

## ARCHPRIEST AVVAKUM: THE FUSION OF TRADITIONS AND INNOVATION IN THE SYMBOLISM OF THE "LIFE"

Marina Klimentevna TSOY

Teacher

Uzbekistan State World Languages University

Tashkent, Uzbekistan

## ПРОТОПОП АВВАКУМ: СЛИЯНИЕ ТРАДИЦИЙ И НОВАТОРСТВО В СИМВОЛИКЕ «ЖИТИЯ»

Марина Климентьевна ЦОЙ

Преподаватель

Узбекский государственный университет мировых языков

Ташкент, Узбекистан

## PROTOIYEREY AVVAKUM: "HAYOT" RAMZLARIDAGI AN'ANALAR VA INNOVATSIYALARNING BIRLASHUVI

Marina Klimentevna SOY

O'qituvchi

O'zbekiston davlat jahon tillari universiteti

Toshkent, O'zbekiston [tsoymarisha@yandex.ru](mailto:tsoymarisha@yandex.ru)

**For citation (iqtibos keltirish uchun, для цитирования):**

Цой М.К. Протопоп Аввакум: слияние традиций и новаторство в символике «Жития» // O'zbekistonda xorijiy tillar. — 2024. — 10-jild, № 5. — В. 209-228.

<https://doi.org/10.36078/1733291233>

**Received:** August 15, 2024

**Accepted:** October 17, 2024

**Published:** October 20, 2024

Copyright © 2024 by author(s).

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



**Abstract.** The article examines the transitional period of Russian literature of the XVII century, when important changes occurred in the system of genres and stylistic trends. Particular attention is paid to the process of confrontation between the traditional Byzantine orientation and new Western European influences. The key figure in the literature of that time is Archpriest Avvakum, whose "Life" is considered as a unique example of a combination of old and new literary traditions. Researchers note that although Avvakum did not strive to become an innovator, his works are distinguished by extraordinary expressiveness and originality. Analyzing the language and style of the "Life", the authors of the article point out a complex combination of canonical and colloquial elements and emphasize the significance of biblical quotations and symbols in the text. The article analyzes the symbolic system of "The Life of Archpriest Avvakum". The main attention is paid to the relationship between traditional symbols and the author's imagery to discover particular details regarding the images embedded in the symbolism. The narrative of the Life unfolds in two planes - sacred and ordinary, which are traditional for medieval literature. The peculiarity of the text is the innovative combination of the heavenly and the earthly, which violates the established ancient Russian literary canon.

**Keywords:** christianity; written monuments; canonical literature; Archpriest Avvakum; symbol; imagery; sacred style; everyday life; folk symbols.

**Аннотация.** В статье рассматривается переходный период русской литературы XVII века, когда происходили важные изменения в системе жанров и стилевых направлений. Особое внимание уделяется процессу противостояния традиционной византийской ориентации и новым западноевропейским влияниям. Ключевой фигурой в литературе того времени становится протопоп Аввакум, чье «Житие» рассматривается как уникальный пример сочетания старых и новых литературных традиций. Исследователи отмечают, хотя Аввакум не стремился стать новатором, но его произведения отличаются необычайной выразительностью и оригинальностью. Анализируя язык и стиль «Жития», авторы статьи указывают на сложное сочетание канонических и разговорных элементов, а также подчеркивают значение библейских цитат и символов в его тексте. В статье проводится анализ символической системы «Жития протопопы Аввакума». Основное внимание уделяется взаимосвязи традиционных символов и авторской образности, позволяющих детализировать заложенные в символике образы. Повествование Жития разворачивается в двух плоскостях — сакральной и обыденной, являющихся традиционными для средневековой литературы. Особенностью текста становится новаторское сочетание небесного и земного, что нарушает устоявшийся древнерусский литературный канон.

**Ключевые слова:** христианство; памятники письменности; каноническая литература; протопоп Аввакум; символ; образность; сакральный стиль; обыденность; народные символы.

**Annotatsiya.** Maqolada XVII asr rus adabiyotining o'tish davri, janrlar va stilistik tendensiyalar tizimida muhim o'zgarishlar sodir bo'lgan davri ko'rib chiqiladi. An'anaviy Vizantiya yo'nalishi va G'arbiy Yevropaning yangi ta'siri o'rtasidagi qarama-qarshilik jarayoniga alohida e'tibor beriladi. O'sha davr adabiyotining asosiy timsoli protoiyerey Avvakum bo'lib, uning "Hayot"i eski va yangi adabiy an'analar uyg'unligining noyob namunasi sifatida qaraladi. Tadqiqotchilarning ta'kidlashicha, Avvakum novator bo'lishga intilmagan bo'lsa-da, uning asarlari g'ayrioddiy ifodaliligi va o'ziga xosligi bilan ajralib turadi. Hayotning tili va uslubini tahlil qilib, maqola mualliflari kanonik va so'zlashuv elementlarining murakkab kombinatsiyasiga ishora qiladilar, shuningdek, uning matnidagi Injil iqtiboslari va belgilarining ahamiyatini ta'kidlaydilar. Maqolada "Protoiyerey Avvakum hayoti"ning ramziy tizimi tahlil qilinadi. Asosiy e'tibor an'anaviy ramzlar va muallif obrazlari o'rtasidagi munosabatga qaratiladi, bu esa ramziy ma'noda singdirilgan tasvirlarni batafsil tasvirlash imkonini beradi. Hayot hikoyasi o'rta asr adabiyoti uchun an'anaviy bo'lgan ikki tekislikda — muqaddas va oddiy tarzda rivojlanadi. Matnning o'ziga xos xususiyati samoviy va yerning innovatsion kombinatsiyasi bo'lib, u o'rnatilgan qadimgi rus adabiy kanonini buzadi.

**Kalit so'zlar:** xristianlik; yozma yodgorliklar; kanonik adabiyotlar; protoiyerey Avvakum; ramz; tasvir; muqaddas uslub; kundalik hayot; xalq ramzilari.

## Введение

Бурный и «бунташный» XVII век, «переходной век» русской истории, — это эпоха перестройки средневековой литературной системы, эпоха вызревания новых литературных явлений, трансформации старых и возникновения новых жанровых форм. Процесс борьбы разных тенденций культового развития особенно явно прослеживается в литературе второй половины XVII века, когда вплотную столкнулись интересы представителей традиционной византийской и новой западноевропейской ориентации.

Общепринято мнение, что у истоков литературы нового времени стоят писатели круга Симеона Полоцкого, чьи взгляды на роль и функции художественного слова, сложившиеся под влиянием культуры европейского барокко, повлияли, по мнению исследователей, на трансформацию древнерусской литературы в литературу нового времени. Другим таким истоком была демократическая литература XVII века с ее новым кругом читателей, определившим и образ писательского «я». Традиционному образу монаха-книжника, собирающего по крупицам сладость книжного знания, противостоит образ голого и небогатого человека, принадлежащего «изнаночному миру», вопиющего о своей бедности и одиночестве (5).

