

*Марина Киселева*

Moskwa

АРХЕТИП РУССКОГО РАДИКАЛИЗМА:  
ПРОТОПОП АВВАКУМ И ЦАРЬ АЛЕКСЕЙ МИХАЙЛОВИЧ

О радикальном течении именно как явлении идеологическом большего или меньшего масштаба на Руси можно говорить лишь после Смуты XVII в. Радикальная критика существующего политического режима или проводимых им культурных преобразований приводила к попытке восстановить некие культурные образцы предшествующих этапов культурной истории. Причем, как было показано Борисом Успенским, этот механизм воспроизводится и в реформах наиболее успешного радикала — Петра I<sup>1</sup>.

Особенностью старообрядчества, как первого оформленного радикального течения на Московской Руси, являлось его непосредственное влияние на формирующийся «внутренний культурный конфликт»<sup>2</sup>, широко и объемно захвативший все области жизни Московского царства. Череда мятежей привела к мощному разинскому бунту. Разлад между царем и патриархом затянул период междупатриаршества, борьба за церковный приоритет над светской властью закончилась поражением Никона, распространение же раскола по всей территории царства втягивало в него разные социальные слои и усиливало социальные противоречия внутри государства.

Протестантский запад неожиданно стал пусть очень небольшой, но частью столичной жизни. Немецкая слобода обучала московский двор наукам, манерам, приобщала к театру, лечила, а мощь русской армии также неожиданно стала в зависимость от немецких и голландских инженеров-артиллеристов. Влияние киевской учености дошло до Москвы и здесь появилась первая

<sup>1</sup> «Контакты Петра с Западом создавали культурную ситуацию, которая, прежде всего, бросалась в глаза своей новизной. Это не исключало того, что в собственном сознании реформаторов активно действовали стереотипы предшествующей культуры». Б. А. Успенский: *Избранные труды*. Т. 1. Москва 1994, с. 63.

<sup>2</sup> Семиотические и филологические разногласия, лежащие в основе этого конфликта, рассмотрены в работе Б. А. Успенского *Раскол и культурный конфликт XVII века*. Там же, с. 333–367.

образованная на западнорусский манер элита, что позволило предпринять усилия по преодолению «бесшкольности» (термин А. В. Карташева) русской культуры. Узаконенное обучение иностранным языкам в московских школах (латыни, греческому, польскому), как впрочем и распространение самих школ, разрушало ситуацию языковой диглоссии, на основе которой существовала до этого времени древнерусская книжность, и способствовало формированию церковно-славянского и русского двуязычия<sup>3</sup>. Эти процессы глубоко поляризуют русскую культуру. Историки называют XVII в. «бунташным веком». По своим глубинным культурным сдвигам его можно определить как время «культурного раскола» Древней Руси, которое со всей неизбежностью породило радикализм в общественном настроении и общественном сознании.

Древнерусская книжность была на Руси той особой областью древнерусской культуры, в которой на протяжении семи столетий реализовывались, наряду с другими, идеологические задачи. Стараниями книжников формировались идеи, полезные властям, книжники отвечали перед Богом за духовное здоровье не только всего государства, но и самого государя, по книгам на Руси учились, приобретали навыки чтения. Главное же — книга была источником праведной жизни, молитвы, она соединяла людей в вере, помогала найти выход среди трудностей, встречавших человека на жизненном пути. Безусловно, радикальное движение не могло пройти незаметно для этого «синтетического» культурного образования. Более того, мы попытаемся показать, что радикализм старообрядчества был порожден разрушением древнерусской книжности и, противореча себе, ибо стремился сохранить книжную традицию, способствовал ее разрушению, формируя новый тип духовной культуры.

Радикальна была позиция сторонников старой, неправленной книги, хранившей старую веру. Они умирали за «единый азъ», уравнивая по существу жизнь и слово, утверждая, что то и другое «в руке Божьей». Соратник Аввакума поп Лазарь приводит слова Христа из Евангелия от Иоанна: «Я не сужу, но слово, которое Я говорил вам, будет судить вас, ибо оно живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого, и проникает до разделения души и духа, членов и мозга и судит помышления и намерения сердечные»<sup>4</sup>.

