

HISTORIA ROSSICA

studia europaea

ВЕРА И ЛИЧНОСТЬ В МЕНЯЮЩЕМСЯ ОБЩЕСТВЕ

Автобиографика и православие в России
конца XVII — начала XX века

Новое время — эпоха появления на исторической сцене современной личности (modern Self). Долгое время этот процесс связывали с “расколдовыванием мира” и стремлением человека преодолеть “несовершеннолетие по собственной вине”, отождествляемое с религией. Однако и сама вера, подверженная в Новое время обновлению и переменам, представляет собой средоточие формирования современной личности в Европе. Об этом свидетельствуют материалы духовной автобиографики. Если речь идет о России, то и тут становление личного самосознания, начавшееся в XVII веке, обычно описывают как результат “обмирщения” государства и общества. О роли и месте веры в этом процессе известно гораздо меньше. Представленный сборник — попытка заполнить лауну и тем самым оспорить обязательный конфликт модерности и религиозности. Книга не только предлагает под иным углом взглянуть на известные эго-тексты, но и вводит в научный оборот новые источники, среди которых — поденные записки, мемуары, дневники, автобиографии, церковные летописи и письменные исповеди.

ISBN 978-5-444-81138-2



9 785444 811382

HISTORIA
ROSSICA



ВЕРА И ЛИЧНОСТЬ
В МЕНЯЮЩЕМСЯ ОБЩЕСТВЕ



HISTORIA ROSSICA

studia europaea

ВЕРА И ЛИЧНОСТЬ В МЕНЯЮЩЕМСЯ ОБЩЕСТВЕ

АВТОБИО -
ГРАФИКА И
ПРАВОСЛАВИЕ
В РОССИИ
КОНЦА XVII —
НАЧАЛА
XX ВЕКА



НОВОЕ ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБОЗРЕНИЕ

НОВОЕ ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБОЗРЕНИЕ

HISTORIA
ROSSICA

STUDIA EUROPAEA

СОВМЕСТНЫЙ ПРОЕКТ
ГЕРМАНСКОГО ИСТОРИЧЕСКОГО
ИНСТИТУТА В МОСКВЕ
И ИЗДАТЕЛЬСТВА
“НОВОЕ ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБОЗРЕНИЕ”



Вера и личность в меняющемся обществе

АВТОБИОГРАФИКА
И ПРАВОСЛАВИЕ В РОССИИ
КОНЦА XVII — НАЧАЛА XX ВЕКА



Новое
Литературное
Обозрение

2 0 1 9

УДК 821.161.1.09-312.6(47+57)»16/19»

ББК 83.3(2=411.2)5-444.23

В31

Редакторы проекта Studia Europaea

*Д. А. Сдвижков (Германский исторический институт в Москве),
И. Ширле (Тюбингенский университет)*

В31 Вера и личность в меняющемся обществе. Автобиографика и православие в России конца XVII — начала XX века / Сборник статей; под редакцией Л. Манчестер, Д. А. Сдвижкова. — М.: Новое литературное обозрение, 2019. — 408 с.: ил. (Серия Studia Europaea)

ISBN 978-54448-1138-2

Новое время — эпоха появления на исторической сцене современной личности (modern Self). Долгое время этот процесс связывали с «расколдовыванием мира» и стремлением человека преодолеть «несовершеннолетие по собственной вине», отождествляемое с религией. Однако и сама вера, подверженная в Новое время обновлению и переменам, представляет собой средоточие формирования современной личности в Европе. Об этом свидетельствуют материалы духовной автобиографики. Если речь идет о России, то и тут становление личного самосознания, начавшееся в XVII веке, обычно описывают как результат «обмирщения» государства и общества. О роли и месте веры в этом процессе известно гораздо меньше. Представленный сборник — попытка заполнить лакуну и тем самым оспорить обязательный конфликт модерна и религиозности. Книга не только предлагает под иным углом взглянуть на известные эго-тексты, но и вводит в научный оборот новые источники, среди которых — подневные записки, мемуары, дневники, автобиографии, церковные летописи и письменные исповеди.

УДК 821.161.1.09-312.6(47+57)»16/19»

ББК 83.3(2=411.2)5-444.23

На первой странице обложки: еп. Варфоломей (Ремов), ок. 1934.

Фото из личного архива А. Л. Беглова

© Авторы, 2019

© ООО «Новое литературное обозрение», 2019

Лори Манчестер, Денис Сдвижков

АВТОБИОГРАФИКА И ПРАВОСЛАВИЕ
В РОССИИ КОНЦА XVII — НАЧАЛА
XX ВЕКА: ВЕРА И ЛИЧНОСТЬ
В МЕНЯЮЩЕМСЯ ОБЩЕСТВЕ

«Сие аз <...> верую, сие исповедаю, с сим живу и умираю». Так предваряется «автобиографическая» часть «Жития» протопопа Аввакума, с которого принято начинать историю жанра в России. Во всяком случае, историю того, что называется в англоязычной традиции *modern self*, личность Нового времени. Житийной литературе и Аввакуму в частности посвящена масса литературы. В то же время интерес исследователей к религиозной автобиографии последующего синодального периода оставался весьма умеренным, либо она рассматривалась в несамостоятельном значении предтечи автобиографии светской¹. На такое положение дел обратила внимание конференция «Светское и сакральное в автобиографических практиках Нового времени» (2016) в рамках проекта Германского исторического института в Москве «Церковь говорит». Предлагаемый сборник появился на свет как ее результат.

Поскольку нас интересует личность в религии, подзаголовок поясняет, что речь идет о «вере» в смысле культивирования «внутреннего человека», а не размытой веры во что-нибудь, от коммунистических идей до денег. «Личность» подразумевает кальку английского *self* — «самость», «Я». Наряду с отсутствием русского аналога для его постоянного спутника, определения *modern self* («нововременная личность»? «современное

* К принятой в издании системе сносок: краткие заголовки расшифрованы в общем списке библиографии в конце сборника. Аббревиатуры также расшифрованы в списке, размещенном в конце сборника.

¹ Среди исключений: Paperno 1988; Engelstein L. Personal Testimony and the Defense of Faith // Engelstein, Sandler. 2000. P. 330–350; Kizenko 2000; Hellbeck, Heller 2004; Schmidt 2007; Manchester 2008; Marker 2010; Леонтьева 2012; Paperno 2014; Zorin 2016 и Зорин 2016.

самосознание?»), трудности перевода безошибочно указывают здесь на неоднозначность историографической ситуации².

Проблемы исследования религиозной автобиографии связаны в первую очередь с пониманием субъекта, этого самого Self: как Я исторически обусловлено, является ли оно постоянной или переменной, а если переменной, то с чего эта переменная начинается³. Историческая традиция изучения автобиографии и ее основное направление до сих пор исходят из того, что *modern self* — по сути тавтология. Что Я в автобиографии по определению подразумевает автономную личность модерна/Нового времени, когда бы это Новое время ни начинать, с вариантами от XII до XVIII века. Все предыдущее — не более чем предвестники, галерея предков.

Другой взгляд видит в Я, которое отразилось в автобиографии Нового времени, лишь определенный исторический тип «нововременной личности». До того — условно говоря, «от Августина до Руссо» — тип был иным. Если отбросить детали, основным камнем преткновения будет религиозность. Ибо согласно Якобу Буркхардту, апостолу теории «ренессансного» происхождения личности Нового времени, она невозможна без падения «покрова, сотканного из веры, детской робости и иллюзии» (*Glauben, Kindesbefangenheit und Wahn*)⁴.

Положим, в чистом виде такая дихотомия между личностью и религией присутствует далеко не везде. В европейской и американской историографии она размывалась и обилием источников религиозной автобиографии⁵, и методами анализа, на которые мощное влияние оказали тезисы Макса Вебера о религиозных источниках модерности. Неудивительно, что исследования религиозной автобиографии лучше всего представлены

² См.: Бобрик 2007.

³ Литература обширна, см.: Зарецкий, Карпенко, Шушпанова 2017. Об автобиографии как жанре: Paperno 2004.

⁴ *Burckhardt J. Die Kultur der Renaissance in Italien // Jacob-Burckhardt-Gesamtausgabe. Bd. 5. Stuttgart; Berlin; Leipzig, 1930. P. 95; Гуревич 2015, 7–25 и 417–419.*

⁵ Современный голландский исследователь сообщает между прочим, как скапает у букинистов брошюры с автобиографиями местных пиегистов, издававшихся в изобилии в XVIII веке (*Деккер Р. Долгосрочные тенденции в развитии автобиографического письма в Нидерландах после 1500 года // Зарецкий, Карпенко, Шушпанова 2017, 99–118, здесь 112–113*).

именно для протестантского ареала. Прежде всего в англосаксонской традиции изучения «духовных автобиографий» (spiritual autobiographies), которые в раннее Новое время были необходимой ступенью для того, чтобы стать полноправным членом церковного сообщества, и аналогичных практик континентального пиетизма⁶.

Тогда как католицизм в системе координат Вебера представлял религией таинств и общности, где основное внимание уделяется внешним обрядам. В результате вплоть до 1970-х годов немного делалось для изучения католического автобиографического нарратива, который развивался прежде всего в исповедных дневниках⁷. Эта диспропорция изменилась лишь с 1970-х годов, когда религиозные практики раннего Нового времени — и на сей раз преимущественно католические — попали в центр внимания Мишеля Фуко. Он реконструировал становление Я Нового времени через церковную дисциплинаризацию, прежде всего исповедь и ее ритуалы⁸.

Связь между православием и появлением модерной личности в России оставалась долгое время в тени отчасти по тем же соображениям, что и в случае католицизма. Дополнительный нюанс придавало представление об «имперсональности» России. Изначальный тезис славянофилов поменял плюс на минус, и ответственным за обезличенность русской истории оказывалось православие с его *соборностью*, переходящей в советский *коллективизм*. С модой на Фуко изменилось концептуальное основание, но советские чистки так же по прямой возводятся к «покаянным практикам самопознания, характерным

⁶ Из недавних важных работ по протестантским духовным автобиографиям см.: Caldwell 1985; Swaim 1993, 132–159; Hindmarsh 2008; Lynch 2016. Для континентальной Европы см., например: Greyerz 2013 и статьи в Greyerz, Medick, Veith 2001. На русском языке: Янке Г. Каритас Пиркхаймер, Мартин Лютер и другие духовные лица. Автобиографическое сочинение как социальная практика в немецкоязычных странах (XV и XVI столетия) // Зарецкий, Карпенко, Шушпанова 2017, 149–196 со ссылками на литературу, и Паперно 2018, гл. 3.

⁷ Об отказе от веберовской концепции формирования личности в католицизме: Sluhovsky 2017. Классическое исследование формирования Я в католицизме раннего Нового времени: Davis 1995, 63–139.

⁸ Foucault M. Histoire de la sexualité. Vol. 1: La volonté de savoir. Paris, 1976. P. 27–28, 78–94.

для восточного христианства»⁹. В более дифференцированном случае применения Фуко к русскому материалу делается вывод о неэффективности установления покаянной дисциплины в России, ее бюрократизации. Что имеет следствием «нечетко очерченную индивидуальность, личность, которой присуща некоторая общинность, некоторая неопределенность в разграничении индивидуального и общественного»¹⁰. Как на это отвечают источники синодального периода, можно видеть в нашем сборнике (Киценко)¹¹.

Развитие современной личности в России представлялось неочевидным и из-за дефицитов, отсутствия маркеров, считавшихся обязательными для Нового времени: унаследованной от Античности и возрожденной в Ренессансе традиции секулярной и правовой культуры, юридических гарантий личности, развитой культуры просвещенной общественности. Факторы развития личности представляли в этом смысле только как *lux ex Occident*. При изучении конкретного автобиографического материала в России внешние культурные влияния оказывались на первом плане, тогда как религиозный контекст, будь то прямые упоминания веры или религиозная традиция, в которой воспитывался автор, скорее игнорировались¹².

Однако множатся аргументы в пользу того, что православная традиция в России предлагала альтернативы для формирования современной личности. С догматической стороны, в сотериологии и антропологии: поскольку православие в меньшей степени, чем западное христианство, восприняло учение Блаженного Августина о невозможности человеку спастись делами, здесь в меньшей степени было распространено и пессимистическое недоверие к способностям человека формировать свою личность, распространенное до Ренессанса. На институциональном, структурном уровне одним из примеров того, как православие

⁹ Хархордин О.Ю. Фуко и исследование фоновых практик // Мишель Фуко и Россия. СПб., 2001. С. 73–74. Подробно: Хархордин 2002.

¹⁰ Живов 2008.

¹¹ Здесь и далее в круглых скобках в основном тексте даются отсылки к статьям в настоящем сборнике.

¹² *Engelstein*. Personal testimony. P. 5–6. Классический анализ влияния Просвещения на культуру личности Нового времени: Seigel 2005.

влияло на формирование личности, может служить заметная с 1840-х годов тенденция к развитию социально-пастырского движения в приходах¹³.

Становится очевидной недостаточность источниковой базы по религиозной автобиофике в России для того, чтобы делать сколько-нибудь убедительные выводы. Отчасти это проблема объективная: сохранность личных фондов духовенства синодального периода, особенно приходского, сельского духовенства, невысока даже в сравнении с дворянством. Но и имевшиеся свидетельства¹⁴ вводились в научный оборот крайне редко. Не только по идеологическим соображениям в эпоху атеистического государства, но и потому, что для светских исследователей они оставались герметичными текстами, которые требовали особого ключа для расшифровки и анализа. За последние десятилетия перечень такого рода источников существенно расширился¹⁵, и в настоящем сборнике ряд статей основан на неопубликованных материалах.

По прагматическим соображениям сборник ограничивается «официальным» православием, главенствующим в дореволюционной России. Но без жестких рамок, позволяя себе экскурсы в старообрядчество и сравнения с инославными конфессиями.

Интерес к истории синодальной церкви в светской исторической науке возродился несколько десятилетий назад с изучения социальных характеристик и структур церковной жизни и анализа массовых источников¹⁶. Исследования в русле социально-культурной истории по-прежнему плодотворны и открывают множество интересных перспектив. Недавние работы в большой степени опираются на личные свидетельства в широком смысле, особенно судебные показания¹⁷. В архивные фонды государственных и церковных институтов силой вещей попадали прежде всего именно такие документы, которые

¹³ Манчестер 2015, 75–86.

¹⁴ Зайончковский 1976–1989.

¹⁵ Не только тексты духовенства, но и «духовной автобиографики» в широком смысле, см. например, Серов 1994; Карпинский 1995; Лямина, Самовер 1999; Хондзинский 2004; Федотова 2005 и др.

¹⁶ Freeze 1977; Freeze 1983.

¹⁷ Лавров 2000; Смилянская 2003.

свидетельствуют об отклонениях от религиозной нормы. При всей познавательной ценности они не могут дать полное представление о самой норме — и в большой степени это как раз прерогатива автобиографики¹⁸.

Проблемой при ее изучении может стать накладываемый исследователями имперского периода растр социальных структур. Искключительное внимание исследователей этой эпохи долгое время привлекали сословия, в нашем случае духовное сословие с его специфической культурой и самосознанием¹⁹. Учитывая, как долго духовенство было изгнано со страниц отечественных научных трудов, это неудивительно. Однако следует отличать духовную автобиографику от автобиографики духовенства. Интерес к последней предполагает реконструкцию уникальной субкультуры синодального периода, историю закрытого сословия «бурсаков» и «левитов». Как правило, ограниченной временными и территориальными рамками прихода, города, епархии или региона, нередко тяготеющей к истории повседневности. Личные свидетельства используются здесь в качестве «кладезя фактов», отсутствующих в массовых и официальных источниках.

Как дань общественным реалиям рамки сословий организуют и многие статьи в настоящем сборнике (ср. Феофанов и Запальский о дворянстве, Ульянова о купцах, Херцберг о крестьянах, Агеева, Лукашевич, Манчестер и Цапина о духовенстве). Социальные рамки позволяют расширить хронологические и проследить развитие личного самосознания в России в *longue durée*. Однако при этом важно помнить, что феномен современной личности не ограничен рамками социальных групп, а религия в синодальный/имперский период продолжала играть роль культурной системы, объединявшей людей помимо их правового или профессионального статуса²⁰. Закономерно поэтому, что в других статьях сословный фокус отсутствует или они сфокусированы вместо этого на конкретном случае/личности (Сдвижков, Сочива, Маркер, Колман, Беглов, Дальке).

¹⁸ Ср. Кириченко 2002 о дворянском благочестии.

¹⁹ Сб. Провинциальное духовенство дореволюционной России (Тверь, 2005, 2006 и 2008), работы А. В. Матисона, Т. Г. Леонтьевой, Н. В. Беловой и др.

²⁰ Впервые о мирянах в этой перспективе: Shevcov 2004.

Профиль и плоды исследований личных свидетельств зависят не от социальной принадлежности, а от уровня и культуры рефлексии источника. Не сказать, чтобы между первым и вторым не было никакой корреляции, но и преувеличивать ее не стоит. В противном случае «мыслящая личность» в России ограничится привычной схемой «двор — дворянство — интеллигенция». Так что идеальный объект исследования в нашем случае — «люди веры» (*religious persons*)²¹, социальные границы между которыми имеют такой же гибкий и ситуативный статус, как разделения в реальном пространстве православного храма.

Плавающий фокус стоит задавать не только для сословных, но и для временных рамок. Это позволяет обратить внимание на постепенность формирования культуры современной личности от ее начальных форм — осознания себя отдельным индивидом — до текстов с самоанализом, созданных теми, кто стремится сам сформировать свое Я, создать себя. Чтобы отразить эту динамику и не оставлять вне фокуса исследований разные формы автобиографического нарратива, в заглавии говорится об «автобиографике» как практике того, что, собственно, обозначает термин: «самоописание своей жизни» (ауто-био-графе)²². В круг источников наряду с поденными записками, автобиографиями (Херцберг, Запальский), мемуарами, дневниками (Колман, Лукашевич) и письмами могут включаться хроники (Агеева), календари, некрологи (Манчестер), духовные завещания²³.

Рассматривая веру как фактор формирования личности, важно обращать внимание на то, какие причины/ситуации, относящиеся именно к религиозной жизни, заставляли или побуждали высказаться о себе. Как правило, это высказывание связано с приходом к вере и принимает форму, традиционную для христианской культуры, — исповеди. Самоосознание «человеком веры» требует трансцендентного разрешения конфликта между потенциальной бесконечностью своего Я и реальной конечностью его земного существования, происходя *sub specie mortis*.

²¹ Янке. Каритас Пиркхаймер. С. 149–150.

²² Lynch 2012, 12.

²³ См. введение в: Козлова, Прокофьева 2015, 22–64; Paperno 2004, 562–563.

Так, духовный путь протопопа Аввакума начинается с потрясения, «видев у соседа скотину умершу». В особой степени это касается человека на войне, тем более непрофессионального военного, какими в массе своей были русские дворяне на службе в XVIII веке. Рефлексия о войне и страх смертный отличают и автобиографические тексты Л. Н. Толстого²⁴, которые с высот достигнутого к концу имперского периода уровня рефлексии подводят итоги эпохе. Особое внимание в религиозной автобиографии уделяется переходным периодам от и к вечности, детству и старости. И в общем «претерпению» разного рода экстремальных состояний.

В качестве феномена религиозной жизни следует понимать как ритуалы, которые ассоциируются с «внешней» и традиционной религиозностью: службы, требы, пост, участие в таинствах и т. п., так и рефлексивные практики новой религиозной культуры, которые условно можно назвать «внутренними» (чтение, личная молитва), хотя в реальности они тесно связаны с «внешним». В этом же ряду осмысление категорий, имеющих экзистенциальное значение — таких, как время и пространство (Маркер)²⁵.

С пространством, с одной стороны, и с дорогой как метафорой жизненного пути и предприятием на грани жизни и смерти — с другой, соотносится сакральный травелог паломничества (см. Сдвижков, Феофанов)²⁶ или дневники миссионеров²⁷.

В случае миссионеров ведение дневников не только поощрялось, но и прямо предписывалось. Такого рода *побуждение* к самовысказыванию — общая черта автобиографии Европы раннего Нового времени: родители ожидали ведения дневников от детей, мужья — от жен, исповедники — от своих духовных чад²⁸. С развитием личности и культурной традиции автобиографии обязанность превращается в привычку, привычка — во внутреннюю потребность.

²⁴ Paperno 2014.

²⁵ См. Sherman 1996.

²⁶ Воробец 2014, там же ссылки на литературу.

²⁷ См. Акимова 2012 с обзором литературы; в общем: Geraci, Khodarkovsky 2001.

²⁸ Помимо статьи Н. Киценко в наст. сб., ср., например, исповедальный дневник А. П. Хвостовой (1817): Костин 2011. О дневниках детей: Зорин 2016.

Дневники могли использоваться верующими и для внутреннего диалога о тех аспектах внешнего мира, которые, по их представлениям, соотносились с их внутренним духовным миром (ср. Лукашевич о размышлениях Н. Лескова над дневником священника, связанных с необходимостью церковных реформ). Или эти внешние факторы были настолько неотделимы от самосознания, что их невозможно было обойти, даже посвящая себя исключительно миру духовному (ср. Запальский). Сакральное и секулярное для православных верующих сплетались воедино.

Но фундаментальная разница с секулярными текстами — в смыслах, которые вкладываются в высказывание о себе. В религиозной автобиофике это не может быть диалог с самим собой, выстраивание автономного мира Я, но всегда обращение поверх него. Будь то размышление, молитва, исповедь или увещание и назидание (*oikodomē/aedifikatio*, 1 Кор. 14: 3). Помимо Бога как виртуального собеседника или свидетеля, адресатом может выступать собственная семья, потомки, община, определенная группа, вся церковь, а то и вся страна/нация/общество.

В выборе нарратива русской православной духовной автобиографики универсальной остается ориентация на жития. По личным свидетельствам очевидно, что наряду с богослужебной и учительской литературой жития, особенно благодаря популярной версии — Четьям-Миньям св. Димитрия Ростовского, являются не просто привычным, но любимым чтением весь XVIII и существенную часть XIX века. Типология религиозной автобиографики определяется соответственно основным топосам житийной литературы: это «пространное житие» («жизнь во Христе») и пассив/маририум. В первом случае стержень составляет возрастание «из силы в силу», во втором, аналогично *spiritual autobiographies*, — духовный кризис (см. Манчестер о тяготении белого духовенства к первому типу, а светской интеллигенции ко второму).

Влияние авторской литературы, включая церковных авторов вроде Блаженного Августина, смешанные жанры (как Фенелон или Даниэль Дефо) и светские образцы типа Лафатера или Руссо, в религиозной автобиофике отличается от светской традиции. Упоминания о чтении такого рода нередки в автобиографиях духовенства или верующих мирян. Упоминаются

«Письма русского путешественника» Карамзина (1791–1792) или, к примеру, «Записки морского офицера» Владимира Броневского (1817)²⁹. Вряд ли, однако, это можно сравнить с литературоцентризмом поколения читателей «Вертера» и Руссо³⁰, который прямо обусловил культ «внутреннего человека» у нарождающейся интеллигенции.

С другой стороны, разделить автобиографический нарратив в литературе на светский и религиозный едва ли возможно³¹. Не говоря уже о «назидательной» литературе, которая входила отнюдь не только в религиозный канон чтения, — как пользовавшийся бешеной популярностью Фенелон и тот же Дефо или разного рода и степени мистики и гностики (автобиография Юнг-Штилинга, сочинения Арндта, Эккертсаузена, Сен-Мартена и т. п.) — но даже сугубо светских авторов читали по-разному и «вычитывали» разное содержание.

Далее, со смещением понятий о «духовности» в XIX веке светская литература берет на себя часть функций духовной; мы можем наблюдать смешанные формы литературно обработанной автобиографики или фикциональных дневников священников (Лукашевич). Действительное отграничение в религиозной автобиографике по отношению к литературе существует скорее применительно к легким жанрам, «романам»; они прямо противопоставляются житиям как вымысел — правде (Сдвижков).

Взаимопересечение светского и религиозного в автобиографике включает интертекстуальность: как нередки в религиозных автобиографиях заимствования из светской дворянской литературы такого профиля, так же часты, наоборот, в светских текстах цитаты из религиозных. Особенности стиля, там, где они есть, определяют церковный обиход синодального периода и сословная субкультура духовенства: использование, аналогично французскому в дворянской автобиографике, латыни³²; противопоставленная, наоборот, дворянству, «разночинская»

²⁹ Савва 1898–1911, Т. I (1898): 1819–1850, 157.

³⁰ См. Зорин 2016.

³¹ См. Steinberg, Coleman 2007.

³² Ср.: *Kislova E.* Latin as the language of the orthodox clergy in eighteenth-century Russia // V. Rjéoutski, W. Frijhoff (ed.). *Language Choice in Enlightenment Europe.* Amsterdam, 2018. P. 191–224.

манера; намеренно патриархальный, архаизированный язык, использующий многочисленные библейские образы и отсылки к церковному бытию.

С развитием жанра, появлением в печати многочисленных автобиографических произведений духовного характера во второй половине XIX века образцы, а скорее уже шаблоны, воспроизводятся на их основе. В свою очередь, житийная и созданная в ее русле автобиографическая литература влияет на светских авторов, от интеллигентов-шестидесятников и народников³³ до крестьянских свидетельств (Херцберг)³⁴ и автобиографики революционеров. Последние построены по тому же типу истории обращения в веру, а в языке, которым описывается «жизнь за идею», присутствуют образы и приемы, типичные для духовной автобиографики (Дальке).

Из сказанного уже ясно, что авторы сборника — не сторонники бинарных противопоставлений. Последние облегчают восприятие исторических реалий, которые часто не поддаются классификации и не могут быть описаны в рамках аналитических моделей. Но противопоставления неизбежно подчиняют материал своей логике и могут существовать только на уровне абстракций. В исследованиях же реального исторического материала антагонизм модерности и религиозности, или, в русском варианте, линейность «обмирщения» при европеизации и модернизации, уже давно поставлены под вопрос³⁵.

Однако и логика множественности, плюрализма, отрицания границ имеет такую же инерцию, как и то, что она опровергает. Отсутствие линейности в связи религиозности и модерности не означает отсутствие самой этой связи. Христианство — религия личности, определяющая европейское представление о персональном и существующая в нем. В то же время религиозное Я в России после Петра I формировалось со становлением культурных норм, во многом противопоставленных

³³ Ziolkowski 1988; Morris 1993; Манчестер 2015; Сабурова Т., Эклоф Б. Дружба, семья, революция. Николай Чарушин и поколение народников 1870-х годов. М., 2016.

³⁴ См. также: Herzberg 2013.

³⁵ Freeze 1990. Соотношению модерности и религии в России посвящен сб. Michelson, Kornblatt 2014.

христианской традиции, как ее понимали и поддерживали до Петра (см. Феофанов).

Разделения играли важную роль в формировании самосознания, в том числе религиозного, а границы влекли не только путешественников. Сравнимый с Реформацией эффект в России вызвал раскол, а затем появление гражданской сферы жизни, «светской команды». Вера перестала быть само собой разумеющейся данностью, требовала рефлексии, нового открытия, заставляла высказываться. Именно с появлением альтернатив, как и в эпоху конфессионализма в Европе, церковность в России стала фактором идентичности. При последующем постоянном расширении империи, включением в нее иноконфессиональных областей это становилось лишь все более зримым (см. Колман)³⁶.

При империи «гражданское» отождествлялось с государством, службой, «пользой общей». «Духовное», «божественное» силой вещей и волей верховной власти постепенно было оттеснено и стало восприниматься как частное, личное. В автобиографии это заметно по различиям между личными свидетельствами на службе и вне ее (см. Сдвижков). Но при этом новое религиозное самосознание в послепетровской России формировалось вместе с новым самосознанием гражданским. Интериоризация гражданских ценностей имперского патриотизма, кодекса чести, цивилизационных норм шла параллельно с интериоризацией ценностей религиозных, и это отразилось на отмеченной в исследованиях религиозной составляющей русского Просвещения³⁷. Для следующего XIX века «классической» русской культуры модерности в России приписывают «hybrid and self-searching character»³⁸, а «Исповедь» Толстого выглядит как «попытка повернуть вспять ход развития западной мысли»³⁹.

Очевидно, что религиозное самосознание (religious self) новой России нельзя исследовать статично, его социальная прописка и вектор распространения неоднозначны. Считать двор, даже петровский, рассадником обмирщения, значило бы игнорировать роль, которую религиозные смыслы играли в «сценариях

³⁶ Ср.: Geraci, Khodarkovsky 2001.

³⁷ Steinberg, Coleman, 10; Wirtschafter 2013; Цапина.

³⁸ Engelstein 2000, 16.

³⁹ Паперно 2018, 18.

власти»⁴⁰ или, скажем, придворное проповедничество в истории русской проповеди⁴¹. Постоянного внимания и рефлексии требовали законодательное оформление религиозной жизни, усиления по ее упорядочиванию и дисциплинаризации.

Логично ожидать здесь активного участия образованных элит — и действительно, бóльшая часть религиозной автобиографии XVIII века принадлежит дворянам и церковным иерархам. Но в то же время принципиально иной вес в этой области имеют факторы харизматические: ведь начинается история духовной автобиографии с протопopa, и в дальнейшем веки в ее истории расставляют фигуры масштаба о. Иоанна Кронштадтского⁴².

На протяжении XVIII–XIX веков можно видеть, как постепенная демократизация автобиографии связана с ростом образования, расширением культурного и религиозного канона. Именно в этом жанре можно впервые услышать голоса до того «безмолвствующих» групп из социальных низов — приходского, сельского духовенства, крестьян (см. Херцберг), солдат⁴³. Не в последнюю очередь это касается и женщин. На протяжении нашего периода они начинают играть особую роль в религиозной культуре, их личные свидетельства составляют важную часть религиозного «ревивализма» по всей Европе⁴⁴. В начале женской автобиографии в России — мемуары монахини Нектарии *alias* Натальи Борисовны Долгоруковой⁴⁵. Роль текстов, принадлежащих женщинам, наглядно демонстрирует и статья Надежды Киценко⁴⁶.

Сборник завершается статьями, посвященными судьбе наследия имперского/синодального периода после 1917 года⁴⁷. Трудно представить себе более противоположных людей, чем те,

⁴⁰ Wortman 1995, 2002; Марасинова 2017.

⁴¹ Проповеди 2017.

⁴² Kizenko 2000.

⁴³ Митрофан, инок 1878.

⁴⁴ Gretchanaia, Viollet 2008 и др.

⁴⁵ Савкина 2007, 68–76.

⁴⁶ См. также: Кириченко 2010; Манчестер 2012; о дневнике Долли (Дарьи) Фикельмон: Svižkov 2015, 125–129.

⁴⁷ О метаморфозах духовной автобиографии (spiritual autobiographies) в революционной традиции ср. Hellbeck 2006; Halfin 2000 и 2011; Hernandez 2002 и др.

которым посвящены эти статьи: один — епископ в преследуемой катакомбной церкви, другой — лидер большевиков, непосредственно связанный с антирелигиозными кампаниями. Тем не менее поражает сходство пламенной веры у них обоих. Хотя рефлексии епископа о своем прошлом и настоящем, написанные в 1928–1934 годах, проникнуты духом катастрофы, он сравнивает себя в то же время с первыми христианами и благодарит Бога за то, что ему выпало жить в этих нуждах и горестях; преследования лишь укрепляют его в вере (Беглов). В то время как восторг и радость, которые испытывает большевистский лидер, говоря о революции с реальной и виртуальной публикой, упрочивает его веру в коммунизм (Дальке).

Включение статьи о большевике Емельяне Ярославском в сборник по религиозной автобиографике, казалось бы, расширяет понятие «веры» вопреки высказанному вначале до функционального понятия в духе Эмиля Дюркгейма: вера здесь выполняет определенные общественные функции, а не связывает со сверхъестественным. Но, с другой стороны, религиозные аллегории, которые приводит Ярославский, его сравнение себя с Христом говорят о типичном для Нового времени секулярном переосмыслении религиозных ценностей.

В качестве итога для введения и оценки результатов своих усилий любой не излишне самонадеянный автор или составитель сборника не может не поставить в конце многоточия. Тем более должны это сделать мы для сюжета, который затрагивает ни много ни мало веру, личность и ее самосознание: «the marvel of consciousness — that sudden window swinging open on a sunlit landscape amidst the night of non-being...»⁴⁸.

⁴⁸ «Что Вас удивляет в жизни? — Чудо сознания — то неожиданно распахивающееся окно, из которого открывается вид на залитый солнцем пейзаж посреди ночи небытия» (Владимир Набоков (*Feifer G. An Interview with Vladimir Nabokov. Saturday Review. 27.11.1976. P. 22*)).

*I. От раннего Нового времени
к XIX веку*

Татьяна Сочива

СТАНОВЛЕНИЕ ИНДИВИДУАЛЬНОГО
САМОСОЗНАНИЯ
В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ
НАКАНУНЕ НОВОГО ВРЕМЕНИ

*На основе изучения «Книги толкований
и нравоучений» протопопа Аввакума*

Становление индивидуального самосознания в русской литературе ярко проявляется во второй половине XVII века — в период перехода от средневековой культуры к культуре Нового времени. Одним из основных признаков этого перехода было отмеченное и исследованное Д. С. Лихачевым возрастание личностного начала в литературе: возникновение индивидуальной авторской точки зрения на события, повышение внимания к человеческой личности вне зависимости от ее социального положения.¹

Особое место в развитии русской литературы этого периода занимают сочинения выдающегося писателя XVII века протопопа Аввакума — духовного лидера старообрядческого движения, государственного преступника, признанного Церковью еретиком, автора знаменитого «Жития» — первой в истории русской литературы автобиографии, написанной им в многолетнем заключении в земляной тюрьме. Не только в «Житии», но и в других сочинениях Аввакума отразились многие обстоятельства его трагической жизни, связанные с борьбой за «старое благочестие» против церковной реформы патриарха Никона. Среди этих сочинений находится «Книга толкований и нравоучений», которая по силе проявления личностного начала и художественной выразительности отдельных фрагментов

¹ Лихачев Д. С. Человек в литературе Древней Руси. М., 1970. С. 141.

может быть сопоставлена с автобиографическим «Житием» Аввакума.

«Книга толкований и нравоучений» — это сложное экзегетическое, полемическое и отчасти автобиографическое сочинение Аввакума, созданное им 1670-е годы. Подобно экзегетическим гомилиям Иоанна Златоуста, «Книга толкований» состоит из двух частей: толкований Аввакумом ветхозаветных текстов (отдельных псалмов и фрагментов глав Книги Притчей Соломоновых, Книги Премудрости Соломона, Книги пророка Исаи) и «Нравоучения», в котором Аввакум толкует евангельские притчи (о работниках одиннадцатого часа и о богатом и Лазаре) и объясняет читателям, «что есть тайна христианская и как жити в вере Христове»².

Создание целой книги, состоящей из толкований на тексты Священного Писания, на Руси было явлением почти уникальным³. Помимо Толковой Палеи и Пророчеств Соломона (XIII век) нам не известны толкования, созданные древнерусскими книжниками вплоть до второй половины XVII века. Но и в XVII веке среди обширной старообрядческой полемической литературы помимо сочинений Аввакума можно выделить лишь небольшие по объему толкования на отдельные фрагменты и выражения из Апокалипсиса попа Лазаря⁴ и дьякона Федора⁵.

Яркая особенность «Книги», идущая вразрез с традицией толкований — это насыщенность текста — и самих толкований, и комментариев Аввакума к ним — автобиографическими

² Книга толкований и нравоучений 1990, 125.

³ Н. С. Демкова (Сарафанова) отметила, что до Аввакума никто из древнерусских книжников не создавал собственных толкований на псалмы (*Демкова (Сарафанова) Н. С. Неизданное сочинение протопопа Аввакума // ТОДРЛ. 16. М.; Л., 1960. С. 263*). На уникальность толкований Аввакума также обратила внимание М. Б. Плюханова. Характеризуя «Книгу толкований», М. Б. Плюханова указала на то, что толкования на тексты Священного Писания были известны на Руси лишь через переводы творений отцов Церкви (Плюханова 1993, 299).

⁴ *Поп Лазарь*. Челобитная царю Алексею Михайловичу, писанная в Пустозерске в 1668 г. // *Материалы для истории раскола за первое время его существования*. М., 1878. Т. 4. С. 248–249, 254–259.

⁵ *Федор Иванов*. Сказание о церковных догматах и обличение на еретиков и отступников // *Материалы для истории раскола за первое время его существования*. М., 1881. Т. 6. С. 281–284.

подробностями. Это могут быть краткие упоминания современников, как известных, так и тех, кто, так или иначе, связан с жизнью протопопа Аввакума (царского духовника Стефана Волифатьева, справщика Печатного двора Шестака, ярославского протопопа Ермила). К событиям Священной истории Аввакум дает комментарии, понятные русскому человеку XVII века (упоминая об ударе копьём распинаемого на кресте Христа, Аввакум называет римского воина «стрельцом», стремящимся выслужиться за «пять рублей»⁶), или вводит реплики современников (например, влиятельной сторонницы патриарха Никона боярыни Анны Михайловны Вельяминовой-Ртищевой). В «Книгу толкований» Аввакумом включены примеры из собственной жизни и личного опыта — две законченные «новеллы» о жизни в Тобольске, где он был священником (в 1654–1655 годы) в начале своей десятилетней сибирской ссылки: Аввакум с юмором вспоминает, как он «приводил в чувство» лживую, упрямую блудницу, согрешившую «в храмине», и пьяного чернеца, захотевшего немедленно, «скоро-скоро» попасть в царство небесное⁷.

Воспоминаний о собственной жизни или личного опыта проповедников нет ни в одном из известных на Руси традиционных толкований Священного Писания: ни в толковых псалтирях, ни в Учительном Евангелии, ни в Толковой Палее, ни в «Беседах на Деяния Апостольские» Иоанна Златоуста. Автобиографическая тема не была предусмотрена жанровым этикетом древнерусской книжности. Личностное начало в разных формах его проявления является яркой чертой литературного своеобразия «Книги толкований и нравоучений» Аввакума, принципиально отличающей ее от традиционных толкований.

Цель настоящей статьи — рассмотреть новые для древнерусской литературы формы проявления индивидуального самосознания в «Книге толкований и нравоучений» и показать причины, которые побудили Аввакума включить в толкования Священного Писания автобиографические детали.

Нарушение Аввакумом канонов экзегезы получило интересное объяснение в концепции М. Б. Плехановой, которая связала

⁶ Книга толкований и нравоучений 1990, 82.

⁷ Там же, 139–140.

возникновение сопоставлений библейских и современных Аввакуму событий в его толкованиях с распространением среди раннего старообрядчества эсхатологических воззрений — ожидания скорого конца света⁸. С точки зрения М. Б. Плюхановой, история Московской Руси XVII века, переживающая апокалиптические времена — трагедию конца света и прихода антихриста, является для Аввакума таким же сакральным периодом, как и время Нового Завета, с которым она сопоставляется в «Книге». В качестве примера, доказывающего это предположение, М. Б. Плюханова указала на «трехвременное построение» толкования 6-го стиха 40-го псалма⁹:

Врази мои реша мне злая: «Когда умрет и погибнет имя его?» Толк. Было и самому сему глаголющему пророку от Саула, тестя его, не сладко; гоняше его и глаголаше: «Когда сын Иесеев умрет и погибнет имя его?» Писано о сем в Царствах Первых книг». И жидове о Христе тако же глаголаху: «Доколе вземлеш душа наша?» И Анна Ртищева мне говорила: «А и Аввакум протопоп! Коли тебя извод возмет!»¹⁰

Добавим, что толкований, в которых Аввакум связывает ветхозаветный текст с Новым Заветом, а затем с событиями, ему современными, нами также было выявлено в «Книге толкований» довольно много¹¹.

С точки зрения М. Б. Плюхановой, сакрализация Аввакумом современности приводит к тому, что Аввакум в его собственном понимании сам приближается к героям священной истории. Концепция о сакрализации современности Аввакумом и вытекающая из нее идея о самосакрализации Аввакума должны объяснить и сам факт написания Аввакумом истолковательных сочинений: «соединяя свои экзегезы со святоотеческими, [Аввакум] не стесняется причислить себя таким образом к рангу великих учителей»¹². Общий вывод состоит в том, что

⁸ Плюханова 1993, 297–327.

⁹ Там же, 300.

¹⁰ Книга толкований и нравоучений 1990, 82.

¹¹ См. толкования Аввакума на Пс. 40: 8; Пс. 40: 12; Пс. 41: 10; Пр. 9; Прем. 4: 8; Ис. 35: 7; Ис. 55: 12–13; Ис. 12: 6.

¹² Плюханова 1993, 300.

Аввакум «как вероучитель претендовал на авторитет, недостижимый в обычных исторических условиях, а как деятель — «на статус святого, недостижимый при жизни»¹³.

Однако приводимые доказательства самосакрализации Аввакума в тексте «Книги толкований и нравоучений» кардинально расходятся с традиционным христианским учением. В православии признание человека святым при его жизни невозможно: каждый должен осознавать свою греховность, уповая на милость Бога. Об этом Аввакум прямо пишет в «Книге», выступая против нового обычая прославления царя в церковном славословии:

А царь-ет, петь, в те поры чается и мнится, бутто и впрямь таков, свяtee его нет!.. жива человека в лице святым называют — коли не пропадет? В Помяннике напечатано сице: «Помолимся о державном святом государе царе». Вот, как не беда человеку! А во Отечниках писано: «Егда, де, человека в лице похвалишь, тогда сатоне его словом предашь»¹⁴, ¹⁵.

Анализ «Книги» показывает, что аргументы М.Б. Плюхановой нуждаются в критическом комментарии. Прежде всего, Аввакум все же не был первым экзегетом в Московском государстве XVII века. В середине 1640-х годов священником Иваном Нероновым была возрождена устная проповедь, включающая в себя разъяснение текстов Священного Писания. После церковной службы Неронов объяснял прихожанам — простым мирянам — смысл Священного Писания: «почитае им Божественныя книги с разсуждением, и толковаше всяку речи ясно и зело просто слушателем простым, во яже бы им возможно было внимати и памятьствовати»¹⁶. В Москве Иван Неронов попал в ближайшее окружение юного царя Алексея Михайловича и стал протопопом Казанского собора (1649–1652). Другие священнослужители, объединившиеся

¹³ Плюханова 1993, 321.

¹⁴ Книга толкований и нравоучений 1990, 92–93.

¹⁵ Подробнее о новом «величании» царя во время церковной службы см.: *Meyendorff P. Russia, ritual, and reform: The liturgical reforms of Nikon in the 17th century.* Crestwood, NY, 1991. P. 215–216.

¹⁶ Житие Григория Неронова 1874, 256, 257.

вокруг духовника царя Алексея Михайловича — Стефана Вонифатьева — с целью поднять уровень духовной жизни общества, вслед за Иваном Нероновым также стали обращаться к своей пастве с поучениями.

Иван Неронов был покровителем и духовным отцом Аввакума. Перебравшись в Москву из Юрьевца, Аввакум с готовностью принял участие в деятельности «кружка ревнителей благочестия»: он поселился в доме Ивана Неронова и во время отлучек своего наставника толковал священные книги «простецам», о чем вспоминал в своем автобиографическом «Житии»: «Любо мне, у Казанские тое держался, чел народу книги. Много людей приходило»¹⁷. Пустозерское заключение лишило Аввакума возможности проповедовать устно, поэтому он стал писателем, сочинения которого распространялись по всей Руси.

Обращение Ивана Неронова, как и Аввакума, к жанру экзегезы было вызвано не стремлением соперничать со святыми отцами Церкви в искусстве толкования Священного Писания, а необходимостью обучать простых людей. Святоотеческие толкования в основном не были предназначены для этого: они писались для людей книжных, образованных, понимающих абстрактные библейские символы и сложные богословские рассуждения. Отсюда и свободное обращение с традиционной формой толкований в «Книге» Аввакума: Аввакуму было важно не столько раскрыть крестьянам или жителям городского посада смысл Священного Писания, сколько показать им заблуждения сторонников церковной реформы и объяснить, что делать, чтобы спасти свою душу в тяжелые времена отступления от «истинной» веры. Живые эмоциональные поучения Аввакума с примерами из собственной практики священника, безусловно, имели сильное влияние на читателей.

Текст «Книги толкований» насыщен фактами современности, — так, по мнению М.Б. Плюхановой, Аввакум, «стоя на краю истории <...> добавлял к Священному Писанию последние события»¹⁸. Однако идея о трех этапах мировой истории заложена уже в богослужении, во время которого вспоминаются

¹⁷ Житие протопопа Аввакума (текст из Пустозерского сборника В.Г. Дружинина) // Житие протопопа Аввакума 2010, 22.

¹⁸ Плюханова 1993, 321.

ветхозаветные пророчества о Христе, страдания и смерть самого Спасителя, а также события новой истории — подвиги почитаемых Церковью святых. Ярко выраженной «трехуровневой» структурой времени обладает один из древнейших памятников русской литературы — «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона, построенное, как и «Книга толкований» Аввакума, на принципе интерпретации Священного Писания¹⁹. Именно поэтому «Слово» Илариона может быть названо «первым документом древнерусского исторического самосознания»²⁰. М. Б. Плюханова пришла к похожему выводу о толкованиях Аввакума, указав на то, что они «стали по существу жанрами историческими», поскольку «характеризуют свое время и определяют смысл и место его в общем плане истории»²¹. В этом смысле «трехвременная» структура толкований Аввакума демонстрирует традиционный взгляд древнерусского книжника на мировую историю, а не «реакцию на представление о наступившем времени как последнем»²².

В сочинениях Аввакума отсутствуют сопоставления с русскими святыми. Однако причина заключается не в восприятии наступившего времени как последнего, а в содержании древнерусской литературы, не дававшей Аввакуму и другим старообрядцам необходимый материал для осмысления трагедии церковного раскола, что справедливо отметила и сама исследовательница: «Особенное почитание мучеников не входило в традиции древнерусского православия и в силу исторических условий мирного принятия христианства и по склонности к сдержанным, смиренным типам святости»²³.

Многочисленные сопоставления с библейскими персонажами в «Книге толкований» обусловлены, с нашей точки зрения, ее жанром — толкованием на тексты Священного Писания.

¹⁹ См.: Сендерович С. Слово о законе и благодати как экзегетический текст. Иларион Киевский и павлианская теология // ТОДРЛ. 51. СПб., 1999. С. 43–57 о том, что «трехвременное» построение толкований соответствует средневековому мировосприятию.

²⁰ Там же, 43.

²¹ Плюханова 1993, 304.

²² Там же, 302.

²³ Плюханова 1996, 421.

Проведение Аввакумом параллелей между библейскими и современными ему событиями может быть объяснено и стремлением осмыслить и объяснить связанные с церковным расколом события. Аввакум обращается к своим читателям как проповедник и свои сочинения создает по законам проповеди.

К впечатлению о самосакрализации Аввакума приводит и то, что он изображает себя в своих толкованиях и поучениях стойким борцом за истинное благочестие, противостоящим, подобно первым христианским подвижникам, самому царю. Своими страданиями за веру Аввакум действительно приобрел необыкновенно высокий авторитет среди старообрядцев: «меня жалуют люди те, знают гораздо везде»²⁴. Аввакуму было важно подчеркнуть, что учение, которое он излагает с опорой на тексты Священного Писания, принадлежит мученику за истинное благочестие, пророку и духовному учителю, заслужившему право учить своих читателей²⁵. Таким образом, включение в толкования автобиографических подробностей связано с тем, что в литературе XVII века появился читатель из социальных низов, а вместе с ним и писатель, осознающий важность своего литературного труда, долг перед читателем²⁶.

SUMMARY

The article is dedicated to the formation of individual self-consciousness in Russian literature following the example of “The Book of Interpretations and Morals” by archpriest Avvakum. The formation of individual self-consciousness strongly affected Russian literature in the second half of the 17th century, when the medieval concept of man being destroyed. The works by Avvakum, the author of the first Russian autobiography, earn a special place in the development of Russian literature of this time. Many circumstances of Avvakum’s

²⁴ Книга толкований и нравоучений 1990, 98.

²⁵ Об «изменении роли субъектов повествования» в сочинениях Аввакума см. подробнее: Демкова Н. С. Драматизация повествования в сочинениях протопопа Аввакума // ТОДРЛ. Л., 1988. Т. 41. С. 310–311.

²⁶ На появление в русской литературе XVII века «нового демократического писателя» и «нового демократического читателя» впервые указал: Еремин И. П. Русская литература и ее язык на рубеже XVII–XVIII веков // Начальный этап формирования русского национального языка. Л., 1961. С. 12.

tragic life are reflected in his works, including his rarely studied “Book”.

“The Book” consists of Avvakum’s interpretations of biblical texts as well as his autobiographical memories, description and evaluation of contemporary events. The modern researcher, Maria Plukhanova, claims, that Avvakum’s self-conscious creation of his own persona is a result of his self-sacralization. The article presents evidence that the idea of Avvakum’s self-sacralization is contrary to his Christian beliefs.

Денис Сдвижков

НОВАЯ ЛИЧНОСТЬ И НОВАЯ
РЕЛИГИОЗНОСТЬ В РУССКОЙ
АВТОБИОГРАФИКЕ XVIII —
ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКА

Познавательная ценность источников личного происхождения для истории религиозности имперского периода в России остается ограниченной. Как правило, в них вычитывают практики внешнего благочестия в рамках определенной социальной группы/сословия, а не развитие самосознания. Чтобы изменить перспективу, необходимо переосмыслить связь между религиозией и личностью Нового времени. И сосредоточиться не на удаленных социальных эффектах религиозности, а на центре, ее воздействии на субъект¹. В качестве шага к этому я предлагаю оценить самостоятельное значение жанра «духовной автобиографии» для России и опишу основные тенденции в период становления автобиографической традиции. Цель — показать, что заключает в себе «и» из заглавия: как новая религиозность была связана с формированием самосознания личности этой эпохи. Сделать это я попытаюсь на основе текстов, которые принадлежат лицам из разных сословий и относятся к разным жанрам, но так или иначе рассказывают «историю души».

Понятие «духовной автобиографи(к)и», присутствующее как у медиевистов и историков Ренессанса, так и у исследователей ранней советской эпохи², к имперской России если и прилагалось, то историками литературы³. В религиозных эго-документах

¹ Ср. Steinberg, Coleman 2007, 8.

² Баткин 1994; Репина 2010; Зарецкий 2002 и др.; с точки зрения социальной антропологии: Тупахина О. В. Религиозная биография как форма нарративизации жизненного мира верующих (на примере православных христиан) // Журнал социологии и социальной антропологии. 2012. Т. 15. № 1. С. 185–197. См. также литературу во Введении.

³ См. например: Rosenshield G. The Realization of the Collective Self: The Rebirth of Religious Autobiography in Dostoevskii's *Zapiski iz Mertvogo doma* // Slavic Review. 1991 (Summer). Vol. 50. № 2. P. 317–327.

«долгого XVIII века» исследователи видят своего рода промежуточную фазу перед тем, как появились свидетельства, собственно отражавшие самосознание современной личности. Так, исповедальные дневники в этой перспективе воплощают «точку зрения религиозной группы», и лишь в приходящем им на смену интимном дневнике (*journal intime*) появляется настоящий автор, Я; исповедальность готовит место психологизму. Стремление же, как в «Исповеди» Л.Н. Толстого, «вернуться к истокам исповедального жанра», смешав «литературу» и «молитву», свидетельствует, наоборот, о «регрессивной позиции» и об отречении от этого Я⁴.

Разбираясь в проблеме, первый вопрос следует адресовать состоянию источников. Допустим, если видеть в русском «долгом XVIII веке» становление традиции духовной автобиографики, можно выторговать себе нестрогие критерии отбора источников помимо мемуаров и писем, включая фрагменты текстов или маргиналии, эго-документы в широком смысле, такие как духовные завещания или приходские хроники⁵. Но диспарат в сравнении как с западным материалом, так и с позднеимперским или раннесоветским периодом останется и в этом случае очевидным. В отличие от фактически массового источника, каковым являются *spiritual autobiographies* или *diaria vitae* в протестантском и католическом мире раннего Нового времени, счет известных русскоязычных автобиографических текстов долгого XVIII века идет в лучшем случае на две-три сотни, из которых лишь меньшинство может быть отнесено к нашему жанру. Действительно массовой автобиографика в России становится со второй половины XIX века под влиянием общественных перемен, с ростом грамотности и умножением прессы, с появлением автобиографических проектов.

В то же время можно привести существенные оговорки о распространности таких текстов, как «Житие протопопа Аввакума» или «Диария» св. Димитрия Ростовского, в рукописях, а последнего и в нескольких печатных изданиях⁶. Не упоминая уже

⁴ Зорин 2016, 46–49 и Паперно 2018, 86–108 с отсылками к литературе; Кочеткова 1994.

⁵ Kaiser 1988; Козлова 2012; Козлова, Прокофьева 2015. См. ст. Маркера и Агеевой в наст. сб.

⁶ Св. Димитрий 1774.

о Четьях-Минях того же св. Димитрия Ростовского, которые читались (см. ниже) как реальные жизнеописания и в этом смысле были близким аналогом сборников *spiritual autobiographies*. Знаковые духовные биографии и близкая им литература христианского Запада — Августин, Абельяр, Фома Кемпийский, Даниэль Дефо, Джон Беньян — к началу XIX века тоже известны и любимы русским читателем не только в оригинале, но и по переводам, как печатным, так и рукописным.

В широком смысле мы имеем дело с христианской антропологией, где «wandering, temptations, sad thoughts of mortality and the search for truth»⁷ побуждают выстраивать из собственной жизни историю и видеть в этой истории телеологический смысл. В историческом времени поворотным моментом оказываются в западном мире Ренессанс и Реформация, а в России бурный XVII век⁸. Критерием поворота служит не появление «ренессансной личности» Якоба Буркхардта или специфика протестантизма с его учением об оправдании и предопределении, способствующим саморефлексии, по Максус Веберу⁹, а кризис христианского самосознания, связанный с разделением, утверждением секулярного мира и необходимостью (заново) самоопределиваться в нем.

Духовная автобиографика, таким образом, отражает становление не только личного самосознания, но и новой религиозной идентичности. Любая идентичность возникает в процессе коммуникации, и здесь она — не только с Небом. Уже «Исповедь» Августина, прототип духовной автобиографики Нового времени, обращена к определенному кругу «рабов Божиих» (*servi Dei*). Религиозные автобиографические тексты самого Нового времени свидетельствуют о становлении культуры общественности (*Öffentlichkeit/public culture*) не в меньшей степени, чем светские. Чтение, слушание, распространение таких текстов в назидание для «обдумывающих житье, решающих, делать жизнь с кого» (*exempla vitae*) — один из ключевых моментов создания религиозной идентичности или ее обновления в раннее Новое время. Наряду с молитвами, песнопениями, визуальными образами

⁷ Brown 1975, 159.

⁸ Живов 2009, 48.

⁹ Kormann 2004, 100 ff.; Starr 1971, 6 f.

эти тексты используются для коллективного и индивидуального назидания (*aedificatio*)¹⁰.

ЖИЗНЬ КАК ЖИТИЕ (IMITATIO PERSONAE)

Как и в западном христианстве, нарративная основа духовной автобиографики в России происходит из житий. Еще во второй половине XIX века В. О. Ключевский пишет как о само собой разумеющемся: «Всякий из нас встречал людей, благоговейно сидевших и задумывавшихся над каким-нибудь житием Евстафия и Плакиды или Феодосия Печерского»¹¹. Основу «самосозидания» или «образования» в его первоначальном смысле составляет подражание (*imitatio*) образу Высшего. В абсолютном идеале — Христа: Тихон Задонский обращается к «хриstopодражателям», а один из бестселлеров духовной литературы в России — Фома Кемпийский, «гость от западных стран, чужий человек, но не с худым товаром, свой сундучок открывает», как выражался Димитрий Ростовский. Его «книжицу, о подражании Христовом зовому» в России знают в многочисленных печатных и рукописных переводах с середины XVII века, а в семинариях читают и в оригинале¹².

Чаще всего планка духовного авторитета устанавливается на уровне святых, а типология автобиографики ожидаемо отражает типологию житий. Но и тут происходят важные перемены: в допетровский период для русского религиозного обихода типично «житие пространное», повествующее о благочестивой жизни и возрастании в вере, в отличие от типа пассии (маририум) о мученической смерти и претерпении святых. «Особенное почитание мучеников не входило в традиции древнерусского православия и в силу исторических условий мирного принятия христианства, и по склонности к сдержанным смиренным типам святости»¹³.

¹⁰ См.: *Erbauungsliteratur // Enzyklopädie der Neuzeit*. Hg. v. Friedrich Jaeger. Bd. 1–16. Stuttgart, 2005–2012 (далее — EdN). Bd. 3. S. 390–396.

¹¹ *Ключевский В. О.* Великие четьи минеи, собранные митр. Макарием // Он же. Отзывы и ответы. Третий сборник статей. П., 1918. С. 3.

¹² Письма келейные, соч. преосв. еп. Воронежским и Елецким Тихоном Первым <...>. М., 1837. С. 211; *Стрижев А. Н.* Фома Кемпийский в России // *Богословские труды*. Сб. 40. 2005. С. 368–384, здесь 369.

¹³ Плюханова 1996, 421. См. также: Руди 2005, 83–64; Ziolkowski 1988.

Это меняется при распространении в России экзальтированной барочной культуры. Она проникает сюда через украинские и белорусские земли, где дополнительный драматизм придает противостояние религиозных традиций. Пост и говение, которые мы знаем по XIX веку как обязанность или традицию («два раза в год они говели»), для юного А. Т. Болотова в первой половине XVIII века, к примеру, связаны помимо чтения житий с картинами *passio Christi*¹⁴ каких-то барочных немецких лубков:

Читание «Четьих-Миней» и даже списывание из них наилучших и любопытнейших житиев (sic!) некоторых святых в особую и нарочно сделанную для кого книгу, составляло наиглавнейшее мое упражнение. <...> Я нашел у дяди моего десятка два печатных и разрисованных картинок, изображавших страдания Христовы <...> трудился над срисовыванием оных весь почти великий пост, и имел потом великое удовольствие видеть спальню мою украшенную ими¹⁵.

Вера перестает быть данностью и становится предметом рефлексии, она требует самоопределения. Глубокие перемены в религиозной культуре XVIII века затушеваны тем, что религия как таковая олицетворяет традицию в противовес центральной идее века, просвещению и прогрессу. Однако сама вера претерпевает значительные изменения, которые непосредственно связаны с автобиографикой. Эта область пока мало изучена, но отметим прежде всего тенденцию смены приоритетов со *страха Божия на любовь*.

Быть «не за страх токмо, яко раби, но и искреннюю любовь яко сыны»¹⁶ россияне призываются одновременно и как подданные империи, и как члены церкви. Здесь, в метафизическом царстве, вектор тоже направлен от раба к «небесному

¹⁴ С XVIII века в русскую богослужебную практику через Киев попадает и «пассия» — служба страстям Христовым, составленная Петром Могилей в середине XVII века.

¹⁵ Болотов I, 235–236 [1754].

¹⁶ *Феофан Прокопович*. Слово о состоявшемся между империею Российскою и короною Шведскою мире 1721 года... 1722 года, января 28 // Феофан Прокопович. Сочинения. М.; Л., 1961. С. 124. См. *Сдвижков Д. А.* Самодержавие любви: 1812 г. как роман // <http://magazines.russ.ru/oz/2014/6/15s.html> (полс. посещение 20.01.2019).

гражданину»¹⁷. «Тайное в сердцах с Богом беседование», составляющее центр внутренней жизни, подразумевает молитву, в отличие от соборной личной, тайную и «безвременную» (повседневную)¹⁸. Такая внутренняя молитва оценивается выше «внешней»¹⁹. Ее цель в «богомысленности»: «возбудити Божественную любовь... и связатися неразлучным любви союзом». Ничего нового для аскетической практики — но не для *рядовой* религиозности в России, где обращение к высшему предполагало просительность, взаимные обязательства (обеты), пассивное «вручение себя» и статичные ценности *покоя/тишины*, затенявшие *спасение и любовь*²⁰.

Тем временем переходная эпоха XVII–XVIII веков возрождает «эсхатологический дух первохристианства»²¹. Хотя архетип «новомученичества» раннего Нового времени в России олицетворяют старообрядцы, начиная с Аввакума, но мотив *страстотерпия* и *неправого гонения* распространен и у приверженцев церкви господствующей²².

Наталья Фонвизина начала с житий святых (Марии Египетской — *услышанного*, как и у многих других) и жажды аскетических подвигов («мечтала о мученичестве»). Эти мотивы продолжались в России и далее: «С раннего детства был страшно влюблен в идею страдания <...> „Погружался в описания мучений“ ...слезы обильно лились». Через «достоевщину» и секуляризованную версию радикальной интеллигенции любовь к страданию пропишется на правах вечных и национальных

¹⁷ Марасинова 2017, 331 et passim.

¹⁸ *Св. Димитрий Ростовский*. Внутренний человек, в клетке сердца своего уединен поучающа и моляща втайне [1-е изд., 1786]. http://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/vnutrennij-chelovek (посл. посещение 21.01.2019).

¹⁹ Ср. дневник И. П. Тургенева (1788–1796): «Читал книгу, в коей рекомендуется молитва внутренняя, а не наружная. Полюбила внутренняя, коя мне еще не дана, сиречь, я еще по грехам моим не достиг до сего» (Цит. по: Кочеткова 1994, 226).

²⁰ См. Панченко 1984 о начале этого перелома в XVII веке. На материале писем офицеров Семилетней войны: Сдвижков 2019, 134–135, 182–183. «Очень люблю спокойствие» — завершает И. П. Тургенев критический самоанализ «Моего характера» в конце XVIII века (Кочеткова 1994, 228).

²¹ Плюханова 1996, 423.

²² Помимо материалов Арсения (Мацеевича), ср., например, «автобиографию» монаха Авеля (Авель 1875).

черт. В XX веке соответствующее название получит и автобиография архиерея²³.

Как и в XX веке, важную роль для русской духовной автобиографии имеет то, что источником *passio* служит *свое* государство, которое воплощает и определяет пространство секулярного. «Я довольно знала обыкновение своего государства, — обреченно пишет о преддверии ссылки Н. Б. Долгорукова, — чего было и мне ожидать»²⁴. Государство выступит безличным орудием высших сил, как у дважды пытанного В. Д. Головина: «судьбами Великого Бога прииде многогрешному и окаянному и бедному человеку злая <...> напасть»²⁵. Этот мотив претворяется также в неизменный для всех автобиографических текстов XVIII — начала XIX века нарратив о мытарствах от «завистников» и «клеветников».

Но даже если до конфликта с государством дело не доходит, в автобиографии все равно присутствует вопрос приоритетов. Империя утверждала свой: она стала новым объектом эсхатологических ожиданий («свои готовы руки в край вселенной мы простреть...») и сотериологии, задавая для индивида критерии спасения — «общую пользу» и императив «должности». В соответствии с нарративом древних мучеников империя может отождествляться с римским прототипом буквально, а собственная жизнь в ней главным смыслом имеет противостояние язычеству и его «эпикурам». Михаил Аврамов сетует в начале XVIII века, что читался «Авидиевых и Виргилиевых языческих книжичищ» и «оттоле совершенно уже начал жить языческих обычаев погубительное пространное и широкое славолюбное и сластолюбное житие»²⁶. Князь И. И. Хованский раскаивается в совершившемся отпадении: «лучше мне было мучения венец принять, нежели такое отречение (на «Всешутейшем соборе». — Д. С.) чинить»²⁷.

²³ Лука 2008. Ср. для XIX века: «клирик — это своего рода мученик» (Манчестер 2015, 143, 198–199). О Фонвизинной см. Киценко в наст. сб., фрагменты ее автобиографических записей опубликованы в: *Кайдаш[-Лакишина]* С. В. *Сила слабых. Женщины в истории России XI–XIX вв.* М., 1989.

²⁴ Долгорукова 1913, 18.

²⁵ Головин 1847, 56.

²⁶ Серов 1994, 138.

²⁷ Цит. по: *Соловьев С. М. История России с древнейших времен.* М., 1962. Кн. 8. Т. 15–16. С. 101.

Чем реальнее угроза отпадения от веры (апостасии), тем актуальнее становится в России нарратив обращения (*conversio*)²⁸. Обращение находится в центре западной духовной автобиографии, составляя ее основной посыл, «вещь не для себя, а для других»²⁹. Акцент ставится на духовном усилии, осознании и преодолении себя, в противовес вере теплохладной, неотрефлексированному укладу. В русских текстах история *conversio* различима в нескольких видах. Это может быть описание пути к монашеству. Приход в монастырь становится финальной точкой, к которой стремится повествование и после которой «биографическая канва жизни заканчивается», субъект растворяется в Абсолюте³⁰. Так построена *historia calamitatum* Н.Б. Долгоруковой, которая описывает в виде письма родным свою жизнь до принятия схимы перед тем, как умолкнуть³¹. Так изложена «маленькая история своей жизни» инокини Серафимы alias Варвары Соковниной перед принятием игуменства³². Так же «открывает свой подвиг» родным отставной солдат, бывший крестьянин Памфил Назаров в 1839 году перед тем, как стать иноком Митрофаном³³. Эту же схему Юлия Херцберг отмечает уже на массовом материале историй крестьянских обращений второй половины XIX века³⁴.

У оставшихся вне «ангельского чина» мирян определяющей в палитре обращений становится история падения и воскрешения, апостасии и реконверсии. Внешние обстоятельства, модус описания этих обращений составляют отдельный предмет, который иллюстрирует развитие религиозности. «Печальные думы о бренности», вроде бы универсальный повод для осознания ценности своего Я *sub specie mortis* (см. Введение), приобретают разное звучание в зависимости от того, как воспринимается

²⁸ См. общий контекст: Neumann, Mißfelder, Pohligh 2007; для России: Halfin 1999.

²⁹ Luckmann 1987, 40–41; Hindmarsch 2005.

³⁰ Паперно 2018, 90.

³¹ Долгорукова 1913.

³² Серафима 1891, 822. См.: Зорин 2016, 300 et passim, критика ее аутентичности в: Zorin 2016. Как «автобиография» Серафимы (Соковниной), так и «Записки» монахини Нектарии (Долгоруковой) имели до публикации хождение в многочисленных списках.

³³ Инок Митрофан 1878.

³⁴ Herzberg 2013, 162–193.

смерть: как «покой», жизнь вечная или конец Я³⁵. Путь в монастырь упомянутой только что игумении Серафимы (Соковниной) начался со смерти отца в 1794 году и «чтения душеполезных сочинений»:

Прочитывала часто «Юнговы ночи» <...> размышления его о смерти улаждали мою горестную душу. Нередко проливала я много слез над сим сочинением, и почти ежедневно, закрывая свою книгу, восклицала вместе с Юнгом: «Боже мой! Когда умру я! Когда узрю жизнь вечную!» Я молила о смерти, но она не приходила³⁶.

Ключевую роль может играть внешнее чудо, встреча, молитвенное озарение, икона³⁷ либо «назидание» книжного характера и внутреннее побуждение. Логично предположить, что по мере распространения просвещенческого рационализма первое будет вытесняться вторым, но следует избегать линейности. XVIII век вроде бы демонстрирует для образованных сословий тенденцию от «чудесных» обращений к «книжным» (см. ниже), однако имеет место и обратная тенденция возрождения интереса к трансцендентному и мистическому. Для начала XX века мы снова читаем, как бывший англиканин граф Сиверс после долгих, но безрезультатных штудий литературы «получил, скромно говоря, озарение» перед иконой. И где? — в самом неожиданном месте, «колыбели империи», домике Петра Великого в Петербурге³⁸.

Духовный чин с усвоенным ему статусом *богомольца*, посредника между дольным и горним мирами, в XVIII веке долго дает определенный сотериологический иммунитет, если не гарантию спасения. Автобиографика архиереев наиболее полно отвечает типу «пространного жития» и в то же время свидетельствует о внешних влияниях. Традицию таких «келейных дневников» в России открывает «Диарий» св. Димитрия Ростовского. Как

³⁵ Ср. *Аръес Ф.* Человек перед лицом смерти. М., 1992 и др.; Сдвижков 2019, 67.

³⁶ Серафима 1891, 825–826. Под «Юнговыми ночами» имеется в виду один из русских переводов Эдуарда Юнга (Edward Young) «The Complaint, or Night Thoughts on Life, Death, and Immortality, 1742–1745» («Жалоба, или Ночные размышления о жизни, смерти и бессмертии»).

³⁷ Ср. Серов 1994.

³⁸ *Старец иеросхимонах Сампсон (граф Сиверс)*. М., 1994. С. 8.

и другие подобные диарии, в том числе светских лиц, на Украине он свидетельствует о заимствовании там польской контрреформаторской иезуитской практики *examen conscientiae* (испытания совести). Украинский приходской священник первой половины XVIII века неслучайно отмечает в своем дневнике, что «ходил до школ латинских язовитских» (иезуитских)³⁹.

Дневник св. Дмитрия Ростовского не содержит прямых высказываний о своем Я. Его миссия иная — поместить это Я в бурную эпоху петровских перемен в церковном пространстве и времени; личное и божественное противопоставлены внешнему, временному и секулярному⁴⁰. Публикация «Диария» Николаем Новиковым уже в XVIII веке и распространенность рукописных списков с него подтверждает огромную популярность и духовный авторитет св. Дмитрия как первого канонизированного святого в синодальную эпоху. На него ссылаются как на первоисточник автобиографической традиции: «Диарий св. Дмитрия Ростовского конечно имел немало подражателей среди наших архипастырей; но подражаний этих мы почти не видим в печати»⁴¹.

Одним из таких «подражаний», опубликованных лишь столетие спустя, была автобиография митр. Платона (Левшина)⁴². В отличие от Дмитрия Ростовского, митр. Платон пишет о себе в третьем лице. Вряд ли, однако, это домодерная традиция самомаления — скорее представление о своем месте в потоке исторических событий. От третьего лица, к примеру, пишет собственную чиновную автобиографию и Г. Р. Державин. Сходным образом позднее, в век наций, классов и партий, «Я» в личных свидетельствах заменяется или перемежается с «Мы».

Подобно св. Дмитрию, митр. Платон определяет себя как члена тела церковного и подчеркивает границу с миром секулярным. В своем монашеском звании «он по всему свободен», имея отличные от мирских понятия о *просвещении* или *любочестии*. Физическое пространство также носит у Платона

³⁹ Турчиновский 1885, 325.

⁴⁰ Marker 2010, 138 et passim.

⁴¹ Изо дня в день. Записки сельского священника. СПб., 1875 // РСП. 1876. № 17 (25.04.1876). С. 495–506.

⁴² Платон 1887, см. также Иоасаф 1907.

отчетливые отсылки к горнему или дольнему миру: город и тем более двор противопоставлен «монастырскому уединению». На склоне лет он создает еще более «покойное» пространство в Вифанской пустыни и поддерживает возрождение Оптиной⁴³. В то же время мы не найдем у него прямых отсылок к метафизическому миру: ни сонных видений, ни прямых молитвенных обращений, характерных для «Диария» св. Димитрия («Господи, устрой о мне вещь!», «Господи, поспеши!» и т. п.). Чтобы не прослыть «пустосвятом», Платон остерегается записывать сны: только один уже под конец жизни о посещении св. Сергия Радонежского, предсказавшего ему дату смерти — обычный мотив житий. Но и тут «он» осторожно «прилагал, что не надобно на тот сон полагаться»⁴⁴.

Церковь в сознании митр. Платона существует в гармоническом единстве «просвещенного христианства» с обществом и империей. По аналогии с этой внешней гармонией митр. Платон рисует и свой внутренний мир. Он весьма комплиментарен к себе, выстраивая собственное жизнеописание по канонам «пространного жития» с предзнаменованиями при рождении, благочестивыми родителями, «отлично успешен», «особенно любим», «лукавствовать не знал», провозглашен «апостолом московским» и т. п.

Что касается приходского духовенства, за XVIII век источники скудны; имеющиеся представляют собой в основном поденные записи примечательных происшествий и хозяйственных дел с пропусками «за недосугом и леностию»⁴⁵. Привычка вести дневные записки вернее всего прививается семинарией и необходимостью составлять отчетные документы по приходу. Реже попадаются «просвещенческие» типы естествоиспытателей вроде дьячка Герасима Скопина из Саратова⁴⁶ или деда одного из мемуаристов, сельского священника Владимирской губернии. Тот во второй половине XVIII века вел дневники и наблюдения за природой, однако, поскольку его зять в семинарии учиться не стал, то «не слыхавше никогда об науках, избребил

⁴³ Платон 1887, 19, 30, 83.

⁴⁴ Там же, 71.

⁴⁵ Турчиновский 1885; Семевский 1877.

⁴⁶ Скопин 1891, см. далее.

все бумаги»⁴⁷. Можно только догадываться, сколько таким образом исчезло автобиографических документов⁴⁸.

В XVIII веке границы между имманентным и трансцендентным, сакральным и секулярным долгое время остаются неотрешенными и непрозрачными. Характерный пример 1758 года: офицер, оставшийся после сражения без средств существования, много пишет родственникам о том, что «я вовсе на Бога мою надежду полагаю, он меня не оставит <...> когда Бог самной з голоду не умру». Чтобы тут же через строчку добавить: «Аднако все то харашо, а прашу жену маю панукать аб денгах»⁴⁹. Равноправно сосуществуют две реальности, трансцендентное вмешивается и определяет жизненные стратегии наряду с рациональным.

Взросление русского индивида в духовной автобиографии происходит параллельно осознанию этих границ и приоритетов, определению социальных рамок и форм существования того и другого. Он начинает сталкиваться с дилеммой «страны далече» в секулярном государстве: сценарий духовного пути конкурирует со сценарием восхождения по государственной службе, новой «лестницей». Что для одних оказывается классической апостасией и драмой, для других служит примером успешной самореализации.

В качестве примера можно привести автобиографические тексты трех выходцев из духовного состояния — Михаила Аврамова первой половины XVIII века, Гавриила Добрынина второй половины того же века и Александра Орлова начала следующего. Все трое покидают духовное сословие. Аврамов на взлете карьеры осознает свой светский успех как отпадение от веры и выбирает путь страстотерпца. Александр Орлов — бывший владимирский семинарист, самоучкой изучивший французский,

⁴⁷ Орлов 1832 I, 30–31.

⁴⁸ Еще в середине XIX века сельский священник замечает в дневнике: «смело пишу, что вздумается, в той надежде, что из [тетрадей] некогда будут делаться формы для печения баб на праздник Пасхи» (Струтинский 1880, 42, см. о нем ст. Лукашевич). Добавим постоянные пожары, революцию, сознательное уничтожение духовных эго-документов в советское время — и оценим сохранившийся процент автобиографики рядового священства в однозначных числах.

⁴⁹ Кн. П. Щербатов — А. В. Щербатовой, Пиритц 12/23.09.1758 // Сдвижков 2019, 186.

мечтавший о дворянской шпаге и литературной карьере, строит свою автобиографию как публичную исповедь. Но, в отличие от Руссо, рисует редкий в автобиографике образчик *failed life*, антижития: «Будучи сам не очень щастлив, как то видно из истории моей жизни, желаю <...> напомнить юношам <...> Я представлял себя блудным сыном, удалившимся на страну далече. Я искал существенности в воображимом; но нашел одну мечту»⁵⁰. Тогда как Добрынин являет собой пример «блудного сына», который успешно нашел на «стране далече» ту самую «существенность». Вопросы, которыми он задается, — «Кто я? Где я? Откуда я пришел? и Куда пойду?» — роднят автора, по его словам, со всеми «могущими мыслить». Собственное жизнеописание призвано дать на них ответ, объясняя смысл пути из него самого⁵¹, а не его цели, и это лучше всего показывает контраст личных свидетельств такого рода с духовной автобиографией.

Жизнь как книга (IMITATIO LIBRI)

Подражание (*imitatio*) как путь «самосозидания» предполагает вопрос о средствах и посредниках: личная встреча, духовное руководство, визуальное воздействие, слушание, текст? Книга с самого начала находится в центре духовной автобиографики. Кульминацией обращения у Блаженного Августина становится услышанный им глас *Tolle lege* — «Возьми, читай!». Но тот же Августин обосновывает двойственность отношения к «похоти знания» (*libido sciendi*). Важная черта новой религиозности в России XVIII века в том, что она разделяет оптимизм Просвещения относительно спасительной роли человеческого познания. Такая религиозность, как заявлялось с начала XVIII века, была предметом для обучения и личного усилия⁵². В крайнем выражении этот тип веры характеризовал саму Екатерину II, которая видела идеальных верующих в «людях просвещенных, наставленных в истинах христианской религии». Сама

⁵⁰ Орлов 1832 I, 13, 110.

⁵¹ Добрынин 1872, 3.

⁵² Лавров 2000, 77.

она, спрошенная духовником о вере, отвечала о знании — истин и постановлений соборов⁵³.

В начале русской религиозной автобиографии у Аввакума также стоит обращение к «чтущим и слышащим». В XVIII веке книжность как основа и атрибут знания составляет ключевой элемент, объединяющий новый имперский патриотизм и новую религиозность. Нарративная конструкция своей жизни как книги, а потом как романа хорошо сюда встраивается. Среди книжных образцов не на последнем месте можно предположить Книгу Книг, но с ней не все так просто. Распространенность библейских образов для описания собственной жизни связана с историей чтения Библии в индивидуальном, домашнем обиходе, про которую в России этого периода мало что известно. Косвенно о динамике можно судить по растущему использованию в автобиографических текстах библейской метафоры. Это происходит по мере того, как Библия (и русская, то есть церковно-славянская, и на европейских языках — французском и немецком) становится предметом индивидуального и рефлексивного чтения. При этом ветхозаветная метафорика постепенно отступает на второй план перед новозаветной, связанной с евангельским восприятием Бога как личности.

Так, мотив первородного греха, потерянного рая актуален скорее для первой половины нашего периода, когда события собственной жизни истолковываются напрямую как следствия грехов смертных. Дворянин И. Ф. Лукин, к примеру, возводит свои несчастья по службе к тому, что десятилетия назад соблазнил жену однополчанина: «от корени пагубнаго смертнаго греха блуднаго, в чем я причину моих приключений поставляю». Начавшаяся семилетняя русско-турецкая война 1769–1774 годов, которая против воли прервала эту греховную связь, в историю жизни секунд-майора Лукина встроена не как триумф империи, а как воля Провидения, дабы «разстаться с греховными моими оковами». Другой офицер, инженер Муравьев, кается в своем

⁵³ «Вопрос на исповеди странный, какого (духовник Екатерины, прот. Иоанн Памфилов. — Д. С.) никогда не делал: веруете ли в Бога? Я тотчас сказала tout le symbole <...> Я верю всему, на Семи Соборах утвержденному, потому что Св. Отцы тех времен были ближе к апостолам и лучше нас все разобрать могли» (Памятные записки А. В. Храповицкого, статс-секретаря Екатерины II. М., 1862. С. 217, запись от 2 февраля 1790).

«падении» в столичном доме терпимости, используя аллюзии и лексику церковной службы «Изгнания Адамова» накануне Великого поста: «Вышли ласкательницы, стали тут же делать кампанию. Я ж, как узнал падение Адамово, бежал оттуда <...> плача и рыдая, драл свои волосы, шпагу бил <...> Согрешил я тогда и преступил заповеди Божия»⁵⁴.

С течением времени такой прямой детерминизм преступления и наказания в религиозной автобиографике отступает на задний план и уходит «в народ», а на смену ей приходит метафорика любви и прощения. В историях об отпадении-обращении фигурирует прежде всего притча о блудном сыне, как у цитированного выше А. Орлова или, например, в автобиографии о. Александра Воскресенского (1778–1825): «Если бы не братья, то пылкие страсти мои и необузданная воля увлекли бы меня, подобно блудному сыну, на страну далече»⁵⁵.

Особенное значение имеют деяния и послания апостольские, которые воспринимаются как первые жития. За чтением апостольских посланий происходит обращение Блаженного Августина; в центре нарратива обращения история отпадения апостола Петра и перемены Савла в Павла⁵⁶. Референтным остается прежде всего житие своего святого или святых, с которыми авторы ощущают духовную связь: в «Диарии» св. Димитрия Ростовского, например, это св. великомученица Варвара, которая является в сонных бдениях. Изложенное в Четьях-Минеях житие св. Варвары стало, в свою очередь, руководством для жизни бежавшей в монастырь Варвары Соковниной, которая также совершает паломничество в Ростов к мощам св. Димитрия⁵⁷. Сидящий в крепости в ожидании смертной казни и читающий те же Четьи-Минеи А. Н. Радищев просит написать ему икону св. Филарета Милостивого и пишет его житие как иносказание о собственной жизни «детям моим на пользу»⁵⁸. Тогда как

⁵⁴ Лукин 1865, 912; Муравьев 1994, 12.

⁵⁵ [Воскресенский.] 1894. № 11. С. 372, см. также Орлов 1832 и др. О смене ветхозаветной метафоры новозаветной: Сдвижков, Самодержавие любви; см. также: Ваеһг 1991.

⁵⁶ Платон 1887, 13, 16: «Никто ему столько не нравился, как [апостол Павел]; [Платона] «провозглашали в своих разговорах апостолом Московским».

⁵⁷ Zorin 2016.

⁵⁸ Кочеткова 1994, 237–242.

виновница его мучений Екатерина II тоже делает выписки из житий, в том числе св. Сергия Радонежского — но не для личного назидания, а для создания гражданского пантеона⁵⁹.

С течением времени основой для *imitatio libri* становятся и пришлые образцы. Так, один из бестселлеров XVIII и XIX веков в России, духовная автобиография Робинзона Крузо Дефо (*The Life and adventures*), дает название автобиографии Андрея Тимофеевича Болотова⁶⁰.

Главный вектор новой религиозности обращен к «внутреннему человеку». Это понятие восходит к «Павлову учению» и тому же Блаженному Августину. Для «внутреннего просвещения» первоначально не нужно никаких посредников, кроме личной молитвы, которая «ни устен требует, ни книги»⁶¹. К чтению еще подходят с опаской: среди вопросов, которые Павел Васильевич Головин предлагает в качестве каждодневного «вопросания себя» своим сыновьям, есть «Что чаще всего читал и какой вред сие чтение могло причинить?»⁶² Характерен так называемый «дневник книголюба» из Екатеринбургa, соборного протоиерея Феодора Карпинского конца XVIII века. Тот читает очень много, в том числе Руссо, Вольтера, Эразма. Но это чтение, не пересекающееся с церковной и религиозной жизнью, а скорее, наоборот, ей мешающее: читает допоздна и с трудом встает на службу, от *Colloquia Erasmi* «видно надсадил зубы». Или: «Выпили по 3 стакана пуншу. Читал достопамятныя сказания Фридриха втораго <...> поутру и днем дома, в вечеру <...> был пьян»⁶³.

⁵⁹ «Pour mes saints, je les prends dans mon calendrier, et lorsque j'ai besoin d'un, je cherche quelque homme parmi eux qui aient servi l'état ou le genre humain...» (Что касается моих святых, я беру их в святцах, и, когда мне бывает нужно, я ишу между ними людей, которые служили государству или человеческому роду) Екатерина II — бар. Гримму. СПб., 09.03.1783 // СИРИО. Т. 23. С. 270–271).

⁶⁰ Herzberg J. Autobiographik in «Ost» und «West» // Herzberg, Schmidt. 2007. P. 59. О популярности «Робинзона Крузо» см.: Манчестер 2015, 198.

⁶¹ Св. Димитрий Ростовский. Внутренний человек. Термин «внутреннее просвещение» упоминает Левицкий 1880, 144; во внецерковном контексте эпохи см. Кондаков 2011.

⁶² Правила жизни, писанные собственноручно Павлом Васильевичем Головиным, к оставшимся его детям вместо духовного завещания // Головин 1842, 116–119, здесь 117.

⁶³ Карпинский 1995.

В то же время именно письменный текст и книга становятся в центре «тайного в сердце с Богом беседования»: «Когда читаючи молишия к Нему, то ты с Ним говоришь. Ах, разглагольствие сладкое! Ах, любезная и всеприятная беседа!»⁶⁴ Св. Тихон Задонский советует в письме реальному или выдуманному молодому дворянину в Петербург, размышляющему о выборе своего жизненного пути, «преселиться в место уединенное» и «Начать сначала святую Библию читать <...> и всегда, поутру и нощию, в ней поучаться, и [Иоганна] Арндта прочитывать, а в прочие книги, как в гости прогуливаться, и острить ум и волю во благое, и ждать звания Божия, куда и когда Бог позовет, и тако будьте покойны»⁶⁵.

Чувство *покоя*, личного душевного равновесия и осознания правильности своего пути признается конечной целью «богомыслия». Первообраз этого состояния можно найти все у того же Блаженного Августина после чтения, перевернувшего его жизнь, «quasi luce securitatis infusa cordi meo»⁶⁶. «Внутренняя» религиозность развивается с распространением практики чтения одиночного и молчаливого, чтения новых книг вместо перечитывания одного и того же⁶⁷. Книжность становится неотъемлемым атрибутом интимности: «бумага теперь мне верный друг. Буквы — история моего сердца»⁶⁸. Само понятие *читатель/чтец* именно в XVIII веке переходит с церковного служителя на одиночного читателя⁶⁹.

Книга становится конфидентом и собеседником Я. В «Диарии» св. Димитрия Ростовского как диалог с иной реальностью представлены только сонные видения, книги лишь

⁶⁴ Св. Тихон Задонский. Окружное послание к воронежскому духовенству [1765]. <https://www.ccel.org/contrib/ru/Tikhoni/Tikh102.html> (посл. посещение 21.01.2019).

⁶⁵ Св. Тихон V 1889, 331, см. Чтири книги о истинном христианстве... Иоанна Арндта. Гал[л]е, 1735. Ср. Ivanov 2011, 92 et passim.

⁶⁶ «Как будто свет покоя заполнил мое сердце».

⁶⁷ «Хотя тебе и довольно останется моих книг; однакож еще старайся о собрании полезных, как светских, так и духовных» (Татищев 1773, 13).

⁶⁸ Горский 1885, 7.

⁶⁹ См.: Кондакова Т. И. О наименовании понятия «читатель» в русском литературном языке XVIII века // Федоровские чтения 1976. Читатель и книга. Сб. науч. трудов. М., 1978. С. 109–115. В лексиконе Памвы Берынды 1627 года еще: «Читатель, чтец; зри клирик».

упоминаются по названиям. Митр. Платон (Левшин) «с жадностью великою читал» все без разбора, включая Цицерона и Квинта Курция⁷⁰. Записи же в третьем поколении синодальной архиерейской автобиографики, у св. Филарета (Дроздова), представляют собой помимо «соннобдений» почти исключительно читательский дневник. Именно подобные тетради и альбомы с выписками и молитвами со второй половины XVIII века представляют собой самый распространенный документ благочестия в личных архивах, начиная с императорского двора⁷¹. У св. Филарета выписки на русском, французском и латыни перемежаются с собственными размышлениями, связанными по смыслу и стилю с прочитанным⁷². Среди авторов с большим отрывом лидирует Фенелон, постоянно упоминаемый в автобиографике у представителей разных сословий и слоев, постоянно переиздаваемый и переписываемый. Представляя апологию «внутренней жизни» (*la vie intérieure*), Фенелон призывал соединить молитву с *lectio divina* — «чтением и размышлением»⁷³.

Книга и чтение попадают на иконы (того же Димитрия Ростовского) и в жития (св. Серафим Саровский не просто читает, но *плачет* над книгами). Чтение становится маркером кульминационного момента духовной автобиографии, конверсии или принятия решения об отказе от мира. Как, например, в автобиографии монаха из купеческой семьи в Курской губернии 1830–1840-х годов:

⁷⁰ Платон 1887, 12–13.

⁷¹ Например, один из многочисленных альбомов с выписками императрицы Александры Федоровны в форме креста (ГАРФ. Ф. 672. Оп. 1. Д. 574).

⁷² Св. Филарет. Л. 83–85. «О покое», частично опубликовано: Образ святителя Филарета: знакомое и неизвестное. http://blagoslovenie.su/index.php?option=com_content&task=view&id=490&Itemid=1 (посл. посещение 01.03.2019). Ср. «Читай... и что ни читаешь достойно, вписывай в тетради, чтобы мог при случае людям наставлять» (Св. Тихон Задонский — О. Иоанну Борисовичу, 20.01.1774 // Св. Тихон, V 1889). Об автобиографике митр. Филарета: Хондзинский 2004.

⁷³ «Explication des maximes des saints sur la vie intérieure» (1697). О Фенелоне в России см. о. Хондзинский П. Путь волхвов // Филаретовский альманах. М., 2006. Вып. 2. С. 25–45; Marker G. Publishing, Printing, and the Origins of the Intellectual Life in Russia, 1700–1800. Princeton, NJ, 1985. P. 206. О влиянии Фенелона пишут, например, в своем дневнике Горский 1885, 53 или Серафима 1891, 825–826.

Однажды [моя сестра] рассказывала мне о геройстве разных героинь, описанных в романах... Я ей сказал: сестра, роман есть *миф*. Я укажу тебе таковыя события истинные <...> Она побежала читать житие (своей святой. — Д. С.), прочитавши <...> на романы уже и смотреть не хотела <...> Стала часто ходить в церковь, и скоро Промысел Божий помог ей пойти в монастырь⁷⁴.

Жития читают как *non fiction*, реальные жизнеописания в противовес «романам». Картина, следовательно, сложнее, чем превращение жития в «отражение земной жизни», которое исследователи считали «секуляризацией форм самоопределения личности»⁷⁵.

«Книжные конверсии»⁷⁶: в дворянской автобиографике чтение — средство преодоления кризиса веры, «неправильным» чтением вызванного. В «Чистосердечном признании» Д. И. Фонвизина описано такое «упражнение в богомыслии» — когда чтение критики английского богослова Самуэля Кларка помогает развеять чары Гоббса и Спинозы. Полстолетием ранее тот же А. Т. Болотов, начитавшись во время своей службы в Семилетнюю войну в Кенигсберге «вольнодумческих книг» Лейбница и Вольфа, «впал в совершенное сумнительство о законе» и «как горел на огне и пытке». Преодолеть этот кризис также помогло чтение (проповедей богослова и философа Христиана Августа Крузиуса⁷⁷), после чего «вся волнуемая во мне кровь пришла <...> в наиприятнейшее успокоение и [я] пережил <...> множество минут блаженных и столь сладких, о каких множайшая часть людей понятия не имеют».

Отстранение от «масс» в конце цитаты неслучайно. Митр. Платон пишет о себе: «приметно было, что сфера его понятия была выше других»⁷⁸. Но и его противник священник Петр Алексеев определяет себя как «ученого пресвитера» в пику «неученым игуменам»⁷⁹. Тексты духовной автобиографики

⁷⁴ Иероним 1895, 348–349.

⁷⁵ Плюханова 1996, 381.

⁷⁶ Ср.: *Merzhäuser A. Literarische Konversion // Neumann, Mißfelder. Pohligh, 2007. P. 447–462.*

⁷⁷ Болотов II, 78.

⁷⁸ Платон 1887, 86.

⁷⁹ Памфилов 1871, 29. См. ст. Ольги Цапиной в наст. сб.

обращались к кругу «fine souls, who refused to accept superficial security»⁸⁰ и сами такой круг формировали. Светская книжность, интеллектуальная элитарность смыкались с традиционным христианским пафосом «малого стада», для (само)обозначения которого использовался столь же традиционный термин *боголюбцы*⁸¹.

ЖИЗНЬ КАК ПУТЬ

Наряду с *imitatio personae* и *imitatio libri*, назиданием и подражанием, нарративы духовной автобиографики создавались через переживание внешнего мира, осмысленного как творение Бога — прежде всего пространства и времени.

Со второй половины XVIII века и особенно после наполеоновских войн стержень для светской автобиографики составляет историзм; личная жизнь получает смысл, а автобиографика шанс на публикацию по мере своей приобщенности к истории⁸². Тогда как в духовной автобиографике высказывание о себе иллюстрирует вневременную, нелинейную историю Провидения. «Собственная история» служит проекцией действия Промысла, как у Тимофея Верховского: «Чем больше я стал сознавать себя и вникать в жизнь мою <...> тем сильнее расло (так! — Д. С.) во мне чувство благоговения»⁸³. И тут как раз оказывается важен дневник:

Напала на меня какая-то скука <...> В это время совесть моя сказала мне: Ты имеешь дневники, писанные тобою <...> Прочитавши несколько дневников, пришел от того во внимание к Промыслу Божию,

⁸⁰ Brown 1975, 159.

⁸¹ Ср., например, владельческую запись в рукописи об обретении мощей Дмитрия Ростовского «Сия тетрадь писана в Москве 1756 году июня 12 дня, писал прапорщик Евграф Никитин сын карцав своею рукою. А писал для себя и боголюбцам на ползу» (Тихомиров М. Н. Описание Тихомировского собрания рукописей. М., 1968. С. 45 (№ 94). Термин дожил вплоть до конца империи: «шло духовенство и толпы боголюбцев» (Прот. А. Попов. Воспоминания причетнического сына. Вологда, 1913).

⁸² См. Тартаковский 1991, 1997.

⁸³ Верховский 1877, V. Ср.: «Всякий раз, когда размышляю я о течении моей жизни и о всех, бывших со мною происшествиях, примечаю я в оной многие следы особенного божеского обо мне Промысла...» (Болотов I, 672).

забытому мною, но который тайно и явно помогал мне в жизни моей <...> расчувствовался и расположился к умилению <...> начал хныкать, а потом плакать, а затем рыдать⁸⁴.

Отметим попутно: «слезный дар» в духовной жизни, который мы встретим и в других цитатах статьи, опять-таки не изобретение Нового времени. Но теперь это свидетельство эмоций — эмоций личных — актуализируется в качестве критерия истинного религиозного чувства, соотносясь с сентиментализмом в светском обиходе.

Что касается пространства, то и здесь актуализируется столь же универсальная и традиционная метафора жизни как пути и старый автобиографический жанр хождений⁸⁵. Если в англо-саксонском мире реальная мобильность влияла на *spiritual autobiographies*⁸⁶, то и XVIII век России с его колоссальной динамикой, разрывом с традициями и насиженными местами резко меняет координаты и формы переживания. Новые права получает *vita activa*, стоявшая в традиционном православном понимании в качестве ступени к спасению ниже *vita contemplativa* (жизни созерцательной).

Современные эпохе образчики автобиографики «пешеходцев» необычайно популярны, распространяясь в многочисленных изданиях, как «Путешествие» («Путник») «московита, гражданина Киева» В. Г. Григоровича-Барского⁸⁷, и в списках. И здесь также хорошо видно, как в становлении автобиографии переплетены имперское государственное сознание и религиозность. Фиксация личной жизни становится продолжением или дополнением

⁸⁴ Рассказ о русском помещике Г.И.Б., прибывшем на Афон из Германии в 1860 году, о. Иеронима (Соломенцова), опубликован в: «Из келейных записок русского афонского старца». М., 1882. См. Иероним 1895.

⁸⁵ Например, Иоасаф 1907 («Путешествие в свете сем грешника Иоасафа»). Из заимствованных образцов — много раз издававшееся с 1782 года в России «Путешествие пилигрима» (*The Pilgrim's Progress*) Дж. Беньяна. Известно, что Беньян стал одним из источников анонимных «Откровенных рассказов странника духовному своему отцу». В свою очередь, «Рассказы» в следующем веке получили в переводах широкую известность на Западе — классический пример взаимовлияния. О «хождениях» см. Маркер в наст. сб.

⁸⁶ Lynch 2012, 2–3.

⁸⁷ Григорович-Барский 1778. С 1778 по 1819 год вышло семь изданий, не считая отрывков, печатавшихся с 1770 года.

жизни служебной. Если у священников летописи и дневники вырастают из необходимости вести статистику для государства, то, например, у офицера Якова Мордвинова форма стандартных военных «журналов» с точными данными во времени и пространстве перенесена на паломнические путешествия⁸⁸.

Паломничество становится общим местом в автобиографиях как доступный равно для простой и для образованной публики «подвиг». Наряду с традиционными региональными центрами паломничеств и Троице-Сергиевым монастырем (с 1742 года — лаврой) в XVIII веке на первый план выходят два места, которых не было ранее, — в Ростов к Димитрию Ростовскому и в недавно еще малодоступный Киев, превращающийся в XVIII веке в «Иерусалим российский»⁸⁹. В качестве любопытного свидетельства имеется дневник дьячка Герасима Скопина, 21 года, путешествующего пешком в Киев из Саратова (май — август 1787)⁹⁰. Герасим не учился в семинарии, и тем более ценно наблюдать это пробуждение самосознания без всякого видимого внешнего импульса. Характерно и то, что Я впервые появляется в личных свидетельствах Герасима именно в паломнических записках в отличие предыдущих годовых записей, где фиксируются только внешние события.