Между этими двумя полюсами с большим или меньшим тяготением к тому или другому располагается многочисленная и сложная переплетенная сеть жанровых образований, в которых как в зеркале отразились динамичность социальной и культурной жизни XVII в. В тесной связи с основными противоречиями эпохи находится все творчество протопопа Аввакума (1621–1682 гг.), и в первую очередь его «Житие протопопа Аввакума, им самим написанное». Как деятель, Аввакум не ставил себе задач литературного характера, не осознавал себя новатором в современном значении этого слова. Как справедливо отмечает А. М. Панченко, «в системе значений Аввакума новаторство отождествлялось с апостольским служением» (20, 45). И тем не менее мы воспринимаем его как писателя исключительной одаренности и оригинальности.

Языковая и художественная специфика «Жития» может быть осмыслена только на фоне той проблематики, которая существовала в литературе второй половины XVII века. Вопросам о том, какова связь культурных явлений и социальной жизни общества, какие противоречия литературы XVII века отразило «Житие» протопопа Аввакума, какова культурно-историческая ситуация эпохи и какое место занимают произведения Аввакума в мировоззренческих спорах между представителями литературы барокко и старообрядческими авторами, посвящен достаточно широкий круг исследований. В первую очередь следует отметить среди них работы А. И. Клибанова (14), Н. С. Демковой (10), А. Н. Робинсона (25; 26), А. С. Елеонской (12), А. М. Панченко (20), О. И. Валентиновой (4), Ю.А. Ростовцевой (27) и др.

В настоящее время можно считать очень распространенным взгляд на средневековую литературу как на литературу канонического типа, в основе которой лежит принцип эстетики тождества. Русская средневековая литература достаточно хорошо изучена с этой стороны, роднящей ее с другими литературами средневекового типа. Одним из способов проявления каноничности средневековой литературы является *символ*. Символ пронизал всю средневековую жизнь в любых ее проявлениях. «Средневековый символ, — пишет А. Я. Гуревич, — выражает невидимое и умопостижимое через видимое и материальное. Зримый мир находится в гармонии со своим архетипом — миром высших сущностей. На этом основании считалось возможным помимо буквального, фактического понимания любого явления найти для него и символическое или мистическое толкование... Система символических толкований и аллегорических употреблений служила средством всеобщей классификации разнообразнейших вещей и событий и соотнесения их с вечностью» (8, 72–73). Наиболее полно проблему символа для русской книжной традиции рассмотрели В. П. Адрианова-Перетц и Д. С. Лихачев (3; 16).

Для каждого исследователя стиля памятников древнерусской письменности большое значение имеет книга В. П. Андриановой-Перетц, в которой развитие художественного стиля литературы Древней Руси анализируется в историческом плане. В «Очерках» последовательно восстанавливается система художественных средств, с помощью которых древнерусский писатель решил возникшие перед ним задачи. Исследовательница отмечает, что на формирование и развитие этой системы оказали влияние как устное народное творчество, так и византийско-славянская книжная традиция (2).

В. П. Адрианова-Перетц определяет стиль памятников средневековой русской литературы как «метафорически-символический». В этом, по ее мнению, отразилась «особенность художественного сознания средневековья, которое и в изобразительном искусстве, и в фольклоре, и в слове принципиально стремилось выразить прежде всего общее, а не индивидуальное, шла ли речь о чертах положительных или отрицательных» (2).

Особо выразительными средствами художественного языка, по мнению исследовательницы, являлись «литературные формулы», которые лучше всего передавали черты общего, идеального своей постоянной формой и повторяемостью. Без изучения именно этих постоянных приемов художественного языка, «с особой отчетливостью отразивших самый метод поэтического восприятия действительности», В. П. Адрианова-Перетц не видит возможности построения теории поэтического стиля Средневековья.

Основной раздел этой работы «Метафорически-символический стиль русского средневековья» представляет анализ различных типов символов-метафор русской литературы XI–XVII веков, причем при конкретном исследовании констатируется разница в восприятии образов библейско-византийской литературы в светской и церковной литературах древней Руси: «Образность светской литературы сразу

пошла по пути, открытому живым русским языком и устно-поэтической традицией; в меньшей степени светская литература стала вводить в свой стиль уподобления из библейско-византийского художественного языка» (2, 9). В церковной литературе использование символов-метафор было обусловлено морально-религиозными представлениями авторов и связывалось со спецификой жанров.

### Основная часть

Среди множества исследований, в которых рассматривается «Житие протопопа Аввакума», непосредственно изучению его стиля посвящены такие работы: две статьи В. В. Виноградова «О задачах стилистики. Наблюдения над стилем Жития протопопа Аввакума» (7), «К изучению стиля протопопа Аввакума, принципов его словоупотребления» (6), статья В. Е. Гусева «Заметки о стиле «Жития протопопа Аввакума» (9), статья «Исповедь-проповедь» А. Н. Робинсона (26), тезисы доклада Е. В. Душечкиной «Анализ речевого поведения в «Житии» протопопа Аввакума» (11) на XX научной студенческой конференции Тартуского университета, часть в книге А. С. Елеонской «Русская публицистика второй половины XVII в.» (12) и статья М. В. Меркуловой «Речевая структура образа автора» (19).

Самое интересное и обстоятельное исследование стиля «Жития» дано В. В. Виноградовым. Он формулирует основную задачу стилистики: «...лингвист не может освободить себя от решения вопроса о способах использования преобразующей личностью того языкового сокровища, которым она могла располагать. И тогда его задача — в подборе слов и их организации в синтаксические ряды найти связующую их внутренний психологической объединенностью систему и сквозь нее прозреть пути эстетического оформления языкового материала» (6, 17–8).

Значение работы В. В. Виноградова заключается в подробном рассмотрении отдельных символов и метафорических рядов в «Житии», но даже после его исследования проблему стиля этого произведения нельзя считать исчерпанной.

Исследователь подходит к проблеме стиля «Жития» прежде всего как лингвист, поэтому в анализе стиля основное внимание уделяется слову как носителю определенного символа (7, 3) (цитата в таком понимании приравнивается к «слову»), а в разговорно-бытовой сфере речи выделяются группы символов. Основное своеобразие стиля «Жития», по Виноградову, заключается в сочетании символов книжного и разговорного пластов повествования. Причем их взаимодействие осуществляется несколькими способами: 1) При помощи постановки на место высокого книжного слова оборотов разговорного языка. 2) В результате соединения церковно-славянских словосочетаний с «народными символами» (переход от высоких фраз к низким). 3) Библейские символы служат толчками к возбуждению словесных ассоциаций из области разговорной народной символики.

Исследователь считает, что «разговорную стихию в «Житии» нужно описывать, исходя из тех церковно-библейских образов, которые создают апперцепционный фон для народных символов» (6, 17). В. В. Виноградов выделяет следующие семантические ряды: 1) Традиционно-церковные метафоры: *«ревнители благочестия — утопающие пловцы на корабле среди бурного моря в лютую зиму и бедные странники на земле».*

2) Второй семантический ряд идет от традиционной угасшей метафоры, популярной в житийной литературе: *мучители-звери* как антитеза людей божиих.

