакума 1969, 631], – вспоминает Аввакум. Одиннадцать лет вместе с семьей скитался Ав-

² На польском языке *Житие* увидело свет в начале 70-х годов: *Żywot protopopa Awakuma przez niego samego nakreślony i wybór innych pism, przełożył oraz wstępem i komentarzem opatrzył Wiktor Jakubowski, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk 1972.*

вакум в тяжелейших условиях по Сибири, куда был сослан за свое активное сопротивление никоновской реформе.

С традиционной точки зрения объединение автора и героя агиографического повествования в одном лице в тогдашней литературе было недопустимо. Аввакум это, конечно, осознавал сам, потому и начинает свое *Житие* со своеобразного вступления-оправдания: *Аввакум протопоп понужен бысть житие свое написать иноком Епифанием, – понеж отец ему духовной иннок, – да не забвению предано будет дело божие; сего ради понужен бысть отцем духовным на славу Христу богу нашему. Аминь* (Житие протопопа Аввакума 1969, 626). Далее же, оставаясь верным христианской традиции начинать каждое дело с молитвы, Аввакум обращается к Пресвятой Троице с просьбой о содействии его начинанию. И, несомненно, что он чувствовал свое право, а также и моральную обязанность успеть поделиться пережитым во имя наставления, духовного укрепления сподвижников по праведной, по его убеждениям, борьбе.

Конечно, заключение Брестской церковной унии по значимости предполагаемых изменений в статусе православия в Речи Посполитой представляло собой действительный социальный катаклизм, что как раз и нашло, в частности, отражение в *Диариуше*. В то время как никоновская реформа имела ввиду изменения, казалось бы, локального характера, не затрагивающие сущностных основ, однако протестная реакция на нее охватила широкие круги населения и вошла в историю России как глубоко драматическое движение, оставаясь актуальным на протяжении длительного времени и влияя на дальнейшую судьбу православия и духовной жизни в России. Так, П. Паскаль, вероятно, не без оснований замечает, что Петр I *видел в староверах главную помеху своему главному замыслу: секуляризации Русского государства наподобие протестанской Европы* [Паскаль 2015, 616].

Несомненно, в *Диариуше* Афанасия Филипповича и *Житии* протопопа Аввакума нашли отражение новые в отличие от средневековой культуры принципы самосознания личности, оригинальные способы их выражения, предопределенные главным образом, как уже отмечалось, яркой индивидуальностью авторов, их верностью данным от рождения внешним и внутренним приоритетам, а вследствие этого деятельным участием в типологически близких по своей внутренней сущности событиях. Востребованность же современностью сочинений белорусского и русского подвижников XVII века свидетельствует о непреходящем значении их трагического опыта борьбы за свои убеждения, высоком духовном потенциале *Диариуша* и *Жития*.

Літэратура

- Ahrymenka P.P., Larčanka M.R., *Starażytnaâ belaruskâa litaratura*, Minsk 1968 [Ахрыменка П.П., Ларчанка М.Р., *Старажытная беларуская літаратура*, Мінск 1968].
- Bogdan A.Ī., “*Dyâryuŝ*” Afanasia Filipoviča âk memuarny žyccâpis, (u:) *XIV Meždunarodnye Kirillo-Mefodievskie čtenia, posvâšennnye dnâm slavânskoj pis'mennosti i kul'tury (Minsk, 22–24 maâ 2008)*, *Mefodievskie čtenia, posvâšennnye dnâm slavânskoj pis'mennosti i kul'tury (Minsk, 22–24 maâ 2008)*, Minsk 2009 [Богдан А.І., “Дыярыуш” Афанасія Філіповіча як мемуарны жыццяпіс, (у:) *XIV Международные Кирилло-Методиевские чтения, посвященные дням славянской письменности и культуры (Минск, 22–24 мая 2008)*, Минск 2009].
- Gedzimin L., *Afanasij Filipovič*, (u:) *Giŝtoryâ belaruskaj litaratury XI–XIX stagoddzâj. U dvuh tamah*, Minsk 2007, t. 1 [Гедзімін Л., Афанасій Філіповіч, (у:) *Гісторыя беларускай літаратуры XI–XIX стагоддзяў. У двух тамах*, Мінск 2007, т. 1].
- Gryckevič, *Brèskaâ unia 1596*, (u:) *Èncyklapedyâ giŝtoryi Belarusi. U 6 tamah*, Minsk 1994, t. 2 [Грыцкевіч, *Брэсцкая унія 1596*, (у:) *Энцыклапедыя гісторыі Беларусі. У 6 тамах*, Мінск 1994, т. 2].
- Gudzij N.K., *Istoriâ drevnej ruskoj literatury*, Moskva 1953 [Гудзий Н.К., *История древней русской литературы*, Москва 1953].
- Brestskaâ unia 1596 g. i obšestvenno-političeskaâ bor'ba na Ukraïne i v Belorussii v konce XVI – načale XVII v. Čast' I. Brestskaâ unia 1596 g. Istoričeskie pričiny*, Moskva 1996 [Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI – начале XVII в. Часть I. Брестская уния 1596 г. Исторические причины, Москва 1996].
- Koršunaŭ A.F., *Da pytannâ ab žanry i kampozicyi “Dyâryuŝa”*, (u:) *Belaruskâa litaratura. Dasledavanni i publikacyi*, Minsk 1960, t. 3 [Коршунаў А.Ф., *Да пытання аб жанры і кампазіцыі “Дыярыуша”*, (у:) *Беларуская літаратура. Даследаванні і публікацыі*, Мінск 1960, т. 3].
- Koršunov A.F., *Afanasij Filippovič. Žizn' i tvorčestvo*, Minsk 1965 [Коршунов А.Ф., *Афанасий Филиппович. Жизнь и творчество*, Минск 1965].
- Kuncëvič Âsafat, *List da L'va Sapegi*, (u:) *Antalogiâ daŭnâj belaruskaj litaratury. XI – peršaâ palova XVIII stagoddzâ*, Minsk 2003 [Кунцэвіч Ясафат, *Ліст да Льва Сапегі*, (у:) *Анталогія даўняй беларускай літаратуры. XI – першая палова XVIII стагоддзя*, Мінск 2003].
- Žitie protopora Avvakuma*, (v:) «Izbornik». *Sbornik proizvedenij literatury Drevnej Rusi*, Moskva 1969 [Житие протопопа Аввакума, (в:) «Изборник». *Сборник произведений литературы Древней Руси*, Москва 1969].
- Lihačev D.S., *Velikoe nasledie. Klassičeskie proizvedeniâ literatury Drevnej Rusi*, Moskva 1975 [Лихачев Д.С., *Великое наследие. Классические произведения литературы Древней Руси*, Москва 1975].