В основу архетипа русского радикализма ложится Слово, Его авторитетный источник менялся на протяжении веков (от Христа радикалы перешли к Марксу, Ленину, Сталину). Столь же радикальна была позиция церковных властей. Патриарх Никон выступил по существу против сложившегося на Руси отношения церкви и власти. Церковь вплоть до

<sup>3</sup> Б. А. Успенский: *Краткий очерк истории русского литературного языка (XI–XIX вв.)*. Москва 1994.

<sup>4</sup> *Пустозерская проза*. Москва 1989, с. 304 (дано в переводе М. Б. Плюхановой).

Смутного времени искала опору в государстве и сама возвышала авторитет светской власти, создавая в Московский период истории идеологию национального православия, которая была закреплена решением Стоглавого собора, основанного на известной идее о Москве как центре всего православного мира. Фигура патриарха Никона никак не вписывалась в эту традицию. Большинство историков объясняют «книжную справу», спровоцировавшую будущий раскол, теократическими устремлениями Никона не только поставить церковь выше царства, но и возвысить московскую патриархию над греческой. И здесь проявляется архетипичная черта радикализма. Нововведения на Руси не вырастают на собственной почве. В той или иной степени они или прямо заимствуются из иных культур, или формулируются под сильным иноземным влиянием.

Светская власть была не менее, если не более радикальна. Сегодня стало общим местом говорить, что в России революции происходят «сверху». Для XVII века это утверждение также справедливо и касается оно не только политики, но и культурных преобразований. Царь Алексей Михайлович, «грекофил» по воспитанию и убеждению, являлся, по мысли Каптерева, не столько сторонником, сколько инициатором церковных реформ. Патриарх Никон взял у царя «руководящую основную идею для будущей реформаторской деятельности: достигнуть полного единения во всем русской церкви с тогдашней греческою»<sup>5</sup>. Однако воплощение этой идеи в жизнь, поиск средств и путей ее реализации стало делом Никона. Царь оказывал поддержку, но демонстрировал свое подчинение главе церкви. Эта позиция царя, имея в виду несговорчивый и самоуправный характер Никона, неминуемо должна была закончиться конфликтом. И действительно, в июне 1658 г. Никон ушел с патриаршей кафедры, однако не снял с себя полномочий (не отдал патриарший клобук и посох как символ патриаршей власти). Дело реформы, по существу, осталось в руках царя и его приверженцев архиереев — заклятых врагов старообрядцев: митрополита крутицкого Павла, архиепископа рязанского Илариона, архиепископа Рязанского Иоакима, ставшего после собора 1667 г. патриархом Всея Руси. И не случайно. Когда князь Михаил Ртищев спросил у него, какой он веры старой или новой, то «Яким же сказа ему: ‘Аз-де, государь, не знаю ни старья веры, ни новья, но что велют начальницы, то и готов творити и слушати их во всем’»<sup>6</sup>. И в этом также можно усмотреть сохраняющуюся до сих пор манеру радикально настроенных властей проводить реформы вроде бы не участвуя в них, стремление встать над провоцируемой ими же схваткой, остаться в тени, не обнаружить той

<sup>5</sup> Н. Ф. Каптерев: *Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович*. В 2-х т. Т. II. Москва: Из-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря. 1996, с. 5.

<sup>6</sup> Дьякон Федор: *Послание из пустозерска к сыну Максиму и прочим сродника и братьям по вере*. Из части II. В кн.: *Пустозерская проза...*, с. 223.

степени радикализма, на которую власть готова решиться. Это наблюдение нельзя лишь отнести к Петру I.