3) К третьему семантическому ряду В. В. Виноградов относит символы «войны», к которым примыкают символы пыток и истязаний (*сжечь в огне, огненная пещь*). Сюда же автор статьи отнести представление Аввакума об «обруганных» мучениках как *мучениках деревенских* (эмоциональная окраска — пренебрежение).

4) Четвертый семантический ряд, который выделяет В. В. Виноградов, примыкает к метафоре *люди божии — духовные дети Аввакума*. Здесь же автор статьи рассматривает круг символов (в понимании этого термина В. В. Виноградовым), связанных с выражением чувствований в стиле «Жития».

В. В. Виноградов выделяет семантические ряды по тематическому признаку, но такое выделение не влечет за собой рассмотрения всех символов в авторской системе, отражающей взгляд на мир самого Аввакума. Кроме того, ограничиваясь только тематической классификацией символов, Виноградов проводит такое разграничение недостаточно четко. Вызывает недоумение отнесение символов «мучители-звери» и «люди божии — духовные дети Аввакума» к разным семантическим рядам, тогда как сам В. В. Виноградов акцентирует внимание на том, что мучители противопоставлены в «Житии» «людям Божиим» и последние уподобляются зверям, только не в отрицательном, а в положительном смысле. Непонятно и отнесение к одному тематическому ряду символа библейско-византийской традиции «огонь» и символа «мужички обруганные — мученики», да еще в отрицательном освещении. В этом случае отметим также частную неточность терминологии.

В. В. Виноградов очень тонко и верно показывает конструктивную роль библейских сюжетов, находит многие интересные параллели в тексте Библии речевым характеристикам героев «Жития», но при этом никак не соотносит использование заимствований, цитат и реминисценций с образными мотивами, представленными в символах библейско-византийской традиции. Нет также анализа библейских цитат по функциям в тексте.

Композицию «Жития» исследователь определяет, исходя из следующих принципов описания текста: он классифицирует формы словорасположения с точки зрения их общих семасиологических функций и приходит к выводу, что «композиция Жития представляет сложную систему закономерно чередующихся синтаксических форм: простодушно-деловой сказ то разнообразится перебоем восклицательных и вопросительных интонаций, торжественным



чтением библейских текстов, которые временами переходят в ораторскую речь, проповедь» (6, 38).

В. В. Виноградову принадлежит такое мнение, что «Житие» построено в форме речевой бесхитростной импровизации, «беседы», «вяканья».

Иной точки зрения на стиль «Жития» придерживается В. Е. Гусев. Он полагает, что определение «Жития» как «вяканья» или «беседы» не исчерпывает всех особенностей стиля «Жития», и рассматривает это своеобразное жизнеописание как результат сознательных усилий большого мастера.

В. Е. Гусев полагает, что «В. В. Виноградов и другие исследователи преувеличивают значение литературной традиции в стилистической манере Жития» (9, 160). Не рассматривая в своей статье библейских символов и авторских метафор, он тем не менее указывает, что они возникли в тексте «Жития» «по ассоциации с реальными образами, рождающимися из первоисточника — самой действительности, и лишь придавали этим образам аллегорическое толкование» (9, 161). Исследователю кажется неверным искать образец стиля «Жития» не только в житийной литературе, но и в письменности вообще. Считая давно доказанным, что новаторство стиля «Жития» проявилось именно в отступлении от книжной традиции и в приближении к строю устной речи, В. Е. Гусев предполагает, что при написании «Жития» Аввакум ориентировался на устное искусство народа. Противоположная точка зрения по этому вопросу была высказана в 1948 г. В. Л. Комаровичем и Д. С. Лихачевым, которые считают, что «русизм языка Аввакума не нарочит. Он не заимствует намеренно из фольклора, как это было принято в книжности 17 века, близкой к посаду; он не цитирует песен, были» (15, 321).

Отмечая сознательность создания новых художественных форм в творчестве Аввакума, а также факт большого влияния на стиль Аввакума «природного русского языка», В. Е. Гусев несправедливо, на наш взгляд, умаляет роль церковно-книжных элементов в стилистической системе «Жития». Излишне прямолинейным кажется утверждение, что Аввакум не ориентировался на книжную традицию. Такое заявление никак не аргументировано. А между тем сам Аввакум указывает источники, которые послужили ему образцами. Так, например, он заявляет: «Иное бы кажется, про житие — то мне и не надобно говорить, да прочтех Деяния апостольская и Послания Павлова, — апостоли о себе возвещали же, что Бог соделает в них...» (17, 171). Ориентацию Аввакума на апостольскую литературу специально отметила В. П. Адрианова-Перетц (3).

Протопоп Аввакум широко пользуется также цитатами из текстов Дионисия Псевдо-Ареопагита, и в целом ряде существенных моментов своего мировоззрения опирается на богословские взгляды, изложенные в сочинениях Дионисия. При этом Аввакум, цитируя Дионисия, часто не различает оригинального текста Ареопагита от комментариев Максима Исповедника, его сопровождающих, например, в книге «О божественных именах». Этот факт отмечен Н. С. Демковой в комментариях к Пустозерскому сборнику:

«Возникшее предположение о том, что таков был текст источника, которым пользовался Аввакум, подтвердилось публикацией И. М. Кудрявцева: в сборнике, находившемся в распоряжении пустозерских узников, оказались идентичные выписки из книг Псевдо-Дионисия без сопровождающих комментариев» (10, 140). Источники, в которых текст Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника представлен как единое целое, достаточно характерны для славяно-русской рукописной традиции. Г. М. Прохоров, специально занимавшийся проблемой «Дионисий Ареопагит и славяно-русская книжность», в статье «Сочинения Дионисия Ареопагита в славянской рукописной традиции» (22) пишет: «Сначала южные славяне, затем русские стали писать тексты Дионисия и его комментаторов одинаково, чередуя их, выделяя главный текст лишь колонкой «запятых» на полях (и иногда цветом номеров около основного текста и у начал толкований). Вследствие же разнообразия значков, применявшихся вслед за греками переводчиком Исайей для маркировки толкований, при этом возникла и со временем в процессе переписки нарастала путаница текстов» (22, 93).

Большую роль для понимания сочинений Аввакума имеет послание Дионисия Ареопагита «Титу иерарху, вопросивши посланиемъ, что есть Премудрости домъ, что чаша и что снеды ее и пиво. Девето», опубликованное в 38 томе Трудов отдела древнерусской литературы (ТОДРЛ) Г. М. Прохоровым. Этот текст содержит не только толкования важнейших для сочинений Аввакума символов, но и объясняет необходимость самой символики как таковой, представляя собой, по словам Г. М. Прохорова, «сложное и яркое явление литературы и, можно сказать, настоящий (потому что серьезный и яркий) учебник философии» (23, 59).

Кроме того, если проследить функции цитат из библейских текстов в «Житии», то можно увидеть, как во многих случаях построение образа в «Житии» либо основывается на цитате, либо раскрывает ее, наполняя конкретно-реальным содержанием (24).

В. В. Виноградов развивает многие положения первой своей статьи в другой — «К изучению стиля протопопа Аввакума, принципов его словоупотребления» (7).