Разная фиксация времени отмечает его многослойность. Время ощущается по-разному в сфере духовной с его богослужебным годовым и суточным кругом, и в гражданской, как и в разных социальных мирах, городском и деревенском пространстве. Ценность времени в пути отличается от повседневного, где она фиксируется по месяцам и годам. Герасим постоянно справляется о точном времени с помощью самодельных солнечных часов и удручен, если это не удастся. Однако, как мы видим в другом дневнике, с прибытием на место паломничества происходит обращение к *spiritual time*: вместо точного времени фиксируется посещение служб⁹¹.

⁸⁸ Мордвинов 1888, ср. подробнее: Сдвижков 2019, 40–41, 128–129. О фиксации времени на службе: Zitser, Collis 2015, 1628 и 1631, сн. 46.

⁸⁹ Worobec 2012/13.

⁹⁰ Скопин 1891.

⁹¹ Ransel 2009, 233 о дневнике купца И. И. Толчёнова (для 1807). Издатель дневника Скопина, к сожалению, опускает его пребывание в Киеве. О времени в автобиографии см. Lovell 2004, 266; Marker 2010, 137 et passim; в общем — Живов 2009.

Тетрадь в осьмушку, где паломник записывает свои впечатления, вроде бы свидетельствует исключительно о любопытстве и жажде познания мира. Помимо «примечательного» из обычаев, нарядов, надписей, Герасима радует прежде всего преобразование страны: особое внимание он обращает на регулярство и регламентацию — перестройку городов «по форме», пение «по ноте». Но не будем торопиться. Герасим уже один раз ходил в Киев в 1771 году. О причинах своего повторного паломничества он не упоминает, но они должны быть весомы — по обету, помолиться за ближних⁹². Это как-никак трехмесячный путь пешком за 1200 км туда и обратно, каждый день часов по двенадцать–четырнадцать с четырех утра и до вечера.

То и дело мы читаем, как Герасим «в кусточка лапти новые обул». Но и в тяжелой дороге «меня веселили жаворонки пением, а сурки — свистанием своим»⁹³. Заботам телесным отведено свое место («вставши, напились чаю и по рюмке водки»), но и «дожидаясь бани», Герасим читает «Смерть Иисуса Христа»⁹⁴ или Четьи Минеи, попадающиеся ему в местах ночлега. Он «полагается на власть Создателя» вполне на практике, идя в одиночку через глухие разбойничьи места⁹⁵. После дневного пути выстаивает вечернюю (в Ельце) дважды, только потому, что есть возможность посетить ее в разное время, и т. п. — в общем, перед нами не просто турист.

Ибо в самосознании людей эпохи, как у разделенных в остальном социальной пропастью митрополита Московского Платона (Левшина) и саратовского дьячка Герасима Скопина, рыкающий лев просвещенного познания возлежит рядом с трепетной ланью веры. Причем парадоксы тут ничего не объяснят: любовь к знаниям и переменам не просто сосуществовала с верой, одно участвовало в формировании и развитии другого. И жизнь обещала, как чеховскому студенту, сыну дьячка, счастье и «казалась восхитительной, чудесной и полной высокого смысла». Пока век просвещения не кончился «в крови и пламени».

⁹² Скопин 1891, 7.

⁹³ Там же, 41–42, 55.

⁹⁴ Вероятно: Смерть и страдания господа нашего Иисуса Христа, истинно и обстоятельно изображенные <...>. М., 1784, либо какая-то из рукописных компиляций Фомы Кемпийского под тем же названием (см. например: ОР РГБ. Ф. 304.П. № 48–49).

⁹⁵ Скопин 1891, 50, 52.

ЖИЗНЬ КАК ИСПОВЕДЬ

Уже ожидаемо мы встречаемся с тем, что в развитии религиозного субъекта в XVIII веке важно не возникновение нового — основной признак прогресса Нового времени, — а актуализация или реализация имеющегося. Подобно использованию нарративов житий или переосмыслению «просвещения», это относится и к исповеди. Как показывает Надежда Киценко в настоящем сборнике, исповедь играла роль для формирования личного самосознания не только как внешний инструмент «дисциплинарзации» в духе Мишеля Фуко, но как религиозное событие, в котором таинство не убито, но переосмыслено. Даже в таких дневниках, которые сложно отнести к «духовной автобиографии», в записях вокруг великопостного периода и говения степень саморефлексии, как правило, выше остальных:

В продолжение года насмотришься, наслушаешься и наберешься невольно такой дряни, что чувствуешь себя гораздо легче, когда смоешь ее с себя банею покаяния. Теперь только я начинаю понимать, как полезно было для меня это русское деревенское воспитание, над которым так издевались соседи, — эти ежедневные утрени, молебны и всенощные, в которых я исправлял должность дьячка: читал славословие, кафизмы, паремии, пел ирмосы, кондаки, антифоны и проч.: все это пригодило мне не только в нравственном, но и в общественном отношении⁹⁶.

Если основой для нарратива служат наблюдения и размышления, то ключевой элемент драматизации духовной автобиографии и на Западе, и на Востоке Европы связан именно с тем, что она приобретает форму исповеди. Исповедальность требует субъектности, обращения от первого лица. В отличие, скажем, от отстраненного «он» у довольного собой и миром митр. Платона. Там, где автор пишет о себе, что *он* «был от младенчества расположен к благочестию и набожности», а «сфера его понятия

⁹⁶ Жихарев С. П. Записки современника. М.; Л., 1934. С. 66 [запись от 26.02.1805].

была выше других» (проще говоря, умнее)⁹⁷, нет места аввакумовскому «аз окаянный» или хотя бы «аз грешный» св. Димитрия Ростовского.

Очевидно влияние на русскую автобиографику как практики *examen conscientiae* (испытания себя) с составлением покаянных дневников католического (контрреформаторского) толка, так и неформального «почти клинического самоанализа» в протестантизме⁹⁸. В XVIII веке ведение дневников в качестве морального упражнения и средства воспитания в семьях и образовательных учреждениях становится повсеместным, выходя за пределы церковного и вообще религиозного обихода. К концу XVIII века распространение таких *journaux intimes* достигает России, типичное прежде всего для круга русских мистиков и моралистов. Представители поколения отцов, как Иван Петрович Тургенев, ведут исповедальный дневник, предназначенный в том числе для публичного покаяния перед «братьями» по масонской ложе. Они прививают эту практику своим детям и женам, которые вначале исповедуются в своем дневнике перед отцом семейства, а потом перед собой⁹⁹.

Дневники такого рода предполагают «наблюдение за собою» и внутренний диалог «с моим Богом». Такой ведет, к примеру, с 1830 года учащийся Московской духовной академии, сын протоиерея из Костромы Александр Васильевич Горский. Начиная дневник с традиционного «Что такое я?», он формулирует свою цель как «углубление внимания к самому себе», имеющему *ach, zwei Seelen*: приобретенное «я всеугодливое, подчиняющееся всякому обстоятельству» и врожденное «я самостоятельное, от которого каждый раз я получаю строгие выговоры»¹⁰⁰.

В духовной практике Н. В. Гоголя также предполагается обязательное использование и дневника читательского с выписками, и личного «журнала» как средства против «величайшего

⁹⁷ Платон 1887, 85–86.

⁹⁸ «Self-searching is an heart-anatomy... A Christian anatomizeth himself» (Starr 1971, 6), цитата из «Христианского воина» пуританина Томаса Уотсона (1620–1686).

⁹⁹ Зорин 2016, 214 et passim. Другие примеры: Лямина, Самовер 1999; Костин 2011.

¹⁰⁰ Горский 1885, 1.

из грехов», каковым для него является уныние, чтобы достичь *покая*:

Хорошо бы <...> вести журнал <...> и потом почаще его перечитывать <...> Не следует отчаиваться, но молиться крепче и крепче до тех пор, пока не умягчится душа и не разрешится слезами. Немедленно после молитвы, когда воздвигнется хотя на время дух, перечитать все правила и наставления в жизни, какие есть у нас выписаны и какие должны быть у всякого, перечитать журнал свой, все записанные там грустные и тяжелые минуты¹⁰¹.

Очевидно, что чтение и ведение дневника играют в этом случае самостоятельную роль, а не являются посредниками в общении с духовным отцом или с публикой. Вырастающая здесь проблема степени и смысла автономности религиозного Я, форм реализации свободы личности стала одной из основных с конца разбираемого здесь периода. С ней связано развитие практик духовного руководства (старчества), к которому, как известно, обратился вскоре и сам Гоголь. Развитие старчества в синодальный период, которое я оставляю за рамками этой статьи, безусловно представляет собой новую главу и для истории личности в России как «a personal guide to the inner self»¹⁰². В то же время случившаяся при этом драма Гоголя была запрограммирована тем, что все в большей степени роль духовного учительства делегируется литературе.

Автобиографические тексты гуру Просвещения — «Секретный дневник наблюдателя за самим собой» Лафатера (1771, 1773), «Автобиография» Франклина (1791) и прежде всего, конечно, «Исповедь» Руссо (1782, 1789) — в возникающем пространстве литературы и публики дают толчок жанру публичного исповедального текста. Этот жанр гораздо шире собственно покаянных дневников и письменных исповедей; в данном случае «исповедь»

¹⁰¹ «О тех душевных расположениях и недостатках наших, которые производят в нас смущение и мешают нам пребывать в спокойном состоянии» [1843/44].

¹⁰² См. Paert 2010; цитата Engelstein 2004, 87, об отношении И. В. Киреевского к старцу Макарию Оптинскому. См. автобиографические материалы о духовнике Гоголя о. Матфее: Константиновский 1909.

предполагает не покаяние, а самоутверждение. Лавинообразный рост автобиографической литературы в XIX веке воспринимается в этом смысле как потребность высказаться («Наш век есть, между прочим, век записок, воспоминаний, биографий и исповедей вольных и невольных») и следствие желанья *rester sur cette terre* (остаться на этой земле)¹⁰³.

Жанр публичной исповеди в русской литературе толкуется преимущественно под знаком влияния секулярного Просвещения, хотя давно очевидно, что к Руссо русские авторы часто относились критически. «Сколько выходит книг под титулом: „Мои опыты“, „Тайный журнал моего сердца“! Что за перо, то и за искреннее признание. Как скоро нет в человеке старомодного варварского стыда, то всего легче быть автором исповеди». Начиная с Фонвизина и автора приведенной цитаты, Карамзина, и заканчивая Толстым, в этом жанре в России характерна скорее полемика с Руссо и противопоставление его западной же традиции Августина¹⁰⁴.

Что в итоге? Хотя картина в рамках статьи сумбурна и отрывочна, сложно не увидеть, что рефлексия и самоопределение в религиозной жизни составляют не только часть становления личности Нового времени Европы в целом, но и нового человека в послепетровской России в частности. Линейный подход от несамостоятельного религиозного домодерного к автономному нерелигиозному модерному — «настоящему» — Я предполагает смену и вытеснение. Между тем процессы осознания уникальности своего Я и «включения» разума и чувств прослеживаются

¹⁰³ Вяземский П. А. Записки графини Жанлис (1825) // Idem. Литературные критические и биографические очерки. Т. 1. СПб., 1878. С. 206; Дневник Марии Башкирцевой (Journal de Marie Bashkirtseff. Ed. par André Theuriet. Vol. 1. P., 1890. P. 5).

¹⁰⁴ Карамзин Н. М. Моя исповедь [1802] // Он же. Избр. соч. в 2 т. Т. 1. М.; Л., 1962. С. 729. См.: Кочеткова 1984 и 1994; Метафизика исповеди. Пространство и время исповедального слова. СПб., 1997; Златопольская А. А. «Intus et in cute». Восприятие образа и автобиографии Жан-Жака Руссо в русской философско-антропологической мысли XVIII–XIX вв. // Философский век. Альманах, 22. Ч. 2. СПб., 2002. С. 20–32; Растягаев А. Исповедальная и агиографическая топика заголовочного комплекса «Чистосердечного признания в делах моих и помышлениях» Д. И. Фонвизина // Toronto Slavic Quarterly. 2013. № 45. С. 59–93.

в религиозной рефлексии параллельно светской. Они не просто пересекаются, а взаимно обуславливают друг друга. «Индивидуализация» в религиозной культуре нашего периода касается и содержания (актуализация новозаветной и архаизация ветхозаветной семантики с переменной акцентов от «страха» и «закона» к «любви» и внутреннему побуждению, «внутреннему деланию», эмоционализация религиозной жизни), и практик (техники назидания, индивидуальное чтение, «умная молитва» (*oratio mentalis*) как диалог вместо ритуала). Все это, заметим, процессы общие для христианской Европы раннего Нового времени, пусть и с православной и российской спецификой¹⁰⁵.

Это означает, что в религиозной культуре субъект только теперь в полной мере осознает себя таковым. То, что перед Богом как личностью предстоит именно он сам, а не молящиеся за него «богомольцы» из духовенства, крестных или родных; и что это его предстояние подразумевает личное духовное усилие, а не пассивное «вручение себя» Высшей воле¹⁰⁶. Потенциал личностного начала в христианстве у рядового верующего начинает реализовываться только теперь.

Впрочем, как сказать «рядового»... Опосредованно, через доступные жития, проповеди, поучения, новую иконографию, архитектуру, церковную музыку и т. п., безусловно, был охвачен и «церковный народ». Но непростые, не всегда различимые и небыстрые перемены в полной мере затрагивали, конечно, привилегированные образованные слои. Это не было только социальным или культурным, но сущностным моментом. Новая религиозная идентичность в России XVIII века строилась на сложном балансе между по-прежнему действенным сознанием греховности, смирения и христианского «эгалитаризма», с одной стороны, и фактическим утверждением своей исключительности — с другой. Исключительность обосновывалась знанием, которому эпоха приписывала спасительную роль.

¹⁰⁵ Об индивидуализации, интериоризации и эмоционализации религии / благочестия как общей черте Европы раннего Нового времени: «Frömmigkeit» и «Gebet» // EdN. Bd. 4. P. 57–58, 209–210; «Religionen» // EdN. Bd. 10. P. 1057–1060, и в целом: «Kirchen und religiöse Kultur» // EdN. Bd. 15. P. 1027–1028, с отсылками к другим леммам этой энциклопедии.

¹⁰⁶ См. на материале офицерской автобиографики середины XVIII века: Сдвижков 2019, 182–185; Лотман 1993.

Яркую черту этого периода составляло и то, что, сохраняя профессиональную принадлежность, русские «просвещенные христиане» были открыты для восприятия религиозного опыта извне. Отчасти несомненно по эпистемологической наивности, заставлявшей видеть в трактатах какого-нибудь второразрядного европейского проповедника духовное откровение. Отчасти потому, что аргументы этого проповедника не требовали перевода (не буквы, но смысла), и христианский Запад у «европеизирующихся элит» России мог быть причислен к духовной родине. Но и потому, что критерием оценки веры стало личное отношение к ней, «горение», духовное усилие «внутреннего человека». Св. Филарет, прекрасный знаток догматики, высоко ценит усилие и любой поиск истины, даже если речь об оккультных занятиях «магнетизмом»: «Это не прямой путь истины <...> пути, на которых, однако, можно встретить доброе. Там дух ищет человека; здесь человек ищет духа»¹⁰⁷.

В то же время «прогресс» веры такого рода и «революции» на этом пути¹⁰⁸ могут быть только в кавычках, поскольку требуют не открытия нового, но актуализации и перестановки акцентов в уже данном.

Остается вопрос, было ли описанное промежуточным этапом и по мере становления современной личности религиозные «костыли» оказались ей не нужны? В исторической перспективе всегда заметнее разрывы. Оптимизм и надежды на новую «симфонию» исчезли со времен Французской революции, а вместе с ним anything goes «просвещенного христианства». Религия стала основой политического консерватизма, реставрации, потеряв горизонт будущего.

Модели христианской личности изменились: «на смену мягко-гуманному Платону [Левшину] пришел суровый Филарет [Дроздов]»¹⁰⁹. Религиозность потеряла связь с элитарностью, став для образованного общества атрибутом «простонародной

¹⁰⁷ Дневник митр. Филарета 1827 — после 1842 [фактически по 1856] (ОР РНБ. Ф. 811. Оп. 1. Д. 4. Л. 92).

¹⁰⁸ Ср. *Michelson P.L.* Beyond the Monastery Walls: The Ascetic Revolution in Russian Orthodox Thought, 1814–1914. Madison, 2017.

¹⁰⁹ *Виноградов В.П.* Платон и Филарет, митрополиты Московские: Сравнительная характеристика их нравственного облика // Богословский Вестник. 1913. 1. № 2. С. 346.

старины» и специфической культуры российских «левитов» духовенства. «Мы вас не понимаем», мог бы сказать церкви не только обер-прокурор Протасов: принятый язык религиозности перестает восприниматься как свой¹¹⁰. «Просвещение», «дух», «свобода» и другие понятия, ключевые в том числе для самоописания личности, в языке церковном и в общественном расходятся в своих смыслах. Появляется, с другой стороны, религиозность нецерковная и нерелигиозная «духовность» интеллигенции: если в «Опыте исторического словаря о российских писателях» (1772) у Н.И. Новикова включение духовных авторов в круг литераторов еще разумеется само собой, то впоследствии эти пространства существуют параллельно.

С другой стороны, уходя из образованного общества, духовная автобиография бурно развивалась в других сферах и предлагала другие модели — у крестьян или в автобиографии духовенства. Образ «пастыря доброго» связан с активизацией жизни в приходах со второй половины XIX века и в общем с идеальной картиной церковного общежития как альтернативы социальным проблемам и дезориентации русского общества после Великих реформ¹¹¹. Автобиографическая традиция, которая делала акцент на персонализации духовного опыта, стала с течением времени, на фоне потрясений XX века, и остается до сих пор востребованной¹¹².

Но даже если считать обратные тенденции «рехристианизации»¹¹³ и «ренессансов» религиозности побочными и временными, а историю религиозности мыслить в рамках схемы Rise and Fall, расцвета и упадка, — даже в этом случае очевидна действенность фактора «конституирующего другого». Как сакральному для самоопределения и развития понадобилось

¹¹⁰ Цитата 1838 года, см.: Живов В.М. Язык и культура в России XVIII века. М., 1996. С. 470.

¹¹¹ О крестьянах Herzberg 2013. О «приходской революции» ср. Фриз; Беглов А.Л. «Община, учреждение, братство...»: Поиск идентичности православного прихода в проектах и дискуссиях конца XIX — начала XX в. // Диалог со временем. 2014. № 48. С. 241–264 и др.

¹¹² Ср. Киценко 2006 об автобиографии св. Иоанна Кронштадтского и др. многочисленные примеры XX века (Александр Ельчанинов, Валентин Свенцицкий, Антоний Сурожский и т.п.).

¹¹³ Freeze 1990.

в свое время появление секулярного, так, наоборот, и нерелигиозное в развитии личности Нового времени не просто подразумевает, но требует разного формата сосуществования со своей альтернативой.

SUMMARY

The article argues that the coexistence of the secular and sacral in modern Russia cannot be examined as the opposition between progress and tradition. Because religious culture itself dramatically changed in this period. My goal is to explore the influence of these changes on the development of modern Selfhood in Russia.

The sources I'm using are autobiographical narratives in a broad sense from the eighteenth and first half of the nineteenth centuries, telling the "history of the soul." The article suggests the genre analogies between these Russian texts and "spiritual autobiographies" of the Christian West.

The key features of self-formation in spiritual autobiographical practices which are examined here include: adherence to hagiographical genre, *imitatio personae*; the key role of books and reading, *imitatio libri*; perception of the external world, as shown in the examples from pilgrimage literature; the climax of self-reflection in confessional texts.

In the conclusion I emphasize the necessity of considering when analyzing the history of the Self and self-formation in Russia that the sacred and the secular cannot be studied in isolation from each other.

Гари Маркер

ИЗ ГЛУБИНЫ МОЛЧАНИЯ:
В ПОИСКАХ КОНТУРОВ
МОНАШЕСКОГО Я «ДОЛГОЙ»
ПЕТРОВСКОЙ ЭПОХИ (1680–1720-е)

На первый взгляд писать об автобиографиях священнослужителей петровской эпохи кажется задумкой эфемерной, ибо не известно ни одной автобиографии священника Русской православной церкви этого периода. Как заметил Виктор Маркович Живов по сходному поводу, «проблема источников выходит здесь едва ли не на первый план: <...> политических дневников не вели»¹. Исключение, «Житие протопопа Аввакума им самим написанное», появилось несколько раньше. А единственная автобиография петровской эпохи, «*Vita del Principe Boris Koribut-Kurakin del familii de polionia et litoania*»², вышла из-под пера аристократа. Оба этих текста — выдающиеся свидетельства высокого уровня самосознания, яркими красками рисующие авторское Я. В первом случае это эмоциональный мартиролог, во втором почти ренессансное свидетельство «самосозидания» (self-fashioning)³. Увы, ни тот ни другой текст не вписывается в заданные рамки нашей работы.

¹ Живов В. М. Церковные преобразования в царствование Петра Великого // Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М., 2002. С. 372–373, см.: Полонский Д. Г. Православное духовенство в переписке с А. Д. Меншиковым: этикет, риторика и прагматика // Меншиковские чтения. 2012. Вып. 3 (10). С. 98.

² О Куракине: Zitser E. A. The Vita of Prince Boris Ivanovich «Korybut»-Kurakin: Personal Life-Writing and Aristocratic Self-Fashioning at the Court of Peter the Great // JGO. 59. 2011. 2. С. 163–194. Зитцер готовит к изданию аннотированное издание с комментариями параллельно на русском и английском языках. Автобиография, путевые записки и прочие многочисленные тексты в: Архив Князя Ф. А. Куракина. Т. 1. СПб., 1890. См. также: Collis R. «Stars Rule over People but God Rules over the Stars»: The Astrological World View of Boris Ivanovich Kurakin (1676–1727) // JGO. 59. 2011. 2. С. 195–216.

³ Я следую здесь за тезисами Зитцера (см. примеч. 2).

Ну что ж, можно было бы заключить далее — нет, так нет. В отсутствие источников нечего и анализировать. Мысль о том, что сравнимые дискуссии о западном христианстве (например, существовал ли в церковной среде в XII или XV веке автобиографический индивидуализм — «самосозидание», как его назвал Стивен Гринблатт) можно с пользой для дела перенести на домодерное русское православие, кажется надуманной и даже абсурдной⁴. Но, во-первых, автобиографический вакуум как таковой не позволяет сделать заключение об отсутствии среды церковных людей текстов о себе. Кроме того, несмотря на существенную разницу между текстуальными практиками западного христианства и домодерного русского православия, некоторые выводы в недавних исследованиях о западных текстах применимы к восточным, пусть и в виде гипотез.

Однако сначала нам следует предпринять поиски возможных источников. Настоящую статью характеризует именно поиск альтернативных подходов. Не ради того, чтобы открыть «аутентичное» церковное внутреннее самосознание или чтобы предложить определенный прототип церковного «самосозидания»

⁴ Эта проблематика стала на протяжении тридцати или более лет рассадником разногласий, по большей части, впрочем, сохранявших академический характер, между специалистами по позднему Средневековью и Ренессансу. В ее основании лежала переоценка знаменитого утверждения Якоба Буркхардта о том, что «индивид» вышел из ренессансной, а точнее, итальянской культуры. Вызвавшая большой резонанс книга Стивена Гринблатта «Renaissance Self Fashioning From More to Shakespeare» (1980) подогрела эту дискуссию утверждением о том, что автобиографика Ренессанса носила принципиально репрезентативный, а не интроспективный характер. То есть ее задача заключалась не в выявлении эмоций или внутренней жизни личности, но в кропотливом создании текстуального Я (отсюда термин «самосозидания» (self-fashioning)) для восприятия извне. Всякая связь между этим публичным Я и тем, что мы сегодня подразумеваем под внутренним самосознанием, была случайной. Аргумент Гринблатта вдохновил европейских медиевистов заимствовать концепцию, но поместить ее корни в XII веке. Прежде всего в среде схоластиков — например, в автобиографии Пьера Абеляра. Этот подход ярко выражен в статье Каролин Байнум. См.: *Burckhardt J. Die Cultur der Renaissance in Italien: ein Versuch.* Basel, 1860; *Greenblatt 1980*; *Bynum C. W. Did the Twelfth Century Discover the Individual // The Journal of Ecclesiastical History.* 31. 1980. 1. P. 1–17; *Bagge S. The Autobiography of Abelard and Medieval Individualism // Journal of Medieval History.* 19. 1993. 4. P. 327–350. См. также: *Burke P. Representations of the Self from Petrarch to Descartes // Porter R. (ed.) Rewriting the Self: Histories from the Renaissance to the Present.* London; New York, 1997. P. 17–28. Сомнения во всей этой концепции высказывает: *Martin J. J. Myths of Renaissance Individualism.* London, 2004, особенно в гл. 7: «Myths of Identity». P. 123–134.

петровской эпохи. Насколько я могу судить, такового не существовало. Нет, наши цели скромны: во-первых, очертить предварительную карту жанров, которые включали выражение своего Я, включая исследовательские работы по ним. Во-вторых, показать, каким образом читать их в качестве эго-текстов (то есть саморепрезентаций, демонстрации эмоций, авторской речи). И наконец, предложить некоторые очевидные общие черты в саморепрезентации, которые заметны при чтении этих разнородных текстов.

Исходя в основном из практических соображений, текст фокусируется на монашеском духовенстве. Полная грамотность (то есть умение и читать, и писать) в эту эпоху среди монахов была гораздо более вероятной, чем среди приходского духовенства. В то время как религиозная культура русского прихода отдавала предпочтение устной традиции, заучиванию, привычности следуемого ритуала, монашеская религиозность наряду со всем этим также включала открытость по отношению к книжности, индивидуальное чтение в покаянных практиках и даже обсуждение. Будь то в монашеской келье или на епархиальном подворье, черное духовенство, как правило, было окружено книгами, выходящими за рамки отдельных Евангелий, Апостола и богослужебной литературы, которые хранились во многих приходских церквях. Приходское духовенство этой эпохи редко собирало личные библиотеки или излагало свои мысли на бумаге, тогда как среди монахов таких книголюбов было немало. Если монашествующие получали правильное образование, будь то в самом монастыре или в семинарии, они соприкасались с риторикой в той или иной форме (в некоторых случаях достаточно плотно), иногда даже были обязаны применять ее на практике как в письменном виде, так и в форме устных диспутов. Соответственно, именно монашество петровской эпохи оставило самый обширный корпус текстов, в которых можно надеяться увидеть саморепрезентацию или рефлексию. Можно ли положительно утверждать о существовании особого типа личного самосознания монахов, отличного от клириков или от общехристианского самосознания, — еще вопрос. Но во всяком случае, с точки зрения источниковедения монашество является самым многообещающим отправным пунктом.

Любое упоминание о дефиците текстов вызывает в памяти тезис Георгия Флоровского об «интеллектуальном молчании Руси». Его общие тезисы о долгосрочных тенденциях развития русского православного богословия выходят далеко за рамки настоящей статьи, но его особый взгляд на то, что *не было* написано и *почему*, имеет непосредственное значение для нас, чтобы найти точку опоры. Молчание, подчеркивал Флоровский, не означает абсолютного отказа от размышления. Он видел в нем скорее нежелание православной Руси участвовать в формальной богословской дидактике. Это особое молчание, рожденное довлеющей целостностью святоотеческого учения, заимствованного во всей полноте из Византии⁵. Размышление и экспрессию можно встретить в недидактических сочинениях или в невербальных текстах — таких, как иконография. Любое из них может быть в принципе потенциальным пространством для поисков текстового субъекта Древней Руси.

Такой индуктивный вариант богословия начал исчезать в XVII веке, писал Флоровский. По его мнению, это оказало разрушительное влияние на фундаментальные основы русского благочестия («Противоречия XVII века»). Корни перемен он видел во влиянии Киевской митрополии при Петре Могиле, педагогические реформы которого в 1630–1640-х годах ввели в Гетманщине иезуитскую модель семинарского образования. Эта педагогика была схоластической и отдавала Фоме Аквинскому предпочтение перед византийскими святыми отцами: формальная логика, дидактическая, тщательно структурированная риторика, демонстративные (то есть доступные чувствам и рассудку) доказательства, диалоги, ученый диспут. И латынь. Во всем этом не было отрицания святых таинств и обрядовой религии, но они теперь делили место с новой эпистемологией и практиками.

Десятки киевских монахов, переехав на север, привезли с собой эту схоластику и со временем — как хорошо известно — стали занимать господствующее положение в центральной

⁵ Флоровский 1983. Иначе говоря, Флоровский утверждал, что появление византийской религиозности на столетия подавило религиозность Руси и таким образом сделало ее «молчаливой» («были приняты достижения Византии, но не ее любовь к знаниям») (*Florovsky G. The Problem of Old Russian Culture // Slavic Review. 21. 1962. March. P. 1, 14.*)

и епархиальных администрациях российского православия. Результатом стало то, что церковь была подвержена католическим и протестантским влияниям, которые нарушали святоотеческое учение, став причиной «ненормальной псевдометаморфозы» православного богословия. Флоровский считал это трагедией, апофеозом которой стало правление Петра Великого («и именно с Петра и начинается великий и подлинный русский раскол»⁶), особенно с восхождением «жуткого» Феофана Прокоповича. Флоровский называл его протестантским чужаком в православии, который «не чувствует и не замечает мистической реальности Церкви»⁷.

Смена московского молчания на допетровскую и петровскую экспрессивность, таким образом, обозначает динамический подход к объяснению меняющейся картины религиозных нарративов в России. Независимо от того, разделять или нет мнение Флоровского о предательстве идеалов русского православия, хронология и контекст перемен, которые он описывает, не могут не убеждать⁸. Как и признание им культуртрегерской роли украинских монахов. Воздействие иезуитского образования было по-настоящему глубоким даже на тех, кто, как Феофан Прокопович, подпал под влияние воинственного антикатолического пиетизма. Этих людей нередко отличал суровый дидактический настрой. А благодаря их острому перу назвать их молчаливыми было бы наименее подходящей для них характеристикой.

Добавьте к этому наступление на православную традицию в самой Московии со стороны петровского государства (закрытие монастырей, отмена патриаршества, бранобротие, перемена календаря и т. п.). А с другой стороны — влияние критической полемики отцов старообрядчества и других раскольников, которая не могла не вызывать широкого отклика среди белого и черного духовенства. Появилась необходимость формулировать доктрину,

⁶ Флоровский 1983, 82–83.

⁷ Там же, 92: «Феофан не то что примыкает, он принадлежит к протестантской схоластике XVII века. И его сочинения вполне умещаются в истории немецкого реформированного богословия».

⁸ Библиография по этой теме огромна. Классическим — и все еще наиболее полным — исследованием по истории киевского монашества в Москве остается *Харламович К. В.* Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Казань, 1914.

объяснять, критиковать и создавать письменные руководства в защиту того, что ранее само собой разумелось или практиковалось. К этой атмосфере были вынуждены приспосабливаться даже московские традиционалисты. Если частным образом они могли признаться в сомнениях и озабоченности, то на публике должны были являть непререкаемый авторитет и уверенность. Все это также совпадало с влиянием на Москву барокко, эпохи поэтической и архитектурной выразительности православия. Исследователи литературы связывают эту эпоху с появлением персонального авторства, некоторые видят здесь первые проявления индивидуализма⁹. Все это создает возможность для выявления разнонаправленных или многозначных нарративов Я в монашестве. Вопрос в том, где они появляются и как конструируются.

Оговоримся, что нарративы Я не были вовсе не известны на Руси. Поденные дневники, к примеру, были распространены среди элит Речи Посполитой, и один из упомянутых киевских пришельцев, Димитрий Ростовский, вел время от времени свой «Диарий». Охватывающий десятилетия по времени, он там и сям выдает эмоции (радости, потери, дружбы), раскрывающие различные чувства автора по отношению к клирикам и мирянам¹⁰. Однако Димитрий был исключением. Для великорусских дневников петровской эпохи типичными были путевые или паломные хождения — жанр, начала которого восходят на Руси к XII веку¹¹. Такие повествования были по существу стандартными для тех из паломников в Святую землю и другие отдаленные места, кто хотел запечатлеть свои путешествия в письменном виде. Хронологию путевого дневника, вызванного к жизни экстраординарными впечатлениями, определяло само путешествие, а не будничная ежедневная жизнь.

⁹ Среди обширной литературы о присутствии автора в русском барокко см. прежде всего работы Лидии Сазоновой. См. также: Робинсон А. Н. Развитие барокко и зарождение классицизма в России XVII — начала XVIII века. М., 1989; Демин А. С. Писатель и общество в России XVI–XVII веков. М., 1985; Панченко А. М. О смене писательского типа в петровскую эпоху // XVIII век. 1974. Т. 9. С. 112–128; Черная Л. А. Авторское самосознание // Русская культура переходного периода от средневековья к новому времени. М., 1999. С. 134–150.

¹⁰ Обсуждение эмоциональных элементов в «Диарии» см. в моей статье: Marker 2010.

¹¹ Путешествие игумена Даниила по Святой Земле XII в. (1113–1115 гг.). Издание Археографической Комиссии под ред. А. Норова. СПб., 1864.

Наиболее известно из них, пожалуй, «Хождение за три моря» Афанасия Никитина — рассказ о путешествии в Персию, Индию и Восточное Средиземноморье. Книга, до сих пор популярная, и к тому же экранизированная, неоднократно переиздавалась и переводилась¹². Но Никитин не был одинок¹³. В конце XVII века сразу несколько православных духовных лиц оставили свои паломнические записки (Макарий, старообрядец Иоанн Лукьянов, Андрей Игнатьев, Варлаам Леницкий и др.)¹⁴. Путевые заметки о путешествиях в отдаленные страны оставили и некоторые аристократы, дипломаты и придворные (Петр Толстой, Андрей Матвеев, Иван Нарышкин, Куракин), а также по меньшей мере один разночинец, посадский человек Матвей Нечаев, который совершил путешествие в Иерусалим в 1719 году. Киевский шляхтич Яков Маркович, друг и покровитель Феофана Прокоповича (о нем ниже), также эпизодически вел дневник с 1716 года по середину 1720-х годов¹⁵.

Все эти дневники бесценны в качестве источников. Как и известные записки иностранцев в России (Гордон, Бергхольц, Бассевиц (Бассевич) и др.), они насыщены массой деталей. Некоторые, как у Гордона, служат единственным подтверждением важных исторических событий от первого лица и поэтому привлекали внимание исследователей. Писавших же о дальних путешествиях отличает невинный взгляд на мир широко распахнутых глаз, любопытство ко всему увиденному, которым

¹² Не считая репринтов, всемирный каталог Worldcat насчитывает 19 изданий с 1950 года.

¹³ См., например: Житие и Хождение в Иерусалим и Египет казанца Василия Яковлева Гагары, 1634–1637 гг. // Православный палестинский сборник. 1891. Т. II. № 3. Недавно студенты ВШЭ составили перечень записок русских путешественников до XIX века, включая их маршрут: Смилянская 2013/14.

¹⁴ Образцы этой литературы включают: *Ольшевская Л. А.* (ред.). Хождение в Святую землю московского священника Иоанна Лукьянова, 1701–1703. М., 2008; *Игнатьев А.* Путешествие из Константинополя в Иерусалим и Синайскую гору, находившагося при Российском Посланике, Графе Петре Андреевиче Толстом, священника Андрея Игнатьева и брата его Стефана: Паломники-писатели петровского и послепетровского времени, или путники во святой град Иерусалим // ЧОИДР. 1873. 3. Ч. V. С. 27–54; Вишенский 1914. Последнее научное издание на русском языке: *Ольшевская Л. А., Травников С. Н.* (ред.) Путешествие стольника П. А. Толстого по Европе 1697–1699. М., 1992.

¹⁵ *Маркович А.* (ред.) Дневные записки малороссийскаго поскарбия генерального Якова Марковича. М., 1859.

отмечены многие страницы их записей¹⁶. Записки монаха Ипполита Вишенского о своей паломнической поездке на протяжении двадцати двух месяцев, включая восемь месяцев, проведенных в Иерусалиме и его округе, представляются в этом отношении особенно показательными¹⁷.

Записки Вишенского содержат подробный комментарий и описание посещений святых мест библейской истории — пассажи, которые позволяют одновременно приоткрыть завесу над внутренним миром их автора¹⁸:

В том доме бывали подложници царя Давида, а по Давиду царя Соломона. Потом увошли во святыи град Иерусалим. Попроварили нас до святейшаго Иерусалимского у монастырь; там церковь царя Константина и матере его Елени... (С. 64).

И далее:

От того месца пошедши на низъ по правомъ боку, есть дом, и до днесъ стоить: богатый Лазаръ жиль... (С. 75).

Будучи на горе Синай (в главке, обозначенной «Чудо Пресвятой Богородицы и Моисея Боговидца»):

Пошли на верхъ горы мимо камень, что аггель завалиль Илии, и там Мойсей приняль законъ. На самомъ верху была церковь Преображение Господне, збудоваль былъ царъ Иустиниан, велми предивная, мрамуромъ, и муссиею сажена золотою (С. 52).

¹⁶ Историография обширна, недавние работы: *Kirillina S. Discovering the Other: Realia of the Ottoman Empire in the Russian Orthodox Pilgrims' Accounts (sixteenth-eighteenth centuries) // International Journal of Black Sea Studies. 2007. Vol. 2. № 2. P. 37–53; Stavrou T. G., Weisensel P. R. Russian Travellers to the Christian East from the Twelfth to the Twentieth Century. Columbus, Ohio, 1986; Травников С. Н., Прокофьев Н. И. Путевые записки петровского времени. Проблемы историзма. М., 1987.*

¹⁷ Название книги отражает церковный статус автора, паломничества и центральное значение времени, проведенного им в Иерусалиме: «Пелгримация, или Путешественник Честнаго Иеромонаха Ипполита Вишенского постриженца святых страстотерпец Бориса и Глеба катедре архиепископии Чернеговской, во святыи град Иерусалим» (ЧОИДР. 1876. 4. Ч. V. С. 16–142).

¹⁸ Я сохраняю правописание по изданию 1876 года. Родом из Чернигова, Вишенский вставлял украинские слова и фразы (например: «рок», «он мовил») в более или менее русский вернакулярный язык.

Пассажи, подобные этим, появляются в записках постоянно. *Modus scribendi* автора приглашал читателей — по умолчанию, православных монашествующих — последовать за автором по историческим библейскими и раннехристианским местам¹⁹. В этом смысле его хождение содержит *in sotto voce* настоящие автобиографические элементы видения и искания Бога, которые Кэрлайн Уолкер Байнум (С. Ф. Вунум) и другие исследователи считают характерными для автобиографий духовных лиц накануне и во время эпохи Ренессанса²⁰. Они утверждают, что светские авторы автобиографий также занимались богоискательством, но миряне в большинстве своем сосредотачивались в этих поисках на семье или клане. Для безбрачных эта стратегия не подходила. Согласно Байнум, монахи — авторы автобиографий в поисках социального контекста обращались к братству монастыря, которое воплощало коллективное мнение.

Вишенский свои искания Бога, обращение к социальной общности или институционализированному коллективному мнению никогда не выражал столь же прямо, как, скажем, Абеляр. Тем не менее сходство между ними в подразумеваемых у читателей тождественности веры и знакомстве со Святым Писанием очевидно. Вишенский выступал одновременно в роли и очевидца, и толмача; читатель присутствует вместе с ним, пусть и отставая на шаг. Он напоминал и объяснял отсылки к Писанию, даже предполагая, что читатель их хорошо знал, разделяя близость единой веры и образования. В некоторых местах временная дистанция исчезала полностью (Моисей и Богородица оказывались вместе), полностью стирая грани между прошлым и настоящим, небесами и землей, как будто Вишенский в эти моменты отводил себе роль свидетеля, заново переживающего чудесное в Библии и раннем христианстве. Путешествуя на Афон через Яффу и Рамаллу, он задерживался на том, чтобы привлечь наше внимание к древним иконам и связанным с ними чудесам, указать на

¹⁹ Вишенский был близок к Иоанну Максимовичу (будущему св. Иоанну Тобольскому), в то время епископу Черниговскому, а до того архимандриту черниговского Елецкого монастыря. Издатель «Путешествия» С. П. Розанов убедительно предполагал, что записки писались с оглядкой на Максимовича (Вишенский 1914, VI).

²⁰ См. дискуссию в: *Cafferro W. Contesting the Renaissance. Oxford, 2011. Ch. 2: «Individualism: Who Was the Renaissance Man?» P. 31–60.*

монастыри и места паломничества, идентифицировать точные места, где происходили события библейской истории.

Тут же Вишенский внезапно возвращался к настоящему, описывая, к примеру, разные конфессии («...Греки, Френки, Урмене, Кофи, Асирияне во всякие празники отмикати церковь, то всемъ волно ити...»)²¹, которые устраивали богослужения или отвечали за определенное место. Ему импонировала эта картина реального христианского универсализма, или, во всяком случае, он описывал ее без критики. В других пассажах он останавливался на нехристианских народах, которые в его время населяли эти места или управляли ими. Прежде всего, пересекая Османскую империю по пути в (из) Иерусалим, а также на Афон, он различал «мусульман», «турок», «арабов» и «евреев».

Смена описываемых времен и сюжетов, вкупе с переменным фокусом между сакральным и профанным, создавала многоставную, но последовательную привязку к местности. Взгляд автора отличало как духовное смирение — в поиске им библейских реалий, — так и культурное превосходство, когда он оценивал все прочее. Постоянное присутствие нехристиан воплощало для него наличие чужого, но, как правило, не враждебного или достойного презрения. Вишенского объединяло с неверующими во Христа физическое пространство (но не духовная близость) — факт, о котором он считал нужным постоянно напоминать. Эти места в тексте почти не дают оснований говорить о том, что автор чувствовал оскорбление для своих религиозных чувств или культурную брезгливость. Иногда Вишенский ассоциировал реально живущих евреев, с которыми он встречался, с историей распятия Христа. Но и тогда он не обнаруживал враждебности; он скорее ориентирует читателя в христианском времени, чем желает, чтобы тот засвидетельствовал некий дискомфорт в воспоминании об описываемых событиях. Часто упоминаются турки-османы; и хотя Вишенский редко отзывается о них положительно, но и не клеймит как незаконных захватчиков. Его дневник носит здесь по сути имперский характер — и в имплицитном признании власти османов, и в его характеристике империи как политического

²¹ Вишенский 1914, 71.

организма, отличающегося культурным и конфессиональным разнообразием²². Вишенский без комментариев упоминает о священных праздниках других религий. Но заботит его прежде всего христианская вера, и наиболее критические отзывы о турках появляются тогда, когда он наблюдает вмешательство нехристианских властей, имеющих доступ к богослужениям и святыням. Только в эти моменты в тексте появляются оттенок раздражения и нелестные отзывы. Представляя себя одновременно пастырем и человеком империи, Вишенский выполняет для далекого читателя роль толмача, растолковывая ему Святую Землю и придавая ей духовный смысл.

В исследовании Мэри Пратт об «имперских контактных зонах» такой тип путевых дневников характеризуется как упражнение в транскультурации²³. Будучи больше чем просто передвижением из одного места в другое, они воспроизводили комплексные культурные и демографические реалии границ и отличий, различая подданных империи от ее властей. Установленные границы были для Вишенского и геополитическими (путешествие по территории под суверенитетом султана), и религиозными (предпочтение христианства — паломничества — всем остальным наблюдаемым реалиям, конфессиональным, политическим или бытовым). Но в этом процессе он многое открывает и о себе самом. Для него, как и для Димитрия Ростовского, характерны доверительность в рамках христианского или библейского габитуса и отстраненность вне его. Время было эластичным и многослойным, одновременно и прошлым, и настоящим, все заключено в Писании²⁴. В отличие от Димитрия, Вишенский почти ничего не говорит о своих чувствах по отношению к отдельным лицам. И тем не менее мы можем видеть в авторе далеко не только паломника.

²² Последние исследования по истории империи подчеркивают центральное значение этнического и конфессионального «различия» как самоочевидности, важной для понимания того, чем были империи и как им удалось существовать так долго. См. об Османской империи: *Barkey K. Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective. Cambridge, 2008.*

²³ *Pratt M. L. Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation. New York, 1992. P. 4 ff.*

²⁴ См. в недавней статье С. Н. Травникова близкое к этому наблюдение о представлении времени у Вишенского: Травников 2016.

Другие русские путешественники, как духовные, так и миряне, обычно более сдержанны. Говоря о себе, они, как правило, используют формальные характеристики — путешественник-россиянин, православный паломник, официальный деятель и т. д. — вместо того чтобы описать себя как личность. Петр Толстой, к примеру, приводит длинные описания посещенных им мест, необычных людей и практик, которые он наблюдал, особенно относящихся к другим верованиям. Он писал от первого лица («Я был во дворце императоров», «я послал записки» и т. п.) и в этом смысле был его, Я. Однако его стиль оставался бесстрастно этнографическим, будь то описания католических церквей, соборов и служб (на нескольких из которых он присутствовал), лишённые комментариев, или еврейских общин и обычаев, с которыми он сталкивался. Мы мало что можем сказать о мыслях этого аристократического Я, тем более о его интересах или чувствах — даже тогда, когда он пересказывает длинные беседы с собеседниками из Габсбургской и Оттоманской империи²⁵. Так что Вишенский представляется собеседником особенно красноречивым, но в определенном смысле исключением. Если мы хотим расширить нашу архивную основу, необходимо искать дальше.

В процессе работы я наткнулся на разные тексты, содержащие то, что я бы назвал микровысказываниями монашеского Я. Иногда они казались мне достаточно интересными, чтобы посвятить им отдельные статьи. Соответственно, далее следует скорее краткое описание четырех подобных жанров: а) предисловия и послесловия; б) вставки в больших текстах; в) визуальные знаки; г) частная корреспонденция. Каждый из них ставит комплексные вопросы об интерпретации намерений автора и предполагаемом читателе. Были ли они предназначены для посторонних глаз? Если да, чьих? Было ли высказывание о себе предназначено для современников или для потомков, как это часто имело место в автобиографиях и мемуарах? Либо, возможно, подразумевалось воздействие здесь и сейчас?

²⁵ Его дорожная переписка с братом (впервые: РА, 1864) носила более выраженный личный характер. См. в электронном виде: Письма П. А. Толстого из Турции к брату его И. А. Толстому // www.az.lib.ru (полс. посещение 01.03.2019).

Или авторы хотели лишь, чтобы другие знали, что они думали и чувствовали в эти моменты?

а) Предисловия и послесловия. Они появились в московской книжной культуре задолго до Петра и достаточно часто привлекали внимание исследователей, особенно после публикации в 1981 году «Тематики и стилистики предисловий и послесловий», в приложении к которому перечислено более четырехсот заглавий книг с таковыми²⁶. Каждое из них представляет собой попытку автора, издателя или составителя обратиться «к читателю» напрямую, чтобы объяснить, что в книге содержится, кто санкционировал ее издание или — если это был новый или переработанный текст — почему следовало его напечатать и почему читателю нужно его прочесть. Введения к литургическим сочинениям, как правило, не упоминали об их авторах; сама их анонимность указывала на то, что это слова, предписанные самой церковью, а не отдельными людьми. На ранних этапах московского книгопечатания в предисловиях иногда объясняли также, почему печатная версия того, что до сих пор существовало только как рукопись, полностью соответствует догматам веры²⁷.

С распространением оригинальных сочинений распространилось и персональное авторство. Переиздание прошлых книг тоже становилось поводом для издательских заметок перед или после текста. Эти высказывания, как правило, были непосредственно адресованы читателю и упоминают, какая читательская аудитория была бы подходящей или желаемой. Они содержали инструкции, как необходимо читать настоящий труд или почему автор/составитель решил создать его. Некоторые носили политический характер: панегирики, идеология, пастырское увещание для власть имущих. В этом смысле они делали автора источником публичного признания (легитимации, морального авторитета). Временами эти советы сопровождались аккуратно сформулированным подтекстом, мягким критицизмом или покровительственным предложением определенного образа действий либо предостережением против других. Примером

²⁶ Демин А. С. и др. Тематика и стилистика предисловий и послесловий. М., 1981 (Приложение. С. 277–290).

²⁷ См.: Русские старопечатные послесловия второй половины XVI в. (отражение недоверия читателей к печатной книге) // Там же. С. 45–70.

последнего может служить Иоасаф Кроковский, в то время архимандрит Киево-Печерской лавры, который добавил свое околупочительное предисловие в издание «Патерика» 1702 года.

Кроковский не был многословен, а его немногочисленные публикации обычно мало что говорят об авторе. Однако это предисловие шло прямо от сердца, оно было непосредственным посланием писателя царю. В тексте, написанном в период затишья между победоносными кампаниями на юге и началом Северной войны, с заметным нажимом подчеркивалось, что мир и любовь — это самые достойные цели для помазанника Божия, в данном случае Петра I. Во-вторых, в нем подчеркивались храбрость и верность запорожских казаков, завуалированно противопоставленных недавним мятежникам из московских стрельцов, о которых Кроковский напрямую не высказывался²⁸. Иначе говоря, Кроковский воспользовался своим положением настоятеля священного места христианской Руси, чтобы в тексте, рассказывавшем о ее зарождении и святых отцах-основателях, прибегнуть к смелой попытке прямого обращения к небожителям государственной политики в защиту народа, населявшего колыбель ее крещения. Свое авторское присутствие он связал, таким образом, с личным обращением, а свой пастырский авторитет возвел к долгой традиции христианства Руси. Даже если это проявление Я у Кроковского оставалось изолированным, оно было зато чрезвычайно значимым.

б) Вставные места в тексте. Таковые появлялись нечасто, но если появлялись, то нередко подразумевали самоописание, пусть и понятное лишь для избранной читающей публики. Читатель уже знал автора по титулу книги. Но обычно никто не предупреждал, что внутри нее есть рассказ, задействующий автора. Уже просто найти соответствующее место (места) в тексте требовало времени, терпения и внимательного чтения, особенно если книга была большой по объему. Такая стратегия несколько отличалась от избранной Кроковским. В обеих стратегиях использовались печатные издания (в эпоху, когда большая часть

²⁸ О Кроковском и «Патерике» 1702 года см. мою статью: *Marker G. Love One's Enemies: Ioasaf Krokovskiy's advice to Peter in 1702 // Harvard Ukrainian Studies. 29. 2007. P. 193–224.*

оригинальных сочинений циркулировала в рукописях), и в этом смысле обе они были «публичными». Но если предисловие Кровокского было первым, что читатель видел после фронтисписа, то вставки присутствовали в середине книги. В этом можно видеть не столько непубличность, сколько форму диалога, в котором автор решался обратиться к особым читателям, подобным ему, то есть к ученым клирикам, как бы говоря: в моем повествовании заключены не просто мои слова, а все мое существо.

Один пример середины 1660-х годов относится к труду Иоанникия (Галятовского) о чудесах Богородицы «Небо новое», созданному, когда он был ректором Киево-Могилянской академии. Выдающийся иерарх и плодовитый писатель, Галятовский был автором многочисленных важных трудов по богословию, схоластике и гомилетике. Горячий поборник православия и защитник православного населения в киевской метрополии, обычно он не высказывался о себе публично. Здесь же, посреди многочисленных чудес, засвидетельствованных, начиная с Античности и до современности, терпеливый читатель вдруг натывается на рассказ о чудесном видении самого Галятовского! В двух разных местах он рассказывает нам, что Богородица посетила во сне некоего монаха Иоанникия²⁹. Этим Иоанникием, был, конечно, сам Галятовский, и в этой одной истории он воспользовался достаточно распространенным барочным приемом, связывая себя и своих читателей со священными текстами. Это способ придать особое привилегированное значение собственному месту в долгой сакральной традиции христианства. «Обратите внимание, — читается между строк, — Богоматерь посетила *меня*, и постольку, поскольку это читаете Вы, также и *Вас* через *меня*; Вы, я — мы вместе запечатлены в продолжающейся истории чудесного»³⁰. Галятовский не просто искал Бога так же, как упоминавшиеся «самосозидатели» Ренессанса, он лично *нашел* Бога (или наоборот) через Заступницу, Царицу Небесную.

²⁹ *Галятовский, Иоанникий. Небо новое, с новыми звездами сотворенное, то есть Преподобная Дева Мария Богородица з чудами своими.* Львов, 1665. С. 165–168.

³⁰ Об употреблении этого типа встраивания в повествования о чуде см.: *Kelley M. J. Spinning Virgin Yarns: Narrative, Miracles, and Salvation in Gonzalo de Berceo's Milagros de Nuestra Senora // Hispania. 74. 1991. 4. P. 814 ff.*

Что фиксировало авторитет Галятовского и личный опыт соприкосновения с сакральным, одновременно в качестве объекта, свидетеля и рассказчика о нем. Вряд ли это может удивлять в сборнике рассказов о чудесах, но все же стоит подчеркнуть, что, как и у Вишенского, сфера доверительного у Галятовского очерчена не этничностью, территорией или православием как таковым, а общим пространством универсального христианства (Богородица; чудеса, включающие всю христианскую ойкумену, крещение, спасение)³¹.

с) Визуальные знаки. К визуальным знакам причисляется целый набор энигматических практик: акростихи и геометрические формы имени, помещение имени внутри книжной иллюстрации или использование визуального образа для символического представления чего-либо, не называемого буквально. Честно говоря, я не знаю, как интерпретировать акростихи и геометрические формы помимо демонстрации эрудиции. Эта практика была общераспространенной в Европе Средних веков и эпохи Возрождения, включая южнославянский православный мир, где акростихи появлялись в разных текстах, включая некоторые азбуковники и минеи. В эпоху барокко они стали популярными среди ученого духовенства западной Руси, включая Симеона Полоцкого, Стефана Яворского и Димитрия Ростовского. Иногда акростих представлял собой краткое приветствие или молитву; в некоторых (но не во всех) случаях просто повторялось заглавие. Акростих мог появляться только в рукописной версии или в одном из изданий, но отсутствовал в других. Временами геометрические композиции предполагали астрологическую подоплеку. Так или иначе, очевидно, что любой из этих визуальных персональных символов добавлялся по усмотрению автора, но для какой цели — остается неясным.

Невербальные автографы были менее распространены, а если появлялись, требовали от читателя умения их расшифровать.

³¹ «Небо новое» — это комплексный и важный текст, который допускает различное прочтение. О более общем контексте см. мой очерк: *Marker G. Narrating Mary's Miracles and the Politics of Location in Late 17th-Century East Slavic Orthodoxy // Kritika. 15. 2014 (Fall). 4. P. 695–727. Обсуждение «Неба нового» см. 704–714.*

Однако в случае расшифровки содержащийся в них смысл становится прозрачным, связывая определенный образ или их сочетание с автором. Пример этого содержит рукописная книга эмблем Кариона Истомина «Книга любви знак в честен брак» (М., 1689). В созданной по случаю свадьбы Петра I с Евдокией Лопухиной «Книге любви» поэзия сочеталась с яркими цветными изображениями. Одно из них представляло ярко-красное бьющееся сердце со вставленным словом «живаю». Елена Погосян и Мария Сморжевских показали, что сердце символизировало самого Истомина — очень персонализированное подчеркивание темы любви и обязанностей суверена, при всем своем тактичном подходе не сильно отличающееся от более открыто заявленной позиции Кроковского тринадцатью годами позже³².

d) Корреспонденция. В отсутствие автобиографий письма, очевидно, представляют собой наиболее обширный комплекс релевантных документов. Восточнославянские монашествующие писали друг другу письма поколениями — и большинство из них, вероятно, потеряны. Но все же некоторые сохранились, а счет опубликованных идет на сотни. Обычно они имели формальный характер и были сфокусированы на церковных вопросах, но могли временами содержать маргиналии в виде приветствий и выражений братской приязни. Некоторые из них и вовсе носят чисто личный или частный характер. Это особенно характерно для иерархов в гетманской Украине или происходивших из нее, которые подходили к эпистолярному жанру очень серьезно. Некоторые, как Димитрий Ростовский, сохраняли свои письма в составе томов «эпистоляри» — надо полагать, предназначенных для потомков.

Одно уже наличие таких писем привлекает внимание. Иногда там, где автор письма отступал от формальностей, обнаруживая эмоции или колебания, возникает искушение видеть в языке непосредственное выражение чувств. Возможно, так и есть. Но следует опасаться упрощений. История эмоций превратилась

³² Погосян Е. А., Сморжевских-Смирнова М. А. «Книга любви в честен брак»: воспитание чувств молодого царя Петра Алексеевича // *Con amore: Историко-филологический сборник в честь Любови Николаевны Киселевой*. М., 2010. С. 519–528.

в серьезное поле исторических исследований. Хотя единая интерпретационная модель в ней отсутствует, она понуждает каждого, кто обращается к этой теме, задаваться серьезными вопросами о медиаторах между эмоциями в тексте и эмоциями в сознании и телесных ощущениях.

Монашествующие респонденты в реальности выражали богатую палитру эмоций, нередко содержащую нестыковки и противоречия в пределах одного абзаца (в конце концов, монахи тоже только люди). Письма к и от официальных лиц (а почти все наши герои занимали официальные посты) требовали посредников: писцов, почтовых агентов, курьеров, управляющих и т. п. Посредники представляли собой лишние глаза, и они могли передать то, что прочли, другим вышестоящим. При пересечении границ письма подвергались дополнительному риску перлюстрации. Респонденты часто доверяли передачу писем с оказией своим знакомым, которые отправлялись в тот момент в путь. Это могло быть просто удобным, либо же это была попытка ограничить круг читавших письмо. Некоторые исследователи предполагают, что личные письма в среде духовенства вообще не подразумевались как частные — что их передавали, прочитывали вслух и копировали друг у друга³³. Не зная конкретных обстоятельств посланки, написания и получения, нельзя и неправильно заключать априори, что частные письма представляли собой исключительно поле взаимодействия автора и получателя.

Однако даже если не исключать посторонних глаз, частные письма все же были предназначены для передачи чувств более, чем официальные, — просто потому, что были частными. Подразумеваемый адресат уже знал автора, с которым он или она, очевидно, разделяли общий опыт и общие воспоминания. В среде киевского духовенства в Великороссии частное письмо часто служило средством поддержать братскую приязнь в отдалении друг от друга. Особенно если содержание письма было доступно лишь ограниченному кругу, привилегированному знанию, отличавшему корреспондентов от прочих. Частое употребление в своей среде выражений или слов на иностранных языках,

³³ Петров 1882.

особенно латыни и польском, представляло собой проявление коллективной идентичности, взаимного признания и эксклюзивности, напоминание друг другу и об общем знании, и об общем происхождении. Были и примеры переписки целиком на иностранных языках. Выражения приязни иногда распространялись на отдельных представителей московского духовенства, например Кариона Истомина и Федора Поликарпова, которые сами получили полиязычное образование по иезуитской модели в Московии³⁴. Этим избранным москвитам адресовались слова личного расположения, даже если сами письма были между соплеменниками с Украины («пожалуй передай мои поклоны другу моему...»). Реже в это братство включались киевские элиты из мирян, такие как гетман Иван Мазепа или Филипп Орлик: знание языков у обоих служило опознавательным знаком культурной элиты и казацкого достоинства.

Не один исследователь уже брался за личную корреспонденцию в поисках личного самосознания или менталитета³⁵. Особенно обширна литература о Димитрии Ростовском — прежде всего это работы М. А. Федотовой³⁶. Как Баранович и Галатовский до него, Димитрий Ростовский использовал переписку с коллегами из духовных, чтобы иметь более или менее надежное пространство для обсуждения общих проблем, касающихся паствы и веры. Пространство, в отличие от его трактатов, проповедей и житий, отделенное от публичного оглашения. Здесь, в этом относительно надежном текстовом поле, он мог быть не столь осторожным, и тут можно обнаружить неочевидную

³⁴ Димитрий Ростовский в своих письмах другим респондентам проявлял особое внимание к К. Истомину и Ф. Поликарпову, упоминая их часто и с особой теплотой — например, в переписке со своим другом Феологом, монахом Чудовского монастыря и справщиком печатного двора (Федотова 2005, 67, 75, 76, 82, 84 и др.)

³⁵ Недавний пример: *Дзюба О. М.* Українська духовна еліта в Росії XVIII ст.: служіння і служба (на матеріалах епістолярної спадщини) // Український історичний журнал. 2012. 6. С. 57–73.

³⁶ Помимо огромной дореволюционной литературы о Димитрии Ростовском, в последние годы появились десятки новых исследований и диссертаций, многие из которых обращаются к его переписке. Однако у Федотовой эпистолярный архив Димитрия — в центре работы, он описывается подробно, включая несколько важных статей в соавторстве с А. А. Крумингом, что делает «Эпистолярное наследие Димитрия Ростовского» фундаментальным трудом.

на первый взгляд открытость в отношении того, как говорить с паствой о сложных и противоречивых материях, как без раздражения реагировать на несогласие. В переписке со Стефаном Яворским Дмитрий писал, например, как следует подходить к потенциально щекотливым вопросам в сочинениях, которые могут попасть в руки читателей (адаптация календаря к Ветхому Завету и Хронографам, борьба с распространенными предубеждениями и т. п.). Дмитрий не раз подчеркивал, что во избежание недоразумений и подозрений иногда лучше промолчать.

В таких случаях в переписке он мог переходить на польский или латынь, иногда сочетая оба языка с русским в одном предложении. Это можно понять, вероятно, как отсылку к общей эрудиции или как средство еще более затруднить понимание для третьих лиц. Одно из таких размышлений заканчивалось так: «в книгописательстве *aliud est historicum esse, aliud interpretem, aliud нравоучителем*»³⁷. Дмитрий Ростовский делился своими оценками других сочинений, постоянно спрашивал о книгах, которые были ему нужны, и справлялся о благополучии коллег-клириков. Он часто рассуждал, но редко вспоминал. Форму переписки он использовал, чтобы укрепить общую сопричастность вере, противопоставив ее тревожностям мира вне монастырских стен. Возможно в таком случае, что в корпусе автобиографики российского православного монашества возникают общие очертания модели, имеющей общие черты с западным христианством периода позднего Средневековья и Ренессанса. Только здесь, в России, на нее оказывал влияние контраст между монашествующим духовенством и петровским государством — сложная антиномия, которую обе стороны четко осознавали. Мы можем описать это как нарративное закрепление сакрального путем встраивания чувствительного и эмоционального монашеского Я, постоянно и со всех сторон подвергаемого проверке на прочность светскостью его бытия, которое все больше выходит за монастырские стены, в библейскую космологию. Возможно.

Проверить эту модель и умножить число примеров сможет, видимо, лишь объемное исследование переписки ученого

³⁷ «Одно дело быть историком, другое толкователем, другое нравоучителем». Письмо Стефану Яворскому, 11 декабря, 1707 г. // Федотова 2005, 138.

монашества. При существующем же положении вещей позволите проверить эту сырую гипотезу на одном заключительном примере — Феофана Прокоповича. Непреклонный и бескомпромиссный вития, заявивший о себе как о стороннике прямой и лишённой эмоций риторики, «жуткий» бич российского православия, по Флоровскому, Прокопович, казалось бы, представляет собой наименее вероятный источник для того, чтобы найти в его переписке откровения о себе. Мы знаем, что Прокопович не был монастырским аскетом; он открыто участвовал в светской жизни Петербурга³⁸, и эта сторона его жизни живо предстает в письмах. Но приземленность и откровение о себе или рефлексия — это разные вещи.

Так или иначе, уже давно Ф. А. Терновский (1865) и Н. И. Петров (1882) частично опубликовали переписку Феофана, часть которой, как они оба замечали, носила личный и эмоциональный характер³⁹. По словам Петрова, «сдерживая проявление своих мыслей и чувств в самых письмах, Феофан Прокопович с большою откровенностью и задушевностью высказывался в приписках к этим письмам»⁴⁰.

Прокопович был неутомимым автором корреспонденции (похоже, он вообще был во всем неутомим), и, если читать внимательно, его письма многое смогут рассказать⁴¹. Он обычно щепетилен в выборе языка в зависимости от положения или происхождения адресата. Письма мирским лицам, как правило, написаны по-русски, а адресованные украинским духовным лицам — по-латыни. Были исключения: Марковичу, например, он писал на латыни, а официальные письма российскому

³⁸ Андрей Иванов завершает работу над монографией с рабочим названием «A Spiritual Revolution: the Reformation and Enlightenment in Orthodox Russia, 1700–1825» («Духовная революция: Реформация и Просвещение в православной России, 1700–1825»), в которой большое внимание уделено Прокоповичу и как личности и как мыслителю.

³⁹ Петров 1882, 498–508; Терновский 1865.

⁴⁰ Петров 1882, 498.

⁴¹ Кроме Петров 1882 и Терновский 1865, см.: [Прокопович Феофан.] *Epistolae Illustrissimi ac Reverendissimi Theofanis Prokopowicz variis temporibus et ad varios amicos nunc primum in unum corpus collectae*. М., 1776; *Прокопович Феофан*. Философські твори. Том II: Листи. Київ, 1980. Частные письма часто публиковались в журналах.

духовенству по-русски⁴². Но в общем и целом такое языковое разделение он сохранял на протяжении всей своей карьеры. При отправлении в 1716 году из Киева в Санкт-Петербург, а также некоторое время спустя, Прокопович переписывался со студентами и преподавателями Киевской академии о своих планах и выражал надежду, что после его отъезда будет сохранена та же учебная программа. Все было написано по-латыни.

Письма Марковичу, которые казались Петрову очень искренними, были полны разнообразных чувств: удовольствия, раздражительности, раскаяния, когда Прокопович долго не писал, уверений в неизменной дружбе, озабоченности о личных недоразумениях и частных замечаний (обычно нелицеприятных) о взаимных знакомых. Одно особенно эмоциональное письмо выражало уязвленность Прокоповича тем, что представлялось ему упущениями Марковича в переписке:

<...> Ты слышал, что я *страдал продолжительною болезнию*: но ни та, ни другая причина не побудила тебя написать что-нибудь к нам. Откуда это молчание? <...> Ибо я знаю, как ты расположен к моему убожеству, *не сомневаюсь в дружбе и благосклонности того, кто считает себя как бы сыном моим и кого желаю звать братом и не стыжусь называть господином*. И так какая же причина молчания?⁴³ (здесь и далее в цитатах курсив и выделение мои. — Г. М.).

Резкие выражения, ремарки о физической и душевной боли привлекают внимание. Как выяснилось, все это было недоразумением из-за задержки корреспонденции, и в следующем письме Прокопович без конца извинялся. В этот раз он взял тон смиренный и формальный, называя Марковича «Знатнейший и вельможнейший господин Маркович, мой господин и брат многоуважаемый», а себя «преданный брат и слуга Феофан»⁴⁴.

В этом месте можно возразить, что это был искусственный прием, особенно если содержание частных писем становилось

⁴² Впервые опубликованы в различных сборниках середины — второй половины XVIII века. Сто лет спустя Терновский перевел их на русский и опубликовал в ТКДА (Терновский 1865).

⁴³ Петров 1882, 501.

⁴⁴ Там же, 502.

гласным (сам Прокопович часто упоминает по именам посредников в передаче корреспонденции). Маркович был аристократом с большими связями, а письма писались в 1716 году в важный момент, когда Феофан готовился к смене положения от провинциального, пусть и Киевского, иерарха к высотам власти при петербургском дворе. Конечно, в этот момент было необходимо правильно смирить себя, чтобы не утратить фавор Марковича. Соглашусь, безусловно, это был прием, но не только. Всегда сложно различать лицо и лик, и они преспокойно могут соседствовать в одной фразе. Во всей этой переписке Прокопович смешивал личное и сакральное, парафразируя Библию, цитируя святых отцов (в этом случае Григория Богослова). Феофан выражал глубокие чувства в вопросе об истинной вере и ереси, и все это было привязано к его личности. Он был неударжим в оценках (в основном негативных) других духовных лиц и отдельных мирян и в распространении слухов о том, как высоко его ценят среди придворной элиты. Язык временами отдавал совершенным нарциссизмом, многие строки он посвящает собственным добродетелям, сварливо обрушиваясь на несправедливость критики, чтобы затем для проформы признать, что и он сам лишь бедный грешник.

С господином Борзаковским, родственником вашим, хотя он тяжело нас оскорбил и вашу расположенность перед многими толковал за ненависть, мы немедленно и охотно примирились, по просьбе знатнейшего господина теста твоего и по твоей собственной. Для этого весьма достаточно было и твоего одного ходатайства; ибо нет для меня важнее, достойнее и сильнее твоих просьб; да будет так милостив ко мне, грешнику, Господь кровию Сына Своего Господа нашего Иисуса Христа⁴⁵.

Сиятельный князь Меншиков вместе с князем Димитрием и сенатором Петром Матвеевичем Апраксиным и другими вельможами (между ними и господин Шпетак) *обедали у меня с удовольствием и благодарностию* 15 января. Потом и с теми же гостями мы были 17 января на обеде у отца архимандрита⁴⁶.

⁴⁵ Петров 1882, 503.

⁴⁶ Там же, 506.

Даже в выражении скорби и потери он не может не оставаться желчным. Письмо мая 1720 года оплакивало смерть знакомого клирика: «Вот суета человеческих дел!.. в тот же день... скончался о. Михаил, к величайшему вашему прискорбию. Водянкою, *так как был толстый, болел, 6 недель: сначала ноги опухли; потом, когда врач составил лекарство и несколько раз дал ему пить, опухоль в ногах прошла...*»⁴⁷ Детальное изложение смертных мук распространяется далее на несколько предложений. И подобно запискам Вишенского, письмо круто меняет фокус, а с ним и настроение. Тут же следующий параграф описывает восхищение Прокоповича после недавнего посещения коллекций того, что станет Кунсткамерой, наполненной *«всякими человеческими частями... многия редкости природы, змеи, крокодилы, монстры, и проч...»*⁴⁸. Новое каменное здание, где они были размещены, радостно сообщает Прокопович Марковичу, находится буквально в нескольких шагах от его собственной резиденции, а это означает, что он сможет часто его посещать. Прокопович, похоже, быстро забывает про скорбь. Но эта мгновенная перемена настроения не должна заставлять нас принимать одно чувство за искреннее, а другое нет, как не считаем мы этого в отношении писем, которые пишем сами. Тот факт, что противоположные эмоции сосуществовали на одной и той же странице, не является, на мой взгляд, проблематичным и гораздо менее важен для интерпретации, чем само по себе проявление эмоций.

В большей части переписки Прокопович избегал подобной прямолинейности, но Маркович не был и единственным свидетелем его взрывов чувств. Например, в 1728 году, через десять лет после своих восторгов по поводу отношений с Александром Даниловичем (о котором он сочинил в 1709 году полное лестное «Похвальное слово»), Прокопович написал злорадное письмо анонимному духовному лицу об опале «с радостным известием о падении Меньшикова»⁴⁹. Он благодарил в нем Бога за исход: «От тирании, которая благодарю Бога уже разрешилась в дым». Письмо заканчивалось стандартным дружеским и братским

⁴⁷ Там же, 507.

⁴⁸ Там же, 507–508.

⁴⁹ Терновский 1865, 599–600.

приветом к духовным лицам (по крайней мере, тем из них, с которыми он был на короткой ноге): «Твой искреннейший друг, брат и сослужитель».

Такого рода чувства присутствовали чаще в письмах к духовным лицам украинского происхождения. И обычно на латыни, языке, доступном тогда в России лишь горстке людей. Даже будучи перформансом, выражение и смена эмоций отражали пристрастия. В большинстве случаев Прокопович привязывал их эксплицитно к христианской проблематике греха, воздаяния и искупления. Пока мы видели у Прокоповича в основном его фирменную браваду и едкий язык, не свидетельствующий об интроспекции или ретроспективной рефлексии. Однако и эти последние в его переписке пусть нечасто, но встречались.

В длинном письме середины 1730-х⁵⁰ митрополиту Киевскому Рафаилу Заборовскому встречается теплое воспоминание о прошлых временах в Киевской академии и в Гетманщине в общем: «Во время младых лет моих, при Головчине и Гуревиче и других ректорах все маетности братские были во владении, которые после новым рубежем польским (то есть после 1686 года. — Г.М.) стали отобраны. *Были же времена весьма приятныя: не было войны, не было никаких армейских походов, не слышали мы тогда...*»⁵¹ Далее Прокопович критикует упадок дисциплины в Академии, но что бросается в глаза (или бросается в глаза *мне*) — это ностальгия по более счастливым временам в Киеве. Встречаются и другие подобные пассажи, и не только в письмах, где Прокопович с теплотой и ностальгией вспоминает о Киеве. Аллегорическая драма 1728 года, обычно — хотя и не единодушно — приписываемая Прокоповичу «Милость Божия Украину <...> возвеличившая» была написана в честь визита гетмана Апостола в Москву. И в языковых формах, и по содержанию в первых четырех актах воспевались священный Киев, Хмельницкий («второй Моисей»), Малороссия, Запорожье и казачество как самостоятельные исторические действующие лица, а не как агенты Москвы — в их совместной службе

⁵⁰ Датировка в разных источниках разнится — 1734 или 1736 год.

⁵¹ Письмо Архиепископа Новгородского Феофана Прокоповича к Архиепископу Киевскому Рафаилу Заборовскому, 8 марта 1734 г. // КС. 1865. С. 465–470; письмо также опубликовано в РА. 1865. С. 439–444.

православию⁵². Поставленная в качестве школьной драмы в Киевской академии, эта пьеса в первых четырех актах представляла собой настоящий гимн непреходящей важности и священному статусу места, близко напоминая пассажи Кроковского или, в данном контексте, часто встречавшуюся у Стефана Яворского тоску по Украине. И лишь в последнем пятом акте центр повествования смещался в сторону России, Петра и объединения.

Если принять, что Прокопович на самом деле является автором «Милости Божией», стоит задаться вопросом, что он этим подразумевал — выразить ностальгию лишь для того, чтобы понравиться аудитории (перформативность) или чтобы открыть нечто о себе самом (перформанс). Полагаю, что здесь есть и то и другое. К этому времени Прокопович представлял собой чрезвычайно экспонированную и противоречивую фигуру, мишень для критики и обличений. Несмотря на его влияние, школьная драма была представлением, которое невозможно было надолго скрыть. Прокопович не был уверен в своих позициях среди все еще остававшихся в Киеве, и его могла привлекать возможность завоевать симпатии этой ограниченной аудитории. Но глаза петербургского двора были вездесущи, а первые четыре акта несли на себе осязаемый отпечаток «киевскости», который звучал как манифест.

Хотя «Милость Божию» представили в Киеве, ее эхо отдавалось в Петербурге. Ее автор понимал, что ему требовалось в обоих местах не дать выйти настроениям из-под своего контроля. Есть и много других обстоятельств — к сожалению, из-за ограниченного объема статьи их придется опустить, — которые не позволяют объяснить привязанность Прокоповича к Киеву только расчетом. Выраженная здесь личная ностальгия должна была отражать противоречивые чувства. Однако сама манера выражения предполагает стремление передать привязанность к жизни и к месту, которое Прокопович оставил, более сильную, чем это можно было бы себе представить. В конечном итоге окажется, что личность, которая встает за этими текстами, более

⁵² «Милость Божия Украину от неудобносимых обид лядских чрез Богдана Зиновия Хмельницкого, преславного воиск запорижских гетмана, свободившая и дарованными ему над ляхами победами возвеличившая, на незабвенную толиких его щедрот память репрезентованная в школах 1728 года».

сомневающаяся, чем это могло казаться. Прокопович, безусловно, представлял собой исключительное, в чем-то уникальное явление: он мастерски владел языком (но не всегда управлял эмоциями), он стремился к стиранию разделений между плотью и духом, верой и земным миром. Он соединял воедино отечество, государство и империю; его натуру отличало сибаритство и нарциссизм, в своем внешнем поведении он был воинствующим фило-протестантом. Все это вместе взятое отличало его от почти всех остальных монашествующих. Но в то же время постоянная связь повседневного опыта с герменевтикой и семантикой веры заставляет заключить, что для Прокоповича, так же как и для других монахов, было существенным различать сакральное и секулярное и видеть суть бытия человека, а значит, и своего собственного, сквозь призму Священного Писания.

Эта статья построена как интерпретационный перечень, обзор жанров, в которых можно найти следы самоописания и самозидания Я в период, когда православный дискурс перешел от молчания в традиционной духовной традиции к многоголосице конца XVII—XVIII века. В конечном итоге я предположу, что монашествующее духовенство действительно стало обретать голос, и в этом процессе вписывало самоидентификацию в письменные тексты. Эти личные модели, как мы видели, были столь же различными, как воззрения и личности самих монахов — авторов текстов, и говорить об архетипах среди монашествующих было бы по меньшей мере преждевременно. И тем не менее среди этой пестроты различимы несколько убедительных общих черт. Наиболее очевидным является постоянство, а иногда настойчивость, с которой они включали свои размышления в космологию примата веры, а также (за частичным исключением Прокоповича) характеризовали секулярный мир как вторичный или эфемерный. Разумеется, светским авторам дневников и писем также была близка религия. Они также, как правило, привязывали время к христианским праздникам, описывали церкви и писали о церковных службах. Но они гораздо реже, чем монашествующие, связывали свое Я целиком с Библией и историей христианства.

Случайно или нет, но многое из этого оказывается не так далеко отстоящим от «клерикального индивидуализма» Ренессанса.

С поверхностной точки зрения это неудивительно. Ведь речь о духовенстве, призвание которого определяли борьба с грехом и работа во спасение паствы. Но мы имеем дело с петровской Россией, в которой секулярность и потребности государства оказывали все возрастающее разрушительное влияние на образ жизни и на деятельность духовенства. С этой точки зрения прослеживающееся из одного текста в другой и от одного монашествующего к другому стремление разграничить секулярную и пастырскую сферы заставляет предположить, что именно эти монахи ощущали сознательную потребность, а может быть даже тревожную необходимость, в том, чтобы подчеркнуть заново с особым нажимом и категоричностью превосходство сакрального, прочно вписав себя в него.

Кроме того, стоит упомянуть еще о двух ясно вырисовывающихся особенностях: авторитетный голос и экспрессивная эмоция. Буквально каждая страница исследованных здесь сочинений служила для монашествующих, не важно, смиренных или нет, основанием для того, чтобы представить себя источником истинного знания. У них в гораздо большей степени, чем у светских авторов дневников и писем в эту эпоху, описание незаметно перетекало в интерпретацию. Первостепенное значение и для автора, и для читательской аудитории имело правильное понимание, и все монашествующие, о которых тут шла речь, тянули это одеяло компетенций на себя. Лишь в частной переписке с доверенными лицами они могли рискнуть высказать неуверенность.

Наконец, вопрос об эмоциях в тексте. Тут я сказал бы просто, что авторы из монашествующих в эту эпоху демонстрируют гораздо лучшее владение и большую широту языка эмоций, чем авторы светские. У светских литераторов «дружба», «любовь», «страсть» становятся общераспространенными только при Екатерине II, тогда как монахи петровской эпохи часто применяли эти термины, расширяя старый лексикон братства («брат» был общераспространенным наряду с такими приветствиями, как «грешник»). О чем это умение свидетельствовало — об открытости духовенства или о принципиальной разнице в самовыражении между светскими и церковными элитами, — еще предстоит выяснить. Чтобы не допускать ложных толкований, нам также всегда следует помнить о контексте и специфике смыслов.

Некоторые из терминов, номинально обозначающих аффекты («страсть», «преlestь» и т.д.), безусловно относились к сфере духовности и веры, а не индивидуальных эмоций и личности. И все же в конечном итоге разумно будет заключить, что эти конкретные монахи видели в текстуальной действительности, соединявшей в себе библейскую и церковную космологию, авторитет клирика, эмоции, имперский порядок и Я от первого лица, симметрию и взаимодополняемость, а не противоречие или несовместимость. Эта аморфная комбинация, как я предполагаю, представляла собой особую характеристику их как группы — но в результате она имела широкий отклик для самосозидания личности в России на протяжении всего периода империи.

SUMMARY

The long Petrine era produced no known autobiographies by Russian Orthodox clergy, and in that sense it reflected the “silences” of old Russian culture that Father George Florovskii expounded upon many decades ago. Nevertheless, clergy from that era, by and clergy monastics, did produce a rather wide spectrum of texts in which they saw fit to insert themselves directly into the text. This article provides an overview of these texts, organized into the relevant genres of composition: personal diaries, inscriptions, prefaces, visual imagery, miracle tales, travel and pilgrimage accounts, and personal letters. Taken in toto they provide a rather rich body of material for discussion.

Methodologically, the essay falls comfortably into the familiar “*explication du texte*” approach, i. e., it relies on close readings of the words, images, tone of the texts themselves. It does employ a few select models from current scholarship on Renaissance and the early modern world in general. These include the ideas of self-fashioning (Stephen Greenblatt), imperial contact zones (Mary Pratt), Renaissance individualism (Carolyn Bynum), and some others. The intent here is to inquire whether these concepts help in interpreting the sources available to us for the East Slavic monastic self.

In the end I do not propose any single, all-encompassing model of monastic self-writing or identity. Rather I endeavor to sketch out a series of possible lines of thinking, vectors of analysis perhaps.

Ольга Цатина

ПОП И ПРЕСВИТЕР: РАВЕНСТВО
СВЯЩЕНСТВА, АПОСТОЛЬСКАЯ
ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ И ИДЕНТИЧНОСТЬ
РОССИЙСКОГО ПРАВОСЛАВНОГО
ДУХОВЕНСТВА XVIII ВЕКА

Историки российского православного духовенства XVIII века сталкиваются с целым комплексом специфических проблем. Эти проблемы обусловлены самим предметом истории церкви в эпоху, которая обычно отождествляется с модернизацией, секуляризацией, вестернизацией и абсолютизмом разной степени просвещенности. Одной из подобных проблем является несколько преувеличенное представление о сословной консолидации духовенства. С одной стороны, поскольку единая, святая, и апостольская церковь, хранительница предвечного божественного закона, воздвигнутая Спасителем и основанная на принципе апостольской преемственности, не подвержена ни влиянию времени, ни человеческим законам и обычаям, предметом исторического исследования является не столько сама церковь, сколько ее самоосознание, определяемое по отношению к миру и его атрибутам, в том числе светскому государству и чуждым, неправославным учениям¹. В результате российское духовенство XVIII века предстает как более или менее монолитный объект государственной политики и разнообразных, в основном враждебных, западных влияний. С другой стороны, поскольку XVIII веку отводится роль и начальной стадии имперского периода российской истории, и синодальной эпохи истории Русской православной церкви, послепетровское духовенство предстает как более ранняя версия замкнутого

¹ Ср. *Hovorun C. Meta-Ecclesiology: Chronicles of Church Awareness*. New York, 2015.

духовного сословия XIX столетия, которое, как указывали многочисленные критики, «приняло совсем характер касты»².

Это представление о внутренней целостности духовного сословия, разумеется, противоречит данным материалов источников, в особенности материалов судебного и следственного делопроизводства, наполненных сведениями о постоянных распрях и тяжбах, которые охватывали все уровни церковной иерархии. Эти конфликты зачастую слишком охотно списываются на противоречия между украинскими и русскими клириками, последствия интервенционистской политики светского государства, в особенности петровской церковной реформы 1721 года, а также на воздействие секуляризации и европейского Просвещения. Внутрицерковные противоречия тем не менее имели многовековую историю и коренились в особенностях социальной структуры российского общества, и в фундаментальных парадоксах церковной жизни, в частности в проблеме соотношения между идеалами христианской жизни в миру и аскетической святости.

Особенно четко эти парадоксы проявлялись на положении белых, или мирских, священнослужителей. Белое духовенство не отличалось ни этнической, ни культурной, ни экономической однородностью. Его состав варьировался от забитых сельских батюшек, деливших все тягости и зачастую грехи своих прихожан, до протоиереев столичных соборов, обладавших уровнем дохода и образования, который позволял им вести активную литературную, научную, общественную и даже светскую жизнь. Миссия белого священника как пастыря и проповедника требовала его участия в жизни приходских общин, что тем не менее противоречило общепринятым представлениям о святости как об аскезе. Это противоречие усугублялось тем, что мирские пастыри были подчинены епископу, который назначался из монашеского духовенства. Эти реалии церковной жизни не могли не отражаться на осмыслении православной церковной идентичности.

Исследование этой идентичности осложняется тем, что репертуар источников личного происхождения несколько ограничен,

² Катков М. Н. Собрание передовых статей Московских ведомостей. 1866 год. М., 1897. С. 26.

с особенностями по сравнению с периодом XIX — начала XX века. С одной стороны, дневников, мемуаров и белых священников не так много и многие тексты бытуют в публикациях XIX и начала XX века³. С другой стороны, эти источники были созданы до появления современных представлений о приватности, публичности и индивидуальности. Дневники отражали не столько внутренние чувства и переживания священнослужителя, сколько его повседневные труды и заботы, а письма зачастую писались с осознанием того, что они могли быть потеряны, перехвачены или зачитаны вслух.

Проповеди, богословские сочинения, сборники и в особенности делопроизводство, которое откладывалось в результате сложных юридических, экономических и культурных коллизий, специфических для мирского духовенства, богаты автобиографической информацией. Разумеется, между дневниками или воспоминаниями, написанными по собственной воле автора, и показаниями, данными под давлением судебных или административных органов, есть существенная разница. Тем не менее и те и другие выстраивались с целью самоутверждения или самооправдания, будь то в целях продвижения карьерных интересов, защиты от обвинений, обеспечения определенного исхода судебного процесса, успокоения собственной совести или оправдания в глазах потомства.

При анализе этих материалов также необходимо учитывать, что священнослужитель XVIII века не имел доступа к массовым и сравнительно недорогим изданиям богословской литературы и церковной периодики, которые были в распоряжении его потомков. Круг его чтения был ограничен рукописными сборниками, изданиями Синодальной типографии и, для счастливых, обладавших доступом к Синодальной и епархиальным библиотекам, европейской, в основном латинской, литературой. Не имея доступа к справочной литературе, священники и дьяконы создавали свои собственные толкования библейских текстов, канонических правил и литургических практик или копировали сочинения и компиляции. Они жили в эпоху, которая еще не знала академической специализации, где не было четкого

³ Зайончковский 1976–1989, Т. 1. С. 106–107, 127–128, 158–160, 210–211.

разграничения между богословским и светским знанием, где границы между библейской истиной, законностью и каноничностью были размыты и где соответствующая терминология была предметом ожесточенных споров. Один из таких споров является предметом настоящей статьи.

3 января 1789 года Петр Алексеевич Алексеев (1727–1801), глава Архангельского собора Московского Кремля, катехизатор гимназии Московского университета, член Российской академии, автор «Церковного словаря», друг Григория Александровича Потемкина, Григория Васильевича Козицкого, Ивана Ивановича Мелиссино и близкий приятель духовника императрицы Ивана Ивановича Памфилова, подал иск в Московскую консисторию. Предметом жалобы был его собственный титул, протопоп, который Алексеев окрестил «речением варварским и невразумительным», пережитком «грубых» обычаев темного прошлого и неподобающим и оскорбительным сану «пресвитера христианского»⁴. Отметив, не без ехидства, что никто не именует архиерея «архипоп», он потребовал, чтобы это «подлое наименование» было «отставлено» и чтобы в официальной переписке и делопроизводстве и он и его коллеги именовались званием, присвоенным при посвящении. В 1771 году, когда он был поставлен на должность «настоятеля» Архангельского собора, ему был присвоен титул «протопресвитера», а священники рукополагались как «пресвитеры». Митрополит Платон (Левшин) нашел это требование не только «безосновательным» и «бессмысленным», но и «мятежным». В мае 1790 года московская консистория вынесла приговор: Алексеев был найден виновным в ложном доносе, клевете и самовольном присвоении «не принадлежащего ему титула»⁵.

Этот инцидент обычно цитируется или как образчик любопытных нравов московской старины, или же как пример мелкого интриганства, жертвой которого был просвещенный московский митрополит. Даже П. В. Знаменский, который квалифицировал эпизод как свидетельство пробуждения чувства собственного

⁴ Изучая Синтагму Матфея Властаря, Алексеев так прокомментировал слово «поп», встреченное в тексте: «глупая речь поп. Протопресвитер» (ОР РНБ. Собр. М. П. Погодина. Д. 258. Л. 387 об.).

⁵ ЦИАМ. Ф. 208. Д. 223 (1789–1790).

достоинства среди светского духовенства, расценил само дело как мелочную придирку⁶. Тем не менее внимательное прочтение «дела о протопопе» и его контекста проливает новый свет на многие аспекты конструкции православной церковной идентичности в XVIII веке.

Иск Алексеева отнюдь не был изолированным инцидентом. Платон, назначенный в столичную епархию, в которой его предшественник был растерзан мятежной толпой и которая потом четыре года управлялась консисторской комиссией во главе с Алексеевым, не пользовался популярностью в среде столичного священства. Жалобщики, которые не без помощи Алексеева зачастую доходили до самых высоких инстанций в Петербурге, обвиняли своего архипастыря в своевольном распоряжении казной кафедрального собора, вымогании «пожертвований» от епархиального духовенства на строительство Вифанской семинарии, судебном самоуправстве по отношению к неугодным ему священникам и дьяконам и в назначении излишне суровых и зачастую незаслуженных наказаний за пьянство и «распутство». (Последнее обвинение зачастую использовалось для сведения счетов со вдовыми священниками и дьяконами.) В свою очередь, Платон, который гордился своей твердостью в обращении с подчиненными, заводил многочисленные дела по обвинению в оскорблении епископского сана и даже в «церковном мятеже». Алексеев неоднократно фигурировал в подобных делах в качестве истца и обвиняемого⁷. В отличие от прочих столкновений с Платоном, тяжба о титуле «пресвитер» не была спровоцирована какими-либо действиями митрополита. Иск Алексеева был попыткой оспорить авторитет Платона в судебном порядке.

Основная дискуссия развернулась по поводу слова «поп». В первом же абзаце наказа консисторским судьям митрополит Платон не упустил возможности упрекнуть автора «Церковного словаря» в недостаточном знании русского языка. Он

⁶ Знаменский П. В. Приходское духовенство в России со времени Петра. Казань, 1873. С. 647.

⁷ Алексеев П. А. За что ропшут на архиерея мирские, особливо господа, и священники (ОР РГБ. Ф. 557. Д. 90. Л. 318–322); Tsarina O. Secularization and Opposition in the time of Catherine the Great // Bradley, J., Van Kley, D. (ed.) Religion and Politics in Enlightenment Europe. Notre Dame, 2001. P. 354–363.

с удовольствием проинформировал члена Российской академии, что слово «поп» происходит от греческого слова *πάπας* и соответствует русскому «батюшка» и посему выражает чувство «сыновней привязанности и почтения». Поскольку термин широко бытует в греческой церкви, он не является ни «варварским», ни «подлым». Более того, он используется и в государственных документах, в том числе и в церковных штатах, «конфирмованных Ея Императорским Величеством», а также в синодальной резолюции, которой Алексеев был назначен «протопопом» Архангельского собора. Митрополит отметил, что слова «пресвитер», «поп» и «иерей» являются синонимами и что никто не запрещал Алексееву использовать тот титул, который ему был больше по нраву, добавив, что в переписке с консисторией он всегда подписывался как «протоиерей». Консисторский приговор отметил, что термин «протопоп» был русским эквивалентом греческого «протопресвитерос» (*πρωτοπρεσβύτερος*); консисторские судьи ссылались на «лист 622 Свитка правил апостольских и отеческих», где слово «протопоп» означало «первенствующего среди попов, или иереев и священников», на петровский манифест 10 августа 1722 года, а также, не без язвительности, на указ Екатерины о награждении «отца протопопа» Алексеева нагрудным крестом.

Платон был отчасти прав: слова «поп» и «пресвитер» действительно были греческого происхождения и использовались как синонимы, наряду с терминами «иерей» (*ιερέας*) и его русской калькой «священник». Так, слово «попы» иногда использовалось вместо выражения «пресвитеры церковные» в ссылках на Послание апостола Иакова (5, 14). Слово «попы» также передавало термин *πρεσβύτερος* в изложении 31 Апостольского правила и 4 канона Второго Никейского Собора в Ефремовской Кормчей⁸.

Тем не менее Алексеев имел также основания для недовольства. В отличие от слов «пресвитер» и «иерей», «поп», разумеется, далеко не всегда выражал чувство сыновнего почтения и привязанности. Не придавало слову «поп» особого авторитета и то, что служба Недели Православия включала анафему протопопу Аввакуму и попу Лазарю, а Димитрий Ростовский назвал

⁸ Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. 2. Л.; П.; СПб., 1902. С. 1200.

одним из «раскольнических» толков «поповщиной»⁹. Поп и попадья были популярными героями народной сатиры, и сравнение с попом было оскорбительным: Алексеев с горечью заметил, что дворянская супружеская пара, которая не была в состоянии позволить себе отдельных выездов и ехала в одной карете, подвергалась насмешкам как «поп с попадьею»¹⁰. Оскорбившись на титул «архипопа», Платон ненароком подтвердил, что слово «поп» было далеко на комплиментарным. Он даже признал, что выражение действительно могло быть понято как «подлое», хотя и подчеркнул, что запретить его хождение «по всей России» он был не в состоянии. Консistorские судьи, которые обвинили Алексеева в грехе гордыни за то, что он требовал более «важного» титула, также засвидетельствовали, что слова «поп» и «пресвитер» не были взаимозаменяемыми.

Терминология священства действительно отличалась важными нюансами. Так, между префиксами прото- и архи- была существенная разница. Первый, производный от греческого *πρώτος*, касался, как правило, белого священства и означал старшинство среди равных, в то время как последний (*αρχι*) использовался преимущественно в титулатуре епископов и монашествующего духовенства и указывал на иерархическое господство. Алексеев не испытывал никаких сомнений по поводу префикса прото-, который указывал на его главенствующее положение в среде соборян¹¹. Титул «протопресвитер», который когда-то был синонимом слова «протоиерей», к концу XVII века стал исключительной привилегией глав ставропигиальных и дворцовых соборов¹². В 1744 году московский Архангельский собор стал кафедральным собором Московской епархии и его духовенство было подчинено непосредственно архиепископу. Таким образом, глава Архангельского соборного духовенства, в отличие от своих

⁹ Поньрко Н. В. Димитрий Ростовский как автор «Розыска о раскольнической брынской вере» // ТОДРЛ. 2014. Т. 62. С. 34–42. Ср. Алексеев П. А. Церковный словарь. М., 1819. Т. 3. С. 262.

¹⁰ ОР РГБ. Ф 557 (Леонид Кавелин). № 62. Л. 44.

¹¹ Слово «протопоп» происходит от греческого *πρότοπλας*, первый среди отцов. Срезневский. Материалы, 1597–1598. Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 19. М., 1994. С. 264.

¹² Срезневский. Материалы. С. 338; Словарь русского языка XI–XVII. Вып. 20. М., 1995. С. 265.

коллег в Успенском и Благовещенском соборах, не имел права именоваться «протопресвитером», поскольку Архангельский собор не был ни ставропигиальными, ни дворцовым. Это обстоятельство дало повод Платону и консисторским судьям обвинить Алексеева в присвоении высшего «чина»¹³. Алексей настаивал на том, что он имел полное право именоваться протопресвитером. Именно этот титул был присвоен ему в 1771 году, когда предшественник Платона Амвросий (Зертис-Каменский) поставил Алексеева в «настоятели» Архангельского собора. Консисторские судьи расценили упоминание звания «настоятеля» как превышение полномочий, поскольку это слово описывало игумена или архимандрита, тем самым подтвердив униженное положение соборного духовенства по отношению к монашеству. Между тем слово «настоятель» традиционно означало любого начальника или руководителя, в том числе и старшего священника приходской или соборной церкви¹⁴.

Слова «поп» и «пресвитер» появляются только в новозаветных текстах, в то время как «иерей» означало ветхозаветных священников, в том числе и фарисеев. Так, слово «архиерей» описывало не только христианского епископа, но и Каиафу и фарисеев, судивших Иисуса (Лк 22, 66; Ин 18, 23). Слово «пресвитер» («прозвитер», «просвитер» или «прозвутер»), которое было транслитерацией греческого *πρεσβυτέροϋς* (старейшина), означало священнослужителя и проповедника Слова Божия¹⁵. Термин «поп» в основном описывал иерея как субъекта церковных и мирских законов. Например, Поучение Патриарха Александрийского Иоанна Милостивого адресовано «попам», а не пресвитерам, а Пандекты Антиоха обязуют «попов» повиноваться епископу. Те статьи Кормчей, которые описывают священные обязанности

¹³ Именно поэтому консисторские судьи из соборного духовенства, которые подписали приговор Алексееву, использовали титул «протоиерей», за исключением главы Казанского собора, который подписался как «протопоп».

¹⁴ Словарь русского языка XI–XVII. Вып. 10. М., 1983. С. 273.