Обратим внимание на то, что русский радикализм очень тесно связан с самооценкой собственной культуры и, в конечном счете, всегда преследует цель доказать всему миру (христианскому, европейскому, капиталистическому, Америке и т.п., и т.д.), что именно в России происходят самые радикальные преобразования, способные спасти весь мир, показать перспективу его светлого будущего. Для чего, однако, вначале следует поучиться у греков, голландцев, немцев, англичан, вообще у правильно верующих, это для рассматриваемой нами ситуации XVII в., или, начиная с Петра, у просвещенных народов.

Известно, что непосредственное знакомство с западной образованностью царя Алексея Михайловича состоялось в его польских походах: в Полоцке он познакомился с Симеоном, который поразил царя своими литературными и научными способностями. Следствием присоединения Малороссии и расширения московско-польских отношений стала полонизация верхушки московской знати. Да и царь, пригласивший Симеона учителем к своим детям, показывал прочим пример. Лаппо-Данилевский собрал свидетельства, характеризующие не только «грекофильские», но и «польские» интересы царя: «Сам царь Алексей Михайлович даже назван был разгневанным патриархом 'латинумудренником', явно сочувствовал новому просветительному движению, он любил блеснуть книжной речью и интересовался, между прочим, польскими книгами и приказал перевести один сборник средневековых католических легенд и новелл с польского на славяно-русский язык»<sup>7</sup>. За католической Польшей открывалась вся Европа. И как прежде Владимир крестил Русь, определив ей место среди других христианских народов, так и теперь «тишайший» самодержец Московский Алексей Михайлович взял ориентир на образование и просвещение своего государства, чтобы сделаться достойным царем всего православного мира среди иных европейских христиан.

Эта экспозиция основных радикально действовавших сил во второй половине XVII века показывает, что русский радикализм «снизу» (старообрядчество) есть ответ на радикализм «сверху». В идеологах старообрядчества, в их идеях и деяниях можно искать своего рода образец русского общественного радикализма, объединяющего в себе революционную непримиримость и жесткий консерватизм, пафос личной жертвенности и чаяние светлого будущего, утопизм и деятельное участие в будничной жизни. Узнав о никоновском исправлении Богослужбных книг и изменении в Символе Веры, сторонники «древнего благочестия» писали царю ч е л о б и т н ы е, с подробнейшими объяснениями ошибок справщиков, надеясь на поддержку властей.

<sup>7</sup> А. С. Лаппо-Данилевский: *История русской общественной мысли и культуры XVII–XVIII вв.* Москва 1990, с. 125.

Протопоп Аввакум — центральная фигура и идеолог раскола — был автором нескольких посланий царю Алексею Михайловичу (науче сегодня известны пять из них), а также одной челобитной царю Федору Алексеевичу. Характер личных посланий к царю сложился как жанр еще во второй половине XVI в. После посланий князя Курбского Ивану Грозному не было большой неожиданностью обнаружить в челобитных и упреки, и обвинения, и требования, а не только привычные просьбы и жалобы. Однако Аввакум вносит существенно новый мотив: в его посланиях сознательно не различается значимость событий собственной жизни и событий, происходящих в русской церкви. «Свое ли смертоносное житие возведу тебе, свету, или о церковномъ раздоре реку тебе, свету?»<sup>8</sup> — обращается он в первом из известных нам сегодня посланий к царю Алексею Михайловичу. Одиннадцатилетняя сибирская и даурская ссылки укрепили его представление о полном слиянии личной судьбы с церковной жизнью страны.

Послание это писано весной 1664 г. по возвращении Аввакума в Москву из первой ссылки. Тон, взятый автором сразу после этикетных приветствий, удивляет непривычно частым для русского книжника употреблением первого лица: «Я чаял, живучи на востоке в смертях многих, тишину здесь в Москве быти, а я ныне увидел церковь паче прежнего смущенну» (10, 523). Это глубокое чувство личной причастности к происходящим событиям ранее не наблюдалось в текстах древнерусских книжников. События переживались, оценивались, осуждались или восхвалялись, однако в эпической, агиографической или летописно-отстраненной стилистической манере, автор как бы прятался за подходящий случаю цитируемый священный текст. Прямое же, личное (закрепленное в грамматической форме первого лица) высказывание приходит в древнерусскую книжность стараниями староверов.