Яркое своеобразие стиля Аввакума исследователь видит в устранении резкой семантической границы между группами слов торжественно-книжных и просторечно-разговорных, в острых приемах из лексических и фразеологических взаимодействий, контаминаций.

В. В. Виноградов подробно рассматривает здесь понятие «каламбур» и проводит конкретный стилистический анализ приемов и форм сопоставления и противопоставления слов у Аввакума. Раскрываются также виды литературной речи, выраженные в диалогах героев Жития, анализируется роль их реплик.

На основании рассмотренных материалов В. В. Виноградов делает вывод, что «Житие» протопопа Аввакума — «произведение не только художественно-повествовательное, поэтическое, но и риторическое. Как риторическая проповедь, оно создавалось по



законам слушателя своей эпохи, по законам его речи и понимания» (7, 379).

Продолжая наблюдения В. В. Виноградова, А. Н. Робинсон в статье «Исповедь-проповедь» считает, что стилистически двухплановую форму повествования обусловили внутренние коллизии самосознания Аввакума, получившие «метафизически полярную идейную ориентацию» в «Житии» (26, 358). Исследователь пишет: «Нагляднее всего «двухплановая» структура автобиографического изложения выразилась в стиле Аввакума, основывавшемся на сочетании в равной мере свойственных языковому сознанию автора символики и лексики литературно-библейской речи и речи народно-бытовой. Церковнославянская речевая стихия была призвана по преимуществу обслуживать «проповеднические» устремления автора, а стихия живого языка в наибольшей мере служила выражению его «исповедальных» рассказов. Новаторство Аввакума проявилось в сопоставлении и противопоставлении этих двух речевых стихий, в освещении разными стилистическими средствами той символики, которая стояла на грани этих стихий. Это дало изложению Аввакума необычайную силу экспрессивно-стилистической выразительности, в особенности при характеристике двух обликов главного героя. Такие тенденции словесного мастерства Аввакума отражали (а в известной мере и предвосхищали) некоторые общие процессы развития языка русской литературы» (26, 362).

Роль тропов в стиле старообрядческих сочинений рассматривает А. С. Елеонская, которая считает, что «агитационное назначение старообрядческих сочинений определило в значительной мере и особенности их стиля, для которого... характерно совмещение начал книжно-традиционных и народно-разговорных» (12, 131). Специально останавливаясь на сравнении как одном из «наиболее продуктивных приемов художественной изобразительности в сочинениях публицистов раскола» (12), исследовательница определяет основную функцию сравнения в полемических произведениях как обличие. «В сопоставлении современных Аввакуму модников с библейскими героями, в уподоблении русских пьяных «шпыняев» упившимся Адаму и Еве субъект и объект порой меняются местами, поясняя друг друга, благодаря чему и те и другие герои становятся одинаково реальными» (12, 78). Одно сравнение, по мнению А. С. Елеонской, влечет за собой другое, и «каждое из них несет разоблачение» (12). В качестве наиболее показательного примера она рассматривает картины, изображающие порчу нравов в современном обществе из «Книги толкований и нравоучений». Сознывая при этом явную неоднозначность сравнения в рассматриваемых текстах, А. С. Елеонская отмечает также, что, кроме обличительной функции, сравнения «выступают порой в роли конкретизирующей детали», а в отдельных случаях «приобретают психологический оттенок и помогают понять внутреннее состояние автора» (12). В качестве словесного материала для сравнений старообрядческие писатели «используют традиционные формулы, издавна закрепившиеся в стилистике полемических и учительных сочинениях» (12) (например, «звериные» образы, заимствованные из

богослужебной литературы и хронографов). Указывая на многочисленные употребления просторечных, в том числе и бранных слов, взятых непосредственно из живого употребления, А. С. Елеонская указывает, что «лексика сравнений свидетельствует об ориентации публицистов преимущественно на разговорный язык» (12, 94). Новизна подхода старообрядческих писателей к применению сравнений заключается, по мнению исследователя, в использовании в качестве объектов образов, не характерных для предшествующей полемической литературы, но близких «в силу житейских ассоциаций к восприятию «сельских людей» (12).

Изучению стиля «Жития» посвящена также интересная работа М. В. Меркуловой (19). Рассматривая вслед за В. В. Виноградовым и Е. А. Душечкиной лингвистические основания для выражения авторской речевой позиции, М. В. Меркулова ищет доминирующую тенденцию в стиле «Жития» и видит ее в способе оценки событий и персонажей. Признавая основным семантическим принципом «Жития» авторизацию («выражение авторского отношения к изображаемому» (19), М. В. Меркулова останавливается на рассмотрении сравнений, оценок в тексте произведения. Выделяя два типа сравнений — с явлениями обыденной действительности и с явлениями библейской истории, исследовательница считает, что первые имеют изобразительный характер, а вторые, кроме того, служат как для выражения оценки событий, так и для оценочной характеристики персонажей «Жития»: сподвижников Аввакума или его врагов.

Однако материал не поддается полностью такой классификации, и, говоря об оценочных сравнениях сподвижников и врагов у Аввакума, М. В. Меркулова приводит значительное число примеров сравнений с явлениями действительности. Анализ средств авторской оценки приводит М. В. Меркулову к выводу, что в «Житии» обособленно сосуществуют два художественных образа, которые нельзя отождествлять — Аввакума-автора и Аввакума-героя. В этом постулате также видна излишняя схематизация сложных соотношений и пересечений образов автора и героя в «Житии».

Все исследователи, рассматривавшие художественную систему «Жития» протопопа Аввакума, неизбежно обращали внимание на важность для стиля «Жития» разговорно-бытового пласта повествования. Хотя неоднократно отмечалось, что своеобразие стиля Аввакума заключается в пересечении разговорно-бытового и книжного пластов повествования, ученые ограничивались анализом влияния на стиль «Жития» разговорной речи как необычного явления в агиографической литературе Древней Руси. Соотношение стиля «Жития» с традиционной книжной лексикой оставалось, как правило, за пределами рассматриваемых авторами статей вопросов. Нам кажется интересным проследить, как Аввакум становится «новатором», употребляя традиционные, книжные формы стиля, как преобразуются творческой личностью характерные для агиографической литературы библейско-византийские символы.

Повествование в «Житии» ведется одновременно в двух планах: вечного и временного, небесного и земного, сакрального и

обыденного. Однако двуплановость повествования вполне традиционна и естественна для средневековой литературы и сама по себе специфику «Жития» не характеризует. Достаточно сказать, что традиционное сопоставление идеального и земного образует основу древнерусского этикета (13). «Бунт» аввакумова «Жития» состоит не только в том, что оно этот этикет разрушает, а в том, каким образом осуществляется новаторская тенденция, которая заключается в способе, которым взаимодействуют сакральное и обыденное в художественном мире этого оригинального жизнеописания.

При анализе текста «Жития» прежде всего обращает на себя внимание большое число символов библейско-византийской традиции, оригинально преобразованных в стилистической структуре «Жития».

Рассмотрение этих символов, точнее образных символов, которые в них заключены, их значения в данном контексте, а также принципы смыслового взаимодействия с окружающим фоном и являются задачами данной статьи.