¹⁵ В переводе стиха из Евангелия от Луки (22: 66), описывающего суд над Иисусом, греческое слово *πρεσβυτέριον* не было транслитерировано, а переведено как «старцы людские»; в Первом послании Тимофея (4: 14) то же самое слово было передано как «священничество». Слово «старец», которое обычно относилось к монахам, могло относиться к пресвитеру: так, в Первом Послании апостола Петра (5: 1) обращение апостола к ученикам (*πρεσβυτέροϋς*) переведено как «старцы».

духовенства, а также преступления, наказуемые отлучением от церкви, используют слова «иерей» или «священник», а «поп» фигурирует в правилах, предписывающих наказания за проступки или запрещающих то или иное действие. Так «мирскому попу» (а не иерею или пресвитеру) запрещается постригать в монахи «како бо даст иному, его же сам не имать», а глава, посвященная нарушениям при совершении таинства крещения, озаглавлена «о пьянех попех крестьянских». Русские средневековые законы используют слово «поп», а не «иерей» или «пресвитер», при предписывании наказаний за преступления против духовенства, определении границ юрисдикции органов местного управления или даровании налоговых льгот. В Духовном Регламенте слово «попы» описывает священников, подвергающихся епископскому произволу, «крестовых» или «волочащихся» священнослужителей, а также невежд, потакающих народным суевериям («попы с народом молебствуют пред дубом; и ветви онаго дуба поп народу раздает на благословение»). Напротив, «пресвитер» обозначает принадлежность к «чину церковному», а также описывает образцового пастыря, способного «проповедать догматы и законы Священнаго Писания» и посему достойного «сугубой чести»¹⁶.

Отметив, что Алексеев не мог не понимать, что повсеместный запрет слова «поп» был невозможен, консисторские судьи обвинили его в попытке представить себя защитником белого священства и тем самым снискать популярность в епархии. Обвинение было небезосновательным, хотя Алексеев и не требовал, чтобы Московская консистория запретила повсеместное употребление слова «поп». Он настаивал на том, чтобы епископ и архиерейская администрация воздержались от употребления этого «варварского» выражения при общении со священниками. Практика использования слова «поп» в официальной переписке была симптомом епископской тирании над «пресвитерами христианскими». Разумеется, Алексеев был прекрасно осведомлен о греческом происхождении и слова «поп», и слова «пресвитер»; и то и другое было указано в первом издании его «Церковного Словаря». Тем не менее он отметил, что «поп» было «речение испорченное», которое потеряло свое исконное значение

¹⁶ Духовный Регламент. М., 1904. Р. 23, 34. Ср. Словарь русского языка XI–XVII. Вып. 10. С. 265.

в «грубые времена» русской истории. Слово «пресвитер», напротив, заимствовано непосредственно из Нового Завета, и его значение сохранилось с апостольских времен¹⁷.

Алексеев настаивал, что «пресвитер» и «епископ» изначально были синонимами. Алексеев впервые сделал это замечание в 1768 году, в комментариях к Православному исповеданию веры Петра Могилы (которые также стали предметом судебных разбирательств)¹⁸. В сентябре 1771 года он включил этот тезис в речь, которую произнес перед духовенством Архангельского собора при своем поставлении в протопресвитеры; он также подчеркнул, что звание соборного священника было почетным: «у иностранных именуемые каноники», в числе которых «за честь ставят всякие принцы и сами иногда коронованные главы»¹⁹. В 1788 году он развил этот тезис в рассуждении на тему «Можно ли достойному священнику, миновав монашество, произведено быть в епископа?». Ответ на вопрос был, разумеется, положительным, ибо «ни Христос, ни Апостолы, ни Правила Соборныя сего производства не возбраняли» и по «учению Апостольскому» епископ и пресвитер «за едино почитались»²⁰. Настаивая на титуле «пресвитер», Алексеев протестовал против низведения «каноников» до положения митрополичьих подчиненных как нарушение традиции христианской церкви²¹. Епископский деспотизм ознаменовал, по существу, рецидив порядков, господствующих в Иудее, где, по свидетельству Иосифа Флавия, иудейские «иереи» находились в рабском подчинении у «архиереев»²².

¹⁷ Алексеев П. А. Церковный словарь. М., 1775. С. 261; Дополнение к Церковному словарю. М., 1776. С. 208 (он заметил, что слово «протопоп», суть «аки Протопапа» — это простонародное выражение, а почтительнее Протопресвитер).

¹⁸ Цапина О. А. Войны за Просвещение? Московский университет и духовная цензура в конце 50-х — начале 70-х гг. XVIII века // Eighteenth-Century Russia: Society, Culture, Economy: Papers of the VII International Conference of the Study Group on Eighteenth-Century Russia. Wittenberg, 2004; Berlin, 2007. S. 157–172.

¹⁹ ОР РГБ. Ф. 557. Д. 90. Л. 302–302 об.

²⁰ ОР РГБ. Ф. 559. Д. 62. Л. 90–93 об. Ср. ЧОИДР 1867. Кн. 3, 21–22 (Смесь).

²¹ Michels G. At War With the Church: Religious Dissent in Seventeenth-Century Russia. Stanford, 1999. P. 47.

²² Алексеев П. А. Церковный словарь: или Истолкование речений славенских древних <...>. М., 1773. С. 91, 261; Православное исповедание веры католическия и апостольския церкви восточныя для малых детей кратко примечаниями изъясненное <...>. М., 1768. С. 86, сн. 41; ОР РГБ. Ф. 557. № 90. Л. 170–171 об., 333; № 62. Л. 166, 168, 282–282 об., 302 об.

В незаконченном труде по истории православной «Греческой церкви» (заказанном Потемкиным) он подчеркивал, что в первые века христианской церкви епископ был всего-навсего попечителем, который избирался пресвитерами, жившими в крупных городах. Несмотря на то что епископу полагались особые почести, например особое «горнее место» в церкви, его власть не превышала полномочий, делегированных пресвитерами. Епископы не обладали ни «первенством», ни уж тем более «самодержавной властью» над священниками. По мере того как монахи монополизировали епископскую должность, архиереи стали присваивать себе «власть монаршескую» и выстроили сложную иерархию, которая заменила равенство апостольской церкви. Эта иерархия восходила к «обыкновению церковному», которое не имело ничего общего с истинной традицией церкви.

Эта попытка нивелировать епископскую иерархию, хотя бы и в пределах одной, отдельно взятой Московской епархии, наводит на мысль о влиянии протестантского богословия, в частности пресвитерианского учения о паритете или равенстве священства. Алексеев, скорее всего, действительно симпатизировал пресвитерианским богословам. Так, неопубликованная рукопись его «Словаря еретиков и схизматиков Православной Церкви» не содержит ни одной статьи о пресвитерианстве, в то время как английским индипендентам посвящены целые две статьи, критикующие их как противников пресвитериан²³. Алексеев также отмечал, что титул «епископ» означал всего-навсего «суперинтендант». Схожие аргументы выдвигались некоторыми евангелическими богословами, которые использовали титул *superintendent* (латинская калька греческого *ἐπίσκοπος*) в качестве альтернативы «папистскому» термину «епископ»²⁴. Алексеев, который имел доступ в Синодальную библиотеку, нашел это толкование в латинском переводе трудов Джона Лайтфута (1602–1675), известного гебраиста и одного из отцов Вестминстерского

²³ ОР ГИМ. Чертков. Д. 99. Л. 98об., 101.

²⁴ ОР РГБ. Ф. 559. Д. 62. Л. 333. Ср. *Lightfoot J. Horae Hebraicae et Talmudicae in omnes Evangelistas*. Lipsiae, 1675. P. 249 (комментарий на Мф 4: 23). См. также: *Jewel J. The Works of John Jewel, Bishop of Salisbury*. Cambridge 1850. Vol. 4. P. 906; *Waugh J. Episcopacy examined in its exclusive claims, doctrines, and usages*. By Chor-Episcopos. Utica; New York, 1849. P. 52.

собора 1646 года. Просматривая книгу «Миротворец шотландской церкви» (*Irenicum amatoribus veritatis et pacis in Ecclesia Scoticana*) Джона Форбза (John Forbes of Corse, 1593–1648), абердинского богослова и критика ковенантеров, Алексеев с явным удовлетворением отметил, что после кончины халкидонита Тимофея III Салофакиола император Зенон разрешил пресвитерам Александрии избирать епископов из своей среды²⁵.

Тем не менее основным источником Алексеева был Новый Завет, в особенности наследие апостола Павла, отеческая традиция и канонические источники²⁶. В записке, озаглавленной «О епископах их белого духовенства», Алексеев, ссылаясь на авторитет Вальсамона и Аристина, утверждал, что древние протопресвитеры иначе назывались хорепископами и, следовательно, были равны в достоинстве архиереям²⁷. Интересно, что сходные доводы выдвигались сторонниками возрождения института сельских деканов (*rural deans*) в англиканской церкви²⁸.

Алексеев подчеркивал, что апостол Павел обращается к эфесским старцам и как к «пресвитерам», и как к «епископам»: «призва пресвитеры церковныя», апостол взывает: «Внимайте убо себе и всему стаду, въ немже вас дух святыи постави епископы, пасти церковь господи и бога» (Деян. 20: 28). Апостол Петр также призвал «старцев» (*πρεσβυτέρους*) пасти «еже в вас (*ἐπισκοποῦντες*) стадо божие» (1 Пет. 5: 1–3). В послании Игнатия Антиохийского к Траллийцам Алексеев выделил упоминание пресвитеров как «собрание Божие» и «сонм апостолов», заключив, что епископ является в этом собрании «председательствующим», и проигнорировав призыв чтить епископа как Иисуса Христа. Послание к Траллийцам считается одним из основополагающих текстов, утверждающих примат епископской власти.

²⁵ Алексеев П. А. ОР РГБ. Ф. 557. № 90. Л. 367.

²⁶ Алексеев тем не менее настаивал на примате Евангелия. Комментируя высказывание Матфея Властаря «в начале Кормчей книги» о том, что «правила церковные не меньше с Евангелия почитаются», он заметил: «Сие положение несправедливо. Власть Св. Писания есть вящая без сравнения важностью». ОР РГБ. Ф. 557. № 90. Л. 117 об.

²⁷ Там же. Л. 93 об.

²⁸ *Priaulx J., Dansey W. (ed.) A Brief Account of the Nature, Use, and End of the Office of Dean Rural, addressed to the Clergy of the Deanry of Chalke. London, 1832. P. 14–16.*

Для Алексеева тем не менее это место отражало инкарнационное единство и, следовательно, равенство пастырей. Алексеев отметил, что в начале послания к Евангелу блаженный Иероним утверждает, что пресвитеры суть же, что епископы, а в начале 11 беседы на Первое Послание Тимофею Иоанн Златоуст провозглашает, что пресвитеры, как и епископы, суть предстоятели Церкви, обладающие одним и тем же даром учительства²⁹.

Алексеев был не одинок. Сочинение против епископов, написанное в середине XVIII века безымянным приходским священником, также утверждает: «Епископ тож, что и презвитер, а презвитер тож, что и Епископ»³⁰. Издатель этого сочинения Владимир Иванович Савва высказал предположение, что Алексеев мог быть причастен к его сочинению, но в итоге отверг эту версию. Действительно, между писаниями Алексеева и анонимным сочинением прослеживаются существенные различия. Если Алексеева занимали исторические и филологические доказательства равенства епископов и пресвитеров, то анонимный публицист был сосредоточен на богословских и канонических аспектах проблемы. Алексеев видел главный порок существующей системы в преимуществе монашеского духовенства над светскими пастырями, в то время как анонимный автор возводил начало епископской тирании к партикуляризму отдельных влиятельных церквей, возглавляемых богатыми и влиятельными князьями церкви. Провозгласив, что через пресвитеров «не проходит Дух Святой», они «пресвитеров Божиих в презрении возымали, что зело худших холопей своих», тем самым извратив и Слово Нового Завета (анонимный автор цитирует 1 Кор. 3, 11; Мф 18, 16 и 18; Ин 5, 22 и 20, 22–23, Деян. 14, 23 и 20, 28) и отеческую традицию, в частности наследие Иоанна Златоуста (О священстве, слово 3, гл. 4)³¹.

Если Алексеев признавал существование особой епископской харизмы, то аноним настаивал, что «великая духовническая

²⁹ ОР РГБ. Ф. 557. Д. 62. Л. 302 об.; Lotz J.-P. Ignatius and Concord: The Background and Use of the Language of Concord in the Letters of Ignatius of Antioch. New York, 2007. P. 169.

³⁰ Савва В. Сочинение против епископов XVIII века. М., 1909. Трактат был обнаружен в составе рукописного сборника, поступившего в Публичную библиотеку с собранием И. Н. Михайлова.

³¹ Савва. Сочинение. С. 19–24.

власть» вязать и разрешать была дарована Христом «обще всем Апостолам без разбору» и была унаследована всеми «иереями», а не только епископами. Он указывал, что «святити Апостолы не поставили при себе ни единого Архиерея, точию пресвитеров, которых всех без разницы нарицали они и Епископами», а Павел и Варнава поставили «пресвитеры во вся церкви» (Деян. 14, 23). После кончины последнего из апостолов пресвитеры совершали священнические рукоположения согласно «простейшему» варианту того чина, который в настоящее время используется для поставления архиереев. При этом чин был всего-навсего актом «благословения»; священник получал божественную харизму непосредственно от Духа Святого, а не от рук своего «надзирателя». Ссылаясь на сентенцию Феофилакта Охридского, что «иерейское достоинство» всего священства «божественное есть», анонимный полемист настаивал, что харизма апостольской преемственности принадлежала всем «подлинным по дару Духа святого пастырям». Вероятно, анонимный автор полемизировал с представлениями о двухступенчатой апостольской преемственности, которые отводили пресвитерам подчиненное положение в церкви. Один вариант основывался на истолковании Мф 18, 18, согласно которому право вязать и разрешать было даровано только апостолу Петру; пресвитеры продолжали дело апостолов, в то время как епископы были наследниками Петра. Другая версия описывала пресвитеров как наследников семидесяти учеников, которых Христос «посла по двема пред лицем своим во всяк град и место, аможе хотяше сам ити» (Лк 10: 1–24), отводя епископам роль преемников Двенадцати³².

Алексеев и анонимный публицист сходились в том, что существующая церковная иерархия представляла собой извращение наследия первоначальной церкви и отеческого предания. Оба верили в равенство пресвитеров и епископов, не признавали епископства как особого, высшего церковного чина, критиковали архиереев за то, что они вели себя не как верховные пастыри, а как князья церкви, превозносили мирских священников как подлинных наследников апостолов и новозаветных пресвитеров и настаивали на их примате в церкви. Алексеев,

³² Савва. Сочинение. С. 18–20.

утверждая, что светские священники, живя в миру и разделяя тяготы мирской жизни, продолжали апостольскую миссию древних пресвитеров, в то время как монахи, озабоченные своим собственным спасением, прятались за монастырскими стенами, заключал, что монашеский кlobук не был знаком особой святости и не должен был быть условием верховного папства. Анонимный автор противопоставлял подвижничество пресвитеров, которые «в действии правления своего носят в себе образ Христов и образ Апостольский, сиречь проповедуют евангелие царствия Божия, руководствуют учением и наставлением своим порученныя им люди, яко пастьере, в дом вечнаго благого Божия обетования, освещают верных Богу уставленными в новой благодати Христовым таинствы» и питают «человека во всю его жизнь пищу безсмертною Евхаристическою», с паразитизмом архиереев, которые «и мало ведают», как «в епархии его люди живут» и главным образом упражняются в «церемониях, в очеса человеческая точию удивляющия»³³.

И Алексеев, и аноним подкрепляли свои тезисы ссылками на Феофана Прокоповича и на Духовный Регламент. Алексеев разделял положение Духовного Регламента, критикующее представления о невозможности спасения в миру как «дурость душепагубную», свидетельствуя, что «иные монахи» разрушали семьи, уговаривая мирян «оставити жену, чада, родителей, и ненавидети их»³⁴. Утверждение Алексеева о том, что епископ

³³ ОР РГБ. Ф. 557. Д. 90. Л. 323–324 об. Ср. *Савва*. Сочинение. С. 24–25, 30–31.

³⁴ Духовный Регламент, 72–73. Духовный Регламент объясняет это суеверие как результат невежества. Когда апостол Иоанн призывал «не любите мира, и яже суть в мире» (1 Ин 2: 15–16), он обращался «не к священству, но обще к Христианом» и «не лзя сказать, что оных словом сим наговаривает в монахи или в церковники». Под «миром» апостол имел в виду «похоть плотскую, и похоть очес, и гордость житейскую», которые «несть от Отца, но от мира сего естъ». Противопоставляя «душевного» и «духовного» человека (1 Кор. 2: 14–15), апостол Павел не имел в виду мирян и монахов. Под «душевым» (ψυχικός) человеком апостол понимает «того, который без благодати Духа Святаго сам собою преклонен естъ ко всякому злу, а ко богоугодному добру весьма безсилен, яковые вси необновленные суть». Человек духовный (πνευματικός) — это тот, кто «просвещен и обновлен, и водим естъ Духом Святым». И духовное лицо, и мирянин может быть «зол» или «душевен», так же как «аще священник, аще мирянин» может быть водим «Духом Святым». Слово «душевный» было калькой греческого ψυχικός, которое означало природные душевные качества, проистекающие от физической природы человека. «Духовный»

не является особым «пышным» титулом, и замечание анонимного автора, что «имя Епископ греческое само собою не значит духовного чина, но в светском управлении какого нибудь надсмотрщика порученных ему дел» восходили к Феофану Прокоповичу, который отметил, что слово «епископос» изначально было гражданским званием в Афинской республике. Анонимный публицист, осуждая требование, чтобы иереи чтили «Епископа своего яко Бога», которое содержалось «в свитках, даемых священникам при поставлении», был полностью согласен с Феофаном Прокоповичем, настаивавшим на том, что «никто сей Божией титулы не должен себе приписывать, кроме высочайшей царской особы»³⁵.

Регламент описывает «духовный чин» не столько как священную иерархию, сколько как братию «управителей и служителей

соответствовало греческому πνευματικόν, то есть духовная сущность человека верующего. *Срезневский*. Материалы. Т. 1. СПб., 1893. С. 751. Ср. *Алексеев П. А.* Объяснение московского Архангельского собора протоиерея Петра Алексеева по случаю поданного им донесения о суевренных старца Мельхиседека поступках (ОР РНБ. Ф. 599 (И. И. Памфилов). Переплет 2. Л. 401–404).

³⁵ *Савва*. Сочинения. С. 19. Анонимный автор ссылался на произведения Феофана Прокоповича «Розыск исторический, каковых ради вин и в яковом разуме были и нарицалися императоры римстии, как язычестии, так и христианстии, понтифексами или архиереами многобожного закона» (СПб., 1721) и Слово в день воспоминания коронации Екатерины II 7 мая 1726 года. В «Розыске», написанном по поводу «случившегося между некоторыми любопытными разговора», в ходе которого была высказана мысль, «будто христианстие Цари нарицалися Понтифексами или Архиереами христианского закона». В то время как Феофан полагал, что император действительно может именоваться епископом, он отрицал за императорской властью архиерейское достоинство. Основным аргументом Феофана было различие между терминами «епископ» и «архиерей». Ссылаясь на «толкование Суидино и протчих лексиконов», Феофан подчеркивал, что слово «епископ» «есть имя Греческое, само просто собою, не есть, ниже власть, но дело означает», то есть епископ — это просто «надсмотрщик, страж, наблюдатель». В христианской церкви «имя епископ не по священнодействию, но по долженству надсмотрения, наблюдения, правления лежит на пастырях». В этом смысле «государь может называть себя епископом», то есть «надсмотрителем» над своим народом (*Верховской П. В.* Учреждение Духовной Коллегии и Духовный Регламент. Т. 2. Ростов н/Д., 1916. Р. 3–20 (3-я паг.). В речи по случаю годовщины коронации Екатерины Феофан, ссылаясь на книгу Исхода и Первое послание к Коринфянам, показывал, что под словом «бози» в 1 Кор. 8, 5 («аще бо и суть глаголемии бози, или на небеси, или на земли, якоже суть бози мнози и господие мнози») апостол понимал не языческих идолов, а мирские власти и противопоставлял множество «богов» мирских властей единому Господу (*Феофан (Прокопович)*). Слова и речи поучительные, похвальные, и поздравительные. СПб., 1761. Т. 2. С. 177).

определенные духовного учения», а епископство — как верховное паство *par excellence*. И епископы, и пресвитеры делали общее дело «посольства Божия»; и те и другие были «служители Божии, и строители таин Его». Различие между ними было чисто функциональным: епископ разрешал особо сложные «духовные нужды и сумнительные падежи совести» и служил священнической братии как справедливый и беспристрастный судья, паство и управитель, в задачи которого входило обеспечение иереев и дяконов всем необходимым, в том числе и школами «для детей священнических, или и прочих, в надежду священства определенных». Как верховный паство епископ не обладал особой властью ни над мирянами, ни над священниками³⁶.

Как и прочие священники, епископ не обладал никакой особой святостью. Иереи «нарицаются по преизячеству и священницы» только «ради служения безкровных жертвы». Слова апостола Петра «род избран, Царское священство, язык свят, людие обновления» (1 Пет. 2, 9) обращены ко всем верующим, и апостол «имя священства дает не единым церковным служителем, но обще всем Христианом». Не было достойно священство и какой-либо особой чести: дело паство было «убо великое, но честь никаковая», поскольку дело «паство имеет весь поспех и плод от самого Бога, в сердцах человеческих действующаго». Ссылаясь на апостола Павла (1 Кор. 3: 6–9), автор Духовного Регламента указывает, что священники делали только «внешнее дело»: их обязанность — это «проповедати, настояти, запрещати благовременно и безвременно, и обряды Таин Святых строитию». Дело «внутреннее, еже обращати сердца к покаянию и обновлению жития, есть единого Бога». Паство — это не что иное, как «орудие» Бога, который «невидимо» действует «благодатию Своею чрез слово и тайнодействие паство». Паство, в том числе и верховные, не властвуют над народом Божиим, а служат ему; миряне не были их подданными, а только «слушателями». Паство всего лишь сеют семена спасения, но возвращает ростки Бог, и, следовательно, «за возвращение сие человеку никакая же остается похвала». Посему епископ должен

³⁶ Духовный Регламент, 33–35. Ср. *Савва*. Сочинения. С. 26. Алексеев также определял епископа как «главного паство своей епархии, пекущегося о благоустроении святых церкви»: *Алексеев П. А.* Церковный словарь. М., 1775. С. 91.

был знать «меру чести своя» и довольствоваться «умеренными» и «свободно подаваемыми» знаками уважения, а не «искать и от подручных истязовать» особых почестей, в особенности чести «почитай равно Царской». Это последнее требование обычно приводится в качестве доказательства того, что основной целью церковной реформы было утверждение неограниченной и абсолютной власти светской монархии. Тем не менее в контексте главы о епископах запрет на присвоение царских почестей скорее подчеркивал общность и внутреннее равенство пастырства. Епископам не полагалось никаких особых почестей, кроме той «сугубой чести», которой, по словам апостола Павла (1 Тим. 5, 17), были достойны все «добре пресвитери труждающийся в слове и учении». Когда епископ, охваченный духом «жестокой славы», требует себе особых почестей, он не только становится легкой добычей льстецов и позволяет «лакомым скотинам» грабить «с великою гордостью и безстыдием» сельское духовенство и «граждан», но и впадает в грех гордыни, присваивая себе почести, принадлежащие только Богу и Его помазанникам³⁷.

Учитывая репутацию Феофана Прокоповича, ссылки на его сочинения и на Духовный Регламент могут интерпретироваться как дополнительный довод в пользу гипотезы о западном происхождении эгалитарного видения церкви, в частности влияния протестантских и католических августинианских эклисиологических теорий³⁸. Некоторые современники именно так и оценивали Феофана и его писания. Маркел Родышевский обвинял Феофана и в пристрастии к Августину, и в том, что он «иноческий чин крайне ругает и весьма Богу противным называет» и проповедует «кальвинское» учение, что «архиереи, де, во всем своем чине равны попам простым», которое было проклято на «святейшем Иерусалимском соборе» 1672 года. Феофан парировал, что Маркел, как «помойного ума человек», или не понял, или сознательно переврал его высказывания и писания. В частности, Феофан никогда не отрицал того,

³⁷ Духовный Регламент, 34–35, 71–73.

³⁸ Cracraft J. The Church Reform of Peter the Great. Standford, 1971; Живов В. М. Из церковной истории Петра Великого: Исследования и материалы. М., 2004. С. 131–229; Хондзинский П. Ныне мы все болеем теологией: Из истории русского богословия предсинодальной эпохи. М., 2013.

что «разность есть немалая от чина Архиерейского и Иерейского». Вопрос состоял в том, произошла ли эта «разность» от Писания или от «установления церковного». На эту тему есть «школьное богословское прение, к народу не надлежащее: толко же известно, что великая разность». Феофан тем не менее отметил, что и епископ, и священник принадлежали к единому «чину учительскому»³⁹.

Тот факт, что Феофан без особых затруднений смог защититься от предъявленных ему обвинений в «лютерской и кальвинской ереси», свидетельствовал о том, что аргументы Маркела не отличались особенной убедительностью. В частности, каноничность Иерусалимского собора была далеко не бесспорной и его хождение в России было ограниченным по крайней мере до 1838 года, когда его деяния были переведены на русский язык; тем не менее даже тогда его каноны подвергались критике как навеянные схоластическим богословием и католической экклесиологией⁴⁰.

При оценке Духовного Регламента необходимо учитывать особенности его жанра. Документ 1721 года не был регламентом в современном смысле этого слова, то есть нормативным актом, регулирующим деятельность государственного учреждения⁴¹. Скорее он был программой коллегиального церковного правительства, которое было создано для исправления многочисленных и наболевших проблем, в том числе и злоупотреблений в сфере епархиального и патриаршего управления.

Замена патриаршества Духовной Коллегией обычно расценивается как акт окончательного подчинения церкви светскому государству, результатом которого стало поглощение церковного

³⁹ Чистович И. А. Дело о Феофане Прокоповиче. М., 1862. С. 29–30; Верховской П. В. Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент: к вопросу об отношении церкви и государства в России: исследование в области истории русского церковного права. Т. 2: Материалы. Ростов н/Д., 1916. С. 139–141 (4-я пар.); Robertson J. N. W. B. (ed.) The Acts and Decrees of the Synod of Jerusalem: Sometimes Called the Council of Bethlehem, Holden Under Dositheus, Patriarch of Jerusalem in 1672. London, 1899. P. 122–130.

⁴⁰ Василий (Кривошеин), арх. Символические тексты Православной Церкви // Он же. Богословские труды. Нижний Новгород, 2011. С. 430–481; Meyendorff J. St Peter in Byzantine Theology // The Primacy of Peter in the Orthodox Church. London, 1963. P. 7–29.

⁴¹ Cracraft. The Church Reform. P. 228.

управления коллегиальной бюрократией абсолютистского имперского государства. Эта картина тем не менее основывается на представлении о принципе коллегиальности исключительно как атрибута государственного аппарата. Петровская коллегиальность, построенная по австрийским, шведским или английским лекалам, воспринималась как органически чуждая традициям и иерархичности, и соборности Русской православной церкви. Коллегиальность тем не менее является сложным феноменом, многовековую историю которого невозможно разделить на светскую и церковную или западную и восточную. Это был принцип, закрепленный и в римском праве (*quod omnes tangit debet ab omnibus approbati* — все, что касается всех, должно быть одобрено всеми), и в библейском каноне, например «спасение же есть по мнозе совете» (Притчи, 11, 14), он проявлялся в самых разнообразных формах — идеале христианского государя, который, в отличие от деспотов и «мучителей», правил в интересах «пользы общей» в окружении мудрых советников, благоговейном почитании наследия вселенских соборов и контраста соборности православия с тиранией «папезства» (и его «забонами» среди православных)⁴².

Реформа 1721 года создала Синод как «Духовное Соборное Правительство», которое представляло интересы всего священства, вне зависимости от сана, в состав которого входили и представители белого духовенства. Этому правительству были подчинены и епископы, «каковой он ни есть степенем, простой ли Епископ, или Архиепископ, или Митрополит». Синод выполнял функции верховного церковного суда, а священникам и дьяконам, как и «прочим причетникам», предоставлялось право «свободно и вольно просить у Духовнаго Коллегиум суда на своего Епископа, аще кто в чем от него знатно

⁴² *Fasolt C. Quod omnes tangit ab omnibus tractari debet: The Words and the Meaning // Bowman S., Cody B. (eds) Iure Veritas. Studies in Canon Law in Memory of Schafer Williams. Cincinnati, 1991. P. 21–55; Ответы четырех вселенских патриархов на 25 вопросов: о власти царской беспредельной, о Патриаршей ограниченной, учиненные по поводу приготовления суда над патриархом Никоном, с присовокуплением особого мнения патриарха Нектария, что всякий патриарх может быть низложен по приговору епископов и митрополитов // Собрание государственных грамот и договоров. М., 1826. Т. 4. С. 107–141 (№ 27, 1663, май).*

изобиден будет». Замена единодержавного правления патриарха на коллегий двенадцати, в состав которой входили светские священники наряду с архиереями и архимандритами, продолжала традицию участия светского духовенства в церковных соборах и выгодно отличала российский Синод от католической коллегии кардиналов или домашнего синода Константинопольского патриарха (ἐνδῆσοῦθα σύνοδος). Его деятельность также соответствовала принципу синодальности, согласно которому совет священнослужителей, связанных общей евхаристической миссией, представлял интересы всей церкви⁴³. Тем не менее само существование Синода оспаривало традиционную иерархичность, основанную на представлении об исключительной апостольской преемственности епископов.

Представления об общности всего «духовного чина», которые прослеживаются в Духовном Регламенте, вполне соответствовали современному ему языку церковных источников. Благодаря тому что это язык библейских, литургических, отеческих, дидактических и канонических текстов, он не только отличается особой устойчивостью, но и является общим для всех православных верующих. Так, слово «чин», которое в XIX веке приняло форму юридического термина, означавшего военный или гражданский ранг, описывало вечный и неизменный порядок Творения, в том числе и божественно установленные классы человеческого общества. Это же слово переводило греческое τάξις, которое описывало священство Мельхиседека («ты еси священник во век по чину мелхиседекову», Евр. 5, 6) и тем самым относилось ко всему священству⁴⁴. Термин «духовное сословие», который к началу XIX века стал употребляться в качестве аналога западного клерикального сословия (état), традиционно описывал всех предстоятелей Церкви, по аналогии с апостолами (апостольское сословие), отцов Церкви (сословие святых праведных отец), аскетов (честное и святое постник сословие), мучеников (мученическое сословие), священнослужителей (священное сословие)

⁴³ Melloni A., Scatena S. (eds) *Synod and Synodality, Theology, History, Canon Law and Ecumenism in New Contact. Christianity and History: Series of the John XXIII Foundation for Religious Studies in Bologna*. Vol. 1. Münster, 2005. P. 3–4.

⁴⁴ Срезневский. *Материалы*. Т. 3. СПб., 1912. С. 1519–1522. Ср. *Словарь Академии Российской*. Т. 6. СПб., 1794. С. 755.

и верующих (сословие верных)⁴⁵. Слова «священный собор» («събор») означали и совет или собрание священнослужителей, и все освященное духовенство в целом («весь освященный собор»)⁴⁶. «Клир», транслитерация греческого *κλήρος*, описывало и все духовенство в целом, и причт конкретной церкви, и совет духовных лиц⁴⁷. Отвлеченные и собирательные существительные «священство» и «священие» представляли собой эквивалент латинского *sacerdotium* и греческого *ιερατείο* и обозначали совокупность всех священнослужителей Церкви, их обязанности, статус или сан и их собрание или совет⁴⁸. Подобную коннотацию имели и слова «пресвитерство» (прозвитерство) и «духовенство»⁴⁹. Интересно, что термины «епископство», «архиепископство» и «архиерейство» обладали более узким значением: они описывали только сан («честь») епископа или же вверенную ему епархию⁵⁰.

⁴⁵ *Виноградов В. В.* Историко-этимологические заметки IV. Возникновение и развитие слова «сословие» // *Этимология*. 1966. М., 1968. С. 133–137; *Словарь русского языка XI–XVII вв.* Вып. 26. М., 2002. С. 194–195. *Словарь Академии Российской* определяет сословие как «собрание, число присутствующих где особ». *Словарь Академии Российской*. Т. 3. СПб., 1792. С. 544. Ср. *Ширле И.* Понятие «сословие» в церковном дискурсе XVIII—начала XIX в. (<https://f.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/2917/files/2016/03/Schierle.-soslovie.pdf>, посл. посещение 28.03.2019).

⁴⁶ *Вовина-Лебедева В.* Освященный собор в источниках XIV–XVI вв. // *Cahiers de Monde Russe*. 2005. Vol. 46. No. 1–2. P. 387–396. *Срезневский*. Материалы. Т. 3. С. 647–649.

⁴⁷ *Срезневский*. 1893. С. 1221. *Словарь русского языка XI–XVII вв.* Вып. 7. М., 1980. С. 173–174. Ср. *Алексеев П. А.* *Церковный словарь*. Т. 2. СПб., 1819. С. 185 («иногда берется за весь освященный собор, или духовенство»).

⁴⁸ *Срезневский*. Материалы. Т. 3. С. 312, 317; *Словарь русского языка XI–XVII вв.* Вып. 23. М., 1996. С. 229. Ср. *Алексеев П. А.* *Церковный словарь*. Т. 3. М., 1794. С. 51.

⁴⁹ *Срезневский*. Материалы. Т. 2. 1526. Ср. у Ивана Посошкова: «как презвитеру духовенство свое вести». *Посошков И. Т.* *Книга о скудости и богатстве*. М., 1937. С. 113. *Словарь Российской Академии* определял духовенство как «состояние, звание духовное» и, «образе имени собирательного», всех «особ духовного звания», отметил при этом, что архиереи «управляют духовенством», только потому что они «ученейшими почитаются среди духовенства». *Словарь Академии Российской*. Т. 1. СПб., 1789. С. 807. Пятьдесят лет спустя составители академического «Словаря церковно-славянского и русского языка» уже определяли духовенство как «сословие священно- и церковнослужителей» и «церковную иерархию». *Словарь церковно-славянского и русского языка*. Т. 1. СПб., 1847. С. 378.

⁵⁰ *Словарь Академии Российской*. Т. 1. С. 808–809. *Срезневский*. Материалы. Т. 2. С. 829. *Словарь языка XI–XVII вв.* Вып. 5. М., 1978. С. 54; Вып. 1. М., 1975. С. 29, 51–52.

Положения Духовного Регламента об отношениях мирян и духовенства также соответствовали современной семантике. В отличие от английских, французских, шведских или голландских терминов секулярности (*séculier*, *secular*, *sekulär* и *seculair*), основанных на образе смены веков и поколений (*seculae*) и предполагающих контраст между преходящим и вечным, русские слова «светский» и «мирской», подобно немецкому «*weltlich*» или польскому «*świecki*», происходили от терминов, описывающих вселенную (свет, мир, *Welt*, *świat*), и предполагали дуализм тварного, земного мира и предвечного царствия Божия. Этот дуализм далеко не всегда предполагал антагонизм. До того как в конце XVIII века слово «свет» начало использоваться как эквивалент *beau monde*, оно передавало целую гамму богословских и духовных коннотаций, в том числе и свет истины (Ин 1, 5, 9 и 3, 19) и «свет мира» Нагорной проповеди. Слово «мир» описывало не только человечество, погрязшее в грехе («дух истины, егоже мир не может прияти», Ин 14, 17), но и человечество, очистившееся от греха («и той очищение есть о гресех наших, не о наших же точию, но и о всего мира», 1 Ин 2, 2) и примирившееся с Христом (зане Бог бе во Христе мир примиряя, 2 Кор. 5, 19). Прилагательное «мирской» иногда использовалось как синоним «вселенский», например «мирские шесть соборов». «Мирская церковь» означала немонастырский храм, а различие между «попом-мирянином» и «попом-чернецом» указывало только на то, что один был пастырем для людей, живущих в миру, а второй окормлял монастырскую братию. Феофан Прокопович подчеркивал, что слово «мир» описывало не только «злобу человеческую или суету», но и творение Господа, «вся подсолнечная, от человека обитаемая» и все человечество, «яко суть тварь телесная, но разумная»⁵¹.

⁵¹ Срезневский. Материалы. Т. 2. С. 1201; Срезневский 1902, 147; Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 9. М., 1982. С. 165–166; Вып. 23. С. 220; Словарь Академии Российской. Т. 5. СПб., 1794. С. 374–375. Церковный Словарь Алексеева определял «свет» как «евангельское учение» (Деян. 26: 23), Сын Божий (1 Ин 8: 3); «сила словесная и разумительная, в душах человеческих возженная» (Ibid.), «Познание славы Божией» (2 Кор. 4: 6), «небесную славу и духовное Ангельское разумение» (2 Кор. 6: 14), «святость жизни» (Мф 5: 16); «также именуются Христиане» (Мф 5, 14 и 16; 2 Рим. 19: 8), «язычников по узнании Христа» (Ефес. 5: 8); «иногда под сим именем разумеется учитель истины»

В применении к властным структурам слова «светский» и «духовный» впервые появляются в русских источниках во второй половине XVI века, в основном в юридических, дипломатических и исторических текстах, относившихся к польским и литовским делам, вероятно, как транслитерации польских *świecki* и *duchowny*. В XVII веке эти термины, которые изначально описывали представителей мирской и церковной знати в Сейме, стали применяться для обозначения субъектов юрисдикции царских и патриарших приказов. В начале XVIII века появился неологизм «гражданский», калька латинского *civilis*, и соответствующие юрисдикции стали обозначаться как «гражданская» и «духовная» команды⁵². Петровская «духовная команда» не имела того негативного смысла, которым она была наделена в XIX и XX веках. Это была терминология курса на разграничение между государственным и церковным управлением, который, в частности, проявился в создании паритетных административных систем, со своими собственными правительствующими органами — Сенатом и Синодом, руководствами — Генеральным и Духовным Регламентом.

Паритет духовной и гражданской «команд» выражался и в том, что они в одинаковой мере подчинялись императору. Абсолютное верховенство императора и в гражданских, и в церковных делах было не столько результатом заимствования западных политических теорий, сколько проявлением фундаментального принципа христианского императорства. Этот принцип долгое время отождествлялся с симфонией как православной моделью церковно-государственных отношений, заложенной в преамбуле Шестой Новеллы Юстиниана. Между тем в контексте преамбулы Шестой Новеллы слово «священство» (*sacerdotium*) означало не столько Церковь, сколько священнослужителей *in toto* и их священную миссию, а «царство» (*imperium*) описывало не столько императорскую монархию,

(Рим. 2: 19), «мир и благоденствие» (Иов. 22: 28); «царствие небесное» (1 Колос. 12: 12), и «дары духовные нам от Христа сообщенные» (Иак. 1: 17). Алексеев 1819. Т. 4, 66. Ср. Иоанникий (Галатовский). Ключ разумения, священником законным и светским. Киев, 1659.

⁵² Дуринова Г. В. Слово и понятие «гражданин» в русском языке XVIII века (К вопросу о лингвистической основе истории понятий) // Вестник ПСТГУ. Сер. 5. Филология. 2015. Т. 141. № 1. С. 18–38.

сколько общераспорядительную власть римского права. Божественные дары священства и царства — это способность чтить Господа (*divinis ministrans*) и управлять своими собственными делами (*humanis praesidens ac diligentiam exhibens*), которыми Создатель наделил человечество. Поскольку залогом единства, гармонии и доброй воли (*συμφωνία τις ἀγαθή; consonantia quaedam bona*) был порядок, при котором граждане империи имели полную возможность пользоваться обоими дарами, священным долгом императора было обеспечение деятельности и Церкви, и гражданского управления⁵³. Эта картина была прописной истиной; именно в этом качестве она цитировалась в преамбуле и служила идеалом для поколений русских монархов⁵⁴.

Эти сложные, многогранные и динамичные представления о светскости, духовности и церковности далеко не всегда вписываются в наши привычные представления о бинарности религиозности и секулярности, традиции и инновации, Церкви и государства, христианской добродетели и гражданского долга или отечества и правительства. Миссия священнослужения, проповеди Слова Божия и духовного окормления паствы была неотъемлемой частью пафоса труда во имя «пользы общей», понятия, хорошо знакомого православному читателю по писаниям Иоанна Златоуста или Никона Черногорца⁵⁵. Идеал добросовестного священника или деятельного епископа во многом совпадал с идеалом сознательного гражданина и честного государственного служащего. При этом еще границы между светскими и церковными законами и каноническим, гражданским, уголовным, военным и государственным правом были довольно расплывчатыми.

Этот феномен прослеживается в формулировках консисторского приговора по «пресвитерскому» делу. Платон отдавал себе отчет в истинном смысле демарша своего врага. Согласно его инструкциям, консисторский суд признал Алексева виновным

⁵³ Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 23. С. 154–155; Berger A. Encyclopedic Dictionary of Roman Law. Philadelphia, 1953. С. 493–494.

⁵⁴ Ср. Бежанидзе Г. Преамбула Шестой Новеллы Св. Юстиниана Великого в русской письменной традиции // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. 2018. № 80. С. 26–36.

⁵⁵ Срезневский. Материалы. Т. 3. С. 1149 («общих польз ищущее»).

в «церковном мятеже», а именно нарушении второго и пятьдесят пятого апостольских правил. Второе правило устанавливает, что «един епископ поставляет пресвитера, и диакона, и прочыя причетники»; согласно толкованию Зонары, это означает, что «рукополагаемые» были полностью подчинены епископу. Правило 55 гласит: «Аще который причетник досадит епископу, да извержется, писано бо есть, князю людей своих, да не речеши зла», с толкованием, восходящем к Зонаре, которое определяет епископа как «по образцу сущее Господа Нашего Иисуса Христа» и «главу церковного телесе».

Консисторские судьи нашли Алексева виновным в нарушении не только апостольских правил, но и статьи 55 Генерального Регламента, которая запрещала употреблять «ругательные и поносные слова» в официальных жалобах «против решения и поступков коллегии», тем самым приравняв архиерейскую администрацию к государственным коллегиям. Архангельский протоиерей был также найден виновным в нарушении статей 21 и 22 «Артикулов Воинских», которые предписывали всем «офицерам и салдатам фелтмаршалам и генералам всякое должное почтение воздавать» и запрещали оскорблять честь вышестоящего офицера и ругать их «непристойными и насмешливыми словами поносить». В соответствии с военными нормами приговоров, консисторский суд также отметил, что Алексеев заслуживал лишения чинов, штрафа, клеймения и ссылки на галеры. Руководствуясь чувством христианского милосердия, консистория всего-навсего приговорила Алексева к публичному «реприманду» в присутствии московского соборного духовенства и лишила его звания «протопоп» на годичный срок.

На первый взгляд кажется, что эта смесь военных уставов и апостольских правил была закономерным результатом бюрократизации церкви и профанации канонического закона, которая была неизбежным следствием подчинения церкви государству. Тем не менее необходимо учитывать, что параллели между военной и государственной службой и церковным служением были далеко не редкостью, как видно, например, из образа церкви воинствующей (2 Тим. 2, 4). Приговор также отражал реалии эпохи, когда приговоры уголовных судов регулярно цитировали

и церковные каноны, а Воинские артикулы 1715 года применялись в делах по преступлениям против церкви⁵⁶.

Если Платон использовал лексику военных уставов, то его противник взывал к гражданским правам и верховенству закона. Алексеев указывал, что пресвитеры и дьяконы подвергались наказаниям по единому капризу «его высокопреосвященства» и «без надлежащего суда». Даже в тех случаях, когда дело рассматривалось в суде, приговор заранее определялся в наказах, которые епископ давал консисторским судьям. Тем самым епископ действовал не как беспристрастный судья, а как своенравный правитель, обладавший властью «почти диктаторской». Право апелляции к Синоду, гарантированное в Духовном Регламенте, также было бессмысленным, поскольку Московская Контора Синода, включая прокурора, состояла из самого «преосвященного» и его приближенных. Для провинциальных священников апелляция была невозможна: для подачи жалобы необходимо было ехать в Петербург, что было не только непомерно дорого, но и невозможно без паспорта от епископа. В этих условиях священник мог искать справедливости только у светских властей. Исходя из этих соображений, Алексеев охотно прибегал к помощи своих высокопоставленных светских патронов и друзей, что, разумеется, не только еще более обострило его отношения с начальством, но и способствовало формированию его последующей репутации как доносчика и склочника⁵⁷.

Дело о пресвитере, несмотря на всю его кажущуюся смехотворность, свидетельствует о том, что движение за права светского священства, начало которого обычно связывается с «церковным вопросом» эпохи Великих реформ, имеет более раннюю родословную⁵⁸. Его предпосылками были фундаментальные противоречия не только между епископами и рядовым духовенством, белым духовенством и монашеством, но и идеалами деятельного пастырского служения и созерцательной аскезы. Важным фактором была и церковная политика монархии,

⁵⁶ Шорохов Л. П. К вопросу о применении воинских артикулов Петра I 1715 г. в общих гражданских делах // Актуальные вопросы правоправедения в общенациональном государстве. Томск, 1979. С. 88–93.

⁵⁷ Tsarina, Secularization, 365–367.

⁵⁸ Freeze 1983, 194–214.

зачастую выступавшей в роли гаранта интересов светского духовенства от злоупотреблений архиереев. В XVIII веке эти противоречия проявлялись в виде борьбы за судьбу петровской церковной реформы.

Борьба вокруг положений Духовного Регламента началась практически сразу после его публикации. Авторитет Синода постоянно оспаривался, бытовали проекты восстановления патриаршества, и епископы настаивали на абсолютном примате над епархиальным духовенством. Представительство светского священства в органах церковного управления систематически уничтожалось. Уже в июле 1726 года протоиереям было приказано покинуть Синод и вернуться в свои соборы⁵⁹. В последующие десятилетия представители белого духовенства были исключены из особых синодальных комиссий и епархиальных консисторий.

В ответ критики архиерейской власти апеллировали к наследию петровской эпохи, которая к концу XVIII века стала восприниматься как славное прошлое, связанное с именами «отца отечества» и Феофана Прокоповича, «философа остроумного и просвещенному разуму следующего, политика проницательного, искусного историка и трудолюбивого древностей испытателя»⁶⁰. Наследие реформы 1721 года приобрело статус традиции, нуждающейся в защите и восстановлении, а Духовный Регламент стал почти конституционным документом. Писания Феофана Прокоповича не только подавали пример экзегетической экспозиции, гомилетики и полемики, но и служили руководством к текстам Нового Завета, в особенности наследию апостола Павла.

Конфликты обострились с воцарением Екатерины II. Как истинная наследница Петра Великого, императрица взяла на себя роль защитницы светского духовенства против архиерейских злоупотреблений. Законодательство 1760-х годов существенно ограничило финансовую и судебную власть епископов над епархиальным духовенством и восстановило представительство белого духовенства в консисториях и в Синоде. В ответ

⁵⁹ ПСПИР. Т. 5. СПб., 1881. С. 393–395 (№ 1819, 1726, июль 8).

⁶⁰ Новиков Н. И. Опыт исторического словаря о российских писателях. СПб., 1772. С. 88.

просвещенные епископы, в том числе Платон, настаивали, что дело реформы нравов и образовательного уровня духовенства требовало суровой дисциплины, что было невозможно без абсолютного авторитета епископа. Эта новая итерация идеи епископского примата, в особенности в сочетании с квазимонашескими требованиями к мирским пастырям, вызвала резкую реакцию со стороны определенных кругов «правительствуемого» духовенства, взывавших к традиции первоначальной церкви и апостольского равенства священства. Обе стороны не столько заимствовали свои доводы из западных богословских или политических систем, сколько формировали их в процессе активного осмысления Нового Завета, отеческой традиции и наследия Вселенских соборов, хотя бы и с помощью достижений западной библеистики, патристики и канонического права.

Как видно на примере «дела о пресвитере», эта реакция выразилась не только в форме полемики или академического исследования, но и в форме судебного иска⁶¹. Отвергая приниженную роль «попов», пассивных объектов епископского «самодержавия», каким бы просвещенным и исполненным благих пожеланий оно ни было, некоторые мирские священники утверждали свою собственную идентичность православных пресвитеров и верных граждан Российской империи. Эта самоидентификация исходила из идеала общности предстоятелей христианской Церкви и представлений о духовной миссии Церкви как о пастырском служении. Образ пресвитера, равного епископу, не только представлял собой альтернативу образу «попа» как объекта епископской власти, но и оспаривал концепцию Церкви как божественно установленной архиерейской иерархии, существующей отдельно от мира и государства.

Эти противоречия не были вызваны к жизни инновациями XVIII столетия. Сходные конфликты имели место и в предыдущем

⁶¹ Апелляции в Синод иногда действительно заканчивались победой истцов из белого священства, которым удавалось добраться до столицы. Одним из наиболее известных дел был конфликт между Андреем Бордяковским и черниговским архиереем Ираклием (Комаровским), который закончился в октябре 1762 года полным оправданием священника. «За долговременное страдание и разорение» Бордяковский был определен в одну из столичных церквей, а Ираклий был лишен епархии. Дело было закрыто указом Екатерины. ПСПиР (Екатерина). Т. 1. СПб., 1910. С. 50–51 (№ 54, 1762, окт. 14).

столетиях⁶². Не были они и исключительным атрибутом переходного времени. Вопросы епископской харизмы, соборности, синодальности и равенства священства были важной частью дебатов, вызванных «церковным вопросом» 1860-х годов и продолжавшихся вплоть до 1918 года⁶³. Конфликты, подобные «пре-свитерскому делу», отражали концептуальную многогранность российского православия, которая выражалась в сложном, гибком и богатом языке, описывавшем различные видения единства, апостоличности и святости Церкви, ее отношения к миру, место в христианской империи и ее предания, традиции и наследие. Это разнообразие и вариативность, которые являются неотъемлемой частью общего наследия и восточной и западной части христианского мира, открывают новые перспективы для компаративистских исследований истории церковной идентичности и самоидентификации.

SUMMARY

The essay analyzes a lawsuit filed in 1789 by Petr Alekseevich Alekseev (1727–1801), the head of the Kremlin Cathedral of Archangel Michael and fellow of the Russian Academy. Alekseev demanded that the diocesan authorities refrained from addressing to him and his fellow secular priests as “popy” and used the term “presbyter” instead. The seemingly trivial case reveals differences in conceptualizing of the identity of an Orthodox secular priest. Some secular priests relied on the evidence (however selectively used), of the New Testament, the writings of the Fathers and the authority of the Ecumenical Councils and the legacy of the 1721 reform to contest the prevailing vision of the church as a strict hierarchy capped by the office of bishop who alone wielded the power to bind and loose (Mat. 18:18) and whose authority rested on the charisma transmitted directly from the Apostles. Instead they crafted their identities as Orthodox

⁶² См., например: *Michels G.B.* At War with the Church: Religious Dissent in Seventeenth-Century Russia. Stanford, 1999; *Стефанович П.С.* Приход и приходское духовенство в России в XVI–XVII веках. М., 2002.

⁶³ См.; *Cunningham J.W.* A Vanquished Hope: The Movement for Church Renewal in Russia, 1905–1906. Crestwood; New York, 1981; *Аксаков Н.П.* Предание церкви и предания школы. М., 2000.

presbyters and citizens of the Russian Empire. The case encapsulates the divisions and conflicts that cannot be attributed to the impact wrought by conventional culprits of Westernization, secularization or the absolutist state or to the transitional nature of Russia's eighteenth century. Rather it reflected the conceptual diversity of Russian Orthodoxy expressed in complex, nuanced language which allowed for different visions of the Church's catholicity, holiness, and apostolicity as well as its relation to the Orthodox empire.

Александр Феофанов

ВЕРА И ЦЕРКОВЬ
В АВТОБИОГРАФИЧЕСКИХ ТЕКСТАХ
КНЯЗЯ И. М. ДОЛГОРУКОВА (1764–1823)

Сочинения и жизненный путь князя Ивана Михайловича Долгорукова уже привлекали внимание исследователей¹. Однако о его религиозном воспитании и взглядах на Церковь написано немного². Между тем записки Долгорукова представляют весьма интересный материал для понимания самосознания просвещенного дворянина конца XVIII — начала XIX века, в частности — его религиозных практик и места религии в его жизненном мире.

И. М. Долгоруков происходил из древнего княжеского рода и был внуком казненного при Анне Иоанновне фаворита Петра II И. А. Долгорукова. Супругой последнего была Наталья Борисовна, дочь фельдмаршала графа Б. П. Шереметева, принявшая постриг в Свято-Вознесенском Флоровском монастыре в Киеве под именем Нектарии. Именно под влиянием ее воспоминаний, рукопись которых хранилась у отца Ивана Михайловича, была написана «Повесть о рождении моем»³. Князь учился в Московском университете и еще во время студенчества начал заниматься литературной деятельностью. Постепенно,

¹ Долгоруков 1997; Долгоруков 2004–2005. О жизни Долгорукова см.: *Дмитриев М. А.* Князь Иван Михайлович Долгорукой и его сочинения. М., 1863, и статьи В. П. Степанова: *Словарь русских писателей XVIII века*. Вып. 1. А–И. Л., 1988. С. 279–283; *Русские писатели. 1800–1917: Биографический словарь*. Т. 2: Г–К. М., 1992. С. 149–151.

² *Мельцин М. О.* Религиозное воспитание кн. И. М. Долгорукова // *Социально-гуманитарные науки в XXI веке: мировоззренческие основы общероссийской идеологии: сборник статей и тезисов докладов международной научно-практической конференции*. Май 2006. Липецк, 2006. С. 27–29; *Будюкин Д. А.* Монашество и монастыри в «Повести о рождении моем...» князя И. М. Долгорукова // *Диалог со временем: Альманах интеллектуальной истории*. 2013. Вып. 43. С. 314–320.

³ Долгоруков 2004–2005, 7.

к 1790-м годам, Долгоруков становится известен как поэт. Служебная карьера его шла неспешно, с 1802 по 1812 год князь был владимирским губернатором, а с 1814 года он уже жил в Москве, получив отставку.

Богатый материал для понимания его взглядов содержится не только в переизданных сочинениях князя, но и в менее известных дневниковых записях путешествий⁴. Эти дневники были опубликованы в 1870 году О. М. Бодянским, который получил их рукописи от наследников князя.

Первое путешествие было предпринято в 1810 году после череды «домашних печалей» (в 1808 году умерла его дочь Маша, в 1809-м — приемная дочь князя от первого брака жены, Алена) и ревизии Владимирской губернии сенатором П. А. Обресковым. Лучшее лекарство от общей усталости от бюрократических дел и «лицемерия людского» Долгоруков видел в рассеянии, отвлечении, и вернейшим средством было путешествие. Но поездку за границу, по оценке князя, «ни состояние... ни положение не позволяли задумывать», при этом «во всех журналах писали диковинки про Одессу»⁵, что и обусловило маршрут первого путешествия. Второе путешествие 1817 года было вызвано обещанием совершить дружеский визит, данным князем своей сестре Елизавете и ее мужу, В. Л. Селецкому, жившим в Черниговской губернии⁶.

Рационализм эпохи Просвещения породил «вольтерьянство» — деизм и, шире, — религиозное вольнодумство. Однако это вызвало и обратную реакцию в виде развития различных

⁴ Долгоруков 1870 I; Долгоруков 1870 II.

⁵ Долгоруков 2004–2005. Т. 2. С. 150, 151. В Одессе в начале XIX века шло активное развитие культурной жизни, и как раз в феврале 1810 года был открыт знаменитый Одесский оперный театр. См.: *Губарь О. И.* История градостроительства Одессы и функции Одесского строительного комитета. Одесса, 2015.

⁶ Подробнее о контексте создания записок о путешествиях И. М. Долгорукова см.: *Мельцин М. О.* Памятные места Украины в мемуарах и путевых заметках кн. И. М. Долгорукова: знаменитое и лично значимое // *Київська старовина: Науковий історико-філологічний журнал.* 2010. № 2. С. 133–141; *Булкина И. С.* «Антипаломничество»: киевские путешествия князя И. М. Долгорукова на фоне малороссийских травелогах начала XIX века // *Лотмановский сборник.* 4. М., 2014. С. 153–165; *Киселев В. С., Васильева Т. А.* «Под отечественным небом странствую с мирною душою»: образ Украины в русских травелогах начала XIX в. (В. В. Измайлов, П. И. Шаликов, А. И. Левшин) // *Имагология и компаративистика.* 2015. № 2 (4). С. 20–42.

эзотерических течений; «неудовлетворенность «рационализацией веры» и «секуляризацией» богословия привела к развитию разнообразных форм мистической духовности»⁷. В России масонство, пережившее гонения на московских «мартинистов» в конце XVIII века, вновь расцветает в 1810-х годах. Александр I покровительствует идеям христианского универсализма и «внутренней церкви»⁸. Но князю Долгорукову чужд эзотеризм масонства, в нем слишком силен просвещенческий рационализм. А. Л. Зорин, опираясь на историческую типологию социальных характеров американского социолога Дэвида Ризмана, отнес Андрея Тургенева (младшего современника князя Долгорукова) к типу «внутренне ориентированной» личности, противоположенной «традиционно ориентированной» личности, «усваивающей ценности и правила поведения из этикета, ритуала и житейских практик старших поколений»⁹. Долгоруков не принадлежал к поколению романтиков Андрея Тургенева, но и его вполне можно рассматривать как личность, поведение которой определяется следованием собственным принципам, отражающим внутреннюю позицию человека, а не традициям «отцов отечества».

В своих записках Долгоруков предстает человеком чувствительным, но его произведения, в том числе стихотворные, лишь внешне напоминают сентиментальную литературу. Князь чужд «поэтическому самоанализу, мечтательности и меланхолии»¹⁰.

Его путешествие с посещением храмов, монастырей, с поклонением святыням представляет собой не традиционное паломничество, а некое «антипаломничество»: традиционный для паломников маршрут наполняется новым смыслом. Как и другие светские авторы, он ищет «в путешествии свежих впечатлений, а не спасения в сакральном смысле. Чувствительные путешественники предпочитают доверяться воображению, рисуют

⁷ Смелянская Е. Б., Цапина О. А. Религия и церковь в эпоху Просвещения // Всемирная история в 6 томах. Том 4. Мир в XVIII веке. М., 2013. С. 159.

⁸ Анализ религиозной ситуации первой четверти XIX века в России см.: Вишленкова 2002; Лагутина И. Н. Россия и Германия на перекрестке культур. Культурный трансфер в системе русско-немецких литературных взаимодействий конца XVIII — первой трети XX века. М., 2008; Кондаков Ю. Е. Князь А. Н. Голицын: придворный, чиновник, христианин. СПб., 2014.

⁹ Зорин 2016, 39.

¹⁰ Словарь русских писателей XVIII века. Вып. 1. А–И. Л., 1988. С. 282.

не окрестные пейзажи, но пейзаж своей души»¹¹. Но у Долгорукова «сентиментальная формула „бытие сердца“ в его понимании отражала не жизнь „души“, а историю отношений автора с людьми и его житейские впечатления»¹². По замечанию И. С. Булкиной о дневниковых записях Долгорукова, «князь предстает на этих страницах персонажем парадоксальным и непоследовательным, но вполне характерным для промежуточной эпохи: чувствительным просветителем. Он ратует за свое право на „частный взгляд“ и „частное впечатление“ и с вольтерьянским пылом обличает суеверия, в которых погрязло киевское духовенство»¹³.

Религиозность И. М. Долгорукова, как и А. Н. Радищева, А. Т. Болотова¹⁴ и других просвещенных дворян эпохи, — «лично переживаемая, связанная с восприятием передовой европейской мысли»¹⁵. Критически настроенный ум и рефлексия определяют эволюцию мысли конкретной личности, в том числе и по отношению к религии.

В последние годы жизни Долгоруков, в молодости «известный деистическими взглядами (эти идеи изложены в его „Рассуждении о судьбе...“, 1814) и шутками над церковью, написал несколько стихотворений, исполненных религиозного чувства („Моя отходная“, „Чистый понедельник“ и др.)»¹⁶. В предисловии к «Путешествию в Киев в 1817 году» князь пишет: «тот не может быть долго несчастлив, кто довольствия своего чаёт от Бога, а не от внешних прелестей мира»¹⁷. Это выдает в нем человека религиозного, ищущего опору и источник блага в Абсолюте. Но и человека эпохи Просвещения, чающего «довольствия» в этом, посюстороннем мире.

При анализе записок Долгорукова будет уделено внимание восприятию князем богослужений, обрядов и таинств, его отношению к православному духовенству и к инославным, его

¹¹ Булкина И. С. «Антипаломничество»: киевские путешествия князя И. М. Долгорукова на фоне малороссийских травелогов начала XIX в. // Лотмановский сборник. 4. М., 2014. С. 153–165, здесь 155.

¹² Словарь русских писателей XVIII века. С. 282.

¹³ Булкина 2014, 159.

¹⁴ См.: Мальцев 2017.

¹⁵ Костин 2006, 256.

¹⁶ Словарь русских писателей XVIII века, 282.

¹⁷ Долгоруков 1870 I, II.

взгляду на место Церкви в государстве и его пониманию самой сущности религии. Это взгляд человека секулярного, что необязательно подразумевает анти- или а-религиозного, но для которого мир уже «расколдован»¹⁸. У него, во-первых, произошла приватизация сферы религиозного¹⁹. Во-вторых, и это главное, князю Долгорукову близка идея саморазвивающейся творческой личности — так Романо Гвардини охарактеризовал автономного субъекта, появившегося в эпоху Модерна²⁰.

БОГОСЛУЖЕНИЕ, ОБРЯДЫ И ТАИНСТВА

И. М. Долгоруков часто посещает богослужения, при этом не формально; он может и пропустить церковную службу, если болит голова либо предыдущее богослужение в этом храме ему чем-то не понравилось. Запись от 10 июня: утром князю пришлось отлежаться «порядочно от мигрени», и, так как «обедня была рано, я ни к одной не попал, да и, признаться, побоялся Мценского повторения»²¹ (см. о Мценске ниже). 29 июля: «следовало съездить к Обедни для Воскресенья, но я подумал, что лучше дома прочесть несколько зачал Апостольских про себя, нежели войти в храм для того, чтоб слушать скороговорки и внимать визжанью Хохлов на крылосе»²². 18 июня: «День рождения дочери моей: хотелось к Обедни, но когда в Понедельник оне поются? Особенно в селах, не смотря на то, что пост, все дни равны для духовенства, в смысле супружеских обязательств. Бедные люди наши Левиты в этом разуме, хотят, или нет, а только тогда пользуются правами Гименя, когда уставом дозволено»²³. Очевидно живое желание богообщения, не связанное формальными требованиями посещения богослужений. В то время как многие дворяне, подобно пушкинским Лариным, «два раза в год говели»; или, как у гоголевского

¹⁸ Узланер 2008.

¹⁹ См.: Лукман Т. Дополнение к третьему немецкому изданию «Невидимой религии» // Социологическое обозрение. 2014. № 1 (13). С. 139–154.

²⁰ См.: Гвардини Р. Конец нового времени. Феномен человека. Антология. М., 1993.

²¹ Долгоруков 1870 I, 5.

²² Там же, 84.

²³ Долгоруков 1870 I, 14.

городничего, твердость веры заключалась в еженедельном «бывании» в церкви. Редко у кого, как у Алеши Карамазова, возникла мысль, что если вместо призыва «иди за мной» ходить лишь к обедне — этого мало.

Прежде всего в качестве «обряда» неприемлемо причастие:

Принимая таинство Причастия в виде примирения себя с Богом, как можно присрочивать его к какому ни есть посту, или сочельнику?²⁴ Иногда в эти дни совесть наша спокойна, а в прочие мятежна: тут-то и потребно врачевство Веры, и мы нередко отсрочиваем. В обращении нашем к Богу не должно вмешиваться ни этикетов, ни сроков, ни приличий местных. Душа не должна подходить под правила симметрии, или вымышленного распорядка. В Киеве Дьякон, говоря, с чашею в руках: «Со страхом Божиим и верою приступите!» не произносил слов сих для одной только формы, и не уходил назад в олтарь, но Христиане приступали и причащались Святых Таин, и это одно изглаживало в уме моем до последней черты негодование, с которым я обращался ко многим неустройствам в богослужении. Я видел, что есть еще Христиане, приверженные к святыне, и радовался внутренно, что ревность добрых людей превозмогает пагубную философию хитрых лжеучителей нашего века²⁵.

Видимо, один из таковых лжеучителей — Вольтер, которого князь считает «изувером»²⁶.

²⁴ Ср. рассуждение Г. И. Добрынина: «Великий пост подал мне случай исполнить догматические должности по закону, в котором я родился». В этом воспоминании ежегодная исповедь с причастием рассматриваются только как формальная обязанность. Для многих дворян практика говения была только традицией и воспринималась в XIX веке как «привычки милой старины» или чудачество. С. П. Жихарев, отличавшийся уже в юности любовью к богослужениям, в начале XIX века выглядел чудаком в глазах прочих дворян. В своем дневнике он упоминает свое «русское деревенское воспитание, над которым так издевались соседи, — эти ежедневные утрени, молебны и всенощные» (*Жихарев С. П. Записки современника*. М.: Л., 1955. С. 30).

²⁵ Там же. С. 141. О причащении как центре христианской жизни см.: *Желтов М., диак., Ткаченко А. А., Михайлов П. Б., Петров В. В.* Евхаристия. Часть I // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. XVII. С. 533–615. Современные социологи также рассматривают частоту причастия как один из важнейших показателей религиозного образа жизни. См: *Синелина Ю. Ю.* Динамика процесса воцерковления православных // Социологические исследования. 2006. № 11. С. 89–97.

²⁶ Долгоруков 1870 I, 94.

Будучи в храме, Иван Михайлович практически всегда оценивает происходящее эстетически. Ему важна внешняя красота богослужения, он наслаждается ею, или чувство прекрасного страдает. Так, в Домницком монастыре князь «с удовольствием отслушал вечерню», отмечая, что «басист редкой», но звон колоколов слишком глух²⁷. 17 июня ездил с младшей дочерью («которая всех ранее встает в семье») в Тихвинский монастырь под Болховом (Троицкий Рождества Богородицы Оптин монастырь). Здесь «обедня идет хорошо, и отправляется по образу известнейших пустынь в Арзамасе»²⁸. А вот на архиерейском богослужении 24 июня ему не понравилось: певчие «поют дурно»²⁹.

Князь совершенно не терпит в храмах «истуканов, представляющих Христа то в темнице, то на кресте, то в разных страдательных положениях»:

Я не понимаю, — рассуждает Долгоруков, — как до сих пор не запрят такого глупого обычая, который сближает нас со временем идолопоклонства. По моему, такие произведения резца не что иное, как кумир. Соглашаясь на одну живопись в храме, я все бы резное отменил касательно икон. Но у нас умные головы кинулись в мистику, и между тем, как они проповедуют метафизические свои бредни, простой народ боготворит кумир, и вера его есть невежественное суеверие³⁰.

Эстетика богослужения важна и другим просвещенным дворянам того времени. Именно красота богослужения (причем католического) пробуждает религиозное чувство в Карамзине:

Ныне поутру вошел я в придворную католическую церковь во время обедни. Великолепие храма, громкое и приятное пение, сопровождаемое согласными звуками органа; благоговение молящихся, к небу воздетые руки священников — все сие вместе произвело во мне некоторый

²⁷ Долгоруков 1870 I, 51.

²⁸ Там же, 13. Видимо, речь идет о Свято-Успенской Саровской пустыни, где подвизался прп. Серафим Саровский.

²⁹ Долгоруков 1870 I, 2, 19.

³⁰ Там же, 13–14.

восхитительный трепет. Мне казалось, что я вступил в мир ангельский и слышу гласы блаженных духов, славословящих неизреченного. Ноги мои подогнулись; я стал на колени и молился от всего сердца³¹.

Тогда как Долгоруков во Мценске остался крайне недоволен общим отправлением службы, на которую пошел в годовщину смерти отца:

К несчастью, причет той церкви, в которую я попал, возмутил мои чувства. Священник престарелый и лишенный средства действовать у престола, похож был на карикатуру. <...> Обедня не есть только молитва: она действие духовное, которое исправлять не способен человек, едва движущий ногами, едва могущий воздеть руки свои к небу, и у которого слякошася вся кости... Диакон, содействовавший ему, только что выздоровел после белой горячки, которого мутный взор свидетельствовал еще минувшие припадки; на крылосе пел молодой Дьякон же: он и читал, и кадило раздувал, и свечи зажигал до конца почти Литургии, следовательно, суетился. К концу подоспел Дьячок, коротенькой мальчишка, который так гаркнул Аллилуия в Причастие, что всех нас пронял трепет³².

Во Мценске же он скептически комментирует, что тут «поклоняются большому древесному кресту, приплывшему, как сказывают, против воды к городу. Блажени видевши!»³³ Впрочем, иногда он снисходителен, понимая, возможно, условность некоторых почитаемых святынь, не отменяющую поклонения чрез них Богу. Во Фроловском монастыре он увидел крошечный сосуд, «под им подписано: „Здесь кровь Иисуса Христа“. На что спрашивать: кто и откуда ее доставил? Как она до сих дней сохранилась? Мы в храме; все свято в доме Божиим: поклонимся и дадим веру преданию многих веков!»³⁴

Возмущают князя и зеркальные Царские врата, «против которых, как перед туалетом, Дьякон растягивает свой орарь, а баба,

³¹ Карамзин Н. М. Избранные сочинения в двух томах. М.; Л., 1964. Т. 1. С. 150.

³² Там же. С. 4–5.

³³ Долгоруков 1870 II, 19.

³⁴ Там же, 286. Как тут не вспомнить авторство Владимирской иконы Божией Матери, Дары волхвов и Пояс Богородицы.

за ним стоя, вместо молитвы, оправляет кичку», возмущают и выкрашенные сусальным золотом губы свт. Иоанна Златоуста.

Отдельно от собственно богослужения князь оценивает искусство гомилетики. В Нежинском Благовещенском монастыре (Назарет) он слушал проповедь архимандрита Виктора (Черняева): «я не назову беседу его проповедью: ибо он не сочинял ни чего и не твердил наизусть, а без налоя и приготовлений простер речь о кресте, подлинно *ex promptu*». Но экспромта самого по себе недостаточно:

Когда я слушаю наших знаменитых проповедников и витий церковных, я ищу красоты в слоге. Всякая фраза взвешена, оценена, и естли он прошибется в периоде, или художестве красноречия, я бегу прочь, и недоволен. Здесь, напротив, много слыша нескладного в составе разговора, я был весь во внимании; потому что текла истина и мораль Христианская из уст прямо смиренного святителя, каким почитается во всей здешней стороне Виктор³⁵.

Для Ивана Михайловича важен универсализм и единство в православных обрядах. 25 июля, молясь на панихиде по матушке, у которой были в этот день именины, князь был удивлен, что, служа по одному уставу, «так, однако, различествуют между собой в обрядах и песнопении», «а в храмах ей быть не должно»³⁶. Об этом он разговаривал с духовными лицами, которые указывали на то, что сущность везде одна, только обряды разные. «Конечно, внутренняя молитва есть основание наших действий к Богу. Движения тела при сем суть ничтожны», — рассуждает Долгоруков. Но «люди обладают плотскими телами, нам даны чувства физические, которые поражаются внешностью, а от внешнего располагается нередко и внутренний помысл»³⁷. Обряд не фетишизируется, но важен для духовного настроения человека, который есть двусоставен. Разнообразие в обрядах у православных для князя непонятно и неприемлемо:

³⁵ Долгоруков 1870 II, 172.

³⁶ Там же, 73.

³⁷ Там же, 74.

Кто служит в шапке, кто в колпаке [в тексте «колиаке»], на ком лента красная, на ком синяя, иной осеняет, иной стоит на ковре, другой надевает на себя всякие ожерелья, там Царские врата всегда открыты, тут всегда заперты, и, словом, такая смесь в обрядах, что ежели бы сошли к нам Апостолы и увидели наше Богослужение, верно бы они спросили: что мы такое выдумали, и в каких преданиях их нашли подобные диковинки?³⁸

Выгодно отличается от описанного им обрядового плюрализма единство богослужения у католиков, протестантов и иудеев: «я видел Жидов там и сям, в школах на молитве, Католиков в их костелах, Лютеран в кирках, везде одно и то же»³⁹.

На Украине обряды несколько отличны от великорусских. Запись от 29 июня: «здесьний Священник — брат родной Астраханского губернатора; он постарался показать нам Богослужение во всем Малороссийском обряде, которое, хотя в безделицах, но имеет различие с Великороссийским»⁴⁰. Князь отмечает крещение обливанием, не вынося, впрочем, резкого суждения за и против него:

Окрестил при нас в покоях своих новорожденного младенца мужеска пола, и нарек его Давидом. Для детей моих сие представило новое зрелище; они не имели понятия о том, что мы называем *обливанцы*: во всей Малороссии иначе не крестятся. Бог разсудит, чей образ видимой заповеданного крещения лучше — их или наш⁴¹.

В полный восторг привело Долгорукова греческое богослужение в Нежине. По сравнению с ним князь ставит ниже

во всех почти отношениях, наши не только приходские, но и многие даже соборные храмы. Какая чистота и опрятность! Какое богатое содержание! <...> Дьякон, кадя церковь, подходит к каждому лицу особенно и воздает ему благовонное курение фимиама, не так

³⁸ Там же, 2, 75.

³⁹ Там же, 2, 75.

⁴⁰ Там же, 24.

⁴¹ Там же, 22.

как у нас иной размахивает кадиллом пустым для формы и щеголяет тем, что несколько раз в одно мгновение обернет его вокруг пальца, как игрушку⁴².

ДУХОВЕНСТВО В ОЦЕНКАХ КНЯЗЯ И. М. ДОЛГОРУКОВА

У князя много знакомого духовенства, как среди епископата, так и среди приходских священников. 4 июня, помолившись в Туле у вечерни, зашли к архиерею, которого князь охарактеризовал как «старого приятеля»⁴³. 14 июля князь ездил в Домницкий монастырь ко всенощной, «не столько для богомолья (во всяком месте владычество Господне), как для того, чтоб видеться с Архимандритом, и заплатить ему посещение, которым мы одолжены были от него накануне; ибо он у нас 13 числа обедал»⁴⁴. 24 июня князь узнал, «что здешний Архиерей уволен: это мне не помешало поранеe лечь спать, чтоб успеть у него Обедню отслушать завтра», в воскресенье слушал обедню, которую служил архиерей Досифей (Орловский и Севский) «на своем загородном подворье»⁴⁵.

При этом владыка — не простой поп. Архиерей, по мнению Долгорукова, «обязан непременно окружить себя великолепием и пышностью для предстоящих», поскольку «простота хороша в кабинете, в хижине, но храм Бога должен быть великолепен»⁴⁶. В пример приведена пышность храма Соломона, который был подобен своду небесному. Великолепие храмового убранства должно действовать на чувства молящегося. Современная же князю простота храмового убранства, скромная, внутренняя обстановка церкви является лишь попыткой «заменить бедность вкусом», проявлением недостатка средств, выделяемых

⁴² Долгоруков 1870 II, 171–172. Нежинские греки пользовались льготами со времен Богдана Хмельницкого, в 1696 году в Нежине оформилось греческое церковное братство, утвержденное универсалом гетмана Мазепы. См.: *Подгайко М. К.* Культурна спадщина ніжинського грецького братства // Вісник Маріупольського державного університету. Сер.: Історія. Політологія. 2014. № 9. С. 56–66.

⁴³ Долгоруков 1870 II, 2. Архиерей — Симеон (Крылов-Платонов).

⁴⁴ Там же, 50.

⁴⁵ Там же, 19.

⁴⁶ Там же, 53.

на украшение храма. «Приятная простота» не может дать величия, приличествующего священному месту.

Образцом пастыря для князя является митрополит Платон (Левшин), просвещенный пастырь, великий святитель, «гений русского духовенства»⁴⁷. Восхищение князя Платон вызывает, прежде всего, своим сочетанием сановитой наружности, философского склада ума, риторского мастерства и учености. По этому образцу Долгоруков судит и о других архиереях. Так, владыка Амвросий (Протасов) охарактеризован как архиерей «умный и просвещенный», «жаль, что близко, видно, потерялся около Мартинистов, слишком нанюхался их ладону; часто твердит о ниспадшем человеке, о внутренней церкви: весь их дух и беседа»⁴⁸. Здесь также очевидна нелюбовь князя к мистицизму и масонской таинственности.

Отношение к приходскому духовенству менее требовательное. Достаточно, чтобы священник был «Левит доброй и почтенной»⁴⁹. Хотя, конечно, духовенство должно быть образованным. В Черниговской губернии Долгоруков целый вечер разговаривал со священником Вербицким «из Шляхты», и узнал, что

очень много Козаков, едва знающих грамоте, преимущественно пред студентами Богословии, ставятся в Дьяконы, и даже в Попы, из уважения местного Владыки к ходатайству помещиков, кои сами иногда не знают, о чем просят, и Владыка не стыдится столь предосудительно угождать им. Снарровка дело хорошее, но надобно и ей знать меру, а на всякого неуча надевать стихарь можно, да не должно и не хорошо: это унижает духовной чин, соблазняет верующих и в оскорбление превращается ученым людям⁵⁰.

Сам князь хорошо знает богослужебный порядок и чувствителен к отклонениям от него, нарушающим смысл службы. В Курской Коренной пустыни Долгоруков

⁴⁷ Долгоруков 1997, 286.

⁴⁸ Долгоруков 1870 II, 14. Ср.: Лопухин И. В. Некоторые черты о внутренней церкви // Лопухин И. В. Масонские труды. М., 1997. Также идеи пиетистов о внутренней церкви ярко выражены в масонском издании А. Ф. Лабзина «Сионский вестник». См.: Кондаков 2011.

⁴⁹ Долгоруков 1870 I, 22.

⁵⁰ Там же, 21.

вслушивался в стихи и песнопение церковное, и не мог понять, от чего на молебне Богородице пели песни Великого Четверга и Пятницы; не поверивши моему слуху, я спросил Священника, что это значит? Добрый и простой монах отвечал мне: «Я и сам не знаю, так у нас издревле водится». Как бы люди ни молились, лишь бы возсылали сердца к Небу. Глядя на все наши обряды, кто не признается, что далеки мы от того духовного ощущения Божества, которое ему прилично? В оболочке телесной мы плотски поклоняемся Творцу⁵¹.

ЦЕРКОВЬ — ОБЩЕСТВО — ГОСУДАРСТВО

Как государство должно относиться к инославным и иноверным в стране, где господствующая религия — православие? В отношении к другим конфессиям Долгоруков проявляет терпимость, но не более. Отмечая наличие многих «разноверцев» и «счастливые плоды терпимости, которыми род человеческий обязан просвещенному нынешнему веку», когда «нет уже мучеников за веру», но есть «горшая крайность»: «терпимость — добродетель, но потворство — порок». Так, Вольтер «все терпел, кроме Христианства», хотя «кто кого поставил судьей чужой совести?»⁵². «Можно миловать суевера, но суеверие распространять и покровительствовать ему предосудительно. Можно прощать Раскольника, но позволять ему на каждой улице ставить храм свой, в явной соблазн Правоверным и поощрение умам слабым, безразумно и опасно»⁵³. То же относится к униатским и католическим храмам. Почему опасно потворствовать инославным в естественном желании почитать Бога? Совсем не потому, что инославие не ведет ко спасению, как рассудил бы человек традиционного общества, в котором понятие греха (а ересь — безусловный грех) практически приравнено к преступлению. Ибо,

⁵¹ Долгоруков 1870 II, 29.

⁵² Долгоруков 1870 I, 76. Ср. «я не могу одобрить Вольтера, когда он от суеверия не отличал истинной христианской религии, которая, по словам одного из его соотечественников, находится к первому в таком же отношении, в каком находится правосудие к ябеду» (Карамзин Н. М. Избранные сочинения в двух томах. М.; Л., 1964. Т. 1. С. 289).

⁵³ Долгоруков 1870 I, 77.

как сказано в крылатой фразе, если цель — спасение души, то цель оправдывает средства.

Долгоруков исходит из другого. Религиозные убеждения — частное дело, но для него, как для человека Просвещения, они вписываются в «общее благо». Для современника И. М. Долгорукова Ивана Петровича Пнина в его «Опыте о просвещении относительно к России» «созидать общее благо» значит помимо прочего «наблюдать правосудие, сохранять законы, поощрять трудолюбие, награждать добродетель, распространять просвещение, подкреплять церковь...»⁵⁴. Просвещение должно идти вместе с «подкреплением» Церкви. Екатерина II, с точки зрения Долгорукова, была «премудрая Монархиня, но не весьма благочестивая жена», и ее веротерпимость проистекала от равнодушия к делам веры.

Сам князь не только терпим к инославным, но и присутствует на неправославных богослужениях. Он посещает униатский монастырь (а ранее водил дочек послушать еврейские молитвы), архимандрит которого не говорит по-русски, поэтому они общались на латыни. Долгорукому странно видеть священника бритого, с остриженной вокруг головою и в сюртуке, «все, что не отличает человека духовного от светского, нам кажется грехом и соблазняет: не все ли равно как Попа ни оденут? кажется так? но в существе совсем другое: к чему приучишь глаза, того ищут они повсюду. Внешность все определяет, и мы по ней примечаем звание и характер публичной»⁵⁵.

Посещая католическую (домовую) церковь, «войдя в храм и зная, что он посвящен Богу, от какого бы Исповедания то ни было», князь перекрестился. Его слуга поступил так же, хотя, полагает Долгоруков, «50 лет назад холоп мой назвал бы меня еретиком и, под сердитой час, может быть вменил бы себе в добродетель и не повиноваться мне, как басурману»⁵⁶.

Относительно разницы между религиями «не стану разсуждать, — пишет Долгоруков, — о том, чья Вера лучше: оставим суд сей Богу; но должен стоять на том камне, на котором поставили меня мои благовестники духовные <...> Пусть всякой

⁵⁴ Пнин И. П. Сочинения. М., 1934. С. 122.

⁵⁵ Долгоруков 1870 I, 71.

⁵⁶ Там же, 81–82.

верит, как разсудил; но тот, кто со всеми готов молиться всячески, без нужды, а из блажи, тот, думаю я, не далек и от того, чтоб ни чему и никогда не молиться⁵⁷.

Итак, выбор религии — дело собственной совести, отсутствуют рассуждения о том, что одна религия более «спасительна», чем другая. Долгоруков сравнивает религии с обычаями, установлениями гражданскими и законами в разных странах. В Умани он посетил еврейское богослужение, судя по описанию, в день Девятого ава: «этот пост называется у них констернация Иерусалимская». Здесь Долгоруков, при всем своем бытовом антисемитизме, сумел подняться до чувства всеобщего братства, слушая псалом «На реках Вавилонских»:

Нигде так сильно не выражено чувство любви к отечеству, как в этом прекрасном стихе «Аще забуду тебе, Иерусалиме». Сколь ни омерзительно настоящее положение Жидов, их обряды, службы и сходбища, я не мог, однако, не тронуться, видя кучку людей, сошедшихся оплакивать свое отечество, свою церковь, свою землю, гонимую повсюду, посещенную гневом Божиим, не имущую ни алтаря, ни кадила, ни всеожжения. В эту трогательную минуту я забывал все предубеждения рассудка и, по внушению сердца одного, глядел на последнего Жида, как на брата своего по человечеству⁵⁸.

В Одессе князь посещает храмы греческий, католический, дом молитвы раскольников и синагогу:

Все призывают Его благость, Его одно имя имянуют, но всякий язык и племя свои вводит обряды и почитает их лучшими. Ах! для чего не дано человеку от матери его, природы, чтоб жертва его и возношения к престолу Вседержителя были одинаковы повсюду и вдохновенны в него единственным источником всего доброго в мире? Для чего разум каждого из нас не так прост, как сам Бог, как истина, как душа наша?⁵⁹

⁵⁷ Долгоруков 1870 I, 139–140. Эти рассуждения князя удивительно напоминают мысли Алена Бадью об истине как верности событию, связывающему человека с подлинным Бытием.

⁵⁸ Долгоруков 1870 II, 220.

⁵⁹ Там же, 147.

Отношение к причастию — главный критерий оценки благочестия, которое выходит за пределы обряда и традиции. В Киеве Долгоруков особо отмечает, что «причащались многие светские особы и высших классов, и простонародные богомольцы. Это представляло моему воображению древнюю нашу Апостольскую Церковь в то время, в которое все, готовясь к Причащению, очищали совесть свою не в узаконенную только какую-либо часть года, но тогда особенно, когда совесть их удручена была тяжким упреком»⁶⁰.

Рассуждая о жертвенности, Долгоруков противопоставляет вкладную в Киево-Печерской лавре «панагию» канцлера Н. П. Румянцева с портретами его предков («не постыдился против алтаря воздвигнуть бюст своего родителя») дару фельдмаршала князя А. А. Прозоровского, построившего инвалидный дом для содержания раненых офицеров⁶¹. Князь считает «весьма бесполезно» первое для души графа Румянцева и благоугодной милостыней — жертву фельдмаршала.

Путешествуя, князь замечает, что многие храмы построены еще Мазепой и теперь «из одних уст и молятся о спасении души его, и предают его анафеме: чего не терпит Закон Божий с тех пор, как политика зачала его приспособлять к своим видам!»⁶². Политическая злободневность не должна касаться вечного, недопустима профанация и смешение кесарева и Божьего.

Князь негодует, увидев изображение двуглавого орла над Царскими вратами, «птицу, какую мы видим на вывесках в шинках и трактирах, не смею даже сказать, кабаках». Вспоминает Христа, изгнавшего торгующих из Храма: «куда бы девался тот пастырь, у которого Иисус, в наше время, увидел бы двуглавого орла не в притворе, а почти над самым кивотом благодати?.. Я не думаю, чтобы этот жрец, в белой камилавке, успел после того покойно стерлядей кушать»⁶³. Двуглавый орел для него неуместен в символике Царствия не от мира сего.

Долгоруков не может «без отвращения видеть нынешнего обычая или моды (ибо и на самые святые упражнения бывает мода) смешивать со всяким политическим произшествием

⁶⁰ Там же, 141.

⁶¹ Там же, 137.

⁶² Там же, 35.

⁶³ Там же, 133, 134.

духовных церемонии, которые от частаго их употребления почти в посмешище иногда обращаются»⁶⁴. Он противопоставляет современному внешнему благочестию то, как «в старину» «скромная молитва среди своих домочадцев, без шума и провозвестия, текла прямо от души умиленной»⁶⁵. Сейчас же всякое второстепенное событие государство превращает во внешне благочестивое, «духовное», но пустое мероприятие, что совершенно неуместно⁶⁶.

Какая нужда при всяком манифесте, которой Государь подпишет, при всяком эстандарте, т. е. лоскутке, вышитом на деревянной палке, сгонять Архиереев, Попов в кафедральные соборы служить молебны, звонить в колокола, и давать, так сказать, черни духовное зрелище, унижающее цену первоначальной его причины. На что дела гражданские вводить в Церковь?⁶⁷

Характерно при этом, что до того в Чернигове Долгоруков был «на молебне, которой отправлял Архимандрит Феофан, по случаю получения известия о помолвке Великого Князя, Николая Павловича. Скажу, к стыду властей и жителей Чернигова, что манифест прочтен только при мне и моем зяте: кроме нас никого не было в церкви»⁶⁸.

СУЩНОСТЬ РЕЛИГИИ

«Но что же и Религия? Восторг в самой высшей степени»⁶⁹. Таково характерное определение Долгорукова. В другом произведении он пишет, что «в древния времена Вера была восторг: тогда шли за нее на крест... Ныне Вера наружный токмо обряд, приличие, навик: никто к ней сердцем не прилеплен, никто ни защищает»⁷⁰. Восторг, согласно «Словарю русского

⁶⁴ Долгоруков 1870 II, 128.

⁶⁵ Там же, 129.

⁶⁶ Там же, 129.

⁶⁷ Там же, 129.

⁶⁸ Долгоруков 1870 I, 34.

⁶⁹ Долгоруков 1870 II, 273.

⁷⁰ Долгоруков 1870 I, 78.

языка XVIII века», это: 1. Радостное исступление, забвение себя и окружающего; экстаз, неистовство, поэтическое вдохновение; 2. Большое удовольствие, радость, восхищение⁷¹. При этом нужно учитывать, что сам князь максимально далек от экзальтированности и поисков мистических озарений. Тем не менее религия — это прежде всего именно некая высшая радость.

В литературе встречается утверждение, что князем И. М. Долгоруковым «традиционные для православия представления о значении монашества и монастыре в жизни общества совершенно... утрачены»⁷². Однако из дневника князя видны совершенно традиционные практики благочестия: он прикладывается к мощам в лавре, надевает шапочку св. Иоанна Многострадательного; в его глазах «праведники почивут в мире, в вертепах, ими избранных, в кои не проходит ни луч солнца, ни суетные отголоски мира не раздаются. Дивен Бог во святых своих! Нельзя без душевного умиления прикоснуться блаженным остаткам Преподобных, угодивших Богу святостью жизни и мужеством веры»⁷³. Вероятно, князь действительно не до конца понимал смысл монашества как особого пути, но не отрицал монашеский подвиг как пример истинного служения Богу. По его словам, его бабушка, в иночестве Нектария, «источила реки слез, умертвила все свои страсти, пригвоздила все чувства ко кресту»⁷⁴. И это был подвиг высоко добродетельный, в лучах истинного христианского света⁷⁵. Видя нетленные мощи свт. Иоасафа Белгородского, которые тогда еще были «публично не прославлены», хотя «они удивительно сбереглись от тли и всякой порчи», князь записывает: «тайным вдохновением он почитаем многими за Святаго», и в этих словах звучит явное согласие с мнением народа, при всем критическом настрое ума Ивана Михайловича⁷⁶.

⁷¹ Восторг // Словарь русского языка XVIII века. Л., 1988. Вып. 4. Воздух — Выпись. С. 97.

⁷² Будюкин 2013, 319.

⁷³ Долгоруков 1870 I, 107–108.

⁷⁴ Долгоруков 1870 II, 286.

⁷⁵ См.: Долгоруков 1997, 343.

⁷⁶ Долгоруков 1870 II, 42.

Познакомившись во время путешествия с сыном богатого еврея Гуровича, образованного (знал, кроме иврита, идиша и русского, также французский и немецкий), который хотел перевести на «еврейский» язык Новый Завет, «за то, — по словам Гуровича, — вся моя братья почитает меня атеистом, или еретиком»⁷⁷, князь не мог не применить эти слова к себе. Рассуждая о своем духовном пути, князь вспоминает:

Когда я был молод, меня в публике называли атеистом, натуралистом, деистом, потом республиканцем, наконец даже и Якобинцем, но это меня не смущало; ибо я на лай собачий никогда не отгрызаюсь. Теперь, под старость, пусть назовут меня суевером, ханжою, чем хотят: я еще равнодушнее перенесу злоречие людское; но ни из страха, ни из корысти, не отрекусь от образа мыслей моих на счет предметов духовных⁷⁸.

Конечно, никаким атеистом князь Долгоруков не был. Перед сном князь читал молитву: «отжени от меня уныние сего мучительного часа, и да услышу глас твой, когда призовешь меня, с духом спокойным в мирной совести. С сим размышлением я уснул...»⁷⁹ Она показывает живую форму веры, прямой разговор с Богом не о житейских потребностях, а о главном в христианской жизни. По свидетельству М. А. Дмитриева, знавшего князя лично, Иван Михайлович «начинал каждый день молитвою; потом садился читать священное писание»⁸⁰. При этом князь «был набожен по-своему: более по чувству растроганного сердца, нежели по глубокому размышлению; а это едва ли не лучшее!», «я видел его целую неделю, ежедневно, во время говенья, в домово́й его церкви: он не развлекался ни на одну минуту; сам читал вместо причетника во все продолжение богослужения, и не смотря на старость, не показывал ни малейшего утомления во время продолжительной великопостной

⁷⁷ Долгоруков 1870 II, 222.

⁷⁸ Долгоруков 1870 I, 135.

⁷⁹ Там же, 16.

⁸⁰ *Дмитриев М. А.* Князь Иван Михайлович Долгорукой и его сочинения. СПб., 1863. С. 34.

службы»⁸¹. Дмитриев приводит отрывок из «Завещания» князя, подтверждающий его искреннюю религиозность:

Пред Богом слов не надо много;
 Душевный вздох к нему дорога;
 Он сам ее нам проложил!⁸²

В сочинениях И. М. Долгорукова видно сложное отношение просвещенного дворянина к Церкви и вере. Для многих его современников вера заключалась в соблюдении обрядов, продолжении традиционного образа жизни предков⁸³. В процессе секуляризации человек получает моральное право самому делать духовный выбор, формально оставаясь в рамках господствующей религии. Рационалистический подход сочетается с духовными переживаниями, внутренней работой над своей душой. Критически настроенный ум постоянно оценивает все, от благолепия и суеверий до сути таинств. Долгоруков находится как бы между рационализмом «афеев», вольнодумцев, «вольтерьянцев» и масонским мистицизмом.

Обряды должны быть понятны, пастыри обязаны быть просвещенными, суевериям нет места, проявляется условный «экуменизм»: все народы молятся одному Богу, можно посетить и инославный храм. Но до признания свободы совести в современном смысле далеко: Долгоруков проповедует лишь терпимость. Нравственная автономия личности в сословном государстве с официальной религией затруднена в выражении. Однако именно эта самостоятельность приведет к появлению наполненных христианским духом поздних стихов Пушкина, феномена славянофилов, а позднее и к русскому религиозному ренессансу рубежа XIX–XX веков.

⁸¹ Там же, 47.

⁸² Там же, 55.

⁸³ Вот комментарий к дневнику 1786 года помещика П. О. Яковлева: «Яковлев, видимо, был человек религиозный, но только внешним образом: он исправно посещал обедни и всенощныя, аккуратно исполнял все поминания по умершим, не менее исправно все их записал в своем дневнике, аккуратно выставляя в таких случаях слева на полях крестик, но ни разу не видно, чтобы он переживал молитвенное настроение или во всяком случае шел к службе не потому только, что так положено» (*Сивков К.* Полгода из жизни провинциального помещика конца XVIII века // *Голос минувшего* 1915. № 9. С. 274).

SUMMARY

Notes of the prince Dolgorukov are to represent quite interesting material for understanding of self-consciousness of the educated nobleman of the end of XVIII — the beginning of the 19th century, in particular his religious activity and place of religion in his inner world. The Esotericism of freemasonry is foreign territory to the prince Dolgorukov, he is a rationalist of the Age of Enlightenment. His travel with visiting of temples, monasteries, with worship of shrines, represents not a traditional pilgrimage, but certain “anti-pilgrimage”; it is in many aspects the route, traditional for pilgrims, filled with new understanding. He, as well as some other secular authors, looks for some fresh impressions in his travel, but not for salvation in sacral sense. Perception of church services, ceremonies and sacraments by the prince, his view of the place of the Church in the state, and his understanding of the essence of religion is an understanding of the secular person, the person of Modern Age. In Dolgorukov’s writings the difficult relation of the educated nobleman to the Church and religious beliefs itself is visible. In the course of laicization of people person acquires the moral right to make the spiritual choice, formally remaining within the dominating religion. Rationalistic approach is combined with spiritual experiences, internal work on his soul. Dolgorukov himself is as if abides between rationalism of freethinkers and Masonic mysticism. He is a person of the Age of Enlightenment: for him ceremonies have to be understandable, pastors are obliged to be educated, superstitions do not have the right to exist. Some conditional “ecumenism” is shown: all people pray to one God, it is possible to visit non-Orthodox temples. But he is still far from full recognition of freedom of worshipping, Dolgorukov only preaches tolerance. Moral autonomy of the person within the stratum state with the state religion is rather complicated in its expression. However this independence (which generated Moscow “Martinists”) will lead to emergence of the late writings by Pushkin, a phenomenon of Slavophiles filled with Christian spirit subsequently, and, later, to Russian religious Renaissance of the end of 19th-beginning of 20th centuries.

Надежда Киценко

ИСПОВЕДЬ И АВТОБИОГРАФИЧЕСКИЙ ЖАНР В РОССИИ НАЧАЛА XIX ВЕКА

Ученых давно занимает вопрос о том, насколько близки жанр автобиографии и исповеди. Широко известно мнение Мишеля Фуко, что на Западе исповедь была одним из самых важных приемов формирования индивидуума: перечисляя проступки, совершенные в течение дня, люди занимаются самоанализом и мемориализацией собственных действий, которые затем превращаются в нарратив. Таким образом, он считает исповедь одной из существенных «технологий себя». В то же время Фуко отмечал трудность провести границу между таинством исповеди как «подлинной» автобиографии и исповедью (признанием) как средством дисциплинирования, надзора и контроля¹.