Аввакум видит свое место по возвращении в Москву лишь в праведной церкви, свободной от произвола «духовных властей». Однако совсем не за этим, по мысли Н. Ф. Каптерева, возвращал из ссылки царь Алексей Михайлович непокорного протопопа. Царь решил «примирить» его «с церковною реформою». Старания царя не достигли цели. Более того, смута в Москве разрасталась: слова Аввакума стали находить своих сторонников, сам же протопоп распространял свою ответственность не только на церковные дела, но и на самого царя.

Вслед за «первой» челобитной в августе 1664 г. незадолго до ссылки на Мезень, Аввакум пишет «маленькое моленейце» к царю Алексею Михайловичу («в т о р а я» ч е л о б и т н а я), в котором высказывает озабоченность

<sup>8</sup> *Сочинения Аввакума*. В кн.: *Памятники литературы Древней Руси*. Т. 10. Москва 1989, с. 523 (в дальнейшем все ссылки на тексты Аввакума по этому изданию даны в тексте, с указанием тома и страницы).

тем, где «снискать истинных молитвенников за тя къ Богу»<sup>9</sup>, ибо духовные власти, считает он, пользовавшиеся доверием государя, погрязли в грехах. Аввакум обвиняет своих противников в содомском грехе в святотатстве. Эти люди должны быть разоблачены перед царем не только в целях спасения истинной веры, но и для сохранения в чистоте души самого царя. В первой редакции «второй» челобитной царь удостоен Аввакумом полного титула: «Равноапостольный государь — царь и великий князь Алексей Михайлович, всея Великая и Малыя и Белья Росии самодержец!»<sup>10</sup>. Обращаясь таким образом к царю, Аввакум формулирует главную просьбу — уберечь государство от бесчестия «от странных сих». Он считает, что вообще-то это — дело соборное, а не царевое, но коль скоро архиереи не стремятся участвовать в восстановлении традиций и, более того, погрязли в грехе, то очищением церкви от скверны должен заняться сам государь.

Во второй редакции «второй» челобитной, не так давно введенной в научный оборот (так называемый «оборотный» список), Аввакум полное официальное титулование царя заменяет уже известным нам обращением: «свет». Обличающая мощь, эмоциональный накал второй редакции этой челобитной возрастает, что не мешает, а скорее способствует более четкому изложению как обвинений в адрес своих врагов, так и собственной защите от наветов. Переписывая заново текст, Аввакум безусловно делает его менее официальным; заботясь об убедительности своих аргументов, он прибегает к стилистике разговорной речи; советуя государю лучшего в правлении своим царством, он угрожает «Божиим праведным гневом». Все перечисленное делает вторую редакцию «второй» челобитной более похожей на частное письмо, направленное старому адресату, с которым у Аввакума вышла размолвка, но в прошлом их связывали душевные отношения и общие заботы. По праву же старого и «истинного молитвенника» за царя к Богу, Аввакум берет на себя смелость дать государю совет — положится на Божеское подаяние благ в деле исправления своей державы, чем и завершает эту челобитную в обеих редакциях.

Совсем иное заключение дает Аввакум «первой» челобитной. После долгих жалоб на притеснения в ссылке и обвинений в адрес «мерзкого перед Богом» патриарха Никона Аввакум взывает к «царю православному» о милости и спасении и не только себя, но и своих притеснителей. Его автор — стойкий человек, перенесший многочисленные испытания, которые были не под силу многим иным: «[...] от тое нужды человек с пятьсот померло, а осталос немного, — человек ныне с сорокъ. А иных онъ, воевода Афонасей Пашков,

<sup>9</sup> Н. С. Демкова: *Сочинения Аввакума и публицистическая литература раннего старообрядчества*. СПб. 1998, с. 18. В этой книге опубликована вторая редакция «второй» челобитной и предложена датировка ее написания — 15 августа 1664 г.

<sup>10</sup> Цит. по: Н. С. Демкова: *Сочинения...*, с. 18.