В процессе анализа обнаруживается, что символы в «Житии» образуют иерархическую систему. Мы постараемся показать, что символы взаимосвязаны в тексте «Жития» и отражают систему мирозерцания протопопа Аввакума. Об этом свидетельствует и тот факт, что те же самые ряды представлений, организованные в словесные образы, содержатся не только в «Житии», но и в других сочинениях Аввакума, например, в «Книге Бесед». Следует отметить, что Аввакум часто использует в «Житии» удачные, на его взгляд, метафорические обороты из других своих сочинений, а авторские метафоры из «Жития», в свою очередь, переходят в челобитные, в «Книгу Бесед» и «Книгу Толкований».

Анализ стиля «Жития» показывает, что символ у Аввакума имеет совершенно особую природу: он становится той конечной целью, к которой автор ведет своего читателя. Символ Аввакума можно было бы назвать символом второй степени (21). Первичным же символом, или символом-первообразом, является для него традиционный символ средневековой литературы, выражающий идеальный образ внеположенной реальности.

Для того чтобы проследить своеобразие поэтики Аввакума, рассмотрим вначале, как функционируют в его «Житии» именно традиционные для библейско-византийской книжности символы-первообразы.

Тот факт, что Аввакум широко пользовался традиционными символическими образами, никак не означает, что образы эти имели в его «Житии» однозначную семантическую закрепленность. Здесь мы решительно расходимся с мнением С. Матхаузеровой, утверждающей, что «в мире абсолютных идей Аввакума метафоре противопоставлен аллегорический символ, значение которого закрыто, оно раз навсегда дано и дальше не развивается: корабль, солнце, луна и т. д.» (18, 18–19). На наш взгляд, символы Аввакума принципиально неоднозначны, как неоднозначны они, впрочем, в библейско-византийской традиции, к которой они восходят.

Все символы библейско-византийской традиции, употребляемые Аввакумом, осмыслены в рамках классической для христианства антиномии «бог — дьявол» (19, 4). Именно с этой антиномией связаны те центральные символы «Жития», которые мы рассматриваем в настоящей работе: символ божественного света, противопоставленный дьявольской тьме, и символ, воплощенный в словесной оппозиции «устоять — пасть». Как будет показано ниже, символы стояния и падения соотносятся с символами света и тьмы и иерархически подчиняются им. Символы эти не имеют однозначного словесного закрепления, так как при их выражении Аввакум использует традиционно лежащую в их основе многозначность: от простой синонимии вплоть до амбивалентности.

Символ божественного света в основном представлен в «Житии» словесным рядом «свет — золото — белизна — блистание — огонь». Следует учесть, что природа символов такого, что он как генерирующий первообраз соединяющий сферу вневременного и идеального со сферой временного и конкретно-исторического. Все, что связано с Богом, — светло, с дьяволом — темно и мрачно. Аввакум четко формулирует альтернативу жизненного пути человека: идти «или во свет во тьму» (22), поэтому символы «света» и «тьмы» определяют всю систему авторского отношения к изображаемым событиям и героям «Жития».

Реальная историческая ситуация диктовала непримиримую борьбу двух сил: старообрядцев и никониан. Перефразируя молитву, читаемую в начале Псалтыри, Аввакум вводит в самое начало «Жития» символ света: «Мы же, правовернии, обоя имена исповедаем: и в духа святаго, Господа истиннаго и животворящего света нашего, веруем...» (28, 139).

На основе традиционной библейской символики возникают устойчивые формулы «Христос — свет» и «Богородица — свет». В этот же ряд вводятся и исторические персонажи — схваченные церковными властями Федосья Морозова с сестрой: «Светы мои, мученицы Христовы!» (28, 164) — и юродивый Федор: «Он же, покойник-свет...» (28, 163). Отблески горного света неизменно попадают и на фигуру автобиографического героя: в сознании своих адептов он тоже «свет»: «...подитко, свет наш кормилец!» — причитает, обращаясь к нему Неонила (28, 145); келарю Никодиму в «светлый понедельник» является муж в образе Аввакума «в ризах светлых» (28, 166); духовная дочь Аввакума Анна «видит» уготованного ему в раю «светлое место», где «полата» Аввакума «неизреченную красотю сияет паче всех» (28, 177). Включение реальности в вечный и идеальный мир обеспечивает встречу двух, казалось бы, противоречащих друг другу форм стиля: высокой литературной символики и эмоционально окрашенной символики народной речи.

Поддержка церковной реформы изображается в «Житии» как результат непосредственного контакта с дьяволом, с тьмой. Характер устойчивой формулы носит утверждение Аввакума, что властей — церковных и светских — «омрачил дьявол» (28, 165), дьявол завладел «светлой Россией».

Время жизни и мучений Аввакума воспринимается им как время царствования дьявола на земле, время затмений солнца, а значит, тьмы и мрака.

Тема затмения солнца вводится уже в самом начале текста; она развернута в двух параллельно идущих линиях: священной истории (затмение во время распятия Христа) и истории реальной («перед мором» в 1654 г. и 1666 г.), когда «протопопа Аввакума бедного горемыку в то время с прочими в соборной церкви власти остригли и на Угреши в *темницу* проклинав бросили» (28, 140). Объединенная общими фразами эта тема предопределяет строительство символического сюжета. Несмотря на «темноту» реальной жизни, Аввакум ощущает «свет» славы Бога, «свет» истинной церкви: «Мы же здесь и везде сидящих в *темницах*, поем пред владыкою Христом, сыном Божиим песни песням, их же Соломон воспе, зря на мать Вирсавию: «Се еси добра, прекрасна моя! Се еси добра, любимая моя! Очи твои горят, яко пламень огня; зубы твои белы паче млека; зрак лица твоего паче солнечных лучь, и вся в красоте сияешь, яко день в силе своей (хвала о церкви)» (28, 170).

Церковь выступает здесь как отражение божественного света, и потому в ее характеристике присутствуют два свойства света: *ясность* («сияешь яко день в силе своей») и *блистание* («зрак лица твоего паче солнечных лучь»). С. С. Аверинцев, анализируя систему символов в ранневизантийской культуре, отмечает: «Свет — это блистание, восхищающее душу, изумляющее ум и слепящее глаза. В этом смысле книга Исхода говорит о божьей славе как о пламенном блеске» (1, 47).

Круг значений, непосредственно связанных с формулой «Бог — свет», соотносится с представлением о золотом как символе света. Как и ранее рассмотренные метафоры, оно связано с библейско-византийской традицией употреблений. С наибольшей силой данный символ выражен в отрывке «Жития», рассказывающем о видении Аввакуму кораблей: «Вижу: плуют стройно два корабля *златы*, и весла на них *златы*, и шесты *златы*, и все *злато*; по единому кормщику на них сиделцов. И я спросил: «Чье корабли? И сидяй на нем твещал: «Твой корабль!» (28, 143–144). Обычно это образная картина трактуется исследователями как аллегория судьбы Аввакума, выясняется ее место в композиции «Жития» (1). Нас же интересует символика данного образа как части образной структуры всего «Жития». Почему корабли духовных детей Аввакума золотые? Как соотносится символ золота с остальными компонентами символической системы «Жития»?