Расплывчатость и колебания этой границы особенно заметны в императорской России. Еще в XVII веке московские цари и православные иерархи были озабочены тем, что люди недостаточно регулярно исповедуются. Начиная с 1640-х годов правительственные указы призывали каждого человека всякого сословия ежегодно исповедоваться². После церковного раскола власти стали еще более энергично добиваться не только ежегодной исповеди, но и регистрации исповедующихся. Соблюдение или несоблюдение предписания о ежегодной исповеди и причастии стало самым простым средством, чтобы определить принадлежность к православному вероисповеданию, а в более широком смысле, чтобы подтвердить чью-либо политическую и гражданскую лояльность³.

¹ Foucault M. Technologies of the Self // Martin L.H., Gutman H., Hutton P.H. Technologies of the self: A Seminar with Michel Foucault. Amherst, 1988. P. 16–49.

² ПСЗ-И. Т. I. № 312. П. 15. С. 367.

³ «Концепты 15 предложений учиненных от царя Федора Алексеевича патриарху Иоакиму и всему священному собору о исправлении дел касающихся до церковного всякого благочиния» (РГАДА. Ф. 153. Оп. 1. Д. 61. Л. 15, 15б, 16, 24). Указ 1684 года предписывал полиции и приходским священникам высискивать и допрашивать прихожан, которые уклонялись от исповеди (ПСЗ-И. Т. 2. № 1102. С. 647–650).

После выхода «Прибавления к Духовному Регламенту» Петра I в 1722 году эта тенденция усилилась. Согласно «Прибавлению», если на исповеди открывалось, что кающийся замыслил преступление против императора или государства, а священник не сумел отговорить кающегося от его умысла, то это уже не считалось исповедью. Священник обязан был немедленно донести о заговоре соответствующим полицейским инстанциям⁴. С этого времени исповедь в России стала служить нескольким различным целям. С одной стороны, она была нацелена на воспитание и воцерковление православного населения. С другой, исповедь стала средством усиления административного надзора за приходами и монастырями и орудием контроля мыслей и поведения людей.

Из-за такого сочетания воспитательной и дисциплинарной функций таинства покаяния, наличия у него и частной, и публичной стороны, некоторые исследователи истории России считают, что в качестве «аутентичного» автобиографического проекта модерна российская исповедь уступает западной. Виктор Маркович Живов утверждал, что «исповедь не могла быть одновременно откровением страдающей души и актом подчинения официальному принуждению»⁵. Олег Хархордин строит свое исследование коллективного vs индивидуального на утверждении, что покаяние в России осталось скорее публичным, нежели частным актом (таким образом не совсем верно понимая роль публичного и частного покаяния в России, у других православных народов и на Западе)⁶. Но в обоих случаях исследователи полагают, что любой элемент внешнего принуждения, привнесенный извне, сводит на нет вероятность того, что исповедь носила по-настоящему личный, автобиографический, индивидуальный (то есть современный) характер.

Тем не менее появившиеся в Российской империи в первой половине XIX века автобиографические тексты, связанные с таинством покаяния, противоречат подобным мнениям. Они

⁴ См. текст «Прибавления» (ПСПИР. Т. 2. № 557. 22 апреля 1722. С. 202–206; № 596. С. 240–254).

⁵ Живов 2008.

⁶ *Kharkhordin O. The Collective and the Individual in Russia: a Study of Practices. Oakland, 1999.*

демонстрируют, что в императорской России исповедь как индивидуальный автобиографический самоанализ имела место. Более того, существовавшие элементы принуждения и административной обязанности не обязательно лишали русскую исповедь «аутентичности», как не было этого и в римско-католическом мире⁷. В реальности эти документы являются ярким примером исповеди как гибрида духовной и современной светской автобиографии.

Говоря о «текстах, связанных с таинством покаяния», я имею в виду исключительно письменные источники, непосредственно связанные с покаянием и адресованные законному тайносовершителю, а не просто тексты исповедального характера, «излияния души» в широком смысле слова. Эти последние составляют куда более обширную категорию и зачастую не имеют ни прямого, ни косвенного отношения к Православной церкви⁸. Но письменный источник, созданный, прежде всего, в процессе подготовки к таинству покаяния, представляет особый интерес, так как непосредственно отвечает на некоторые из вопросов, поставленных в этом сборнике: как дать определение «религиозной» автобиографии? Может ли письменный источник, который по замыслу его автора должен был быть второстепенным по отношению к устному, иметь самостоятельную ценность? Позволяет ли жанр, который кажется строго регламентированным и контролируемым, создать настоящий эго-документ? Что делает подобные тексты современными и являются ли они современными вообще?

Природа и функция письменной составляющей исповеди должна быть четко определена, поскольку по большей части акты религиозного покаяния в дореволюционной России, как и на римско-католическом Западе, — «речевые акты». Исповеди были устными; как духовники, так и кающиеся стремились соблюдать тайну исповеди, а потому прямых свидетельств

⁷ Примеры принуждения и сотрудничества церкви и государства в принуждении граждан к исповеди в Пассау, Зальцбурге и Баварии см.: *Meyers W.D. «Poor, Sinning Folk»: Confession and Conscience in Counter-Reformation Germany.* Cornell, 1996. P. 116, 134.

⁸ Исповедальный текст — обширный жанр. См. обсуждение его общих черт и исповеди в: *Малахов В. А., Чайка Т. А.* Преодоление молчания; свидетельство, ответание, исповедь // *Метафизика исповеди.* 1997.

осталось крайне мало. Тем не менее сохранились некоторые письменные источники, связанные с устным таинством покаяния. Письменное испытание совести, «поновление», исповедальная переписка и письменная исповедь (написанная ли для конкретного случая или являющаяся повествованием о целой человеческой жизни) — все они указывают, что покаяние в России начала XIX века могло приводить к созданию именно той саморефлективной автобиографии, которой посвящен этот сборник. В русскоязычной традиции такие тексты могут восходить к упражнениям в благочестии, которые святители Димитрий Ростовский и Тихон Задонский рекомендовали своим духовным чадам в XVIII веке. Эти тексты должны были приучить верующих относиться к исповеди не как к ежегодной процедуре подведения итогов, а как к постоянному вниманию к собственным проступкам:

Осознав и покаявшись в своих грехах, человек получает возможность начать новую жизнь, сменить дурную нравственность на добрую, жить духом, а не плотью. Но истинное покаяние это не мимолетное или периодическое воспоминание и сожаление о своих грехах, а постоянное, до кончины жизни покаяние, это постоянное религиозное умонастроение, которое занимает исключительно важное место в душевном труде каждого верующего⁹.

Несмотря на существование таких прецедентов — которые давали скорее общее направление, чем конкретные наставления, — кажется замечательным, что подготовка к таинству покаяния в форме автобиографии расцвела именно в первые десятилетия XIX века. Ибо этот период часто ассоциируется с отдалением российской элиты от Православной церкви, как и с относительным упадком религиозности и благочестия в других странах

⁹ Иоанн (Маслов), *схиархим.* Святитель Тихон Задонский и его учение о спасении. М., 1995. С. 272. См. также *Св. Димитрий Ростовский.* Внутренний человек, в клети сердца своего уединенный, поучающийся и молящийся втайне // Сочинения Святаго Димитрия, Митрополита Ростовского. Т. I. 6-е изд. М., 1839. С. 147–158; «Христос грешную душу к себе призывает» и «Воздыхания грешных души ко Христу, Сыну Божию» // Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского. М., 1889. Т. 1. С. 211–215.

Европы¹⁰. Возрастала популярность франкмасонства¹¹. С момента основания в 1813 году до начала 1820-х годов Библейское общество насаждало надконфессиональную религиозность¹². Оно ввело в круг чтения российской аристократии ряд западных религиозных авторов, включая мадам де Ламотт Гюйон, Жозефа де Местра и баронессу Барбару Юлиану фон Крюденер. Некоторые русские, как Е. Ф. Татаринова, начали основывать собственные духовные кружки, где их приверженцы «исповедовались» им¹³. Возможность лучше исповедаться была одним из мотивов, которые подтолкнули русских дворянок, включая графиню Варвару Головину, Анастасию де Сиркур (урожд. Хлюстину), графиню де Сегюр (урожд. Софью Ростопчину) и Софью Свечину к обращению в католичество¹⁴. Строго регламентированное покаяние в грехах перед православным батюшкой в православном храме, казалось бы, далеко отстоит от подобной практики.

Тем не менее даже в обстановке духовных «исканий» — или, возможно, именно из-за нее — некоторые члены российского общества сумели подойти к православному таинству покаяния как к значимой автобиографической практике. Этот процесс начинался в детстве, с подготовки детей к первой исповеди. Хотя

¹⁰ Типичный пренебрежительный отзыв о мистических течениях начала XIX века см. в главе 5 «Борьба за богословие» у Георгия Флоровского (Флоровский 1983). Классическая аргументация в пользу секуляризации у Chadwick 1975. Даже менее категоричные авторы считают, что в начале XIX века снизилось участие элиты в церковных обрядах. См.: Clark C., Kaiser W. (eds) *Culture Wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth Century Europe*. Cambridge, 2003; Byrnes J.F. *Catholic and French Forever: Religious and National Identity in Modern France*. University Park, 2005; Kselman Th. A. *Death and the Afterlife in Modern France*. Princeton, 1993. Также рецензия Weber E. *Religion and Superstition in Nineteenth-Century France* // *Historical Journal*. 1988. 31. С. 399–423.

¹¹ Marker G. *Gods of our Mothers: Reflections on Lay Female Spirituality in Late Eighteenth- and Early Nineteenth-Century Russia* // Kivelson, Greene 2003.

¹² О переводах Библии в России, см.: Batalden 2013.

¹³ Кружок Татариновой активно действовал между 1817 и 1821 годами. Для некоторых из ее последователей вроде Евгения Головина она стала духовной наставницей в духе масонских руководителей Анны Лабзиной. См.: Фукс В.Я. Из истории мистицизма: Татаринова и Головин // *Русский вестник*. 1892. Т. 218. № 1 (январь). С. 6, 3–31.

¹⁴ О мотивах обращения см.: *The Memoirs of Countess Golovine: A Lady at the Court of Catherine II*. London, 1810; Swetchine S. *Madame Swetchine: Journal de sa conversion, méditations, et prières*. Paris, 1863. Об отношении русских к католицизму см.: Tsapina 2009.

в практике русской православной церкви детей начинали причащать, как только их крестили, но, достигнув семи лет, «возраста разума», прежде чем им дозволялось причаститься, они должны были исповедаться. В результате первая исповедь в семилетнем возрасте занимала важное место в формировании литургического и ритуального сознания.

Но где семилетние дети могли узнать, что им полагалось делать на исповеди? В начале XIX века еще не было того изобилия руководств к исповеди, которые появились в период Великих реформ. Немногие из имевшихся, по-видимому, не были широко распространены, и среди них не было специально написанных руководств для детей¹⁵. Поэтому в России, как и во Франции, при подготовке дворянских детей к первой исповеди главная роль как в практике покаяния, так и в создании исповедальных текстов принадлежала матери¹⁶.

Иногда материнское влияние и религиозная литература соединялись в одно целое. Для Анны Ивановны Мезенцевой в первой четверти XIX века

первая исповедь каждого ребенка составляла <...> неусыпную заботу о внушении ему чувств чистосердечного раскаяния в его детских погрешностях и старания с должным вниманием и подробным розысканием совести приступить к Св. Таинствам покаяния и приобщения Св. Таин. С этой целью она (Мезенцева. — *Примеч. ред.*) составила несколько молитв и размышлений, подходящих к детскому возрасту, и во дни говения, собирая вокруг себя всех детей своих, читала им эти записки, кратко напоминая каждому его недостатки, и таким образом согревала их детские сердца и приготавливала к искреннему покаянию¹⁷.

¹⁵ Протоиерей Василий Бажанов (1800–1883), духовник императорской семьи с 1835 года, в своих проповедях говорил об исповеди словами, схожими с Платоном (Левшиным), Митрополитом Московским в 1775–1812 годах. Ср. *Платон (Левшин)*. Полное собрание сочинений. СПб., н.д. С. 138, 147, 200–203, 514–517 и *Бажанов В.* Поучительные слова и речи протоиерея Василия Бажанова. СПб., 1837. С. 80–105, 225–250.

¹⁶ Принято считать, что во Франции религиозное воспитание вне дома играло большую роль, чем в России. См.: *Curtis S. A. Educating the Faithful: Religion, Schooling, and Society in Nineteenth-Century France.* DeKalb, IL, 2000. Однако воспоминания русских женщин об исповеди в элитных женских школах в конце XIX века опровергают это представление.

¹⁷ Жизнеописания 1912, I, 85–86.

Дочь дворянки Мезенцовой Александра стала знаменитой настоятельницей Антонией (цитируемый отрывок — из ее биографии). Для меня здесь важно упоминание, что Мезенцева составляла молитвы и размышления для своих детей и что они были связаны с исповедью. Эти записи, возникшие на основе чтения душеспасительной литературы, остались неопубликованными и неизвестными за пределами ее узкого семейного круга. Но уже сам факт их существования проливает новый свет на роль образованных матерей в создании и воспроизведении духовных текстов, предназначенных как для домашнего чтения, так и для последующей реализации при участии в таинстве и в службе. Такие духовные тексты — интересный «вспомогательный» жанр. Один (записанный текст) закладывал основу для другого (таинства), но помимо этого, по мысли авторов, не имел никакой самостоятельной функции¹⁸.

Как аналогичный случай может рассматриваться традиция переписывания текстов, созданных «профессионалами». Графиня Наталья Апраксина одна из многих переписывала размышления св. Димитрия Ростовского о покаянии и исповеди в качестве элемента работы над духовной самодисциплиной, и это, в частности, было их подготовкой к исповеди¹⁹. Как рассматривать подобные копии? Учитывая, что они написаны не авторами, на первый взгляд, они не являются эго-документами. Тем не менее их можно включить в настоящую дискуссию, поскольку пишущая выбрала тексты для осмысления тех мыслей и чувств, которые она надеялась воспринять, самостоятельно. Ранние дневники св. Иоанна Кронштадтского, например, почти полностью состоят из цитат Святого Писания, но они привели к созданию его собственных текстов и помогли ему обрести собственный голос в более поздних дневниках²⁰. Сюда же

¹⁸ О мирских текстах для домашнего пользования см.: *Hammarberg G. Flirting with Words: Domestic Albums 1770–1840* // Goscilo E., Holmgren B. (eds) *Russia. Women. Culture*. Bloomington, 1996. P. 297–320. Ср. с анализом мифа об идеальной матери (созданного авторами-мужчинами): *Wachtel A. B. The Battle for Childhood: Creation of a Russian Myth*. Palo Alto, 1990. P. 96–98, где исповеди не рассматриваются.

¹⁹ Переписанные Апраксиной молитвенные тексты св. Димитрия находятся в: РГАДА. Ф. 18. Оп. 1. Д. 975. Л. 1–36 об.

²⁰ См. гл. 1 Киценко 2006.

можно отнести молитвенники, созданные для личного пользования владельца: например, княгиня М. П. Волконская заказала у Федора Солнцева такой иллюстрированный молитвенник с месяцесловом, включавший части великопостных служб, чтобы читать его во время говения²¹.

Если рассматривать тексты как «дополнение» к таинству покаяния, можно заметить две различные, но взаимосвязанные тенденции: во-первых, это испытание совести конкретно для подготовки к исповеди (часто в письменной форме, иногда оригинальное) и, во-вторых, повседневное испытание совести как таковое (обычно устное), по схеме, предложенной в ежедневном молитвеннике. В православных молитвенниках XIX века ежедневное покаяние было частью утреннего или вечернего молитвенного правила: следовавшие ему приобретали привычку ежедневно «прочитывать» и «проговаривать» свою жизнь подобным образом²². Иван Аксаков считал главным формирующим фактором своей духовной жизни то обстоятельство, что властная мать приучала детей ежедневно исповедоваться ей в своих мыслях²³. Подобная неформальная ежедневная исповедь и оценка собственного поведения (в случае матери или духовника и поведения тех, за кого мы духовно в ответе) отразилась в описаниях русской жизни первой половины XIX века: в конце «Войны и мира», например, княжна Марья анализирует душевное и нравственное состояние своих детей, отметив для себя и мужа, а также для самих детей, в чем они должны исправиться.

Подготовка к таинству покаяния с помощью автобиографической прозы не была исключительно занятием для аристократических дам или священнослужителей. Например, граф Иосиф Михайлович Виельгорский, воспитывавшийся вместе с будущим императором Александром II, позднее близкий друг Н. В. Гоголя, презирал монахов, священников и почитание мощей, считая,

²¹ См. факсимильное издание, воспроизведенное в Молитвослове княгини М. П. Волконской работы академика живописи Федора Солнцева (М., 1998), л. 45–57.

²² См., к примеру, каждодневную исповедь в: Молитвослов. Киев, 1881. С. 44–45. Для анализа письменной исповеди как жанра, см.: *Kizenko N. Written Confessions and the Construction of Sacred Narrative // Steinberg, Coleman 2007, 93–118.*

²³ Иван Сергеевич Аксаков в его письмах. Ч. 1. М., 1888. С. 12–14.

что русской церкви нужны незамедлительные реформы. С этой точки зрения у него были все черты образованного и даже «просвещенного» аристократа того времени. Однако соблюдение постов, посещение великопостных служб и письменные испытания совести при подготовке к исповеди составляли для него часть автобиографической и религиозной практики. В 1838 году молодой Виельгорский утром и вечером посещал службы Страстной недели. В эти же дни он готовился к исповеди, записывая в дневник не только оценки своего поведения, но и подробное, безжалостное испытание совести.

28 марта, в Великий понедельник, он записал:

Я стоял напротив государя [во время службы Преждеосвященных Даров в Аничковом дворце] и почти все время думал только о том, чтобы не покраснеть. Вот так молитва. Так не может продолжаться, это грех. Я не могу молиться ни хорошо, ни искренне. Это должно измениться. *Потом анализировал свой характер, готовясь к исповеди.*

Вечерняя служба; снова не молился; однако, мысли мои склонялись к молитве.

Вечер провел в русской бане; в этот день несколько приготовился к исповеди и причастию.

Готовясь к исповеди, Виельгорский прочел «Подражание Христу» Фомы Кемпийского. Совет автора не заботиться о мирской учености, а искать того знания, которое служит для спасения души, озадачил его. «Мне это кажется несправедливым, — написал он. — *Придется выяснить это во время исповеди*». Таким образом, для молодого русского аристократа исповедь во время Великого поста могла также представлять возможность обсудить свои духовные сомнения, которые возникли во время чтения Фомы Кемпийского. Вечером в Великий вторник он писал не только «мой дневник и мою исповедь или автопортрет». Его дневниковая запись на следующий день, в Великую среду, содержала больше выдержек из Писания (в частности, Ин 15: 9) и запись, что он провел все утро за писанием своей исповеди («то есть, я разобрал и рассмотрел свой характер, обсудил свои поступки, побуждения и тому подобное»). Виельгорский также заставил себя помириться с родными и повиниться перед

ними: «Проя матушку о прощении, я плакал и сказал: «Я виноват перед тобой, потому что часто с тобой не соглашался и ссорился». Виельгорский, таким образом, глубоко воспринял указание примириться с ближними прежде, чем идти к исповеди и причастию.

Как отразилось на этих глубоко личных записях то, что подготовка к исповеди носила запрограммированный характер? Сделало ли это их более или менее «аутентичными», чем любые другие записи, которые он мог бы сделать?

Автобиографическое испытание совести, которое Виельгорский написал и отредактировал вечером накануне исповеди, помогает ответить на этот вопрос²⁴. Он начинает с подробного отчета о состоянии своего здоровья, объясняя, как оно отразилось на его духовном состоянии. Потом переходит к десяти своим главным грехам и недостаткам, которые поделил по категориям и, согласно руководствам для покаяния св. Димитрия Ростовского и Тихона Задонского, постарался классифицировать по заповедям. Категория, поставленная им во главе списка, «мысленное сладострастие», включает несколько примеров: надевал шелковые чулки и женские туфли «и разглядывал себя одетого таким образом, в зеркале, дополняя воображением недостающее». «Но, — добавляет он, перечислив имена женщин, ножки которых вызывали у него физическое потрясение, — главный источник нечистых помыслов заключается в женских ногах». Эта категория «мысленного сладострастия» включала наибольшее число подкатегорий, в том числе нечистые мысли во время молитвы и «почти полное отсутствие подлинной молитвы». Остальные категории, каждая со своими десятью или чуть менее, подкатегориями, были: зависть, трусость, застенчивость и гнев²⁵.

Разумеется, письменное испытание совести при подготовке к причастию — автобиографика ограниченного типа. Виельгорский рассматривал только свои недостатки, но не достоинства и при этом использовал типологию грехов, предлагаемую Православной церковью. Организуя свои проступки по заповедям, он следовал современным руководствам для кающихся. Несмотря

²⁴ Лямина, Самовер 1999, 284–285.

²⁵ Там же, 288–300.

на откровенность и глубину самоанализа во время подготовки к исповеди, позже Виельгорский не записал в дневник содержание своей *настоящей* исповеди о. Бажанову: он только отметил досаду от того, что придворный духовник спросил его, хорошо ли он подготовился к таинствам. Это соблюдение тайны исповеди в частном документе — дневнике Виельгорского — предполагает, что каждый составной элемент исповеди следовал требованиям собственного жанра и места: подробный письменный анализ, но никаких последующих пересказов беседы с духовником.

Пример Виельгорского говорит, что даже аристократы, которые критически дистанцировались от многих сторон современного русского православия, считали возможным сделать формально требуемое покаяние и подлинным, и духовно значимым, готовясь к нему с помощью автобиографического испытания совести, по шаблону, предлагаемому Православной церковью²⁶.

Как и тексты, которые Мезенцева писала со своими детьми и для них, автобиографическое испытание совести Виельгорского не получило самостоятельного существования как литературное произведение, оставшись заготовкой для предстоящей исповеди.

Некоторые образованные русские мирянки подняли это «вспомогательное упражнение» на более высокую ступень. Они просили церковных иерархов, монастырских старцев и приходских священников принять их письменное покаяние. Написанные ими тексты были абсолютно оригинальными. Хотя и прежде, в конце XVIII века, монахини иногда исповедались письменно, единственной целью их писаний было получить заочное разрешение грехов²⁷. Как откровенные просьбы об отпущении грехов эти тексты вполне соответствуют критериям письменной исповеди, сформулированным французским историком Альфонсом Мишелем²⁸. Однако в конце 1820-х годов

²⁶ Виельгорский 1998.

²⁷ См., например, письменную исповедь 1775 года Феодотии, сорокапятилетней сибирской монахини, использованную против нее: РГАДА. Ф. 7 (Преображенский приказ и Тайная Канцелярия). Оп. 1. Д. 2400а. Л. 1–1об.

²⁸ Michel A. Confessions et absolutions données par écrit // Revue d'histoire et de littérature religieuses. 1921. 7. № 1 (Mars). P. 58–72.

и образованные мирянки, и монахини получили доступ к более широкому кругу литературных источников, а их цели уже не ограничивались получением отпущения²⁹. Теперь они вступали в диалог, а иногда сами давали советы собеседникам в рясе. В этих текстах исповедь превратилась в литературный диалог, эпистолярный жанр и в более влиятельный фактор русской религиозно-литературной культуры, чем это представлялось ранее.

Митрополит Московский Филарет (Дроздов) (1782–1867) получал много таких писем от словоохотливых корреспонденток, включая императриц Марию Федоровну и Александру Федоровну³⁰. Обширная переписка Филарета с вдовой Е. В. Новосильцевой (урожд. графиней Орловой), длившаяся с 1822 по 1849 год, особенно любопытна как источник текстов, связанных с исповедью³¹. Новосильцева устно исповедалась различным священникам, но писала она и Филарету, чтобы лучше подготовиться к устной исповеди. Новосильцева разбирала и описывала Филарету свои исповеди и до, и после того, как они имели место. Филарет давал отзыв на ее разбор, а иногда письменно отпускал ей грехи³². Однако (отчасти потому что по традиции исповедь должна быть тайной, отчасти потому что духовный отец был более известен, чем его духовная дочь) сохранились только ответы Филарета Новосильцевой, которые опубликовали много десятилетий спустя. Хотя из ответов Филарета можно понять, о чем писала Новосильцева, собственного ее голоса мы не слышим.

Это напоминает тезис Каролин Хейлбрун, что жизни и истории женщин описаны языком и определены господством мужчин и поэтому по меньшей мере не достигли своего естественного развития. В случае Новосильцевой и в случае писем к светочам вроде святителя Феофана (Затворника) несомненно, что исповедальные письма женщин буквально вытеснены письмами их духовных отцов³³. На деле духовник мог даже

²⁹ О других аспектах религиозности женщин элиты, см.: *Marker G. Gods of Our Mothers: Reflections of Lay Female Spirituality in Late Eighteenth- and Early Nineteenth-Century Russia* // Kivelson, Greene 2003, 193–209.

³⁰ Более восьмисот страниц таких писем приводятся в Филарет 2013.

³¹ Филарет 1911. Та же переписка недавно опубликована в Филарет 2013, 7–279.

³² Филарет 1911, 49, 115, 125. Его анализ неудовлетворительной исповеди в письме от августа 1822, с. 6–7.

³³ *Heilbrun C. Writing a Woman's Life*. New York, 1988. P. 11–12.

намеренно подавлять автобиографический порыв своей корреспондентки, когда тот из «вспомогательного» средства угрожал перейти в категорию доминирующего. Св. Игнатий Брянчанинов, например, пытался удержать некоторых своих корреспонденток от чрезмерной траты времени на самоанализ — то есть на автобиографику:

Когда люди подметают комнату, они не тратят времени на разглядывание мусора — они просто собирают его в кучу, вот и все. Вы должны сделать то же самое. Исповедуйтесь во всех своих грехах духовному отцу — и кончено; *не надо рассматривать или анализировать их. Святые отцы строго воспрещают это тем, кто не умеет правильно испытывать свою совесть; такое испытание заводит вас на неверный путь, подрывает дух и смущает*³⁴.

Слишком подробное, слишком детальное, слишком автобиографичное — не может ли испытание совести увести от искомой, духовной цели таинства исповеди? Так думал не один иерарх. Подвизавшийся в церковной цензуре в 1817 году архимандрит Иннокентий (Смирнов) написал рецензию на переведенный православным священником с немецкого языка текст «Беседа отца-исповедника с кающимся, желающим получить святое причастие». Иннокентий критиковал переводчика за то, что тот не привел текст в соответствие с православным учением об исповеди:

Этот [немецкий] духовник полагает не исповедь, а испытание совести необходимым предварительным условием для причастия, и добавляет: «Только ты сам и никто иной, можешь знать состояние твоей души». Но апостол Павел и Церковь учат христиан каяться в своих грехах друг другу и открывать свое сердце, чтобы никакой грех не оставался скрытым в глубине его, — этого никак нельзя увидеть собственными глазами. Для лютеранина довольно испытания совести, потому что он не видит нужды в нашем таинстве покаяния, и вообще это для него не таинство. Православная Церковь тоже требует испытания совести, но как предварительного действия перед покаянием, и предписывает,

³⁴ Брянчанинов И. Творения. Т. 6 (Письма). М., 2002. С. 588–589, 750.

чтобы оно возобновлялось каждый вечер и каждое утро [как часть молитвенного правила]. Поэтому самоанализ ведет к таинству покаяния, *чтобы затем привести нас к таинству причастия*³⁵.

Трудно яснее сформулировать взгляд на самоанализ как на главным образом подготовительное упражнение к таинствам. В таком случае возникает вопрос, можно ли считать тексты, созданные со столь ограниченной целью, настоящими эго-документами. Письменные исповеди одной русской дворянки являются замечательным примером автобиографики именно потому, что явно отвергают готовые духовные правила и литературные руководства. Наталья Дмитриевна Фонвизина, жена декабриста, которая рассталась с двумя сыновьями, чтобы сопровождать мужа в сибирское изгнание, исповедовалась письменно по той же причине, что многие из позднейших корреспонденток св. Иоанна Кронштадтского: Она считала определенный грех (с двенадцатилетнего возраста занимаясь рукоблудием) слишком постыдным, чтобы признаться в этом духовнику³⁶. Фонвизина смогла покаяться в своем неисправимом грехе только несколько десятилетий спустя, когда сообразила, что может это написать и дать прочесть духовнику, вместо того чтобы говорить вслух. В случае Фонвизиной одно-единственное слово, которое она написала на листке бумаги, чтобы молча отдать незнакомому ей исповеднику в Киево-Печерской Лавре, было первым шагом к письменной исповеди.

Написав это слово, она ощутила себя освобожденной. Когда в конце устной исповеди этот незнакомый священник спросил

³⁵ Жмакин В. Иннокентий, епископ Пензенский и Саратовский: биографический очерк. СПб., 1885. С. 76–77. Отношение Лютера к исповеди и покаянию было в действительности более многогранным. Ср.: Rittgers R. K. Embracing the «True Relic» of Christ: Suffering, Penance, and Private Confession in the Thought of Martin Luther // Abigail Firey (Ed.), *A New History of Penance*. Leiden, 2008, P. 377–393.

³⁶ Воспоминания Фонвизиной Натальи Дмитриевны (ГАРФ. Ф. 279. Оп. 1. Д. 303 (далее Фонвизина)). Более подробное обсуждение текста Фонвизиной как исповеди в: Kizenko N. *Written confession and Religious Thought in Early Nineteenth-Century Russia* // Michelson, Kornblatt (eds). *Thinking Orthodox in Modern Russia: Culture, History, Context*. Madison, 2014. P. 177–195. Анализ текста Фонвизиной в контексте мемуаров жен декабристов: Biel A. *Sacrifice in the Name of Sacred Duty: The Representations of the Decembrist Wives in Russian Culture, 1825—Present*. PhD dissertation, University at Albany, 2011. P. 333–368.

у Фонвизиной, как полагалось, нет ли у нее на душе особенно тягостного греха, она, вместо того чтобы отдать ему бумажку, смогла выговорить название греха, который носила в себе с детства и впервые с того времени она полностью исповедалась³⁷.

Поскольку Фонвизина вскоре почувствовала, что снова поддается старому греху, она начала отчаиваться в том, что единовременное отпущение грехов даст ей постоянное облегчение. Тогда она решила, что если напишет для нового своего духовника исповедь за всю жизнь, то это сможет принести ей душевный покой³⁸. С его благословения она начала писать свои исповедальные сочинения.

Замысел Фонвизиной был более необычным, чем это может показаться вначале. Ретроспективная генеральная исповедь не была обычным жанром для членов русского высшего общества в первой половине XIX века. Священники Московской Руси XVII века иногда требовали такой исповеди за всю жизнь у вновь кающихся. Но обычно это происходило при таких переменах в жизни (и религиозном статусе), как рукоположение, пострижение и обращение в православие (как в XVIII–XIX веках для невест российских императоров)³⁹. Откуда же возник этот замысел у Фонвизиной?

Есть несколько вариантов. «Житие Святого Василия», которое не раз публиковалось в составе Четых Миней св. Димитрия Ростовского, содержит историю вдовы, которая записала исповедь за всю жизнь, запечатала ее и попросила святого не читая молиться за нее и таким образом разрешить ее грехи. Когда он

³⁷ Фонвизина, л. 143.

³⁸ Фонвизина, л. 93, 147–148. Анна Бил считает, что этим священником мог быть тобольский протоиерей Петр Филицын (Biel. Sacrifice, 338). Фонвизина писала свои «Заметки касательно моего духовного путешествия и моего духовного падения» с 1845 до осени 1849 года для о. Стефана Знаменского.

³⁹ Современник Фонвизиной А. Н. Муравьев спрашивал мнение митрополита Филарета о генеральной исповеди. Хотя он, как и Новосильцева, переписывался с Филаретом на протяжении тридцати пяти лет, письменная исповедь занимала гораздо меньшее место в их переписке. См. выдержки из их переписки в Филарет, «Призовите Бога», 101–141. О церковной практике см. *Митрополит Антоний (Храповицкий)*. «Принятие священства» // Странник. 1896. Апрель — май, цит. по: Учение о пастыре, пастырстве и об исповеди. Нью-Йорк, 1966. Р. 99–101. О практике Московского царства см. *Смирнов С. И.* Древнерусский духовник. М., 1914. С. 66–68, 132.

выполнил ее просьбу и вернул ей нераспечатанный свиток, она увидела, что один тяжкий грех остался без отпущения. Тогда святой иерарх послал его пустынною Ефраиму, который в свою очередь отправил вдову с ее исповедью обратно к Василию: записанный грех исчез только после того, как она положила свиток на одр преставившегося святого⁴⁰. Это житие, где фигурирует и один тяжкий грех, и генеральная исповедь, которая остается неп прочитанной и все же получает отпущение, — один из возможных источников для подражания.

Другой — «Добролюбие», которую Павел Сергеевич Бобрищев-Пушкин настоятельно советовал Фонвизиной прочесть, когда оба они были в сибирском изгнании⁴¹. Наконец, даже семейная традиция сближала Фонвизину с жанром исповеди за всю жизнь. Муж Фонвизиной, Михаил Александрович, был племянником знаменитого русского драматурга Дениса Фонвизина. В конце жизни Денис Фонвизин, знавший Руссо, был поражен тем, как француз «раскрыл без малейшего притворства всю свою душу, как гадка она оказалась в некоторых отношениях, как эти слабости ввели его в ужасные проступки и как он вернулся к добродетели». По словам Фонвизина, в «Исповеди» Руссо описал «все дела и помышления свои от самого младенчества», и потому драматург озаглавил свою автобиографию «Чисто-сердечное признание в делах моих и помышлениях». Автобиографическая исповедь Фонвизина открывалась признанием его долга перед Руссо; далее он сообщал, что, поскольку здоровье его пошатнулось, он хочет покаяться перед смертью⁴².

Таким образом, Наталья Дмитриевна Фонвизина имела возможность познакомиться с несколькими образцами автобиографических исповедальных текстов. В ее собственных сочинениях есть следы тех же разнообразных влияний, которые

⁴⁰ Печатная версия современного Фонвизиной издания жития св. Василия у Дмитрия митрополита Ростовского, «Книга житий святых», т. 6 (месяц январий). М., 1837.

⁴¹ О беседах с Бобрищевым-Пушкиным см. Фонвизина, л. 99–101, 73.

⁴² Фонвизин Д. И. Собрание сочинений в двух томах. М.; Л. 1959. Хотя обычным для русской аристократии было читать Жан-Жака Руссо в оригинале, его исповедь появилась и в русском переводе уже в 1797 году (Исповедание Ж.-Ж. Руссо, в котором описаны все приключения собственной его жизни. Пер. с фр. Д. Болтин. Ч. 1–2. М., 1797).

заметны в письмах сестер Бакуниных: св. Франциск Сальский, Боссюэ, Веневитинов, Руссо, сказания о грешниках, продавших душу дьяволу, о паломничествах в Палестину⁴³. Но основным шаблоном для ее автобиографии, по-видимому, была история о спасении закоренелого грешника.

Фонвизина сосредоточена на собственном душевном состоянии. Она очень эмоционально описывает свои многократные падения и усилия вновь подняться. Помимо «тайного» греха, она также описывает свои увлечения священнослужителями, попытку продать душу дьяволу и внебрачную связь с доктором, который перешел из иудаизма в лютеранство. Как и Виельгорский, она не говорит о себе ничего положительного, что могло бы умерить ее самобичевание. В отличие от Виельгорского и св. Иоанна Кронштадтского, она включает крайне мало автобиографических деталей, не относящихся непосредственно к ее греху. В отличие от писем, которые писали отцам-исповедникам Новосильцева, княгиня Софья Сергеевна Мещерская, графиня Анна Алексеевна Орлова-Чесменская или Наталья Петровна Киреевская, письма Фонвизиной не содержат указаний на возможный интерес к дисциплинированию или наказанию. Хотя она адресует свои исповеди духовнику, из них не видно, прочел ли их адресат и дал ли он ей духовные наставления.

За исключением перечисления своих грехов по заповедям, она не следует шаблону подготовки к исповеди. Это понятно: в ее случае, когда она писала этот текст, таинство исповеди и отпущение уже имели место. Ее эго-документ является скорее попыткой подвести итог жизни, воспользовавшись традиционными элементами жизни грешника, в частности падшей женщины, которая в конце концов находит спасение. И в этом смысле лучшим документом для сравнения с автобиографическим текстом Фонвизиной является «Житие Св. Марии Египетской», которое читалось в русских церквях на пятой неделе Великого

⁴³ Упоминания литургических текстов, «Добротолюбия», «Псалмов», «Книги Иова» и «Жития св. Марии Египетской» в письменных исповедях Фонвизиной см. Фонвизина, л. 32 об., 38, 40, 52–53, 57, 93, 112, 52, 73, 124 об., 154, 99–101. О схожих влияниях в письмах сестер Бакуниных см. *Randolph J. La Vie Intérieure*. P. 87–91 и *Charades and Devotions*, 153–159 // *Idem. The House in the Garden: the Bakunin Family and the Romance of Russian Idealism*. Ithaca, 2007.

поста. Фонвизина явно сравнивает себя с Марией⁴⁴. Как и исповеди за всю жизнь Фонвизиной, житие Марии свидетельствует о терзаниях, раскаянии и, наконец, спасении женщины, надежденной большим сексуальным аппетитом. Конечно, житие св. Марии вызывает больше вопросов к авторству и к нарративу, чем различные версии генеральной исповеди Фонвизиной: житие было написано другим человеком (св. Софронием) со слов третьего (Аввы Зосимы). Тем не менее автобиографический пересказ генеральной исповеди Марии, подробные описания ее одержимости блудной страстью с двенадцатилетнего возраста, попытки сбежать из дома и переодеться мужчиной и описание поворотных моментов в ее духовной жизни удивительно близки к фонвизинским:

Мария: Отче, прости меня, стыжусь поведать тебе срамоту дел моих, но поелику видел ты нагое тело мое, обнажу пред тобой и дела мои, чтобы ты узнал, какого стыда и срамоты преисполнена душа моя... Однако изреку, не умолчав ни о чем, только заранее прошу тебя, не оскудевай молитвой за меня, чтобы мне получить милость в день суда. <...> Я, отче, рождена в Египте, и, когда мне было еще двенадцать лет и еще живы были мои родители, я отвергла себя от их любви, и отправилась в Александрию. Стыжусь и помыслить, не только подробно рассказывать, как я растлила мое первое девство, как начала творить неудержимое и ненасытное любоддеяние⁴⁵.

Фонвизина: Я стыжусь говорить о моей постыдной жизни, но я открою ее, чтобы вы видели, какой грязью переполнена моя душа... Не скрою ни своих падений, ни Божьего попечения о моей грешной душе, ни Божьих милостей, которые проистекли и все еще проистекают на мою грешную душу... Славен Господь в святых Его, но еще более славен в Его грешниках... Бог... [благоволил] с ранних лет привлечь меня к себе — не обрядовой только набожностью а касаясь прямо моего сердца где и находился главной источник моего зла при натуре скажу прямо и просто: блудницей.

⁴⁴ Фонвизина, л. 38–52-3.

⁴⁵ См. <http://predanie.ru/sofroniy-ierusalimskiy-svyatitel/book/92396-zhitie-marii-egipetskoj/>.

Я очень рано созрела физически — грех во мне развивался несознательно... еще играла в куклы как грех, о котором я говорила вам на исповеди сделался во мне неодолимой привычкой и вот чудо, грех этот в таком раннем возрасте не вредил моему здоровью — напротив до 11-ти лет я была хилый болезненный ребенок но как научилась удовлетворять плотским стремлениям, развилась поздоровела... Я... пила беззаконие как воду, что называется, но сердцем идолопоклонничала т.е. обожала тварь вместо творца⁴⁶.

Мария: [я] несколько пришла в чувство, поняв, какая вина возбраняет мне видеть Животворящее Древо Креста Господня! Ибо коснулся очам сердца моего свет разума спасительного, заповедь Господня светлая, просвещающая душевные очи, показывая мне, что тина моих дел возбраняет мне вход в церковь! Тогда начала я плакаться и рыдать, и бить в перси, износя воздыхания из глубины сердца...

Объял меня страх и ужас, я вся трепетала и тряслась. Так достигши дверей, которые дотоле были для меня затворены, без труда вошла я внутрь церкви Святая Святых, и сподобилась видеть Древо Честнаго и Животворящаго Креста, и видеда Тайны Божия: и како готов есть принимати кающихся!⁴⁷

Фонвизина: Я как то серьезно взглянула на жизнь свою, сознала себя виновною перед родителями моими, просила прощения, исповедалась (кроме обычного греха) и приобщилась в первый раз сознательно... В принятии свят. Тайн познался вдруг сам Господь, любовь державная! — я вся преобразилась — куда девались все мои земные любви, при откровении этой любви всепоглощающей — откуда взялась молитва! У меня как будто глаза слух и смысл открылись — вдруг, и то что поют и то что читают стало понятно...⁴⁸ При этой новой любви привычка плотского греха оставила меня на время... Я стала тиха, кротка, задумчива и молчалива, как будто не на земле жила, забывала все земные потребности...⁴⁹

⁴⁶ Фонвизина, л. 18–20, 91. Последняя цитата из Послания Павла к Римлянам, 1: 25.

⁴⁷ «Житие Св. Марии Египетской».

⁴⁸ Позже Фонвизина добавила: «но ненадолго», л. 22.

⁴⁹ Фонвизина, л. 21–22.

Таким образом, в первой половине XIX века и Фонвизина, и Виельгорский, и другие мужчины и женщины российской элиты создавали эго-документы, которые использовали образцы, отчасти заимствованные из православных источников, для исповеди. Во второй половине XIX столетия, по мере того как рос уровень грамотности и печаталось все больше руководств для исповеди, практика сочинения подобных эго-документов распространилась среди людей из других общественных групп: некоторые исповеди, адресованные св. Иоанну Кронштадтскому, были написаны малограмотными женщинами. Люди, которые создавали собственные письменные исповеди, как Фонвизина и Виельгорский, продемонстрировали знакомство с метанарративом, а также умение заставить шаблон говорить их собственным голосом и служить их целям. Более того, хотя предметом обсуждения тут стали исповедальные тексты, созданные мирянами, нужно помнить, что граница между монашествующими, мирянами и священнослужителями могла быть расплывчатой, поскольку в руках монахов и монахинь средства, которыми пользовались некоторые из мирян, могли быть более эффективными, а миряне могли перенимать монашеские практики⁵⁰. Поэтому мне кажется, что будет верным сказать, что хотя на протяжении XIX века ежегодная исповедь была административным требованием, несоблюдение которого каралось законом, ею все-таки можно было пользоваться — и некоторые индивидуумы так и делали — для создания автобиографии и написания автобиографических текстов.

⁵⁰ Алексей Беглов отмечает схожее явление для советского периода: Практика причащения православных прихожан советской эпохи // Государство, религия, церковь. 2012. 30. № 3–4. С. 34–59.

Галина Ульянова

АВТОБИОГРАФИЧЕСКИЕ ТЕКСТЫ
КУПЕЧЕСТВА: РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ
И РЕЛИГИОЗНОЕ ПОВЕДЕНИЕ.

1770–1860-Е ГОДЫ.

В изданной в 1859 году книге «Замоскворечье, или вот как живет да поживает русское купечество нынешнего мудреного, промышленного XIX века (заметки москвича в наблюдательном роде)» говорилось:

Религия — это первое дело русского купечества. Никогда хозяин не выйдет из дому за своими делами, не помолившись Богу. В праздничные дни храмы Божии наполнены их семействами. Купечество большею частию избирается в церковные старосты. И какое благолепие в храмах, какие украшения! Какие пожертвования приносит русское купечество на созидание домов Божиих. Войдите в любую церковь в Замоскворечье, и вы поймете какая выражается заботливость, усердие, вера, со стороны народной о богатстве и велелепии храмов¹.

Несмотря на очевидный панегирический характер текста, в нем отмечены узловые взаимоотношения купеческого сословия с религиозными институтами и черты религиозного поведения купечества в дореформенный период: каждодневные молитвы, посещение богослужений (обязательное в воскресенье и праздники), обильные пожертвования на поновление храмов. Эти наблюдения подтверждаются и автобиографическими источниками.

Культурная эволюция купечества на протяжении XIX — начала XX века шла по пути стремления к образованности. Автобиографические тексты явились своеобразным символом этого

¹ Замоскворечье, или вот как живет да поживает русское купечество нынешнего мудреного, промышленного XIX века (заметки москвича в наблюдательном роде). М., 1859. С. 20–22.

явления. В начале XX века представители сразу нескольких семей московской купеческой элиты — Николай Найденов, Николай Вишняков, Николай Крестовников, Петр Щукин, Анна Волкова и другие — опубликовали автобиографии и истории своих купеческих родов². Этим они провозглашали свои ценностные ориентации — стремление зафиксировать для живущих и потомков путь своей династии, определить свое место в кругу «просвещенных коммерсантов» и одновременно спасти от забвения раннюю историю становления купеческого сословия в России.

Наличие источников обусловило структуру статьи, в которой будут проанализированы общие черты религиозного сознания и религиозного поведения представителей купеческого сословия по комплексам документов, относящихся к истории купеческих семей Толчёновых (Дмитров Московской губернии и Москва), Прохоровых, Хлудовых, Вишняковых, Медведевых (все — Москва). В качестве критерия отбора мы избрали принадлежность рассматриваемых персонажей к основной ветви официального христианства — православию. За пределами рассмотрения остались также темы благотворительности и в значительной степени хамоздательства как требующие специального рассмотрения.

В статье мы ограничимся рассмотрением дневников и мемуаров, освещающих малоизученный в отношении купечества период последней четверти XVIII — первой половины XIX века (если точнее — 1776–1866 годы).

К этому кругу источников относятся следующие: «Журнал или Записка жизни и приключений И. А. Толчёнова» (записи 1776–1797 годов), жизнеописание мануфактур-советника Т. В. Прохорова (записи о 1810–1840-х годах), «Сведения о купеческом роде Вишняковых» Н. П. Вишнякова (документы 1820–1840-х годов и комментарии к ним), «Памятная книга» Г. И. Хлудова (записи 1830-х — 1866 года), дневник П. В. Медведева (заметки 1850-х — 1863 года)³.

² *Найденов Н. А.* Воспоминания о виденном, слышанном и испытанном. Ч. 1–2. М., 1903–1905; *Вишняков Н. П.* Сведения о купеческом роде Вишняковых. Ч. 1–3. М., 1903–1911; *Крестовников Н. К.* Семейная хроника Крестовниковых. Кн. 1–3. М., 1903–1904; *Щукин П. И.* Воспоминания. Ч. 1–5. М., 1911–1912; *Волкова А. И.* Воспоминания, дневник и статьи. Нижний Новгород, 1913.

³ Для удобства библиографическое описание источников дается в начале каждого раздела статьи.

Наше внимание будет сфокусировано на рассмотрении и анализе основных черт религиозного поведения и религиозного сознания купечества. Прежде всего будет показано отношение к религиозным обрядам и следование традиции их исполнения, его сопряженность с практикой социализации. Автобиографика фиксирует для изучаемой эпохи воспитание в рамках строгой религиозности и благоговейного отношения к предметам культа. Важно прояснить также символический смысл религиозных воззрений и исполнения религиозных обрядов.

В статье будет сделана попытка разобраться, существовали ли гендерные различия в молитвенном поведении и содержательном предпочтении молитв. Очевидно, что обращение к молитвам и исполнение обрядов было у купечества важным поведенческим стереотипом, детерминируемым во многом верой в необходимость Божьего покровительства в коммерции.

Важным моментом является показ религиозности в профессиональной сфере через описание общих молебнов купцов (как ежедневных перед началом торговли, так и ежегодного торжественного, например на Нижегородской ярмарке), которые, несомненно, были одной из важных форм социализации. Другой важнейшей формой проявления религиозности были паломничества к православным святыням — через описания в автобиографике возможно реконструировать эту практику и определить ее черты. Мемуаристы отмечают, что в путешествии паломнику надлежало максимально избегать комфорта и бытовых благ. Среди документированных случаев купеческих паломничеств есть относившиеся к началу XIX века свидетельства о паломничестве в Святую землю (в Иерусалим), но в статье мы рассмотрим только ближние паломничества купцов и членов их семейств, главным образом в Троице-Сергиеву лавру и близлежащие монастыри (о чем пишут Вишняков, Хлудов).

В представленных текстах (например, у Вишнякова) содержатся размышления о роли церковного прихода, выполнявшего в городском соседском сообществе важнейшую коммуникативную функцию. Посещения церковных служб, зафиксированные в дневниках или воспоминаниях, были для купцов важным компонентом самоидентичности (что мы видим, например, по дневнику И. Толчёнова). Рефлексирующий человек первой половины

XIX века испытывал глубокие эмоции от духовной и эстетической стороны богослужений (об этом упоминает Хлудов).

Работа с автобиографикой позволяет установить, как купцы оценивали себя в категориях греховности и искупления грехов, подвергали себя самоанализу (записи Прохорова, Вишнякова, Медведева). Еще один важный вопрос — менялась ли матрица религиозности от поколения к поколению? Мы видим на примере Вишнякова, что на уровне второго и третьего поколений идет рефлексия относительно поколения родителей, их типа религиозности, исполнения старшими обрядов.

В религиозных практиках купечества XIX века отмечены случаи ухода в монашество как экстремум религиозного поведения, когда представители купеческого сословия фактически порывали с родовой средой. Некоторые предприниматели, в молодости и в зрелом возрасте не щадившие себя для приобретения богатства, став пожилыми людьми, переосмысливали свою жизнь, передавали свою фирму в надежные руки и уходили в монашество, чтобы в постах и молитвах подготовиться к переходу в «мир иной». В делах московского магистрата нами обнаружено несколько десятков случаев ухода купцов и членов их семей в монашество⁴. Но это явление должно стать темой специального исследования, поэтому останется за пределами представленной статьи.

В целом же изучение участия купцов в паломничествах, молебнах как разных видах сакральных практик нацелено на прояснение вопроса, воспринималось ли это как значимое событие или как повседневно-необходимое? (по дневнику Медведева)

Следует сказать несколько слов об историографии.

Вопрос о религиозности купечества XVIII–XIX веков, его верованиях и обрядах был впервые в современной историографии поставлен в рамках российско-американского проекта по изучению московского купечества, начавшегося в 1992 году и завершеного изданием в 1997 году книги «Merchant Moscow: Images of Russia's Vanished Bourgeoisie»⁵.

⁴ Например: ЦГА г. Москвы. Ф. 2. Оп. 1. Д. 525 (Об увольнении в монашество Матвея Ворошилова. 1817–1821 гг.).

⁵ *Ulianova G. Old Believers and New Entrepreneurs // West J.L., Petrov I. (eds) Merchant Moscow: Images of Russia's Vanished Bourgeoisie. Princeton, 1997. P. 61–71.* Расширенный вариант статьи опубликован в русской версии книги, см.:

Изучение религиозности и повседневного благочестия для раннего периода представлено в работах Л.П. Найденовой, О.Е. Кошелевой и Л.Б. Сукиной⁶. Д. Кайзер опубликовал статью, анализирующую практику исповеди по исповедным ведомостям и содержащую рассмотрение этой стороны жизни тульских купцов Ливенцовых⁷.

Что касается изучения купеческих дневников и мемуаров, то в последнее двадцатилетие наблюдается их интенсивное выявление и изучение. Купеческие дневники и мемуары, особенно до 1880-х годов, представляют редкий и поэтому весьма ценный источник. Из исследователей первым эти источники проанализировал Борис Кафенгауз⁸. Затем, в конце 1980-х годов, на этот вид источника при работе с дневником купчихи М. Шустовой обратила внимание О.Д. Шемякина⁹. Позже дневники и мемуары 1850–1910-х годов из государственных и семейных архивов, а также ранних публикаций 1900–1920-х годов были рассмотрены в нашей статье¹⁰. Наиболее полный источниковедческий обзор дневников купцов Петербурга сделан в недавней диссертации М.А. Смирновой¹¹.

Начиная с 2000-х годов началось массовое выявление и изучение купеческих дневников и мемуаров, не только столичных,

Ульянова Г.Н. Религиозные верования и ритуалы в жизни московского купечества // Москва купеческая: Образы исчезнувшей российской буржуазии. М., 2007. С. 106–124.

⁶ Найденова Л.П. Мир русского человека XVI–XVII вв. по Домострою и памятникам права. М., 2003; Сукина Л.Б. Человек верующий в русской культуре XVI–XVII веков. М. 2011; Кошелева О.Е. Обучение в русской средневековой православной традиции // Одиссей. Человек в истории. М., 2012. С. 47–72.

⁷ Kaiser 2012.

⁸ Кафенгауз Б.Б. Купеческие мемуары // Московский край в его прошлом: очерки по социальной и экономической истории XVI–XIX веков. М., 1928. С. 105–128.

⁹ Шемякина (Пуцыкович) О.Д. Историко-психологическое исследование: предполагаемая структура и возможные источники // Культура Средних веков и Нового времени. М., 1987. С. 17–27; Шемякина О.Д. Символы культуры и женское счастье: история любви московской обывательницы // Адам и Ева. Альманах гендерной истории. 2002. № 3. С. 133–153.

¹⁰ Uljanova G. Autobiographische Texte Russischer Kaufleute und ihre kulturelle Dimension // Hellbeck, Heller 2004, 155–177.

¹¹ Смирнова М.А. Мемуары и дневники петербургских купцов конца XVIII—начала XX в. как исторический источник. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2011.

но и других городов и губерний¹². Новый импульс был дан изданием купеческих дневников и мемуаров, снабженных археографическими примечаниями и научными статьями, предварявшими каждый источник в книге, подготовленной к изданию московскими и тверскими историками¹³. Из крупных научных работ следует отметить монографию Д. Рэнсела, где исследован в микроисторическом дискурсе «Журнал» купца Ивана Толчёнова¹⁴.

Далее в статье будет уделено внимание конкретным автобиографическим записям.

ИВАН АЛЕКСЕЕВИЧ ТОЛЧЁНОВ: «ВЛАСТЬЮ БОГА И В НАКАЗАНИЕ ГРЕХОВ»

Одним из ранних автобиографических источников, исходящих из купеческой среды и содержащих свидетельства религиозности купечества, является «Журнал или Записка жизни и приключений И. А. Толчёнова», изданный в 1974 году в Институте истории СССР АН СССР под редакцией Н. И. Павленко. Журнал был опубликован на ротапринте по рукописи, хранящейся в БАН, однако не полностью — целиком опубликованы записи только четырех годов, а именно: 1782, 1791, 1805 и 1812, а остальные годы представлены в отрывках. «Журнал» купца Ивана Толчёнова (1754–1825) уникален, потому что столь ранних купеческих

¹² См.: *Рябов Г. Т.* Эволюция сословия русского купечества по «Жизнеописанию Барышниковых» (XVIII–XIX столетия) // *Российское купечество от средних веков к новому времени*. М., 1993. С. 121–124; *Барклай И. Е.* Дневники тверских купцов как историко-филологический источник // *Дневники тверских купцов / Сост. И. Е. Барклай*. Тверь, 2002. С. 3–8; *Середа И. В.* Дневник купцов Блиновых и его авторы // *Очерки феодальной России*. М., 2003. Вып. 7. С. 256–277; *Кошенова Н. Ю.* Источники личного происхождения о сибирском купечестве второй половины XIX — начала XX вв. Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Барнаул, 2005; *Судовиков М. С.* Мемуары вятских купцов XIX — начала XX в. // *Вопросы истории*. 2007. № 2. С. 147–151; *Аксенов А. И.* Купеческие мемуары из собраний ОР РГБ: (Археографические заметки) // *Российская реальность конца XVI — первой половины XIX в.: Экономика. Общественный строй. Культура: Сб. к 80-летию Ю. А. Тихонова*. М., 2007. С. 290–302; *Комлева Е. В.* Из наследия красноярских купцов Ларионовых. Новосибирск, 2016.

¹³ *Купеческие дневники и мемуары конца XVIII — первой половины XIX века*. Сост. А. В. Семенова, А. И. Аксенов, Н. В. Середа. М., 2007.

¹⁴ Ransel 2009.

дневников дошло до нас мало. Записи непрерывно велись автором более сорока лет — с 1768 года по 28 августа 1812 года.

Автор журнала, по его собственным словам, владевший грамотой с четырехлетнего возраста, и уже с тринадцати лет участвовавший в отцовском бизнесе по закупке зерна в хлебородных (главным образом, южных) губерниях и переправке его по воде в Петербург для оптовой продажи, был тонким наблюдателем, не чуждым философствования. Потому круг вопросов, затронутых в его «Журнале», обширен, однако само повествование лапидарно и заключается в перечислении ключевых повседневных событий, цен на товары, явлений погоды, рождений, свадеб, болезней и смертей в своей семье и среди знакомых. Ниже будут приведены и по возможности проанализированы фрагменты «Журнала» Толчёнова, отражающие черты его религиозного сознания и проявления благочестия.

Иван Алексеевич Толчёнов на протяжении всей жизни постоянно фиксировал посещения церковных служб в разных городах, где он оказывался по делам своей хлебной торговли и семейной надобности, — в родном Дмитрове, в Москве (куда он ездил к тестю), в Петербурге, Твери, Нижнем Новгороде, Рыбинске, в волжских торговых селах Лыскове и Промзине. Иногда он посещал богослужения по два-три раза в день. Для примера приведем записи только за один месяц — январь 1776 года. Иван Алексеевич, будучи в Лыскове Нижегородской губернии, 1 января слушал всенощную и литургию в Успенской церкви, 5 января — заутреню «у Успения», а литургию «у Вознесения», 6 января — на всенощной был «у Успения», а литургию слушал «в Соборе», после чего участвовал «в крестном ходу на Иордань на реке Сундуке устроенную». 7 января литургию слушал «у Успения», 10 января — всенощную и литургию там же, 31 января «всенощную слушал у Успения, а литургию у Вознесения»¹⁵. Во время частых пребывания в Лыскове Толчёнов также регулярно ездил к обедне в Макарьевский монастырь, находившийся неподалеку¹⁶.

Переехав в Москву в 1797 году, после фактического разорения, Толчёнов ежедневно истово молился в разных московских

¹⁵ Толчёнов 1974, 70–72.

¹⁶ Там же, 108–109.

храмах, а также иногда ездил с женой в паломничество в Косино (известное место паломничества в окрестностях Москвы — здесь, на Святом озере, явилась, выплыв из вод, чудотворная икона Святителя Николая, и сюда стекалось в двенадцатые праздники по несколько десятков тысяч паломников, чтоб выкупаться в целебных водах), Троице-Сергиеву лавру и в другие места.

Выскажем предположение, что стремление Толчёнова зафиксировать на бумаге факты регулярного исполнения религиозных обрядов было для него важным компонентом самоидентичности. Он желал выглядеть в собственных глазах (а возможно, и в глазах потенциальных читателей дневника, например потомков) человеком положительным — с благочестием, унаследованным от своих родителей, с пиететом к общепринятым ценностям.

Дневник Толчёнова относится к тому типу дневников, которые фиксируют внешние события и практически не содержат фрагментов, где автор исповедуется перед собой или слушает свой внутренний голос. Но иногда в своих записях Толчёнов подспудно демонстрирует свою культурность и знание Евангелия, например цитируя начало проповедей, слышанных им от священника в этот день. К примеру, в записях 1778 года он пишет, что 22 июля слушал литургию в Пятницкой церкви и преосвященный в начале проповеди говорил из Евангелия того дня: «Виде Иисус мног народ, и милосердова о них» (Мф 14: 14). 24 июля 1776 года он был с семейством на освящении большой церкви в монастыре после ее ремонта и цитирует начало проповеди, которую говорил преосвященный на литургии: «Храм мой, Храм молитвы наречется» (Мф 21: 12)¹⁷.

Во время поездок в Москву к своему тестю купцу Осоргину Толчёнов посещал службы в Успенском соборе в Кремле и затем подробно записывал, кто вел службу — «преосвященный Платон, а на молебне с ним было пять архиереев, то есть: ростовский, двое греческих и два грузинских»¹⁸.

Сопряженность своих радостей и неудач с Божьим промыслом прослеживается в размышлениях автора дневника и в построении им повествования. В записях 1778 года содержится упоминание бури со снегом, которая в апреле потопила множество

¹⁷ Толчёнов 1974, 119.

¹⁸ Там же, 127.

судов с грузом пшеницы в плесах между Балахной и Лысковом, но не повредила суда Толчёнова. Погибли суда дяди Толчёнова — Ивана Ильича — «четыре росшивы с 2300 кулями, и Ложкиных одна росшива». Сохранность же своих судов Толчёнов объяснял силой провидения: «Из наших собственных от одного несчастья Всевышний Творец сохранил, ибо случились почти все Балахну прошедши и в безопасных плесах»¹⁹.

В записях за 1779 год отражена храмоздательная деятельность семьи Толчёновых. Толчёнов пишет о поновлении приходской церкви Введения в Дмитрове, начатом еще его отцом (незадолго до внезапной смерти последнего):

В сем году в церкви Введенской прибавилось от усердия родителя моего, а именно: купол на церкви вместо дерева покрыт белым листовым железом, купленным с заводу Демидова, а глава, поелику сначала сделана была непропорциональна (искаженное слово «непропорциональна». — Г. У.), а весма мала, то переделана вновь двойная и обита белым железом, а на алтаре и трапезе кровли покрыты черным листовым железом и после выкрашены ярью²⁰.

Упоминает он и о других пожертвованиях от членов своей семьи — его мачеха Мавра Петровна пожертвовала во Введенскую церковь ризы, стихарь и епитрахиль «белые, парчовые». А «коштом Михайлы Осетрова» в Никольском приделе было повешено хрустальное паникадило. В 1780 году сам Иван Алексеевич Толчёнов к Пасхе пожертвовал Введенской церкви купленное им «паникадило медное о семи ярусах, весом в 16 пуд 28 фунтов»²¹. В 1783 году иждивением Толчёнова в каменной Ильинской церкви, «в трапезе на правой стороне» был сооружен придел во имя трех святителей Петра, Алексея и Ионы московских чудотворцев, о чем в дневнике отмечалось: «С июля приступив к делу, сперва сделан иконостас и совершены писанием святые иконы и надлежащая церковная утварь изготовлена»²². В 1786 году он упоминает о том, что на постройку при Введенской церкви каменной

¹⁹ Там же, 130.

²⁰ Там же, 159–160. Орфография подлинника.

²¹ Там же, 163.

²² Там же, 159, 160, 196.

колокольни дал 2960 рублей²³. Вклады в благоустройство храма в этом случае были демонстрацией личного благочестия и продолжением семейной традиции в память об умершем отце. Купечество придавало большое значение построению и украшению церквей, ибо храм рассматривался как «памятник нетленный»²⁴.

Одна из немногих подробных эмоциональных записей в журнале, датированная 1787 годом, содержит описание болезни двух маленьких детей Толчёнова — сына Ленюшки и дочери Катиньки. В мельчайших подробностях пишет Толчёнов о симптомах болезни и страданиях детей, о лечении, вызове врача. Сын выздоровел, а дочь, несмотря на все предпринимаемые средства, спасти не удалось. Родители тяжело переживали смерть маленькой дочери, не достигшей по возрасту и года, и Толчёнов написал в журнал:

Итак, властью Бога и в наказание грехов своих лишился я чрезвычайно милого дитяти. С самого рождения было совершенно здорова и покойна, а с приумножением возрасту всегда бодра и весела, а за теи детские превосходили ее возраст, равно и разум оказывался не по летам, ибо все вещи остроумно понимала и чрез то забавляла [приводит примеры]. <...> Лицом совершенно на меня похожа была и очень нежна и зубов имела два и один из них недоростшим при кончине и остался. <...> И ко мне чрезвычайно ласкова была²⁵.

Демонстрируя в словесном описании любовь к ребенку и родительскую заботу о нем, Толчёнов с позиций глубоко верующего объясняет свою утрату — «властью Бога и в наказание грехов своих».

Представленное в журнале-дневнике жизнеописание Толчёнова позволяет за скупыми штрихами повествования увидеть, насколько жизнь дмитровского (а позже московского) купца была пронизана религиозным мировосприятием, организована внутри каждого дня исполнением основных обрядов и посещением богослужений.

²³ Толчёнов 1974, 207.

²⁴ Нами здесь использована формулировка из опубликованного некролога Александровского фабриканта И. Ф. Баранова (1807–1849). См.: Некоторые черты из жизни Александровского 1-й гильдии купца и почетного гражданина Ивана Федоровича Баранова. М., 1849. С. 9.

²⁵ Толчёнов 1974, 216–217.

**ПРОХОРОВЫ: «ЖИВИТЕ НЕ ДЛЯ СЕБЯ, А ДЛЯ БОГА,
НЕ В ПЫШНОСТИ, А В СМИРЕНИИ»**

Сведения о религиозном укладе семьи текстильных фабрикантов Прохоровых дошли до нашего времени благодаря жизнеописанию Тимофея Васильевича Прохорова (1797–1854) — владельца Трёхгорной мануфактуры в Москве, потомственного почетного гражданина, мануфактур-советника и кавалера²⁶. Его биографический очерк, созданный, видимо, хорошо знавшим его священником Иоанном Благовещенским, вначале был опубликован в журнале «Душеполезное чтение» в октябре 1860 года, а позже, в 1862 году, был помещен как пример полезной и благотворной жизни в школьной хрестоматии. Автобиографические материалы, которые мы будем использовать, представляют собой вкрапления в авторский текст и охарактеризованы самим автором биографии: «Продолжительное личное знакомство с Тимофеем Васильевичем, письма и разные записки, и рассказы о нем брата его Константина Васильевича — вот источники, из которых заимствованы предлагаемые здесь сведения о жизни Тимофея Васильевича»²⁷.

Между бумаг Т.В. Прохорова была записка, где он записал свои детские впечатления и свои размышления о строгом образе жизни и благочестивом поведении своих родителей, и особенно подробно — матери. Свидетельства относятся к 1810–1830-м годам. Отец и мать исподволь разъясняли детям догматы веры и заповеди, требовали запоминания молитв, для чего дети по настоянию матери должны были многократно записывать их на бумаге: «Детей своих с самого младенчества приучала молиться Богу, становя их часто молиться с собою; а кто выучивался писать, тех заставляла переписывать канон кресту и все чтомые на неделе тропари и кондаки святым»²⁸.

Автобиографические источники свидетельствуют, что почтительное отношение к религиозным обрядам и традиция их исполнения (обращение к Богу) закладывались в атмосфере

²⁶ Мануфактур-советник, московский купец Тимофей Васильевич Прохоров. М., 1862. С. 1–63. (Впервые опубликовано: ДЧ. 1860. Октябрь.)

²⁷ Там же. С. 2.

²⁸ Там же. С. 5.

семьи. Как и другие мемуаристы (Н. П. Вишняков, П. В. Медведев), Т. В. Прохоров сообщает о том, что поведение матери Екатерины Никифоровны сильно воздействовало в раннем возрасте на формирование эталона повседневного благочестия. Она была привержена частой молитве в течение дня и в любых сложных обстоятельствах:

С самого детства молитвы в уединении и чтение псалмов и житий святых занимали ее каждодневно и неоднократно. Чувствуя скуку и уныние, от чего бы они не происходили, она тотчас становилась на молитву, или читала Пролог и другие жития святых и скука оканчивалась слезами и успокоением. Часто слышали мы, как она пела псалмы, или ирмосы, и пение прерывалось слезами. Псалмы — «Живый в помощи Вышнего» и «Не ревнуй лукавнующим» — повторялись ею чаще других²⁹.

Перечисленные названия молитв свидетельствуют о преобладании среди них текстов просительного-покаянного содержания.

Если в семье Прохоровых мать давала ребенку эталон бытового религиозного поведения, формируя представление о регулярной молитве перед домашними иконами как поиске спасения, стремления к Богу и вечной жизни при наличии постоянного места домашней молитвы как очерченном сакральном пространстве внутри жилища, то отец наделял детей знанием моральных постулатов. Существовало семейное предание, что, предчувствуя скорую смерть, отец Василий Иванович Прохоров (1753–1815) завещал сыновьям соблюдать нравственные правила, которые потом были высечены на его надгробном памятнике на Дорогомиловском кладбище: «Любите благочестие и удаляйтесь дурных сообществ, никого не оскорбляйте, старших чтите, о других худо не разумеайте, и не исчисляйте чужих пороков, а замечайте свои, живите не для себя, а для Бога, не в пышности, а в смирении, всех и кольми паче брат брата любите»³⁰.

Внутри текста Прохорова рассказ о горячих молитвах матери соединен с характеристикой ее положительных человеческих

²⁹ Мануфактур-советник, московский купец Тимофей Васильевич Прохоров. С. 3–4.

³⁰ Там же. С. 10–11.

качеств: «Лжи, коварства, обмана и лести она не терпела и уклонялась от тех обществ и лиц, в которых эти недостатки не были исправляемы. Детям своим и ближним часто внушала справедливость в делах и словах»³¹. Можно высказать предположение, что назидательные беседы матери с детьми и лексически, скорее всего, строились на примерах из церковных текстов. Например, Прохоров упоминает слова матери, что «праздность гибельна», свидетельствующие о том, что мать в общении с детьми своими словами передавала идею важной в православном молитвенном правиле молитвы преподобного Ефрема Сирина, обязательной к чтению во время Великого поста («Господи и Владыко живота моего! Дух праздности, уныния, любоначала и празднословия не даждь ми!»). Даже при очевидной посмертной идеализации сыном образа матери, записка Прохорова предоставляет факты, освещающие систему воспитания в купеческой семье, построенную на религиозных заповедях и артикулируемую с помощью церковной лексики.

Т. В. Прохоров многократно описывал стремление матери воспитать в детях строгость нравов через следование благочестивым образцам: «Детям своим она внушала целомудрие и благословенную брачную жизнь, советуя им от помыслов ограждаться молитвою и душеполезным чтением, удаляться неизвестных, колыми паче соблазнительных товариществ и не читать соблазнительных книг»³². Своим поведением, по словам сына, мать подавала детям пример сопротивления унынию и тяготам жизни: «С самого раннего детства и до конца жизни, при всех переворотах, никогда не жаловалась, а всем была довольна и за все благодарила Бога, часто повторяя слова Давида: „Мал бех и состарехся и не видел праведника оставлена“»³³.

Также Е. Н. Прохорова твердила детям, что надо «помнить бедных, особенно родственников не оставлять в нужде, старых и немощных призрывать и покоить, а малолетних научить, воспитать и устроить». Родительница следовала этому правилу и «несколько девочек из дальних родственниц бедных

³¹ Там же. С. 3–4.

³² Там же. С. 4.

³³ Там же. С. 5.

она воспитала у себя и выдала в замужество с приличным награждением»³⁴. Также в записке было сказано, что Прохорова занималась устройством женской школы, сама кроила и шила для бедных учениц рубашки.

Как и в других мемуарах и дневниках, в жизнеописаниях Прохоровых упомянуты дальние и близкие паломничества, которые были важными событиями в религиозной жизни семьи. Представитель второго поколения владельцев Трехгорной текстильной мануфактуры Константин Васильевич Прохоров каждые несколько месяцев уезжал из Москвы на богомолье в какую-нибудь обитель — в жизнеописании фабриканта упомянуты монастыри, связанные с именами Сергия Радонежского, Антония и Феодосия Печерских, Тихона Задонского, Саввы Звенигородского, Иосифа Волоцкого³⁵.

Еще одним документом, приводимым внутри текста жизнеописания, является письмо Т.В. Прохорова из Мюнхена (где он оказался во время путешествия по Германии) 14 февраля 1847 года. Письмо содержит его размышления о собственной жизни, об итогах сделанного за пятьдесят лет. Оно было направлено Прохоровым своему духовному отцу, священнику Благовещенскому, и носит характер эпистолярной исповеди. По словам самого священника, Прохоров «сокрушался, что не всегда успевал благим побеждать в себе злое», и письмо это проникнуто «духом самоиспытания и самоосуждения».

Прохоров писал:

Сего дня исполнилось мне 50 лет, и я вступаю на степень старчества. Страшит меня число десятилетий, мною прожитых. Здесь, в удалении от дел и забот я мог рассмотреть протекшую жизнь: но что ж увидел? Ничем не похваюсь, кроме того, что Господь не отступил от меня: Он показывал мне путь и хранил меня. При этом сознаюсь, что и недостойн был милости Господней и не благоговел к ниспосылаемой мне благодати <...> тем не менее, ею живу и движусь. Испытывал

³⁴ Мануфактур-советник, московский купец Тимофей Васильевич Прохоров. С. 5.

³⁵ Материалы к истории Прохоровской Трехгорной мануфактуры и торгово-промышленной деятельности семьи Прохоровых. Годы 1799–1915. М., б. г. С. 108–109, 124–125.

во уединении, сколь благ Господь, удивлялся Его величию и премудрости, но не уловил эти блаженные минуты, чтобы начать и постоянно продолжать и окончить жизнь под благодатию, то есть, чтобы дух Христов постоянно царствовал в моей природе духовной. <...> Наступил шестой десяток лет и надо устроить себя в человека по образу Создавшего его ³⁶.

В другом письме он иронически писал:

Вот еще мои грехи — непостоянство в достижении цели спасения, подобное непостоянству погоды; забвение обетов, неусердное памятование дальних родных, мечтательность о своих талантах и опытах, кои были незрелы, дерзость, гордость, вмешательство не в свои дела из мнимо-доброй ревности, осуждение, страсть учить других; я хотел бы всю Европу учить — до того мечты простирались³⁷.

Сам факт переписки с духовником важен для понимания и оценки саморефлексии купца Прохорова. Он пытался оценивать себя в категориях греховности и искупления грехов, анализировал свои поступки в молодом и среднем возрасте. Прохоров судил себя строго, особенно укоряя за гордыню и высокое самомнение.

Вишняковы: «Богу молиться — ВПЕРЕД ПРИГОДИТСЯ»

В 1903–1911 годах Николай Петрович Вишняков (1844–1927), потомок известного рода владельцев золотоканительной фабрики на Якиманке и гласный (депутат) Московской городской думы, опубликовал историю своей династии в трех частях³⁸. Наряду с реконструкцией генеалогии и архивными документами, это издание включило воспоминания Н.П. Вишнякова, внутри которых в виде вкраплений приведены письма его родителей друг

³⁶ Мануфактур-советник, московский купец Тимофей Васильевич Прохоров. С. 63.

³⁷ Там же. С. 62.

³⁸ *Вишняков Н.П.* Сведения о купеческом роде Вишняковых. Ч. 1. М., 1903; Ч. 2. М., 1905; Ч. 3. М., 1911.

к другу за 1825–1846 годы с комментариями Вишнякова. То есть мы имеем своеобразный источник — не прямой, а с вкраплениями старых документов, прежде всего эпистолярных, внутри мемуаров. Эти эпистолярные и комментарии к ним мемуариста и будут нами далее рассмотрены.

Стоит сказать несколько слов о Н. П. Вишнякове — будучи младшим сыном в семье, он не пошел по коммерческой части, а окончил физико-математический факультет Московского университета, увлекся геологией и палеонтологией, совершенствовался в этих науках в Венском университете, стал известным ученым и коллекционером окаменелостей. Вишняков обладал широкой эрудицией, наблюдательным и острым умом и очевидным литературным даром.

В этой трехсотстраничной семейной саге, отпечатанной «в количестве 100 экземпляров, не предназначенных для продажи», то есть только для родственников и друзей семьи, мы находим важные сведения о религиозности московского купечества, исполнении православных обрядов.

Вишняков, вспоминая свое детство, пришедшееся на вторую половину 1840-х — 1850-е годы, рассуждал о соотношении внутренней и внешней сторон веры: «Как у отца, так и у моей матери основы мировоззрения и морали покоились на религиозных началах, а в нашей среде религиозность почти всегда отождествлялась с церковностью: одну от другой не отличали. Религиозным считался только тот, кто был богомолен, ходил в церковь; кто не ходил или ходил редко, тот считался нерелигиозным»³⁹.

Воспитание в рамках строгой религиозности и благоговейного отношения к предметам культа отражено в жизнеописании Петра Михайловича Вишнякова — отца мемуариста. В частности, Н. П. Вишняков подробно описал историю семейной святыни — иконы Казанской Божией Матери, данной бабушкой Авдотьей Петровной своему сыну, девятилетнему Пете, при переселении от своих обедневших и уже немолодых родителей (отцу было 60, а матери 47) к родственникам — старшей сестре Вере и зятю, богатому фабриканту Семену Серебренникову (впоследствии Алексею), решившим принять мальчика ради

³⁹ Вишняков. Сведения. Ч. 3. С. 19.

помощи родителям и в целях приобщения к купеческим занятиям в качестве помощника на фабрике.

Когда переселение к Алексеевым было окончательно решено, бабушка Авдотья Петровна, заливаясь слезами, сняла со стены старинную семейную икону Казанской Божией Матери и благословила ею сына на новую жизнь. Затем облобызавшись с ним, она вручила ему серебряный аннинский рубль «на счастье». Оба дара отец мой благоговейно берег. Икону Казанской Божией Матери — «родительское благословение» — считал он первым своим сокровищем и приписывал молитвенному обращению к ней особое значение. В его письмах, полвека спустя, неоднократно встречается упоминание об этой иконе⁴⁰.

Анализируя письма своего отца к жене (матери мемуариста), написанные в период 1825–1846 годов, Н. П. Вишняков размышлял о его религиозности. Конечно, очевидна рефлексия человека другого поколения, умеющего рассуждать о корнях и степени религиозности, и демонстрация уже пожилым мемуаристом почтительности к отцу, однако сам отрывок содержит факты, которые важно учитывать для характеристики купеческого самосознания.

Вишняков отмечал:

Прежде всего останавливает внимание его религиозность, как фундамент всего его мировоззрения. В ней коренился, как всегда, большой устой нравственной силы. Вышедши из среды строго православной, он горячо веровал в Божественный Промысл и в те догматы, которым учит Церковь, не мудрствуя лукаво. К самому поминанию имени Божия он относится с особым уважением и пишет обыкновенно слово *Бог* большими буквами. В радости он благодарит Бога и его милости, в горести обращается к Нему за утешением⁴¹.

В одном из писем к жене, датированном 1827 годом и уже цитированном нами в начале статьи, П. М. Вишняков хвалил супругу за молебен св. Макарию, покровителю Нижегородской

⁴⁰ Вишняков. Сведения. Ч. 2. С. 38.

⁴¹ Там же. С. 81–82.

ярмарки, словами поговорки: «Богу молиться — вперед пригодится».

Н. П. Вишняков при своем рационалистическом мировоззрении, сформированном уже во второй половине XIX века, дал парадоксальную, на взгляд современного человека, аргументацию глубокой религиозности отца, считая, что стремление к благочестию было столь сокровенным, что П. М. Вишняков не поминал имени Бога всуе. То есть мемуарист ставит акцент в своем повествовании на наличии и ценности интериоризированной религиозности более, чем на очевидных признаках внешнего благочестия. Он подчеркивал:

Благочестие это было искреннее и глубокое, и глубина его доказывалась лучше всего тем, что отец в письмах говорит вообще очень мало о религиозных предметах. Ни из чего не видно, чтобы он придавал преувеличенное значение обрядовой стороне религии, непомерно частому посещению церквей, частому служению молебнов, собиранию реликвий, а тем менее общению с лицами духовного звания. Поэтому нельзя не прийти к заключению, что отец был благочестив в лучшем смысле слова, без всякого оттенка ханжества, суеверия и фетишизма⁴².

Однако тут же он замечал, что этим его отец отличался от очень многих представителей тогдашнего купечества. Видимо, мемуарист подразумевает повышенную интеллектуальную развитость и человеческую чуткость своего отца. И приводит еще пример: «В 1826 г. он писал с ярмарки: „Богу благодарение, по сие число все хорошо, и впредь полагаюсь на помощь Божию, да сохранит Его святая десница!“ Это одна из многих подобных тирад, в которых просто и определенно выразилась главная основа его религиозных убеждений»⁴³.

В сентябре 1829 года П. М. Вишняков завершает одно из писем жене такими словами, демонстрирующими его мироощущение как зависящее более от внешнего миропорядка, чем от своего желания: «Начинаем товары убирать; расчеты делаем и еще торгуем. О выезде писать не могу, ибо как Бог поможет

⁴² Вишняков. Сведения. Ч. 2. С. 81–82.

⁴³ Там же.

окончить дела свои. Но, кончивши и помолясь Создателю нашему Богу, Пресвятой Матери Его Казанской и угодникам Его Макарию и моему ангелу Петру митрополиту, и тогда к тебе и детям нашим буду лететь на свое жилище»⁴⁴.

Более подробно Н. П. Вишняков писал о религиозном поведении матери — Анна Сергеевна (происходившая из купеческой семьи Болдыревых, которые переселились в Москву из Малоярославца и вели меховую торговлю) «без ханжества и аффектации была очень богомольна». А. С. Вишнякова по утрам и вечерам подолгу молилась, прочитывая молитвы вслух, перед большим киотом «со старинными иконами в серебряных и позолоченных ризах, озаренных светом неугасимой лампы» у себя в спальне, и «никогда она не пропускала церковных служб в воскресные и праздничные дни»⁴⁵. Мемуарист также отмечал, что его мать после посещения церкви возвращалась домой в сосредоточенности и умилении и, проходя через парадные залы в свою комнату, останавливалась в каждой перед иконами и «истово крестилась». В памяти Вишнякова остался эмоциональный отпечаток настроения матери в этот момент: «На лице ее написан такой мир, такой внутренний подъем, что и я, глядя на нее, проникаюсь тем же чувством. Как мне становится хорошо с ней! Мы как бы сознаем невидимое присутствие Божества, благого и милостивого, и это сознание наполняет наши души невыразимым блаженством... В эти минуты хотелось всех обнять и быть всегда добрым, добрым»⁴⁶.

Если в женской сфере жизни ежедневные личные молитвы были о здоровье и благополучии семьи, то в сфере мужской жизни религиозные практики осуществлялись в контексте купеческих профессиональных занятий — промышленности и торговли.

В связи с этим примечателен один из купеческих обычаев, касающийся упоминания имени Бога. Следует сказать, что искание Божьего покровительства в делах коммерции у многих московских купцов выражалось в том, что в торговых книгах записи начинались с креста или со слов «Господи Благослови»

⁴⁴ Там же. С. 75–76.

⁴⁵ Там же. Ч. 3. С. 19–20.

⁴⁶ Там же.

в верхнем правом углу первой страницы амбарной книги (такие книги попадают в архивах ряда фирм в Центральном государственном архиве г. Москвы).

В воспоминаниях Н. П. Вишняков обращает внимание на подобную деталь оформления писем своего отца в Москву с Нижегородской Макарьевской ярмарки (там П. М. Вишняков ежегодно проводил пару месяцев, обычно с июля по сентябрь) для заключения сделок по оптовой торговле: «При начале письма отец почти всегда ставит крест в знак того, что пишет, испрашивая Божьего благословения»⁴⁷.

Упомянуты у Вишнякова и важнейшие для купеческой практики социализации совместные молебны в торговых рядах (например, известно, что в Верхних торговых рядах в Москве в общественном коридоре имелась так называемая «рядская икона» — молебны перед нею упомянуты в ряде мемуаров, например в воспоминаниях И. А. Слонова, а также видны на старых фотографиях, например в фотоальбоме Н. А. Найденова «Верхние торговые ряды», изданном в 1890 году).

Рабочий день торговцев начинался и заканчивался молебном. Во время молебна происходила духовно-эмоциональная синхронизация сознания сообщества торговцев, в своей трудовой жизни поставленных в отношения скорее конкуренции, чем сотрудничества. (Слонов упоминает, что помимо ежедневных молебнов были и торжественные молебны, на которые привозили из церквей и часовен особо чтимые святые⁴⁸.)

Общий молебен (как ежедневный, так и ежегодный торжественный), несомненно, был одной из важных форм социализации. Это было связано не только с самим религиозным церемониалом, но и с совместной подготовкой к празднику — сбором денег, покупкой материалов для декорирования.

Н. П. Вишняков пишет, что его отец в письмах жене (матери мемуариста) упоминает о совместных молебнах во время Нижегородской ярмарки. После долгой дороги на ярмарку, занимавшей около трех дней на лошадях, следовало помолиться, прежде чем приступить к делу.

⁴⁷ Вишняков. Сведения. Ч. 2. С. 61.

⁴⁸ Слонов И. А. Из жизни торговой Москвы: (Полвека назад). М., 1914. С. 135–136.

На следующий уже день после ранней обедни служитя молебен Казанской Божией Матери и чудотворцу Макарию. Иногда и в Москве одновременно с этим мать моя служит такой же молебен, к большому удовольствию отца. Благодарю, — пишет он в 1827 году, — за то усердие к Божией Матери и преподобному чудотворцу Макарию. Дело хорошее! Богу молиться — вперед пригодится⁴⁹.

Св. Макарий считался покровителем ярмарки, а потому в переписке Вишняковых его имя упоминается из года в год неизменно, но иногда вместо молебна Казанской проводился молебен Феодоровской Божией Матери, а также московским чудотворцам Петру, Алексию и Ионе (св. Петр митрополит был покровителем П. М. Вишнякова)⁵⁰.

Молебны на Нижегородской ярмарке не были чисто этикетными, купцы, служа молебны, радели о благополучной торговле, ведь ярмарка давала до 40–60% годовой выручки.

Вишняков отмечал, что его мать следовала строгому порядку чтения молитв и поведению в соответствии с разделением дней на будние и праздничные. А. С. Вишнякова читала «Апостол и Евангелие текущего дня» и молитвы святым, память которых приходилась на этот день. В воскресные и праздничные дни она не бралась ни за какие дела, только читала духовные книги после посещения храма. Ее сын писал: «Большие праздники она проводила по-пуритански, считая грехом какое-нибудь светское занятие, даже свои невинные ручные работы вязанье или вышивание на пяльцах»⁵¹.

В старости, когда немощь и болезни не давали А. С. Вишняковой возможности долго стоять на ногах на церковной службе или на домашней молитве, она молилась, сидя в кресле.

Одно из доказательств благочестивого поведения матери Н. П. Вишняков видел в том, что «после нее осталась еще масса списанных ею молитв, проповедей, духовных стихов и выписок из духовно-нравственных книг». Некоторые выписки были сделаны ею самою, другие — рукою отца, а после смерти

⁴⁹ Вишняков. Сведения. Ч. 2. С. 70.

⁵⁰ Там же.

⁵¹ Там же. Ч. 3. С. 20.

П. М. Вишнякова — брата мемуариста Сергея, которого мемуарист назвал главным сподвижником матери по церковным делам. В качестве примера приводится записка, содержащая разговор из книги «Бисер золотой» (распространенная в простонародном чтении апокрифическая рукопись ходила в списках XVII — начала XIX века). «Правда, культурное значение этих выписок не всегда высокого достоинства», — замечал мемуарист, получивший по сравнению со своими родителями хорошее образование и, видимо, знакомый с критикой «Бисера золотого» Максимом Греком и рядом других православных мыслителей. С одной стороны, Н. П. Вишняков гордился книжными увлечениями матери, с другой — осознавал профанный характер большинства этих выписок, свидетельствующих о наивном восприятии излагаемых религиозных идей.

Что же касается поведения родителей как образца для подражания, то мемуарист отмечал, что богомольность матери, а также и няни имела на него большое влияние: «Я стал сам богомольным и набожным мальчиком. Няня выучила меня и грамоте, и первым молитвам: с самого раннего возраста я читал на память не только главные молитвы, но и длинный псалом „Помилуй мя, Боже“»⁵².

Интересно замечание Вишнякова, что его, когда он был ребенком, «вовсе не принуждали посещать церкви», но он сам испытывал значительную тягу к посещению храмов и «любил ходить по праздникам к поздней обедне» или к вечерней службе в разные храмы (помимо своего приходского) и вообще посещать новые церкви, иногда находившиеся довольно далеко от дома. В приходском храме, посещаемом Вишняковыми, не бывало поздних обеден — в их ближайших кварталах жило в основном купечество и ремесленники — сословия, привычные к раннему бодрствованию с утра в силу своих рабочих занятий. Поздние обедни «считались чем-то вроде поблажки людской лени и не особенно одобрялись ревнителями благочестия», однако проводились в некоторых храмах в районах Москвы, населенных «барынями»-дворянками. Мальчик в возрасте четырех-одиннадцати лет ходил с няней по городу пешком («лошадей нам

⁵² Вишняков. Сведения. Ч. 3. С. 45.

для наших экскурсий не давали, а на извозчиках почему-то не принято было ездить»), поэтому выбирались храмы в пределах досягаемости, в своем районе Замоскворечье это был чаще всего храм Всех Скорбящих на Ордынке, где поздняя обедня начиналась в 11 часов и где «хорошо пели».

К вечерним службам, по воспоминаниям Н. П. Вишнякова, он с няней ходил в дальние храмы и «частенько рвение мое завлекло нас в улицы довольно отдаленные». Ребенка привлекала как эстетика внешней стороны религиозной практики, так и новые познания в церемониале богослужений. В воспоминаниях упомянуты названия икон «Троеручица», «Неувядаемый цвет», «Нечаянная радость», содержание которых мальчику разъясняла, в меру своего понимания, няня. По названиям этих икон можно определить возможные маршруты пеших путешествий мальчика с няней по городу. Например, списки иконы «Троеручица» в Москве были в трех местах — в Троицком соборе Свято-Данилова монастыря (3,5 км от дома Вишняковых на Якиманке), в церкви Успенья в Гончарах (около 3,8 км) и в церкви Живоначальной Троицы на Воробьевых горах (6,8 км), так что вероятнее посещение двух первых пунктов в списке.

Следует отметить еще одну функцию православных монастырей и храмов в пространстве города в первой половине XIX века — их территория для местных жителей нередко была местом отдыха на природе, созерцания природы в садах на монастырской или храмовой территории. Вишняков пишет, что во время прогулок он с няней посещал «дворы при церквях, так называемые „монастыри“, особенно те, которые были попросторнее и где было побольше зелени», и перечисляет известные храмы Замоскворечья — Спаса в Наливках, Иоанна Воина. Эти зеленые пространства, по словам мемуариста, в первой половине XIX века «заменили собою публичные сады, которых, как известно, в Замоскворечьи не существует» и служили для детского пребывания на свежем воздухе:

Тут, бывало, копошится целый рой детей, составлявших своими пестрыми костюмами, веселыми криками и подвижностью хотя резкий, но не непримиримый контраст со святостью места. Напротив, нельзя было не сознавать известной гармонии между той видимой жизнью,

которая ключом кипела в шумной детворе, и невидимым благим присутствием Того, который сам любил детей⁵³.

В мемуарах Н. П. Вишнякова содержатся размышления о роли церковного прихода, выполнявшего важнейшую коммуникативную функцию в соседском сообществе в большом городе. После семьи приход являлся следующей по значимости общественной институцией, через которую происходило структурирование социума вне экономической сферы. Вишняков отмечал: «При замкнутости семейной жизни и отсутствии общественных интересов, церковь служила центром, объединявшим небольшой мирок прихода. Если прихожане и не были официально знакомы между собой, то во всяком случае были друг другу хорошо известны. Каждое семейство имело свое определенное место»⁵⁴. Упорядочение и регулярность самого поведения каждого прихожанина выражались прежде всего в том, как располагались в пространстве храма люди.

Богатое и стоящее в верхней части местной соседской иерархии семейство купцов Вишняковых внутри пространства церкви имело постоянное место, близкое к алтарю, а именно позади правого клироса (где во время службы находились певчие и чтецы). Место это считалось почетным. При этом члены большого семейства, насчитывавшего в разные периоды времени от двенадцати до двадцати человек, внутри своего круга также соблюдали определенный порядок. А. С. Вишнякова была женой купца Вишнякова во втором браке, она была моложе супруга на 27 лет (П. М. Вишняков родился в 1781 году, а она родилась в 1808 году). От первого брака ее мужа (в 35 лет он женился на 16-летней Софье Чероковой) было шесть детей, из которых до взрослого возраста дожили четверо — два сына и две дочери. Во втором браке (когда 43-летний Петр Михайлович женился на 16-летней Анне) родилось еще четверо сыновей. Ей пришлось воспитывать детей от двух браков.

А. С. Вишнякова овдовела в 39 лет, и поскольку в завещании ее супруга содержалось условие, чтобы в течение шести лет все семейство жило вместе, не разделяясь, то дети от обоих браков

⁵³ Вишняков. Сведения. Ч. 3. С. 57.

⁵⁴ Там же. С. 41.

продолжали жить вместе и вместе посещали церковь — обязательно всенощные и обедни по воскресеньям и в праздничные дни (дома могли остаться только тяжелобольные). Н. П. Вишняков пишет, что его мать как глава семейства после смерти отца стояла во время службы за клиросом в углу у стены, вокруг нее становились невестки (то есть жены сыновей и пасынков), маленькие дети вставали перед ними. Взрослые мужчины «предпочитали стоять поодаль, у свечного ящика, рядом с церковным старостой».

Представленное в размышлениях Вишнякова мироощущение ребенка, постоянно пребывающего в созерцании церковной архитектуры и икон в каждой комнате родительского дома, сопереживание во время богослужений в храмах и во время домашних молитв матери, свидетельствует о том, насколько жизнь купеческой семьи была пронизана идеей внешнего и внутреннего благочестия.

Но если для главы семьи — напряженно занимавшегося бизнесом купца — обращение к молитвам и исполнение обрядов было важным поведенческим стереотипом, верой в необходимость Божьего покровительства в коммерции, то для большинства женщин купеческих семейств религиозность имела более широкое поле проявления. Это было связано с неразделенностью духовной и бытовой сторон жизни в сознании супруги и матери, постоянно волнующейся за жизнь и здоровье близких, прежде всего детей. Для ребенка же именно семейное посещение служб способствовало постепенному усвоению Священного предания и подробностей житий святых — Вишняков пишет о пристальном рассматривании им росписей, их запоминании во время пребывания на дьящемся два-три часа богослужении.

Внимание ребенка было обращено на находившуюся возле семейного места большую икону московских святителей Петра, Алексия и Ионы в позолоченной ризе, и Вишняков отмечает, что «икона эта служила постоянным предметом моего детского любопытства». Спустя шестьдесят лет мемуарист подробно описал изображение:

Посредине ее, на большом поле, изображены были во весь рост три угодника, а кругом, на мелких полях, — отдельные события из их жития; внизу, на уровне моих глаз, приходились изображения обретения

их мощей, с лежащими и стоящими фигурами. Я усиленно разглядывал их, стараясь вникнуть в их смысл, и долгое время безуспешно: надписи были неразборчивы, и понять было трудно, что изображали темные лики и руки, глубокими впадинами выделявшиеся на сверкающем от свечей золотом фоне ризы⁵⁵.

Не только визуальное впечатление, но и чтение назидательной литературы пробуждало сильные эмоции. Вишняков пишет, что в возрасте до одиннадцати лет (когда пошел в школу) он брал у своей матери Четьи-Минеи и с большой охотой и увлеченностью читал жития православных святых, особенно подвижников и мучеников. Но этим чтением он скорее удовлетворял свою жажду чтения исторических сюжетных книг про героев, чем сознательную тягу именно к религиозному чтению. Интересно здесь замечание мемуариста о том, что «вопреки тому, что часто случается со впечатлительными детьми, я никогда не имел склонности переводить этот интерес на личную почву, и мне никогда не приходило в голову самому думать о подвижничестве, о монашестве».

Анализируя свои детские ощущения, Вишняков в пожилом возрасте, своим умом ученого, приходит к мысли, что ему в юном возрасте «был более понятен внешний трагизм первых веков христианства, чем само христианство». Он добавляет: «За что собственно страдали люди, было для меня в сущности безразлично; занимательна была лишь декоративная обстановка: жертвоприношения идолам, свирепые игемены (римские военачальники — гонители первых христиан. — Г. У.), жестокие тюремщики, сверхъестественные видения, процедура мучений и казней»⁵⁶. Из высказываний Вишнякова следует, что Четьи-Минеи вызвали у него интерес в том возрасте, когда у мальчика возникает потребность в чтении приключенческой литературы, то есть это не было следствием его осознанной религиозности: «Весьма скоро однообразие житий мне прискучило, и я охладел к ним постепенно. А пользу они мне принесли несомненную: я выучился, сам того не замечая, церковнославянскому языку»⁵⁷.

⁵⁵ Вишняков. Сведения. Ч. 3. С. 41.

⁵⁶ Там же. С. 115.

⁵⁷ Там же.

Таким образом, в мемуарах Н. П. Вишнякова показано, как религиозный уклад семьи дал толчок гуманитарному развитию личности мемуариста, прежде всего через чтение назидательной литературы.