пережег огнем и перебил кнутьем до смерти, яко же и меня мучил. [...] И тот хлебъ онъ, Афонасей, у меня отнял после кнутнова биения и продавал мне на платышко мое и на книги свою рожь немолотую дорогою ценою... У меня же, грешника, в той нужде умерли два сына...» (10, 525). После описания своей каторжной жизни Аввакум с новым жаром доказывает невозможность «приятн» его душою «новых законов беззаконных» положенных церкви патриархом Никоном. Сомнений в правоте своей жизни нет ни в одном слове. Перед нами борец, готовый идти за свои убеждения до самого конца.

Тем неожиданнее заключительные слова первой челобитной. Последнее обращение полно надежды на личную встречу: «Светь-государь! Пред человеки не могу тебе ничтоже проговорити, но желаю наедине светлоносное лице твое зрети и священнолепных усть твоих глагол некий слышати мне на пользу, как мне жити» (10, 527). Понятно, что за этими словами стоит просьба о разговоре с царем, о личной беседе, но можно ли думать, что Аввакум сомневался в истинности своей веры и своих поступков?

Судя по тексту *Жития*, встреча, о которой мечтал в своем первом послании Аввакум, состоялась: «Я пред царем стою, поклоняюсь, на него гляжу, ничего не говорю. А царь, мне поклоняюсь, на меня стоя глядит, ничего ж не говорит. Да так и разошлись; с тех мест и дружбы только: он на меня за письмо кручинен стал, а я осердился же за то, что Феодора моего под начал послал»<sup>11</sup>. Видимо, ничего похожего на словесное наставление к правильной жизни Аввакум от царя не получил, впрочем, и сам он не решился что-либо высказать государю. Однако царь на с т а в и л протопопу иначе: сначала ссылкой на Мезень, затем осуждением на соборе 1666 г., а затем пожизненной ссылкой в Пустозерск.

Важно понять, что Аввакум, держась своих принципов и не отступая от «древлей веры», несмотря на все преследования, оставался законопослушным царю и определял себя как царского «богомольца», который должен быть «безответень пред царским [...] величествомъ» (10, 529).

Новое, ч е т в е р т о е п о с л а н и е царю Алексею Михайловичу Аввакум пишет из Пустозерска, из самой своей страшной и окончательной ссылки. Исследователи датируют эту «грамотку» 1668 г. В ней есть житейские просьбы о еде, о детях, но главное — не это. Главное — личное отношение к царю, подтверждение своей памяти о нем, надежда на прощение своих грехов. Свое отношение к царю Аввакум как бы выносит на суд Бога. Это Господь «зрит», что Аввакум помнит наказ царя «памятовать о себе», это «перед Богом» желает он «стати» государю «непостыдным».

Объяснения аввакумовского обещания помнить и молиться за царя находим в *Житии*. После осуждения на соборе 1666 г., когда Аввакума возили с одного подворья на другое, из монастыря в монастырь, пока не определили в северную ссылку в Пустозерске, царь посылал к нему «ближних» своих

<sup>11</sup> *Пустозерская проза...*, с. 65.

слуг с уговорами признать решение собора и согласиться с патриархами в правилах веры. Просьбы о молении за себя и свою семью царские посланники сопровождали словами от имени царя: «Пожалуй, де, послушай меня: соединишь со вселенскими теми хотя небольшимъ чемъ!» (11, 385). Аввакум со всей страстью передает свой отказ от соединения в вере со своими противниками, приводя «последнее слово» царя с просьбой о молитве за него.