«Златость» кораблей Луки и Лаврентия четырехкратно подчеркнута, изображение плывущих кораблей наполнено сиянием и блеском золота. О свойстве золота выражать сущность Бога С.С. Аверинцев пишет: «Самое первое, что можно сказать о золоте», что оно являет созерцающему взгляду и умствующему уму образ света, а потому означает и символизирует свет. В терминах Г. Блумберга его можно назвать «абсолютной метафорой» света... Но как золото — «абсолютная метафора» света, так свет — «абсолютная метафора» Бога» (1, 46): «Бог есть свет, и нет в нем никакой «тьмы»



(1 послание Ионна 1:5)». В качестве примера Аверинцев приводит иерархию символов у Дионисия Ареопагита, который пользуется метафорическими эпитетами «златовидный» и «световидный» как синонимами.

Однако золото — это и символ мученичества. Мученики — «светильники» славы Бога, и потому их свет, так же как и свет Бога, отражен в величественном блеске золота (1). Лука и Лаврентий погибли за веру, и поэтому корабли их все «златы». Своей гибелью они удостоились, по убеждению Аввакума, мученического ореола. В «Книге Бесед» Аввакум на основе цитаты из «Книги премудрости Соломона» создает образ золота, расправляемого в печи, сравнивая его с мучениками, горящими на кострах: «... яко Бог искуси их, и обреете их достойны себе, и яко в горниле злато искуси их, в вашей печи, и яко всеожжение паче Авраамовы жертвы прият их, во время посещения их воссияют, и яко искры по стеблю потекут» (28, 147). Мученики сравниваются с испытываемым в огне золотом. Через это испытание — испытание в вере — они в соответствии с христианскими идеями приобщаются к свету славы Бога.

Устойчивость такой семантики символа золота подтверждается примером из «Послания к некоему Сергию», в котором Аввакум уговаривает его не бояться мученической смерти: «Боишься печи той? Дерзай, плюнь на нея, не бойся!./.../Темница горит в печи; а душа яко бисер и яко злато чиста, взимается со ангелы выспрь» (5, 30). Эти представления отражают, конечно, религиозную направленность мировоззрения Аввакума. Но пафос его религиозности был определен во многом теми жестокими гонениями на староверов, которым они подвергались и во время жизни Аввакума, и многие годы спустя.

В метафизической окраске движения корабля самого Аввакума реализуется свойство света быть «огнем поядающим». Корабль видится Аввакуму как огненное предвестие его мученической грядущей судьбы, посвященной несению света в мир: «Бежит ко мне из-за Волги, яко пожрати мя хочет». В послании апостола Павла к евреям говорится: Бог наш огонь поядаяй есть» (3, 29). Движение корабля полно блистанием, и блистание это нестерпимо, оно как «очи горящие, яко пламень», из «хвалы церкви», оно все может сжечь на своем пути, и поэтому естественен страх человека перед божественным светом движущегося корабля.

Существенно, что семантика огня не однозначна для Аввакума. В тексте «Жития» обнаруживается свойство огня быть не только «светом», но и «тьмой». Ассоциируясь с жаром адского пламени, огонь становится одной из характеристик дьявольской тьмы — современного Аввакума «лютого», «огнепального», времени. Мысль о кострах, горящих на Руси, преломляется в сознании автора «Жития» в образ адской кухни, где действительно «жгут» и «жарят» староверов: «И прочих на Москве жарили да пекли» (28). Этот же образ кухни — в описании конфликта Аввакума и Пашкова: «Во един от дней учредил застенок и огонь росклат — хочет меня пытать. Я ко исходу душевному молитвы проговорил; ведаю его стряпанье — после огня тово мало у него живут» (28, 89).

Многозначность символа огня задана и в сцене искушения Аввакума: «Внутри жгом огнем блудным», он гасит «злое ражжение» плоти на пламени свечи. Только пройдя очищение огнем, он видит сверкающий корабль.

Очевидно, что формула «Бог — свет» и ее модификации представляют собой единое символическое поле, в котором значения соотнесены и как синонимы (Бог — свет — золото — огонь — пламя), и как борющиеся друг с другом смыслы (например: «яко в горниле злато искуси их в вашей печи», т. е. золото, само будучи огнем, искушается в пламени печи). Такое взаимодействие создает сверхнапряжение, порождаемое динамикой, которая возникает вследствие амбивалентности употребления таких символов, как огонь и пламя. Главный же пафос Аввакума направлен на преодоление этой амбивалентности, на то, чтобы огонь, попирая огонь, становился светом.

Теперь перейдем к рассмотрению другого символического ряда, связанного с такими мотивами «Жития», как стояние, падение, восставание, преображение. Эти мотивы, с одной стороны, связаны с реальным пространственным противопоставлением «верха» и «низа», с другой стороны, постоянно соотносятся Аввакумом с символикой света и тьмы, с противопоставлением возвышенного состояния души низменному. Эмоционально-оценочный смысл имеет сама характеристика времени, данная через оппозицию «вверх — низ» в рассказе о реформах Никона: «Ох, правоверной душе! Вся горняя долу быша» (23, 120).

Эта оппозиция прежде всего конкретизируется в постоянно возникающей для современников Аввакума нравственной альтернативе: устоять или пасть. Мотив падения основан на цитате из Первого послания апостола Павла к коринфянам: «...тем же мняйся стояти, да блюдется, да не падет». С горьким сожалением Аввакум рассказывает о мучениях и отступничестве своего друга и покровителя Ивана Неронова: «А напоследок, по многим страданиям, изнемог бедной — принял три перста, да так и умер!». Ох, горе! Всяк, мняйся стоя, да блюдется, да ся не падет!» (28, 180). Тот же смысл в рассказе о дьяконе ярославском Козьме: «Просто молыть, отрекся перед Никоном Христа, так же уже, бедной, не может встать...» (28, 189). В последнем случае именно символический смысл мотива падения становится основой для создания метафоры.

Нравственная победа интерпретируется Аввакумом в формах традиционной христианской символики, имеющих, несомненно, оценочный характер. Изображение возвращения всех колеблющихся на прежние твердые позиции неприятия реформы вызывает у автора «Жития» представление о пространственном движении вверх. Радуюсь о покаянии сыновей и жены, Аввакум интерпретирует их нравственную победу над собой в формах традиционной христианской символики, имеющих оценочный характер: он «видит» их «троих на молитве стоящих... в темнице», а от них — «три столпа огнены к небесам стоят простерты» (29).

## Заключение

Таким образом, анализ стиля «Жития» показывает, что Аввакум стремился пронизать символическими значениями не только ту сферу, которая традиционно была сферой символизации, но также и сферу бытовую, житейскую, от сакральных символов отстоящую. Две стилевые струи: церковнославянизмы и «простодушное вяканье» как будто свидетельствуют о разграничении бытовой и сакральной сферы. Но если присмотреться внимательнее, то выясняется, что стилевая энергия Аввакума постоянно направлена на то, чтобы скрепить единым символическим смыслом и сакральную сферу, в ее церковно-славянском языковом воплощении, и бытовую сферу, в ее просторечном воплощении. Не уничтожая ни предметного, ни языкового различия этих двух сфер, Аввакум изнутри соединяет их с помощью сквозных символических значений.