Семейная сага Вишняковых интересна тем, что дает усложненную характеристику повседневной жизни православного купеческого семейства: строгое следование обрядовой стороне религии не носило характер аскезы, а органично сочеталось у отца мемуариста, П. М. Вишнякова, со светскими развлечениями. Обе его супруги были купеческими дочками, воспитанными в подражании дворянкам, — они не просто умели читать, писать и считать, но знали русскую литературу и немного французский язык, играли на фортепьяно. Н. П. Вишняков пишет, что его отец, женившись на матери в 1824 году, «охотно посещал театр, оперу и драматические представления, и не отказывал впоследствии и своим детям в этом удовольствии. Греховным он ни в каком случае посещение театра не считал. Он любил слушать игру матери на фортепьяно и учил музыке и рисованию своих детей»⁵⁸.

На примере истории династии, представленной в издании Н. П. Вишнякова, мы видим что на уровне второго и третьего поколений идет рефлексия относительно поколения родителей, их типа религиозности, исполнения обрядов. Третье-четвертое поколение «старинного» купечества (считая от момента поступления в сословие в конце XVIII века) росло и воспитывалось в эпоху второй половины или последней трети XIX века, было привито нигилизмом литературным и бытовым, хорошо образовано. Высказываясь о старшем поколении, оно имело любовный, но весьма критический взгляд на патриархальные и чистые нравы родителей.

ГЕРАСИМ ИВАНОВИЧ ХЛУДОВ: «ЧТО ЗА РАДОСТЬ НА ДУШЕ ПРОИСХОДИТ»

Герасим Иванович Хлудов (1821–1885) — мануфактур-советник и купец первой гильдии — был совладельцем (вместе с братом Алексеем) торгового дома «А. и Г. Ивана Хлудова сыновья».

⁵⁸ Там же. Ч. 2. С. 81.

Фирма была основана в 1842 году и торговала бумажной пряжей, производимой на фабрике Хлудовых в Егорьевске Рязанской губернии (сейчас Московская область).

По собственным словам, Герасим Иванович «родился в Москве на берегу Яузы, близ Яузского моста в доме Щёкина». Позже семья переехала на Мещанскую улицу. Герасим с четырнадцатилетнего возраста и в течение сорока лет вел дневник под названием «Памятная книга»⁵⁹, где записывал, наряду с семейными событиями, свои впечатления от посещений храмов, театров, прогулок по Москве. Дневнику Герасим Иванович поверял все свои размышления, включая и мысли о своем здоровье и самочувствии. Такие записи почти не встречаются в других дневниках.

Из дневника мы узнаем, что смысленный мальчик с детства отличался тягой к учению. Видя это, отец вначале отдал шестилетнего Герасима в престолярное уездное Адриановское училище, находившееся на соседней Второй Мещанской улице, а когда сыну исполнилось двенадцать лет — в московскую Практическую академию коммерческих наук. С большим рвением подросток охотился в учебу, и ему особенно нравилось изучать иностранные языки — немецкий и французский. Но через два года учебе пришлось завершить из-за скоропостижной смерти отца и старшего брата Тараса. Хотя отец на смертном одре сказал о Герасиме: «Не братъ из Академии», братья не смогли выполнить волю родителя — ему надо было участвовать в семейной торговле. Купеческих сыновей начинали рано приобщать к семейному бизнесу. Уже с тринадцати лет Герасима брали на Макарьевскую ярмарку — в возрасте девятнадцати лет он записал в дневнике, что едет на ярмарку шестой раз.

Хотя отец Г.И. Хлудова был в юности еще крестьянином из дальнего угла Московской губернии, пришедшим в Москву и поступившим в купечество, Хлудовых никак нельзя было причислить к «темному царству» — они вели необычный для купеческой среды образ жизни. В очерке известного в свое время публициста Д. Покровского, опубликованном в журнале «Исторический вестник» в 1893 году, об усадьбе Г.И. Хлудова было

⁵⁹ Хлудов. *Памятная книга*. С. 43–44.

сказано: «Дом свой Герасим Иванович вел на самую утонченную ногу, да и сам смахивал на англичанина. У него не раз пиروвали министры финансов и иные тузы финансовой администрации. Сад при его доме, сползавший к самой Яузе, был отделан на образцовый английский манер и заключал в себе не только оранжереи, но и птичий двор, и даже зверинец».

Герасим Хлудов обладал литературным даром и утонченным вкусом, обостренно переживал виденное. Он, например, оставил яркий рассказ о дне закладки храма Христа Спасителя в Москве 11 сентября 1839 года: «В восемь часов утра, надевши шинель и взявши свою трость, я отправился к церкви Василия Блаженного, чтобы смотреть церемониальное шествие на закладку Храма Христа Спасителя. Народу всех возрастов было неисчислимое множество, всяк спешил занять себе место, чтобы наслаждаться зрелищем на Венценосного государя и Наследника. Войско было всех родов, как конное, так и пешее»⁶⁰.

Герасим Иванович был благочестив в поведении, ценил честность в бизнесе и в семейных отношениях, но не был слишком усерден в исполнении религиозных обрядов. Судя по записям в его «Дневнике», он посещал храм часто, но нерегулярно. Однако он любил ездить в подмосковные монастыри — в Новый Иерусалим, в монастырь св. Саввы в Звенигороде, в Берлюковскую пустынь. В 1838, 1840, 1841, 1863 годах Г. И. Хлудов упоминает в дневнике, что в начале июня совершал паломничество (обычно с кем-либо из четырех его братьев) в Сергиеву Лавру. Эти пешие походы всегда были приурочены к 5 июня, когда отмечалась память св. Сергия Радонежского. В 1863 году в дневнике находим запись, что Хлудов «ходил пешком к Троице» (то есть в лавру)⁶¹.

Для примера взглянем на записи Герасима Ивановича, сделанные в рождественские и новогодние дни в разные годы.

В 1836 году пятнадцатилетний Герасим пишет в дневнике: «25 декабря, в день Рождества Христова, была до 12 часов хорошая погода, а с 12 часов был маленький снег. В сей же день был с братцем Савелием в Донском монастыре. Сей год был весьма плодороден, так что цены на ржаной хлеб доходили до 60 копеек

⁶⁰ Там же.

⁶¹ Там же. С. 182.

за пуд». В 1839 году: «В этом году, 25 декабря, в день Рождества Христова, как нарочно, что с нами никогда не случалось, мы простояли решительно всю заутреню»⁶².

Запись за 1842 год гласит: «25 декабря. Бывши сегодня за поздней обедней у Вознесения, что у Серпуховских ворот, я слышал известного проповедника Терновского. Речь рекой текла из уст проповедника. Что за слова, какая мысль, дикция и вид проповедника — все имеет полное совершенство... Надлежит заметить, что он проповеди говорит всегда экспромтом. Но мысли, какие им созданы в одном мгновение, не создать другому священнику во всю свою жизнь. Он начал говорить тихо, но потом, как будто невероятная сила его воодушевила — громко. В церкви было заметно всеобщее внимание и благоговение, хотя народу было очень много»⁶³.

«Дневник» отразил повседневную религиозную обрядность купеческой семьи. Алексея Ивановича Хлудова перед женитьбой «благословили образом» (19 октября 1836). Хлудов пишет, что «перебрались в новый дом, накануне сего дня была совершена всенощная и молебное пение Казанской Божьей матери» (22 октября 1836). В 1837 году во время десятидневной болезни брата Тараса Ивановича, наряду с визитами докторов Воробьевского и Кондюшевского, отмечено появление приходского священника Михаила Ивановича, который исповедал больного 26 мая, а 30-го причастил, однако спасти больного не удалось, 4 июня он скончался, и 7 июня его «в Духов День, понедельник, отпевали в церкви Косьмы и Дамиана». За этот же год отмечено, что мать Герасима Ивановича Меланья Захаровна 31 декабря «в день Ангела своего исповедовалась и приобщалась Св. Таинств»⁶⁴.

В 1839 году семнадцатилетний Герасим пишет о паломничестве в Троице-Сергиеву лавру: «Июня пятого дня, в день св. Сергия я был у Троицы, ходил в Вифань, купался там на тамошних прудах, отстоял всенощную и обедню и был на трапезе у братии, на которой присутствовал Филарет, и были накрыты белыми скатертями и убраны цветами столы и уставлены

⁶² Хлудов. Памятная книга. С. 28, 36.

⁶³ Там же. С. 77.

⁶⁴ Там же. С. 28–31.

сосудами. В древнем вкусе столы и сама трапеза представляют зрелище патриархальное и очаровательное»⁶⁵. Примечательно в этой записи, что благостное и радостное настроение романтического юноши сочетается с вполне рациональным мировосприятием и замечаниями об эстетике церковной трапезы. Здесь виден отход от канонического описания церковного обряда в церковной же лексике (более типичного для эго-документов этого времени), наблюдается большой компонент личного восприятия, очевидец происходящего находится и внутри и снаружи происходящего.

В том же стиле выдержана запись о пасхальной службе в апреле 1840 года: «Светлое Воскресение. Я был за вечернею в Донском монастыре. Во время пения „Святится...“ в первый раз загредел гром, и пошел сильный дождь. Пение монахов в высшей степени стройно и чрезвычайно приятно для слуха»⁶⁶.

6 июля 1840 года девятнадцатилетний Хлудов записал впечатления от поездки в Воскресенский монастырь (или Новый Иерусалим):

Новый Иерусалим заслуживает достойного внимания. Вы видите великолепный храм готической архитектуры. В нем на каждом шагу останавливают вас разные достопримечательные места: здесь вы видите Голгофу, на которой распят был наш искупитель, там темницу, в которой он же страдал за нас, тут место, где сокрушились узы ада. Одним словом, взойдешь внутрь храма, какие-то печальные думы волнуют ваше сердце, а вышедши из оногo, вы умиленно креститесь, и те минуты, которые я провел в этом священном месте, я думаю, никогда не изгладятся из моей памяти⁶⁷.

В тот же день паломничество было продолжено поездкой на двадцать верст далее — в монастырь преподобного Саввы Звенигородского, при этом впечатление от службы сопровождается простодушным описанием своего психологического состояния и привлечших его внимание шалостей семинаристов:

⁶⁵ Там же. С. 36.

⁶⁶ Там же. С. 38.

⁶⁷ Там же. С. 41.

Мы приехали в 8 часов вечера 6 июля, лошадей оставили в гостинице, а сами пошли в монастырь ко всенощной, которая шла довольно долго и я почти всю продремал, только изредка меня интересовало, как тамошние семинаристы, украдкой от надзирателей нюхали табак. На другой день отстояли раннюю обедню и отправились в Архангельское. Монастырь преподобного Саввы стоит на хорошем месте, служат довольно хорошо⁶⁸.

В Москве Хлудовы ходили не только в приходской храм Козьмы и Дамиана. По большим церковным праздникам они посещали кремлевские соборы — Успенский, Архангельский и Благовещенский, Знаменский монастырь на Варварке возле Красной площади. Дневниковая запись за 1842 год содержит впечатления двадцатидвухлетнего Хлудова о проповеди архимандрита Митрофания: «Вербное воскресенье я был в Знаменском монастыре за обедней, и в первый раз слышал известного проповедника архимандрита Митрофания, который как по сочинению так равно и по рассказу заслуживает величайшей похвалы, из уст его льется золотая речь и только самое каменное сердце не может прослезиться от оной. Народу было множество»⁶⁹. Герасим получил такое удовольствие, что через пять дней, в Страстную пятницу, опять посетил службу, чтобы слушать проповедь Митрофания: «Я снова имел счастье его слушать. И он опять меня пленил до высочайшей степени. Народу было множество».

После женитьбы в 1843 году Герасим Иванович посещал богослужения вместе с молодой женой Пелагеей (муж звал ее Полинкой). Интонация повествования остепенившегося Хлудова отличается от пылкости и восторженности его юношеских записей, он все более рассказывает о том, что испытывает глубокие эмоции от духовной и эстетической стороны богослужений. В иные праздники он посещал службы дважды, например на Пасху 1847 года за ранней обедней был в своем приходе, а «к поздней ездили с Полинкой в Успенский собор» Кремля. У Хлудовых к этому времени родилось трое детей, из которых старшей дочери было 2,5 года, а два мальчика умерли

⁶⁸ Хлудов. Памятная книга. С. 41.

⁶⁹ Там же. С. 71–72.

в младенчестве, и Пелагея была на раннем сроке четвертой беременности.

Понимание житейских невзгод и переживаний, видимо, сделало религиозные переживания более глубокими, и Герасим Иванович пишет в дневнике о своих впечатлениях от церковной службы: «Служил викарием архиереем Иосифом. Народу было множество. Когда кончилась обедня и зазвонили во все колокола — что за торжественный звон, что за радость на душе происходит, какое особенное благоговение ничем неизъяснимое. Кажется для одного этого звона стоит приехать в Кремль за тысячу верст, которого в целом мире не услышишь ни за какие деньги»⁷⁰.

Став семейным человеком, он проводит день Пасхи, с утра и днем посещая службы, а вечером навещая родственников. Утреннюю службу он стоит в своем приходском храме, обедню — в одном из больших монастырей (Донском или Покровском) или в одном из кремлевских соборов. В 1850 и 1855 годах Хлудов с сожалением упоминает, что не соблюдал пост («не говел»), причина не указана, но ею могла быть интенсивная работа в семейной фирме или болезнь (несоблюдение поста в этом случае допускалось с разрешения священника).

Упоминается в «Дневнике» Г.И. Хлудова и о том, что после покушения Д. Каракозова на Александра II 4 апреля 1866 года по всему городу шли благодарственные молебны, что царь счастливо спасся, и преисполненность чувствами простого люда выражалась в том, что молебны проводились на городских площадях: «Большой молебен на площади был так трогателен и умилителен, что без слез нельзя было стоять, в особенности, когда все стоят на коленях»⁷¹.

ПЕТР ВАСИЛЬЕВИЧ МЕДВЕДЕВ: «ПОМЯНИ ГОСПОДИ МЕНЯ, ЕГДА ПРИИДЕШЬ В ЦАРСТВИЕ СВОЕ»

Еще один из немногих дошедших до нас купеческих дневников дореформенного времени — хранящийся в ЦГА г. Москвы

⁷⁰ Там же. С. 100.

⁷¹ Там же. С. 187.

дневник московского купца Петра Васильевича Медведева⁷². Автор вел записи в 1854–1863 годах. При этом хроникальный характер записей сочетался с размышлениями о литературе, природе, взаимоотношениях между людьми. В числе важных событий, выделенных автором, отмечены семейные события — смерти, рождения и свадьбы, политические события — войны и коронации, бытовые и хозяйственные события — продажа дома и вопросы управления фабрикой, коммерческие поездки за пределы Москвы («на Дон», «На Кавказ», «в Украйну»). Собрав эти важные события в отдельный список, Медведев приписал в конце его (в 1864): «Итак, жизнь формируется в иной склад взглядов, мышлений от действий жизни; и ум и сердце же рождается как будто вновь при встрече каждого потрясающего случая. Чувство развивает еще вновь какую-либо новую неизведанную струну, которая издает свой звук».

О судьбе П. В. Медведева известно мало. В списках купечества 1840–1850-х годов и в «Московском Некрополе» его имя не обнаружено. Однако в Хотевском плане (1851–1852) упомянут мещанин Петр Васильевич Медведев, проживавший в Барабанном переулке Лефортовской части (точнее, в Семеновском, где на местном кладбище были похоронены его родные)⁷³. Вероятнее всего, это и есть автор дневника, поступивший в купечество около 1853 года. В описи дел Московской купеческой управы П. В. Медведев упомянут под 1862 годом (получение им

⁷² ЦГА г. Москвы. Ф. 2330. Оп. 1. Д. 986. Этот дневник, хранящийся в Центральном государственном архиве г. Москвы, уже привлекал внимание исследователей: Преображенский А. А. «Памятная книга» московского купца середины XIX века // Российское купечество от средних веков к новому времени. М., 1993. С. 140–143; Куприянов А. И. «Пагубная страсть» московского купца // Казус. Индивидуальное и уникальное в истории. 1996. М., 1997. С. 87–106. В последней статье рассмотрена история сексуальных отношений Медведева с супругой, вероятное приращение к услугам проституток, его периодические гомосексуальные контакты (выражавшиеся, по его описаниям, во взаимной мастурбации). При этом А. И. Куприянов отмечает религиозность П. В. Медведева, который при совершении грешных поступков (как внебрачное проявление сексуальности и срыв, когда он ударил жену) корил себя с точки зрения шкалы большего или меньшего греха. Таким образом этот редкий источник показывает жизнь индивидуума середины XIX века во всех его благих и грешных проявлениях, причем осознаваемых и в благочестии и в грехе.

⁷³ Алфавитный указатель к плану столичного города Москвы, составленному... Хотевым. М., 1852–1853. С. 177.

аттестата)⁷⁴. В 1855 году в своем дневнике он пишет, что долго не имел собственного дела, а был наемным работником у более везучего купца: «Сердечно жалею, что я не имею твердого характера, от чего очень много теряю, а причина тому очень простая — мое служение в работниках много лет, где требовалось беспрекословное повиновение, и подчиненность в поступках невольно вкоренила слабость характера и соглашение»⁷⁵.

Эта попытка отобразить жизнь души, механизм мировосприятия облачается Медведевым в доступные ему литературные метафоры. Медведев не только подробно и трогательно описывает природные явления, негладкие отношения внутри своей семьи, свои торгово-промышленные дела, события, происходившие со знакомыми купцами в житейской и предпринимательской сферах. На страницах дневника автор беседует со своим внутренним «я». На восьмом году ведения дневника, в 1861 году, он писал: «Любимые мои занятия: чтение книг, слушание пения и музыки, театр. Да летом природа, путешествия и прогулки». Сознвая свое литературное любительство, он замечал: «Еще люблю я писать. Жалко только плохо и бездарно. О вседневных происшествиях в нашем кругу, и о слухах в Москве недурно бы писать. Но жаль не умею и не могу»⁷⁶.

Интересна самооценка Медведева в профессиональной области. Себя Медведев полуиронически называл «торгашом», показывая употреблением этого пренебрежительного слова осознание своего «неблагородного» социального статуса. Он словно стеснялся своего занятия, понимая, что есть более возвышенные виды деятельности. И одновременно Медведев в дневнике укорял себя за черты характера, неудобные, по его мнению для купца: слабоволие, сентиментальность, которые ведут к торговым неудачам. Он писал: «У робкого торгаша нету ни убытка, ни барыша»⁷⁷ (то есть ни особых потерь, ни особых прибылей. — Г. У.).

Медведев помногу и часто описывал распри в семье, которые постоянно терзали его. Мать, жена и вдовая сестра Медведева

⁷⁴ Опись дел, хранящихся в архиве Московской купеческой управы. Т. I. 1787–1863 гг. М., 1888. С. 654.

⁷⁵ ЦГА г. Москвы. Ф. 2330. Оп. 1. Д. 986. Л. 28 об.

⁷⁶ Там же. Л. 47.

⁷⁷ Там же. Д. 984. Л. 2.

не ладили между собой. Медведев часто наблюдал брань между ними и выслушивал много недоброго в свой адрес от каждой из женщин. Он страдал нравственно, но не включался в ссору: «Больно было слушать, но я молчал и слушал»⁷⁸. После трех лет супружества он совершенно разочаровался в жене, кичившейся своим происхождением из богатой семьи известных московских купцов Ланиных. На страницах дневника он сравнивал ее с бесчувственной статуей. Обижался он и на сестру, которую содержал после смерти мужа. «У меня жена — нелепая дура, ничего для нее нету в жизни сравнения как кукла алебастровая; сестра с детьми живет на моем иждивении, но для меня у ней нету ни сердца, ни головы, ни рук. И я — одинокой в семье — должен тянуть ярмо свое»⁷⁹. Медведев проявлял смирение, безропотно подчиняясь патриархальным правилам, по которым мужчина был обязан зарабатывать средства к существованию семьи.

Круг дружеского общения Медведева составляли преимущественно зажиточные купцы — Ланины, Сидоровы, Морозовы, Рахмановы, Свешниковы, Хлебниковы. Он, однако, тянулся к общению с людьми умственно развитыми, имеющими творческие проявления, знакомился с теми, кто интересовался литературой и через литературные занятия проявлял свою рефлексию. Так, в 1854 году он описал в дневнике, как познакомился через купца Т. Сидорова с поэтом-самоучкой Федором Венцовым: «Родом из крестьян, занятием трактирщик, молодой человек без образования школьного, довольно просвещенный, образованный». Медведев дал в своих записях оценку сочинениям Венцова: «Пишет стихи, подражая Кольцову»⁸⁰. С Венцовым Медведев провел время в прогулке по Москве, во время которой они гуляли в Александровском саду близ Кремля, пили чай в трактире, «молились на молебне Охотного ряда», и у часовни Иверской Богоматери. «Разговор наш был сначала о поэзии, о жизни практической, потом заключался воспоминаниями прошлого». Такое общение было интересно для Медведева,

⁷⁸ ЦГА г. Москвы. Ф. 2330. Оп. 1. Д. 986. Л. 4.

⁷⁹ Там же. Л. 10 об.

⁸⁰ Алексей Кольцов (1809–1842) — популярный поэт, также выходец из мелкой торговой среды.

который написал о Венцове: «Очень приятный человек. Подарил мне на память экземпляр своего сочинения»⁸¹.

Примечательно здесь, что участие в молебне торговцев Охотного ряда и у Иверской часовни включено в прогулку и общение органично, не отделено и не наделено значительностью сакральной по характеру практики. Для современного человека примечателен, на наш взгляд, факт, что Медведев и его компаньон по прогулке пребывали в состоянии повседневной готовности к молитве и возможному погружению в атмосферу коллективного молебна.

Содержание дневника свидетельствует о том, что религия, в том числе обрядовая ее сторона, занимала большое место в жизни Медведева. Он любил посещать службы в разных московских церквях и монастырях. При этом он интересовался историей храмов, записывая с гордостью в дневнике о пожертвованиях московского купечества (к которому принадлежал) на возведение церквей. Так, в 1856 году он был на освящении храма Воскресения Христова на Семеновском кладбище, после чего написал о донорах храма: «Строитель — московский купец Михаил Николаевич Мушников, а колокольни — московский купец Николай Иванович Каулин, некоторых колоколов и икон купчиха Молохова, подсвечников — купец Молодцов, и многие прочие были вкладчики, которые кладутся на сем кладбище...»⁸²

Только за один месяц (май 1858) Медведев совершил три небольших паломничества, о которых сообщает в дневнике. Одно было ближним — 8 мая в Угрешский монастырь в Москве вместе с женой, супружеской парой Хлебниковых и знакомым Борисовым. 10 мая Медведев с друзьями (Сидоровым и Комаровым) поехал в Берлюковскую пустынь, находившуюся примерно в сорока километрах от Москвы, близ Богородска, — дорога была дальняя, и паломники гостили с ночевкой у купца А.З. Морозова (сына Захара Саввича Морозова и совладельца Богородско-Глуховской мануфактуры). Медведев сообщает, что 28 мая «отправились пешеходно» в Троице-Сергиеву лавру в шестидесяти километрах от Москвы. Эти паломничества Медведев

⁸¹ ЦГА г. Москвы. Ф. 2330. Оп. 1. Д. 984. Л. 11.

⁸² Там же. Л. 29 об.

совершал не в одиночку, а, как правило, в компании знакомых купцов — Сидорова, Комарова, Хлебникова, Борисова, которые были вместе с женами⁸³.

Таким образом, в дневнике Медведева, как и в рассмотренных нами выше текстах Прохорова, Хлудова и других, нашла отражение практика коллективных паломничеств в ближние монастыри.

Наибольший интерес представляет в религиозном поведении Медведева его отношение к смерти своих родных и последующей мемориализации, что выразилось в сочинении эпитафий. Подобные сюжеты отсутствуют в других автобиографических текстах. Остановимся на этом подробнее.

Медведев очень чтит своих родителей, горевал о смерти близких. Одним из проявлений его литературных наклонностей стало составление и сочинение эпитафий для надгробий ближайших родственников — отца, умершего в 1847 году, и двух сестер, умерших соответственно в 1844 и 1854 годах. Эти эпитафии всегда были религиозно окрашены, с аллюзиями на библейские тексты.

Можно сказать, что в этих эпитафиях проявились и отношение к смерти (как к горестному, но неизбежному переходу в другой мир), и литературный вкус Медведева, желавшего преодолеть каноны стандартных эпитафий и выразить свою печаль через сентименталистские стихи. Эти нескладные стихотворения показывают стремление автора к выражению своих чувств «высоким штилем».

В 1847 году он сочинил надписи для надгробья своего отца. Заглавие записи в дневнике — «На памятник на могиле моего батюшки Василия Васильевича, поставленный 5 октября 1847 г.». Стандартный памятник в середине XIX века представлял собой четырехгранную каменную пирамиду со срезанной верхушкой, на каждой из четырех сторон которой содержался определенный текст. Приведем саму запись: с головы — «Помяни меня, Господи, егда приидеши в царствие Свое»; у ног — «Василий Васильевич Медведев. Родился 25 декабря 1777 году (приписано Медведевым: «ошибка». — Г. У.). Умерший 1847 года 3 апреля»; с правой стороны — «Скончав я жизни назначение, к пристанищу притек и жду

⁸³ ЦГА г. Москвы. Ф. 2330. Оп. 1. Д. 984. Л. 41 об.

Судии определения, о дай мне, Боже, свет твой видеть не вечерний, для нас Христос страдал воскрес. Вот мой голос земной, последний». Также на памятнике были обозначены и близкие покойного, поставившие этот памятник, через надпись «Дети, Супруга и друзья», помещенную под стихотворением⁸⁴.

Медведев поместил «с головы», то есть как основную идею, слова «Помяни меня, Господи, егда приидеши в царствие Свое» из Евангелия от Луки (Лк 23: 42), которые изрекал, обращаясь к Спасителю покаявшийся на кресте разбойник. Эти слова в представлениях православных означали осознание греха и декларацию омерзения к греху. С точки зрения исторического анализа все эти надгробные надписи свидетельствуют о глубокоом знании Медведевым Святого Писания и эмоциональном прочувствовании библейских сюжетов.

В 1857 году на Семеновском кладбище он ставит второе надгробие — на могиле своей сестры Александры, умершей тринадцатью годами раньше. Памятник, как и в первом случае, представлял собой четырехгранный камень, на каждой из четырех сторон которого содержался определенный текст. Эти тексты Медведев также заносит в свой дневник.

Первая сторона памятника содержит надпись: «В память сестры моей Александры Васильевны Талызинской, урожденной Медведевой, родившейся 15 апреля 1817 года, скончавшейся 7 марта 1844 года, на 26 году жизни». На второй стороне памятника — надписи о муже сестры, зяте Петре Петровиче Талызинском, родившемся «в г. Алатыре 1809 года», умершем «1841 года 22 октября», упоминание о первой жене зятя Анастасии Ивановне, сыне во втором браке (то есть племяннике Медведева) Василии, «умершем на втором году, 1841 года 14 июля».

На третьей стороне памятника были написаны стихи, либо сочиненные самим Медведевым, либо специально выбранные им для помещения на памятнике:

Рано, рано дни померкли, рано, рано цвет завял.
Цвет мирской здешней пустыни срезан рано и упал.
Цвет надежды развивался и цвести и благоухать,
Им родной голос отозвался и туда ты поспешил.

⁸⁴ Там же. Л. 50 об.

Как мы видим, стихотворение выражает скорбь Медведева по поводу ранней смерти своей младшей сестры, дожившей только до 25 лет. В эпитафии говорится, что сестра ушла в мир иной, потеряв вначале маленького сына, а вслед за этим молодого мужа. Она «поспешила» в загробный мир на зов родных голосов.

На четвертой стороне надгробья Медведев помещает текст христианской молитвы, повествующей об ожидании воскресения мертвых и исполняемой на службе в Великую субботу (дня накануне Пасхи): «Богоявления твоего Христа, к нам милостивно бывшего, Исаии свет видево невечерний из ноци утрениваво взываше, воскреснут мертвые и восстанут сущие в гробех и все земнородные возрадуются»⁸⁵.

В дневнике также содержится третий комплект эпитафий — «Надписи, преднамереваемые написать на камне сестры Акулины Васильевны»⁸⁶. Схема эпитафий здесь повторяет шаблон, уже установленный ранее, причем на двух сторонах предполагалось разместить сочиненные Медведевым тексты, на третьей — сведения об умершей и на четвертой — слова молитвы (с указанием, что эта молитва к Богородице была сказана покойницей перед смертью). Приведем ниже расшифрованные фрагменты этих четырех текстов. Первый: «Голос ее слабел, еще прежде, чем замерцало утро, он утих, как в траве скалы вечерний ветер...» Второй: «Для чего будишь меня, ветер весенний...» Третий: «Акилина Васильевна Бирюкова урожденная Медведева. Родилась 30 мая 1815 г. Скончалась от эпидемии 1854 г. 26 июля; оставила троих детей, в замужество поступила 17 лет — замужем жила 6 с половиной лет, вдовою 15 лет, всего жизни 39 лет 2 месяца». Четвертый: «Помяни Господи меня, егда приидеши в царствие Свое. Заступница, тебе мою душу вручаю, последние слова умирающей»⁸⁷.

Таким образом, в переплетении различных эмоциональных проявлений сакрального и светского характера раскрывается многообразие мирозерцания московского купца средней

⁸⁵ ЦГА г. Москвы. Ф. 2330. Оп. 1. Д. 984. Л. 50 об.

⁸⁶ Надписи первая, вторая и четвертая приводятся не полностью, а в той степени, в какой удалось расшифровать почерк Медведева.

⁸⁷ ЦГА г. Москвы. Ф. 2330. Оп. 1. Д. 984. Л. 53 об.

руки, казалось бы, погруженного более всего в мелкие интересы своего торгового дела и терзающие его вопросы потакания или обуздания своих сексуальных желаний.

Дневник Медведева дает представление о внутреннем мире купца, стремящегося через развитие духовных и интеллектуальных интересов выйти за рамки примитивных интересов своей патриархальной среды. Текст показывает духовное одиночество автора в кругу семьи. Это одиночество Медведев пытался преодолеть через религиозные размышления, чтение книг церковно-назидательных и светских, познавательные прогулки и размышления на страницах дневника.

Он впадал в страсти и потом преодолевал их, всячески замаливая свои грехи и стремясь вести жизнь уравновешенную и благочестивую, описывая бесконечную борьбу своего духа со своей плотью.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В нашем исследовании было подробно рассмотрено пять комплексов автобиографических текстов, относящихся к периоду 1770–1860-х годов. Хронологически они охватывают первую половину кратковременного «классического периода» существования класса предпринимателей в Российской империи. Представленные автобиографические тексты свидетельствуют о появлении своеобразного типа культурного купца, который, наряду со своим торгово-промышленным делом, испытывал потребность облечь свою религиозную рефлексию в текстовую форму.

В дневниках, письмах, мемуарах посещение богослужений и паломничество предстают не только как духовный опыт, но и как традиционная форма социализации, практически неизменная в изучаемый период. Автобиографические источники свидетельствуют, что почтительное отношение к религиозным обрядам и традиция их исполнения (обращение к Богу) закладывалась в атмосфере семьи. Ряд мемуаристов сообщает о богомольном поведении своих матерей, которое сильно влияло в раннем возрасте на формирование эталона повседневного благочестия в представителях молодого поколения.

Проанализированные примеры четко фиксируют передачу опыта духовной жизни внутри семьи, воспроизведение в религиозных практиках каждого поколения архетипических компонентов (молитвенное правило, хождение к службам, храмоздательство, паломничество). Можно говорить о том, что матрица внешнего благочестия придавала упорядоченность каждодневному распорядку жизни семьи и каждого ее представителя. Для дореформенных поколений купечества молитва была прочно включена в распорядок жизни — не только физической, но и духовной.

При этом можно утверждать, что для людей XVIII–XIX веков не существовало разъединения в сознании сакральной и несакральной сфер. Светское обыденное неразрывно сплеталось с торжественно-сакральным, что, может быть, было связано с большой упорядоченностью жизни внутри суточного круга, а также годового цикла, имевшего жесткий каркас церковных праздников и сезонных промышленных и аграрных работ.

Совокупность вышеприведенных примеров можно, на наш взгляд, интерпретировать следующим образом: для купцов обращение к имени Бога апеллировало к идее богохранимости плодов своего труда. Прибегая к личным и общим молитвам, они искали небесного покровительства своей деятельности, а для отношений внутри предпринимательского сообщества религиозность сотоварищей воспринималась как символическое выражение надежности, честности в торговых сделках. Таким образом, исполнение религиозных обрядов обретало и знаковую ценность, служа символом купеческой чести.

Религиозное мировосприятие и ритуалы выстраивали четкую картину мира, устраняли зыбкость в понимании окружающей жизни и поддерживали порядок и иерархию в сознании и взаимоотношениях. Однако от поколения к поколению менялся уровень образования купечества — менялись и нормы религиозного поведения. Середина XIX века, 1860-е годы, стала переломным периодом в содержании и восприятии религиозных практик. Это было связано с повышением образовательного уровня второго и третьего поколений потомственного купечества и с развитием научного знания в целом. С этого времени наблюдалась, видимо, латентная секуляризация сознания и бытовых привычек.

Рассмотрение представленных текстов заставляет пересмотреть прежние оценки, согласно которым в историографии купечество оценивалось преимущественно как «забитое», изолированное и неграмотное. Все это приводит к выводу, что купечество с субкультурой религиозных практик было значимым явлением в духовном и культурном ландшафте Российской империи последней трети XVIII — первой половины XIX века.

SUMMARY

The essay examines the features of the religious behavior and religious consciousness of the merchants through analysis of the autobiographical narratives originating from five families such as Tolchënovs (Dmitrov, Moscow province, and Moscow), Prokhorovs, Khludovs, Vishnyakovs, and Medvedevs (all Moscow). These sources considered characters belonged to the (Eastern) Orthodoxy as the main branch of official Christianity. The analysis focuses on the diaries and memoirs covering the period from the last quarter of the nineteenth century up to the first half of nineteenth century (1776–1866). This range of sources include the following: ‘The Journal of life and adventures of Ivan Tolchënov’ (records of the 1776–1797), the biography of factory-owner Timofei Prokhorov (records of the 1810s — 1840s), ‘The merchant family Vishnyakovs’ Tale’ compiled by Nikolai Vishnyakov (documents of the 1820s — 1840s), ‘The Memorable book” by Gerasim Khludov (records from the 1830s to 1866), and ‘The Diary’ by Pyotr Medvedev (notes of the 1850sup to 1863). The study of autobiographical sources shed light on the key relations between the merchant class and the religious institutions in the pre-reform period at the practices of the beliefs and rites such as daily prayers, attending church services, pilgrimage, and abundant donations for the renovation of temples. This demonstrates that before the 1860s, when the traditional forms of merchants’ socialization were radically replaced by the process of perception of the European cultural norms, the spiritual life transfer within the family means the reproduction of archetype of piety in the religious practices of each subsequent generation.

*II. От Великих реформ
к революции*

Лори Манчестер

ВОЗНИКНОВЕНИЕ И ЗНАЧЕНИЕ
(АВТО)БИОГРАФИЧЕСКИХ ПРАКТИК
В НЕКРОЛОГАХ ПРИХОДСКИХ
СВЯЩЕННИКОВ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ
ЦЕРКВИ ПОЗДНЕИМПЕРСКОГО ПЕРИОДА

В 1900 году Рязанские епархиальные ведомости опубликовали некролог священника о. Алексея Дроздова. В тексте объемом сорок шесть страниц, опубликованном в трех номерах, автор, его сын, директор народных училищ в Санкт-Петербурге, описывал: детство своего отца, семинарское обучение, брак, семейную жизнь, приходские обязанности, черты характера, полученные им награды, занятия в свободное время, его взгляды и кончину. Сын неоднократно цитирует в некрологе своего отца¹. Как и другие авторы большинства некрологов священников позднеимперского периода, он включает сюда полную биографию отца как в личной, так и в профессиональной жизни от колыбели и до гроба.

Первые некрологи приходских священников — сначала в небольшом количестве — были написаны и опубликованы в 1860-х годах, когда впервые стала распространяться церковная пресса. До того жизнь известных городских священников увековечивали иногда в случаях, когда апологетические надгробные речи, произнесенные на отпевании, печатали в журналах, издававшихся духовными академиями². Эти первые некрологи объемом в несколько страниц были предшественниками жанра, развивавшегося в последующие десятилетия. В некоторых из них, как в некрологе о. Алексея, описывалась и личная

¹ М. Д. Протоиерей Алексей Тарасович Дроздов (Некролог) // Рязанские епархиальные ведомости. 1900. № 8. С. 211–220; № 9–10. С. 252–272; № 11. С. 306–318.

² Всего один пример: Слово при погребении Киевоподольского Успенского собора, Петра Дамиановича Максимовича // Воскресное чтение. 1857/58. XXI. С. 108–112.

жизнь, и служение покойного³. Это явно отличало их от некрологов светских профессионалов и дворянства, которые согласно императорскому указу от 1837 года стали публиковаться в губернских ведомостях каждой губернии. Они состояли лишь из нескольких абзацев и описывали исключительно профессиональную деятельность покойных⁴. На протяжении последних десятилетий XIX века все епархии начали выпускать свою собственную прессу, благодаря чему резко выросло количество некрологов священников, включая и сельских, которые составляли 90% приходского духовенства. Хотя некрологи в основном не были настолько объемными, как у о. Алексея, но попадались и такие, и практически все они занимали несколько страниц⁵.

В настоящей статье исследуется, что могут рассказать некрологи русских православных священников о развивавшихся в последние бурные десятилетия существования Российской империи концепциях индивидуальности и современной личности⁶. Авторство некрологов за редким исключением принадлежало коллегам — приходским священникам или их сыновьям. Они могут быть прочитаны и как автобиографические, и как биографические тексты: оба жанра отдают дань, типологизируют и раскрывают индивидуальность и личность Нового времени. Индивидуальность, которая понимается как осознание отличности отдельного человеческого Я от других, следует отличать от самости (selfhood), которая включает как реляционный, так

³ Юзефович Д. Некролог (диакон Гавриил Максимович) // Полтавские епархиальные ведомости. 1864. № 36. С. 397–399; Некролог // Владимирские епархиальные ведомости (далее — ВЕВ). 1870. № 22; о. Нечаев В. Некролог священника Василия Ивановича Лебедева // Душеполезное чтения. 1863. № 11. С. 82–87.

⁴ Об указе 1837 года см.: Урванцева Н. Г. Жанр некролога в «епархиальных ведомостях» XIX — начала XX в. (на примере журнала «Олонекские епархиальные ведомости» // Филологические науки: вопросы теории и практики. 2015. № 6 (48). С. 156–158, 156.

⁵ Отдельные некрологи известных городских священников могли и далее появляться в журналах духовных академий, которые распространялись по всей стране, а некоторые издавались в виде брошюр. Епархиальная пресса публиковала также некрологи монахов и преподавателей школ духовного ведомства.

⁶ Источники, привлеченные для анализа в этой статье, включают все некрологи, опубликованные в ВЕВ с 1865 по 1917 год, а также многие некрологи раннего периода, опубликованные в церковной прессе, и все некрологи в епархиальной прессе Российской империи, написанные сыновьями священников об их покойных отцах по: Зайончковский 1976–1989.

и рефлексивный компонент персональности (personhood): личность Нового времени отличает убеждение, что она может формировать не только самое себя, но и свой мир⁷. В первой части статьи речь идет о том, как некрологи священников, подобно всем современным формам биографии, для которых характерен критический взгляд и изложение истории человека от его рождения до смерти, выросли из агиографии, коммеморации прожитой жизни с дидактическими целями⁸. Находясь между агиографией и биографией, некрологи были и нормативными текстами, повествующими о праведно прожитой православной жизни для читавших их приходских священников, и описанием индивидуальных черт усопшего.

Второй раздел посвящен тому, как, описывая биографии приходского духовенства, авторы одновременно писали историю своего сословия; формирование современного исторического самосознания их как членов этого сословия тесно переплеталось с вниманием к индивидуальной жизни священников, включая их собственную. В заключительном разделе исследуется постепенная демократизация создания жанра некрологов и процесса того, как, сохраняя свои дидактические и историко-хронологические задачи, этот жанр способствовал развитию личного самосознания авторов в процессе написания биографий. Проследившая, когда и как этот жанр начал отклоняться от агиографии, я рассматриваю соотношение в нем сакральной и секулярной функции и исследую, как, почему и в какой степени у рядового духовенства господствующей церкви Российской империи накануне революции проявлялась современная культура личности.

ОТ АГИОГРАФИИ К БИОГРАФИИ

В некрологе о. Алексея, написанном его сыном, встречаются различные топосы, характерные для некрологов приходских священников: усопшего любили и уважали его прихожане, он был глубоко набожным, обращался со своими подчиненными на равных, отличался невероятным трудолюбием, обычно

⁷ См. об этом определении личности Нового времени: Seigel 2005, 3–44.

⁸ Haag 2013.

подтверждаемым тем, что он работал вплоть до своего смертного часа; усопший нежно любил свое семейство и никогда не жаловался на перенесенные им мытарства:

В день смерти покойный принимал приехавших к нему по делам некоторых священников своего округа <...> Он был в приходе как отец в своей обширной семье <...> Истинно христианская любовь, истинно христианский мир царил в его доме <...> Как отец, почивший весь ушел в любовь к своим детям. Он жил их горем, их радостями. С ними делился он последнею копейкою (покойный поставил на ноги восемь человек детей), отказывая себе во все необходимом <...> Действительно деля свое горе только с верною подругою своей жизни, почивший не любил посторонним жаловаться на трудности своей жизни⁹.

Эти топосы, не всегда соответствовавшие действительности — во всяком случае в отношении того, что приходские священники никогда не жаловались, — характерны для «агиографической деперсонализации»¹⁰. Стандартная модель некрологов заключалась в апологии покойного, а такая апология опирается на систему ценностей определенной эпохи и среды, в которых жили усопший и автор некролога. Не удивляет, что черты характера, которые особо отмечены у священников, замечательно схожи с идеалами, предписанными для приходских священников в семинарских учебниках, руководствах по обхождению для духовенства и их семей и в сборниках образцовых проповедей¹¹. Топосы в некрологах служили, таким образом, тем, что в одном исследовании агиографии названо «идеальным руководством для поведения», или тем, что Василий Осипович Ключевский в своей работе XIX века о житиях святых назвал не индивидуальными особенностями отдельной личности, а тем, что вписывается в определенную установленную норму¹².

⁹ М. Д. Дроздов. С. 212, 265, 306–308.

¹⁰ Об «агиографической деперсонализации» см.: *Серебрянский Н.* Древне-русские княжеские жития (Обзор редакции и тексты). М., 1915. С. 286. Примеры жалоб приходских священников: РГИА. Ф. 804. Оп. 1. Д. 14. Л. 68, 92 об., 122 (ответы сельского духовенства Владимирской губ. на анкету 1863 г.).

¹¹ Манчестер 2015, 114–156.

¹² Ziolkowski 1988, 29; *Ключевский В. О.* Жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 436.

Однако даже в житиях святых топосы представляют собой и гибкие элементы нарратива¹³. Некрологи священников периода поздней Российской империи в целом вписываются в два общих типа, которые отличаются друг от друга целым рядом различных, но не обязательно взаимоисключающих характеристик и разной манерой отношения к миру. Первый тип священника характеризуется тем, что он смиренный и скромный, удалившийся от светских дел. Высшая слава, которой он ищет, не соотносится с достижениями в миру. Он всегда в ровном настроении, проявляя незлобивое присутствие духа и доброту. Он никогда не жалуется, даже если покаран несправедливо. Он требователен к себе, но невероятно терпим к слабостям других. Шутки и пустословие ему чужды. Он обожает книги, но читает только богословские тексты. Его излюбленная часть священнического бытия — служить литургию, в этом смысле он «не от мира сего». Некролог священника, подходящего под этот тип, описывает его так:

Насколько о. Михаил был добр и снисходителен к другим, насколько, если только не более, он был строг к себе. Строгое воздержание, скромность и умеренность во всем были его постоянными спутниками до гроба. Не любя роскоши, о. Михаил не любил и неряшливости. В доме у него царил уклад строгой церковности, такую теперь редко встретишь, и замечательный порядок¹⁴.

Второй тип отличает стремление высказывать всю правду, невзирая на последствия, и работать над совершенствованием внешнего мира. Чрезвычайно критически настроенный по отношению к себе, он осуждает и нравственные изъяны у других. Он считает себя пастырем и часто удостаивается признания за свое учительство и живые проповеди. Высокую оценку заслуживает постоянно его ум и эрудиция как в религиозной, так и в светской сфере, делая его «протоинтеллигентом». О. Алексей, пример этого второго типа, описан сыном так:

¹³ Ziolkowski 1988, 31; *Лотман Ю. М.* Декабрист в повседневной жизни (Бытовое поведение как историко-психологическая категория) // Литературное наследие декабристов. Л., 1975. С. 25–74.

¹⁴ *Покровский А.* Священник Михаил Иванович Успенский // ВЕВ. 1899. № 19. С. 660–666, 664.

Даже в старческие годы своей жизни он не был ригористом, консерватором, оценивающим явления текущей жизни с точки зрения своего старого, «доброе» времени. Высоко ценя истинно доброе в старом времени, он с равным сочувствием относился к всем добрым и разумным веяниям нового времени. У него не было, поэтому, старческой нетерпимости, досадливого «брюзжания» не новые порядки. Вот почему и любила его молодежь, наезжавшая на правах товарищества к его детям. Самый внимательный и усердный читатель духовной периодической печати, почивший о. протоиерей не мог жить без газеты и любил читать разные новинки в области светской публицистики и литературы, которые обыкновенно привозили ему его сыновья. Любил о. протоиерей побеседовать с каждым «свежим» человеком о текущей жизни, о злотах дня¹⁵.

Церковные историки XIX века в России указывали на существование двух житийных моделей, возводя их к конфликту XVI века между двумя группами монашествующих. Суть их разногласий состояла в разности отношения к внешнему миру: первые собирались изменить мир с помощью благотворительности и образования; вторые стремились преодолеть мир, уходя в молитву и созерцание. Опираясь на достижения развивавшейся дисциплины истории церкви, церковные историки подчеркивали, что духовные вожди обеих монашеских групп были канонизированы, и указывали на то, что оба идеала сохраняли свою актуальность и в позднеимперский период. Оба типа были представлены в изданиях житий «для народа» в XIX веке под видом отшельников-мучеников и святых князей-воинов¹⁶.

¹⁵ М. Д. Дроздов. С. 308.

¹⁶ *Филарет (Гумилевский)*. История Русской церкви. СПб., 1895. С. 389, 456–457; *Макарий (Булгаков)*. История Русской церкви. Т. 1–12. СПб., 1857–1883; репринт, М., 1996. IV. С. 247–251. Примеры святых, представлявших неотмирный тип, см.: Жития святых Российской церкви также иверских и славянских и местно чтимых подвижников благочестия. Т. 1–12. М., 1859. IX. С. 17–18 и IV. С. 2–15; о святых, воплощающих черты протоинтеллигента см.: Жития святых Российской церкви. IX. С. 94 и Жития святых на русском языке изложенные по руководству Четьих-миней св. Димитрия Ростовского. В 12 т. М., 1906. IX. С. 98. Эти бинарные модели можно проследить и по различному отношению к миру, начиная с раннего христианства, — присутствующее во многих религиях противоречие между участием в политической и церковной жизни и созерцательной внутренней жизнью святости, см.: *Meeks W.A. The Origins of Christian Morality*. New Haven, CT, 1993. С. 13–14.

Несмотря на очевидные различия между этими двумя церковными архетипами, в действительности они не были бинарной моделью. Определенные черты были общими, а их казавшиеся различными практики были нередко результатом применения одних и тех же ценностных установок в разных сферах, — обстоятельство, на которое указывал уже вышедший в 1908 году учебник церковной истории¹⁷.

Но при том что некрологи священников позднеимперского периода были отмечены стремлением насаждать архетипы, аналогичные житиям, и играли нормативную роль, пропагандируя ценности духовного сословия, они, однако, в меньшей степени походят на жития святых, чем автобиографические нарративы русских революционеров и поповичей XIX века, избравших светские профессии. Жития, в отличие от большинства позднеимперских некрологов священников, не приводят полной биографии. В некрологах не упоминается и борьба с искушениями — топос, входящий во многие жития аналогично духовным биографиям пуритан. Практически отсутствуют в некрологах священников упоминания об аскетических подвигах. Еще более бросается в глаза, что некрологи священников не изображают их неординарное детство и юность — в отличие от повествований о святых и автобиографических нарративов русских революционеров и поповичей в светской жизни. В последних авторы или описываемые ими лица рисуются как избранные, зрелые не по возрасту, либо наоборот, до тех пор, пока небесное, или, в случае нерелигиозных подражателей, некое аморфное вмешательство драматически не пробуждает в них осознание предназначения¹⁸. Некрологи священников изображают не духовный путь, а скорее содержательный жизненный путь.

Некрологи приходских священников отличаются от житий и тем, что они описывают особенности индивидуальных переживаний своих героев, которые не обязательно несут какую-либо дидактическую смысловую нагрузку. В некрологе о. Алексея, к примеру, есть подробное описание его участия в постройке

¹⁷ Заведеев П. Лекции по богословским наукам (Полное руководство для подготовки к экзамену на священника). М., 1908. С. 711–713.

¹⁸ Morris 1993, 104; Манчестер 2015, 198–200; Топоров 1995, I, 649; Ziolkowski 1988, 21, 32.

сельской церкви, после того как один крестьянин завещал для этого некоторые средства, однако потом еще до своей кончины переменял намерение. Пересказ этой истории на восьми страницах включает в себя точную сумму расходов на строительство каждой из частей церкви, а также как и откуда о. Алексей на протяжении шести лет изыскивал средства¹⁹. Во многих некрологах можно встретить детали настолько необычные для приходского священства, что они представляются уникальными, характерными лишь для этого лица: например, как старший брат священника получил дворянство и стал владельцем поместья в Тульской губернии²⁰.

Характерные для некрологов приходских священников нормы иногда проявляются и в изображении особенностей, присущих одному лишь усопшему. Стремление одного священника вести свою паству путем спасения иллюстрируется рассказом о том, как он отказался прерывать литургию, которую служил, когда увидел в окно церкви, что его дом горит. Дом в итоге сгорел дотла²¹. Склонность другого священника к познаниям выражалась в его любви к науке, которую подчеркивал его сын, местный краевед, занятый в церковной сфере в качестве учителя в епархиальной школе для дочерей духовенства: «В его кабинете кроме книг можно было увидеть и подозрную трубу, и самодельные приборы — лейденскую банку, барометры и разные предсказатели погоды, механические приборы»²².

Упомянув в деталях индивидуальные особенности усопшего, некоторые авторы могли останавливаться и на негативных аспектах его характера²³. К примеру, один сын священника, хотя и постарался аккуратно предварить свое описание недостатков отца, списывая их изначально исключительно на внешние факторы (из-за доноса отец был вынужден поменять приход и бросить хозяйство, в результате чего умерли младшие дети),

¹⁹ М. Д. Дроздов. С. 252–260.

²⁰ А. М. Матвей Семенович Малиновский, священник Кашинской Вознесенской церкви // Тверские епархиальные ведомости. 1903. № 20. С. 514–527.

²¹ Покровский. Священник Михаил Иванович Успенский. С. 661.

²² Орловский И. И. Священник Иоанн Михайлович Орловский (некролог) // Смоленские епархиальные ведомости. 1905. № 10. С. 533–541.

²³ Этот факт противоречит аргументам исследования некрологов в: Урванцева. Жанр некролога. С. 157.

все же охарактеризовал отца как тяжелого человека, постоянно беспокойного, нервного и обидчивого. В надгробной речи, которая была полностью помещена как приложение к написанному другим сыном священника некрологу, коллега усопшего вышел за привычные рамки, отметив разницу между памятью о приходских священниках и житиями. Он специально подчеркнул, что не собирался говорить о покойном как личности без недостатков; в конце концов, тот был человеком, а человеческие существа — не святые²⁴.

ИСТОРИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ: ЛИЧНОСТЬ И СООБЩЕСТВО

Некрологи как жанр обычно не критичны по отношению к своему объекту. Но описывая личные достоинства усопшего, некоторые авторы некрологов священников все же писали о характерных проблемах приходского духовенства. Так, покойных чествовали как выдающихся личностей, составлявших исключение в сравнении с распространенными негативными стереотипами²⁵. Например, сын о. Николая Соколова, благочинного округа, вспоминал в 1917 году, что отец обращался с подчиненными иначе, чем другие священники:

Характерный случай в первой год благочиния о. Николая. Было собрание всего благочиния и как раз в Озереве. И вот в доме благочинного накормлены были обедом и псаломщики. Так как комнаты в доме маленькие, то для псаломщиков был накрыт стол в соседней с священниками комнате, но подавалось им то, что и первым. Нужно было видеть, как растрогана была «меньшая братья» таким вниманием, чтобы понять значение поступка о. Николая, решившегося

²⁴ Павлович М. Венки на могилу в Бозе почившего протоиерея Михаила Саввича Павловича (1823–1905) // Волыньские епархиальные ведомости. 1905. № 16. С. 517–526; № 18. С. 589–602, 599.

²⁵ Несколько священников, относившихся к «неотмирному» типу, в котором предпочтительно оценивалась скромность, названы выдающимися именно из-за своей обычности. Например: *Р-в Е.* о. Григорий Григорьевич Розанов, священник села Василькова, Суздальского уезда // ВЕВ. 1888. № 4. С. 116–118. Впрочем, не всех «неотмирных» священников некрологи представляли в таком образе.

порвать с установлением традицией. Старики-псаломщики плакали, впервые увидя, что их считают за людей, и в порыве благодарности целовали руки хозяина²⁶.

Местом служения покойного нередко был обусловлен и региональный колорит, особенно в некрологах приходских священников. У городских священников, как правило лучше образованных и больше занятых в светской сфере, чем их сельские собратья, некрологи в большей степени фокусировались на профессиональной деятельности. Некрологи священников, которые служили в регионах с плотным населением из религиозных и этнических меньшинств, в большинстве своем включали многочисленные описания их встреч и столкновений с такими группами. В некрологе одного священника упоминалось, что его предшественник был, по слухам, убит местными старообрядцами, а в описании жизни его самого доминирует множество примеров преследований и оскорблений, которому он подвергался со стороны приверженцев этой группы²⁷. В некрологе о Федора Сосунцова, который изучал в семинарии татарский язык, была запечатлена его миссионерская деятельность. Успех в его усилиях привести ближе к православию крещеных татар, которые стояли на пороге отпадения от веры, приписывался не следованию им определенной системе, а его личным качествам и особым практикам²⁸.

Рассказывая о выдающихся качествах усопшего, отличавших его от остального сословия, или о специфике прихода, где он служил, авторы некрологов писали не только биографии усопших, но и историю их сословия, о трансформации современного исторического сознания среди приходского духовенства. Священники и их сыновья, занявшиеся светской деятельностью, играли основную роль в местных ученых архивных комиссиях, основанных в поздней имперский период

²⁶ Памяти протоиерея Николая И. Соколова (1862–1917) // Новгородские епархиальные ведомости. 1917. № 3. С. 142–148, 147. Похожий пример: Г-в В. Протоиерей Сергей Сергеевич Громов // ВЕВ. 1899. № 13. С. 462–470, 465.

²⁷ Памяти протоиерея Николая И. Соколова, 142–148.

²⁸ Священник Ф.Н. Сосунцов (некролог) // Известия по Казанской епархии. 1906. № 36. С. 1129–1136; № 43. С. 1364–1371; № 44. С. 1404–1410, 1367–1370.

по всей Российской империи. Эти общественные организации занимались сохранением и изучением местной истории посредством таких мер, как учреждение локальных этнографических музеев. Развивая историческое сознание, духовенство отдавало дань не только своей местности, но и собственной социальной среде, что объясняет особый интерес авторов некрологов к своему сословию²⁹.

Связь между историей прошлого духовенства и своей собственной или своей семьи особенно очевидна в предисловии к одному из немногих некрологов, изданному в виде брошюры в 1903 году. Автор констатирует с самого начала, что он написал некролог своего отца для того, чтобы защитить духовное сословие и показать, что современные сельские батюшки имеют не меньше достоинств, чем священники прошлого³⁰. Большинство авторов некрологов стремились связать жизнь людей, о которых они писали, не только с христианским, но и с историческим контекстом местности и/или узкого, закрытого, больше всех из сословных групп России напоминавшего касту, слоя духовенства.

Некрологи духовных лиц зачастую включали в себя этнографические детали о повседневной жизни приходского духовенства, и в этом смысле они очень напоминают намного более редко публиковавшиеся биографии приходских священников, которые обычно печатали в епархиальной прессе³¹. Как и в случае некрологов, биографии духовенства на протяжении XIX века все меньше уделяли внимания исключительно их служению³². Биографии позднейимперского периода, вероятно, благодаря большому объему, богаче на этнографические и персональные

²⁹ Манчестер 2015, 359–362. Обсуждение соотношения модерности и исторического сознания см. в: *Crane S. A. Collecting and Historical Consciousness in Early Nineteenth-Century Germany*. Cornell, 2000. XII.

³⁰ *Глебов А. А.* Священник Алексей Андреевич Глебов (Некролог). Новочеркасск, 1903. С. 1. Цель публикаций некрологов священников в епархиальной прессе была очевидной и не нуждалась в обосновании.

³¹ *Орловский.* Священник Иоанн Михайлович Орловский. С. 533–534, 539; *Князев Н.* Дьякон Стефан Князев // Ярославские епархиальные ведомости. 1891. № 31. С. 487–496; № 32. С. 508–512, 512.

³² В качестве примера ранней биографии, сфокусированной в основном на служебной жизни, см.: *Смирнов С.* Протоиерей Федор Александрович Голубинский: биографический очерк. М., 1855.

детали, чем некрологи. В этнографическую информацию включалось не только то, что описываемый субъект любил читать, но и перечислялся список книг из библиотеки усопшего. В биографиях также уделялось больше внимания генеалогической информации, включая детали культурной (например, какие именно песни пела неграмотная бабушка) и общественно-экономической жизни (например, как ранее функционировало большое семейное хозяйство у духовенства) прошлых поколений.

Однако, хотя в основе биографий почти всегда лежали разыскания (и лишь немногие из них ссылаются на архивные данные — например, церковные летописи), такие биографии на самом деле больше напоминают жития, поскольку сфокусированы скорее на исключительности своих героев³³. К примеру, в написанной через восемь лет после смерти отца биографии сын, священник, описывает его по классическим формулам житий: он был настолько серьезным ребенком, что никогда не играл в игры, он единственный из семинаристов не употреблял ни капли спиртного, а мать противилась его стремлению к церковному служению³⁴. Тогда как у авторов некрологов священников покойные были представлены прежде всего членами сообщества; их внутренняя тяга к самосовершенствованию понималась как составная часть их роли в качестве духовного наставника своей паствы. Одновременно авторы некрологов рисовали своих героев как людей из плоти и крови, а не как воплощение исключительных архетипов житий.

³³ См. пример некролога, в котором цитируются архивные данные: А. М. Матвей Семенович Малиновский. С. 519–520.

³⁴ О. Полисадов Федор. Ковровского уезда, села Лежнева протоиерей Лев Иванович Полисадов. Биография // ВЕВ. 1879. № 15. С. 402–406; № 19. С. 556–568. См. об этих топосах в житиях: Ziolkowski 1988, 31; *Опульский А.* Жития святых в творчестве русских писателей XIX века. East Lansing, MI, 1986; Топоров 1995, I, 648–650. Еще один пример биографии приходского духовенства: О. Миловский Н. Города Шуи старого Покровского собора протоиерей Иоанн Алексеевич Субботин // ВЕВ. 1894. № 7. С. 149–158; № 9. С. 193–215. Поджанром биографий духовенства, публиковавшихся в епархиальной прессе, были приуроченные к 25 и 50-летним юбилеям служения некоторых священников, даже из сельской местности. Эти публикации скорее напоминают биографии духовенства, чем некрологи, ср., например: N. N. 50-летие священнослужения протоиерея о. Николая Степановича Рожнатовского // Прибавления к Черниговским епархиальным ведомостям. 1907. № 19. С. 672–678; № 20. С. 704–716.

ДЕМОКРАТИЗАЦИЯ, САМОРЕПРЕЗЕНТАЦИЯ И АВТОБИОГРАФИКА

Эта развитие в направлении индивидуализации было связано и с демократизацией жанра к концу имперского периода. Параллельно тому как достойными печатной коммеморации оказывалось все большее число частных жизней, в течение этого периода росло и массовое количество некрологов. К примеру, в «Смоленских епархиальных ведомостях» с 1865 по 1918 год было опубликовано 365 некрологов — из них 109 в 1910–1917 годах. Достойными коллективной памяти стали признаваться биографии низшей категории из приходского причта и даже жен представителей духовенства. В той же епархиальной газете было опубликовано с 1907 года восемь некрологов дьяконов, с 1899 года девятнадцать некрологов церковнослужителей, и с 1886 года пять некрологов матушек³⁵. Демократизация была частью растущего интереса приходского духовенства и их потомков к их собственному сословию. К примеру, в 1917 году в некрологе своей двоюродной сестры священнослужитель, учитель духовного училища, жаловался, что жизнь, интересы и тяготы церковнослужителей редко находят отражение в печати³⁶.

Появление некрологов в газетах и периодических изданиях Западной Европы также было связано с появлением новой, более массовой читающей публики, которая впервые получила доступ к недорогой печатной продукции. Публики, которая, согласно Юргену Хабермасу, составляла в XVIII веке демократическую общественность. Этот феномен, по мнению некоторых историков, пересмотревших в последние годы перспективы императорской России накануне революции, присутствовал в начале XX века и в России³⁷. Широкая демократизация некрологов российских православных священников, похоже, не сопровождалась

³⁵ Расчеты по: Балбышкин Ю. А., Степченков Л. Л. Некрологи на страницах «Неофициального отдела» «Смоленских епархиальных ведомостей» (1865–1918) // Вестник церковной истории. 2012. № 3/4 (27/28). С. 347–373; 2013. № 1/2 (29/30). С. 337–357.

³⁶ Капацинский В. Петр Иакинфович Капацинский // ВЕВ. 1917. № 3–4. С. 34–36.

³⁷ Fowler B. The Obituary as Collective Memory. London, 2007. P. 4–6. Россия отставала от Англии и по времени появления первых некрологов — спустя столетие после того, как они появились в Англии. Тезис о возникновении

такой же демократизацией некрологов у членов дворянского сословия или государственной бюрократии в России. Хотя растущее число лиц свободных профессий, рекрутировавшихся из разных социальных групп, и некрологов в издававшейся многими из этих профессий периодической печати свидетельствует о демократизации жанра как такового.

Однако некрологи в профессиональных журналах, в отличие от местной профессиональной прессы духовенства, епархиальных газет, как и некрологи российского дворянства, не включали характерные дискуссии о домашней жизни, которые были неизменной частью жанра некрологов у приходского духовенства³⁸. Дидактическая цель некрологов священников — побудить всех пастырей, наставников своих прихожан, стремиться к образцовому благочестию, всегда неизменному и на приходе, и в своем доме, весьма похожая на страстное желание русских революционеров отвергать границу между частным и общественным, — определяла правила жанра, и эта цель определенно расходилась с предназначением некрологов лиц свободных профессий и государственного чиновничества России³⁹. Насколько широко эксплицитно понимались и даже имплицитно ставились дидактические цели в понимании рядовых священников-создателей некрологов, и как они пытались демократизировать и расширить жанр, видно по анонимному некрологу 1875 года. Автор сетует в нем, что хотя в обычае духовенства приезжать даже издалека на похороны своего коллеги, но

К сожалению, до сего времени не ввели в обычай делать известною для других жизнь и деятельность умерших пастырей — всего ближе бы и целесообразнее через Епархиальный печатный орган. Между тем жизнь многих деятелей из духовенства заключает в себе не мало

гражданского общества в позднеимперской России см., например: *Bradley J. Voluntary Associations in Tsarist Russia: Science, Patriotism and Civil Society*. Cambridge, MA, 2009.

³⁸ Это касалось даже некролога священника, опубликованного в светском специальном журнале, поскольку тот был известным исследователем, сотрудничавшим с издателями — авторами некролога: Некролог М. Я. Мирошкин // Русская старина. 1870. № 1. С. 579–585.

³⁹ Об отрицании церковью и радикальной интеллигенцией дихотомии общественный — личный см.: Манчестер 2015.

светлых нравственных явлений и практических уроков, которые могли бы послужить полезным руководством, особенно для молодых священников⁴⁰.

Это внимание к частной жизни можно частично объяснить и демократизацией жанра, поскольку у духовенства сельского и низшей иерархии было меньше объективных достижений в их служении, о которых можно было бы написать. На селе, где духовенство и члены их семей часто обучали крестьян у себя дома, отсутствовали ощутимые границы между служебной и личной жизнью. Наконец, чем лучше автор некролога знал умершего, тем более личный и детальный характер приобретали некрологи. И поскольку члены семьи обычно знали отцов лучше, чем их коллеги, написанные ими некрологи, как правило, содержат очень личные детали⁴¹.

Дидактическая цель некрологов приходских священников, которые должны были побудить читавших заняться самоанализом и самосовершенствованием, показательна для самоопределения, ассоциирующегося с личностью Нового времени. Тот факт, что такая личность может быть представлена в духовенстве, неудивителен: многие исследователи истоков европейского Я Нового времени утверждали, что самосознание личности укоренено в секуляризованном христианстве⁴². Распространение биографических сочинений, частью которых были некрологи, и особенно некрологи приходских священников периода поздней империи в России, напрямую связаны с появлением современного понятия личности. С ростом интереса к деятельности отдельных людей автобиографии, автобиографические

⁴⁰ Некролог // ВЕВ. 1875. № 3. С. 127–132, 132.

⁴¹ 16 из 365 некрологов в «Смоленских епархиальных ведомостях» были написаны авторами, упоминавшими о себе как сыновья покойного. Поскольку многие некрологи анонимны или подписаны инициалами, их число, безусловно, больше. Первый некролог, написанный сыном священника, упомянувшим о себе в этом качестве, появился в 1883 году, согласно: *Балбышкин, Степченков*. Некрологи. Некрологи на страницах «Неофициального отдела» «Смоленских епархиальных ведомостей».

⁴² Тезис о корнях личности Нового времени в секуляризованном христианстве см. в: *Abrahms M. H.* Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature. New York, 1971. P. 12–13, 65–70, 89–91, 217–221; *Certeau M. de.* The Writing of History. New York, 1988. P. 175–179; Taylor 1989, 41–45.

нарративы и нарративы об отдельных личностях перешли в ряд стандартных текстов.

В случае с некрологами приходских священников приемы, с помощью которых авторы придавали индивидуальный характер агиографическим моделям для описания умерших, способствовали появлению современного понимания личности. Если некрологи священников, опубликованные в виде брошюр или в составе богословских журналов, в основном были написаны известными городскими священниками, то в епархиальной прессе большинство некрологов принадлежит рядовому сельскому духовенству, редко имевшему высшее образование. Наличие нескольких агиографических моделей было для них стимулом, чтобы адаптировать под них особенности жизненного опыта усопших. Изменяя существующие модели, они порождали новые, основанные на гибком понимании того, как следует применять христианские ценности⁴³. Подобные трансформации делают тексты некрологов подходящими для самоопределения христианской личности Нового времени, по контрасту с самоопределением традиционной христианской личности, которое носит чисто подражательный характер⁴⁴.

Характеристика личности приходских священников для авторов некрологов включала и их собственное самоопределение. В изучении некрологов как части автобиографики и взгляде на биографии как текст, который в той же мере говорит об авторе биографии, границы между автобиографическим и биографическим нарративом размываются. Любой текст может рассматриваться как имеющий автобиографическое измерение, а биографии и некрологи, по сути, представляют собой воспоминания о людях, которым они посвящены. Даже если автор некролога не знал лично героя своего текста — хотя в случае с некрологами священников авторы, очевидно, знали умерших всегда, — решение написать биографию человека проливает свет на ее автора, поскольку субъект должен иметь для него какой-то интерес, чтобы побудить взяться за это предприятие.

⁴³ Большевицкие публицисты, наоборот, навязывали читателям единую модель, которую следовало воспроизводить в ранних советских некрологах. Ср.: Clark K. *The Soviet Novel: History as Ritual*. Bloomington, IN, 2000. P. 72–73.

⁴⁴ Greenblatt 1980.

В этом смысле биографии можно изучать как смещенные автобиографии⁴⁵.

Поскольку авторами некрологов приходских священников обычно были либо коллеги из семинарии или церковной школы, либо их сыновья, которые также имели сан, состояли в духовном ведомстве или были связаны с духовенством по-прежнему настолько тесно, что написанное ими могла публиковать епархиальная пресса, некрологи священников могли служить автобиографическим нарративом для членов церковной среды. Используемый в них язык и структура их нарративов показательны для их мировоззрения. Например, сын о. Николая Солодова в своем цитированном выше описании характеризовал церковнослужителей как «меньших братьев», обнаруживая этим собственный патернализм. Об этом свидетельствует и факт, что автор высоко оценил своего отца за то, что тот угощал церковно- и священнослужителей одними и теми же блюдами, но не подвергал сомнению решение отца сажать эти две категории раздельно. Столь же очевидна смесь популизма и снисхождения в воззрениях на крестьян одного сельского священника, когда он хвалит коллегу-священника за то, что тот неприхотлив в жизни и любит своих «мужичков»⁴⁶.

Некрологи приходских священников иногда включают и прямое автобиографическое повествование об усопшем от первого лица. Их авторы часто цитировали в своих текстах не только словесные высказывания, но и написанные автобиографии, письма, дневники и духовные завещания. В житиях есть примеры цитирования субъекта описания, и эта традиция сохранялась в биографике Нового времени⁴⁷. Так, в заключение некролога одного сельского батюшки были помещены подробные неопубликованные мемуары о его пребывании в бурсе. Духовное завещание другого священника, адресованное его прихожанам, было целиком прочитано у его могилы, а потом полностью опубликовано в составе некролога. Оно состояло из нескольких печатных страниц, на протяжении которых священник

⁴⁵ Saunders M. *Self Impression: Life-Writing, Autofiction, and the Forms of Modern Literature*. Oxford, 2010. P. 4–8.

⁴⁶ Священник Стефан Александрович Лавров // ВЕВ. 1893. № 20. С. 604.

⁴⁷ *Поселянин Е. Русские подвижники 19-го века*. СПб., 1902.

в завещании воздавал почести духовному сословию. Он пояснял, что светские служители молятся лишь о собственных грехах, тогда как священники стоят выше, молясь о грехах всех своих прихожан⁴⁸.

В пространных некрологах было также принято помещать полностью речи на похоронах умершего, а друзья покойного, обычно коллеги-священники, часто пересказывали в манере автобиографики свои воспоминания о нем. В этих надгробных речах особенно часто упоминается траур по покойному автору, друзей и его семьи. Кроме того, к покойному в них обычно обращались напрямую. В изложении же собственно некролога авторы, даже если ими были сыновья покойного, говорят обычно внешне объективным, отстраненным голосом биографа или историка, полностью убирая из нарратива себя, даже если речь идет о скорби тех, кого покойный оставил⁴⁹. Если к покойному и обращаются в структуре некролога напрямую, это происходит только в заключительных строках⁵⁰. Но даже во многих из этих надгробных речей, как, к примеру, в напечатанном о Михаилом Дроздовым некрологе, с которого начинается эта статья, авторы стали уходить от обращения с покойным на «ты» к описанию его в третьем лице, в то время как о себе говорили «мы» или «Я»⁵¹. Это опущение, вкуче с включением в некрологи

⁴⁸ Священник Ф. Н. Сосунцов, 1131–1134; Священник Алексей Андреевич Глебов, 13–15.

⁴⁹ Примеры сыновей, упоминающих о скорби отстраненно от третьего лица, см.: Священник Алексей Андреевич Глебов, 15; *Павлович*. Венок. С. 596. Последний некролог переходит на «мы», описывая, как покойный воспитывал детей, а в конце некролога, непосредственно перед тем как процитировать надгробную речь, автор переходит на использование «я» и «мы», подчеркивая, что дети покойного его не забудут (*Павлович*. Венок. С. 592–593, 599).

⁵⁰ Их многих примеров см.: о *Миртов* А. Священник В. П. Добролюбов // ВЕВ. 1893. № 3. С. 101; Священник Алексей Андреевич Глебов, 15; Протоиерей Сергей Сергеевич Громов, 469–470.

⁵¹ М. Д. Дроздов. С. 312–314. См. примеры таких переходов в течение речи: *Миртов*. Священник В. П. Добролюбов, 98; Священник Ф. Н. Сосунцов, 1407–1410. Однако сын о. Алексея, не выходя за рамки жанра, не упоминает о себе в нарративе некролога. Редкий пример отсутствия такого перехода в надгробной речи: Священник Н. Виноградов // Священник Г. Ф. Карабинов // ВЕВ. 1899. № 12. С. 441–444, 443–444. Автор, священник, был зятем покойного и адресовался через речь к своему умершему тестю. В сравнении с большинством надгробных речей, запечатленных в дневниках священников, его речь довольно короткая.

священников множества различных текстов разных жанров, показывает и зыбкость нового жанра, и его способность и необходимость выполнять одновременно несколько функций: от создания биографий отдельных священников до истории духовного сословия, от сочинения локальных историй отдельных регионов России до создания платформы для мемуаров и автобиографий духовенства. В глазах приходского священства все эти цели были связаны между собой.

В последние годы сразу несколько историков культуры в США использовали некрологи как призму, сквозь которую они изучают американские ценности. Согласно Джудит Батлер, описание жизней, которые признаны достойными остаться в национальной памяти, в некрологах служит как средство нациестроительства. Эти исследования некрологов обращают внимание на процесс их создания и на то, насколько показателен жанр для господствующего дискурса среди национальных элит⁵².

Позднеимперская Россия производила образованных подданных в существенно меньшем количестве, чем ее западные соседи. Однако у доминирующего в этническом отношении русского населения было два образованных слоя с разными культурными традициями — дворянство и духовенство. У православного духовенства в России были не только собственные традиции, которые выросли из его статуса, в наибольшей из российских сословий степени напоминавшего касту, но и собственные школы или пресса — более независимые от государства, чем культурные институты дворянства. Поэтому духовенство смогло создать жанр некролога, отличный от российского дворянства, которое занимало верхние эшелоны власти⁵³.

В протестантских странах некрологи священников, получивших университетское образование наравне со своими светскими собратьями, обычно печатались в местной прессе рядом с некрологами лиц светских профессий. В то время как некрологи священников в России в основном печатала провинциальная

⁵² Fowler 2007, 3–6, 10–12, 41–42; Hume J. *Obituaries in American Culture*. Jackson, Mississippi, 2000; Butler J. *Precarious Lives: The Powers of Mourning and Violence*. Verso, 2003. P. 34.

⁵³ Freeze 1985, 82–102.

епархиальная пресса. Русское православное духовенство могло определить внутри своей среды, чью жизнь следует признать достойной коллективной памяти. А поскольку духовенство было элитой лишь с точки зрения образования и правового, но не финансового статуса и поскольку на его шкале ценностей благосостояние, а также городская среда занимали негативное место, епархиальная пресса печатала некрологи о большем количестве рядового духовенства, чем другие органы прессы в имперской России.

В позднеимперский период православное духовенство в России было не только духовным лидером для большинства населения, но оно служило и своего рода «культурным посредником» между городскими образованными элитами и неграмотными деревенскими массами⁵⁴. Эти факторы делали некрологи священников в большей степени представительными для любых дискурсов национального масштаба в России, чем некрологи дворянства или городских профессионалов⁵⁵.

С течением времени из жанра, скорее напоминавшего жития, некрологи приходских священников стали больше ассоциироваться с современным биографическим жанром. Некрологи могут служить индикатором современного увлечения индивидуальностью, а пристальное внимание к особенностям жизни отдельных приходских священников указывает на то, как приходское духовенство начало ценить и уважать индивидуальность. Усиливающиеся демократические настроения показывают, что духовенство стало воспринимать жизнь любой личности как достойную памяти. Однако в то же время некрологи священников никогда не теряли из виду свои дидактические задачи, соединяя христианское самоопределение в общественной и частной жизни с умением выбирать из множества моделей и изменять их. Некрологи как жанр, подразумевающий диалогические отношения между агиографией и биографией, подрывает любое представление о бинарности сакрального и секулярного, и эти

⁵⁴ См. о культурных посредниках: *Vovelle M. Ideologies and Mentalities*. Chicago, 1990. P. 114–125.

⁵⁵ О концепции русской нации в Российской империи: *Maiorova O. From the Shadow of Empire: Defining the Russian Nation through Cultural Mythology, 1855–1870*. Madison, WI, 2010.

репрезентативные модели позднеимперских (авто)биографических нарративов в России настолько сплетены и с сакральным, и с секулярным, что полностью отделить одно от другого невозможно.

SUMMARY

This article focuses on how the obituaries of Russian Orthodox parish clergymen are indicative of two seemingly unrelated processes: the rise of individuality and the historical consciousness of the parish clergy as a social estate group. The genre emerged in the 1860s, and like all biographical genres its roots lay in hagiography. Clergymen's obituaries never lost their hagiographical roots. The secular and sacred purposes remained intertwined. They functioned as Christian self-fashioning, performing a didactic function of explaining how to live a Christian life. But because they were written by fellow clergymen, they should be read as both autobiographical and biographical texts.

Unlike the obituaries of Russian officials and professionals, they included, like Saints' Lives, coverage of a clergyman's private as well as public life. Toward the end of the century, the degree of distinct details about a clergyman's lives increased considerably. Clergymen emerged as ideal Christians, but also as unique individuals. Obituaries, after all, are indicative of the modern fascination with individuality. By the early Twentieth Century the genre had become democratized; obituaries of the lower ranks of the parish clergy were published and sometimes written by deacons and sacristans. The article concludes by considering, in light of recent work on American obituaries as reflective of a nation's values, how clergymen's obituaries, more than the noble genre, shed light on the values of Orthodox Russians in Late Imperial Russia.

Елена Агеева

ЦЕРКОВНОЕ ЛЕТОПИСАНИЕ КАК ИСТОЧНИК В АВТОБИОГРАФИЧЕСКИХ ПРАКТИКАХ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Речь в статье пойдет об уникальном явлении отечественной историографии — церковно-приходских летописях второй половины XIX — начала XX века. В течение десятилетий в большинстве приходов Русской православной церкви велись летописи, в которых фиксировались исторические сведения о возникновении храмов и их благоуукрашении, события повседневности, местная история Церкви в общероссийском контексте. Церковно-приходские летописи отражали познания и интересы приходского духовенства, краткие биографические сведения о причте, описывали быт и местные традиции прихода, особенности социокультурного склада прихожан. Краткий анализ касается истории происхождения церковных летописей, их локального и временного своеобразия, места в автобиографических практиках.

История и вопросы изучения летописей

Некоторая часть церковных летописей была опубликована еще в конце XIX — начале XX века¹. Первые обобщенные наблюдения и библиография публикаций церковно-приходских летописей

¹ *Св. Лашков Федор*. Летопись Бендерских церквей и приходов // КЕВ. 1873. № 2–4; 1874. № 15–17. С. 19; *Св. В. Лобачевский*. Летописи приходов с. Ольшанки Елисаветградского уезда // Херсонские епархиальные ведомости. 1888. № 13. С. 18, 23; 1891. № 10–14; 1892. № 17–19; *Св. Воскресенский Н.* Летопись с. Антипина Вязниковского уезда // Ежегодник Владимирского статистического комитета. 1893. Вып. 2. С. 38–85; Летопись с. Колвы Мезенского уезда Архангельской губернии. См.: *Ончуков Н. Е.* Печерская старина // Известия императорской Академии наук. 1905. Вып. 2. С. 362; *Брояковский С.* Церковно-приходская летопись местечка [Паволочи Сквирского уезда Киевской губернии] или Описание прихода в историческом, статистическом, этнографическом, религиозно-нравственном и других отношениях. Киев, 1904–1905. Вып. 1–2; [*Левицкий Андрей.*] Церковно-приходская летопись села Глубочка

принадлежат профессору Киевского университета В.С. Иконникову². В дальнейшем интерес к летописям возрос в связи с краеведческими разысканиями 1920-х годов³, а в 1970-х годах летописи привлекают к исследованию аграрной истории⁴. В 1989 году полоса молчания о церковных летописях была прервана С.О. Шмидтом⁵, который, в отличие от предшествующей традиции, использовавшей данные летописей как иллюстративный материал, стал рассматривать их с точки зрения источниковедения. В начале XXI века интерес к изучению летописей существенно возрастает, объединяя источниковедов, церковных историков и краеведов⁶. Некоторые церковные летописи

Житомирского уезда Волынской губернии. Почаев, 1898; *Перекопский Д.* Церковно-приходская летопись Троицкой церкви слободы Харцизской области Войска Донского Таганрогского округа // *Донская церковная старина*. Вып. 2. Новочеркасск, 1909. С. 97–130.

² *Иконников В. С.* Опыт русской историографии. Киев, 1908. Т. 2. Кн. 2. С. 1476–1479.

³ *Гурьев Н. В.* Церковные летописи как источник изучения сельского хозяйства // *Краеведение*. 1925. № 3–4. С. 288–290; *Филимонов С. В.* Краеведение и документальные памятники (1917–1929 гг.). М., 1989. С. 66–69, 144–146.

⁴ *Волобуев П. В.* Церковно-приходские летописи как источник по истории русской деревни // *Ежегодник по аграрной истории Восточной Европы*. Вильнюс, 1974. С. 397–404.

⁵ *Шмидт С. О.* Сельские церковноприходские летописи как историко-краеведческий материал // *Историческое краеведение. По материалам II Всесоюзной конференции по историческому краеведению (г. Пенза, 4–6 апреля 1989 г.) / Отв. ред.: С. О. Шмидт*. Пенза, 1993. С. 201–224.

⁶ См. некоторые итоги: *Агеева Е. А.* Церковная жизнь и повседневный быт русского села по приходским летописям XIX—начала XX века. С. 166–195. Церковные летописи — важнейший источник для изучения приходской жизни второй половины XIX—нач. XX века // *Исторический вестник*. № 4 (15). М.; Воронеж, 2001. С. 155–169. О вновь найденном фрагменте приходской летописи села Большие Всегодичи Ковровского у. 1874–1904 гг. // *Российская провинция: история, традиции, современность*. Ковров, 2009. С. 85–92. *Добренький С. И.* Церковно-приходские летописи как исторический источник: Середина XIX—начало XX в. Дисс. на соискание ученой степени канд. ист. наук. М., 2006. Основные работы этого автора по церковным летописям см. информационный ресурс. РГГУ: rshu.ru. *Полюлях А.* Церковная летопись Георгиевской «На глинках» церкви села Игнатьева // *Подмосковный летописец*. 2006. № 1. С. 59–66. *Синельников С. П.* Смутное время 1913–920 гг. глазами священника. Церковно-приходская летопись Христо-Рождественской церкви и прихода Урюпинского ярмарочного поселения, составленная священником Петром Протопоповым // *Волга*. 2000. № 413. С. 1–14. *Он же*. Церковно-приходские летописи конца XIX—начала XX в. в Госархиве Волгоградской области // *Отечественные архивы*. 2005. № 4. С. 58–69; *Агеев Е. А.* Полвека из жизни донского хутора: приходская летопись Пантелеимоновской церкви

продолжали храниться при храмах: долгое время существовал, например, архив при церкви села Большие Всегодичи Ковровского уезда Владимирской губернии, из которого автору статьи удалось получить фрагмент церковной летописи. Другие исторические материалы оказались в архивах (более семидесяти летописей находится в хранилищах Вологодской, одиннадцать списков известно в архиве Волгоградской области, ряд летописей находится в хранилищах Ульяновской, Самарской и Ростовской областей), историко-художественных музеях (Егорьевском, Муромском, Юрьево-Польском). Полностью сохранившийся массив летописей до сих пор не выявлен.

Между тем церковно-приходское летописание начиная с 1860-х годов — времени значительных перемен в российской действительности, затронувших и жизнь Церкви, — становится постоянным и весьма действенным способом коммуникации между приходом, его настоятелем и высшим духовным руководством.

ПРИХОДСКИЕ ЛЕТОПИСИ. ПРОЛЕГОМЕНЫ

На происхождение подобной формы ведения погодных записей в историографии существовало две точки зрения, одна из которых связывала выбор их формы с исторической традицией летописания. Кропотливый труд ежегодного изложения не только выдающихся, но и повседневных событий местной истории заметила и оценила в свое время императрица Екатерина II. К ее удивлению, в летописи, принадлежащей архиерейскому дому Астраханской епархии, «оказались прибавления, относящиеся к обстоятельствам, в недавние времена происходившим. И хотя ей нужны были русские летописи, относящиеся к древности, однако ей приятно, что есть в духовном звании люди, трудящиеся в продолжении российской истории записками своими». Позднее

хутора Летовского станицы Кременской Усть-Медведицкого округа Области Войска Донского (1873–1929) // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2016. Вып. 6 (73). С. 91–106; *Шадрина А. В.* Церковное летописание Донской и Новочеркасской епархии: история и особенности источников // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов, 2017. № 4 (78). С. 218–222.

на основании доклада обер-прокурора А. И. Мусина-Пушкина Святейший синод выразил высочайшее благоволение Астраханской епархии, а «во все остальные посланы были распоряжения с поощрениями способных к таким летописям людей, особливо из ученых, дабы они не оставляли упражняться в замечаниях случающихся достопамятностей, потребных в продолжении истории Отечества своего, дабы из сего и в будущие времена могла последовать подобная от древних летописцев польза»⁷.

Однако екатерининские распоряжения или не были получены на местах, или игнорировались. Архиепископ Филарет (Гумилевский), проявлявший особую заботу о продолжении местного летописания, писал А. В. Горскому из Харькова: «...Около двух месяцев употребил я на обзор епархии. Одним из первых дел моих по приезде в Харьков было то, что предписал я окружно всем священникам завести тетради для записывания и описания дел и случаев местной церкви. В душе есть желание составить описание Харьковской епархии. Думаю, что это будет замечательная картина не без интереса для всех и особенно для друзей Церкви Русской. Жаль, что доселе решительно ни в одном месте не было ни одной строчки. Что делать? Здешний край имеет свою историю, со своими красками и штрихами»⁸.

С другой стороны, появлению летописей предшествовала длительная традиция ведения дневников священниками, часть из которых была опубликована. Помимо записей Фоки Струтинского⁹, очевидно, представлял интерес дневник о Тимофея Лысогорского из села Двойна Тамбовской губернии. Его начальная тетрадь была озаглавлена «Опыты моей жизни по части хозяйственной и прочим с 1812 по 1857 г.». Как отмечает читатель и публикатор дневника И. И. Дубасов, отец Тимофей был замечательным знатоком Библии и священствовал более пятидесяти лет. При этом «вследствие своего бескорыстия и прежних консисторских обычаев не получил ни одной служебной награды»¹⁰. Батюшка имел

⁷ Поленов Д. В. О летописях, изданных от Св. Синода. СПб., 1864. С. 32–33.

⁸ КС 1896. № 6. С. 104.

⁹ См. ст. Марты Лукашевич.

¹⁰ Дубасов И. Деревенский летописец // ИВ. 1880. III. С. 626. К сожалению, полный текст дневника утрачен. Попытки его поиска в бумагах краеведа Дубасова и в фондах ГАТО не привели к положительным результатам.

обыкновение изъясняться с архиереями с полной откровенностью. Однажды на несправедливые угрозы владыки лишить его сана отвечал: «Можешь, Преосвященный, лишить меня и рясы, и священства, и даже куска хлеба, но не должен, а, следовательно, не лишишь»¹¹. На скудные свои средства он выписывал одну из московских газет, что тогда было весьма редким явлением, интересовался политическими событиями и рассказывал о них прихожанам. Так, он записывает в дневник, что «28 января 1854 г. через Тамбов проходил Уральский казачий полк. Они пошли на войну с турками, которые в Иерусалиме всех наших христиан помучили, и гроб Господень отбили, и цареградских греков многих также умертвили жестокою смертью». Это, по мнению отца Тимофея, и «заставило императора Николая Павловича объявить войну туркам»¹². Записывал батюшка и народные рецепты лечения, поскольку исполнял функции врача. В голодные, неурожайные годы он уделял особое место записям погодных явлений. Не располагая текстом дневника, трудно понять, насколько подробно записывает автор какие-либо персонифицированные автобиографические сведения. Публикатор отмечает лишь одно свидетельство: «9 октября 1832 г. выдал я в замужество старшую мою дочь за окончившего курс богословских наук П. Ф. Никольского. Радость моя тем совершенна, что выдана она с должною для христиан честью. Награждена она 8-ю платьями ситцевыми, двумя белыми, 400 рублями, 2 лошадьми, двумя коровами, рясою да полукафтanjem суконными, да тулупами калмыцкими; шубы были у нас одна гарнитуровая, шубочка штофная, шубочка нанковая, платье подвенечное шелковое»¹³.

О. Тимофей стремился зафиксировать наиболее значительные события, что находило отражение не только в дневнике-летописи, но и в записях на книгах. Так, в книге «Духовный регламент» он написал: «Государь император Александр Павлович изволил посещать нас 1824 августа 26 дня во вторник вечером. Мы его встретили с хоругвями и образами, все в облачениях. Росту он был высокого, лицом бел и чист, плешив; глаза острые»¹⁴.

¹¹ Там же. С. 627.

¹² Там же. С. 630.

¹³ Там же. С. 627.

¹⁴ Там же. С. 631.

Ранний автобиографический источник такого же рода упомянут в публикации «Ярославских епархиальных ведомостей» 1893 года — «Келейная запись или краткое начертание разнообразных должностей, Преосвященными в различные времена возглашавшихся на священство Ярославской градской Михайло-Архангельской церкви Симеона Егорова, начиная с 1761 по 1825 гг.»¹⁵. Это автобиография и отчасти дневник, содержащий данные для певческого хора ярославских Преосвященных и касающиеся Ярославской духовной академии. О. Симеон «первоначально взят при Арсении митрополите в 1761 году в мае месяце, будучи тогда от роду семи лет, в певческий Архиерейский хор, где находился по тогдашнему положению в звании подъяка»¹⁶. Далее автор отмечает прежде всего этапы своей духовной карьеры: посвящение в стихарь (1763), определение по заручной челобитной в дьячка и уход из хора в связи с этим (1767). В 1777 году, уже женатым, он вернулся в Архиерейский хор регентом (1779). В 1782 году рукоположен в дьяконы в Ростове, а в 1786 году «по заручному приходских людей одобрению» посвящен во иерея, назначенный в то же время директором архиерейского хора¹⁷.

С 1796 года определен в депутата¹⁸, а с 1798 года в благочинные¹⁹. В 1800 году новый архиепископ Ярославский и Ростовский определил о. Симеона в учителя учрежденной русской школы с получением жалованья 80 рублей в год. Автор келейной записи не высказывает никаких своих суждений или сомнений по поводу назначений. С 1805 года в записях появляются сведения о его наследнике. В дальнейшем записи о событиях его жизни чередуются с достижениями сына, который дьяконскую должность сочетал с преподаванием различных дисциплин²⁰, был катехизатором и толкователем воскресного Евангелия.

¹⁵ ЯЕВ. 13 июля 1893 г. № 28. С. 439–445.

¹⁶ Там же. С. 439.

¹⁷ Там же. С. 440–441.

¹⁸ В данном случае имеется в виду сословный депутат от духовенства при производстве уголовных следствий.

¹⁹ Там же. С. 441–442.

²⁰ «Учитель синтаксисы и нижнего немецкого языка города Ярославля Архангельской церкви дьякон Федор Семенов сын Архангельский, 22, священников сын. Учился латинскому языку в одной семинарии с 1797 года по 1806 год, и на оном пиитике, риторике, философии и богословии, а при том немецкому

Одно из редких эмоциональных замечаний из всей сохранившейся келейной записи касается исповеди архиепископа, у которого о. Симеон стал в 1807 году духовником: «Удивительным для меня было, что Архипастырь исповедовался с кротким и благоговейным духом и истинною признательностью»²¹. Еще одно событие своей жизни, особо выделяемое о. Симеоном:

1808-го г. марта 25 дня в вечеру Преосвященный Антоний, призвавши меня в свои кельи, напоил чаем и медом, а потом подарил на рясу шелковой материи 14 аршин ценою в 1 руб. 70 коп. аршин. Таковым благорасположением архипастырским толико я был поражен, что не мог не пролить благодарных слез. Слава Богу, изливающему на мя грешного милость свою!²²

То, что подобные дневники не были единичными, показывает и более известная публикация автобиографических материалов саратовского дьякона, а затем священника Г. А. Скопина²³.

ПРОГРАММЫ И РЕГИОНАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ЛЕТОПИСЕЙ

Заведение церковно-приходских летописей первоначально было местной инициативой, поддержанной Святейшим правительствующим синодом. Епископ Оренбургский и Уральский

и французскому языкам. В 1806 году января 8 дня определен информатором, с 1804 года ноября 3 дня произведен во дьякона, а 1806 года февраля 8 дня учителем грамматики, 1809 года мая 26 дня учителем синтаксисы и нижнего немецкого языка». — Вестник о школах, учителях и учениках, обучающихся в Ярославской семинарии и духовных училищах за 1809 год (ГАЯО. Ф. 230. Оп. 1. Д. 3727. Л. 143 об. — 150. <http://forum.yar-genealogy.ru/index.php?showtopic=9827>. Форум Ярославского историко-родословного общества.

²¹ ЯЕВ. 1893. № 28. С. 443.

²² Там же. С. 444.

²³ Скопин 1891. О нем: Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 30. С. 222; «Протоиерей Скопин», некролог // Сын Отечества. 1836. Ч. 177. С. 146; Леопольдов А. Исторический очерк Саратовского края. 1848. С. 92; Он же. Исторический очерк Саратова и Пугачевщины. 1874; Купалов А. Скопин Герасим Алексеевич // РБС. Т. 18. СПб., 1904. С. 591; Майорова А. С. Роль православного духовенства в формировании общественно-культурной среды Саратова в конце XVIII — первой половине XIX века. old.asv.gov.ua/content/nauka/editions/20/2013-20/236-248.pdf. См. ст. Д. Сдвижкова.

Варлаам (Денисов) сделал распоряжение о ведении причтами церковью Оренбургской епархии церковных летописей с начала 1865 года. О своем нововведении он доложил Святейшему правительствующему синоду. Святейший синод заинтересовался данным начинанием и Указом Синода от 12 октября 1866 года (№ 1881) обратился к епархиальным архиереям — «не признают ли они возможным и полезным завести во вверенных им епархиях подобные летописи»²⁴. К этому времени оказалось, что «при церквях Тобольской губернии приходские летописи существуют уже 20 лет: они были заведены покойным архиепископом Тобольским и Сибирским Георгием (Ящуржинским) (1845–1852). Эти занятия поддерживал один из его преемников — преосвященный епископ Тобольский и Сибирский Феогност (Лебедев), который, посещая церкви, просматривал летописи и иногда брал себе для прочтения»²⁵. При духовных консисториях по указу Святейшего синода от 19 января 1864 года открывались архивные комиссии, также способствовавшие развитию изучения истории и современного состояния Церкви.

По указу от 19 января 1868 года епархии уже обязывались составлять свои исторические и статистические описания²⁶. Насколько полно выполнялось это распоряжение и что из созданного материала сохранилось? обстоятельно подошли к заведению летописей во Владимире — в епархиальных ведомостях был опубликован целый блок материалов: сам циркулярный Указ Святейшего синода, его обсуждение в местной духовной консистории, где отмечалась важность ведения летописей именно на Владимирщине в связи с особым географическим положением местности, значением ее церковной иерархии для истории русского государства, большим числом монастырей, храмов и приходов, удовлетворительной образованностью духовенства и народа²⁷.

Епархиальное распоряжение от 31 января 1868 года о начале церковно-приходского летописания во Владимире содержало и некоторые общие правила для его составителей, которых

²⁴ РГИА. Ф. 797. Оп. 97. Д. 264б. Л. 283.

²⁵ Православное обозрение. 1867. Т. 2. С. 94.

²⁶ Циркулярные указы Святейшего правительствующего Синода 1867–1895 гг. / Собрал и издал А. Завьялов. СПб., 1896.

²⁷ ВЕВ. 1868. № 6. С. 255–257.

обязывали: «а) непременно вносить в летописи только то, что действительно было достоверно известно; б) за неимением достоверных свидетельств не должны прибегать к разного рода догадкам и предположениям или основываться на одних нетвердых слухах и таким образом наполнять летописные страницы записями и описаниями по одним догадкам или темным предположениям».