Создается впечатление, что четвертая челобитная и есть молитва, моление, но не только за царя, а еще и за себя, это — соединение христианских душ в молитве: «Один ты у насъ царь на сем свете. Да и надеюся, яко силен Богъ спасти нас с вами». «Литературный эффект» в этом послании достигается тем, что слова протопопа адресованы царю, но мысли обращены к Богу, изменить которому он не может, за что и принимает страдания. Главная мысль этого послания — ответственность перед Богом по смерти. Поэтому — покаянный слог, поэтому бесконечные мольбы о прощении себя и всепрощение своих гонителей, поэтому поклонение перед земной царской властью: «Один ты у насъ царь на сем свете» (10, 530). Аввакум видит себя грешником, достойным «грехов ради своих, темнице пустозерской». Его покаяние — к Богу, но на земле он ждет милости от государя, с ним делится страхом перед будущим судом Божиим: «Прости же, государе, уже рыдаю и сотерзаюся страхом, и недоумением содержим есмь; помышляю моя деяния и будущаго судища ужас» (10, 530).

Волею своею выбирают старообрядцы смерть за веру — радикализм есть сознательно выбранная позиция, не жертва и не бунт. «Последнее [...] плачевное моление [...] из темницы, яко из гроба» (10, 530). Аввакум шлет царю Алексею Михайловичу весной или летом 1669 года, как полагают исследователи, уже после смерти царицы. Это наиболее объемное из всех пяти дошедших до нас посланий, последняя попытка объяснения с царем — о вере и спасении души, оправдание своей позиции. Именно в этом последнем послании разворачивает протопоп свои эсхатологические аргументы перед царем, доказывая ему из Писания, что все, что делается на Руси, есть свидетельство прихода антихриста, наступления последних времен, когда «стадо Христово» станет малочисленным, а «антихристово воинство» непомерно возрастет. Все послание наполнено одним не дающим покою пустозерскому узнику чувством — необходимо спасти душу «христианского царя», защитить его лично от сатанинского воинства.

Финал данного послания можно рассматривать как завершение всего сюжета, в котором сталкиваются судьбы и характеры Царя и Аввакума. Аввакум покорен царской воле, видя разность земных судеб: «[...] ты царствуй многа лета, а я мучуся многа лета, и поидем вместе в дома своя вечныя, егда Богъ изволит» (10, 534). Последнее прощение и последнее благословение, казалось, бы должны поставить точку в этом повествовании, но измученная душа



автора ищет возможности очищения и возвышения. Радикализм Аввакума должен быть удовлетворен и он решается, пусть в послании, последний раз предстать перед царем в своем бесспорном величии как избранник Божий за свои страдания.

Пожалуй самый известный из всех рожденных воображением протопопа образов, сочетающий в себе мистическую поэзию и метафизически-нравственный комментарий к ней, открывается читателю в последней части. Соблюдая Великий пост на первой неделе, не евши более десяти дней, лежа на печи в своем узилище, боля телом, Аввакум «умом» глаголет псалмы, так как нет сил соблюдать правила, встать на молитвы. Он корит себя за это и только перебирает четки, считая молитвы. Пребывая в этом состоянии, в конце второй недели вдруг «разпространился язык мой и бысть велик зело, потом и зубы быша велики, а се и руки быша и ноги велики, потом и весь широк и пространен под небесем по всей земли разпространился, а потом Богъ вмести в меня небо, и землю, и всю тварь. Мне же, молитвы безпрестанно творящу и лествицу перебирающу в то время, и бысть того времени на полчаса и больши, и потом возставши ми от одра легко и поклонившуся до земля Господеви, и после сего присещения Господня начах хлеб ясти во славу Богу» (10, 534). Рассказывая царю это видение, Аввакум желает только одного: убедить в своей правоте царя, однако дальнейший комментарий к видению неожиданно выводит автора совсем в иную область — богословского размышления о власти, вере и свободе.

Что есть власть царя и владеет ли чем-нибудь узник, лишенный свободы? На этот выстраданный своею жизнью вопрос Аввакум дает неожиданный для послушного подданного ответ: «Ты владеешь на свободе одною Русскою землею, а мне Сынъ Божий покорил за темничное сидение и небо и землю [...]» (10, 534). Пронзительно лирически звучат слова, заключающие рассказ о видениях, в которых встает образ простого, измучившегося в страданиях человека: «Бысть же ми радость неизреченна, ея же невозможно исповедати ныне. За любовь тебе Господню, Михайлович, сказано сие, понеже хощу умереть» (10, 535).