Напряженность стиля Аввакума, напряжение словесной символики, пронизывающей все, вплоть до житейского и просторечного, вызвана той особой ситуацией, в которой формируется его слово. В сочинениях «из уз» пустозерские отцы широко обсуждали вопросы о «последнем отступлении», времени пришествия антихриста и конца мира, хотя и не имели единой точки зрения. Бесспорно, было одно, что после «наскожения Никонова патриаршества» Русь вступила на путь духовного кризиса: апокалипсические настроения определяли необходимость выбора жизненной позиции и отношения к реальности (13). Аввакум занимал в этом вопросе особую позицию. Не оставляя оптимистической надежды на торжество «истинного православия», он в то же время проповедовал непримиримое противостояние каждого старолюбца никонианам вплоть до последнего мученического акта — саможжения.

Неистовый протопоп сознательно ориентировал свой стиль поведения на первоапостольские образцы, а реальность действительной жизни поднимал до уровня священных событий. Для него это была ситуация борьбы: первой и последней, решающей. Это была ситуация, возникшая на пороге секуляризации культуры. Старообрядцы ощущали себя и первыми христианами, и последними; в их сознании конец отчетливо смыкался с началом, замыкая круг истории, заключая время в контексте вечности. Очень выразителен в этом смысле рисунок Аввакума, сопровождающий его «Житие»: правые, идущие ко спасению, замкнуты в круг, центром которому — Бог. Вне круга остались только отпавшие.

Стилистический пафос «Жития» направлен на то, чтобы замкнутый круг в его предельной простоте, не оставив за его пределами бытового и житейского, даже с грязью смешанного, включить в него даже самую бездну. Символ, единящий бытовое и сакральное, был контрмерой против наступающей секуляризаторской тенденции, готовой в недалеком будущем разделить «духовное» и «светское» на две автономные сферы, разомкнуть круг и уйти в линейность исторического развития.

Для Аввакума мир делится надвое иначе: для него есть только спасающиеся и отпавшие, и поэтому ему так важно как можно больший круг реальности скрепить единой скрепой. Противники Аввакума породили реальность, в которой оказалось возможным частичное ускользание мира из-под канона. Канон же целостен, он не терпит частичности — и Аввакум, предчувствуя опасность, борется за сквозную включенность мира в канон. Пронизать всю реальность символическим значением означает для него взять ее в ковчег слова, спасти накануне гибели.

### Использованная литература

1. Аверинцев С.С. Золото в системе символов ранневизантийской культуры. — М., 1973. — 278 с.
2. Андрианова-Перетц В.П. Очерки по истории русской сатирической литературы XVII в. — М., Л., 1937. — 390 с.
3. Андрианова-Перетц В.П. Старообрядческая литература // История русской литературы: учебник для вузов / под ред. А.С. Орлова, В.П. Андриановой-Перетц и Н.К. Гудзия. — М., 1941. — С. 297–305.
4. Валентинова О.И. Житие протопопа Аввакума: история русского средневекового литературного языка сквозь призму жанра жития. — М., 2012. — 162 с.
5. Виноградов В.В. Очерки по истории русского литературного языка XVII–XIX вв.: Учебник. — 3-е изд. — М.: Высш. школа, 1982. — 528 с.
6. Виноградов В.В. К изучению стиля протопопа Аввакума, принципов его словоупотребления // Труды отдела древнерусской литературы / АН СССР. Ин-т рус. лит. (Пушкин. дом). — М., Л., 1958. — Т. XIV. — С. 371–379.
7. Виноградов В.В. О задачах стилистики. Наблюдения над стилем Жития протопопа Аввакума // Русская речь: Сборник статей / Под ред. Л. В. Щербы. — Пг.: Издание фонетич. Ин-та практич. Изучения языков, 1923. — С. 195–293.
8. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. — М., 1984. — 289 с.
9. Гусев В.Е. Заметки о стиле «Жития» протопопа Аввакума // ТОДРЛ, 1957. — С. 273–281.
10. Демкова Н. С., Лихачев Д. С., Панченко А. М. Сюжетное повествование и новые явления в русской литературе XVII в. // Истоки русской беллетристики. — Ленинград, 1970. — С. 450–476.
11. Душечкина Е. В. Анализ речевого поведения в «Житии» протопопа Аввакума // Материалы XXII научной студенческой конференции: Поэтика. История литературы. Лингвистика. — Тарту, 1967. — С. 38–42.
12. Елеонская А.С. Русская публицистика второй половины XVII века. Акад. наук СССР, Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького. — Москва: Наука, 1978. — 271 с.
13. Поньрко Н.В. Житие Аввакума как духовное завещание // ТОДРЛ. — Л., 1985, Т. XXXIX. — С. 379–387.

14. Клибанов А.И. Протопоп Аввакум как культурно-историческое явление. — История СССР, 1973. — 371 с. — URL: <https://unis.shpl.ru/Pages/Search/BookInfo.aspx?Id=3752099>
15. Комарович В.Л., Лихачев Д.С. Протопоп Аввакум// История русской литературы, т. 2, ч.2: Литература 1590-1690-х годов. — М. — Л., 1948. — 461 с.
16. Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. — Л.: Наука, 1967. — 372 с.
17. Лосев А.С. Проблема символа и реалистическое искусство. — М., 1976. — 460 с.
18. Матхаузерова С. Древнерусские теории искусства слова. — Прага, 1976. — 195 с.
19. Меркулова М.В. Речевая структура образа автора в «Житии протопопа Аввакума»// Труды Отдела древнерусской литературы / АН СССР. Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом). — Л.: Наука. Ленингр. отделение, 1977. — Т. XXXII: Текстология и поэтика русской литературы XI-XVII вв. — С. 319—331.
20. Панченко А.М. Литература «переходного века». — М.: Восток, 1978. — 693 с.
21. Поньрко Н.В., Бударагин В.П. Автографы выговских писателей. Древнерусская книжность: по материалам Пушкинского Дома. — Л., 1958. — 400 с.
22. Прохоров Г.М. Сочинения Дионисия Ареопажита в славянской рукописной традиции: кодикологические наблюдения// Русская и армянская средневековые литературы. Л., 1982. — С. 80–94.
23. Прохоров Г.М. Послание Титу-иерарху Дионисия Ареопажита в славянском переводе и иконографии «Премудрость созда себе дом» // Труды Отдела древнерусской литературы. — Л.: Наука. Ленингр. отделение, 1985. — Т. XXXVIII. — С. 7–41.
24. Пустозерский сборник. Автографы сочинений Аввакума и Епифания. /Под изд. Н.С.Демкова, Н.Ф. Дробленкова и др. — Л.: Наука, 1975. — 365 с.
25. Робинсон А.Н. Жизнеописания Аввакума и Епифания. — М., 1963. — 276 с.
26. Робинсон А.Н. Аввакум и Епифаний: К истории общения двух писателей. Аввакум и Епифаний: (К истории общения двух писателей) // Труды отдела древнерусской литературы / АН СССР. Ин-т рус. лит. (Пушкин. дом); Ответственный ред. Малышев В. И. — М., Л.: Изд-во АН СССР, 1958. — [Т.] XIV. — С. 391–403.
27. Ростовцева, Ю.А. Пльвущий корабль как мотив-символ протопопа Аввакума // Вопросы литературы. — 2022. — №2. — С. 84–99. — URL: <https://voplit.ru/article/plyvushhij-korabl-kak-motiv-simvol-v-zhitii-protopopa-avvakuma/>
28. Малышев В.И. Сочинения протопопа Аввакума в собрании Пушкинского дома // ТОДРЛ, т. XIII. — М. — Л., 1957. — С. 581–589.
29. Лихачев Д.С. Сюжетное повествование и новые явления в русской литературе XVII в. // Истоки русской беллетристики. Возникновение жанров сюжетного повествования в древнерусской