Ведение записей вменялось всем членам причта под руководством священника, который должен был просматривать черновики, и только после этого наблюдения переносились в беловую книгу; на последней странице летописи должны были подписывать все члены причта. Книга для летописей скреплялась благочинным, он же должен был просматривать приходские летописи и исправлять имеющиеся там, на его взгляд, неточности. Опубликован был и подробный проект летописного плана: общее введение, описание и история храма и прихода, затем сама летопись из года в год с обозначением месяцев и чисел, где предполагалось сообщать сведения о церкви, о священнослужителях, о приходе и прихожанах, о знаменательных явлениях и событиях в местной природе и жизни.

В конце каждого года необходимо было записывать общие выводы из исповедных росписей, приходо-расходных книг, других церковных документов, а также о числе учащихся в церковно-приходских училищах²⁸. В 1869 году, согласно сообщениям в прессе, решено было опубликовать наиболее интересные факты из жизни древних храмов²⁹. Предполагалось ввести летописание повсеместно, но намерение это приняло форму распоряжения, очевидно, уже в 1870-е годы³⁰.

Дальнейшая судьба местного приходского летописания отчасти проступает в полемической заметке 1875 года известного церковного деятеля, публициста, критика приходской повседневности

²⁸ Там же. Приложение к официальной части № 6. Проект церковно-приходских летописей. С. 1–8.

²⁹ Современный листок. 1869. № 38.

³⁰ Об этом указе: «В 70-х годах церковною властью сделано распоряжение о ведении летописей в каждой приходской церкви по всем епархиям». Летописи понимались как продолжение Летописи русской, начатой неизвестным киево-печерским монахом (может быть, Нестором) // Полный православный богословский энциклопедический словарь. Т. 11. СПб., б. г. Л. 1544.

священника Иоанна Беллюстина³¹. Это была реакция, с одной стороны, на распоряжение архиепископа Херсонского о ведении церковных летописей, а с другой — на рассуждение одной из петербургских газет о приходском летописании как «совершенно новом учреждении». О. Иоанн Беллюстин не разделял энтузиазма газеты и отмечал ее слабую информированность в реальных процессах. Ему как священнику, публицисту и краеведу было хорошо известно, что уже лет десять как было дано распоряжение вести летописи, но результаты были неудовлетворительны. По его мнению, священники не придавали серьезного значения этому занятию. Немаловажным было и то, что многие слабо владели пером и опасались начальства — «вдруг проскользнет что». Эти замечания были вполне обоснованны, но критика справедлива лишь отчасти. Хотя ведение летописей прививалось достаточно долго, они тем не менее велись, ибо, по замечанию самого же о. Иоанна Беллюстина, «мыслящий человек не может не записывать всего того, что, так или иначе, влияет на его деятельность»³².

Как видно из приведенных программ, летописи, как правило, состояли из двух частей — исторической и повременной, куда заносились текущие приходские события. Тем самым предполагалось, что священник должен был собрать для составления летописи разнообразный исторический материал: рукописные документы, местные печатные источники, устные свидетельства и предания, в то же время наблюдение новейших событий требовало от священника значительного внимания к окружающей жизни, включенности в разнообразные процессы повседневности.

Один из наиболее интересных сохранившихся образцов приходского летописания представляет собой «Летопись села Золотого Саратовской губернии»³³.

³¹ Калязинский священник и писатель Иван Степанович Беллюстин (1819–1890) был достаточно известен в 1850–1860-х годах, сотрудничал со многими периодическими изданиями того времени, был автором анонимно вышедшей в 1858 году в Лейпциге книги «Описание сельского духовенства», открывшей многие запретные темы и вызвавшей широкую полемику. О нем подробнее см.: Буртина Е. Ю. Мелочи иерейской жизни. Док. очерк об И. С. Беллюстине // Лица. Биографический альманах. М.; СПб., 1995. С. 187–237.

³² Беллюстин И. С. Церковные летописи // Неделя. 1875. № 42. С. 1372.

³³ ГАСО. Ф. 407. Оп. 2. Д. 795.

Летопись упоминалась в публикациях о старообрядчестве в Саратовских епархиальных ведомостях, но местонахождение ее не указывалось. Участники археографической экспедиции МГУ 1993 года, посетив село и обнаружив там только начинающую возрождаться церковь, в которой до этого долгое время был склад, нашли летопись в архиве Саратовской области.

Рукопись представляла собой список с оригинала, составленного с 1868 по 1882 год местным священником Василием Гавриловичем Еланским. Летопись села Золотого — один из ранних откликов на призыв Святейшего синода к ведению ежегодных записей. Священник Василий Еланский был своего рода первопроходцем. Он старался следовать программе, предложенной Владимирской епархией. В предисловии отец Василий писал: «вследствие таких обстоятельств, принявшись в свою очередь за составление таковой летописи, мы, с Божией помощью, стараемся в возможно кратком виде изложить и представить все относящиеся до истории Золотовской церкви и прихода, с возможно верным изображением в ней характера местных жителей, степени их умственного и нравственно-религиозного развития, светлых явлений в их среде или их недостатков, суеверий, пороков и т.п.»³⁴ Таким образом, он сам предугадал значение многих тем, например быта и занятий прихожан, церковного раскола, которые в дальнейшем стали важнейшими компонентами местного летописания. Вероятно, сказались интеллектуальные интересы и пыл молодости 25-летнего священника, записавшего о себе под 1868 годом следующие сведения: «диаконский сын. По окончании курса наук в Саратовской семинарии в 1864 году был уволен из оной со степенью студента; 20 сентября того же года был определен третьим старшим учителем в Саратовское духовное училище, откуда по выбытии из оногo, 1866 года февраля 17 дня, рукоположен пр[еосвященным] Иоанникием в село Золотое; с 12 сентября того же года определен законоучителем в Золотовском училище. В семействе — жена Анна Михайловна, 19-ти лет, дочь Лидия девяти месяцев»³⁵.

³⁴ ГАСО. Д. 795. Л. 2.

³⁵ Там же. Л. 42.

Тут, как и в других летописях, например села Больших Всегодич Ковровского уезда Владимирской губернии или Георгиевского собора г. Юрьева-Польского той же губернии (пока еще не введенной в научный оборот), автобиографический компонент отсутствует совсем или присутствует имплицитно. Сквозь ткань регламентированного повествования проступают характерные черты ее автора — увлеченность, разносторонность интересов, стремление к наблюдениям, обобщениям и выводам, — позволяющие скорее узнать об интеллектуальном потенциале автора. Личностный фактор исключался из приходских летописей с момента их заведения: «излагать все сие в летописи, сколько можно яснее и проще, без всякой изысканности. При этом вносить в оную одни только факты, а где возможно и прилично, то и причины оных; но пишущий не должен присовокуплять к тому собственных размышлений и чувствований по поводу излагаемого им. Обязанность вести летопись должна лежать на всех членах причта; но, без согласия священника, который должен быть главным руководителем в сем деле, и просмотра, им написанного вчерне, ни что не должно быть вписываемо в оную»³⁶. Тем не менее были редкие попытки все же обойти строгость правил³⁷.

История копии летописи с. Золотого изложена в предисловии к ней членом Саратовской ученой архивной комиссии С. А. Щеголовым в декабре 1910 года. Священник В. Г. Еланский начал вести записи по указу преосвященного Иоанникия (Руднева), епископа Саратовского и Царицынского³⁸, опубликованному

³⁶ Ведение приходских летописей // КЕВ. 1874. № 10. С. 405.

³⁷ Об этом свидетельствует «Повольная летопись о погосте Липовицком» (до 1919 года — заречная часть Муромского уезда), составленная диаконом Иоанном Ландышевым и хранящаяся в Муромском историко-художественном музее (МИХМ. Инв. № М-2288). О. Иоанн Ландышев задумал ее как дополнение к уже написанной им в 1870 году церковно-приходской летописи (текст ее не включен в «Повольную летопись»), которую он оценивает как «наскоро составленную, потому вовсе пустую — малоинтересную». Название летописи «Повольная» о. Иоанн объясняет тем, что изложение в ней ведется «с допущением к истории и преданиям своих мнений и предположений» (Анучкина А. А. Муромские историки-любители из среды духовенства (вторая половина XIX — начало XX века) // Уваровские чтения — V. Муром. 14–16 мая 2002 г. / Под ред. Т. Б. Купряшиной и Ю. М. Смирнова. Муром, 2003. <http://museum-murom.ru>).

³⁸ Саратовские епархиальные ведомости. 1866. Т. 48. С. 1627–1628.

в Саратовских епархиальных ведомостях в 1866 году и предписывавшему следовать плану уже упомянутого нами преосвященного Варлаама, епископа Оренбургского и Уральского. Золотовская летопись, по описанию С. А. Щеглова, представляла собой рукописный фолиант на александрийской бумаге в 93 страницы четкого письма.

При подготовке к публикации обратились к автору-составителю, в то время уже протоиерею, жившему в Вольске, уточнили характер работы и источники летописных сообщений. Излагая события до 1868 года, автор пользовался церковными документами и рассказами старожилов. С 1868 по 1882 год он фиксировал погодно события, которым сам был очевидцем. Подготовленный для публикации список был снабжен комментариями, особым подробным оглавлением, алфавитными указателями личных имен, географическим и предметным, а также картой села Золотого и его окрестностей. Однако публикация, несмотря на согласие автора, так и не состоялась³⁹.

Освещая широкий круг проблем и событий местного прихода, отец Василий уделяет значительное внимание устройству церкви в селе. Помимо использования документов — храмозданной грамоты, метрических книг и ревизских сказок, — составитель также расспрашивал старожилов. Летопись начинается с 1755 года, но достоверными свидетельствами о местном приходе о. Василий Еланский располагает лишь с 1800 года.

Например, об о. Силе Осипове Сухоруковом, который священствовал с 1818 по 1824 год: «был достаточно образован, хотя, как сказывают, и не отличался хорошим поведением и трезвостью; но более всего известен по своей трагической кончине: он, неизвестно, почему только, удавился собственноручно, повесившись в июле 1824 года на вожжах, в сенях своего собственного дома. Его тело предано было сильнейшему поруганию. Будучи кое-как зарытое в *поганом буераке*, оно вскоре было вымыто дождем и долгое время, без всякого прикрытия, лежало в одном углублении буерака, пока новый сильнейший дождь не поднял его и не снес, вместе с гробом, в Волгу, где оно

³⁹ Об о. Василии Еланском см. *прот. Михаил Воробьев*. Кантонисты, кадеты, курсанты... Из истории военного образования в Вольске. Саратов, 2013. С. 50–53.

и пропало»⁴⁰. В других характеристиках священнослужителей о. Василий сообщает, впрочем, и положительные качества. Например, Николай Петров Лебединский: «священствовал с 1823 по 1837 год, был известен кротостью, трезвостью и религиозностью. <...> Андрей Сафронов Тихомиров, священствовал с 1827 по 1828 год, — известный своей ученостью и проповедническим даром»⁴¹.

На протяжении всей летописи отец Василий не может обойти тему старообрядчества, широко распространенного в селе. Одним из основных деятелей, способствующих этому движению, он видел православного священника Андрея Михайлова Благовидова (священствовал по 1826 год), который «пользуясь продолжительностью нахождения своего в должности местного приходского священника (он был около 30 л. священником и столько же в заштате; умер 84 л. от роду), конечно, имел более возможности покровительствовать только еще развивавшемуся тогда поморческому расколу. Не получивши ровно никакого научного образования и последовав от точно таких почти неграмотных предков своих (его отец и дед также пожизненно были местными священниками), он был весьма прост, слаб и снисходителен к прихожанам своим, извиняя их слабости и соизволяя их предрассудкам; закаленный в старых дедовских убеждениях и правилах, граничивших в отношении взглядов на церковное строительство близко с расколом <...> он был суеверен и невежествен в понимании истин спасительной веры православной; был, наконец, корыстолюбив и любостыжателен, и более чем, кто либо, не разборчив был в средствах к материальному обеспечению себя известным образом. Движимый таким суеверным духом при невежественности и необразованности своей, он действовал на развитие раскола, более *делом*, нежели *словом* (подчеркнуто автором. — Е. А.). Для него, например, не было большою важностью, при благоприятных условиях, окрестить дитя с хождением вокруг купели *посолонь*, или окрестить без помазания св. Миром, или даже и вовсе не крестя, записывать его в книгу как бы уже на самом деле окрещенного, тогда это

⁴⁰ ГАСО. Д. 795. Л. 33.

⁴¹ Там же. Л. 32.

тем более было возможно, что при разбросанности прихода на довольно значительное пространство.

После последовавшего в 1827 году запрета в служении любимыми выражениями его в разговорах с крестьянами о современном состоянии церкви и ее иерархии, были: «что ныне время? Вер столько, что спасенья не знаешь где и найти!.. Видно как каждый сам себя знай: сама себя овца спаси, как знаешь...»⁴²

Летописец старался строго следовать предписанию о точности сообщаемых сведений, поэтому, обобщая материалы вводной части, он замечает, что в случае описания местонахождения и истории с. Золотого он отбирал только самые достоверные свидетельства, отчего, возможно, пострадала красочность повествования. Он с самого начала уделяет большое внимание истории возникновения села и социальному составу его жителей, среди которых было много беглых, дезертиров, добровольно сдавшихся воровских людей, особенно после высочайших манифестов. «Из таких разнообразных элементов с давних пор слагалось население села Золотого и его окрестностей. Отсюда, естественно, и физиономия Золотовского прихода сложилась таким образом, что вообще трудно определить характер здешних жителей; здесь нет ни того однообразия, какое замечается между обитателями степными, нет и настолько типических личностей, которые в своей личности выражали бы существенные свойства своих однообщественников. Поэтому, если что можно сказать о характере здешних жителей, так это то, что они вообще чужды той грубости, дебелости и неразвитости, которые в большей или меньшей мере присущи степным жителям, но в то же время они чужды и той общительности, дружелюбия между собою, того простодушия, откровенности, религиозности и усердия к церкви православной, какое замечается вообще между этими последними. Они, вообще говоря, в деле религии — малосмысленны, в нравственном — не крепки» — пишет автор⁴³. Важной составной частью летописи являются ежегодные записи, с 1868 года имеющие заголовок «Общий взгляд на современное состояние церкви, общества и раскола». Таким образом, летописец видит свою задачу не

⁴² Там же. Л. 16–18.

⁴³ Там же. Л. 7–8.

только в последовательной фиксации событий, но и осмыслении их на ином, обобщающем уровне. Никаких рассуждений о событиях внешних не предусматривалось, и это существенно выделяет золотовскую летопись среди более поздних начала XX века.

Святейший синод, без сомнения, придавал ведению летописей особое значение. Но разнообразие программ, епархиальные особенности в деле ведения летописей, различия в подготовленности священников приводили к неравномерности в регулярности ведения летописей, а также в объеме и характере фиксации текущих событий. Процесс ведения летописей отличался своеобразием практически в каждой епархии. Так, в 1885 году митрополиту Московскому и Коломенскому Макарию (Булгакову), несмотря на все предшествующие указания, пришлось распорядиться завести при всех церквях Харьковской епархии так называемые памятные тетради для записи особенно примечательных в приходе событий, имевших большее или меньшее влияние на жизнь народа, духовенства или состояние храма, более или менее важных благодеяний в пользу храма, духовенства или приходских бедных⁴⁴. Очевидно, вести церковные летописи причты окончательно обязал Указ Синода от 12 апреля 1886 года⁴⁵. В декабре 1915 года появилось специальное определение о необходимости регулярного ведения летописей по всем церквям⁴⁶. Очевидно, это было реакцией на сообщение из Пермской епархии, епископ которой был озабочен ненаблюдательностью священников, иногда не отмечавших даже событий Первой мировой войны, как будто она и не существует для данного прихода⁴⁷.

По-иному воспринимал изменившуюся ситуацию причт Георгиевского собора города Юрьева-Польского⁴⁸. Летописание, начатое в 1868 году, систематически продолжалось до

⁴⁴ *Титов Ф.* Московский митрополит Макарий (Булгаков) // ТКДА. 1896. № 4. С. 566.

⁴⁵ *Шмидт С. О.* Сельские церковно-приходские летописи как историко-краеведческий материал // *Путь историка: Избранные труды по источниковедению и историографии.* М., 1997. С. 138.

⁴⁶ *Церковные ведомости.* 1915. № 51.

⁴⁷ *Пермские епархиальные ведомости.* 1916. № 1. С. 8.

⁴⁸ Летопись хранится в Юрьevo-Польском историческом и художественном музее. Автору этой статьи любезно была предоставлена копия, изучение которой только начато. Приносим глубокую благодарность сотрудникам музея за предоставленную возможность ознакомиться с выдающимся памятником.

1918 года. И если в 1902 году о жизни прихода было записано, что «никаких перемен и ничего выдающегося в течение года не произошло»⁴⁹, и такие записи характерны в продолжение многих лет, то 1916 год был отмечен как «год жестокой и кровопролитной войны с центральными империями Западной Европы, прошел в опасениях за родину, за ее защитников. В храме стало заметно уменьшаться богомольцев мужского пола. Но в то же время увеличилось богомольцев из числа женского пола. После каждого богослужения по просьбе богомольцев совершались или молебны о здравии, взятых на войну близким им лиц, или панихиды об упокоении положивших живот свой на поле брани. Тяжесть войны сказалась для населения и в подъеме цен на продукты. Если война затянется и еще на год, то все неминуемо вздорожает в сильной степени. С нетерпением ждем решительных событий — в ожидании, что они будут благоприятны для России, хотя она вступила в войну и самой неподготовленной»⁵⁰.

Но 1917 год оказался еще более тяжелым: «Второго марта 1917 года совершилось событие величайшей важности в истории Российского государства. В самый разгар величайшей необыкновенной почти всемирной войны император Николай II отрекся от престола за себя и за своего сына Алексея Николаевича»⁵¹. Далее в летописи излагался новый порядок управления страной, подготовка к Всероссийскому поместному собору, отмечается, что «продолжавшаяся тем временем безмерная война ослабила мощь России, разъединила сынов на враждебные политические партии, из коих нашлись такие, что заняли весьма враждебные позиции по отношению к Православной Российской Церкви и ее представителям — духовенству. Получив в свои руки власть, эти враждебные Церкви партии (большевики, анархисты, коммунисты) поставили для себя задачей — полное отделение Церкви от государства»⁵². Бесстрастные, но трагические по содержанию и созвучные времени записи в какой-то степени нарушают предписания, что свидетельствует о переосмыслении значения летописания, а сведения о перемещениях

⁴⁹ Летопись Георгиевского собора. Л. 50.

⁵⁰ Там же. Л. 69.

⁵¹ Там же. Л. 70.

⁵² Там же. Л. 71.

и выводе за штат священников позволяют сделать некоторые биографические выводы.

В целом к 1920-м годам⁵³ все же сложился объемный и уникальный комплекс материалов по истории приходов, в значительной части утраченный в дальнейшем. Между тем как именно «в приходской жизни лежит ключ к пониманию церковной истории в начале XX века»⁵⁴.

SUMMARY

The article is dedicated to the origin and development of the relatively new source of information about the Russian Orthodox Church life in the second half of XIX — the beginning of XXs, namely, the local church records, which, according to the Synod, were supposed to register the historical events and statistical data. The introduction of these records led to some forms of research activities and revealed some details of the local church's life that remained unknown and inaccessible before. Thus, the church engaged in the dialogue with the outside world and tried to discuss the important problems of the time. The yearly entries reminded the ancient records. The strict regulation of the record practice often resulted in very formal narratives lacking almost any individual views, personal judgements and auto-biographical information. However, even before the introductions of the records by Synod, some priests have been already doing diaries of their own, with a more personal touch on the events around them. For instance, the extensive records of Vasiliy Elansky, the priest of the village Zolotoye, Saratov Region, contain biographies of many local priests, the description of the religious atmosphere in the community and ideological differences among his followers. All this testifies of the certain modernization and the growing reflection within the church.

⁵³ По устным источникам известно, что в православных храмах Балтии и Польши летописи велись вплоть до конца 1930-х годов.

⁵⁴ Фриз.

Марта Лукашевич

ДНЕВНИК СВЯЩЕННИКА ФОКИ
СТРУТИНСКОГО В ЛИТЕРАТУРНОЙ
ОБРАБОТКЕ НИКОЛАЯ ЛЕСКОВА
(ОЧЕРК «АРХИЕРЕЙСКИЕ ОБЪЕЗДЫ»)

ВВЕДЕНИЕ

Современная религиозность, зарождение которой относится исследователями к концу XVIII— началу XIX века¹, связана непосредственно с развитием самосознания и самоанализа, вниманием к собственному «я», итогом чего стало, в частности, распространение автобиографики. Именно в то время, в том числе под влиянием «Исповеди» Ж.-Ж. Руссо, в среде образованного дворянства России стали популярными дневники и мемуары, фиксирующие размышления и переживания авторов, также относящиеся к области веры.

В духовном сословии обычай ведения дневников был связан скорее не с французским, а с более ранним польско-украинским влиянием и барочной традицией диариев. Разнообразные автобиографические записки представителей православного духовенства, в первую очередь черного, известны начиная с второй половины XVII века, а постепенное распространение этой традиции среди приходских священников происходит в конце XVIII— XIX веке. Первоначально дневники создавались прежде всего лицами, занимающими достаточно значимые должности (например, екатеринбургский соборный протоиерей Федор Карпинский, который вел дневник с 1798 по 1831 год²; ростовский соборный протоиерей Андрей Тихвинский, чьи «дневные

¹ Например: *Warchala M. Religia romantyczna. Kilka głównych wątków // Kronos. 2007. № 1. P. 91.*

² Карпинский 1995.

записки» охватывают годы 1820–1857³), или оказавшимися в особых условиях (например, Герасим Скопин⁴ или о. Евфимий Левитский, полковой священник 41-го егерского полка, принимавший вместе с этим подразделением участие в Отечественной войне 1812 года и затем в походе в Западную Европу, который вел дневник в течение девяти лет, с 1812 по 1821 год⁵).

Переломным моментом оказалась публикация «Описания сельского духовенства» отца Иоанна Беллюстина, после чего внимание стали привлекать автобиографические записки рядовых приходских священников. Их расцвет был связан также с внутрицерковными призывами к духовенству вести приходские летописи⁶, а также фиксировать в дневниках важные события в собственной пастырской и духовной жизни⁷. Отрывки таких дневников публиковались затем в церковных журналах, прежде всего — в «Руководстве для сельских пастырей»⁸.

Хотя подобного рода публикации были адресованы в первую очередь представителям духовного сословия, определенный интерес к автобиографическим запискам священников наблюдался и в русском обществе в целом, о чем, на наш взгляд, свидетельствует быстрое развитие в 1860–1870-е годы беллетристики из жизни духовенства⁹, в том числе имитирующей дневники, как, например, изданное анонимно произведение князя Владимира Мещерского «Изо дня в день. Записки сельского священника» 1875 года. Что интересно, некоторые рецензенты приняли его за подлинный дневник духовного лица¹⁰, так же как и раньше «Демикотоновую книгу» протопопа Савелия Туберозова, главного

³ Виденеева.

⁴ Купалов А. Скопин, Герасим Алексеевич // РБС. Т. 18. С. 591.

⁵ Левитский 2015.

⁶ Чернов А. В. «Программа» архиепископа Оренбургского Варлаама и замысел «Соборян» Лескова // Северо-Запад. Вып. 1. Череповец, 1995. С. 21–28.

⁷ Пастырские дневники; Важное значение дневника для приходского священника.

⁸ См. например: Левашев А. Отрывки из моего дневника // РСРП. 1877. № 47–48; 3. Страница из моего дневника // РСРП. 1878. № 8. С. 240–242.

⁹ В этот период было напечатано свыше двадцати произведений, посвященных жизни православного клира.

¹⁰ Калинин Н. Изо дня в день. Записки сельского священника. СПб., 1875 // РСРП. 1876. № 17. С. 495–498; Пр. Пр-нов. Изо дня в день сельского священника. СПб., 1875 // Странник. 1876. № 1. С. 15–22.

героя романа-хроники «Соборяне» Николая Лескова¹¹. Таким образом, для второй половины XIX века характерно развитие интереса к жизни православного духовенства, изображенного в дневниках и мемуарах — как подлинных, так и вымышленных, — а также в беллетристике и публицистике.

Среди малоизвестных писателей второго и третьего ряда, прежде всего выходцев из духовного сословия (таких, как Григорий Недетовский, Николай Благовещенский, Федор Ливанов, и другие), которые изображали жизнь приходских священников, самой крупной фигурой выступает Николай Лесков, автор романа-хроники «Соборяне», повестей «На краю света», «Запечатленный ангел», «Некрещеный поп», цикла «Мелочи архиерейской жизни» и ряда других произведений, посвященных проблемам православной церкви и ее служителей. Соединение в его творчестве живого интереса к церковной проблематике, хорошего знания богослужбных и бытовых особенностей повседневной жизни православного духовенства, заметной симпатии к нему, а также озабоченности благосостоянием Русской православной церкви выделяли Лескова на фоне как крупных писателей-дворян, редко выводивших в своих произведениях священников, так и беллетристов-разночинцев, более склонных к обличительным, сатирическим изображениям. Эти черты были отмечены и церковными рецензентами, положительно оценившими «Соборян» на фоне других произведений из жизни духовенства¹².

На такую трактовку церковной проблематики и, шире, духовное становление Лескова имел влияние ряд факторов. Как указывал сам писатель в своей первой «Автобиографической заметке» (созданной между 1882 и 1885 годами), его веру сформировали разнообразные религиозные впечатления: с одной стороны, традиционная церковная набожность матери и бабушки,

¹¹ Калининков Н. Изо дня в день. С. 498; Z. [Буренин В. П.] Журналистика // Санкт-Петербургские ведомости. 1872. № 162. С. 1.

¹² Например: Барсов Н. И. Мнения и отзывы нашей светской литературы о русском духовенстве // ХЧ. 1874. Ч. 1. № 3. С. 477–500; NN [Вишняков А. Г.] Наше духовенство по беллетристическим произведениям // ПО. 1876. № 2. С. 333; А. В. [Воронов А. Д.] Еще два слова об отношении светской литературы к духовенству // КиЕВ. 1881. № 38, часть неофициальная, с. 4–5; Попов А. В. Типы православного духовенства в русской художественной литературе за последнее 12-летие. Казань, 1884.

с другой — индивидуалистическое «духовное христианство» отца, который был сыном приходского священника, однако, закончив Севскую семинарию, отказался от рукоположения и поступил в Орловский уездный суд, выслужив со временем потомственное дворянство. Он скептически относился к церковной обрядности и чудесам, но любил дома исполнять литургические песнопения и хранил глубокую молитвенную связь с Богом¹³. Несомненное влияние на духовное развитие Лескова оказал и дядя (муж старшей сестры матери), обрусевший шотландец Александр Яковлевич Шкотт, по вероисповеданию, скорее всего, протестант-нонконформист¹⁴, а также проживавшие на Орловщине, родине Лескова, старообрядцы разных толков. Многочисленные поездки по всей России во время службы в торговой компании «Шкотт и Вилькинс» во второй половине 1850-х годов тоже способствовали знакомству с разными верованиями, а его углубление было связано с предпринятой в 1863 году поездкой в Ригу и Псков для изучения состояния старообрядческих школ. В свою очередь, 1870-е годы были отмечены ростом интереса Лескова к западной христианской традиции, в первую очередь протестантской: во время второй поездки в Западную Европу (май — август 1875) он познакомился с исследованиями таких богословов, как Жюль Эрнест Навиль или Фредерик Фаррар, а затем, уже после возвращения в Россию, внимательно следил за деятельностью в стране известного евангельского проповедника, лорда Гренвиля Вальдигрева Редстока. Наконец, в последние годы жизни писатель стал последователем морально-религиозного учения Льва Толстого, хотя и здесь, как всегда, сохранил собственный взгляд на некоторые вопросы и не во всем соглашался с «яснополянским мудрецом».

В то же время Лесков практически до конца жизни оставался православным христианином, для которого изучение разнообразия инославного опыта было прежде всего связано с надеждой

¹³ Лесков Н. С. Автобиографическая заметка // Лесков Н. С. Собр. соч.: В 11 т. Т. 11. М., 1958. С. 11.

¹⁴ Edgerton W. B. Nikolai Leskov: The Intellectual Development of a Literary Non-conformist. PhD Thesis. Columbia University, 1954. P. 34. Дж. Макл уточняет, что Шкотт, будучи по происхождению шотландцем, скорее всего, принадлежал к пресвитерианской церкви (Muckle J. Y. Nikolai Leskov and the «Spirit of Protestantism». Birmingham, 1978. P. 142).

на преобразование Русской православной церкви, очищение ее от многовековых искажений, возвращение к глубине отношений первых веков христианства и тем самым восстановление ее утраченного значения в обществе. Поэтому в его публицистическом наследии присутствуют статьи, посвященные вопросам церковной реформы 1860–1870-х годов, в частности обеспечению приходского духовенства, укреплению приходских общин, изменению в системе церковного управления и духовного суда. Его позиция, особенно в 1870-е годы, была близка, по мнению Юрия Сидякова, деятелям движения за обновление церкви, собранным вокруг газеты «Церковно-общественный вестник»¹⁵; Ольга Майорова называет ее, в свою очередь, «критикой церкви внутри церкви»¹⁶.

Интерес к религиозной проблематике соединялся у Лескова с увлечением старыми книгами, рукописями и документами, которые он приобретал в книжных и букинистических магазинах Петербурга¹⁷. В мемориальной библиотеке писателя (включающей лишь десятую часть принадлежавших ему книг) хранятся, в частности, рукописи 1830–1840-х годов и книги XVIII века¹⁸. Свидетельства об изучении архивов можно найти в переписке и публицистике Лескова, например в его письмах редактору журнала «Исторический вестник» Сергею Шубинскому¹⁹, в очерках «Сибирские картинки XVIII века», «Святительские тени», «Царская

¹⁵ Сидяков Ю. Л. Н. С. Лесков и духовно-судебная реформа: К постановке вопроса // *Finitis duodecim lustris*: Сборник статей к 60-летию проф. Ю. М. Лотмана. Таллин, 1982. С. 132–136; Сидяков Ю. Л. Лесков в борьбе с церковной реакцией // *Ученые записки Тартуского университета*. 1986. Вып. 583. С. 38–49.

¹⁶ Майорова О. Е. Рассказ Н. С. Лескова «Несмертельный Голован» и житийные традиции // *Русская литература*. 1987. № 3. С. 170–178.

¹⁷ Лесков А. Н. Жизнь Николая Лескова по его личным, семейным и несемейным запискам и памяткам. Т. 2. М., 1984. С. 229–234; Ефремова В. В. Н. С. Лесков и книги. http://www.nslskov.ru/index.php?option=com_content&task=blogcategory&id=39&Itemid=31 (посл. посещение 21.01.2013).

¹⁸ См. перечень рукописей в материалах Лесковского фонда (Дмитрюхина Л. В., Мазина Е. В. Из истории формирования фонда № 2 «Н. С. Лесков» в коллекции Орловского объединенного государственного литературного музея И. С. Тургенева // Н. С. Лесков в пространстве современной филологической мысли (К 175-летию со дня рождения). М., 2010. С. 243–290.

¹⁹ Например, письма от 23 апреля 1880 года (Лесков. Собр. соч. Т. 10. М., 1957. С. 470–471), 14 июня 1886 года (Там же. Т. 11. М., 1957. С. 317–318), 17 июня 1886 года (Там же. С. 319–320) и др.

коронация», «Великопостный указ Петра Великого» и других. Многие из источников затем, после литературной обработки, послужили основой для художественных произведений писателя, таких как «Борьба за преобладание», «Синодальный философ», «Райский змей» или первые шесть глав рассказа «Инженеры-бесребреники». При этом, как отметил Альберт Лужановский, в этих текстах переплетаются правда и вымысел, а ссылки на источники служат, прежде всего, созданию впечатления достоверности²⁰.

Одним из особенно интересных рукописных источников, найденных Лесковым во время одной из летних поездок в Киев, стал дневник священника Фоки Струтинского (1805–1854), много лет служившего в близлежащем селе Гореничи и в течение двадцати пяти лет (с 1829 по 1854 год) записывавшего события из собственной жизни, что составило десять объемистых томов. Они, по-видимому, хранились у родственников покойного уже священника, так что Лесков смог лишь ознакомиться с дневником и сделать из него ряд выписок, ставших затем основой для очерка «Архиерейские объезды», впервые опубликованного под заглавием «Архиерейские встречи» в газете «Новости» (1879. № 145, 152, 159, 170). После него этот источник стал объектом интереса историка и исследователя старинных памятников Льва Мациевича, который посвятил ему обширную статью. В настоящее время рукописи дневника хранятся в Национальной библиотеке Украины имени В. И. Вернадского в Киеве²¹.

В статье мы сосредоточимся на публикации Николая Лескова и на особенностях взаимодействия слова писателя со словом диариста. Отсюда двойная цель, которую мы перед собой ставим: во-первых, рассмотреть фрагменты дневника отца Фоки, включенные в текст статьи, их языковые, тематические и мировоззренческие особенности; во-вторых, проанализировать их функционирование в рамках нового текста, обращая внимание на то, какие отрывки дневника приводит Лесков и какими комментариями их снабжает. В произведении мы имеем дело с двумя субъектами речи, выражающими два

²⁰ Лужановский А. В. Документальность повествования — жанровый признак рассказов Н. С. Лескова // Русская литература. 1980. № 4. С. 144–150.

²¹ Струтинский 1880; Рейсер С. А. Комментарий: Н. С. Лесков. Архиерейские объезды // Лесков. Собр. соч. Т. 6. М., 1957. С. 681.

модерных «я», по-разному осмысляющих роль веры и религии в собственной жизни и жизни современного меняющегося общества. В связи с этим мы рассмотрим такие вопросы, как соотношение в обоих пластах текста сакрального и профанного; характер религиозной рефлексии авторов; самосознание, способности его представления и влияющие на него факторы; наконец, методы выражения Лесковым своего отношения к другому взгляду и полемики с ним.

ЦЕРКОВНЫЙ БЫТ В ИРОНИЧЕСКОМ ОСВЕЩЕНИИ: ФРАГМЕНТЫ ДНЕВНИКА ОТЦА ФОКИ СТРУТИНСКОГО

Статья Лескова «Архиерейские объезды» представляет собой своего рода продолжение «Мелочей архиерейской жизни», ответ на упреки, которые это произведение вызвало среди духовных лиц. Одним из таких замечаний, привлечших внимание писателя, была укоризна за «погоню за простотой» и за предложение упростить отношения между духовенством и епархиальными архиереями, в котором рецензент увидел «влияние протестантского духа»²². Для Лескова, внимательно следившего за причинами недоверия и неприязненного отношения приходского клира к архиереям и поэтому больше всего ценившего в церковных иерархах именно простоту и непосредственность, к тому же положительно и с интересом относившегося к протестантизму, такой упрек должен был быть особенно чувствительным и вызвать желание вступить в полемику. В свою очередь, форму полемики определило полученное им письмо, в котором его не названный по имени или фамилии автор, «некто, бывший простым священником и потом достигший „степеней“» (с. 540), отметил, наоборот, благоприятное влияние торжественности архиерейского визита на нравственное состояние приходского причта²³.

²² Лесков Н. С. Архиерейские объезды // Лесков. Собр. соч. Т. 6. М., 1957. С. 539. В дальнейшем ссылки на этот источник даются в тексте в скобках с указанием страницы.

²³ Это положительное влияние будет в конце XIX века описано в публикации Владимира Симоновского «За тридцать лет назад (Из моих воспоминаний)», где рассказывается об имевшей место в начале 1860-х годов случайной встрече автора, в то время студента Московского университета и убежденного материалиста, с совершающим объезд архиепископом Сергием (Ляпидевским).

Сравнивая приезд епископа с сошествием ангела, лесковский корреспондент завершал свое письмо словами о том, что о настоящем значении этого события способен судить лишь его участник, так как сторонний наблюдатель-мирянин «не может дать оценки тому, что в этих случаях творится в душе ожидающих <...> именно потому, что происходит *внутри* человека» (с. 540–541). Это утверждение и побудило Лескова в качестве контраргумента использовать именно дневник духовного лица как текст, раскрывающий то, что происходит в душе его автора, и освещающий изнутри отношение священника к архиерейским визитам. При этом писатель в своем произведении приводит лишь фрагменты исходного текста, вынутые из первоначального контекста (который иногда — но не всегда — восстанавливается им) и, возможно, сокращенные (Лесков не обозначает купюры в тексте) или даже искаженные²⁴.

Тем не менее даже при наличии столь серьезных вмешательств в текст дневника отца Фоки вполне возможно попытаться определить некоторые особенности самосознания и мировосприятия автора-священника, отраженные как в сфере его интересов и способе повествования, так и в стилистических чертах записей. Первое, конечно, доступно нам лишь в ограниченной мере, так как в тексте статьи Лескова представлена только небольшая часть дневника, причем касающаяся одной темы, однако и она позволяет сделать определенные наблюдения.

Ее результатом стала реконверсия мемуариста (*Симоновский В.* За тридцать лет назад (Из моих воспоминаний) // Странник. 1895. Т. 1. С. 124–134). В то же время в опубликованном в 1875 году под псевдонимом «О. Забытый» рассказе Григория Недетовского «Встреча» приезд местного архиерея представлен как событие, вызывающее прежде всего страх церковного причта. В произведении он описан в комическом ключе, причем акцент сделан на саму подготовку к визиту и на последовавшую после отъезда владыки дружескую выпивку (*Забытый О.* По селам и захолустьям. Деревенские рассказы. III. Встреча // Вестник Европы. 1875. № 6. С. 739–750).

²⁴ На тему достаточно свободного отношения Лескова к источникам см., например, статьи Ивана Нильского, «К истории раскола в Остзейском крае» и «К вопросу о бессвященнословных браках беспоповцев. (Критические замечания на статью г. Лескова: „Благословенный брак“»)» (Христианское чтение. 1886. № 1/2. С. 249–265). Их автор ставил под вопрос достоверность и подлинность источников, на которые ссылался Лесков в своих публицистических высказываниях на тему положения старообрядцев в Прибалтике, и даже упрекал писателя в их фальсификации — добавлении слов, которых в оригинальном тексте не было.

Необходимо отметить, что в представленной Лесковым выборке полностью отсутствуют высказывания интимно-духовного характера, касающиеся сферы трансцендентного, связанные с рефлексией о вере, углублением внутрь себя или осмыслением жизни. Наоборот, внимание diarиста привлекает внешний мир, в первую очередь в своем бытовом проявлении. Неоднократно упоминаются полевые работы и домашние хлопоты: два раза в небольшом по объему тексте священник выражает заботу, что из-за визита архиерея он не может заняться хозяйством («Опять хлопоты, суета — за хозяйство некогда и подумать» (с. 544); «Через разные хлопоты не знаешь, за что и приняться» (с. 550)). Его беспокоят гибель коров с телятами («Опять застали издохшую телушку. И у крестьян тоже гибнет скот. Беда!» (с. 550)) и влияющие на сельское хозяйство перемены погоды (например: «Ночи холодноваты и морозцы проявляются, а тут-то гречиха еще у меня не скошена» (с. 550); «у меня дел по хозяйству пропасть, но об них некогда и подумать» (с. 556)). Также описание встреч с очередными архиереями сосредоточено на хозяйственной подготовке к ним, то есть заботах об угощении, ночлеге, оповещении духовенства, уборке храма:

1841 г., 2-20 июня. Располагали сегодня ехать в Киев, но в семь часов утра — новость! Завтра в Белгородке ожидают митрополита (Филарета Амфитеатрова). Розалия В. вчера вечером послала в Волинку, а сегодня к нам за рыбою. <...> По предписанию земского исправника Волкова, станция должна заготовить для подъема экипажей девятнадцать лошадей (с. 543).

В сумерки летит ко мне из Белгородки записка, писанная рукой плисецкого священника, отца Иоанна Колтоновского, который уведомляет, что преосвященный уже к Плисецкому приближается... Я узнал, что отец протоиерей против ночи <...> отправился в Ясногородку, а я, устроив тогда же порядок в своей церкви и *умолив* Косьму Иващенко, чтобы до света ехал в Киев за покупками для принятия гостей, спокойно проспал до рассвета (с. 551).

Сами встречи представлены в основном с упором на их материальные аспекты — акцентируется длительное и утомительное ожидание духовенства, угощение владыки, иногда краткое

общение с ним (тоже касающееся по преимуществу бытовых и организационных вопросов): «В Мотыжине долго скучали, ожидая; он прибыл часу в пятом или в шестом. Встретили благополучно, только за записку книг, за почистки и проч. несколько пожурил. Впрочем, обходился довольно ласково» (с. 548); «Преосвященный велел конторщику сделать замечания о том, что нашел в книгах...» (с. 549). Таким образом, самой встрече посвящено значительно меньше внимания, чем тому, что ее сопровождает, и в результате на первый план выходит ее бытовая составляющая, излишняя суета, хлопоты — эффект, который как раз нужен Лескову для подтверждения главных тезисов его статьи.

Отметим, что «бытовое», приземленное отношение проявляет диарист и к своей церковной деятельности: «Вчера <...> посеяно три меры проса и малость лёну, а сегодня роздано жалованье, и прихватом *слепил проповеденку* на неделю св. отец и на случай прибытия владыки» (с. 544–545; выделено мною. — М. Л.); «Певчие пели, а я шатался и хлопотал о чае и фриштыке, но успел неробко произнести слово» (с. 547). Как видно, сочинение и произнесение проповеди упоминается здесь в одном ряду с чисто материальными хлопотами, которые однозначно доминируют в опубликованных Лесковым фрагментах дневника. Даже в приводимых диаристом высказываниях владык заметно такое совмещение: «Распрашивал об урожае, говорим ли проповеди?» (с. 544); «Преосвященный давно уговаривал Г-лова к себе в монастырь. У дьякона заметил полуштоф на окне, с жидкостью» (с. 549).

Огромный интерес представляет и языковой пласт использованных Лесковым фрагментов дневника о. Фоки Струтинского. Главная его черта — это совмещение разговорных выражений и славянизмов, элементов народных и книжных, а также употребление славянизмов в бытовом, «профанном» контексте, столь характерное для речевого поведения православного духовенства²⁵. В дневнике о. Фоки, кроме разговорных выражений

²⁵ *Łukaszewicz M.* Między językiem sakralnym a żargonem zawodowym duchowieństwa: zwroty i wyrażenia cerkiewnosłowiańskie w literaturze rosyjskiej XIX wieku // *Golachowska E., Zielińska A.* (ed.) *Wokół religii i jej języka.* Warszawa, 2011. P. 331–339.

(«гонял за книги», «пожурил», «брешете») и характерных для русской народной речи уменьшительных форм («проповеденка», «экипажец», «водочка»), присутствуют и многочисленные украинизмы («ялмужный», «позаводыв», «почуем, хто живой дижде»); в отдельных местах диарист полностью переходит на украинский язык, например при шутовском повествовании о поспешной подготовке храма к приезду архиерея:

Колы ж я туды вйду <...> Господы мылостывый! Жинók (баб) трóха не з десять стоят ра́ком, попидтыкованных, и мьют в церкви пидлогу (полы), а чоловиков (мужчин) мабут з чотыри — хто з виныком, а кто з крылом птычим, ходят меж жинками, да все штурхають да обмитають то порох (пыль), то паугыну... (с. 552)²⁶.

К народной языковой стихии можно причислить также сказочную формулу «за тридевять земель, в тридесятое царство» и просторечный фразеологизм «всем досталось на калачи» (то есть все были наказаны)²⁷.

В свою очередь, книжные элементы в дневнике о. Фоки связаны прежде всего с его семинарским образованием. Это в первую очередь славянизмы («еще сущу ми на одре», «достигох», «восхотел бы и аз» (с. 544)), среди которых особую группу составляют библеизмы (например, выражение «братия мои возлюбленные» (с. 543), характерное для языка апостольских посланий; фраза «лядвия наша <...> наполнились поругания» (с. 551), восходящая к строке из 37-го псалма и тому подобные). Кроме того, в дневниковых записях встречаются заимствования из западноевропейских языков («фриштык», «рекогносцировка», «иллюминация», «лиокай», «ерго»), профессиональные выражения духовной среды («литургисать») и языковые штампы, близкие канцеляризмам («изъявил согласие», «вследствие чего»). Следует отметить наличие сложных синтаксических конструкций

²⁶ Можно здесь поставить неразрешимый, скорее всего, вопрос о функциях использованных о. Фокой вставок на украинском языке — отсылают ли они к народной стихии, «домашнему» языку, подчеркивают близость своей пастве или являются сознательной стилизацией, связанной с гоголевскими традициями?

²⁷ См.: Федоров А. И. (ред.) Фразеологический словарь русского литературного языка. М., 2008. С. 283.

(«узрел там животрепещущих щук, заготавливаемых на фриштык для владыки, имеющего завтра служить литургию и завтракать» (с. 545)), которые традиционно считаются признаками «семинарского стиля»²⁸. Наконец, в дневнике о. Фоки Струтинского появляются поэтические образы («К нему навстречу шел зарумяненный восток» (с. 544)) и даже зарифмованное предложение («солнце на небе сияет, а грязь в моих снях воняет» (с. 545)); возможно, они восходят к характерному для духовного образования увлечению стихотворством²⁹.

Как мы уже упомянули, обе языковые стихии — разговорно-народная и книжная — сосуществуют в дневнике о. Фоки, соединяясь иногда в соседних фразах или даже в одном предложении, например: «сопты <...> да вытирать пот с чела» (с. 546); «Умилительно просила меня, — как можно, и себя побережь, и ее сынуня от того, чтобы лядвия наша не наполнилась поругания, яко же в знаемых ею местах и лицах» (с. 551). Такая разностильность является, как мы отметили выше, сословным признаком, а также двойным свидетельством — близости клира к народу и в то же время его превосходства над ним — но это и сознательный прием, используемый диаристом для достижения комического эффекта и тем самым создания определенной дистанции по отношению к описываемым событиям³⁰. Это свидетельствует как о развитом языковом чутье автора, так и о высоком уровне его самосознания, как признаке современной индивидуальности, а также способности к критической оценке самого себя, окружающей действительности и, в определенной мере, даже сословной субкультуры духовенства. Диарист в состоянии отметить собственную излишнюю озабоченность бытовыми вопросами и с помощью иронии выразить свою дистанцию к сложившейся

²⁸ Белоусов А. Ф. Образ семинариста в русской культуре и его литературная история (от комических интермедий XVIII века — до романа Надежды Хвоцинской «Баритон») // Лурье М. Л. (ред.) Традиция в фольклоре и литературе: Статьи, публикации, методические разработки преподавателей и учеников Академической гимназии Санкт-Петербургского государственного университета. СПб., 2000. С. 163.

²⁹ Мангилева А. В. Духовное сословие на Урале в первой половине XIX века (на примере Пермской епархии). Екатеринбург, 1998. С. 198–199.

³⁰ Okopień-Stawińska A. Komizm // Sławiński J. (ed.) Słownik terminów literackich. Wrocław; Warszawa; Kraków, 2008. P. 251–252.

ситуации. Например, уже упомянутое описание уборки в храме сопровождается таким комментарием о. Фоки: «Побачивши таке безладье, я подумав соби, гришний: ну що як владыка до нас рум (сейчас нагрят) и застане в цирквѣ нас с пидтыкаными жинками?.. От-то реготу (хохоту) богацко буде!..» (с. 552).

Столь же метко и трезво, хотя уже менее юмористически, пишет о. Фока о своей усталости, вызванной приездом архиерея суете:

Я бегал... или, лучше,—я стоял... меня *гоняли*,—шептали: «скорей, скорей, у вас владыка будет пить чай!» Певчие и дьяконы приставали: «просите, просите владыку, чтобы у вас остался ночевать на покое». А я себе, запыхавшись, думаю: где там просить ночевать, когда у меня полны сени грязи, и на дворе грязь, и в комнатах теснота и неисправность? (с. 545–546),

взятках архиерейской свиты:

Когда его преосвященство изъявил согласие пить чай, то я, испросив у него благословение, пустился во всю прыть в Фасову, а за мною в погоню дьяконы и певчие в двух экипажах, за обычным ялмужным (нищенским) побором, которое и получили от меня (с. 548–549),

и, наконец, о совместной выпивке клириков после окончания визита: «По выезде свиты <...> мы принялись доставать бутылку мадеры и чай с пуншем» (с. 546); «Тут-то мы, отощавшие, принялись в двенадцать часов в доме отца Иакова подкрепляться <...> Напились до избытка и, дремля, в шесть часов вечера уехали» (с. 547).

Важно отметить, что в записках о. Фоки редко появляются прямые этические оценки описываемых ситуаций и событий³¹: диарист просто рассказывает о них, о его отношении к ним свидетельствует лишь косвенно сама форма высказываний. В пределах имеющегося текста невозможно ответить на

³¹ Примером исключения может быть такая запись, относящаяся к нравственности крестьян: «Мужики пьянствуют и до крови дерутся между собою,—какая несносная картина! Жиды не вправе ли упрекать христиан? Увы! увы! увы!» (с. 550).

вопросы о причине такой воздержанности или о поводах описанного выше бытового отношения к священническому служению и к церковной сфере в целом. Если обращаться к сведениям, находящимся вне рассматриваемого текста, можно отметить распространенность именно такого подхода духовенства к своему служению (на это указывает, например, Алексей Скутнев в статье «Воспоминания вятского духовенства»³²). Он мог быть результатом его сословного, наследственного характера, при котором теряется аспект призвания, выбора и связанное с ним осознание сакральной исключительности. Такому подходу способствовала и материальная необеспеченность духовенства, которое было вынуждено много сил тратить на заботу о хлебе насущном, а также атмосфера духовной семинарии, с ее практическим уклоном и некоторым цинизмом³³. С другой стороны, вполне возможно также, что сосредоточенность на внешнем мире является выражением еще не вполне осознанного характерного для современного «я» убеждения в собственной значимости, способности и даже необходимости влиять на мир вокруг себя, менять его.

В то же время в записках о. Фоки налицо и другая важная черта современной религиозности, а именно — отказ от жесткой оппозиции *sacrum — profanum* в пользу их взаимосвязанности и проникновения. Этот признак станет еще более заметным в период Великих реформ, когда приходское духовенство начнет выдвигать постулаты изменения бытовых условий как необходимого шага к улучшению качества пастырского служения, обращая внимание, в частности, на отсутствие финансовых средств на покупку книг и журналов, а также загруженность полевыми работами, которая не оставляет времени на чтение духовной литературы.

Наконец, нужно помнить, что перед нами *выборка* дневниковых записей, причем выборка, сделанная с определенной

³² Скутнев А. В. Воспоминания вятского духовенства как исторический источник о менталитете духовного сословия // Герценка: вятские записки. Вып. 12. Киров, 2007. С. 116–119.

³³ См. например, работы Татьяны Леонтьевой (Леонтьева 2002, 137–145), Александры Розова (Розов 2003, 28–33), Анны Мангиловой (Мангилова 2015, 367–374), Лори Манчестер (Manchester 2008, 167–178).

целью, напрямую названной Лесковым, — показать, «что на самом деле происходит у собравшихся духовных лиц во время торжественного ожидания ими своих владык» (с. 542), и тем самым опровергнуть противоположные утверждения о возвышающем характере таких встреч. Поэтому именно писатель расставляет точки над *i* и в своих комментариях досказывает то, что недоговорил о. Фока.

ДНЕВНИК КАК ЭЛЕМЕНТ ПУБЛИЦИСТИЧЕСКОЙ СТАТЬИ: ПРЯМАЯ И СКРЫТАЯ ОЦЕНКА

Переходя к характеристике статьи Лескова, прежде всего необходимо отметить изменение коммуникативной ситуации и связанной с ней цели высказывания: из личного документа, адресованного самому себе (и, возможно, косвенным образом также близким и потомкам)³⁴ и направленного на фиксацию событий, собственных переживаний и размышлений³⁵, он превращается во фрагмент газетной статьи, призванной доказать заявленную в самом начале позицию ее автора, а именно — опровергнуть распространенное мнение о возвышающем характере встреч приходского духовенства с архиереями («Тут мы без всяких прикрас увидим, что на самом деле происходит у собравшихся духовных лиц во время торжественного ожидания ими своих владык, „обтекающих свои области“» (с. 542)). Таким образом, приведенные Лесковым дневниковые записи становятся элементом публицистического высказывания, частью дискуссии на тему состояния Русской православной церкви, продолжающейся с конца 1850-х годов в русской печати и, в частности, в текстах самого писателя.

Комментарии Лескова первоначально являются достаточно лаконичными и сдержанными: писатель в одном-двух предложениях подводит итоги выписок («В этой первой выписке, кажется, не видим ничего, кроме „страха“ да легкого подшучивания исподтишка, — ничего, возвышающего дух и сознание, нет»

³⁴ Зализняк А. Дневник: к определению жанра // Новое литературное обозрение. 2010. № 106. С. 162–180.

³⁵ Жожикашвили С. В. Дневник // Николукин А. Н. (ред.) Литературная энциклопедия терминов и понятий. М., 2001. С. 233.

(с. 544)) или дает краткую справку о пропущенном контексте («За этим следует другая встреча. На сей раз отец Фока встречает опять того же митрополита Филарета, но уже довольно много лет спустя, именно в 1845 году, — а отец Фока теперь уже не простой молодой священник, а *благочинный*» (с. 544)). Правда, даже в этих кратких комментариях (особенно в первом из них) открыто звучит авторский голос, появляется достаточно категоричная и однозначная оценка событий, описанных в дневнике отца Фоки.

По мере развития статьи комментарии Лескова становятся все более обширными и субъективными, а цитирование иногда заменяется пересказом, нередко предвзятым. Такая стратегия позволяет писателю педалировать те аспекты и детали в дневнике отца Фоки, которые подтверждают главный тезис его статьи, например:

Но эта ревизия преосвященного Аполлинария, с получением от него «на калачи», оставила, по-видимому, у сельского духовенства довольно сильное впечатление и значительно усугубила «притрепетность», которую совсем не имел таланта возбуждать «старичок божий» Филарет Амфитеатров (с. 549–550).

Наиболее публицистичными являются те фрагменты статьи, где Лесков подводит промежуточные итоги первой части (то есть двух фрагментов дневника, посвященных визитам митрополита Филарета) и делится напрямую своим мнением на эту тему:

Этим заключено описание второй архиерейской встречи, которую труждался в своем благочинническом житии отец Фока Струтинский. Впечатление, производимое его характерным очерком, опять очень цельно и способно надолго оставить в памяти всю эту комическую суматоху, где не отличишь серьезное от смешного. <...> Вот и все возвращение «целебных свойств застоявшимся водам сельской купели!» Живыми и мертвыми здесь обладает какая-то жуть <...> Будь это все проще и не вызывай такой суеты, разумеется, было бы лучше (с. 547).

Еще более категорично звучит окончание статьи, в котором все описанное обобщается и где Лесков произносит диагноз,

указывающий на причины таких неправильных отношений между рядовым духовенством и высшей церковной иерархией, а также на их возможные опасные последствия:

Одна московская газета («Современные известия»), рассуждая о явлениях, которые составляют «потрясающую сатиру на растление нашего общества», весьма справедливо говорит: «то, чему мы теперь осуждены быть печальными свидетелями, есть прямой плод разлада слов, мыслей и дела: лицемерие благочестия обращается в лицемерие атеизма». Это верно, и следы этого ясны во всем, к чему бы мы ни обратились *ab imo rectore*. Надо иметь бесстыдство людей, для коих служит поводом поговорка «*après nous le déluge*», чтобы еще и теперь стоять за какое бы то ни было укоренившееся лицемерие, в какой бы то ни было форме. Во всякой форме оно ведет к одному: к *деморализации*...
Corruptio optimi pessima (с. 557).

Бытовое и непритязательное повествование отца Фоки становится для Лескова иллюстрацией весьма серьезного общественного порока — «лицемерия благочестия», причем имеется в виду не само отношение диариста, который описывает происходящее как раз напрямую и достаточно откровенно, а попытки церковных деятелей и публицистов придать этой неприглядной действительности черты возвышенного религиозного события. Такой прием — серьезное, даже патетическое завершение статьи, содержащей ряд анекдотических историй, — присущ многим публикациям Николая Лескова, в том числе и на церковные темы (например, статьи «Чудеса и знамения», «Великопостные аферы», «Праздник невежд» и др.). В то же время в рассматриваемом случае мы имеем дело с приданием новых смыслов чужому тексту, необязательно такие смыслы предполагавшему, то есть со *сверхинтерпретацией*. Поэтому особо заметным становится отношение писателя к дневнику именно как к материалу (а не самоценному тексту), который может послужить определенной авторской цели.

В языковом плане для лесковского комментария характерны две главные черты. С одной стороны, писатель поясняет в скобках некоторые использованные диаристом слова и выражения, в том числе из украинского языка. С другой стороны,

в лесковской статье огромное значение имеет постоянное повторение в собственном тексте слов и выражений, употребленных диаристом. Результатом этих языковых операций является создание определенной дистанции между собственной позицией и точками зрения диариста или автора письма, причем, на наш взгляд, можно ощутить некоторое высокомерие Лескова, взгляд сверху вниз. Такой подход к «чужому слову», как нам кажется, соответствует всей установке статьи, в которой чужой дневник — несмотря на заявления о его исключительности и перечисление положительных свойств его автора («Он был человек умный, опытный, наблюдательный и немножко юморист» (с. 542)) — не рассматривается как ценность сама по себе, но служит иллюстрацией собственных тезисов. Создается впечатление, что личность, самосознание диариста не особенно интересуют Лескова и что диалог, о котором в связи с «чужим словом» писал Михаил Бахтин³⁶, заменяется здесь использованием, а вместо субъект-субъектных отношений дневник (и, косвенно, его автор) становится лишь объектом определенных языковых и ментальных манипуляций.

Можно сказать шире, что в подходе Лескова к тексту дневника отражается сознание собственного интеллектуального и, возможно, сословного превосходства над авторами приводимых высказываний, чей взгляд воспринимается как, по разным причинам, ограниченный. В особенности это касается отмеченного выше смещения сфер сакрального и профанного и явного преобладания второго, в чем Лесков видит определенный недостаток сознания отца Фоки. В то же время еще большее неприятие вызывает в нем противоположная тенденция, характерная для взгляда автора приводимого письма, то есть излишняя сакрализация фигуры архиерея, само появление которого приравнивается к сошествию ангела. Именно с ней писатель полемизирует в первую очередь как в «Архиерейских объездах», так и в «Мелочах архиерейской жизни».

Принципиальное значение имеет и временная дистанция: дневниковые записи отца Фоки делались «по горячим следам»,

³⁶ См.: Бахтин М. М. Слово в романе // Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975. С. 96.

что не всегда позволяло рефлексию, поэтому в них преобладает повествование о событиях, почти лишенное оценок и развернутых комментариев. Лесков же находится вне этой реальности, над ней, и поэтому способен на рассуждения и обобщение. В дневниковых записях он видит симптомы опасной общественной болезни и поэтому позволяет себе иногда достаточно бесцеремонно обращаться с чужим высказыванием.

Таким образом, анализ очерка Николая Лескова «Архирейские объезды» позволил нам установить явное преобладание бытовой тематики в выбранных писателем для публикации фрагментах дневника отца Фоки Струтинского, а также языковое разнообразие этого текста, свидетельствующее как о литературных способностях диариста, так и о его развитом самосознании, выражающемся, в частности, в умении создать ироническую дистанцию к описываемым событиям. Кроме того, мы отметили как характерную черту отказ от жесткого противопоставления сакрального и профанного, что является одним из признаков современной религиозности.

В нашем исследовании мы указали методы, используемые Лесковым при включении чужих высказываний в свой авторский текст, с помощью которых он заставляет их служить доказательством собственных тезисов, — отбор фрагментов, необозначенные купюры, тенденциозный пересказ пропущенных частей, оценочные комментарии, переосмысление первоначального текста посредством включения его отрывков в новый контекст, создание языковой дистанции путем введения закавыченных слов и выражений диариста в собственный дискурс. В результате эго-документ становится частью публицистического высказывания, подвергается объективации, теряя, в определенной мере, свою специфику, связанную с самовыражением пишущего субъекта.

Подобного рода отношение к автобиографическим текстам как в первую очередь источникам знаний о жизни человека и общества (в прошлом или настоящем), без учета их субъектной структуры, преобладало в историографии и литературоведении до относительно недавнего времени. Лесков вписывается в эту традицию, предъясняя интерес лишь к фактографической стороне дневника о. Фоки Струтинского, нужного ему,

в сущности, для иллюстрации собственных тезисов, о чем свидетельствует то, что в его произведениях, как публицистических, так и художественных, фамилия священника или отсылки к его тексту больше не встречаются. Таким образом, очерк «Архиерейские объезды» демонстрирует прежде всего религиозную рефлексию писателя, который в то время испытывал все большее разочарование результатами церковных реформ и поэтому на первый план начинал выдвигать личные отношения с Богом, не требующие особых внешних форм выражения. По этой причине, как нам кажется, он с некоторым снисхождением относился к фрагментам дневника отца Фоки, в которых практически полностью отсутствует представление внутренней духовной жизни, и отрицательно оценивал позицию своих церковных полемистов, заменяющих, по его мнению, эти глубинные отношения поверхностным благочестием. Скрытое присутствие в тексте очерка таких трех форм религиозности делает его особенно интересным для изучения специфики перемен в этой сфере в России XIX века.

SUMMARY

The article deals with a journalistic essay by Nikolai Leskov "A Bishop's Rounds" in which the Russian writer included extensive excerpts of a diary written in the years 1829–1954 by a rural priest from the diocese of Kyiv, the Reverend Foka Strutinsky. In the foreword, Leskov underlines the importance and uniqueness of Strutinsky's diary but in the texts he tends to use it rather as an illustration or an evidence to substantiate his own convictions concerning incorrect relationship between parish clergy and diocesan bishops, who inspire fear instead of respect and religious feelings. The analysis of the excerpts of the diary demonstrated that its author focuses not on his inner world and dilemmas of faith but on the everyday life and practical aspects of the bishop's visitation. At the same time we observed that the language used by the Reverend Strutinsky was partially typical of Russian 19th century clergy as it combined Church Slavonic words and expressions with colloquial and dialectal phrases. Diarist's sense of humour and irony creates an image of a self-conscious individual, what allows us to notice in him some characteristics of the modern self.

On the other hand, Leskov's approach to Strutinsky's diary instrumentalizes it, converts to an object and deprives subjectivity. The writer makes it serve his own goals, using such methods as the pre-selection of excerpts, biased retelling of the omitted parts, strongly evaluative comments or including the diary in a completely new context. Consequently, the relationship between the word of the author and the word of the diarist loses the dialogical character, which results in the loss of the ego-documentary specificity associated with self-expression of the writing subject.

Хэзер Колман

ВЕРА, СЕМЬЯ И НАЦИЯ В ДНЕВНИКАХ
СВЯЩЕННИКА КИЕВСКОЙ ЕПАРХИИ
О. МИХАИЛА ЩЕРБАКОВСКОГО

Среди православных священников Российской империи поощрялось ведение дневников, в которых они описывали свое духовное состояние, состояние своей паствы, отношения между духовным пастырем и его прихожанами, а также свою повседневную жизнь. Главной намеченной целью письменной фиксации жизни духовенства было развитие душепастырской эффективности, но помимо этого дневники помогали священникам преодолевать социальную изоляцию, становясь доверительными собеседниками, с которыми они могли делиться своими сокровенными мыслями¹.

До наших дней дошли лишь единицы таких дневников, написанных в Российской империи, и только немногие из них были детально исследованы. Отрывки из некоторых публиковались в церковных журналах той эпохи в качестве примера для остальных священников². Другие же печатались с целью дать более широкое представление о социальной и политической истории³. Надежда Киценко в своей биографии отца Иоанна Кронштадтского детально исследует его многотомные дневники⁴. Тем не менее, учитывая раритет таких дневников, пока рано делать выводы об особенностях данного жанра в том виде, в котором он существовал.

Данная статья основана на изучении дневника сельского священника Киевской губернии Михаила Филипповича Щербаковского (Михайло Пилиповича Щербаківського), который служил с 1876 по 1919 год. Так как дневник описывает события

¹ Важное значение дневника для приходского священника, 479.

² См. например: Панов 1874. № 2. С. 103–128; И. Г. Дневник священника 1871.

³ Например: Лебединцев 1908.

⁴ Kizenko 2000; Св. Иоанн Кронштадтский 2017.

на протяжении тридцати лет во всех подробностях, он не имеет себе равных в качестве источника по истории духовенства Правобережной Украины в данный период и, несомненно, является одним из лучших образцов дневников священнослужителей Российской империи, известных историкам на данный момент⁵. Дневник Щербаковского помогает понять механизмы личностной эволюции в модерных культурах русского и украинского духовенства.

Модернизация в России, как и везде, способствовала развитию чувства личного выбора и повышенному осознанию собственной индивидуальности. Однако данные ценности обычно рассматриваются с точки зрения противопоставления сословной структуре российского общества. Книга Лори Манчестер, посвященная сыновьям священников и их роли в качестве основателей интеллигенции (наряду с дворянством), анализирует дневники и автобиографии с целью объяснить, каким образом эти люди придали светский характер православным ценностным установкам своего воспитания, по мере того как они демонстрировали миру свое модерное, личностно ориентированное самосознание. Более того, Манчестер полагает, что православные традиции многое дали для формирования их современной личности⁶. Однако мы все еще мало знаем о самовосприятии их отцов, которые оставались в закрытом и традиционном мире приходского духовенства.

Написанные в период с 1885 по 1919 год, дневники Щербаковского дают редкую возможность познакомиться с жанром дневников духовенства⁷. Это эпизодические и разнохарактерные документы. Записи дневника датированы, они варьируются от пары строк до нескольких страниц каждая, так как

⁵ Например, среди других источников по Киевской губернии имеются очень фрагментарные дневники еще одного сельского священника: ИММГ. Марко Грушевський. Записники. С. 1891–1892; отрывки из дневника, который вел о. Фока Струтинский в 1829–1864 гг. (ІР НБУВ. Ф. І. № 616 и Струтинский 1880); а также дневник сына священника, который впоследствии стал знаменитым литературным критиком, см.: *Єфремов С. Про дні минулі (спогади)*. Киев, 2011. С. 59–179.

⁶ Manchester 2008, 72–73, 180–84.

⁷ ІР НБУВ. Ф. 236 (Щербаківський, Михайло Пилипович). № 3, 6, 73. Я благодарна Юлии Кислой и Максиму Яременко за помощь в предоставлении мне копий данных документов.

Щербаковский писал нерегулярно: иногда на протяжении нескольких недель он старательно делал записи, а потом бросал дневник на годы. Более того, наряду с датированными записями, в этих дневниках можно найти и другие заметки. Например, среди них есть первые наброски мемуаров его детства в селе, заметки о его устных исторических беседах с крестьянами и другими священниками, а также данные о количестве собранного урожая.

Другой дневник, который Щербаковский называл «зеленой тетрадью», был предназначен для особой цели: в ней он записывал наблюдения, часто адресованные его покойной жене Фане в годовщину ее смерти и на Новый год, начиная с года ее смерти в 1885 году и до 1919-го, за год до его собственной смерти⁸. Таким образом, разные тетради были двумя различными, но в то же время связанными между собой дневниками: один более интроспективный, другой — ориентированный на мир вокруг Щербаковского и его место в нем.

Эти разнородные записные книжки свидетельствуют и о разнородной идентичности. Во-первых, они написаны по-русски и по-украински. Несмотря на то что Щербаковский явно озабочен своей душепастырской эффективностью, его дневники не всегда соответствуют предписанным нормативным моделям, где в центре находятся проблемы священнослужения. В записках Щербаковского нет систематических отсылок к Священному Писанию, как это отличало личную духовную жизнь о. Иоанна Кронштадтского. Мы также относительно мало узнаем о его повседневной службе в приходе и о духовном состоянии его паствы⁹. Дневники документируют скорее горячее стремление достичь аутентичности и самоопределения, понимания самого себя и истинной веры. И хотя записи часто адресованы Богу, а молитва является центральным элементом этой одиссеи, дневники все же нельзя назвать исключительно духовными. Их ярко выраженный акцент — на психологических сторонах самоанализа Щербаковского, в ущерб системности описания жизни духовенства и «народа».

⁸ IP НБУВ. Ф. 236. № 6. Зошит I. Об особой роли «зеленой тетради» см.: IP НБУВ. Ф. 236. № 6. Зошит I. Арк. 24 зв. и Ф. 235. № 6. Зошит II. Арк. 3 и арк. 22.

⁹ Kizenko 2000, 13–16; И. Г. Дневник священника.

Данная статья анализирует оба аспекта — и интроспективный дневник Щербаковского, и то, что я называю его «автоэтнографическим» дневником — с целью отобразить связи и отношения между ними. Щербаковский использовал дневники для развития своего самосознания, которое в очень сильной мере было социально детерминировано и связано как с этнической русской и украинской идентичностью, так и с духовной сословной идентичностью, которые он тем самым одновременно и конструировал.

Щербаковский был во многом типичным представителем сельского духовенства Киевской губернии. Он родился в 1850 году в семье дьячка и провел детство в селе Ярешки Сквирского уезда¹⁰. В 1873 году окончил Киевскую духовную семинарию, после чего, как было типично для того времени, на протяжении трех лет преподавал в церковных приходских школах. В 1876 году он женился на Фане Матушевской и был рукоположен в священники в церкви Рождества Пресвятой Богородицы в селе Спиченцы того же Сквирского уезда. Это был приход его покойного тестя, и Щербаковский остался служить там до конца своей жизни¹¹. Приход находился в 150 километрах на юго-запад от Киева и был довольно типичным приходом для данного региона в том, что касалось населения и церковных земель¹².

Не было ничего необычного и в том, что Щербаковский был вдовцом и сам воспитывал четверых маленьких детей после смерти жены в 1885 году. Несмотря на это испытание, он исправно служил своему приходу: в ежегодной оценке его деятельности от 1900 года отмечалось, что он обладал обширными знаниями, «усердно» читал проповеди собственного сочинения, организовывал регулярные духовные беседы со своими прихожанами,

¹⁰ Щ. М. Детский Эдем до вкушения плода от древа познания добра и зла (из детского мира деревенского мальчика) // КС. 1894. № 10. С. 48–61, здесь 48. Согласно другим источникам, его отец был диаконом, а не дьячком: ЦДІАК. Ф. 127. Оп. 1011. Спр. 2529. Арк. 244 зв.; ІР НБУВ. Ф. 236. № 73. Арк. 93. Его собственное описание работы отца соответствует обязанностям дьяка в украинском селе — псаломщика, который традиционно исполнял и роль учителя.

¹¹ ЦДІАК. Ф. 127. Оп. 1011. Спр. 2535. Арк. 246 зв.; НБУВ. Ф. 236. № 6, зошит І, 34 зв.

¹² ЦДІАК. Ф. 127. Оп. 1011. Спр. 2535. Арк. 245; *Преображенский И.* Отечественная Церковь по статистическим данным с 1840–41 по 1890–91 гг. СПб., 1897. С. 25 и 39.

учил их церковному песнопению, «с примерным усердием» преподавал сельским детям и содержал храм в хорошем состоянии. За эту работу и за координацию постройки здания новой церкви в 1895 году Щербаковский получил ряд наград¹³. Все это свидетельствовало о том, что он был достаточно типичным примером успешного священнослужителя. Действительно необычным было скорее то, что он публиковал достаточно большие мемуары своего детства в «Киевской старине» — известном украинофильском краеведческом журнале¹⁴. Кроме того, Щербаковский был старинным другом Фадея Рыльского, члена киевского общества «Старой Громады», объединявшей украинофилов. Щербаковский произнес речь на украинском языке на его похоронах в 1902 году и написал черновик мемуаров о нем. Судя по всему, сам он умер в селе, где и служил, в 1920 году¹⁵.

Так же как и в великорусских губерниях, украинские сыновья приходских священников играли значительную роль в рядах интеллигенции в качестве поборников локальной культуры¹⁶. «Локальное» в украинских губерниях издавна несло в себе сильный элемент этничности, а местные активисты разделяли веру в особую «южнорусскую» или «малорусскую» этничность, даже если они и не были едины насчет ее отношения к более широкой «общерусской» идентичности¹⁷. К началу XX века семьи священников Киевской губернии в особенности отличались тем, что поставляли большое число активистов все более политизированному украинскому национальному движению¹⁸. В этом отношении семья Щербаковского также следовала узнаваемой и даже в некоторой степени «типичной» модели. Двое его сыновей, Вадим (1876–1957) и Даниил (1877–1927), впоследствии

¹³ ЦДІАК. Ф. 127. Оп. 1011. Спр. 2535. Арк. 246 зв.; КиЕВ (официальная часть) № 10 (15 мая 1901). С. 252.

¹⁴ Щ. М. Детский Эдем.

¹⁵ Щербаківський Михайло // Кубійович В. (ред.) Енциклопедія українознавства. Львів, 2000. Т. 10. С. 3914; НБУВ. Ф. 236. № 3. Арк. 35 зв. — 40.

¹⁶ Manchester L. Commonalities of Modern Political Discourse: Three Paths of Modern Activism in Late Imperial Russia's Alternative Intelligentsia // *Kritika*. 2007. Vol. 8. P. 737–744.

¹⁷ Hillis F. Children of Rus': Right Bank Ukraine and the Invention of the Russian Nation. Ithaca, 2013. P. 78–80, 100–109.

¹⁸ Kappeler A. The Ukrainians of the Russian Empire, 1860–1914 // Idem (ed.). *The Formation of National Elites*. New York, 1992. P. 118–119.

стали известными украинскими учеными и активистами музейного дела в сфере этнографии, народного искусства и археологии. Старшая дочь Зинаида пошла по стопам матери и вышла замуж за местного священника. Самая младшая, Евгения, как и ее братья, была вовлечена в украинское национальное социал-демократическое движение, занималась этнографией и музыкой. Она вышла замуж за известного украинского архитектора и художника Василя Кричевского¹⁹.

Щербаковский начал писать дневник, чтобы справиться с наполнявшей его тоской. Он начинает записи с последнего напутствия жены (по-русски) и просьбы (по-украински) ее соборовать, которую она высказала одной страшной июльской ночью в 1885 году, когда была уверена, что умирает. Тот кризис она все же пережила, но умерла уже 26 сентября²⁰. Записи в дневнике стали появляться через несколько недель: 20 октября 1885 года в 11 часов вечера Щербаковский начал выливать на страницы дневника свое горе от потери жены. Отметив, что солнце уже давно зашло, Щербаковский вопрошал:

Не таже ли темная ночь тепер в моей жизни после смерти моего солнца — Фани... И тепер в жизни моей безпросветная постоянная ночь... Жизнь без той, которою я жил, которою я дышал, которая была мне дороже отца, матери и моих любных [sic] деток и дороже всего на свете, не есть жизнь, а скорее пытка, мучение...²¹

В завершение он обращается к Богу, чтобы тот избавил его от боли:

Господи, Боже любви и кары! Отними хотя на минуту это ясное сознание моего мозга, дай хотя на секунду обмануть мне себя самого... Или же, Господи, дай мне веру только не мыслящую, а слепую²².

¹⁹ Обзор семейной истории см.: *Ульяновський В. Життя, наукова діяльність, доля творчої спадщини // Щербаківський Вадим, Українське мистецтво: Вибрані неопубліковані праці.* Киев, 1995. С. 5–101. О Евгении см. <http://krychevsky-family.opishne-museum.gov.ua/home/krychevsky-lebishak/14-krychevski/69-krychevska-yevheniia-mykhailivna> (посл. посещение 10.01.2017).

²⁰ IP НБУВ. Ф. 236. № 6. Зошит I. Арк. 1 — 1 зв.

²¹ Там же. Арк. 2.

²² Там же. Арк. 2 зв. — 3.

Эта запись обозначила два основных акцента, которые стали основополагающими для интроспективных дневников Щербаковского на всю его жизнь: скорбь и молитва о вере. После смерти Фани он впал в продолжительную депрессию, которая проявлялась в навязчивой идее, что он якобы вел несправедливую жизнь.

Щербаковский писал дневник, скорбя и фиксируя свою скорбь. В первые годы после смерти Фани он делал записи в произвольной форме, но уже начиная с новогоднего дня 1889 года, он взял в привычку регулярно писать в начале года и 26 сентября²³. Для скорбящих обычны такие «реакции на годовщину», а соответствующие записи, как правило, делаются по особым датам — своеобразным моментам подведения итогов. Психолог Пол Розенблатт отмечает, что такие обобщения по годовщинам смерти обычно делаются на протяжении срока от года до трех лет: Щербаковский же начал делать это довольно поздно, но продолжал целых три десятка лет²⁴. На протяжении этого времени он вполне осознанно описывал эволюцию своей боли. Уже в апреле 1886 года Щербаковский отметил, что четыре месяца не делал записей в дневнике, задумываясь, что бы это означало для его душевного состояния: «Странно! Нет ничуть не странно такова моя натура. Перестав писать, перестал ли я грустить? И да, и нет. Как-то тупее отношусь к своему настоящему, отвлекал больше от своей идеи Фаней, но все таки часто и очень часто недостает мужества молча и сурово прятать свое состояние душевное, при обстоятельствах, напоминающих мне Фаню трудно приходится»²⁵.

Дневник становился его спасением в нелегкие первые годы. Однако почти два десятка лет спустя он все так же сохранял интерес к своим чувствам. Например, накануне 26 сентября 1903 года Щербаковский отметил, что в восемнадцатую годовщину смерти Фани он дважды был на ее могиле, чтобы помолиться, «но молитва была не горячая, а спокойная»²⁶. В дневнике он продолжал обращаться к Фане напрямую даже через тридцать

²³ IP НБУВ. Ф. 236. № 6. Зошит I. Арк. 2–12.

²⁴ *Rosenblatt P. Bitter, Bitter Tears: Nineteenth-Century Diarists and Twentieth-Century Grief Theories.* Minneapolis, 1983. P. 15, 25.

²⁵ IP НБУВ. Ф. 236. № 6. Зошит I. Арк. 5 зв.

²⁶ Там же. Арк. 34 зв.

лет после ее смерти²⁷. Боль утихла, но жена для Щербаковского продолжала жить в качестве его близкой собеседницы.

Первая запись в дневнике демонстрирует, что скорбь для Щербаковского была неотрывно связана с духовными вопросами. Более того, кризис веры стал главной заботой человека, которого церковное начальство описывало как образцового пастыря. Его страх потерять веру был тесно связан с потерей Фани: Щербаковский видел в ней живую икону во время их совместной жизни. Поздно ночью 18 декабря 1886 года он писал: «Теперь тихими звуками молитвы моей к Богу, я благодарю Его, что Он указал мне образ свой в лице Фани, благодарю за то, что я был из числа тех немногих избранных судьбы, которые видели частицу Божества на земле...»²⁸ На протяжении всей своей жизни он молился о душе Фани и просил Бога дать ему веру в то, что она действительно была с Богом и что они снова смогут встретиться. Несомненно, жанр духовного дневника определял этот внутренний диалог: как способ само совершенствования он поощрял священников описывать свою духовную борьбу, так что даже такой высокодуховный служитель, как Иоанн Кронштадтский, высказывал постоянное чувство духовного несовершенства²⁹.

Возможно, горе Щербаковского было таким продолжительным из-за того, что овдовевшие православные священники не могли жениться во второй раз. Он действительно тяжело переживал одиночество и ранний конец своей супружеской жизни. 24 сентября 1897 года он описывал свои чувства безысходности следующим образом: «Любовь дает смысл жизни, дает цель ей. <...> Но мое положение неестественное — положение человека не имеющего права любить...»³⁰ И, хотя союз Щербаковского с Фаней был типичной ситуацией, когда семинаристы брали в жены дочерей священников, впоследствии наследуя приход

²⁷ Там же. Арк. 30 зв.

²⁸ Там же. Арк. 9, 10.

²⁹ Kizenko 2000, 13–38, 138–140.

³⁰ IP НБУВ. Ф. 236. № 6. Зошит I. Арк. 21 зв. В 1889 году один из его сельских прихожан даже написал для него стихотворение под названием «Важко жыты без дружыны» («Трудно жить без жены»), которое Щербаковский переписал в свой дневник: Там же. Арк. 89.

тестя, в данном случае брак явно был заключен по любви. Так, в очередную годовщину ее смерти в 1896 году Щербаковский поставил четыре портрета своей «незабываемой возлюбленной Фани» и с тоской вспоминал историю своего ухаживания и сам брак³¹. Он будет продолжать вспоминать Фаню как свою настоящую любовь, прекрасную внешне и внутренне, идеал, по которому он судил всех остальных.

Лишенный любви, Щербаковский пережил несколько скрытых влюбленностей, некоторые из них были описаны в дневнике. В 1896 году он описывал то, каким образом незаметные ухаживания помогали ему справляться с духовным и физическим одиночеством вдовства: «Когда я овдовел, под давлением лишения физиологических потребностей, я привлекал к себе женщин, не говоря им словом ничего, но на протяжении года и более я намозоливал им глаза собою <...> связывал ее с собою дав ей взглядом толчок для мысли обо мне...»³² Он постоянно скорбел не только по Фане, но и по «потере физиологических потребностей» и увяданию собственной физической привлекательности. Так, в годовщину ее смерти в 1898 году он записал следующее: «Друг мой, Фаню! Ты бы в ужас привела, если бы могла видеть, что сделалось с твоим чистым, возвышенным другом Мишею. Со вне седой, старый с злобным выражением в лице, а внутри еще хуже; двоящийся, колеблющийся, сомневающейся отрицающий благо жизни...»³³

Этот кризис средних лет и непреходящее чувство потери были симптомами его периода депрессии в 1890-х годах и начале XX века. Щербаковский был в курсе своей «нервной болезни» и искал ее истоки, что очевидно из многочисленных записей на эту тему³⁴. На одном уровне он видел причину в своей психологической «природе» и генетическом предрасположении. В записи от 1892 года Щербаковский упоминает разговор со своей матерью, которая рассказала ему, что они с Фаней обсуждали его характер и способность справиться с большим

³¹ IP НБУВ. Ф. 236. № 6. Зошит I. Арк. 30—30 зв; см. также другие случаи с фотографиями: Арк. 5, 32.

³² Там же. Арк. 19 зв.

³³ Там же. Арк. 31 зв.; см. также Арк. 32 зв.

³⁴ Например, Арк. 23 зв., 24 зв., 32; № 3. Арк. 6.

горем³⁵. Примерно в это же время он начал писать мемуары своего детства, которые позже опубликовал в «Киевской старине». В мемуарах он узнавал образ самого себя в своем отце. В другом более раннем тексте из дневника он описывал отцовское «меланхолично-мечтательное настроение, при котором он не мог довольствоваться своим настоящим, — впрочем не в смысле хлеба, а стремился к чему-то лучшему <...> в окружающей его общественной жизни...». Далее Щербаковский отметил, что «этот мечтательный склад мышления моего отца унаследован мною в неменьшей мере»³⁶. И действительно, доверяя дневнику сведения о недоверии среди членов своего приходского совета, он отметил именно этот аспект своей личности: «Взгляд на жизнь в тот момент стает такой мрачный, что и не видишь за темным ничего светлого и просто и жить не хочется...» В завершение он писал, что «[Г]оре — натура у меня»³⁷.

На другом уровне Щербаковский видел причины своей депрессии в одиночестве, скорби и необходимости подавления своих интимных желаний. После того как он овдовел, он писал, что был «обозлившийся на все и всех за необходимость стать вором и красть жизнь, а не открыто как прежде жить». В этом отрывке, где он описывает свою романтическую историю, жизнь для него — это то, что мы называем «любовной жизнью». По его убеждению, неспособность жить праведно сделала его чрезмерно замкнутым в себе. Щербаковский объяснял это так: «Затем неудовлетворяемые сердечныя увлечения, наблюдения над поэзией собственных чувств, невозможность высказать их т. е. чувств и увлечений и облегчиться освободиться от них, а привык возиться с ними, самоанализировать их, далее нервная болезнь все это в совокупности и звернуло всю работу моего мозга на самага себя»³⁸.

Следует отметить, что хотя Щербаковский неоднократно упоминал невозможность второго брака, он принимал свою судьбу,

³⁵ IP НБУВ. Ф. 236. № 6. Зошит I. Арк. 1–24 зв.

³⁶ Щ. М. «Детский Эдем». 1895. № 1. С. 134–135. Более ранний отрывок на похожую тему: с. 128–130, в первый раз появился в Ф. 236. № 73. Арк. 60 зв. См. также черновики этой статьи в Ф. 236. № 1, в особенности Арк. 40 зв.–41, 43.

³⁷ IP НБУВ. Ф. 236. № 3. Арк. 6.

³⁸ Там же. Арк. 30 зв.

никогда не жалуясь на церковные законы и не виня церковную иерархию — нередкого предмета недовольства у приходских священников. Так, в февральской записи 1900 года он отметил, что обратился за помощью к доктору: «Доктора объясняют причину моего нервного расстройства тем, что я не дожил, не дал выхода излишку жизненных сил... Но что ж поделывать я мог, будучи и вдовцом, но вместе и священником и семьянином»³⁹.

В этом отношении любопытно, что у Щербаковского был сильный интерес к психологии, и он обращался за советом к медикам по поводу психологических проблем. Врач в соседнем местечке Паволочь был одним из его хороших знакомых. Возможно также, что Щербаковский мог обращаться и к врачам в Киеве, когда отвозил на учебу детей, но об этом он в дневнике не упоминает⁴⁰. Его озабоченность отражает рост опасений по поводу неврастения в последние десятилетия XIX века и распространение идей психологии среди врачей и в целом среди образованной части общества⁴¹. С другой стороны, это также может быть отличительной чертой выпускников духовных семинарий. Во второй половине XIX века психология в России была новой научной сферой, в процессе перехода от богословской дисциплины, которая занималась вопросами изучения души, к науке, основанной на физиологии⁴². Возможно, Щербаковский познакомился с психологией благодаря своей богословской и педагогической подготовке в конце 1860-х — начале 1870-х годов, когда она еще не была включена в программы гимназий⁴³. Безусловно, сакральное и психологическое тесно переплетается в голове Щербаковского, хотя необходимо отметить, что он никогда не упоминает попыток решить свои проблемы с помощью духовного наставника.

По мере того как депрессия нарастала, Щербаковского начинали все больше терзать тревожные сомнения в призвании

³⁹ IP НБУВ. Ф. 236. № 6. Зошит I. Арк. 32 зв.

⁴⁰ Там же. № 3. Арк. 37

⁴¹ *Goering L.* «Russian Nervousness»: Neurasthenia and National Identity in Nineteenth-Century Russia // *Medical History*. 2003. Vol. 47. P. 32–41.

⁴² *Joravsky D.* *Russian Psychology: A Critical History*. Oxford, 1989. P. 92–109.

⁴³ *Byford A.* Psychology at High School in Late Imperial Russia (1881–1917) // *History of Education Quarterly*. 2008. Vol. 48. P. 267–268. См. также: Manchester 2008, 127–129.

священника. Он критиковал самого себя за эгоизм и неспособность полностью посвятить себя своим прихожанам⁴⁴. Так, в сентябре 1889 года он беспокоился, что «с каждым днем у меня меньше и меньше [духовной энергии]». «Вокруг меня такая масса людей бедных счастьем с искалеченным житьем с разбитым сердцем льнут ко мне, ждут от меня вспомоществования, считая меня богатым средствами ума и сердца, а я в тупик стаю перед горем ближнего и рад бы всем моим сердцем пригодиться людям, да пусто в голове, как в кармане нищаго»⁴⁵. Здесь Щербаковский раскрывает свое искреннее желание служить посредником в передаче благодати свыше для своей паствы, а с другой стороны, признает свою видимую неспособность достичь этой цели из-за эмоциональной опустошенности, вызванной депрессией.

В начале и середине 1870-х годов, когда Щербаковский закончил семинарию и начал свою карьеру, в православной церкви шла борьба против прежнего наследственного характера священнической профессии, с усилением внимания к душепастырской (а не ритуальной) роли священника и через попытки реорганизовать духовное сословие, которое имело почти кастовый характер⁴⁶. Очевидно, что Щербаковский серьезно относился к своей профессии и рассматривал ее в качестве призвания и осознанного выбора. Однако он не мог понять, был ли источник его призвания духовным или светским. Подобно тому как он осуждал себя за искусственную двойную жизнь одинокого вдовца, его так же терзали сомнения в том, что его духовное состояние было праведным. В 1894 году он вопрошал: «Утомился ли я или потерял веру в добро и полезность своей деятельности поповской, благодать, двойственность моего мировоззрения и действительного, но разбитого материалистическим, или обозлился на все, благодаря тому фальшивому положению»⁴⁷. Восемь лет спустя он все еще укорял себя за исполнение своей работы без

⁴⁴ IP НБУВ. Ф. 236. № 6. Зошит I. Арк. 12, 15, 19 зв., 22–23, 24.

⁴⁵ Там же. Арк. 15 — 15 зв.

⁴⁶ Manchester 2008, 163, 172–173; Freeze 1983, 278–279, 308–315; Hedda 2008, 64–72; Леонтьева 2002, 64–66; Розов 2003, 28–32. Митрополит Евлогий описывает период этого отличия в свои последние два года семинарии и в дальнейшем: Евлогий 1994, 28–33.

⁴⁷ IP НБУВ. Ф. 236. № 3. Арк. 13 зв.

праведного основания: «не во имя любви к Богу а только во имя любви к ближним — пасомым»⁴⁸.

Тем не менее, несмотря на самокритику, Щербаковский никогда не оставлял молитвы. В зеленой тетрадке его скорби и самоанализа, кроме самого себя, у него было еще два собеседника: его покойная жена и Бог. Он постоянно молился об истинной вере и своих детях. Когда в начале XX столетия депрессия стала отпускать его, записи Щербаковского дают нам возможность взглянуть на его повседневную жизнь в молитве. Запись, сделанная на Новый, 1903-й год, приняла форму молитвы с перечислением всех людей, которых он поминал в ежедневных утренних и вечерних молитвах: среди них были его дети, Фанина семья, семья его псаломщика (человека, который испытывал его терпение!), различные друзья семьи и местные священники, его прихожане-крестьяне и певчие из церковного хора. Он также молился за себя, все еще в поисках истинной веры: «А что же я себе пожелаю. Прежде всего веры в Бога и не слов, а дел живой любви к людям, а затем здоровья, а счастья прошу моим детям, а в их счастье и мое счастье я найду. Господи снизойди ко мне, посети мою осиротившую без Тебя душу, живи во мне и царствуй над моею мыслью, чувством и волею...»⁴⁹

Щербаковский много говорит о своих детях как с Богом, так и с Фаней. До самого 1916 года он регулярно записывал для Фани новости о взрослении их отпрысков⁵⁰. В то время как он сам опасался, что его собственное душепастырство мотивировалось скорее светскими, чем духовными побуждениями, он с радостью приветствовал и соглашался со светским выбором своих детей. Несмотря на то что две его дочери учились в епархиальном женском училище в Киеве, Щербаковский отправил обоих сыновей в гимназию, а не в местную семинарию, что становилось все более характерным для духовенства в после-реформенный период.

Более того, его оценка выбора жизненного пути детей представляет собой яркий пример секуляризации церковных ценностей самосовершенствования и служения обществу, как это

⁴⁸ IP НБУВ. Ф. 236. № 3. Арк. 27 зв., 30.

⁴⁹ Там же. № 6. Зошит I. Арк. 34 зв.

⁵⁰ Там же. Арк. 30 зв. См. также Арк. 33.

описывает Манчестер. Щербаковский очень гордился тем, что его дети стали общественными активистами, и постоянно рассказывал об этом Фане. Оставшись в опустевшем семейном гнезде после их летних каникул 1902 года, он обращался к ним со страниц дневника, отмечая, что все они были «наделены Богом каждый отдельными наклонностями, отдельным характером и небольшими, но, выше средняго талантами. Общее у Вас всех только стремление к самосовершенствованию и путем приобретения знаний и путем упражнении в добрых отношениях к людям, честность правдивость и неодолимое стремление быть полезными гражданами своего отечества»⁵¹. Два года спустя, когда дети и их друзья приехали в гости, он бурно радовался, после того как весь вечер любовался ими, столпившимися вокруг пианино в непринужденной беседе и пении. В дневнике он признался, что «все дети свои уже мужественные, общественные деятели собрались здесь с другими молодыми общественными деятелями и составили собою чудный веселый радостный кружок красивых молодых братьев и сестер — кружок интеллигентный интересный и остроумный»⁵².

Поиски истинной и наполненной смыслом жизни стали лейтмотивом дневника Щербаковского начиная с 1885 года и заканчивая началом XX столетия. Его поиски познания своего духовного состояния и работа по самосовершенствованию отвечают целям дневников, определенных в семинарских программах или духовных журналах⁵³. Тем не менее, если мы обратим особое внимание на записи, связанные с его работой и детьми, то увидим своеобразный мост между дневником как инструментом интроспекции, глубоко личным, духовным и ориентированным на самоанализ и познание самого себя с точки зрения психологии, и дневником в качестве средства автоэтнографии. Понятие «автоэтнографии», согласно Джулии Уотсон, относится к методу, а также текстовому жанру, который «помещает автора в социальное пространство, или *этнос*, а также в их призму; они неразрывно связаны с субъектом, который конструируют». Личность прочитывается через репрезентацию его или ее

⁵¹ IP НБУВ. Ф. 236. № 3. Арк. 34 зв.

⁵² Там же. № 6. Зошит I. Арк. 39; см. также: Арк. 35.

⁵³ Manchester 2008, 181.

характерных «групп, память которых исторически сложилась с изъятиями или вообще отсутствовала». Таким образом, автоэтнография «поочередно переписывает личность и общество»⁵⁴. С помощью дневников, как через конкретные исторические исследования, так и через воспитание детей и осознание их жизненного выбора, Щербаковский пытался описать и определить украинскую идентичность, а также местную церковную культуру, чтобы понять через эти описания и самого себя.

Этот процесс проявляется с особой четкостью в дневнике, который Щербаковский эпизодически вел в период между 1889 и 1893 годами. Главной целью этого дневника было скорее формирование его украинской идентичности и, в меньшей степени, работа над идентичностью духовной. Датированные записи перемешаны с заметками по устной истории без дат и первыми черновиками его мемуаров 1894 года о детстве. Несмотря на то что датированные записи относятся к определенным переживаниям или событиям, все они в какой-то мере имеют обезличенный характер: Щербаковский пишет как участник, но в основном все-таки как сторонний наблюдатель, который описывает встречи или передает содержание бесед. Материал не дает прямых ссылок на самоанализ. Вероятно, Щербаковский собирал идеи и истории из прошлого и культуры крестьян и приходского духовенства Киевской губернии XIX века, пытаясь осознать важность этих сведений косвенным, а иногда и непосредственным образом — для осознания себя.

Между какими-то заметками о народной медицине, сделанными примерно в 1892 году, явственно обнаруживается, что Щербаковский начал задумываться о конструкции своего общественного «я». «Ибо и движение духа моего не суть мое, а кованное веками наследственности в различных брачных соединениях, направляемое окружающею меня жизнью. От того, что я в России, я не француз, от того, что я в Малороссии, я не кацап, от того, что я родился в среде духовной, я не военный, от того, что я крепко воспитан на идеалах библии и Евангеля,

⁵⁴ *Watson J. Autoethnography // Jolly M. (ed.) Encyclopedia of Life Writing: Autobiographical and Biographical Forms. London, 2001. Vol. 1. P. 83. Подробное введение по использованию этого термина: Reed-Danahay D. E. Introduction // Eadem (ed.). Auto/Ethnography: Rewriting the Self and the Social. Oxford, 1997. P. 4–9.*

я не практик, не эгоист, а постоянно плавающий в вопросах, что, как и почему и о хозяйстве забываю...»⁵⁵ Таким образом, Щербаковский показывает, что понимает свое «я» не как автономное, но зафиксированное в пространстве, времени, семье и культуре.

Особо любопытным примером отношений между «автоэтнографией» и формированием личности является развитие национальной идентичности Щербаковского. Во всех своих дневниках он интересуется наблюдениями за людьми и их классификацией в соответствии с их сословием и этничностью. Так, в августе и сентябре 1894 года, когда он вел дневник практически каждый день, он описывал в заметках людей, которых встречал в повседневной жизни, никогда не забывая мимоходом отметить (негативные) «кацапские» черты этнических русских⁵⁶. Подобным образом этнографический том дневника начинается с набора заметок, в которых Щербаковский систематично описывает людей в их социальных ролях. Один из примеров здесь — это его разговоры со случайными попутчиками в поезде, когда в августе 1889 года он отвозил детей в школу в Киев, где он занят изложением и закреплением социальных и национальных стереотипов дворянства, поляков (а также польского дворянства в данном регионе), русских и «малороссов», а также набросками о различных священниках на совете духовного училища⁵⁷.