Больше Алексею Михайловичу Аввакум не писал (во всяком случае более поздних посланий не сохранилось). Однако в *Книге толкований* (название публикаторов) известен большой фрагмент, начинающийся обращением «О, царю Алексею!..», написанный, как считают исследователи, в 1675 г. В нем Аввакум берет на себя сразу несколько ролей: обличителя царя, учителя царя и пророка в своем отечестве. Окончательно изменив свое отношение к Алексею Михайловичу, считая отныне его царем-грешником, Аввакум прибегает к ветхозаветному сюжету (II Книга Царств, XII, 1–13, покаяние царя Давида), чтобы изобличить его и заставить покаяться. Радикализм протопопа — это радикализм пророка, призывающий царя покаяться в своих злых делах:

«И ты послушай меня, зделай доброе при себе, дондеже еси в животе... Что ти успееть во грядущий векъ? Грабишь насъ напрасно и обнажаешь от Христа. Время и тебе покаяться, понеже любить Господь Богъ кающихся» (11, 437).

Недаром так торопился Аввакум со своей программой царского покаяния. В январе 1676 г. царь скончался в страшных муках. В том же году, надеясь при смене царя вернуться в старую веру, Аввакум пишет послание его преемнику и сыну царю Федору Алексеевичу, дерзостное по тону, смелое в оценках и пренебрежительное к требованиям придворного и литературного этикета. Достаточно короткое это послание — страстная молитва и одновременно страстный призыв к действию. Редкое предложение в его первой части не заканчивается восклицательным знаком.

Аввакум с убежденностью в своей правоте, а потому столь просто и категорично сообщает царствующему сыну о его умершем царствовавшем отце следующее: «Богъ судить между мною и царемъ Алексеемъ. В мукахъ онъ сидитъ, слышалъ я от Спаса; то ему за свою правду» (10, 539). Аввакум радикален в своих обвинениях, он радикален в отношении к царю, определив его на вечные муки в ад. Книжное же слово со времен Аввакума приобрело новые возможности. Оно могло стать словом радикального протеста, который можно было направить властям, оно могло быть услышано широкими массами и поддержано ими. Таким образом, заботясь о древней книжности, благочестии и обрядности, раскольники, вдохновляемые Аввакумом, своим упорством и непримиримостью, по-существу, провоцировали непослушание властям.

Пустозерских узников, Аввакума и его единоверцев, сожгли на костре 14 апреля 1682 г. не за веру, как они считали умирая и как они проповедовали, поддерживая массовые гари, а за распространение писаний против царя и патриарха, т.е. за антигосударственную деятельность. Таким образом, впервые в истории Руси слово и книга обратились против власти, что радикальным образом нарушило сложившуюся веками традицию альянса властей и книжников и сформировало особый плацдарм русского радикализма, который весь был направлен в будущее — свободное слово русской литературы.

*Marina Kisielowa*

ARCHETYP RADYKALIZMU ROSYJSKIEGO:  
PROTOPOP AWWAKUM I CAR ALEKSIEJ MICHAJŁOWICZ

Streszczenie

Ruch protopopa Awwakuma to objaw kryzysu kultury Rusi Moskiewskiej XVII wieku. Paradoxem starego obrządku jest fakt, że kwestionując reformę cerkiewną, broniąc „litery” słowa, podważa jej „ducha”, tworząc precedens „wolnego słowa” kultury rosyjskiej, opozycyjnego wobec systemu politycznego.

*Marina Kiseleva*

ARCHETYPE OF RUSSIAN RADICALISM:  
PROTOPOP AVVAKUM AND THE TSAR ALEKSEI MIKHAILOVICH

Summary

Protopop Avvakum's movement is a symptom of cultural crisis of Muscovite Rus of the 17th century. The paradox of the Old Belief is the fact that while defending the 'letter' of the word and disputing the Russian Church Reform, it is questioning its 'spirit,' forming a precedent of the 'free word' (being in opposition against the political system) of Russian culture.