- Mâkotin V.A., *Protopop Avvakum. Ego žizn' i deâtel'nost'*, Moskva 2002 [Мякотин В.А., *Протопоп Аввакум. Его жизнь и деятельность*, Москва 2002].
- Padokšyn S.A., *Uniâ. Dzâržajŭnasc'. Kul'tura (Fïlasofska-gïstaryčny analiz)*, Mïnsk 2000 [Падокшын С.А., *Унія. Дзяржаўнасць. Культура (Філасофска-гістарычны аналіз)*, Мінск 2000].
- Pančenko A.M., *Literatura «perehodnogo veka», (v:) Istorïâ russkoj literatury. V 4-h tomah, Drevnerusskaâ literatura. Literatura XVIII veka*, Leningrad 1980, t. 1 [Панченко А.М., *Литература «переходного века», (в:) История русской литературы. В 4-х томах, Древнерусская литература. Литература XVIII века*, Ленинград 1980, т. 1].
- Paskal' P., *Avvakum i načalo raskola*, 2-e izd., ispravlennoe, Moskva 2016 [Паскаль П., *Аввакум и начало раскола*, 2-е изд., исправленное, Москва 2016].
- Sapega L., *List da Âsafata Kuncèviča, (u:) Antalogiâ daŭnâj belaruskaj litaratury. XI – peršaâ palova XVIII stagoddza*, Mïnsk 2003 [Сапега Л., *Ліст да Ясафата Кунцэвіча, (у:) Анталогія даўняй беларускай літаратуры. XI – першая палова XVIII стагоддзя*, Мінск 2003].
- Saverčanka Ī., *Palemičnaâ litaratura, (u:) Gïstoryâ belaruskaj litaratury XI–XIX stagoddzâi. U dvuh tamah*, Mïnsk 2007, t. 1 [Саверчанка І., *Палемічная літаратура, (у:) Гісторыя беларускай літаратуры XI–XIX стагоддзяў. У двух тамах*, Мінск 2007, т. 1].
- Fïlipovič A., *Dyârjuš, (u:) Antalogiâ daŭnâj belaruskaj litaratury. XI – peršaâ palova XVIII stagoddzia*, Mïnsk 2003 [Філіповіч А., *Дыярыуш, (у:) Анталогія даўняй беларускай літаратуры. XI – першая палова XVIII стагоддзя*, Мінск 2003].
- Hrëstamatyâ pa staražytnaj belaruskaj litaratury*, sklaŭ A.F. Koršunaŭ, Mïnsk 1959 [Хрэстаматыя па старажытнай беларускай літаратуры, склаў А.Ф. Коршунаў, Мінск 1959].
- Żywot protopopa Awakuma przez niego samego nakreślony i wybór innych pism*, przełożył oraz wstępem i komentarzem opatrzył Wiktor Jakubowski, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk 1972.

AFANASIJ FILIPOVICH'S "DIARIUŠ" AND PROTOPOP AVVAKUM'S "ŽITIE":
TYPOLOGICAL SIMILARITIES IN THE HISTORICAL CONTEXT

ABSTRACT

A leading position in the 17th century Belarusian literature is occupied by Afanasij Filipovich, a writer and publicist, a political and Orthodox Church activist. His "Diarius", an autobiographical work is one of the most distinctive examples of polemic publicity devoted to the fight against the Brest Union in 1596 and its tragic consequences.

Meanwhile, a special place in the 17th century Russian literature is occupied by protopop Avvakum's "Žitie" – a remarkable first apostle and a symbol of the Old Believers movement whose life experience served as the first autobiography in Russian literature.

Afanasij Filipovich's "Darius" and protopop Avvakum's "Žitie" present sufficient grounds for considering various typological similarities and parallels in authors' fate and the pathos of their works. New principles of the selfawareness of an individual and the ways of expressing them are present in the works of Belarusian and Russian writers.

Key words: polemic literature, autobiography, autobiographism, the pathos of the work, spiritual potential, the Brest Union, the Old Believers movement