Отметим, что в правобережных украинских губерниях, включенных в состав Российской империи после разделов Речи Посполитой в 1790-х годах, этническое и социальное глубоко переплеталось. В Киевской, Подольской и Волынской губерниях дворянство было польскоязычным, в городах и местечках разговаривали на идиш, а в сельских местностях — по-украински. Русский был языком столицы региона Киева, а также официальным языком государственных учреждений. Приходское духовенство находилось на пересечении этих миров, корнями уходя в местное сообщество, но с образованием, полученным

⁵⁵ IP НБУВ. Ф. 236. № 73. Арк. 49а–49а зв. [данная страница не нумерована, и я дала номер 49а странице, следующей за Арк. 49].

⁵⁶ Там же. № 3. Арк. 3, 6, 7 зв., 10 зв.

⁵⁷ Там же. № 73. Арк. 1–11. Надо отметить, что евреи в область его интересов не входили.

на русском языке в семинариях. Дневники Щербаковского охватывают период, когда понятие «Украина» меняло свое значение: локально оно обычно использовалось для обозначения Киевской губернии (на север и юг от Киева по течению Днепра — бывшей границы между Российской империей и Речью Посполитой), но быстро приобретало и более широкое, этногеографическое значение. В том же ключе, как отмечает Брайан Дж. Бек, хотя «этноним „малоросс“ оставался выбранным самоназванием образованных „украинцев“ в Российской империи до начала XX века», идентификация «украинец» к 1880-м годам становилась «символом сопротивления царизму»⁵⁸.

Одновременно с набросками и ведением дневника Щербаковский задумывается о национальной идентичности и судьбе родного региона. В январе 1889 года он открыл зеленую тетрадь и высказал на ее страницах все свои мысли о романе Генрика Сенкевича «Огнем и мечом», который был опубликован в 1884 году. Сюжет романа завязан на событиях времен восстания Хмельницкого на Украине в период с 1647 по 1651 год, с польской патриотической перспективы. Первой реакцией Щербаковского было отчаяние: «Родина, Родина! Кто тебя под ноги не топил?! Печенег, Половцы, Татары, Поляки и Турки и наконец свои собственни ослепленные фанатизмом католицизма и блестящим положением рабовладельца польского магната свои рідни диты-ставши... заклятыми врагами изуверами своей батьковщины России и своей горемычной неньки матери Украины» (орфография автора сохранена. — Х. К.)⁵⁹. Как в этом отрывке, так и во всей заметке Щербаковский выражает чувства горячего местного патриотизма к родине, этнические особенности которой он передает путем использования украинских слов в ключевых отрывках текста, среди которых в том числе «рідні діти» и «ненька Україна». Он возмущен поведением местных элит, которые приняли веру и культуру польских завоевателей. Он также различает между своей родиной Украиной и своим отечеством Россией. Хотя и здесь

⁵⁸ Boeck B. What's in a Name? Semantic Separation and the Rise of the Ukrainian National Name // *Harvard Ukrainian Studies*. 2004–2005. Vol. 27. P. 35, 41, 43.

⁵⁹ ІР НБУВ. Ф. 236. № 6. Зошит I. Арк. 14. Русский перевод романа Сенкевича вышел в 1886 году.

Щербаковский использует украинское слово для обозначения отечества — батьківщина, — это единственная отсылка к России, тогда как в центре заметки на две страницы речь о «матери нашей Украин[е]» и ее страданиях от рук «панства». Щербаковский сожалеет, что польские магнаты оторвали ее детей «от ея груди» и накормили их «своим молоком злобы и изуверства». На этом примере рассказа о мученичестве явно видно переплетение класса и этничности. Термин «Украина» в то время допускал двоякие толкования, но в данном случае Щербаковский использует его для описания территории и народа, частью которого он себя видит.

Хотя в дневниках и нет прямых указаний на это, но вполне возможно, что именно роман Сенкевича побудил Щербаковского заняться исследованиями местной истории, которые дали толчок «этнографическому» дневнику, начатому несколькими месяцами спустя. Некоторые из этих исследований позже вошли в его опубликованные мемуары. Возможно, он также почерпнул вдохновение в своем образовании в духовной семинарии, где делался упор на русскую историю (в отличие от гимназий той эпохи), а студентов поощряли проводить краеведческие и этнографические исследования. Несомненно, такая деятельность была популярна в среде русского и украинского духовенства в поздний период Российской империи⁶⁰.

В дневниках Щербаковский тщательно фиксировал (по-украински) народные сказки, которые слышал в детстве, и стал делать попытки осознания истории и ментальности тех, кого он называл «южнорусским» или «малорусским» народом. Это была история великого народа, преданного своими высшими слоями, который вел «многовековую борьбу с чуждыми народностями за свободу совести, за свободу личности, за свободу общественную...»⁶¹. Результатом стало героическое и в то же время поэтическое, созерцательное и меланхоличное мироощущение малороссов, сфокусированное «на понимание людей и на понимание самого себя»⁶².

⁶⁰ Бердинских В. Уездные историки. Русская провинциальная историография. М., 2003. С. 223–236.

⁶¹ IP НБУВ. Ф. 236. № 73. Арк. 54 зв. См. также Щ. М. Детский Эдем. С. 394.

⁶² IP НБУВ. Ф. 236. № 73. Арк. 54–54 зв.; цитата по Щ. М. Детский Эдем. С. 394.

Как в дневниках, так и в основанных на них мемуарах Щербаковский представляет своего отца воплощением этого национального характера (косвенно и себя самого, так как он воспринимает себя наследником отцовских качеств)⁶³. В дневнике, в отличие от опубликованных мемуаров, он сокрушается, что «от этого великого народа» осталось: «масса без политического самосознания, без преданий и без труда меняет свою одежду на кацапскую или на немецкую, свой родной язык на „салдачки“ и свою святую веру на немецкую»⁶⁴. И хотя он никогда не упоминает Россию в качестве одного из врагов, это последнее предложение с отсылкой к людям, которые бездумно принимают русский язык и манеру одеваться, предполагает, что исторически эти люди были лишены своих корней, что сделало их уязвимыми для чужой (включая великорусскую) культуры.

В то время Щербаковский рассматривал Россию как далекую, но необходимую и даже желательную отчизну. 27 декабря 1890 года в своем автоэтнографическом дневнике он описывает визит к соседу и хорошему другу о. Иоанну Крыжановскому, когда их разговор перешел на политику. Они с одобрением обсудили нововведения, которые стали заметны с тех пор, когда Иван Вышнеградский, сын священника, стал министром финансов в 1887 году. Так, Щербаковский писал: «Заговорив о том, что Министр этот носит русскую фамилию после разных министров немцев повели речь о том, что вообще вокруг престола теперь группируются преимуществу русские фамилии и что сам Царь теперь есть до корней волос есть [sic] русский человек». Оба приветствовали то, что Александр III носил бороду и ввел военные униформы в русском стиле, суммируя беседу следующим образом: «Словом, у престола русью пахнет». Они также посмеивались над жалобами местного польского магната, что «Россиєю теперь правлят попы»⁶⁵. Эти украинские священники явно воспринимали себя членами более широкой

⁶³ IP НБУВ. Ф. 236. № 73. Арк. 60 зв.; *Щ. М.* Детский Эдем. С. 134–136.

⁶⁴ IP НБУВ. Ф. 236. № 73. Арк. 55 зв. В то время, когда он писал эти строки, весь регион негодовал по поводу переходов в евангельский протестантизм, также известный как штундизм или немецкая вера.

⁶⁵ Там же. Арк. 25–29.

«русской» этнической группы и, следовательно, видели желательным сохранение русского характера государства через русские этнические маркеры.

В течение следующих пятнадцати лет дневники отражают постепенную эволюцию взглядов Щербаковского в сторону конституционализма и в то же время движение к более осознанной украинской идентичности. Общение с детьми и их жизненный выбор сыграли важную роль в этом процессе. Так, например, когда он впервые упоминает Мефодия Ивановича Павловского, будущего мужа своей дочери Жени, то с одобрением описывает его как «вполне интеллигентного человека, Украинца». В данном случае Щербаковский употребляет все еще редкий и политизированный этноним «украинец» как знак того, что украинское национальное самосознание было для него одним из ценных качеств потенциального зятя⁶⁶.

Похоже, что мировоззрение Щербаковского изменилось после революции 1905 года под впечатлением революционного опыта его сыновей. В 1898 году его сына Вадима, в то время еще студента университета, арестовали и сослали домой в село под полицейский надзор⁶⁷. Интересно, что отец не сердился на своего сына, а, наоборот, с гордостью рассказывал Фане в дневнике, что Вадим хотел служить людям, помогать рабочим, сражаться с капитализмом и «изучить основательные причины неблагополучия бедных классов...». Он описывал сына как мученика, который достойно терпел четыре года ссылки в селе⁶⁸. Когда Вадим возобновил учебу в Киевском университете св. Владимира, то стал интересоваться локальной этнографией и археологией. В скором времени он уже публиковал новаторские исследования по местной церковной архитектуре и другим аспектам украинского народного материального наследия. Ему помогал его брат Даниил, и дневник их отца показывает, как тот гордился их экспедициями⁶⁹. Обоих сыновей арестовали в конце 1907 года. Щербаковский в ужасе описывает в дневнике, как вели себя

⁶⁶ IP НБУВ. Ф. 236. № 6. Зошит I. Арк. 34 зв.

⁶⁷ Там же. Арк. 32.

⁶⁸ Там же. Арк. 33.

⁶⁹ Ульяновський Життя, 22–25.

полицейские, по его словам, «опричники», когда пришли в его дом арестовывать Вадима⁷⁰.

По мере того как развивалась революционная обстановка, Щербаковский пережил последний приступ профессионального кризиса, который смог преодолеть благодаря молитве и новому взгляду на пример Христа. В годовщину смерти Фани в сентябре 1906 года он озаглавил одну из записей дневника как «Вот тебе и Конституция Российская! Без году неделя прожила». Революция, социальный протест, погромы и военное положение обнажили перед ним классовые различия общества: «Объединение бюрократов с капиталистами и помещниками против пролетариев: рабочих и земледельческого крестьянства и умственной интеллигенции. <...> Черносотенцы, объединение их, вооружение и под предводительством аристократов борьбы их с интеллигенцию и даже с правительством. Опортунизм высшего и черного и городского белаго духовенства, растерянность сельского духовенства». Деморализованный убеждениями революционеров в том, что церковь заключила союз с государством, чтобы эксплуатировать народ, Щербаковский обратился к Богу, находя вдохновение в Христовом служении: «Боже мой! До сего времени я тебе всеми сердцем работал и во блага народа, а оказалось, что вся работа шла во благо разбойников, узурпировавших власть над народом! Что делать? Снять рясу? Нет сил. Нет, Христос не служил Правительством-угнетателям, а угнетенным. „Иди и ты твори такожде“»⁷¹.

Сделав выводы из надзора за сыновьями Щербаковского, жандармы начали отдельную слежку и за ним самим. Отвечая на секретный запрос личной характеристики от ноября 1907 года, его местный благочинный сообщал, что Щербаковский был просто идеальным пастырем и «больше хохломаном, чем социал-демократом»⁷². Безусловно, революция поменяла его взгляды как на политику, так и на его отношение к украинскому языку. 1 января 1907 года свою традиционную новогоднюю запись в зеленой тетради Щербаковский сделал на украинском языке. Хотя и до этого дневники содержали много заметок

⁷⁰ IP НБУВ. Ф. 236. № 6. Зошит I. Арк. 8 зв.

⁷¹ Там же. Арк. 35 зв.

⁷² ЦДІАК. Ф. 127. Оп. 798. Спр. 595. Арк. 1 зв.

по-украински, но почти всегда в них он цитировал других людей, а не говорил от себя. Эта же запись была первой, где он сам думает по-украински. И думает о политике, гадая, принесет ли 1907 год «Конституцию, чи старий абсолютизм?». Щербаковский завершает эту запись мольбой: «Дай міру свободу, хліб, світ і равенство перед законом, Братство. Да приїдет Царство твое!»⁷³ С этого времени он будет часто писать в дневнике по-украински; а в последние годы его жизни русский язык буквально испаряется из дневников.

В период 1905–1907 годов были ослаблены ограничения на публикации по-украински, стали выходить украинские газеты, этноним «украинцы» быстро распространился в публичной сфере, а в Думе образовалась большая украинская фракция, которая стала требовать прав для украинского языка⁷⁴. Переход Щербаковского к более осознанному использованию украинского языка очевиден и вне границ дневников. Очевидно, осенью 1906 года на оставшихся незаполненными страницах своего старого автоэтнографического дневника Щербаковский сделал наброски доклада о крестьянах и их отношении к земле по-украински. Он также составил письмо от имени своих прихожан и от своего собственного редактору украинской газеты «Рада» в поддержку требования студентов основать четыре кафедры в Киевском университете, где украинский был бы языком преподавания. И ходатайствовал, чтобы этот язык использовался в преподавании в сельских и средних школах⁷⁵. В сентябре 1911 года Щербаковский детально описывал в своем дневнике (по-русски) торжественное празднование пятидесятилетия рукоположения в священники одного из своих коллег. Щербаковский произнес речь, отмечая, что «я говорил по украински»⁷⁶. И хотя это был единственный случай, когда

⁷³ IP НБУВ. Ф. 236. № 6. Зошит I. Арк. 35 зв. «Дай миру свободу, хлеб, свет и равенство перед законом, Братство. Да приїдет Царствие твое!»

⁷⁴ *Magocsi P.R.* A History of Ukraine. Toronto, 1995. P. 380; *Boeck.* What's in a Name. P. 46.

⁷⁵ IP НБУВ. Ф. 236. № 73. Арк. 60, 72, 75 зв.

⁷⁶ Там же. № 6. Зошит II. Арк. 18 зв. Эта деталь отсутствует в описании этого события в епархиальной газете: *Прот. В. Радетский.* 50-летние юбилеи протоиереев: о. Лаврентия Трегубова и о. Иоанна Гдешинского // Киев. 1912. № 21. С. 473–474.

Щербаковский напрямую выделил свой выбор языка, кажется очевидным, что он сделал выбор своей идентичности, осознавая важность использования украинского языка в смутное окореволуционное время.

По мере того как мы наблюдаем за процессом кристаллизации украинской идентичности Щербаковского в его дневниках, мы также видим, как он анализирует традиции правобережного украинского духовенства и свою принадлежность к духовному сословию. Дневники Щербаковского свидетельствуют о том, что его основные социальные связи — и семья, и друзья — имели отношение к церкви, что было повсеместно характерно для священников в Российской империи. В частности, в автоэтнографическом дневнике он изучал этот круг, его ценности, социальный характер и истории, которые этот круг рассказывал о себе и своих отношениях с людьми.

Щербаковский начал этот проект в октябре 1889 года, когда развлекался после собрания церковной школьной комиссии, записывая довольно жесткие заметки об участниках и их характерах. Так как в каждом из них он искал идеализм и поиск истины, то симпатизировал священнику, лицо которого показывало «разочарование в иллюзиях — несомненно бывших у него», но с презрением писал об одном из чиновников комиссии, который «никогда не был идейным»⁷⁷. Щербаковский приберег наивысшую похвалу отцу Афанасию Недельскому, одному из старейших среди присутствовавших на собрании, который был описан как «[ч]еловек вполне интеллигентного ума с развитыми интересами общественности. Деятельность его, ума и сердца <...> идет на прихожан и на пользу своих братьев»⁷⁸. Таким образом, Щербаковский пытался сформулировать непреложные ценности своей профессии и использовать их для оценки своих коллег — а возможно, и самого себя.

В этом же дневнике записан обмен мнениями, который показывает понимание Щербаковским особой роли духовенства в служении народу. Контекстом стал разговор в июле 1893 года при посещении лежавшего при смерти местного протоиерея,

⁷⁷ IP НБУВ. Ф. 236. № 73. Арк. 6 зв.

⁷⁸ Там же. Арк. 9 зв.

в котором участвовали сам Щербаковский, сын протоиерея и еще один священник. Сын, Павел М. Дашкевич, юрист и будущий автор новаторского исследования по украинскому общему праву, отметил, что местных семинаристов отличали позитивные перемены. Они все больше демонстрировали «любовь к своей Малорусской народности и желание узнать народ, сблизиться с ним и по мере сил ума и сердца работать на пользу народа — своих прихожан». После этого разговор перешел на тему «о высоком призвании священника» и каким образом, среди всех возможных путей для интеллигенции, «деятельность священника самая широкая может быть, и может давать наибольшее удовлетворение уму и сердцу, интеллигента, ищущаго личного счастья в деятельности направленной исключительно ко благу ближних». Дашкевич использовал свой собственный пример, чтобы подчеркнуть сказанное. Как юрист, он стремился помогать людям в их беде, но его сфера деятельности была не такой широкой, как у священника⁷⁹.

Щербаковский явно продолжал видеть смысл в своем служении и гордился ценностями, которые приписывал духовному сословию. Его волнения, связанные с профессией, и даже недовольство литургическим служением, которые фиксировались в дневнике, не влекли за собой отрицание душепастырской профессии как таковой. Скорее, они отражали его страх несоответствия высоким стандартам и желание усовершенствовать религиозную жизнь для своих прихожан и самого себя⁸⁰. Он оставался преданным своим собратьям священникам: скорбел, если кто-то из прихожан рассказывал истории о пьяных священниках и рассердился на девушку, с пренебрежением отзывавшуюся о семинаристах. Щербаковский также восторгался одним из своих младших коллег, который был депутатом от правых в III и IV Думах⁸¹.

Воспитание детей непроизвольно усиливает самовосприятие индивидуума по отношению к обществу. Без сомнения, дети стали для Щербаковского одновременно и зеркалом,

⁷⁹ Там же. Арк. 78 зв.

⁸⁰ О литургии см.: Там же. № 3. Арк. 12 зв.; № 6. Зошит I. Арк. 16–17.

⁸¹ Там же. № 3. Арк. 9, 13 зв.; № 6. Зошит II. Арк. 35 зв.

и инструментом самоконтроля: их критика того, что он слишком много говорил о себе самом, спровоцировала продолжительный цикл самоанализа в дневнике, а их жизненный выбор принудил его пересмотреть свои собственные приоритеты. Так, несмотря на принадлежность к духовному сословию, Щербаковский решил дать своим сыновьям образование в гимназии, исключая таким образом для них церковную карьеру и открывая более широкий выбор профессий, чего не могла дать им семинария. Но, как мы видели, он оценивал их жизненные пути с секуляризированной перспективы ценностей своего сословия.

Беспокойство Щербаковского о судьбе его младшей дочери Жени показывает, что он осознавал свою собственную укорененность в сословной идентичности, но в то же время хотел воспитать в ребенке современную и независимую личность. Щербаковский рассказывал Фане о том, что Женя была «благородной душой» с сильно выраженной индивидуальностью, но из-за ранней потери матери ей не хватало женственности. По его мнению, это объясняло ее неспособность выбрать себе мужа из череды поклонников⁸². Однако в другом месте он признался, что отказался принять предложение замужества для Жени по причине того, что молодой человек был «не тем, о ком я мечтал для своей дочери, и я хотел видеть ее замужем за священником»⁸³. Когда в сентябре 1904 года Женя наконец вышла замуж за Павловского, сына местного священника, которым Щербаковский был очень доволен, он в замешательстве писал о современной молодой паре, которая хотела свадьбу «без свадебной музыки и гостей» и которая на следующий день разъехалась в разных направлениях: он в Харьков, а она в Киев, чтобы вернуться к учебе. Щербаковский восхвалял их брак как союз двух душ, в то же время сожалел, что они отложили совместную жизнь на три года, чтобы закончить образование. Он молился о том, чтобы они смогли воплотить в жизнь свой «идеальный план»⁸⁴. Однако идеальный план не сработал. Когда брак Жени распался и она вышла замуж за Василя

⁸² IP НБУВ. Ф. 236. № 6. Зошит I. Арк. 33.

⁸³ Там же. Арк. 31.

⁸⁴ Там же. Арк. 35.

Кричевского в 1912 году, Щербаковский с трудом внял совету сына Даниила, который просил отца принять новую жизнь Жени⁸⁵. В дневнике он писал о симпатиях к своему любимому бывшему зятю Павловскому. В своей типичной манере самоанализа и критики (и типичной смеси украинского и русского языков) он пытался разделить свою реакцию как мужчины и как священника на поступки дочери, которая нашла свою собственную дорогу в жизни, будучи довольно независимой от традиционных структур и взглядов:

Все хорошо, что кончается хорошо. Но мне все же больно за М. Ивановича [Павловского]. Потому ли, что я мужчина и за мужчиною тягну [укр. принимаю сторону] или потому что я поп — человек традиций и чувствую себя не ловко не честно перед прихожанами, которым проповедую терпеть и нести крест в жизни, а свой дитині не забороняю кинути сей крест... Потому ли ще не отримився от батькувань над своїми дитьми. Плохо разбираюсь я в своей душе. Вони молоді — за плечима їх не тягне бо літня традиція⁸⁶.

Под конец своей жизни, в июне 1917 года, Щербаковский оглянулся на свой дневник и его особенности, отмечая следующее: «Странно, дрібінці — душевні, мілкі, лічні переживання я записую в сю книжку, а велике, Всемірного значіння діло, — революцію в Росії, пробудження України і боротьба останньої з Великороссами за автономии я і не заікнувся написать про них, так як нігде не записав і чого, що построїв церковь, школу і собі дом...»⁸⁷

Действительно, дневники Щербаковского в целом очень интроспективные, представляющие «личность в процессе перемен

⁸⁵ Там же. Арк. 39 зв.

⁸⁶ Там же. Арк. 40–40 зв. «...а своему ребенку не запрещаю бросить этот крест... Потому ли, что не получилось воспитать своих детей. Плохо разбираюсь я в своей душе. Они молоды — за их плечами не висит бо-летняя традиция».

⁸⁷ Там же. Зошит II. Арк. 36. «Странно, мелочи — душевные, мелкие, личные переживания я записываю в эту книжку, а о великом, Всемирного значения деле — революции в России, пробуждении Украины и борьбе последней с Великороссами за автономию — я и не заикнулся написать, также, как нигде не записал и того, что построил церковь, школу и свой собственный дом».

и развития»⁸⁸. Его стремление к познанию самого себя и самосовершенствованию, а также взгляд на скудость своей веры отражают самокритичные традиции духовного образования, дополненные его собственным философским складом ума. Даже в «этнографическом» дневнике Щербаковский акцентирует внимание на своей этнической и социальной идентичности, а не на конкретных профессиональных достижениях и событиях окружающего его мира, несмотря на предчувствие в 1917 году, что именно эти новости важнее. Иногда перед читателем мелькают образы успешного пастыря, переменчивой политической ситуации, но автор не уделяет ни одной из этих тем особого внимания.

Каждый дневник служит связующим звеном между Я и его окружением; новейшие исследования, как правило, отходят от идеального типа автономной унитарной личности⁸⁹. Эволюция понимания Щербаковским себя была особым образом встроена в его социальное окружение, а дневники, как «интроспективные», так и «автоэтнографические», служили средством переписывания и понимания социальных идентичностей. Опыт отцовства, желание передать свои ценности детям и стремление понять их жизненный выбор привнесли элементы социального в его личное самосозерцание.

С другой стороны, будучи членом двух групп, которые он считал угнетенными, — приходского духовенства и народа, который он в разных местах дефинирует как южнорусский или малорусский, — Щербаковский использовал свои дневники для автоэтнографической цели определения данных групп и самопознания в таком социальном контексте. Стремясь определить самого себя как личность, он был ограничен сословной идентичностью, но в то же время гордился тем, что она сформировала его индивидуальность. Более того, когда Щербаковский определяет малорусскую ментальность как «сфокусированную на понимании народа и понимании самого себя», народная культура

⁸⁸ Glaser B. *The Creation of the Self in Autobiographical Forms of Writing in Seventeenth-Century England: Subjectivity and Self-Fashioning in Memoirs, Diaries, and Letters*. Heidelberg, 2001. P. 142.

⁸⁹ Paperno 2004, 567; Olshen B. *The Self* // Jolly M. (ed.) *Encyclopedia of Life Writing*. Chicago, 2001. P. 799–801.

становится источником того, что звучит как «модерная» индивидуализация и поиски субъективности.

Духовное и светское тесно переплетены между собой в дневнике Щербаковского и в его поисках самого себя. Среди его постоянных собеседников — Бог, покойная жена Фаня и он сам. И хотя это, по сути, не совсем духовный дневник, организованный вокруг темы духовного самосовершенствования, в некоторой степени дневник Щербаковского построен вокруг молитвы и поисков истинной веры. Фаня в роли иконы и доверенного лица из потустороннего мира играет сакральную роль в развитии его субъективности. Помимо православного богословия, местной истории, этот процесс определяют психология и философия, но последние в эпоху и в понимании Щербаковского пересекают границы между богословием и наукой. Подобным же образом духовное и светское чередуются в его восприятии духовного сословия, к которому он принадлежал. Щербаковский воспроизводит и развивает популярные среди приходского духовенства темы, построенные вокруг идеи их уникальной религиозной культуры, но в то же время он без проблем секуляризирует это наследие во имя более общего понимания социального служения, целостности и идеализма и своих коллег-священников, и своих детей.

Рус. пер.: Лизавета Касмач

SUMMARY

This essay explores the diary kept by Father Mikhail Filipovich Shcherbakovskii, a village priest in Kiev province, from 1885 to 1919. Both because it spans thirty years and in its detail, it is unmatched as a source on the clergy in Right-Bank Ukraine in this period and, indeed, constitutes one of the best examples of an imperial Russian priest's diary discovered to date. Although Shcherbakovskii clearly cared deeply about his effectiveness as a pastor, the journals are quite unlike the prescriptive models for priests' diaries, which centre on coping with pastoral challenges and chronicling the life of the parish. Rather, his diary offers insight into the evolution of the self in modern Russian and Ukrainian clerical culture. Written in both Russian and Ukrainian, these hybrid notebooks reveal a hybrid

identity. The article shows that Shcherbakovskii pursued two parallel and related projects in his diary-keeping, one introspective, the other “autoethnographic.” The introspective notebooks chronicle a desperate struggle for authenticity and self-definition, for self-understanding and for genuine faith. In the autoethnographic entries, by contrast, Shcherbakovskii sought to describe and define Ukrainian and local clerical culture and to understand himself through these descriptions. This essay explores each aspect of the diaries in order to think about the relationship between the two. It argues that Shcherbakovskii used his journals to elaborate a self that was highly socially defined, embedded in (and constructing) Russian and Ukrainian ethnic, as well as clerical estate identities.

Юлия Херцберг

ПРИТЧИ О БЛУДНОМ СЫНЕ.
ОБРАЩЕНИЕ И ВЕРА В КРЕСТЬЯНСКИХ
АВТОБИОГРАФИЯХ ПОЗДНЕЙ
ИМПЕРСКОЙ РОССИИ

1. КРЕСТЬЯНСКАЯ АВТОБИОГРАФИКА
В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ

Жестокие, наивные, бессловесные: после отмены крепостного права в 1861 году такие характеристики русских крестьян больше не соответствовали действительности. Крестьянин стал символом общества, пришедшего в движение¹. В автобиографиях и дневниках крестьяне рассказывали о своей жизни рабов, самоучек, людей, испытавших духовное пробуждение, — и находили читателей, которые видели в этих текстах наряду с якобы «истинным» обликом крестьянства также альтернативные сценарии для развития общества. Прежде всего, к крестьянам — авторам автобиографических текстов и активным личностям обращались публицисты, выступавшие против самодержавия. Для них такие тексты были «контрархивами», с помощью которых они надеялись обосновать свои оценки Российской империи. Если до отмены крепостного права собирание и публикация крестьянских автобиографий не стояли на повестке дня, то теперь они превратились в излюбленное средство для обсуждения концепций социального порядка и вопросов общественного неравенства. В Российской империи жизнеописание для крестьян и крестьянок было возможно в трех социальных пространствах: в прессе и публицистике, через инициированные учеными автобиографические проекты

¹ Frierson C. A. Peasant Icons. Representations of Rural People in Late Nineteenth-Century Russia. New York, 1993; Zink A. Wie aus Bauern Russen wurden. Die Konstruktion des Volkes in der Literatur des russischen Realismus 1860–1880. Zürich, 2009.

и в семейном кругу². В этой статье я сосредоточусь на прессе и публицистике, в которой с 1880-х годов публиковались автобиографии крепостных, крестьянских поэтов и вновь обращенных. Центральную роль будут играть автобиографические тексты крестьян, которые представляли свою жизнь как историю обращения.

В первой части статьи я показываю, почему публицисты, близкие к православной церкви, проявляли интерес к крестьянским автобиографиям. Становится очевидным, что они видели в этих текстах противопоставление неправильной, с их точки зрения, терпимости по отношению к иноверцам, и особенно старообрядцам. Для них автобиографии были средством реагировать на кризис, который, по их мнению, испытывала православная церковь. Публикацию автобиографических текстов они использовали для дискредитации старообрядчества как противоречивого и расколотого вероисповедания. Наряду с мотивами публицистов на примере автобиографий Василия Кожевникова и Степана Чуракова в статье обсуждаются побудительные причины, которые заставляли бывших старообрядцев описывать их возвращение в лоно православия. Как они писали о своей жизни в контексте, который определялся церковной жизнью? Какую роль для обращенцев из крестьян играли шаблоны житей и биографий и как они влияли на описываемые модели восприятия и интерпретации действительности? Какие связи подтверждались в автобиографиях и от каких социальных групп они, наоборот, дистанцировались?

2. КРИЗИС ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Публикация автобиографических текстов стала ответом на кризис, в котором находилась православная церковь в XIX веке. Постоянно нарастала критика духовенства. Работа на фабриках, городская жизнь, новый круг чтения отчуждали молодых крестьянок и крестьян от ритма церковного года и представлений традиционной морали. Крестьяне и крестьянки интересовались формами благочестия, которые не отвечали официальному

² Herzberg 2013.

учению³. Этот феномен был не нов: исследователями он описывался как народная вера и — в последнее время, правда, подвергшаяся критической переоценке — *двоеверие*. Крестьяне пренебрегали церковными догмами и включали в круг своих религиозных верований магические практики, не видя в этом ущерба для понимания себя православными христианами. Такие недогматические формы благочестия к концу XIX века все более ослабляли связи между русским крестьянством и православной церковью. Новые религиозные формы становились более популярными по мере того, как отмена крепостного права, а также возросшая грамотность впервые дали многим крестьянами возможность собственного выбора и в духовных делах⁴.

Немало крестьян, разочарованных в том, что давала православная церковь, искали спасения у старообрядцев, которые видели в себе хранителей православной традиции. Другие крестьяне присоединялись к нецерковным группам, которые презрительно именовались православной церковью «сектами», — среди прочих это были баптисты, штундисты и духоборы. Столь же опасными считались «православные еретики» — как строго соблюдавшие ограничения *постники*, *иоанниты* или *беседчики*, считавшие сами себя частью православной церкви. На свободном рынке религиозных смыслов и интерпретаций их вожди провозглашали «истинную» общину⁵. Они рассматривали каждого индивида в качестве важного члена своего сообщества и обещали больше активного участия, больше нравственности, больше неформального благочестия⁶.

Помимо этого, благодаря более либеральному законодательству плата за выбор неофициальной церкви в соответствующей конфессии становилась не такой высокой: православный, который примкнул к старообрядцам, после смерти императора Николая I не рисковал больше ни своей жизнью, ни благосостоянием. Законодательная власть не исключала теперь из повестки дня призывы

³ Например: Heretz L. *Russia on the Eve of Modernity. Popular Religion and Traditional Culture under the Last Tsars*. Cambridge, MA, 2008. P. 15–21; Chulos 2003, 7.

⁴ Chulos 2003, 22; Engelstein 2001, 134, 152–153.

⁵ Chulos 2003, 24–25; Engelstein 2001, 152.

⁶ Clay E. J. *Orthodox Missionaries and «Orthodox Heretics» in Russia, 1886–1917* // Geraci, Khodarkovsky 2001, 38–40.

к свободе совести и веротерпимости⁷, которые православная церковь осуждала. Последовательную отмену запретов и ограничений, которым десятилетиями подвергались неправославные религиозные сообщества — прежде всего старообрядцы, — увенчал указ о свободе вероисповедания 1905 года. Он поставил православную церковь перед «реальностью открытого веротерпимого общества»⁸.

Однако православные иерархи и духовенство воспринимали новую веротерпимость по отношению к «раскольникам» и «сектантам» как предательство их первенствующей роли, которая воспринималась как санкционированная свыше. Они приняли вызов и приложили немало усилий, чтобы предотвратить отпадение от «истинной» веры. Вехой в борьбе с иноверцами и отпадшими можно считать основание в середине XIX века Православного миссионерского общества (1865), которое уже вскоре после того насчитывало 20 000 членов⁹. Профессиональные и хорошо оплачиваемые миссионеры с тех пор действовали на пограничных с православием территориях, чтобы убедить иноверцев в богоугодности своей веры. С 1837 года миссионерам не разрешалось награждать за принятие православной веры материально, а вскоре принуждение и уговоры тоже стали считаться недопустимыми средствами. Выпущенные в 1860 году «Правила» обращения требовали, чтобы новообращенный принимал православное исповедание по свободному волеизъявлению и из духовных побуждений¹⁰.

Начиная с 1850-х годов возникло также множество православных журналов. Их возрастающая роль была частью «революции печати и чтения», которая охватила православную церковь, — как реакция и на социально-экономические перемены в стране, и на растущий уровень грамотности масс¹¹.

⁷ Werth P. W. Orthodox as Ascription (and Beyond). Religious Identity on the Edges of the Orthodox Community, 1740–1917 // Kivelson, Greene 2003, 239–251, здесь 250. (Курсивом обозначены места в тексте, приведенные по-русски в оригинале. — Примеч. ред.)

⁸ Shevcov 2004, 12.

⁹ Клибанов А. И. Русское православие: вехи истории. М., 1989. С. 439.

¹⁰ Werth Orthodox as Ascription, 250.

¹¹ Coleman H. C. Introduction: Faith and Story in Imperial Russia // Eadem (ed.). Orthodox Christianity in Imperial Russia. A Source Book on Lived Religion. Bloomington, IN, 2014. P. 1–21, 2.

Публицисты рассматривали свои печатные органы как ответ на все возраставшую критику православной церкви. Целью издателей было ослабить терпимость крестьян по отношению к «еретикам» и растолковать отличия между «истинной» и «еретической» верой¹². Их голос в духовном поле был тем более весом, что до 1905 года «раскольникам» и «сектантам» легально публиковаться не разрешалось.

В этой оборонительной борьбе православная публицистика все чаще раскрывала свой смысловой посыл через нарративы реальных и фиктивных биографий. Такие журналы, как выходившие в церковных округах Епархиальные ведомости или журналы для паломников — «Троицкие листки», «Братское слово», — описывали присутствие или лишение благодати Божией через жизнеописания святых, мирян, юродивых и язычников. Православная публицистика шла здесь в фарватере исторических и «толстых журналов», которые в борьбе против социального и правового неравенства также использовали био- и автобиографии¹³. Жизнеописания от третьего лица будили интерес к автобиографическим текстам. Они соотносились с процессами в беллетристике, живописи и науке, где крестьяне не представлялись теперь как пассивные объекты, но выступали активными действующими лицами.

Автобиографика крестьян, которые пережили (повторное) обращение к православной церкви, попадала в круг интересов издателей церковных журналов. Некоторые крестьяне использовали эту возможность: для церковных журналов они описывали свою жизнь как путь «блудных сыновей», которые, совращенные и ослепленные, покинули православную церковь, их отчий дом, и которым отец после всех заблуждений протянул руку для возвращения. Биографии же, которые не касались (ре) конверсии в православие, напротив, появлялись лишь изредка. Духовное преображение, таким образом, открывало крестьянам доступ к публикациям в церковных журналах.

¹² *Conybeare F. C. Russian Dissenters. Cambridge, 1921. P. 249; Brooks J. When Russia learned to Read. Literacy and Popular Literature. Princeton, NJ, 1985. P. 300; Simon G. Konstantin Petrovič Pobedonoscev und die Kirchenpolitik des Heiligen Sinod 1880–1905. Göttingen, 1969. P. 159–160.*

¹³ Herzberg 2013, 85–162.

3. АВТОБИОГРАФИИ ПЕРЕЛОМА

В этой статье мы сконцентрируемся на автобиографиях Василия Кожевникова и Степана Чуракова, которые появились в журнале «Братское слово» в 1875 и 1884 годах. Обе автобиографии типичны для всей крестьянской автобиографики, публиковавшейся в «Братском слове». В отличие от епархиальных ведомостей, в которых были представлены также жизнеописания скопцов или молокан, «Братское слово» предлагало своим читателям исключительно автобиографии бывших старообрядцев¹⁴. Жизнеописания обнаруживают два главных пункта, на основе которых православная церковь старалась лишить старообрядчество твердой почвы под ногами: Кожевников олицетворяет богословские противоречия в старообрядческой вере, тогда как жизнь Чуракова призвана продемонстрировать раздоры среди старообрядцев. Автобиографии обнаруживают много общего, хотя первая написана о старообрядцах-поповцах, а вторая — о беспоповцах. Оба автора представлены в предисловии или введении как крестьяне, оба раза издатели подчеркивают в автобиографиях статус непосредственного свидетеля. Издававшийся с 1875 года журнал «Братское слово» был органом основанного в 1872 году Николаем Субботиным Братства святого Петра Митрополита Московского; учредитель преподавал в Московской духовной академии¹⁵. Он был тесным соратником и доверенным лицом Константина Победоносцева, который с 1880 года занимал пост обер-прокурора Святейшего синода и, как и Субботин, выступал против правовых послаблений старообрядцам¹⁶.

¹⁴ Herzberg 2013, 170.

¹⁵ Братство ставило своей задачей выпуск литературы против старообрядчества. По данным Герхарда Симона, в первые 25 лет после своего основания братство издало 125 названий книг тиражом около полумиллиона экземпляров. *Simon. Pobedonoscev*. P. 179.

¹⁶ Подробнее о Субботине: *Heller W. Die Geschichte der russischen Altgläubigen und ihre Deutung // Kirche im Osten*. 1988. Vol. 31. P. 143–144. Отношения между Субботиным и Победоносцевым иллюстрирует их переписка, изданная в 1914 году В. С. Марковым: *Марков В. С. К истории раскола-старообрядчества второй половины XIX столетия: Переписка проф. Н. И. Субботина, преимущественно неизданная, как материал для истории раскола и отношений к нему правительства (1865–1904 гг.) // ЧОИДР Т. 252. М., 1914.*

«Братское слово» должно было служить для лучшего понимания раскола и одновременно для борьбы с ним. Субботин видел в журнале средство для создания истории раскола, а через историзацию старообрядчества — для того чтобы сделать сам раскол историей. Достичь этого не удалось. Напротив, в 1899 году издание журнала было окончательно прекращено. Его продажа никогда не превышала шестьсот-семьсот экземпляров в год¹⁷. Хотя «Братское слово» выступило с намерением преодолеть дистанцию между верующими и духовенством, живой интерес к нему не проявили ни одни, ни другие. О причинах этого можно лишь догадываться. Стоит предположить, что читательскую аудиторию отнимали у «Братского слова» более воинственные по духу конкуренты, такие как «Друг истины».

То, что, несмотря на краткий период существования «Братского слова», появившиеся в ней автобиографии занимают центральное место в статье, имеет несколько причин. Во-первых, «Братское слово» в численном отношении по публикациям крестьянских биографий занимает в православной публицистике выдающееся место. Из сорока крестьянских автобиографий обращенных, отмеченных у П. А. Зайончковского, двадцать две появились именно в этом журнале¹⁸. Подражатели, которые также публиковали крестьянскую автобиографику, ссылались, во-вторых, на «Братское слово» как пример для подражания в масштабах всей страны¹⁹. В-третьих, именно в «Братском слове» автобиографии наиболее тесно переплетены между собой. В тексте и примечаниях автобиографы и издатели ссылаются на поступки и тексты других обращенных, жизнеописания которых также могли появляться на страницах журнала. Такие заведительствования уважения создавали сообщество «блудных сыновей», которые могли ощущать себя под эгидой «Братского слова» как группу.

¹⁷ Марков. К истории. С. 649.

¹⁸ Зайончковский 1976–1989, Т. 3. Ч. 1.

¹⁹ Например, в Олонецких епархиальных ведомостях: *Серебренников С. З.* Рассказ крестьянина Сенногубского прихода С. Серебренникова, о том, как он совратился в раскол и возвратился в православие // Олонецкие епархиальные ведомости. 1901. № 4. С. 155. Примеч. 1.

3.1. Василий Кожевников

Василий Кожевников опубликовал свою автобиографию под названием «Рассказ бывшего старообрядца о своем обращении из раскола в православие»²⁰. Она была опубликована в 1875 году в начале бума крестьянской автобиографики, который охватил прессу Российской империи²¹. Хотя его принадлежность к крестьянству оговаривается в примечании издателя, для Кожевникова она не играла никакой роли — ни как средство самоидентификации, ни как легитимация публичного высказывания. Кожевников, как святой в житии, — вне сословий. Рассказ о своей жизни легитимирован прежде всего внутренними переживаниями, а не внешними событиями. Кожевников рассказывал историю вне времени — историю, которая может происходить так снова и снова. Он говорил благодаря своему обращению, и он переживал обращение, рассказывая о переломе в своей жизни. Автобиография сообщала невидимое для внешнего мира и видимым образом вписывала пишущего в новое сообщество.

Издатели «Братского слова» приоткрывают в сноске к тексту мотивы, побудившие их к тому, чтобы представить биографию Кожевникова читающей публике. Во-первых, из-за общего интереса, который привлекает к себе любая «исповедь». Затем — и это объяснение иллюстрирует близость к общему, производному из житийной литературы автобиографическому дискурсу — Кожевников тесно общался с выдающимися представителями раскола, он *очевидец и непосредственный свидетель*. В его жизни отразилась деятельность важных лиц. Именно близость к местам событий и к ним самим, как кажется издателям, делает необходимой публикацию автобиографии Кожевникова. В эпоху, когда правовые отличия между православной церковью и «ересями» были нивелированы, биография Кожевникова являла доказательство того, что эти различия по-прежнему существовали. Кожевников призывал старообрядцев примкнуть к православной церкви и одновременно просил православных довериться ему в том, что обращенные не лгут, но истинно переменились.

²⁰ Кожевников В. Е. Рассказ бывшего старообрядца о своем обращении из раскола в православие // Братское слово. 1875. № 1. С. 9–40.

²¹ Herzberg 2013, 85–86.

Его история жизни складывается в типичную трехчленную схему нарратива обращения: переломный момент, подробно описанное время до него и кратко очерченный период после. Его жизнь сводится к обращению в православие, которое равнозначно полной смене мировоззрения. Кожевников писал как православный христианин. Его история исканий написана с позиции достигшего цели.

Больше всего места в своем жизнеописании Кожевников уделяет времени до обращения. С началом детства связываются первые обоснования перелома, описание детства делает обращение «центральной, касающимся всей биографии» событием²². Первый период жизни представлен как перманентный кризис, причем даже радикальные изменения образа жизни и семьи приносят лишь кратковременное успокоение. Кожевников начинает историю своей жизни с православного крещения. Данных о своем годе и месте рождения, сестрах и братьях, о том, чем семья зарабатывала себе на жизнь, он не приводит. В семь лет он, согласно автобиографии, потерял отца, а вместе с семейной опорой и «истинную» веру. Эта потеря настигла его в возрасте, когда дети в православии обыкновенно начинают исповедоваться и таким образом сознательно отвечать за свою веру.

Кожевников попал в семью к дяде, где воспитывался согласно старообрядческим традициям *поповцев* — сохранявших традицию священства староверов. Семейную драму, потерю отца, Кожевников изображает как вынужденное отчуждение от православия. Дядю он изобразил убежденным сторонником старообрядческой веры, который направил его на ложный путь. Тот воспитал Кожевникова очень религиозным и враждебно настроенным по отношению к православной церкви. В указании на удар судьбы как причину отпадения от православной церкви Кожевников согласен с большинством опубликованных православной прессой рассказов об обращении: отсутствие всякого

²² В работе Бернда Ульмера предложен содержательный анализ устных рассказов об обращении. К их структурным особенностям он причисляет трехчастное деление: подробное описание детства, кризиса до обращения и новый приход к вере в качестве переломного момента: *Ulmer B. Die autobiographische Plausibilität von Konversionserzählungen // Sparr W. (ed.) Wer schreibt meine Lebensgeschichte? Biographie, Autobiographie, Hagiographie und ihre Entstehungszusammenhänge. Gütersloh, 1990. S. 289.*

внутреннего кризиса, новых убеждений — только внешние происшествия, как смерть отца в этом случае, отдаляют автора от православной церкви.

Уже ребенком Кожевников, согласно автобиографии, знал церковную службу и вскоре вычитывал последование литургии в доме своего дяди²³. Он быстро превзошел средний уровень. Его авторитет среди староверов рос, он был для них примером в воздержании и религиозном усердии. Они внимали ему, когда он заявлял, что направление старообрядцев-поповцев Рогожского согласия представляет собой единственное истинное толкование веры. Однако постепенно у Василия стали нарастать сомнения. В конце концов его знакомые познакомили его с *единоверием*. Старообрядцы-поповцы основали это направление на рубеже XVIII–XIX веков. Они были согласны заключить союз с государственной церковью, чтобы следовать своей вере без преследований, разрешить проблему «истинной иерархии» и поставления в священство и сохранить для своей общины богослужения и таинства православной церкви²⁴. Издатели прессы, такие как Субботин, видели в единоверии возможность умножить православную церковь за счет старообрядцев.

В начале своего текста Кожевников еще отвергает *единоверие* — как и вообще любой компромисс между старообрядцами и православной церковью. Вместо этого он примкнул к *лужковцам*, которые даже среди старообрядцев выделялись своим радикальным образом жизни. Их приверженцам запрещалось молиться и даже пить и есть вместе с верующими православной церкви²⁵.

²³ Кожевников. Рассказ. С. 9.

²⁴ Император (Павел I) и митрополит Платон (Левшин) прислушались к этим пожеланиям, и в 1800 году было основано учреждение, которое должно было позволить старообрядцам вернуться в православную церковь. Старообрядцам разрешалось сохранить свою литургическую традицию, двуперстие и старые богослужебные книги, за это они должны были поминать новообрядческий Синод. В годы гонений при Николае I единоверие стало играть важную роль. Однако по мере того как репрессии слабели, его притягательность уменьшалась (*Smolitsch I. Geschichte der russischen Kirche. Bd. 2. Berlin, 1991. S. 169; Hauptmann P. Russlands Altgläubige. Göttingen, 2005. S. 83–84*).

²⁵ Если ранее многие старообрядцы отвергали совместную трапезу с «неверными», то к концу имперского периода все большее число старообрядческих общин переставало считать это греховным (*Robson R. R. Old Believers in Modern Russia. DeKalb, ILL, 1995. P. 99–100*).

Лужковцы таким образом подчеркивали, кто принадлежал к их кругу, а кто был вне его.

Кожевников ярко живописал трудности, с которыми сталкивались поповские старообрядческие общины. У *поповцев* в империи не существовало легитимной иерархии для рукоположения священников и отправления таинств. Практически отсутствовали священники, которые могли дать основное для духовного окормления, а если таковые появлялись, им требовалось рукополагаться в Москве. Откровения Кожевникова бередили раны старообрядцев-поповцев, ибо проблему священства едва ли могло решить принятие к себе *беглых* иереев из православной церкви. Православные священники переходили к старообрядцам отнюдь не обязательно по религиозным соображениям. Церковные наказания и светские преступления заставляли в том числе искать защиту и источник дохода у старообрядцев изверженных из сана и обыкновенных проходимцев. На беглых священниках лежало также клеймо нечистоты. Рукоположение в священника совершалось через возложение рук патриархом, митрополитом, архиепископом или епископом — что заставило *беспоповцев* отказать от приема к себе бывших священников православной церкви как нечистых²⁶. Только основание в 1846 году собственной иерархии в Белой Кринице в Буковине, тогда принадлежавшей Габсбургской империи, позволило самостоятельно рукополагать старообрядческих священников. Это стало возможным, когда епископ Амвросий из-за конфликта с Константинопольским патриархатом перешел к старообрядцам. Хотя царь и правительство вмешивались в австрийские дела, а российская полиция пыталась помешать поставленным там старообрядческим епископам пересечь границу, уже вскоре в Российской империи было десять «австрийских» епископов, а вместе с этим появилась возможность рукополагать священников и совершать таинства²⁷.

Кожевников отзывался об «австрийских» священниках очень критично, хотя именно он часто общался с ними. У Кожевникова

²⁶ О различных представлениях чистоты среди старообрядцев — поповцев и беспоповцев: Scheidegger G. Endzeit. Russland am Ende des 17. Jahrhunderts. Bern, 1999. S. 46.

²⁷ Smolitsch. Geschichte der russischen Kirche. S. 167; Субботин. Происхождение белокриницкой иерархии.

в общине его деревни был особый статус — он сопровождал кандидатов в Москву, чтобы их могли рукоположить в священнический сан. В поездках в Москву у него появились новые сомнения относительно белокриницкой иерархии. Недоверие Кожевникова вызывала прежде всего молитва за царя, которую беспоповцы отвергали, тогда как поповцы в общем принимали. Старообрядцы-поповцы, к которым принадлежал Кожевников, изначально не видели в молитве за царя проблемы, так как исходили из того, что он богоизбранный владыка, который не может быть Антихристом — тот появится лишь при кончине мира. Тогда как беспоповцы видели в царе беззаконника²⁸. Однако и лояльные поповцы во второй половине XIX века попали под влияние более радикальных идей беспоповцев. Старообрядческие архиепископы Антоний (Шутов) и Конон строго запрещали новопоставленным священникам молиться за царя и помянуть его за проскомидией. Такой запрет, грозивший нарушить основные принципы *поповцев*, тревожил не только священство, но и других старообрядцев общины — в том числе Кожевникова²⁹. Это беспокойство дало о себе знать в последующих событиях.

Период с 1860 по 1863 год занимает в изложении Кожевникова больше всего места — однако свой отпечаток в биографии оставило отнюдь не освобождение крестьян. Мир вне дихотомии «вера — безверие» не играет в биографии Кожевникова никакой роли. Целью Кожевникова и его издателей было рассказать историю вне времени, которая разыгрывается между этими двумя полюсами. В центре повествования Кожевникова прежде всего те из старообрядцев, кто занимал выдающееся положение и имел особое влияние. Противоречивое и греховное в его глазах поведение своих кумиров посеяло в Кожевникове сомнения в том, что они представляют «истинную» веру.

Кожевников познакомился в это время с Иларионом Кабановым, который считал отличия в вере между старообрядцами и православной церковью незначительными, а к старообрядческим епископам Антонию и Конону относился критически.

²⁸ *Smolitsch*. Geschichte der russischen Kirche. S. 161–162. Подробно о представлениях об Антихристе в России: *Isupov K. G.* Antichrist // Franz N. P. (ed.) Lexikon der russischen Kultur. Darmstadt, 2002. S. 21–22; *Scheidegger*. Endzeit. S. 27–70.

²⁹ *Кожевников*. Рассказ. С. 17.

Они-де только и умеют, что носить золотые митры. В 1862 году Антоний позвал Илариона в Москву, чтобы обсудить вместе с другими влиятельными старообрядцами, как им строить свою жизнь. Иларион попросил Кожевникова стать его попутчиком до Москвы. На собрании Иларион Кабанов высказался за то, чтобы уничтожить богохульные книги, которые происходят от беспоповцев. Он просил позволения опубликовать *окружное послание*. Сначала эта просьба была отвергнута — и лишь после того как Кожевникову удалось переубедить присутствующих, они разрешили Илариону написать такое послание.

То, что события вокруг окружного послания Илариона описаны так подробно, объясняется несколькими причинами: в составе нарратива происшествия в Москве служат еще одним поводом для того, чтобы усомниться в образе действий старообрядцев-поповцев, заклеить ложность их принципов и проповедать в качестве *ultima ratio* объединение с православной церковью. Кожевников сталкивался в поведении верующих и священников с недостатками старообрядчества отнюдь не только в деревне — нет, верхушка также была прогневшей и глухой к голосам извне. При этом окружное послание Илариона Кабанова отнюдь не было маловажным. Оно не только возбудило среди старообрядцев богословские споры, но даже послужило причиной раскола среди Белокриницкой иерархии. Формулируя свои десять учительских положений, Иларион старался ограничить влияние беспоповцев и их учений. Он выступил против теории духовного Антихриста и учил о непрерывном существовании православной церкви и священства до скончания века. Бог старообрядцев, Русской православной и греческой церкви един, раскол спровоцировали Никон и собор 1667 года. Помимо этого, в его окружном послании отвергались как ложные все поношения, которым подвергали православную церковь беспоповцы³⁰.

Много чернил и бумаги понадобилось Кожевникову, чтобы изложить богословские споры между сторонниками и противниками окружного послания, — бумаги, которую охотно

³⁰ Подробнее об «Окружном послании» Илариона Е. Кабанова: *Smolitsch. Geschichte der russischen Kirche*. S. 168–169; *Hauptmann. Russlands Altgläubige*. S. 150–151; *Heretz. Russia on the Eve of Modernity*. P. 64–65.

предоставил Кожевникову для публикации издатель Субботин. Субботин был очень заинтересован в событиях вокруг окружного послания³¹. Они поддерживали его версию истории раскола, акцент в которой делался на богословских противоречиях в старообрядчестве. А вину за церковный раскол в XVII веке несли в этой трактовке не догматические различия, в личные конфликты. Свары между поповцами и беспоповцами, в которых не приводилось никаких убедительных аргументов, аморальное поведение «австрийских» епископов, переход друзей к православию, склоки между священством — многое из всего этого Кожевников описывал в качестве неправд старообрядчества: «Вот отчего я плакал и рыдал!»³²

Однако не они послужили в его нарративе окончательной предпосылкой для его обращения. Кожевников представил перелом не как рациональное решение. Переворот вызвало чудо³³. Оно произошло внезапно, это не было рациональной попыткой — оно обрушилось на Кожевникова. Как и в житиях святых, один лишь свободный выбор между добром и злом не мог объяснить такую грандиозную перемену. Лишь чудо могло быть движущей силой в житиях — как и в жизнеописании Кожевникова³⁴.

Чудо обращения началось как посещение храма, реальность которого засвидетельствована точным указанием места и времени. Влекомый таинственной силой, Кожевников пришел в Калуге в православный храм³⁵. Чудесный характер произошедшего подтверждался также тем, что там служили службу святителю Николаю, имеющему среди святых в России приставку «Чудотворец». Начальный страх внезапно отпустил Кожевникова, после того как он помолился о своем спасении перед Николаем Чудотворцем и иконой Богородицы: «Тот-час отступил от меня страх, и объяла меня радость, и стал я как в восторге каком»³⁶. Кожевников,

³¹ Окружному посланию Субботин посвятил несколько публикаций: *Субботин Н.И.* Несколько слов о новейших событиях в расколе. М., 1867.

³² *Кожевников.* Рассказ. С. 32.

³³ Там же. С. 33.

³⁴ *Lichatschow D.S.* Der Mensch in der altrussischen Literatur. Dresden, 1975. S. 102.

³⁵ *Кожевников.* Рассказ. С. 33.

³⁶ Там же.

по его словам, впервые почувствовал, что церковь — это не только дом, но община и что православная церковь — единственная «святая» и «апостольская». С этого момента он часто тайком ездил в Калугу, чтобы участвовать в богослужениях.

Но внутренний перелом невозможно было скрыть — прежде всего братья по вере узнали в нем своего. Они уговаривали Кожевникова не откладывать свое решение, а как можно скорее воссоединиться с православной церковью. Они также давали ему книги, чтобы он мог проверить православную веру. Эти усилия увенчались успехом, книги подтверждали выношенные Кожевниковым убеждения в неправоте старообрядцев. Вслед за чудом в рассказе Кожевникова последовал, наконец, и *ratio*. В отличие от жития, чудо здесь уже — лишь катализатор перелома, но только разум обеспечивает постоянство перемены.

Интересным представляется лишь предыстория обращения. Кожевников также не отделяет старую, «неправильную» жизнь — но видит в ней важную ступеньку к настоящему, «правильному» образу жизни³⁷. С 1864 года Кожевников больше не ходил на исповедь к старообрядцам, а 25 марта 1865 года, на Благовещение, он перешел в лоно православной церкви. Остается неупомянутым, последовал ли он на пути к православной церкви через те же правила *единоверия*, что и Степан Чураков десятью годами позже. В течение года Кожевников смог убедить свою «немалую» семью, которая до тех пор в жизнеописании никак не упоминалась, присоединиться к православной церкви³⁸. Его решение, в отличие от предшествующих метаний и поисков, долгосрочное. Кризис веры, к которому его подтолкнул недобровольный переход к старообрядцам после смерти отца, все сомнения и поиски, теперь были преодолены: «В веселии сердца возблагодарил я Господа Бога, пречистую Богородицу и всех святых, выведших меня из тьмы заблуждения и сподобивших паки приобщиться к сынам матери нашей церкви православной, о которых с юных лет, по козням врага рода человеческого, был

³⁷ Luckmann T. Kanon und Konversion // Assmann A., Assmann J. (ed.) Kanon und Zensur. Archäologie der literarischen Kommunikation II. München, 1987. S. 44; Ulmer 1990, 290.

³⁸ Кожевников. Рассказ. С. 39.

я отторгнут». Он гордо повествует читателям, что уже в течение девяти лет является членом православной церкви, и что не вне православной церкви «нет спасения»³⁹.

3.2. Степан Чураков

Степан Чураков также изложил свою биографию в «Братском слове», под длинным названием, которое фиксировало ключевые моменты жизни и само уже претендовало на оценку: «Крестьянина Степана Васильевича Чуракова повествование о том, где был и что видел, скитаясь по дебрям раскола, и как Божиим милосердием, изведен был на путь истины»⁴⁰. Автобиография Чуракова вышла в 1884 году, также после волны реформ, которые еще более нивелировали в законодательстве правовые различия между старообрядцами и православными. В 1883 году дело дошло до основополагающего правового урегулирования старообрядческого вопроса, в котором до 1905 года ничего не менялось. Это регулирование далеко выходило за послабления 1874 года: старообрядцам была дарована полная свобода передвижения, им предоставлялось право получения заграничных паспортов, снимались препоны для занятия официальных постов на местном уровне⁴¹.

Степан Чураков родился в Архангельской губернии. Хотя на русском Севере было много старообрядцев и «родители и родственники мои держались раскола», но сам Чураков, как и Кожевников, был крещен по православному обряду⁴². Таким образом, православие для него, как и в большинстве появившихся в «Братском слове» автобиографий, первая, «естественная» вера. Лишь впоследствии произошел поворот к старообрядчеству, о причинах которого Чураков не упоминает в своем жизнеописании ни словом: «Крещен я был в православной церкви; но потом перекрестили меня и воспитался я в раскол»⁴³. Он вырос

³⁹ Кожевников. Рассказ. С. 39–40.

⁴⁰ Чураков С. В. Крестьянина Степана Васильевича Чуракова повествование о том, где был и что видел, скитаясь по дебрям раскола, и как Божиим милосердием, изведен был на путь истины // Братское слово. 1. 1884. 10. С. 500–519.

⁴¹ Hauptmann. Russlands Altgläubige. S. 77.

⁴² Чураков. Повествование. С. 500.

⁴³ Там же.

филипповцем — беспоповцем филипповского толка, который известен как особенно строгий: филипповцы проповедовали аскетическую жизнь, воздержание и отказывались поминать царя. В своем отвержении государства филипповцы считались фанатиками, они подвергались преследованиям более, чем другие старообрядческие течения⁴⁴.

Чураков построил свой рассказ об обращении аналогично Кожевникову. И он так же рано, уже в девять лет, научился читать и писать, причем и в этом случае роль учителя на себя взял дядя. Чураков хотел оставить своих родителей, чтобы посвятить себя служению Богу в качестве подвижника. Но у его отца были иные планы. Он хотел женить сына, чтобы в хозяйстве были дополнительные рабочие руки. Отец уже подыскал подходящую невесту из зажиточной семьи. Ее единственным недостатком было то, что она была православной: «Это еще больше смутило меня»⁴⁵. Ему также было непонятно, что даже духовные наставники уговаривали его не перечить воле отца. Наконец, он подчинился и повенчался в православной церкви. Последствия, однако, были ужасными. Его начали избегать и высмеивать: «Словом, обращались со мною, как с еретиком. Все это страшно смутило меня и отравило мою брачную жизнь; чем дальше, тем тяжелее становилась для меня эта жизнь»⁴⁶. Он решил покинуть свою жену и дочь. Если верить его автобиографии, этот шаг дался ему нелегко⁴⁷.

Так начались скитания Чуракова. Как блудный сын, он удалился на страну далече, тогда как православная вера, начало и конечный пункт его истории жизни, осталась ждать его в отчизне, как добрый отец из Евангелия от Луки. Сначала он пошел в Кемский уезд к некоему отцу Тарасию, про которого говорили, что он очень строгой духовной жизни. Однако вскоре выяснилось, что столь якобы боголюбивый Тарасий не только похищал деньги у своей братии, но и выдал восемнадцать из них полиции. Прочие недостатки лишь усилили подозрения Чуракова. После этого эпизода Чураков примкнул к отцу Сергию в удаленной на пятьдесят верст от его первоначального пребывания пустыни.

⁴⁴ *Hauptmann*. Russlands Altgläubige. S. 128.

⁴⁵ Чураков. Повествование. С. 502.

⁴⁶ Там же. С. 501.

⁴⁷ Там же. С. 503.

Здесь его также приняли радушно, но его религиозное счастье с новым духовным отцом длилось только две недели. Сергей был арестован, и Чураков остался в пустыни вдвоем с другим иноком. Появившийся отставной солдат Филипп, который был странником, рассказал ему о новом духовном пути. Он предлагал Чуракову перекреститься и тоже стать странником. Сначала Чураков не желал вновь оставить только что приобретенное иночество, которое обещало указать ему пристанище. Но его захватил и образ жизни странников, которые своей жизнью являли альтернативу привязанному к определенному месту православному благочестию: «Это, конечно, случилось не без воли Божией, дабы, изведав и это пагубное раскольническое лжеучение, усерднее обратился я к истине»⁴⁸. Как мятущийся странник, Чураков примыкал к различным течениям, но нигде не нашел себе пристанища. В своей автобиографии он изобразил старообрядчество как расколотое течение, распадающееся на многочисленные направления. В этом состояла и стратегия православной церкви, которая, напротив, стремилась представить себя единой большой церковью. Здесь также становится очевидным, что Чураков создавал свое жизнеописание как православный и для журнала, близкого к православной церкви.

Наконец, он сообщает в своей автобиографии, что начал много читать. На основании прочитанного он стал спрашивать себя, «истинная вера Христова не находится ли в великороссийской церкви, от которой все мы бегаем?»⁴⁹. Старообрядцы, которые уже оставили свою прежнюю веру, укрепили его в мысли обратиться к православной церкви. Они дарили Чуракову книги, которые убеждали в его воззрениях. В отличие от Кожевникова, решающую роль сыграло не чудо, а исключительно чтение: «После этого я бросил все раскольнические тетрадки и цветнички разного рода, и как раскаявшийся блудный сын решил вернуться к матери своей — православной церкви, от которой в младенчестве получил святое крещение»⁵⁰. Подобно

⁴⁸ Чураков. Повествование. С. 506.

⁴⁹ Там же. С. 518.

⁵⁰ Там же. С. 519. И другие обращенные называют себя «блудными сынами»: Корелин К. Мои воспоминания о жизни в расколе и замечания о службах в городецкой часовне // Братское слово. 1. 1892. С. 598–614, здесь 601.

блудному сыну из приведенного сравнения он вернулся, согласно автобиографии, из Сибири сначала на родину, а затем в 1875 году присоединился в Санкт-Петербурге к *единоверию*. Историю своей жизни после обращения Чураков читателям не предлагает. После разрешения духовного кризиса рассказывать было уже не о чем⁵¹.

4. РЕЗЮМЕ: АВТОБИОГРАФИИ КАК СРЕДСТВО ДОМЕСТИКАЦИИ

Автобиографии Кожевникова и Чуракова заканчиваются однотипно. Их также объединяет одинаковая общая структура: трехчастное деление биографии, в которой обращение составляет ключевой перелом. Оба писали с точки зрения своей позиции обращенных, оба оценивали жизнь до обращения в негативном ключе, однако не отделяли от своего жизнеописания. Внешние различия связаны лишь с тем, что Кожевников принадлежал к старообрядцам-поповцам, тогда как Чураков до своего обращения был беспоповцем. Если жизнь Кожевникова призвана иллюстрировать богословские противоречия у поповцев, Чураков живописует свою прошлую жизнь духовного «странника», в бесплодных поисках которого можно показать разделения внутри старообрядчества. Прибежищем для обоих смогла стать лишь православная церковь. Обе автобиографии могли служить для дискредитации старообрядчества, показывая, что миссия среди староверов приносит свои плоды — как раз наиболее ревностные старообрядцы оказываются благодатной почвой для учений православной церкви.

Изменения видны лишь во внутренней структуре. Если Кожевников рисовал обращение как чудо, то с Чураковым оно произошло благодаря чтению и рациональному суждению. Эту перемену можно видеть во всех крестьянских историях обращения в целом. Несмотря на использование традиционных элементов агиографического нарратива, на задний план отступают объяснения, которые видят движущие силы собственной жизни лишь в судьбе, заданной Богом, злыми силами и социальным

⁵¹ Чураков. Повествование. С. 519.

происхождением. В этом смысле можно задаться вопросом о правомерности диагноза неизменности представлений о причинно-следственных связях, которые выдвинул Леонид Херетц для крестьян «вообще» в поздней Российской империи⁵². В крестьянских автобиографиях, которые использовали нарратив обращения для своего жизнеописания, задавались критические вопросы о своем происхождении и отеческой вере, самоидентификация происходила в социальных, политических и религиозных контекстах по собственному выбору. В этом смысле они, безусловно, были также примером индивидуализации религии.

Позиция православной публицистики, которая в целом придерживалась традиционного мировоззрения, была амбивалентной. Через автобиографии она провозглашала личную ответственность за собственную жизнь и в то же время задавала нормы, как эта жизнь должна была выглядеть. Даже при том, что православная церковь по-прежнему выступала против веротерпимости и свободы вероисповедания, она не могла больше игнорировать такие вопросы. Издатели и новообращенные использовали их скорее в своих целях: рассказы об обращении поддерживали роль голоса совести и выбора веры постольку, поскольку это означало отказ от «сект» и представлений старообрядчества. В этом случае православная вера могла и должна была стать убеждением — убеждением, которое в то же время было обращено против либерального требования свободы совести.

Таким образом автобиографии иллюстрируют также изменения в концепции церкви. Публикация автобиографий показывает, что выросла роль индивидуального верующего. В автобиографиях к церкви относилась не только деятельность иерархов и следование догматам — жизнь в нее вдыхали прежде всего поступки верующих мирян. Публикация автобиографий была ответом православных журналов на угрозы изнутри и выхолащивание веры, которым православная церковь стала подвергаться все в возрастающей степени с нарастанием конкуренции новых мировоззрений в XIX веке. Эти публикации помогали и авторам, и читателям освоить правильное знание о религиозных догматах, церковной истории и экзегетике Священного Писания.

⁵² Heretz. *Russia on the Eve of Modernity*. P. 34–37.

Через автобиографии транслировался обязательный канон веры, проводились четкие границы между внутренним и внешним миром. В этом смысле автобиографические тексты выступали как средство снятия противоречий внутри православной церкви и смещения их вовне. Прикладывая большие усилия для того, чтобы выделить различия между «сектами», старообрядцами и православными и поддержать нетерпимость, обращенные и православная церковь реагировали на нивелирование правовых условий, которое они считали ошибкой, и на легкомысленный, с их точки зрения, уход верующих к «сектантам» и старообрядцам. Насколько читатели усваивали эти различия, сказать трудно. Во всяком случае, бросается в глаза, что уровень подавления инаковерующих в 1890-х годах возрос. Законодательство по отношению к старообрядцам также стало более строгим⁵³.

Аналогично выводам, которые Томас Лукман делает в целом для нарративов обращения, у обращенных крестьян склонность к определенному мировоззрению находилась в тесной зависимости от канонизации содержательных моментов рассказа в их автобиографии. Остановившись на одних и тех же аналогичных этапах своего жизненного пути, авторы подтверждали перед своей читательской аудиторией, что они обладают правильным опытом переживания для подхода к теме⁵⁴. Хотя автобиографии слишком прямолинейно требовали от других староверов последовать по их пути и примкнуть к *единоверию* или православной церкви, жизнеописание в них было прежде всего нацелено на то, чтобы подтвердить статус их членства в православной церкви — статус, который православное духовенство не всегда было готово признать за сторонниками *единоверия*⁵⁵. Для обращенных крестьян автобиографии были также средством, чтобы создать сеть взаимоотношений, сделать очевидной свою принадлежность и добиться признания и уважения в избранной группе. Публикуя их рассказы, православная пресса тем самым удостоверяла произошедшую с ними перемену и подтверждала связь с ними.

⁵³ *Hauptmann*. Russlands Altgläubige. S. 78; Chulos 2003, 25.

⁵⁴ *Luckmann*. Kanon und Konversion. S. 41–43.

⁵⁵ *Simon*. Pobedonoscev. P. 185–187.

Автобиографии, публиковавшиеся в православной публицистике, были носителями дискурса, который видел в староверах и «сектантах» опасные силы, которые можно нейтрализовать лишь обращением. Православная пресса и автобиографии прикладывали большие усилия, чтобы представить ереси не как социальное или даже оппозиционное движение против самодержавия, хотя при этом и постоянно подчеркивали легитимирующую роль православной веры для царя и отечества. Различия заключались в религиозных вопросах — прежде всего в средствах спасения и нравственности. Рассказы об обращениях стремились донести до верующих, а также духовенства недостаток вероучительных знаний, значение которых все возрастало по мере распространения протестантских «сект» и библейских движений. Социальный и исторический контекст, который сопровождал растущие цифры «сектантов» и староверов, автобиографы и издатели прессы, такие как Субботин, замалчивали. В результате даже такие события, как отмена крепостного права, в автобиографиях никак не были отражены.

Рассказы о прошедшей жизни, смысл которой совершенно переменялся, писали не только бывшие обращенные и крепостные. Усвоенные в церковной прессе нарративы сохраняли свою действенность и впоследствии, в советскую эпоху. Крестьяне и рабочие, которые описывали свою жизнь в Советском Союзе, также использовали агиографические приемы нарративов обращения. Так, автобиографии крестьян, которые появлялись, например, в 1920-х годах в «Крестьянской газете», сохраняли трехчастную структуру. Перелом в них обозначал 1917 год, который разделял *прежде и теперь*⁵⁶. Крестьяне стремились в автобиографиях убедить в своем радикальном отречении от прошлого и привести доводы правильного опыта восприятия нового⁵⁷. Для этого они использовали метафорику обращения.

⁵⁶ РГАЭ. Ф. 396 (Фонд редакции «Крестьянской газеты» 1923–1939 гг.); Кознова И. Е. XX век в социальной памяти российского крестьянства. М., 2000.

⁵⁷ Кознова. XX век. С. 90–91. Этот агиографический образец продолжал существовать и впоследствии. Опубликованная в 1950 году автобиография колхозника Ефремова также представляет собой по структуре историю обращения. Октябрьская революция — перелом, отделяющий правильную жизнь от ложной: Ефремов М. Моя жизнь. Барнаул, 1950.

Биографии — такие, например, как пионера Павлика Морозова, который «порвал с прошлым», выдав своего отца-кулака, — также были представлены в форме истории об обращении⁵⁸. Равным образом и в политических автобиографиях сталинской эпохи, в ритуалах самокритики собственные ошибки, мнимые заблуждения, отличия и принадлежность трактовались через образы обращения. В Советском Союзе оно оставалось прототипом внутренней метаморфозы⁵⁹.

SUMMARY

In Tsarist Russia three social spaces existed — the press and the media, autobiographical projects initiated by scholars, and the family circle — in which peasant men and women recorded their lives. The article focuses on the press, where since the 1870s autobiographies of former serfs, peasant poets and converts were published. In these texts especially, questions of belonging were discussed. The study concentrates on the autobiographies of those peasants who presented their life in the patterns of a conversion narrative. They told the readers of the church journals their story as the life of the prodigal son, who lost the true faith due to temptation and false promises. And despite all “sinful” twists and turns the church — like the father in the biblical parable — reached out its hands for return and reconciliation. Life narratives which did not result in (re-) conversion to the orthodox church were very rarely published in the church press.

By providing autobiographies, the orthodox church reacted to the crisis of their institution and the various offerings to life’s meaning from their competitors. With autobiographies the church tried to

⁵⁸ Использование нарратива обращения как модели биографического нарратива в Советском Союзе исследовано, прежде всего, в работах Игала Халфина: *Halfin I. Intimate Enemies. Demonizing the Bolshevik Opposition 1918–1928.* Pittsburg, PA, 2007. P. 5, 146; *Halfin I. Terror in my Soul. Communist Autobiographies on Trial.* Cambridge, Mass., 2003. P. 19–20; *Halfin I. From Darkness to light: Student Communist Autobiography During NEP // JbGO.* 1997. Vol. 45 (2). S. 210–236; *Kelly C. Children’s World. Growing up in Russia, 1890–1991.* New Haven, 2007. P. 79; *Kelly C. Comrade Pavlik. The Rise and Fall of a Soviet Boy Hero.* London, 2003.

⁵⁹ *Berger P.L., Luckmann T. Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie.* Reutlingen, 1974. S. 169.

transmit the essential knowledge about dogmas, church history and the “right” exegesis of the writings. The narratives sought to convey lacking dogmatic knowledge to the believers and the clergy, which became extremely important with the rise of evangelical sects and Biblicist movements. With the autobiographies the church drew the borders between in- and outsiders. While for peasant converts the autobiographies were a means to present their strong connection to the orthodox church and to gain recognition and appreciation from the group they thought to belong to. Peasant writers who used the patterns of a conversion narrative proved that it was possible to question their own origin, their own education and beliefs. In this sense the autobiographies are also an example for religious individualization.

Глеб Запальский

СУДЬБЫ МОНАХОВ-ДВОРЯН И ИХ АВТОБИОГРАФИЧЕСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ

Для монахов не слишком характерно составлять собственные мемуары. Уход из мира побуждает меньше думать и вспоминать о нем и своих с ним связях, в том числе генеалогических. По каноническим нормам посещения монашествующими (а особенно после пострига) родственников строго ограничиваются. Но все же в период расцвета автобиографики в России во второй половине XIX — начале XX века мемуары монахов — не редкость. Дело в том, что, несмотря на принятие обетов и смену имени, полный разрыв с миром едва ли возможен — в частности, социальное происхождение инока, воспоминания о прошлом опыте продолжают играть роль внутри монастырских стен. Выходцы из одной социальной группы зачастую собираются вместе, у них нередко сохраняется сознательная самоидентификация с прежним сословием.

Конечно, это явление связано не только с Новым временем. О нем отзывался еще Иван Грозный в своем ярком послании в Кирилло-Белозерский монастырь. Царь ругал обитатели, где «в черньцех боярин боярства не състрижет, а холоп холопства не избудет», куда бояре переносили свои мирские привилегии и мирскую вражду¹. Отличием Нового времени становится разрыв между светской и церковной культурой — и одновременно наблюдаются спорадические попытки его преодолеть. Кроме того, Новое время с распространением культуры мемуаров дает возможность рассмотреть переход из мира в монастырь глазами самих иноков.

Среди монашествующих авторов эго-текстов второй половины XIX — начала XX века часто встречаются лица благородного происхождения. Это неудивительно: в их среде автобиографика

¹ Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2001. Т. 11. С. 136–159.

была особенно развита. В связи с этим мне хотелось бы посмотреть, как в таких текстах преломляется опыт мирской жизни дворянина, столь несходный с монашеским бытом, насколько сохраняется сословное самосознание, как в одной личности соединяются светское и сакральное. В историографии уже поднимались вопросы, связанные с монахами из дворян, чаще всего — в контексте социального происхождения разных групп монашествующих и удельного веса разных сословий². При этом тема сохранения дворянского самосознания в монашестве остается малоизученной.

АВТОБИОГРАФИЯ АРХИМАНДРИТА ЛЕОНТИЯ (ЖЕЛЯЕВА)

Любопытный материал для изучения поставленного вопроса дает неопубликованная автобиография архимандрита Леонтия (в миру Лукьяна Матвеевича Желяева или Жилыева; 1817–1895), не оставившего практически никакого следа в историографии. Текст хранится в фонде Оптиной пустыни Отдела рукописей Российской государственной библиотеки (ОР РГБ) и представляет собой два рукописных списка объемом около двухсот листов с простым заголовком: «Отец Архимандрит Леонтий. (Биография)»³. Указания на то, что он сам был автором, отсутствуют; рукопись составлена не его почерком, а он в ней упоминается в третьем лице. Более того, попадаются фрагменты, где составитель ссылается на незнание некоторых обстоятельств или мотивов поведения своего героя, тем самым отводя от него подозрения в авторстве.

Однако подозрения остаются. Повествование от третьего лица может встречаться и в автобиографиях, в частности

² См., например: *Meehan B. Popular Piety, Local Initiative and the Founding of Women's Religious Communities in Russia, 1764–1907* // *Batalden* 1993, 83–105; Зырянов 1999, 22–29, 165–174; *Конюченко А. И.* Социально-демографические характеристики настоятелей мужских православных монастырей России во второй половине XIX — начале XX века // *Вестник Челябинского университета. Серия 1. История.* 2001. № 1. С. 39–49; Кириченко 2002, 338–381; *Zapalskij G. M. Die Vorsteher von Männerklöstern im Russland der Synodalzeit (18.–19. Jahrhundert) und ihre soziale Herkunft* // *Steindorff, Auge* 2016, 277–285.

³ ОР РГБ. Ф. 214. Опт.-288, Опт.-289.

составляемых с участием помощников (в качестве примера сошлюсь на мемуары митрополита Платона (Левшина)⁴). А в данном случае есть и другие важные аргументы: изложение не доведено до смерти, а обрывается на 1874 году; перечисляются очень интимные детали — мысли, чувства героя; в нескольких местах рукописи рукой архимандрита Леонтия вставлены уточняющие слова. Наконец, в других его документах мне удалось найти краткое «прибавление» к жизнеописанию, в котором попадаются реплики от первого лица, зачеркнутые и переправленные на третье лицо⁵. Все это указывает на то, что текст был составлен под руководством главного героя, а возможно, и под его диктовку. При этом в данной автобиографии элемент «авто» был замаскирован.

Во вступлении повествуется о превратностях человеческих судеб и о том, как разные люди на них реагируют. Вообще для этого текста очень характерен взгляд на жизнь в вертикальной плоскости как на постоянную смену восхождений и падений. Причем эта динамика связывается автором и с духовным, аскетическим контекстом (духовным ростом, борьбой с внутренним человеком, несением своего креста, покорностью промыслу Божию, терпением скорбей, которые помогают очиститься от мирского и сменяются утешениями) и с совершенно светским стремлением к успеху, карьерному продвижению, славе, наградам и т. п., когда житейские невзгоды делают еще более ценными и выстраданными достигнутые высоты. «Иные падают с самой вершины своего блаженства и уже не встают более для нового восхождения туда, другие же и после своего несчастья не лишаются возможности снова воссесть на прежнем троне своего величия, чего нередко и достигают»⁶. К числу последних лиц отнесен и герой автобиографии.

Будущий архимандрит происходил из потомственных дворян, но с самого его рождения «счастье земное не улыбалось» ему. Лукьян Желяев, родившийся в маленькой деревне Курской губернии, был нелюбимым сыном. Мать тяготилась им и даже, по его утверждению, «клала его на ночь с собой в намерении

⁴ Платон 1887.

⁵ ОР РГБ. Ф. 213. К. 109. Ед. хр. 25. Л. 17–18 об.

⁶ Там же. Ф. 214. Опт.-288. Л. 4 об. — 5.

усыпить и этим освободить себя от излишнего бремени ухода за больным малюткой». После ранней смерти отца семья жила настолько бедно, что мальчику пришлось пасти скот у одного зажиточного крестьянина и учиться у портного. «Такая печальная обстановка его жизни при сознании им неестественности своего положения, в сравнении с дворянским происхождением, грустью отдавалась в его сердце»⁷.

Позднее, обучаясь в Курской гимназии, Лукьян стал свидетелем прибытия в город архиерея (очевидно, епископа Владимира (Ужинского)) и сопутствующих атрибутов: перезвона в храмах, встречающей толпы, яркого епископского облачения. На вопрос мальчика «что такое архиерей?» кто-то из прислуги объяснил, что это монах высокого чина, и присовокупил: «Если и ты пойдешь в монашество, то сделаешься и ты архиереем». Автор воспоминаний признается, что такое объяснение и «вся эта блестящая обстановка архиерейского сана» сильно заинтересовали его и подтолкнули к решению о выборе пути. Резюмируя те впечатления, он пишет, что именно в монашестве чаял найти «тихую пристань от бурь и непогод житейского моря»⁸.

Желяев стал послушником уже в тринадцатилетнем возрасте, что для дворянина было совершенно нехарактерно. После трудного детства монашество он воспринимал как некую компенсацию — одновременно духовную (он стремился к уединенной молитвенной жизни) и карьерную (второй шанс достигнуть административных высот, альтернативный для дворянина социальный лифт).

В реальности он действительно не остался рядовым иноком. Пройдя через ряд обителей, в том числе Оптину пустынь в 1836–1837 годах, приняв постриг с именем Леонтий и иерейский сан, он в 1850-х стал духовником богомольцев в Киево-Печерской лавре и приобрел многих почитателей. В воспоминаниях отмечается, что он «имел честь быть духовником не только разных монастырей игумений, игуменов и архимандритов, но и трех епископов»⁹. В 1859 году получил бронзовый наперсный крест

⁷ ОР РГБ. Ф. 214. Опт.-288. Л. 5 об. — 7.

⁸ Там же. Л. 8 об. — 10.

⁹ Там же. Л. 88–88 об.

в память о Крымской войне. Хотя эти кресты массово вручались священнослужителям вне зависимости от их участия в боевых действиях, мемуарист особо выделяет первую для него в священном сане награду: «Этот наружный крест был ему как бы наградой и утехой за тот внутренний крест скорбей, который тяготил и преследовал его за это время. Он служил ему вместе и началом для других наград. С сего времени быстро стал отец Леонтий возвышаться и получать награды благодаря приятным обстоятельствам, среди которых ярко обрисовывались всего его заслуги и ничто их не затемняло в глазах начальства»¹⁰. Наступила, по его словам, «самая счастливая и блаженная карьера жизни»¹¹.

В 1862 году отец Леонтий был назначен исправляющим должность настоятеля Глуховского Петропавловского монастыря (Черниговской губернии), год спустя утверждён в должности и возведён в сан архимандрита. Вот как это комментируется в его автобиографии: «<...> Многие ученые, завлеченные в монашество льстивыми обещаниями и ослепленные надеждою воссесть некогда на так заманчивый для всех монашествующих архиерейский трон по своим заслугам и образованию, закончили свое монашеское поприще или в сане простого иеромонаха, или даже архимандрита, но какого-либо малоизвестного монастыря». Кому же противопоставляются эти монахи? Тому, кто не ослеплен карьерными перспективами? Нет, более удачливому карьеристу! «Не то мы видим в жизни Лукиана. Он вполне достиг вершины своего величия. Самое богослужение его в сане архимандрита было с привилегиями архиерейского сана <...>»¹² Возведение в сан архимандрита — «желанный, дорогой и знаменитый в его жизни день», который он расписывает максимально подробно, воспроизводя практически весь соответствующий богослужебный чин. В конце перед нами предстает новопоставленный архимандрит, «достойно за свои труды и заслуги украшенный блестящей золотистой митрой»¹³.

¹⁰ Там же. Л. 120–120 об.

¹¹ Там же. Опт.-289. Л. 127.

¹² Там же. Опт.-288. Л. 15–15 об.

¹³ Там же. Л. 154 об. — 161.

Может показаться удивительным, что священнослужитель, монах так комментировал собственное административное восхождение в автобиографии. На полях одного из ее списков остались интересные карандашные пометы (в дореволюционной орфографии) неизвестного читателя. Напротив слов о «вершине своего величия» поставлена помета: «Не ржана ли каша?»¹⁴ (Здесь обыгрывается известная поговорка «Ржаная каша сама себя хвалит».)

Подобные нотки были характерны для отца Леонтия (Желяева). Они звучат и в других его текстах. Например, в переписке с настоятелем Оптиной пустыни архимандритом Исаакием (Антимоновым) он сообщает свой адрес и заодно указывает, как к нему правильно обращаться в письменной форме: «Его высокопреподобию всечестнейшему священно-архимандриту Леонтию <...>»¹⁵. В другом письме он рассказывает, что в каждый его приезд в город Глухов к нему стекается масса поклонников¹⁶. Архимандрит Леонтий, не забывая упомянуть о своем недостатке, фокусирует внимание, например, на том, как его принимал тот или иной настоятель или архиерей, как ему отвели комнаты, которые «приезжие архипастыри занимают», как ему первому налили «рюмочку лиссабонского», а уже потом всем прочим, и так далее¹⁷. Еще в одном письме, напоминая о долге настоятеля Тихоновой пустыни отца Моисея (Красильникова), наш герой как бы невзначай намекает, что деньги лучше вернуть «без дальнейших хлопот и переписки о таком маловажном деле, дабы я беспокоил незабвенных моих благодетелей, столь важных лиц, каковы: Высокопреосвященнейший Исидор митрополит С.-Петербургский и Антоний архиепископ Владимирский!»¹⁸

Впрочем, отец Леонтий вовсе не был чужд и аскетических побуждений. В автобиографии можно встретить сцены его горячей молитвы, участия в богослужениях, в омывании и переоблачении мощей святителя Иоасафа Белгородского («утешение редкое для души, зрелище невиданное для многих»¹⁹), примеры

¹⁴ ОР РГБ. Ф. 214. Опт.-289. Л. 168 об.

¹⁵ Там же. Ф. 213. К. 69. Ед. хр. 48. Л. 1 об.

¹⁶ Там же. Л. 2–2 об.

¹⁷ Там же. Л. 30–30 об., 50а–50а об.

¹⁸ Там же. К. 109. Ед. хр. 25. Л. 10.

¹⁹ Там же. Ф. 214. Опт.-288. Л. 21 об.

близкого общения со старцем, особых наложенных на себя подвигов (одно время не ходил в трапезу с братией, питался сухарями и водой), благотворительности автора в его бытность настоятелем (на свои и на привлеченные средства устраивал странноприимные дома, трапезу для странников и нищих), ежедневного причащения в период тяжелой болезни. В послушнической молодости он даже сознательно стремился к тому, чтобы его посетили скорби. Например, разводил в келье клопов, чтобы приучить себя к ночной молитве. В скорбях он, по его словам, «как в горниле, очищался от мирских взглядов на жизнь и укреплялся в подвигах монашества»²⁰. Оптинский старец Леонид (Наголкин) не одобрял таких порывов, но предсказал, что бедствий избежать не удастся.

В самом деле, по словам мемуариста, «не долгов был период его счастья и высоты». В автобиографии не меньше места занимают многочисленные неприятности, случившиеся с отцом Леонтием в разные периоды его жизни. Кульминацией стал 1867 год, когда «он упал в бездну пропасти, упал сильно, и тяжело отозвалось на нем его падение»²¹. Архимандрита уволили от управления, у него было предписано провести обыск. Затем он был запрещен в священнослужении, а в 1869 году отправлен в арестантское отделение Суздальского Спасо-Евфимиевого монастыря. Причиной падения стали доносы недоброжелателей с целым букетом обвинений: в самовольных отлучках Леонтия (Желяева) из Глуховского Петропавловского монастыря, во время которых обителью управляла некая солдатка, выдающая себя за схимницу; в том, что он укрывал в обители лиц без документов; в том, что под его покровительством через пролом в монастырской ограде ночью выносилось братское имущество; в растрате и злоупотреблениях монастырскими суммами, в нанесенных братии оскорблениях и побоях, в побеге из-под надзора и так далее. Архимандрит Леонтий даже был предан уголовному суду, правда, до приговора дело не дошло.

В конце концов терпение вышло из границ: «Кругом везде скорби, а утешения нигде, — такое состояние не по силам человеческим.

²⁰ Там же. Л. 18 об. — 19.

²¹ Там же. Л. 177 об.

Законно и естественно желание от них освободиться»²². В ходе своих злоключений отец Леонтий особенно болезненно реагировал на случаи, когда приходилось терпеть унижения от лиц, более низких по социальному статусу. Так, момент, когда он оказался в Тихоновой пустыни под надзором отца Моисея (Красильникова), признавшегося: «Вас приказано мне взять в ежовые рукавицы», прокомментирован в автобиографии следующим образом: «Можно судить, как неприятно было слышать такие колкие слова и вообще вступать в подчинение архимандриту второклассного монастыря к игумену бедной пустыни» (который, добавим, происходил не из дворян, а из купеческих детей)²³. В другом случае Леонтий (Желяев) жалуется, что в Глуховской Петропавловской обители его «сильно теснит» исправляющий должность настоятеля иеромонах Евсевий, «бывший дворовый человек»²⁴.

Однако опальный архимандрит и не думал сдаваться. Не признавая вины, он стал бороться за свое имя и честь. Бомбардировал прошениями о защите от незаслуженных притеснений Святейший синод, многих архиереев вплоть до митрополита Санкт-Петербургского Исидора (Никольского), а также великих князей Николая Николаевича и Михаила Николаевича. Отец Леонтий организовал составление писем разных лиц в его поддержку (впоследствии в одном из указов Синода он обвинялся в рассылке необоснованных жалоб и доносов, большей частью от имени лиц с вымышленными фамилиями). В итоге в 1874 году ему удалось добиться освобождения из арестантского отделения и вернуться к священнослужению. На этом обрывается его автобиография, подтверждая высказанную во вступлении к тексту мысль, что отец Леонтий оказался из тех, кто даже после катастрофических падений нашел в себе силы подняться. Подводя итог своему пребыванию под арестом, он неожиданно использует жаргонизм: «продежурил в Суздальской Спасской крепости пять лет и три месяца»²⁵.

Кто мог быть адресатом этого эго-документа? Стоит учесть, что он в нескольких списках и вариациях отложился в архиве

²² ОР РГБ. Ф. 214. Опт.-288. Л. 116–116 об.

²³ Там же. Л. 186 об.

²⁴ Там же. Ф. 213. К. 69. Д. 48. Л. 51 об.

²⁵ ГАВО. Ф. 578. Оп. 1. Д. 266. Л. 198–199 об.

Оптиной пустыни, где автор к тому моменту давно не жил. Учитывая также склонность отца Леонтия к массовой рассылке различных текстов апологетического характера, можно предположить, что автобиография переписывалась и отправлялась знакомым и незнакомым архиереям и настоятелям монастырей с целью добиться их покровительства и помощи. Кроме того, текст мог быть востребован почитателями нашего героя из разных городов, желающими узнать полную историю его нелегкой жизни.

Из других документов, обнаруженных мною в разных архивах, выясняется, что последние два десятилетия своей жизни (1874–1895) он так и не смог приблизиться к «вершине своего величия». Опальный архимандрит продолжал засыпать разных людей прошениями о переводе то в одну, то в другую обитель, но значительную часть этого времени провел во все том же Спасо-Евфимиевом монастыре, мигрируя между арестантским отделением и основным братством (в котором он все равно находился под строгим надзором). Епархиальное начальство предписывало настоятелю регулярно доносить о поведении поднадзорного, в списках братии методично фиксировались «успехи в исправлении»:

Не пришел в сознание своей виновности, но поведением тих и спокоен.

Подавал надежду к полному раскаянию, но потом раздумал. В поведении довольно спокоен.

Поведением кроток и благопокорлив; впрочем, по старости и малодушию имел намерение переместиться в другой монастырь, но извинился в этом и успокоился.

Хотя ведет себя хорошо, но усиливается освободиться от поднадзора через подачу самовольных прошений высшему начальству.

По преклонности лет и болезненному состоянию живет спокойно²⁶.

Удивительно, что в этих обстоятельствах отец Леонтий был, как он не раз указывает в письмах, «весьма доволен» настоятелем архимандритом Досифеем (Цветковым), братией

²⁶ Там же. Д. 264. Л. 124 об. — 125; Д. 266; Д. 284. Л. 11 об. — 12 об.; Д. 289. Л. 6 об. — 7 об.; Д. 302. Л. 79 об. — 81, 180 об. — 181.

Суздальской обители и их поведением²⁷. Не менее удивительно, что под арестом и под строгим надзором наш герой, как и ранее в годы настоятельства, проявил себя как незаурядный организатор и дирижер церковной благотворительности. Его пожертвования шли на самые разнообразные цели, даже на помощь боснякам и герцеговинцам, восставшим в Османской империи в 1875 году. А в своей Спасо-Евфимиевой обители архимандрит за счет своих связей привлек средства, в частности, на образцовое украшение тюремной церкви святителя Николая Чудотворца — так что побывавший в ней священник мог лишь воскликнуть в письме: «<...> Провидение и сам святитель Христов Николай только и привлекли Вас в это место угнетения <...>»²⁸ Пожаловавшие в обитель высокие гости во главе с владимирским губернатором В. Н. Струковым провозгласили, что этот тюремный храм скорее достоин стать придворным²⁹.

Новый плод трудов отца Леонтия — фонтан на месте колодца с источником преподобного Евфимия Суздальского, «очень оригинально устроенный среди монастыря»: вода «в виде крупного дождя» падала из креста в чашу³⁰. Этот фонтан представляет собой удачный образ очередной высоты из тех, к которым так стремился архимандрит Леонтий, а также адаптации сакрального к светскому в его жизни: вода из источника по воле благотворителя устремлена не вниз, а вверх, и в результате святое место приобретает черты оригинальной светской забавы.

СОХРАНЕНИЕ ДВОРЯНСКОГО САМОСОЗНАНИЯ В МОНАШЕСТВЕ

При всей самобытной индивидуальности отца Леонтия (Желяева) его судьба подталкивает к поиску параллелей в других эго-текстах монахов-дворян.

Наиболее близкий аналог можно видеть в судьбе игуменьи Митрофании (в миру баронессы Розен; 1825–1899). Конечно, их опыт до пострига абсолютно несопоставим: Прасковья

²⁷ ОР РГБ. Ф. 213. К. 69. Д. 48. Л. 6–6 об., 20–20 об.

²⁸ РГАЛИ. Ф. 2167. Оп. 1. Д. 93. Л. 199–199 об.

²⁹ ОР РГБ. Ф. 213. К. 109. Д. 25. Л. 9–9 об.

³⁰ ГАВО. Ф. 578. Оп. 1. Д. 266. Л. 319, 331, 405.

Григорьевна Розен купалась в атмосфере придворной жизни, была назначена фрейлиной высочайшего двора. Но дальнейшие повороты судьбы находят очень близкие соответствия: настоятельство в монастыре, выдающаяся организаторская и благотворительная деятельность, ценные связи, внезапное падение вплоть до уголовного преследования — и составление автобиографических записок с налетом собственной апологии.

Характерно, что, уже будучи игуменьей Серпуховского Владычного монастыря, Митрофания выпускала статьи с подписью Баронесса ***. Одна из таких статей «По поводу современных нападений на монашество» была помещена в журнале «Странник» в 1869 году³¹. Редакция сообщила, что автор — «весьма религиозная и разносторонне образованная дама, принадлежащая по своему происхождению к самому высшему обществу и по скромности пожелавшая скрыть свое имя». Скрыт был и монашеский статус автора. Возможно, игуменья Митрофания хотела, чтобы заступничество за обители исходило из внешней среды и не выглядело как самооправдание монашествующих. Тем более что, перечисляя в качестве позитивных примеров современные монастыри со строгим общежительным уставом, она упомянула среди двух женских собственную Серпуховскую обитель. Раскрытие псевдонима в таком случае выглядело бы совсем нескромно. Но сам выбор псевдонима был явно связан с сохранившимся дворянским самосознанием.

Это подтверждает впечатляющая реакция игуменьи Митрофании на приговор суда в 1874 году, приведенная в ее автобиографических записках. Она так и не признала себя виновной в мошенничестве и не сомневалась в истинных причинах преследования: «Ныне все восстало против дворянства, и все мое преступление состоит в том, что в монашеской рясе я все-таки принадлежу к числу столбовых дворян, к числу аристократов. Это есть мое первоклассное преступление, второклассное — моя возможность доводить до высших сфер то, что антирелигиозное стремление желает от них скрыть»³².