литературе. — Л., 1970. — С. 454–457. — URL: <https://www.lihachev.ru/lihachev/bibliografiya/4276/>

### References

1. Averintsev S.S., *Zoloto v sisteme simvolov rannevizantiiskoi kul'tury* (Gold in the Symbol System of Early Byzantine Culture), Moscow, 1973, 278 p.
2. Andrianova-Peretts V.P., *Ocherki po istorii russkoi satiricheskoi literatury XVII v* (Essays on the History of Russian Satirical Literature of the 17<sup>th</sup> Century), Moscow, Leningrad, 1937, 390 p.
3. Andrianova-Peretts V.P., *Istoriya russkoi literatury* (History of Russian Literature), ed. A.S. Orlov, V.P. Andrianova-Peretts i N.K. Gudziy, Moscow, 1941, pp. 297–305.
4. Valentinova O.I. *Zhitie protopopa Avvakuma: istoriya russkogo srednevekovogo literaturnogo yazyka skvoz' prizmu zhanra zhitiya* (The Life of Protopop Avvakum: the history of the Russian Medieval Literary language Through the Prism of the Genre of Life), Moscow, 2012, 162 p.
5. Vinogradov V.V. *Ocherki po istorii russkogo literaturnogo yazyka 17–18 vv.* (Essays on the History of the Russian Literary Language of the 17–18 centuries), Moscow: Vyssh. shkola, 1982, 528 p.
6. Vinogradov V.V. *Trudy otdela drevnerusskoi literatury* (Works of the Department of Old Russian Literature), Moscow, Leningrad, 1958, vol. 14, pp. 371–379.
7. Vinogradov V.V. *Russkaya rech': Sbornik statei* (Russian speech: A collection of Articles), ed. L. V. Shcherba, Petrograd, 1923, pp. 195–293.
8. Gurevich A.Ya. *Kategorii srednevekovoi kul'tury* (Categories of Medieval Culture), Moscow, 1984, 289 p.
9. Gusev V.E. *Trudy otdela drevnerusskoi literatury* (Works of the Department of Old Russian Literature), 1957, pp. 273–281.
10. Demkova N. S., Likhachev D. S., Panchenko A. M., *Istoki russkoi belletristiki* (The Origins of Russian Fiction), Leningrad, 1970, pp. 450–476.
11. Dushechkina E.V. *Materialy XXII nauchnoi studencheskoi konferentsii: Poetika. Istoriya literatury. Lingvistika* (Proceedings of the 22 Scientific Student Conference: Poetics. History of literature. Linguistics), Tartu, 1967, pp. 38–42.
12. Eleonskaya A.S., *Russkaya publitsistika vtoroi poloviny 17 veka* (Russian Journalism of the Second Half of the 17<sup>th</sup> Century), Moscow, Nauka, 1978, 271 p.
13. Ponyrko N.V. *Trudy otdela drevnerusskoi literatury* (Works of the Department of Old Russian Literature), Leningrad, 1985, vol. 39, pp. 379–387.
14. Klibanov A.I., *Protopop Avvakum kak kul'turno-istoricheskoe yavlenie* (Protopop Avvakum as a Cultural and Historical Phenomenon), *Istoriya SSR*, 1973, 371 p., available at: <https://unis.shpl.ru/Pages/Search/BookInfo.aspx?Id=3752099>
15. Komarov V.L., Likhachev D.S., *Istoriya russkoi literatury* (The History of Russian Literature), vol. 2, part 2, Moscow, Leningrad, 1948, 461 p.

16. Likhachev D.S. *Poetika drevnerusskoi literatury* (Poetics of Ancient Russian Literature), Leningrad, Nauka, 1967, 372 p.
17. Losev A.S., *Problema simvola i realisticheskoe iskusstvo* (The problem of Symbolism and Realistic Art), Moscow, 1976, 460 p.
18. Matkhauzerova S., *Drevnerusskie teorii iskusstva slova* (Ancient Russian Theories of the Art of Speech), Praga, 1976, 195 p.
19. Merkulova M.V., *Trudy otdela drevnerusskoi literatury* (Works of the Department of Old Russian Literature), Leningrad, vol. 32, 1977, pp. 319-331.
20. Panchenko A.M., *Literatura perekhodnogo veka* (Literature of the Transitional Century), Moscow: Vostok, 1978, 693 p.
21. Ponyrko N.V., Budaragin V.P., *Avtografy vygovskikh pisatelei. Drevnerusskaya knizhnost': po materialam Pushkinskogo Doma* (Autographs of Vygov Writers. Ancient Russian Literature: Based on the Materials of the Pushkin House), Leningrad, 1958, 400 p.
22. Prokhorov G.M., *Russkaya i armyanskaya srednevekove literatury* (Russian and Armenian Medieval Literature), Leningrad, 1982, pp. 80-94.
23. Prokhorov G.M., *Trudy otdela drevnerusskoi literatury* (Works of the Department of Old Russian Literature), Leningrad, vol.38, 1985, pp. 7–31.
24. *Pustozerskii sbornik. Avtografy sochinenii Avvakuma i Epifaniya* (The Empty Collection. Autographs of the Works of Habakkuk and Epiphanius), Leningrad: Nauka, 1975, 365 p.
25. Robinson A.N. *Zhizneopisaniya Avvakuma i Epifaniya* (The biographies of Habakkuk and Epiphany), Moscow, 1963, 276 p.
26. Robinson A.N., *Trudy otdela drevnerusskoi literatury* (Works of the Department of Old Russian Literature), Leningrad, vol. 14, 1958, pp. 391-403.
27. Rostovtseva, Yu.A. *Voprosy literatury* 2022, No 2, pp. 84-99.
28. Malyshev V.I. *Trudy otdela drevnerusskoi literatury* (Works of the Department of Old Russian Literature), Moscow, Leningrad, vol. 13, 1957, pp. 581–589.
29. Likhachev D.S., *Istoki russkoi belletristiki. Vozniknovenie zhanrov syuzhetnogo povestvovaniya v drevnerusskoi literature* (Origins of Russian Fiction. The Emergence of Plot Narrative Genres in Old Russian Literature), Leningrad, 1970, pp. 454–457, available at: <https://www.lihachev.ru/lihachev/bibliografiya/4276/>