³¹ Баронесса ***. По поводу современных нападений на монашество // Странник. 1869. № 6. Стр. 2. С. 98–111.

³² Митрофания 2010, 10, 61.

Еще одно важное и перекликающееся с опытом отца Леонтия свидетельство социальной чувствительности игуменьи Митрофании оставил А. Ф. Кони. Знаменитый юрист принимал участие в ее деле и предложил ей на время следствия переселиться в Новодевичий монастырь в Санкт-Петербурге. «Я умоляю вас, — сказала она, — не делать этого: этого я не перенесу! Быть под началом другой игуменьи — для меня ужасно! Вы себе представить не можете, что мне придется вынести и какие незаметные для посторонних, но тяжкие оскорбления проглотить. Тюрьма будет гораздо лучше!»³³

Архимандрит Пимен (Благово; 1827–1897) — еще один из тех, кто не забывал в монастыре о своем благородном происхождении. Именно в обители у него созревает замысел сатирической комедии «Умные женщины», изображавшей Москву в 1880 году. Речь в ней идет о разорении родовитого московского барства: «С тех пор, как отошли от нас крестьяне. / Теперь мы нищие, а не дворяне»³⁴.

Автобиографическое наследие архимандрита Пимена сохранилось не в прямом, а в опосредованном виде — через лирику. На одном из списков своих произведений он оставил пометы после названий: «для биогр.», «автобиогр.» и тому подобные³⁵. Его драматическая судьба — смерть сына, измена жены, уход в монастырь — отражена, в частности, в поэме «Инок», написанной в годы послушничества. Сюжет сильно изменен, лирический герой превратился в князя, но в самой задумке поэмы трудно не увидеть желание как вновь пережить скорбные перипетии своей жизни, так и «исправить» с помощью монастыря судьбы близких людей, ослепленных высшим светом — «светом мнимым, светом лишь по названью»³⁶.

Одного из самых известных монахов дворянского происхождения, архимандрита Леонида (Кавелина; 1822–1891), в ноябре 1878 года можно было обнаружить на праздновании столетия его alma mater — первого Московского кадетского корпуса (к тому

³³ Кони А. Ф. Избранное. М., 1989. С. 24.

³⁴ Орнатская Т. И. Рассказы Е. П. Яньковой, записанные Д. Д. Благово // Рассказы бабушки. Из воспоминаний пяти поколений, записанные и собранные ее внуком Д. Благово. М., 2013. С. 371.

³⁵ Там же. С. 365.

³⁶ Благово Д. Д. Инок. М., 2005.

моменту преобразованного в первую Московскую военную гимназию). Он не только совершил литургию в корпусной церкви, но и оставил эмоциональное описание торжества³⁷. Здесь можно найти перечисление знаменитых воспитанников, юбилейных речей, тостов и тому подобное. Этот текст демонстрирует необычное для монаха чувство полной сопричастности с военной корпорацией. Впрочем, как духовное лицо архимандрит Леонид смотрит на нее под своим углом: называет основной чертой первого Московского кадетского корпуса любовь к Церкви и к ее уставам, с удовольствием замечает, что и молодое поколение кадетов «держит себя в церкви чинно и благоговейно и молится усердно, приучаясь с детства чтить то, что должно быть свято каждому желающему не всуе именоваться членом той корпорации, которую Церковь именует „Христолюбивым воинством“»³⁸.

Самосознание митрополита Трифона (в миру князя Туркестанова; 1861–1931) отражено в таких эго-документах, как письма и проповеди. Надев монашескую мантию, он тоже не порвал со своими светскими интересами. К примеру, продолжал ценить театр и актеров, мог почитать пьесу или воспоминания о спектаклях³⁹. В отличие от отца Леонида (Кавелина) князь остро ощущал отчужденность благородного сословия от иночества и от Церкви вообще. В слове при наречении во епископа в 1901 году он вспоминал, что с детства его пламенным желанием было служение «хотя бы в самом малом чине церковном», к которому он, «по-видимому, не подготовлялся ни рождением, ни светским, мирским воспитанием»⁴⁰. Намерение Туркестанова принять постриг не было принято его средой: «<...> много всякого рода возражений, а иногда и укоризны, насмешек услышал я от своих товарищей, и от родных, и от того интеллигентного слоя общества, среди которого я находился»⁴¹. Но ориентиром для него были другие примеры:

³⁷ [Леонид (Кавелин), архимандрит.] Празднование столетия первого Московского кадетского корпуса (нынешней первой Московской военной гимназии). 24 ноября 1878 года. СПб., 1879.

³⁸ Там же. С. 3–4.

³⁹ Трифон 2008, 84–86, 98–99.

⁴⁰ Трифон 2007, 80–81.

⁴¹ Там же, 529.

Русь, Русь! Видит взор мой в тумане прошедших веков твоих князей, кончивших жизнь в иноческих подвигах, твоих бояр, умиравших самоотверженно за веру Христову в палатках татарских ханов. Наконец, уже не мысленным оком, а воочию, лицом к лицу, видел я в годы своей юности и с отрадою и в то же время с болью сердечной вспоминаю многих дорогих москвичей, людей высокой образованности, глубокой философской и богословской начитанности, которые полагали все счастье и спасение России в ее тесном единении со Святой Церковью, и так учили они словом и пером в своих до сих пор еще недостаточно оцененных научных трудах⁴².

В речи перед присягой дворян по случаю дворянских выборов в 1902 году епископ Трифон выразил свою мечту, которая раскрывает в нем человека, сохранившего солидарность со своим сословием, сочувствие и боль за него: «О если бы действительно образованное общество, и впереди его благородное сословие, осознало бы, что только в единении со Христом и Святой Церковью <...> заключается спасение и счастье и отдельного человека, и целой семьи, и целого государства»⁴³.

Архимандрита Леонида и митрополита Трифона объединяет попытка стать мостиком между светским и сакральным, донести до своего сословия, причастность к которому они продолжали ощущать, свет христианской веры.

Опыт епископа Игнатия (Брянчанинова; 1807–1867) показывает, как непросто было дворянину-офицеру переступить порог монашеской кельи. В его обширном письменном наследии скромное место занимает небольшой автобиографический этюд под названием «Плач мой», вошедший в качестве последней главы в «Аскетические опыты». Автор признавался, что, хотя охладел к миру, оставить его было очень непросто: «<...> самое тело вопияло мне: „Куда ведешь меня? Я так слабо и болезненно. Ты видел монастыри, ты коротко познакомился с ними: жизнь в них для тебя невыносима и по моей немощи, и по воспитанию твоему, и по всем прочим причинам“». В конце концов он вступил в монастырь, «как кидается изумленный, закрыв глаза

⁴² Трифон 2007, 87.

⁴³ Там же, 87–88.

и отложив размышление, в огонь или пучину — как кидается воин, увлекаемый сердцем, в сечу кровавую, на явную смерть»⁴⁴. Уже изведав на себе жизнь в разных обителях, епископ Игнатий в переписке особо приветствовал порядки Иоанно-Предтеченского скита при Оптиной пустыни, которые сообразовывались с немощами проживавших там «лиц образованного светского круга». Эти бывшие дворяне в скиту «перешли к большому лишению, нежели те, которые в монастыре имеют, пожалуй, пищу и одежду лучше, нежели какие они имели в миру». «Будучи слабее телосложением, нежели простолюдины, они не способны к сильным телесным трудам и подвигам, зато способнее к подвигу душевному и к занятиям, требующим умственного развития»⁴⁵. Епископ Игнатий относил себя к этому кругу просвещенных монахов и считал оказываемое им снисхождение не признаком кастовости, а благоразумной расчетливостью, ведущей к пользе всего монашества.

АДАПТАЦИЯ ДВОРЯНСКОГО САМОСОЗНАНИЯ К МОНАШЕСКИМ НОРМАМ

Еще один офицер-оптинец, послушник Семен Хрущов (1797–1868), запечатлел пример того, как сословность может растворяться за стенами обители. Он поступил в Оптину пустынь уже в преклонном возрасте, в 1859 году, и по свежим следам описывал в своих «Путевых записках утлой ладьи по бурному житейскому морю» переход из мирского состояния в иноческое. В монастыре, по наблюдению Хрущова, «как и следует быть, всё наизворот». В первую очередь военный обращает внимание на отличия «уставных формул»: «<...> в мирских обществах говорят: „позвольте“, а в иноческом звании: „благословите“; в миру говорят: „извините“, в монастыре: „простите“; в миру: „сделайте одолжение“, в монастыре: „окажите, или явите, любовь“; вместо „с удовольствием“ говорят: „с любовью“ и прочее и прочее тому подобное»⁴⁶.

⁴⁴ Полное собрание творений и писем святителя Игнатия (Брянчанинова). М., 2014. Т. 1. С. 547.

⁴⁵ Полное собрание писем святителя Игнатия (Брянчанинова). М., 2011. Т. 1. С. 198.

⁴⁶ Хрущов 2000, 146–147.

Но жизнь в Оптиной побуждает автора не только к корректровке лексики, но и к более глубокой социальной ассимиляции: «Вот где можно сблизиться с народом, потому что тут соединяются все классы и не только на тебя не обращают никакого внимания, но сам себе вменяешь в обязанность ничем не отличаться от других, дабы не подвергнуться язвительным насмешкам <...>»⁴⁷ Пожилому дворянину приходится рубить капусту, чего он «по своему званию, конечно бы <...> не делал», но это укрепляет взаимную любовь его и братии. Еще один пример в этом роде был преподан самому послушнику Хрущову его келейником. Поначалу в качестве келейника не рассматривали отца Зотика, который как рясофорный послушник был в монашеской «табели о рангах» более высоким чином. Однако в мирском прошлом соотношение между ними было обратным, и отец Зотик использовал мирскую субординацию ради более высокой цели — монашеского смирения: «<...> ведь я что был? Простой унтер, а ведь он майор, у него нас бывало по тысячи, так как же мне ему не послужить <...>»⁴⁸

Наследие оптинского старца, архимандрита Варсонофия (Плиханкова; 1845–1913), можно привести как пример сохранения иноком не столько дворянского самосознания, сколько культурного опыта. Он не составлял своих воспоминаний, но они вкраплены в беседы, которые он вел с монахами в скиту Оптиной пустыни и в Старо-Голутвином монастыре в Коломне в начале XX века. В этих записанных слушателями беседах старец Варсонофий охотно делился рассказами о своем быте высокопоставленного штабного офицера, принятого во многих аристократических домах, а также о том, как еще в светской жизни он все больше дистанцировался от мира.

Он не забыл о прошлом, но не ассоциировал себя с ним, а черпал оттуда познавательный материал для своих слушателей. Отец Варсонофий любил приводить примеры из жизни и произведений русских и европейских писателей, композиторов, художников. Говоря о том, что после смерти каждый окажется в своем «обществе», он проводит параллель с бедным учителем,

⁴⁷ Хрущов 2000, 147.

⁴⁸ Там же, 148.

случайно попавшим на великосветский обед и чувствовавшим себя как на иголках, мечтая, когда все закончится. («Если уж на земле так неприятно быть не в своем обществе, то тем более — на Небе»⁴⁹.) Еще одна его параллель: «Монахи — это тоже своего рода офицеры Генерального Штаба, только служат они не земному царю, а составляют воинство Царя Небесного»⁵⁰.

Во время Русско-японской войны 1904–1905 годов отец Варсонофий получил лишнюю возможность вспомнить свой офицерский опыт — уже как иеромонах был командирован в Манчжурию для служения в полевых госпиталях. В письмах в Оптину пустынь он опять обращался к излюбленным социальным параллелям: «<...> во многом поотстал от Оптинских порядков. Иногда думается, что вот мои собратия проходят университетский курс высших наук, высшего богословия, а я сижу на парте с букварем»⁵¹. Так оптинский старец, выйдя из высшего общества, переосмысливает сами светские понятия, находя подлинное высшее общество в сакральной сфере.

Наконец, среди монахов-дворян можно найти и таких, которые оказались вовсе чуждыми своему прежнему «состоянию» и не хотели о нем вспоминать. Иеромонах Арсений (Троепольский; 1804–1870), известный как автор «рассказов странника», оставил в разные годы несколько небольших автобиографических очерков⁵². В них он обращается к своему детству и к юности, но с особыми целями — в поиске первых своих опытов духовной жизни и молитвенного делания — темы, которая полностью занимала его. Сословных реалий отец Арсений совершенно не касается, если не считать упоминания об учебе в Московском университете, да и то скорее как о некоей помехе. Во время обучения он, по собственным словам, «имел попечение более о том, дабы посредством худых примеров не отстать от спасительного пути»⁵³.

⁴⁹ Варсонофий 2013, 31–33.

⁵⁰ Там же, 242.

⁵¹ Письмо Оптинского иеромонаха Варсонофия к настоятелю Оптиной пустыни // Калужские епархиальные ведомости. 1904. № 17. Часть неофициальная. С. 539–540.

⁵² См.: Запальский, 108–127.

⁵³ Там же, 118.

В заключение нельзя пройти мимо саркастической реплики из дневника митрополита Арсения (Стадницкого). Он скептически отзывается о «дворянах-мирянах, которые решили бросить все утехи мирские <...> для „скромной“ рясы послушника в каком-нибудь монастыре и преимущественно в Оптиной пустыни... Тут они действительно смиряли себя до самобичевания... Но люди везде люди... Такое самобичевание не могло долго продолжаться: сквозь скромный кукуль и дырявую рясу заманчиво и искусительно выглядывала митра и шелка»⁵⁴.

В самом деле в братстве Оптиной пустыни было немало выходцев из дворянства. Среди упомянутых в данной статье девяти монашествующих — авторов эго-документов — только двое никогда не состояли в этой обители, включая игуменью Митрофанию. Справедливо и то, что монахи из дворян часто достигали карьерных высот, для них иночество становилось альтернативным социальным лифтом. Значительное большинство архиереев в XIX — начале XX века происходили из духовенства, но дворян-мужчин в монашестве в принципе было гораздо меньше и каждый из них имел лучшие, чем у поповичей и представителей других сословий, перспективы стать игуменом, архимандритом, епископом. Конечно, здесь играло роль не столько происхождение как таковое, сколько связанные с ним уровень образования, деловые качества, связи кандидатов⁵⁵. И в особенности реплика митрополита Арсения кажется применимой к архимандриту Леонтию (Желяеву), трепетно относившемуся к любому карьерному подъему.

Но вместе с тем едкие слова о дворянах митрополита, происходившего, кстати, из духовного звания, едва ли могут быть мерилom объективности. И они, безусловно, не исчерпывают представления о сложном сочетании благородного сословия и монашеского пострига. Переход между двумя этими опытами в Новое время — с его разрывом между светской и церковной культурой — был резким. Чинов и наград дворяне могли гораздо легче добиться на светской службе, а уход в монастырь, как правило, был для них результатом волевого религиозного

⁵⁴ Арсений (Стадницкий), митр. 2006. Т. 1, 405.

⁵⁵ См. подробнее: Zapal'skij, Die Vorsteher.

решения (это касается и архимандрита Леонтия), часто требовавшего преодолеть сопротивление своей среды, пожертвовать многими привычками и удобствами.

Разнородность дворянского и монашеского опытов ставила перед их носителями вопрос о рецепции своего происхождения, о возможности переноса мирских элементов в иноческую жизнь, о сочетании светского и сакрального. Автобиографические тексты показывают, что возможные ответы на этот вопрос выстраиваются в широкий диапазон.

Одни авторы находятся на пути адаптации светского к сакральному, то есть приспособления к иноческим нормам дворянского самосознания — вплоть до его отторжения и полной ассимиляции. Другую часть авторов эго-текстов вместе с архимандритом Леонтием объединяют сохранение дворянской самоидентификации и благородных привычек после пострига, чуткость к интересам своего «состояния». Они нередко тем или иным способом обращаются к дворянам, поддерживают с ними связи. Некоторые из них склонны скорее адаптировать сакральное к светскому, их отличает взгляд на других монашествующих сквозь призму сословности — вплоть до внесения кастовости в монохромный иноческий мир, а на примере архимандрита Леонтия мы видим редкий случай откровенной манифестации своих карьерных устремлений. Некоторые же люди, продолжая ощущать причастность к благородному сословию, пытаются стать мостиком между светским и сакральным, донести до высшего света подлинный свет христианской веры.

SUMMARY

During the heyday of autobiographica in Russia (2nd half of XIX — beginning of XX century) a lot of ego texts written by monks appeared. The authors often were of noble origin. The aim of this paper is to show how the experience of secular nobleman's life was reflected in memoirs of monks, how the noble self-identity remained active in an abbey and how different people tried to intertwine secular and sacred.

In the centre of attraction there is the autobiography of archimandrite Leontii (Zhelyaev; 1817–1895). It's a manuscript in 2 copies

originated from the archive of Optina pustyn' and held by the Russian State Library. The text is called biography and archimandrite Leonti is mentioned there in the third person but it's clear that he is the author. Despite of the noble origin his family was very poor and he had a difficult childhood. After that archimandrite Leontii interpreted his monastic life as a compensation in both spiritual sense (a solitary prayful life) and especially secular sense (a second chance to reach «the summit of greatness», an alternative social lift).

This experience may be compared with some others, especially with the life and autobiography of abbess Mitrofaniya (Rosen; 1825–1899). Being mother superior of her abbey she still felt herself as a baroness close to the imperial court. But other examples show that noble self-identity of monks sometimes wasn't so strong, and some people were fully assimilated. Some others tried to be a bridge between secular and sacred.

In any case the great difference between the noble culture of the modern period and the monastic culture made a passage from one to another very abrupt. It was a strong-willed religious decision of a person who had to answer himself if he still remained nobleman or not.

III. Экскурс: после 1917 года

Алексей Беглов

ЧЕЛОВЕК И ИСТОРИЯ В ЭПОХУ
КАТАСТРОФЫ. САМОРЕФЛЕКСИЯ
РУКОВОДИТЕЛЯ ТАЙНЫХ МОНАШЕСКИХ
ОБЩИН 1920–1930-х ГОДОВ

Переворот 1917 года изменил не только политический и социальный ландшафт бывшей Российской империи. Изменились дискурсивные практики ее жителей, в том числе практики самоописания духовенства. Они как будто перестали существовать. В условиях жесточайших гонений выстраивание личной судьбы было не первостепенной задачей церковных авторов. Среди известных нам произведений церковной письменности довоенного периода собственно автобиографические тексты редки, в отсутствие легальной прессы перестают писаться некрологи. Вместе с тем саморефлексия была актуальна для них и в эти годы. Однако теперь ее следы мы обнаруживаем не только в текстах традиционных автобиографических жанров, но и в проповедях и в переписке с духовными последователями. В этой статье в фокусе нашего внимания будут два текста, созданных как раз в послереволюционный период руководителем тайных монашеских общин московского Высоко-Петровского монастыря архиепископом Варфоломеем (Ремовым; 1888–1935).

С точки зрения изучения пореволюционной трансформации автобиографических практик разбираемые ниже тексты¹ вызывают особый интерес. С одной стороны, мы располагаем класси-

¹ Они дошли до нас в составе архива высоко-петровских общин, который был сохранен несколькими их членами, дожившими до конца советского периода. В него входят проповеди, письма, воспоминания, памятники церковного самиздата, характеризующие деятельность шести духовников тайного монастыря. В этом архиве значительное место занимает наследие епископа Варфоломея. До нас дошли его незаконченная автобиография (1931–1932), записка с изложением слова при наречении во епископа (между 1928 и 1934), семь проповедей (1926–1933), изречения, письма и ответы на исповедание помыслов. Обзор публикаций см. в: *Беглов А. В поисках «безгрешных катакомб». Церковное подполье в СССР. М., 2018. С. 50–53.* Кроме того, под нашей редакцией

ческой автобиографией, пусть и незаконченной, что позволяет нам проследить эволюцию автобиографических мотивов по сравнению с дореволюционной эпохой. С другой стороны, записка с изложением слова при наречении во епископа, адресованная духовной дочери, представляет собой уникальный жанровый симбиоз. Это одновременно и письмо с наставлением, и проповедь, и обличительный, полемический текст, насыщенный при этом автобиографическими элементами и элементами саморефлексии.

Будущий епископ Варфоломей происходил из семьи московского священника, долголетнего настоятеля храма Иоанна Предтечи на Пресне отца Феодора Ремова. Судьба будущего архиерея первоначально складывалась довольно обычно для представителя духовного сословия. Он закончил Заиконоспасское духовное училище, московскую семинарию, поступил в Московскую духовную академию. Во время учебы в академии в 1911 году он принял монашеский постриг, а через полгода, в феврале 1912 года, — священный сан. По окончании Московской духовной академии в 1914 году о. Варфоломей защитил магистерскую диссертацию «Книга пророка Аввакума. Введение и толкование» и был оставлен на кафедре Ветхого Завета. В 1916 году он получил должность экстраординарного профессора этой кафедры. Казалось бы, мы видим типичную биографию «ученого монаха». Представители этой церковно-общественной группы принимали монашеский постриг на школьной скамье и затем делали иногда научную, но чаще — церковно-административную карьеру. Этим «ученое монашество» отличалось как от монашества монастырского, так и от профессорско-преподавательской корпорации духовных академий, костяк которой составляли ученые, не имевшие священного сана, или представители белого, женатого духовенства. Между этими группами — ученым монашеством, монастырским монашеством, академической профессурой и белым духовенством — существовало известное напряжение, обусловленное в том числе внутрисословными противоречиями².

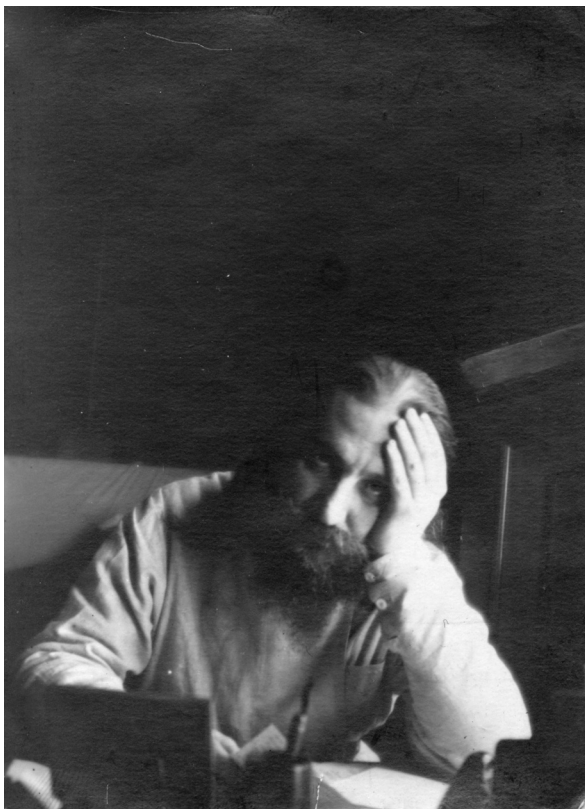
сейчас создается электронный ресурс «Архив тайных монашеских общин Высоко-Петровского монастыря»: <http://secretmonks.ru/>, на котором предполагается сделать доступными все сохранившиеся материалы этого архива.

² Ср.: Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Ч. 1–2. М., 2004. Ч. 2. С. 439 (отзыв архиепископа Финляндского Сергия

Однако в биографии епископа Варфоломея есть один нюанс, который позволяет говорить о его жизненном пути как о не вполне стандартном для «ученого инока». Во время учебы в академии он стал духовным сыном схиигумена Германа (Гомзина; 1844–1923), руководителя мужской Свято-Смоленской Зосимовой пустыни, известного в тот момент центра духовной жизни, старческого руководства. Собственно монашеский постриг он принял именно в пустыни, хотя и постригал его ректор академии епископ Феодор (Поздеевский; 1876–1937). Таким образом, пусть и неформально монах Варфоломей стал членом зосимовского братства, с которым затем был тесно связан его жизненный путь. Представитель «ученого монашества» одновременно оказывался членом монастырского монашеского братства.

После большевистского переворота отец Варфоломей продолжал жить в Сергиевом Посаде и преподавать в Духовной академии. В 1920 году он подвергся первому аресту в связи с сопротивлением вскрытию мощей преподобного Сергия Радонежского. 10 августа 1921 года он был рукоположен во епископа Сергиевского и стал викарием патриарха Тихона (Белавина; 1865–1925). Чуть позже епископ Варфоломей получил в управление московский Высоко-Петровский монастырь, действовавший к тому времени как приход. Осенью 1923 года по его приглашению сюда пришла часть братии закрытой Зосимовой пустыни. В Высоко-Петровском монастыре епископ Варфоломей воссоздал зосимовское богослужение, создал условия для продолжения традиции старческого руководства. В 1924–1925 годах вокруг зосимовских духовников, пришедших в Петровский монастырь, начали складываться группы духовных детей, внутри которых к концу 1920-х годов возникли тайные монашеские общины. Это были не первые тайные монашеские общины, возникшие в советский период. Еще раньше, в 1922 году, такие общины появились в Петрограде. Но высоко-петровские общины имели

(Страгородского)). См. также: *Смолич*. 1996–1997. Ч. 1. С. 406–407; *Сухова Н. А.* Ученое монашество в России: научно-богословская деятельность и проблема консолидации // *Вертоград наук духовный: Сборник статей по истории высшего духовного образования в России XIX — начала XX века*. М., 2007. С. 304–325; *Карпук Д. А.* История ученого монашества // Санкт-Петербургская духовная академия. 24.01.2015. <http://spbda.ru/publications/istoriya-uchenogo-monashestva/> (полс. посещение 25.08.2017).



Илл. 2. Епископ Варфоломей (Ремов). Ок. 1934 г.
Фотография из архива автора

Епископ (с 1934 года — архиепископ) Варфоломей играл одну из ключевых ролей в создании подпольного братства. Он координировал деятельность духовников, организовывал внешнюю жизнь общины, осуществлял связь с церковным руководством. По сути, он был игуменом своего подпольного монастыря. Параллельно он выполнял поручения руководства Московской патриархии, в том числе негласные, хотя с начала 1930-х годов находился на покое, а также принимал участие в работе нелегальной духовной академии, продолжавшей традиции Московской духовной академии, и примерно с 1933 года возглавлял ее⁴. 21 февраля 1935 года архиепископ Варфоломей был арестован, обвинен в «измене Родине и шпионской деятельности в пользу

⁴ Беглов. В поисках «безгрешных катакомб». С. 56–62.

Ватикана», а также в «террористических намерениях в отношении руководителей советского правительства» и 10 июля расстрелян в Бутырской тюрьме. Созданные при его ведущем участии тайные монашеские общины существовали как единое целое до конца 1950-х годов, а некоторые их члены дожили до рубежа 1990–2000-х годов.

Первый из текстов архива высоко-петровских общин, который привлекает наше внимание в связи с анализом революционных практик автоописания, — это незаконченная автобиография епископа Варфоломея, написанная между 1929 и 1934 годами включительно, но, скорее всего, в 1931–1932 годах⁵. В ней он описывает свое детство и приход к монашеству. Если сопоставить этот текст с дореволюционными автобиографиями представителей духовного сословия, мы найдем схожие черты, но и существенные отличия. Епископ Варфоломей описывает тихий, замкнутый дом, причем указание на замкнутость, уединенность детского и семейного быта повторяется несколько раз. Его первые впечатления — это болезни — самого автора, его братьев и сестер, а также их смерти. Первое событие своей собственной жизни, которое помнил владыка Варфоломей, — это молитва его, опасно больного четырехлетнего мальчика, перед Иверской иконой Божией Матери, которую тогда возили по домам москвичей⁶. «Вот эти-то смерти, а перед ними болезни, столь частые в нашей семье, понятно, давали определенное направление думам и настроениям и вели к уединению в Боге и без того сторонившуюся шума и людей душу», — писал будущий епископ⁷.

Рассказ автора о детском досуге содержит традиционные для воспоминаний представителей духовного сословия черты. Главная форма досуга — чтение, при рассказе о раннем возрасте упоминается уединенная игра с сестрами, в том числе игра

⁵ В автобиографии иеросхимонах Алексей (Соловьев; 1846 — 02.10.1928), один из старцев Зосимовой пустыни, упоминается как уже покойный. Кроме того, автор говорит о себе, что «последние десять лет» он служит «делу Богослужения», скорее всего, отсчитывая этот срок от своей епископской хиротонии (1921). Таким образом, 1931–1932 годы представляются наиболее вероятным временем написания этого текста.

⁶ Варфоломей 1996, 364–365.

⁷ Там же, 367.

в богослужение. В круг чтения входят русские классики и «серьезная книга», что также является типичной чертой для автобиографий поповичей⁸. Примечательно указание на этапы домашнего воспитания: до восьми лет мальчик проводит время с матерью и сестрами, а затем поступает под строгий надзор отца, который вводит его в алтарь храма. Интересы ребенка и отрока формировались в процессе чтения. Владыка Варфоломей пишет, что его привлекала история древней Церкви, а затем внимание сместилось к «вопросам нравственного характера». В связи с этим сформировался интерес к писаниям святых отцов, особенно отцов-аскетов и к богословской составляющей в богослужении. Автор воспоминаний писал, что рад тому, что аскетика и литургия не стали областью его научных интересов: «В них самая жизнь моя <...> Для меня нет ничего дороже живого слова Отцов и Богослужения»⁹. Но помимо чтения, он говорит и о личных встречах, которые определили его жизненный путь: «Примеры жизни поучают не только со страниц житий святых, не оскудело людьми Божиими и наше время. И мы слышали из уст живых отцов слово назидания. И мы видели нашими очами поучение примером их жизни»¹⁰.

Епископ Варфоломей пишет о неуверенности в себе и в своих способностях, которая сопровождала его все детство и юность. Причиной этой неуверенности стала неудача на вступительном экзамене в Духовное училище, которую он пережил в десятилетнем возрасте, в результате чего был принят в училище «одним из последних». Почти одновременно, в одиннадцать лет, во время опасной болезни отца у отрока формируется чувство требовательности к себе. Затем он становится семейным лидером, но его лидерство особого рода — это лидерство ранней ответственности и сострадания: «И служение скорби и боли людской я понимаю как главный долг и задачу своей жизни...»¹¹ Воспитание чувств будущего руководителя тайного монастыря проходит через семейные лишения и утраты, но также — и через потрясения в период первой русской революции:

⁸ Ср.: Манчестер 2015, 157–164, 187, 194–197.

⁹ Варфоломей 1996, 365–366.

¹⁰ Там же, 366.

¹¹ Там же, 363. Ср.: Манчестер 2015, 194–197.

В конце 1905 г. мы были в кольце декабрьского восстания на Пресне, после чего моему отцу пришлось пережить жуткое: расстрел его учеников по прохоровской школе. Эти события и все вместе взятое снова привело моего отца к тяжелой болезни в январе 1906 г., а меня заставило пережить много нравственных потрясений и страданий¹².

Повествуя об этом пути, проходившем через внутренние переживания, но и через чтение святых отцов, епископ Варфоломей показывает органичность своего прихода к монашеству. Из текста ясно, что в дальнейшем автор собирался писать о значении в его жизни духовных наставников Зосимовой пустыни — схиигумена Германа и иеросхимонаха Алексия, — но автобиография обрывается на академической порою жизни нашего автора.

Несмотря на отмеченные совпадения, авторефлексия епископа Варфоломея не укладывается в стандарты дореволюционных нарративов духовного сословия, хотя автор — плоть от плоти его. Детство здесь не описывается как «земной рай» или «золотой век». Духовная школа не несет автору страданий, они уже пережиты под домашним кровом. Более того, о школе говорится почти вскользь, как о чем-то второстепенном. Перелома, связанного с решением о принятии монашества, не наблюдается, а подчеркивается органичность избранного пути¹³. В суровой интонации повествования о детстве как о череде утрат и испытаний, настигающих рассказчика именно в семье, в отчем доме, там, где ранее выходцев из духовной среды окружал «рай», мы как будто видим предчувствие грядущей катастрофы. Именно семья оказывается жертвой первых ударов, причем их источник не столько несправедливое общество, сколько рок, божественное Провидение. Оно обрушивает на семью болезни, безвременные смерти и стихию революции. Удары, приходящие со стороны общества (в частности, расстрел учеников отца), воспринимаются не как проявления его несправедливости, изъянов общественных отношений, которые можно было бы исправить,

¹² Варфоломей 1996, 367. Имеются в виду рабочие Трехгорной мануфактуры Н. И. Прохорова, в детстве учившиеся в школе при мануфактуре, где о. Феодор преподавал закон Божий.

¹³ Ср.: Манчестер 2015, 157–164, 187.

а как проявления мировой трагедии. Отец автора выглядит как древнегреческий герой, гибнущий под ударами судьбы. Он следует своему долгу и, будучи болен, едет на похороны своего отца и заболевает еще больше, что в итоге ведет его к смерти¹⁴. Все скорбные события детства в автобиографии владыки Варфоломея — это еще отдаленные, но неумолимые раскаты грома, предвестники надвигающейся грозы и катастрофы.

Думается, такое новое (по сравнению с дореволюционной автобиографикой) описание детства во многом объясняется тем, что наш автор пишет после 1917 года, *после* совершившегося слома. Гроза разразилась, и теперь все прежде бывшее по-новому видится в ее свете, наполняется новым смыслом — предчувствием. С другой стороны, в рассмотренном тексте мы можем обнаружить определенные темы, характерные для русской житийной литературы. Прежде всего это темы *призвания* и *труженического подвига*, которые В. Р. Топоров выделил на материале Жития св. Феодосия Печерского¹⁵. Призвание к монашеству будущего епископа Варфоломея проявляется в уединенном досуге, в круге чтения, в строгости отцовского воспитания, в ранней ответственности за других — все это подчеркивает *органичность* его перехода к новому жизненному пути. Сами утраты и испытания в этом контексте воспринимаются как подготовка к выявлению призвания, к вступлению на «узкий путь» монашеского труженичества. Мы понимаем, что так их мыслил и сам автор¹⁶. При этом следует подчеркнуть: в его автобиографических текстах мы не найдем прямых отсылок к восточнохристианской агиографии, явных параллелей с теми или иными житийными текстами. Отмеченные нами параллели — произвольны. Они определяются универсальной ситуацией жизненного выбора молодого человека и общим контекстом христианской, церковной культуры, в котором он делает свой выбор.

Еще один текст, который привлекает наше внимание в контексте изучения автобиографических практик, — это сохранившаяся в архиве высоко-петровских общин записка владыки

¹⁴ Варфоломей 1996, 366–367. Ср.: Манчестер 2015, 170–183.

¹⁵ Топоров 1995, Т. 1, 647–681.

¹⁶ Ср. с темой *обнаружения знаков избранности*, описанной В. Н. Топоровым на материале Жития преподобного Сергия Радонежского: Там же. Т. 2, 372–374.

Варфоломея с изложением его слова при наречении во епископа. Записка дошла до нас в рукописной копии, автограф епископа Варфоломея не сохранился. Документ не датирован, судя по косвенным данным, он был создан между 1928 и 1934 годами включительно¹⁷. Записка представляет собой ответ духовной дочери на ее «откровение помыслов», в котором, как мы можем судить по ответу, были сформулированы сомнения и вопросы, связанные в том числе с текущей церковно-политической ситуацией, и видимо формулировалась просьба изложить слово духовного отца при наречении во епископа. В результате появился текст-«матрешка»: пересказ «Слова при наречении» помещен внутрь духовнического наставления, окружен введением и заключением, а также прерывается комментариями автора. С точки зрения практик автоописания текст очень примечателен. Риторичная, этикетная форма — «Слово при наречении во епископа» — оказывается включена внутрь текста, предполагающего очень интимный, глубоко личный диалог с духовной дочерью. В контексте этого диалога образы и мысли «Слова», которые могли бы быть осмыслены лишь как риторические приемы, получают индивидуальное звучание. Главная тема записки — это размышление о призвании епископа, о том, в чем должно состоять его служение в условиях гонений и церковных нестроений, и в этом размышлении раскрываются идеалы автора, его самоощущение в эпоху исторического слома.

Начинается записка с эпиграфа, который представляет собой парафраз «Речи при вступлении в управление Уфимскую епархию» епископа Антония (Храповицкого) 1900 года. В нем говорится о силе сострадающей любви — «страдания за другого, дающего ему начаток возрождения»; эта сила выше и «слова научения», и «назидательного примера»¹⁸. Далее следует вступление, предваряющее изложение речи при наречении. Его составляют обращенные к духовной дочери размышления о молодости, о радости христианской жизни и о содержащихся в Новом Завете вдохновляющих обетованиях, обращенных к тем, кто последует за Христом. Центральная часть записки — изложение самого

¹⁷ О датировке записки см.: Варфоломей 2000, 88–89.

¹⁸ Там же, 92.

слова при наречении во епископа. Открывается оно с отсылки к тем событиям, которые мы уже знаем из автобиографии епископа Варфоломея:

Благодарю Господа, что на пути жизни моей Он поставил меня в такие условия, что я вплотную соприкоснулся с горем и бедой, болью души и страданиями людскими — всему этому мы, посланники Христовы, призваны послужить¹⁹.

Предвестники катастрофы присутствуют и здесь, в «Слове при наречении». Но катастрофа уже совершилась: автору «пришлось познакомиться близко» с тем, чем страдают души «малых сих»; перед ним открылась «сама жизнь» без всяких прикрас. Ему было стыдно «копаться в собственной душе» и «носить с собственными страданиями», когда вокруг «такая бездна страданий»²⁰. Епископ Варфоломей говорит, что выход он видел в том, что он старался нести «малым сим» «сознание жизненности нашей веры». И в этом месте он формулирует центральный тезис своего «Слова», уже заявленный в эпитафии: служение епископа — это служение сострадания:

Мы поступим недостойно <...> если не понесем в служении пастырском крест сострадания и не сделаем ничего особенного, кроме повеленного нам, если пойдем этим крестным путем сострадания. — В сострадании грешному человеку и миру — существо искупительного подвига жизни Христа Спасителя. <...> В сострадании ко спасению даже до смерти — существо и нашего пастырского подвига по образу Христа. <...> Я не могу, призываемый, отказаться от архиерейства, потому что оно есть служение сострадания²¹.

Сострадание оказывается единственным путем, по которому может идти наш автор, в условиях совершившейся катастрофы.

Жанр «Слова при наречении» предполагал и указание на недостойнство ставленника. Но епископ Варфоломей говорит

¹⁹ Варфоломей 2000, 94.

²⁰ Там же.

²¹ Там же, 94–95.

не о недостоинстве, он исповедует свою немощь: «Ох, грустно и скорбно и от самых терний крестного пути нас, пастырей, особенно архиереев. <...> Мы идем на жестокий суд, поругания и пропятие — крест от самих же наших пасомых»²². За «утешением и ободрением» автор обращается к «четырем дорогим образам». «В утешение и ободрение мне, молодому и несамоуверенному предстоят» пророк Иеремия и апостол Тимофей — молодыми призванные на служение, апостол Павел — «больной, слабый, невзрачный на вид, гонимый, зловимый, нищий», митрополит Московский Филарет (Дроздов) — «великий дух его нес иго работы в теле слабом, постоянно отягченном болезнями»²³. Их объединяет молодость выхода на пророческое/апостольское/епископское служение, телесная немощь, но также и «великий дух». В образе Иеремии мы можем увидеть отсылку к научным интересам нашего автора, к его исследованиям пророческих книг Ветхого Завета. Воспоминание о митрополите Филарете подсказано местом произнесения «Слова», как говорит автор, «самые стены эти напоминают того, кто обитал в них», поскольку наречение во епископы происходило на Троицком патриаршем подворье в Москве, в его домовом Сергиевском храме²⁴, где на протяжении большей части XIX века жили московские митрополиты, в том числе митрополит Филарет. В своем комментарии епископ Варфоломей так подводит итог своему пересказу «слова при наречении»:

Эти приблизительно мысли я высказал при наречении меня во епископа. Я не скрывал той тягости и подавленности, с какою на это шел; но, не отрицая в себе этих чувствований, я считал, что так и должно быть, по Христову пути идти нелегко, легко тому, у кого легкий взгляд на жизнь. Но представшие моему духовному взору четыре дорогих образа облегчили мою скорбь, грусть мою, ободрили радованием надежды²⁵.

Таким образом, в «Слове при наречении» мы видим две основные мысли. Во-первых, автор развивает идею епископа

²² Там же, 95.

²³ Там же, 95–96.

²⁴ Там же, 88.

²⁵ Там же, 96–97.

Антония (Храповицкого), прямо ссылаясь на него, о служении сострадания как центральном моменте служения пастыря и особенно епископа. Во-вторых, епископ Варфоломей апеллирует к персонажам священной и русской церковной истории. Ставленник находится с ними в диалоге, в общении, оказывается с ними в одной исторической перспективе. Это может выглядеть как риторический прием, обусловленный жанром «Слова». Но заключение рассматриваемой записки заставляет иначе взглянуть на библейские и исторические аллюзии.

Заключение записки представляет собой размышление о служении епископа в контексте церковных нестроений рубежа 1920–1930-х годов. По тональности оно заметно отличается от вступления. Если вступление — это созерцательное размышление, то краткое заключение (оно в два раза короче вступления и в шесть раз — «Слова при наречении») насыщено чеканными формулами с нотами обличения. Вот его текст:

Каждый гордец хочет быть первым. Стремление спасти Церковь — это значит быть о себе высокого мнения. А еще от этого пахнет реформационными замыслами. — Но «еще не Господь созиждет дом, все утудишася зиждущий» (Пс 126).

У епископов не должно быть прав, а обязанности, долг. В существенном *διακονία* [= служение] (Clem[ens] R[omanus] — [ad] Cor[inthios I,] 44), *leitourgía* [= литургия, богослужение] (*Δ[ι]ακ[ο]ν[ί]α τῶν δ[ώ]δεκα ἀποστόλων*). XV), *φρον[ι]ς* [= попечение]²⁶ (Ap [Тит] 3: 8) — и это, если власть, то — нравственного обязательства.

Грустно за отламывающихся от древа Христова. Да, живое, живоносное древо (Христа, Креста, Церкви) — знамя разделения. Пусть мы слабы, но буяя мира избра Бог (1 Кор 1: 27). Больно за погибающих премудрых (1 Кор 1: 18), но будем пребывать в благодати, не гордясь, чтобы верно удержаться на древе, питаться его корнем и соками (Рим 11: 22, 20, 17).

О, трблаженное древо страдания и победы, вознесения и бодрости, любви Отца и Сына, Бога и Человека. Верующий в таинство любви Богосыновней (и откровение ее), только верующий имеет жизнь вечную — Ин 3: 15.

²⁶ Об обосновании данного чтения см.: Варфоломей 2000, 98, примеч. 2.

Что больно за погибающих, за отламывающихся, за это слава Богу: кому больно, тот жив, а кому не больно, тот умер²⁷.

Первый абзац этого текста представляет собой критику церковных разделений, особенно так называемых «расколов справа», чему находим параллель в Слове на отпевании одного из духовников Зосимовой пустыни архимандрита Мелхиседека (Лихачева) (1932). В нем епископ Варфоломей восхваляет покойного за то, что он прошел свою жизнь средним церковным путем и не уклонился «ни на шуе, ни на десно»²⁸.

Затем следует формула, которая, по мысли епископа Варфоломея, является квинтэссенцией епископского призвания: *служение, литургия, попечение*. Все три слова написаны по-гречески. По сути, это краткие цитаты из писаний апостольского века, на которые стоят ссылки после каждого из греческих слов. Анализ цитат в контексте текстов-источников показывает, что епископ Варфоломей предполагал два уровня понимания своей формулы. Первый уровень — это, собственно, характеристика существенных черт епископского служения. Второй — указание на должное отношение к епископам в ситуации церковных нестроений 1920–1930-х годов.

Рассмотрим первый уровень понимания. Слово *διακονία*, ‘служение’, в контексте записки, а также в контексте автобиографии епископа Варфоломея указывает на его мысль о *служении сострадания* как о главном призвании епископа. Мы можем вспомнить уже цитировавшуюся выше фразу из автобиографии: «И служение скорби и боли людской, я понимаю как главный долг и задачу своей жизни...»²⁹ Слово *leitourgía*, ‘литургия’, в «Учении двенадцати апостолов» или «Дидахе», одном из самых ранних памятников христианской письменности, означает ‘служение’ вообще, но епископ Варфоломей использует его во втором новозаветном значении — ‘Бого-служение’. В автобиографии он говорит о времени своего епископства: «А последние десять лет я служу делу Богослужения, питаюсь им сам

²⁷ Там же, 97–98.

²⁸ Там же, 106–107.

²⁹ Варфоломей 1996, 363.

и стараюсь призывать других к тому же»³⁰. Нужно отметить, что современники признавали, что епископ Варфоломей обладал особым даром совершения богослужения. В частности, один из студентов духовной академии так вспоминал его служение на посту благочинного академического Покровского храма, на который он был назначен вскоре после принятия священного сана в 1912 году:

Здесь он был на своем месте, был мастером своего дела, отдавался ему с любовью и вдохновением и довел чин академического богослужения до высокого совершенства <...> Меня удивляет, почему ему не дали кафедры литургики. Он не только безукоризненно наладил уставное служение в храме, но вместе с тем досконально знал историю и теорию науки о богослужении, глубоко чувствовал красоту церковных песнопений, их словесное и музыкальное богатство, поразительное соответствие с содержанием молитвословий и был знатоком <...> «литургического богословия»³¹.

Наконец, первое значение слова *φροντίς*, ‘попечение’, — ‘забота, хлопоты о ком-либо’, но в контексте апостольского послания к Титу, на которое ссылается автор записки, это забота о *добрых делах*, которые противопоставляются «глупым состязаниям и родословиям, и спорам, и распрям о Законе» (Тит 3: 8–9). Тем самым, задача епископа в данном случае — это забота о здравомыслии и единстве паствы, о ее верности церковному учению. Таким образом, первый уровень понимания формулы епископа Варфоломея предполагает, что призвание епископа заключается: в служении сострадания, богослужении и заботе о правоте и единомыслии паствы.

Второй уровень раскрывается перед нами при рассмотрении тех фрагментов писаний апостольского века, на которые дает ссылки автор записки. Первый из них — это 44-я глава первого

³⁰ Варфоломей 1996, 366.

³¹ Волков С. Последние у Троицы: Воспоминания о Московской духовной академии (1917–1920). М.; СПб., 1995. С. 83. Ср. также отзывы об этой стороне его деятельности одной из прихожанок Высоко-Петровского монастыря: *Игнатия (Петровская)*, *мон.* Высоко-Петровский монастырь в 20–30-е годы / Подготовка текста, публикация, вступительная заметка и примечания А. Л. Беглова // Альфа и Омега. 1996. № 1 (8). С. 117, 119–121.

послания Климента Римского к коринфянам³², в которой идет речь о том, что апостолы предвидели возникновение среди христиан «раздора о епископском достоинстве» и поэтому позаботились о непрерывном преемстве епископов, «чтобы когда они почивут, другие испытанные мужи принимали на себя их служение».

Итак — продолжает римский епископ — почитаем несправедливым лишить служения тех, которые поставлены самими апостолами или после них другими достоуважаемыми мужами с согласия всей Церкви и служили стаду Христову неукоризненно, со смирением, кротко и беспорочно, и при том в течение долгого времени от всех получили одобрение. И немалый будет на нас грех, если неукоризненно и свято приносящих дары будем лишать епископства. Блаженны предшествовавшие нам пресвитеры, которые разрешились от тела после многоплодной и совершенной жизни: им нечего опасаться, чтобы кто мог свергнуть их с занимаемого ими места. Ибо мы видим, что вы некоторых, похвально провожающих жизнь, лишили служения, безукоризненно ими проводимого³³.

Содержание этого отрывка перекликается с основными темами церковной полемики конца 1920-х — начала 1930-х годов. Так, выражение «раздор о епископском достоинстве» у автора записки и его современников очевидно ассоциировалось со спорами о правомочности действий митрополита Сергия (Страгородского) на посту местоблюстителя патриаршего престола. «Закон», установленный апостолами и призванный обеспечить непрерывность передачи полномочий от епископа к епископу, — с практикой передачи первосвятительских полномочий по завещанию. Увещание святого Климента не лишать «служения тех, которые поставлены самими апостолами» или их преемниками, по всей видимости, прилагалось автором и читателями

³² Отметим, что слово *διακονία* отсутствует в соответствующем месте Климентова послания. В записке епископа Варфоломея оно появляется как неточный обратный перевод слов «служение» и «служители», присутствующих в русском переводе этого фрагмента. Сам Климент употребляет в этом значении *leitourgia* и его производные.

³³ Писания мужей апостольских в русском переводе со введениями и примечаниями к ним протоиерея Петра Преображенского. СПб., 1895. С. 101–102.

записки к митрополиту Сергию (Страгородскому), от которого отходили церковные оппозиционеры и который даже объявлялся некоторыми из них утратившим архиерейскую благодать. Наконец, ублажение «предшествовавших нам пресвитеров», закончивших «многоплодную и совершенную жизнь», скорее всего, относилось автором к покойному патриарху Тихону.

Второй фрагмент — 15-я глава «Учения двенадцати апостолов» — содержит призыв «не презирать» епископов и диаконов, что в контексте записки имело полемическое звучание и воспринималось как ответ на нападки и обвинения, звучавшие в адрес священноначалия Русской Церкви Московского Патриархата. Содержание третьего фрагмента из послания апостола Павла к Титу мы излагали выше. Напомним, что в нем апостол призывает избегать «глупых споров, и родословий, и ссор, и прений о Законе», а также уклоняться от «человека узкого толка (еретика)» (Тит 3: 10), который сбился с пути и несет «осуждение в самом себе». Это необходимо, чтобы — как далее говорится в записке — «удержаться на древе, питаться его корнем и соками». Таким образом, второй уровень понимания формулы епископа Варфоломея представляет собой своего рода наставление о том, как должно относиться к епископу и священноначалию в целом в условиях церковных нестроений, расколов, ожесточенной полемики: следует сохранять им верность, не подвергать сомнению их полномочия и в то же время уклоняться от людей «узкого толка», предающихся «спорам о законе»³⁴.

Представляется особенно интересным здесь то, что наставление дано через отсылку читателя к ряду авторитетных текстов, причем соответствующие цитаты не приведены в записке, они вынесены за ее пределы, скрыты. Читатель должен или знать их, или свериться с указанными текстами. Такой прием диалога со своими духовными чадами использовали и другие высоко-петровские отцы. Так, значительное число скрытых, вынесенных за пределы текста, но необходимых для его понимания цитат содержится в письмах из заключения схиархимандрита

³⁴ Наша реконструкция согласуется с тем, как описывали церковно-политическую позицию своих наставников постриженники высоко-петровских отцов. Ср.: *Игнатия (Петровская), мон.* Высоко-Петровский монастырь в 20–30-е годы. С. 118.

Игнатия (Лебедева; 1884–1938). Тексты, к которым он отсылает своих читателей, — это в основном Священное Писание и богослужебные произведения³⁵. У епископа Варфоломея в записке с изложением слова при наречении во епископа это писания апостольского века, которые в соотнесении с событиями русской церковной истории рубежа 1920–1930-х годов звучат для него как никогда современно, обретают особую актуальность.

Мы видели в записке череду лиц, с которыми сопоставляет себя и свой опыт ее автор: это пророк, апостолы, митрополит Филарет. Но особенно важно для епископа Варфоломея ключевое для христианской Церкви время — эпоха начала христианской эры. С ней оказывается соотнесена современная автору и его адресату эпоха, а церковные проблемы апостольского века — созвучны русским церковным настроениям первой трети XX века. Священная история продолжается, она вбирает в себя русскую церковную историю XIX столетия (митрополит Филарет в ряду с пророком и апостолами), но не останавливается на этом. Она продолжается и далее и оказывается современной для автора записки и его читателей. Церковный деятель XX века соотносит свой опыт с опытом первых созидателей христианской церкви. Причем они — не просто представители священной истории, но священной истории актуализированной. Кажется, что именно *актуализированная священная история* — главный прием саморефлексии в разбираемой записке. В чем новизна этого подхода? Для церковной письменности это традиционный прием, но еще совсем недавно (с точки зрения времени написания записки), в синодальную эпоху, он воспринимался как этикетная риторическая фигура. Теперь же историческая ситуация придала ему новое дыхание. Гонения вновь актуализировали традиционные и, казалось бы, потерявшие жизненность литературные приемы христианской письменности. Снова пристальное внимание оказалось приковано к изречениям духовных отцов, которые, как и на заре монашеской письменности,

³⁵ См., например: *Игнатия, мон. Старчество в годы гонений. Преподобномученик Игнатий (Лебедев) и его духовная семья* / Подготовка текста, публикация, предисловие и комментарии А. Л. Беглова. М., 2001; *Письма из заключения схархимандрита Игнатия (Лебедева) // Игнатия, мон. Старчество на Руси* / Подготовка текста, публикация, предисловие и примечания А. Л. Беглова. М., 1999. С. 294–295.

складывались в сборники изречений и патерики³⁶. По-новому зазвучали слова церковных писателей первых веков христианской эры, в которых находили ответы на злободневные вопросы современности.

SUMMARY

The article is devoted to two autobiographical texts belonging to the leader of the secret monastic communities of the Moscow Vysoko-Petrovsky Monastery (1923–1959) Archbishop Varfolomey (Remov; 1888–1935). The first text is a classic, albeit unfinished autobiography. The second text is the address when naming a bishop, preserved in a note given to a spiritual daughter, which is a unique genre symbiosis. This is simultaneously a letter with instruction, and a sermon, and an accusatory, polemical text, saturated with autobiographical elements and elements of self-reflection. One of the main elements of self-reflection here is the updated sacred history. The author is in the internal dialogue with its participants — from the biblical prophets and apostles to the leaders of Russian church history of the XIX century. In addition, he perceives the events of contemporary church life through the prism of early Christian texts. They give answers to questions that concern his contemporaries. Comparison of modernity with biblical history is a traditional method of Christian writing. But in the synodal era, it was perceived as an etiquette rhetorical figure. Now the historical situation gave this form a new breath. Soviet persecution again actualized the traditional and seemingly lost their vitality literary techniques of Christian writing.

³⁶ Беглов А. Аскетическая письменность эпохи гонений как система маргиналий // Альфа и Омега. 2009. № 1 (54). С. 119–133.

Сандра Дальке

БОЛЬШЕВИСТСКОЕ КОНСТРУИРОВАНИЕ Я: ПЕРФОРМАНС И АВТОБИОГРАФИКА

Главный герой статьи — Емельян Ярославский. Читатель, скорее всего, задастся вопросом, почему статья о такой фигуре попадает в сборник, в котором идет речь о конструировании Я в религиозной автобиографике и об изменениях форм выражения религиозности в модерную эпоху. Какая задача может быть при этом выполнена и какую пользу это может принести?

Для такого проекта едва ли найдется менее подходящая кандидатура, чем Емельян Ярославский, родившийся в 1878 году под именем Ицко-Мейер (Миней) Израилевич Губельман в Чите в семье ссыльных еврейских родителей и похороненный со всеми почестями в 1943 году у Кремлевской стены. Ярославский был большевиком первого призыва, симпатизировавшим популистской стороне российского революционного движения. В 1920–1930-х годах благодаря руководящим постам во внутрипартийных контрольных органах он мог оказывать давление на своих соратников и участвовать в создании сценария репрессий против них. При этом Ярославский настолько однозначно встал на сторону Сталина, что члены внутривнутрипартийной оппозиции стали изображать его «сталинским цепным псом». Перу Ярославского принадлежат многочисленные пропагандистские работы и труды по истории партии, а также несколько биографий Сталина. Под эгидой последнего он стал одним из соавторов главного идеологического труда эпохи сталинизма — «краткого курса» истории ВКП(б).

Еще менее подходящим предметом для сборника «Автобиографика и православие» делает Ярославского то, что целью его жизни в качестве вдохновителя движения безбожников в СССР стала борьба с религией. Он был председателем Союза воинствующих безбожников СССР и — прежде всего в 1920-х годах — написал множество антирелигиозных памфлетов и трудов, а также

переиздававшуюся массовыми тиражами вплоть до 1970-х годов «Библию для верующих и неверующих»¹.

Уже во время своего тюремного заключения Ярославский набросал «Этику будущего»² (труд, который так и не был опубликован) и считался в партии главным авторитетом по вопросам коммунистической этики и морали. Отличавшая его даже среди большевиков антирелигиозность коренится в биографии Ярославского, которая повлияла на восприятие им православия как центрального элемента самодержавной политики подавления, эксплуатации и социальной изоляции. В юные годы Ярославский так же категорически отверг еврейскую религиозную культуру, которую для него олицетворял его отец. Не зная русского языка, тот посвятил свою жизнь исключительно изучению религиозных текстов, никак не заботясь о поддержании собственной большой семьи. Субъективное восприятие Ярославским православной и иудейской религий характеризовалось двойным отвержением, теоретической основой для которого стало общение с русскими оппозиционными кругами ссыльных и интенсивное изучение западной философии и российской радикальной литературы³.

¹ *Ярославский Е.* Против религии и церкви. В 4 т. М., 1932–1935.

² Эти обширные записные книжки содержат выдержки из трудов: Густав Лебон, «Эволюция материи» (*L'évolution de la matière*, 1905), Эрнст Геккель, «Мировые загадки. Общедоступные очерки монистической философии» (*Das ungelöste Welträtsel. Gemeinverständliche Studie über monistische Philosophie*, 1899), Макс Ферворн, «Механика духовной жизни» (*Die Mechanik des Geisteslebens*, 1905), Людвиг Фейербах, «Сущность христианства» (*Das Wesen des Christentums*, 1841), Фридрих Энгельс, «Антибрюмер» (*Antibrumaire*), «Материализм и эмпириокритицизм» В. И. Ленина (1908), «Очерки по истории русской культуры» Павла Милюкова (1898), «История России» Михаила Покровского, «Моя жизнь» (*Mein Leben*) Августа Бебеля, «Исследование о природе и причинах богатства народов» (*An enquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, 1776) Адама Смита, «Материя и движение» Джеймса Клерка Максвелла (*Matter and motion*, 1876) и «Учебник элементарной науки» (*Manual of elementary science*), «Мозг и душа» (*Gehirn und Seele*, ок. 1900) Огюста Фореля, «Исследования по учению о природе» (*Untersuchungen zur Naturlehre*, 1857) и «Книга эссе по физиологии» (*Physiologisches Skizzenbuch*, 1861) Якоба Молешотта, «Психология казармы» и «Итальянский солдат» (*Psichologija della Caserna, Il soldato italiano*) А. Оливьери Сан-Джакомо, «Об отношениях между военной и социальной наукой» Эмануэля Барона Корфа, а также разрозненные выдержки из теории трансмутации Гете, из Декарта, Спинозы, Эдгара Алана По, Томаса Мора и Адама Мицкевича (РГАСПИ. Ф. 89. Оп. 1. Д. 4).

³ Подробности биографии Ярославского: *Dahlke S.* Individuum und Herrschaft im Stalinismus. Emel'jan Jaroslavskij (1878–1943). München, 2010.

Ярославский считал себя бескомпромиссным материалистом. Он исходил из того, что религия есть продукт определенной эпохи, который отомрет по мере исторического развития на пути к социализму и постепенного антирелигиозного воспитания.

Поскольку Ярославский не считал себя религиозным человеком, следующая проблема состоит в возможностях использования понятия религии как такового в качестве категории для анализа большевизма. За последнее столетие такого рода анализ производился не раз, как из научных, так и из полемических соображений. На этих попытках я остановлюсь ниже. Полагаю, что «духовная автобиографика» Ярославского может быть полезной для настоящего сборника, если лейтмотивом сделать его подзаголовок — «Вера и личность в меняющемся обществе» — и поместить автобиографические и биографические практики современников в социальный контекст, из которого эти люди вышли.

Здесь важно прежде всего отделить понятие веры от религиозных коннотаций и рассматривать его в нейтральном значении — как убежденность человека в истинности собственных представлений и убеждений. Разбор случая Ярославского может стать полезным дополнением к остальным статьям этого сборника, поскольку на его примере можно показать, как меняется конструирование себя индивидом при изменении социальных условий. Этот случай прекрасно подходит для исследования вопроса, как формируется Я в условиях массового общества конца XIX — начала XX века, какое значение имели в этом «модерном» социальном контексте биографические и автобиографические тексты и какую роль они выполняли. Кроме того, по моему мнению, Ярославского и его товарищей связывало с их религиозными современниками то, что вслед за Максом Вебером я обозначила бы как открытие харизмы⁴. Этот тезис

⁴ Макс Вебер определяет в своей теории социологии три идеальных типа господства: харизматическое, традиционное и рациональное. Харизма, по Веберу, не является реальной особенностью правителя: ею наделяют его подданные. Она становится действенной благодаря своей реализации — добровольному, основанному на преданности и доверии к вождю признанию ее подчиненными, см.: *Weber M. Die drei Typen legitimer Herrschaft // Idem. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Hrsg. v. Johannes Winkelmann. 7. Aufl. Tübingen, 1988. S. 475–488.*

я далее проиллюстрирую, приведя наряду с Ярославским примером Иоанна Кронштадтского. В том, что касается Ярославского, я опираюсь на мои собственные исследования, а материалы об Иоанне Кронштадтском взяты из биографической работы Надежды Киценко⁵.

Ярославский представляет собой интересный случай не только потому, что он оставил достаточно большой корпус автобиографических в самом точном значении этого слова текстов: обширную (с 1916 по 1938 год) переписку со своей женой Клавдией Кирсановой, занимавшей высокие посты в большевистской среде, а также записи дневникового характера в календаре, сохранившиеся за 1934–1937 годы⁶. Но Ярославский был и в числе главных организаторов большевистской коммеморации — форумов, институтов и контекстов, биографических и автобиографических практик, в рамках которых большевики и представители других революционных партий могли рассказать о себе и о пережитом ими. Он являлся соучредителем и многолетним председателем Общества старых большевиков, а также Общества бывших политкаторжан и ссыльнопоселенцев и в целом своего рода серым кардиналом большевистской партийной историографии. В качестве члена президиума и секретаря партийной коллегии Центральной контрольной комиссии (ЦКК), которая выступала как высший партийный суд, Ярославский организовывал и координировал регулярные «чистки» партии, выступая верховным обвинителем и судьей⁷. В этой связи биографические и автобиографические практики и контроль над ними также играют важную роль, поскольку членов партии вынуждали обосновывать свои воображаемые промахи посредством автобиографий, то есть вписывать их в историю своей жизни.

⁵ Киценко Н. Святой нашего времени: Отец Иоанн Кронштадтский и русский народ. М., 2006.

⁶ Письма и календари находятся в собственности семьи. Вел ли Ярославский дневник помимо этих четырех ключевых годов, неизвестно. Записи обрываются с началом февральско-мартовского пленума ВКП(б) 1937 года. Другие выдержки из личных записей Ярославского, которые не содержатся в дневниках за указанный период, были собраны Кирсановой после смерти ее мужа и посланы Сталину. Они отложились в личном фонде Сталина: РГАСПИ. Ф. 558. Оп. 11. Д. 842. Л. 75–85.

⁷ См. об этом: Dahlke 2010, 128–136, 401–412.

1905 ГОД: ВЕЛИКОЕ ОБЕТОВАНИЕ И РОЛЬ ЧУВСТВА

В 1905 году Ярославскому исполнилось 27 лет. Революционные волнения он воспринял как радикальное событие огромного значения и эмоциональной интенсивности. Память о них не отпускала его на протяжении всей жизни, и он постоянно останавливался на этой теме в своих исторических трудах⁸.

Леопольд Хаимсон в своей классической работе о русской социал-демократии конца XIX — начала XX века основными категориями, при помощи которых члены различных социал-демократических фракций интерпретировали как идентичность рабочего класса, так и свои собственные переживания, назвал «спонтанность», «чувство» и «рациональность». Такую двойственную ориентацию в самоанализе российских социал-демократов Хаимсон, с одной стороны, объяснял чтением позитивистских трудов западной материалистической философии, а с другой — относил ее на счет традиции народнического романтизма. В точной формулировке Хаимсона:

It had been their common quest for consciousness, for a reasonable and responsible world view in the face of an alien and indifferent society that had originally brought the members of the intelligentsia together. <...> This search for a «conscious» identity — through the relentless exercise of a rationality trained in the school of Western rationalism — had widened the chasm, that separated the intelligentsia from the world around them. <...> The very intensity of their efforts to find a «conscious» identity had periodically given rise in many members of the intelligentsia to an opposite striving, to an urge to break out of their isolation and to give free «spontaneous» expression to their feelings — by «fusing» with an outside popular force which, however oppressed by the existing order, was assumed to have the power and the «inner freedom» that the intelligent himself lacked⁹.

⁸ Там же, 206–214, 336–337, 358–359.

⁹ «Изначально интеллигентов свело воедино стремление обрести сознание, разумное и ответственное мировоззрение среди враждебного и безразличного к ним общества <...> Поиск такой „сознательной“ идентичности через постоянно практикуемую рациональность, усвоенную в школе западного рационализма, углублял пропасть, которая отделяла интеллигенцию от окружающего мира <...> Сам накал их усилий в поисках „сознательной“ идентичности периодически способствовал тому, что многие интеллигенты стремились к обратному,

В напряжении между двумя полюсами «рациональности» и «чувства» Хаимсон усматривал первопричину того, что он называл политической культурой большевизма. Я привела столь пространную цитату из его работы потому, что описанные им переживания, образовательные предпосылки и надежды были типичны и для Ярославского. Хаимсон долгое время оставался единственным, кто указывал на роль «чувства» при анализе большевизма. До сих пор в этих исследованиях эмоции не играли существенной роли. Как убедительно показала Анна Крылова, отсутствие интереса историков к этой категории объясняется тем, что они стали жертвой заблуждения относительно саморепрезентации большевиков в обществе — якобы материалистов, руководствующихся единственно доводами разума. И в своем анализе социальных отношений, и в описании собственной роли большевики либо отбрасывали эмоции как несущественный фактор, либо обличали их как буржуазный пережиток¹⁰. Еще одной причиной игнорирования эмоций стало, безусловно, то, что личные свидетельства большевиков до конца 1990-х годов часто оставались недоступными либо рассматривались как не имеющие значения в исследованиях по политической истории¹¹.

Автобиографические высказывания Ярославского показывают, что оба полюса — и «рациональность», и «чувство» — равно важны для его представлений о себе и своем месте в мире. На примере писем Ярославского революционных лет я хотела бы развить наблюдения Хаимсона, привязать их к конкретным историческим ситуациям и применить их за пределами тех временных рамок, которыми они ограничены у Хаимсона. При этом я собираюсь сконцентрироваться прежде всего на том, какое значение в этих письмах приписывается эмоциям (чувствам). Ярославский описывает, какое впечатление на него и на его

необходимости вырваться из изоляции и дать своим чувствам вольное, „спонтанное“ выражение — слившись с внешней народной силой, за которой, как бы ее ни притеснял существующий режим, была власть и „внутренняя свобода“, недостававших самому интеллигенту» (*Haimson L. H. The Russian Marxists and the Origins of Bolshevism. 3 ed. Boston, 1971 (1 ed. 1955). P. 209–210.*)

¹⁰ *Krylova A. Beyond the Spontaneity-Consciousness Paradigm: «Class Instinct» as a Promising Category of Historical Analysis // Slavic Review. 2003. 62. S. 1–23.*

¹¹ Концептуальный подход к истории эмоций см. в сборнике: *Плампер Я., Шахадат Ш., Эли М. (ред.) Российская империя чувств: Подходы к культурной истории эмоций. М., 2010.*

самосознание производило непосредственное вовлечение в массовую политику и в какое эмоциональное состояние его приводили эти переживания. Опыт участия в массовой политике был, я полагаю, определяющим для того, каким Ярославский видел себя, как конструировал свою идентичность революционера и воспринимал вызовы политической жизни.

Зимой и весной 1905 года Ярославскому и его товарищам казалось, что все описанные Хаимсоном надежды на совместную деятельность с «народом» близки к своему воплощению. Во время рабочих волнений и демонстраций 1905 года Ярославский был в Санкт-Петербурге и Москве, организовывая там забастовки. В марте его арестовали в Одессе. В письме, посланном им своим товарищам по борьбе в Санкт-Петербург в апреле 1905 года, Ярославский в числе прочего дал свою оценку политической ситуации. Но это, очевидно, не было для него главным, прежде всего ему важно было выразить свое душевное состояние, вызванное революционными событиями:

<...> Как здорово выросла Россия с 9-го января. Ведь это уже совсем иная Россия. Завидую теперь вам, стоящим у самого так сказать источника жизни, вы воочию видите, как пробуждается сознание народное, как оно проявляется в жизни. <...> Я не знаю, как чувствуете себя вы, как чувствуют себя друзья на свободе, я чувствую себя очень великолепно, никогда я не чувствовал так глубоко содержательности жизни. <...> Никогда слово наше так быстро и верно не претворялось в дело, как теперь, самая огромность и широта дела только бодрости вливают, только жизненность увеличивают. Теперь не должно быть места пессимизму, отчаянию, как в былые дни, когда и у сильных духом руки опускались перед «стеной», перед ее бездушным молчанием. Радостные голоса слышаться громче, светлые волны разогнали мрак, нависший тяжело над родиной. Ждем приближения весны с радостными надеждами. Святополк плохо делал весну по сравнению с той настоящей весной, которую нам готовит история. <...> Огромное общее заслонило маленькое личное...¹²

В этом письме, по своему романтическому пафосу очень напоминающем «Песню о буреветнике» Горького, Ярославский

¹² Письмо было перехвачено охранкой, список с него находится в РГАСПИ. Ф. 89. Оп. 1. Д. 2. Л. 13–15.

сначала выражает эйфорию от преодоления собственной изоляции. В формулировках текста заметно, какие дискурсы были определяющими для имиджа самоучки и его политических представлений. Историческая телеология марксизма в вульгаризированной форме мешается здесь с сотериологической метафорикой, заимствованной из текстов таких авторов, как Чернышевский, Добролюбов или Горький¹³. Для развития моей аргументации важны два уровня текста: на одном уровне Ярославский оценивает события. При этом он развивает и историческую телеологию, и модель социальных отношений: революционные события 1905 года он переносит в плоскость секулярного пути спасения, совершенствования человечества, пути «от мрака к свету», уделяя роль спасителя «народу». Собственно история представляется абстрактной движущей силой, революционер (то есть Ярославский) — ее действующим лицом и пророком. «Слово» революционера услышано пролетариатом и благодаря вновь проснувшемуся сознанию претворяется в жизнь. Так движется история, которая, наконец, освобождается из спячки, освобождая и революционера из его летаргии. На другом уровне Ярославский наблюдает за собой и описывает психическое состояние, вызванное в нем революционными событиями. Конец собственной изоляции и совместное дело он описывает как момент наивысшей эмоциональной интенсивности, в котором непосредственно ощущается смысл жизни, преодолена всякая форма отчужденности, застоя и пустоты.

ОТКРЫТИЕ ХАРИЗМЫ: РЕВОЛЮЦИОНЕР, МАССА И ПРОПОВЕДЬ СОЦИАЛИЗМА

Эмоциональная насыщенность, осмысленность жизни стоят и в центре того письма, которое Ярославский написал в феврале

¹³ О литературных влияниях на радикальную молодежь см.: *Freede V. Doubt, Atheism, and the Nineteenth-Century Russian Intelligentsia*. Madison: University of Wisconsin Press, 2011; *Paperno I. Chernyshevsky and the Age of Realism. A Study of the Semiotics of Behavior*. Stanford, 1988; *Matich O. The Symbolist Meaning of Love // Paperno I., Grossman I.D. (eds) Creating Life. The Aesthetic Utopia of Russian Modernism*. Stanford, 1994. P. 24–50, здесь 25; *Clark K. The Soviet Novel. History as Ritual*. Bloomington, 2000. P. 46–52; *Morrissey S. Heralds of Revolution. Russian Students and the Mythologies of Radicalism*. New York; Oxford, 1998. S. 3–42; Манчестер 2015.

1918 года из Москвы своей жене Клавдии Кирсановой (тогда она была комиссаром в Омске). В период с лета 1917 до начала 1918 года, когда популярность большевиков в городах резко выросла, казалось, что пришел наконец момент осуществления описанной Хаимсоном потребности в слиянии революционеров с «внешней народной массой». Находясь под впечатлением от участия в массовой политике, демонстрациях и митингах, Ярославский пишет Кирсановой о своих успехах в публичных выступлениях и достигнутом непосредственном контакте с московскими рабочими:

Сейчас окружает меня любовь кругом. Тысячи глаз любовно смотрят на меня, когда я каждый день выступаю два-три раза в рабочей среде. Как любят меня! Вчера в Даниловской мануфактуре какая-то старушка в двенадцатом часу ночи уговорила меня пойти к ним чай пить. Если б ты видела, с какой любовью следили они за мною, как я уплетаю поджаренную колбасу с хлебом к чаю, как провожали меня!

Посылаю тебе письмо — одно из бесчисленных, получаемых мною теперь. Приходят старики, старухи, юноши, девушки просто рассказать о своем горе. У меня какое-то религиозное чувство, какой-то экстаз проявляется, становясь в моих речах — проповедью социализма. И это чувствуется другими! Сейчас, в связи с походом поповским, я говорю о церкви. В богомольной Москве меня, еретика, слушают с затаенным дыханием тысячи, потому что я кроткий образ Христа, сына бедного плотника, противопоставляю митрополитам, получающим по 300 рублей оклада жалованья¹⁴.

Примечательно в этой цитате не только то, что Ярославский представляет свое общение с рабочими как глубокое духовное переживание, момент эмоционального преодоления границ, сравнимый с религиозным, но и то, что он использует для описания этого переживания язык и образы, имеющие религиозную коннотацию. Его не только переполняет «какое-то религиозное чувство». Его отношение к рабочим определяется, вопреки марксистской теории, не «объективным» отношением соответствующих лиц к производительным силам, но субъективной и неформальной привязанностью чувств, «любовью»,

¹⁴ Ярославский — Кирсановой. 02.02.1918. Л. 3–4 (Семейный архив Ярославских).

с которой семья рабочих принимает одинокого революционера Ярославского за совместной трапезой, как блудного сына¹⁵.

Еще удивительнее с точки зрения радикального атеизма Ярославского образ Христа. Ярославский использует его на двух уровнях: с одной стороны, он мыслит фигуру Христа как политический инструмент, который рабочие понимают лучше, нежели сложные политические теории. С другой стороны, Ярославский ничтоже сумняшеся сравнивает себя самого с Христом, с аскетической фигурой святого, священником, проповедующим социализм. Провозглашение социалистической идеи становится возможным благодаря «любви», из-за которой революционер Ярославский оказывается в особо восприимчивом состоянии духа, похожем, как он сам выражается, на религиозный экстаз. Его публика, очевидно, разделяет это состояние.

Другой образ, который рисует Ярославский, — в письме Кирсановой лишь подразумеваемый, но в других местах явный, — это образ «массы», который вписывается в марксистский дискурс. Например, Ярославский пишет в письме в мае 1922 года: «Масса требует, чтобы я все отдал ей». «Масса» для Ярославского и его товарищей была не понятием, которое напрямую соотносилось с социальным феноменом, а скорее конструкцией, на которую проецировались собственные запросы и надежды. Неслучайно в цитированном выше фрагменте Ярославский так восторженно выражается по поводу того, что именно его, воплощающего фигуру маргинала, еврея и еретика, любят в русской богомольной православной Москве, что «тысячи» воспринимают его, атеиста, как фигуру Христа.

«Масса» служила ему в качестве терапевтического средства для самоутверждения. А при негативной реакции на большевистского оратора могла превращаться в свою противоположность, «толпу», безразличную и безликую, которой чужда историческая революционная миссия «массы» в ее связи с революционером. Выражение «толпа» часто встречается у Ярославского

¹⁵ Семья представляет собой один из главных символических образов в художественной литературе русского радикализма, в которой революционные группы часто сравниваются с высшей формой семьи, состоящей из единомышленников, и где традиционные родственные отношения заменяются идеальными. См.: Clark 2000, 49.

в контексте антисемитских и антиинтеллектуальных настроений. Когда положение большевиков в бесконтрольном хаосе июльских дней 1917 года все более обострялось и стало угрожать их существованию, Ярославский писал Кирсановой из Москвы:

В толпе явные антисемиты, по адресу товарища все время слышно: жид, жид, жида. Главное, на что опираются наши противники, это то, что б[ольшеве]ки не составляют большинства, а большинство — [э]с[е]ры и м[еньшеви]ки <...> На душе у меня смутно, нехорошо. Идет ловля б[ольшеве]ков, я несколько раз выступал среди враждебно настроенных людей: <...> толпа слушала враждебно и прерывала¹⁶.

В то же время через понятие «массы» в дискурсе русских марксистов, а значит, и в текстах Ярославского, выражалась не только потребность в признании и «любви» трудящихся, но и представления об иерархии и отношениях господства-подчинения, то есть чувство превосходства марксистских интеллектуалов. Как и в дискурсивной практике буржуазных интеллектуалов XIX — начала XX века¹⁷, «масса» в текстах Ярославского феминизируется. Она является, таким образом, не только инстанцией, к которой взывают, но и предметом тройственной стратегии власти — соблазнения, наставления и подчинения.

Что же означает употребляющийся в письмах Ярославского религиозный язык? С одной стороны — это снова возвращает нас к наблюдениям Анны Крыловой, — у Ярославского как убежденного марксиста, верившего в сухие законы исторического и диалектического материализма, не было другого языка для описания ошеломляющих внутренних переживаний, которые вызывало его участие в политической жизни масс, и прежде всего его воздействие на публику. Однако Ярославский опирается не непосредственно на религиозные образцы, а на радикальную литературу конца XIX — начала XX века. Образ Христа нередок и в текстах русских революционеров XIX века,

¹⁶ Ярославский — Кирсановой. 05.07.1917. Л. 3–4 (Семейный архив).

¹⁷ Blättler S. Der Pöbel, die Frauen etc. Die Massen in der politischen Philosophie des 19. Jahrhunderts. Berlin, 1995; Genett T. Angst, Haß und Faszination. Die Masse als intellektuelle Projektion und die Beharrlichkeit des Projizierten // Neue Politische Literatur. 1999. 44. S. 193–240.

и у марксистов, примкнувших к так называемому богоискательству. В этих текстах Христос предстает объектом поклонения, носителем этических ценностей, образцом секулярного духовного преображения человечества, невероятной способности к переживанию страданий и жертвенности, а также пролетарием и революционером. Благодаря этому эмоциональному потенциалу Христос становится законным представителем городской бедноты. В той же роли видел себя и Ярославский. Такие моменты слияния со своей публикой он ощущал необычайно ярко, поскольку в этих выступлениях он соответствовал своей ролевой модели, созданному Чернышевским и Добролюбовым идеальному образу харизматического революционера¹⁸. Лишь ораторский успех перед «массами» и вместе с ними делал революционера революционером.

Фиксация на бумаге этого переживания взаимного преодоления границ имела и другую функцию, выходящую за рамки эмоционального самоутверждения. Из такого опыта в основе своей выводились представления Ярославского и многих из его товарищей о социальных отношениях и политической деятельности. В исторической ситуации, когда божественная легитимация монархии больше не работала, когда традиционные формы господства стали распадаться и устаревать, способность политических акторов взаимодействовать с «массами» и мобилизовать их для достижения своих целей стала основанием легитимности их претензий на власть, а равно и авторитета отдельного революционера в своей группе — тем более что большевики утверждали, что говорят от имени рабочих и крестьян. В этом, однако, они не были одиноки: с ними конкурировали другие акторы, преследовавшие иные цели.

ОТКРЫТИЕ ХАРИЗМЫ: СВЯЩЕННИК, МАССА И БОГОСЛУЖЕНИЕ

Существует большая традиция мыслителей, историков и представителей социальных наук, стремившихся при помощи понятий из семантического поля религиозного истолковать боль-

¹⁸ См.: *Bergman J.* The Image of Jesus in the Russian Revolutionary Movement. The Case of Russian Marxism // *International Review of Social History.* 1990. 35. P. 220–248.

шевизм или по меньшей мере провести параллели между ним и религиозными феноменами. Так, Юрий Слезкин — а до него Игал Халфин — в вышедшей к столетию революции монументальной саге о «Доме на набережной» и его обитателях называет большевизм милленаристским религиозным течением¹⁹. Еще за сто лет до него Николай Бердяев разоблачал большевизм как «явление религиозного порядка», а самих большевиков как религиозных фанатиков и носителей не осознаваемого ими «религиозного сознания»²⁰. Бердяеву в его полемике важно было показать большевикам их истинный облик, доказать, что они являются не тем, за что себя выдают. В 1930-х годах Эрих Фёгелин предложил понятие политической религии, с помощью которого он надеялся объяснить способы функционирования и формы диктатур национал-социализма и сталинизма²¹. Основное, что заложено в гипотезе политической религии, — это структурные параллели таких политических режимов с религией с точки зрения их тоталитарной природы, силы их эмоциональных связей и в логике их функционирования.

За последние двадцать лет появилось несколько основанных на архивном материале работ, авторы которых, за немногими исключениями, не ставили перед собой специальной задачи исследовать большевизм как религиозный феномен, однако, под-разумевая структурные параллели, описывали логику функционирования большевистской и прежде всего сталинистской власти при помощи инструментов антропологии и религиозной социологии. Важнейшие аналитические категории этих исследований — понятия мифа, культа, харизмы, ритуала, символа и тому подобное²². Работы этого ряда не претендуют на то,

¹⁹ *Slezkine Y.* House of Government. A Saga of the Russian Revolution. Princeton, 2017; *Halfin I.* From Darkness to Light. Pittsburgh, 2000; *Hernandez R. L.* The Confessions of Semen Kanatchikov: A Bolshevik Memoir as Spiritual Autobiography // *The Russian Review*. 2001. 60/1. P. 13–35.

²⁰ *Бердяев Н.* Религиозные основы большевизма (Из религиозной психологии русского народа) // *Русская свобода*. 1917. № 16–17 (11 июля). С. 3.

²¹ *Voegelin E.* Volksbildung, Wissenschaft und Politik // *Monatsschrift für Kultur und Politik*. 1936. 1/7. S. 94–603, здесь 598; *Voegelin E.* Die politischen Religionen. Stockholm, 1938.

²² Только в последние годы стали появляться серьезные исследовательские труды о языке и культовых практиках эпохи Революции и Гражданской войны: *Колоницкий Б. И.* «Товарищ Керенский». Антимонархическая революция

чтобы классифицировать установки, представления и практики большевиков как религиозные. Для них скорее важно описать связи и объяснить, как присваивается власть, создается и постоянно актуализируется общность. Некоторые из этих работ подразумевают, что большевизм, особенно образца 1930-х годов, вопреки его постулатам модерности отличали домодерные механизмы господства и из-за этого его можно описывать и анализировать в соответствующих категориях.

Я полагаю, что параллели, якобы обнаруженные Бердяевым и Фёгелином, невозможно анализировать в рамках сравнительного метода. Ведь оба они подразумевали в своем сравнении формы выражения религии и религиозности, которые наблюдали в конце XIX— начале XX века, не осознавая или не размышляя глубоко об историчности этих форм. Контекстом, в котором Бердяев, Фёгелин — а равно Макс Вебер²³ или Гюстав Лебон²⁴ — создавали свои модели и категории, было общество масс, к которому можно было обращаться и мобилизовать его через средства массовой коммуникации и в котором традиционные формы легитимации господства — то есть монархия и ее религиозное обоснование — испытывали кризис или перестали работать вовсе. В этом контексте, когда религия и власть начали терять или уже потеряли привязанные друг к другу легитимирующие функции, и религиозные, и политические группы вынуждены были заново утверждаться и определять свои интересы. Это означает, что начиная с конца XIX века все политические акторы, которые в Российской империи (и не только там) хотели быть

и формирование культа «вождя народа». Март — июнь 1917 года. М., 2017; *Он же*. Символы власти и борьба за власть. 2-е изд. СПб., 2011. О культовых практиках в советское время см.: *Эннкер Б.* Формирование культа Ленина в Советском Союзе. М., 2011; *Резник А. В.* Троцкий и товарищи: Левая оппозиция и политическая культура РКП(б), 1923–1924 годы. СПб., 2016; *Heller K., Plamper J.* (ed.) *Personality Cults in Stalinism: Practices, Experience / Personenkulte im Stalinismus.* Göttingen, 2004; *Apor D. et al.* (eds) *The Leader Cult in Communist Dictatorships: Stalin and the Eastern Block.* Basingstoke, 2004; *Ennker B., Heine-Kircher H.* (hg.) *Der Führer im Europa des 20. Jahrhunderts;* Marburg, 2010; *Cohen Y.* *Le siècle des chefs. Une histoire transnationale du commandement et de l'autorité (1891–1940).* Paris, 2013.

²³ *Weber M.* Die drei Typen legitimer Herrschaft // *Idem.* *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre,* hrsg. v. Johannes Winckelmann. 7. Aufl. Tübingen, 1988. S. 475–488.

²⁴ *LeBon G.* *Psychologie der Massen* [1895]. Stuttgart, 1982.

услышаны, стояли перед одними и теми же вызовами. А именно необходимостью харизматически обосновать и легитимировать для себя свои претензии, будь они политического или религиозного свойства. Церковные акторы вынуждены были позиционировать себя не только по отношению к новым политическим группам и социальным движениям. Внутри самой церкви начиная с 1880-х годов также появились различные конкурировавшие между собой группы представителей интересов и реформаторские движения, которые формулировали и обосновывали свои социальные и духовные принципы²⁵. Реакция на эти вызовы имела существенное влияние на автобиографические практики и техники самоидентификации современников.

Надежда Киценко в своей работе о православном священнике о. Иоанне Кронштадтском (1829–1909) исследует его дневники и другие эго-документы. Она показывает, что по меркам своего времени очень необычные богослужения, вызывавшие недоверие официального православия, важны были о. Иоанну скорее как средство тесной эмоциональной связи с верующими, чем как наставление и попечение. Именно в этом единстве о. Иоанн Кронштадтский видел исполнение свое и своей миссии.

Ощущение пропасти между сознанием праведника и толпы <...> было особенно острым в случае с о. Иоанном, ибо он осознанно связывал собственное спасение со спасением своей паствы. На самом деле две ипостаси священника сливались в одну. Его духовный путь был неразрывно связан с духовным развитием его прихожан: уникальность его апостольской, священнической миссии определялась тем, насколько успешно он обращал в свою веру окружающих. Это был скорее симбиоз, чем независимое существование двух ипостасей. <...> Нередко прихожане помогали о. Иоанну: глядя на них, он чувствовал в себе силы побороть искушения и демонов²⁶.

О. Иоанн Кронштадтский представлял совершенно новый тип харизматичного священника. Главным на богослужениях

²⁵ Freeze 1985, 80–82.

²⁶ Киценко 2006, 118 ссылается здесь на: РГИА. Ф. 2219. Оп. 1. Д. 23, но неясно, какой документ имеется в виду. В этом деле находится корреспонденция о. Иоанна Кронштадтского.

было не наставление и назидание, но сама личность и притягательность этой личности. О. Иоанн был явно убежден, что и он, и его паства смогут спастись лишь в этом единении, своего рода инкарнации. Подобно Ярославскому, он болезненно реагировал в том случае, если такого чувства у него не возникало — если ему не давали стать тем, кем он себя считал. В 1880–1890-х годах, при тысячах паломников в Кронштадт, о. Иоанн достиг пика своей популярности. Процесс обмена эмоциями, выражения чувства глубокой осмысленности, энергии, общности, которые он ощущал и к которым всегда стремился, разделяли многие верующие. Это стало, очевидно, основой растущей популярности священника, как свидетельствует в своих мемуарах один из участников:

В эти минуты перед нами была уже не масса отдельных людей, а как бы один человек, единое тело, один живой организм, двигавшийся туда и сюда. Все слилось и объединилось в этой массе. Нет более никаких разделений. Богатый и бедный, знатный и незнатный, ученый и неученый, мужчина и женщина, — все были вместе, у всех была в эти минуты одна душа и одно сердце, как у первохристиан²⁷.

Еще одна современница, которую трудно заподозрить в каких-либо мистических поползновениях, — фрейлина Императорского двора Елизавета Нарышкина — вынесла из встречи с о. Иоанном и далеко идущие политические выводы. В своих мемуарах она выражала мнение, что лишь исключительное влияние, притяжение и личное присутствие такого священника, как о. Иоанн Кронштадтский, могло бы остановить быструю утрату легитимности самодержавием и восстановить разрушавшиеся эмоциональные связи между императорской семьей, церковью и простыми людьми²⁸. Таким образом, с точки зрения

²⁷ Киценко 2006, 80–81. В то же время критически мыслящие современники описывали массовые богослужения и поведение о. Иоанна Кронштадтского в негативных тонах, как странный и отталкивающий спектакль массовой истерии (Киценко 2006, 81–82). Эти негативные оценки были схожи с элитарной декадентской критикой современного эпохе автора в «Психологии масс» Гюстава Лебона.

²⁸ Нарышкина Е. Мои воспоминания: Под властью трех царей. М., 2014. С. 325–333. О попытках харизматической легитимации монархии см.: Уортман Р. С. Сценарии власти. Мифы и церемонии русской монархии. Т. 2.

Нарышкиной, последним средством спасения для самодержавия была его харизматическая легитимация.

О. Иоанн Кронштадтский, делает Киценко вывод в своем исследовании, представлял новый тип современного священства; этот вывод основан на двух соображениях. Во-первых, в отправлении таинств центральную роль для него играла его личность, и, во-вторых, при этом с помощью современных средств воспроизведения, инфраструктуры и мобильности его личность стала знаменитой далеко за пределами Российской империи. Быстрый рост числа паломнических поездок, продажа открыток и прочих сувениров с его изображением, специализированные газеты и журналы сделали о. Иоанна современным «живым» святым и частью современной массовой культуры²⁹. Он стал святым не в результате посмертной официальной канонизации, а потому, что его сделали таковым верующие, его приверженцы, равно как и собственная самоинсценировка. Лишь в этом коммуникативном акте взаимного признания о. Иоанн Кронштадтский, подобно Ярославскому, мог видеть утверждение своего собственного представления о себе и легитимность своих претензий. Лишь этот акт сделал о. Иоанна святым, а Ярославского революционером.

РАСШИРЕНИЕ КОММУНИКАЦИОННОГО ПРОСТРАНСТВА: СОЗДАНИЕ АВТОБИОГРАФИЙ И БИОГРАФИЙ

Этот контекст влиял не только на частную саморефлексию о. Иоанна Кронштадтского в дневниках и письмах. В 1894 году он опубликовал выдержки из своих дневников под заголовком «Моя жизнь во Христе», расширяя, таким образом, пространство коммуникации³⁰. Кроме того, он убеждал свое доверенное лицо, игуменью Таисию, настоятельницу Леушинского

М., 2004. О Германской империи: *Kohlrausch M. Der Monarch im Skandal. Die Logik der Massenmedien und die Transformation der wilhelminischen Monarchie.* Berlin, 2005.

²⁹ Киценко 2006, 345–347.

³⁰ *Сергиев И. И. (прот.)* Моя жизнь во Христе, или Минуты духовного трезвения и созерцания, благоговейного чувства, душевного исправления и покоя в Боге. Извлечения из дневника: В 2 т. М., 1894.

монастыря, писать автобиографию. Хотя для православных людей занятие собой подобным образом граничило с самомнением и в определенной степени походило на создание собственного жития. Это было фактически нарушением православной заповеди о смирении, в которой говорить о себе считалось равносильным гордыне.

Однако к концу XIX века нормы и практики постепенно менялись. От семинаристов все чаще требовалось ведение дневника в целях самонаблюдения и самосовершенствования. В церковной прессе периодически стали появляться автобиографические тексты духовных лиц³¹. Но все же практика написания автобиографических текстов не была еще полностью чем-то самым собой разумеющимся, в особенности для духовных жен и монахинь, так как Таисия очевидно опасалась, что ее автобиография будет интерпретирована как признак недостаточного смирения. Матушка Таисия оправдывала этот неординарный шаг в своем предисловии к первому изданию в 1915 году тем, что ее вдохновил духовный отец и что она пишет не для себя из гордыни, но в качестве духовного примера для других³². О. Иоанн и настоятельница Таисия, таким образом, положили начало смене парадигмы от агиографии к духовной автобиографике. Свое Я они превратили в предмет публичной коммуникации и стремились к тому, чтобы их личность стала известна за пределами непосредственного контакта в личной встрече и достигла ранга духовного авторитета. Автобиографический текст заменил непосредственный контакт между священниками и верующими.

Большевикам также важно было завоевать авторитет, который должен был быть признан теми, от имени кого они говорили. Это обстоятельство многогранно отразилось на биографической и автобиографической устной и письменной практиках. С одной стороны, Ярославский и его товарищи рассказывали на рабочих собраниях свои воспоминания о революции и об истории других героев революции и пролетариата. Эти рассказы служили для того, чтобы доказать драматическое и героическое присутствие революционера в событиях революции,

³¹ См. Манчестер 2015, 292–300.

³² Abbess Taissia of Leushino. *The Autobiography of a Spiritual Daughter of St. John of Kronstadt*. Ouzinkie; Alaska, 1989. P. 26.

телеологическую необходимость события и его демократическую легитимацию массами. В ноябре 1921 года, когда в Советской России свирепствовал страшный голод и большевики не могли больше быть уверены в лояльности «масс» после многочисленных восстаний и особенно под впечатлением от вооруженного подавления военного мятежа в Кронштадте, Ярославский писал Кирсановой из Ново-Николаевска:

Вчера делал доклад-воспоминание в <...> клубе и в агитпункте на железной дороге: все здесь мизернее, чем в Омске, совсем я себя чувствую умаленным, разве бы я такую аудиторию мог поднять, вдохновить, заставить жить великими переживаниями октября. Но все-таки и тут: близкими, близкими стали вот эти серые люди и я им стал близок. Ты знаешь, какие у меня бывают хорошие, светлые душевные подъемы, когда всякий кругом это чувствует. Этим я вчера и жил³³.

Ярославский рассказывает присутствующим о своей роли революционера в Октябрьской революции. Подобно о. Иоанну Кронштадтскому собственная личность и у Ярославского играет центральную роль в донесении информации: лишь благодаря обаянию личности и в непосредственном физическом присутствии героя революции Ярославского слушатели также приобщаются к главному событию, Октябрьской революции, и к истории вообще. Некоторое неявное облегчение, которое испытывает Ярославский, происходит от того, что в ситуации этой речи ему удастся при сложных условиях снова пережить это знаменательное событие перед своей публикой и тем самым внутренне удостовериться в своих претензиях на роль революционного вожака. В этом процессе инкарнации власть большевиков для Ярославского получала свое воплощение и легитимацию.

Эти в высшей степени чувственно воспринятые перформативные моменты, в которых революционер благодаря слиянию с «массами» мог увидеть подтверждение своей ролевой модели и справедливости своего дела, становились благодаря письмам и дневникам предметом не только частной само-refлексии и коммуникации. Они попадали в биографические

³³ Ярославский — Кирсановой. 07.11.1921. Л. 2 (Семейный архив).

и автобиографические тексты, которые публиковались, становясь таким образом предметом публичной коммуникации. В качестве примера можно привести выдержки из вышедшей в 1920 году пропагандистской брошюры о Троцком:

Театр гремел. Здесь, как и всюду за эти дни, Троцкого встретили так, как встречают тех людей, которых понимают, которых чувствуют. Так встречают людей, которые говорят то, что получает отклик в каждой честной душе.

Сумрак ожил. Звучат тысячи голосов, тянутся вверх к балкону тысячи рук. <...> Так встречают людей, в которых чувствуют душу, родную своей душе. Так встречают вождей, в которых масса чувствует воплощение лучшей части самого себя³⁴.

В брошюре о Троцком непосредственное признание революционера массами переводится на символический уровень³⁵. Дело в том, что после захвата власти большевиками, которые с угасанием революционной эйфории были вынуждены управлять обширной территорией и консолидировать свою власть нередко вопреки сопротивлению голодного и обнищавшего населения, идеал непосредственного общения с «массами» стал рушиться. Издававшиеся крупными тиражами биографические и автобиографические тексты заменяли теперь непосредственное общение на митингах революционной эпохи и рассказывали о героях революции далеко за пределами их непосредственного радиуса действия. Ярославский, к примеру, восторженно отзывался в письме Кирсановой в мае 1922 года о том, что шахтеры в Кольчугино (Кузбасс) присвоили его имя своей шахте. Из этого он заключил, что его имя и биография знакомы и близки шахтерам³⁶.

³⁴ Устинов Г. Трибун революции (Л. Д. Троцкий). М., 1920. С. 9, 10. Цит. по: Резник А. В. «Большая душа»: сакрализация революции через культ Троцкого в брошюре Г. Устинова, 1918–1920 годы, 8 (неопубликованный текст доклада на конференции «Выставка достижений научного хозяйства», секция «Политическая агиография»: сакрализация биографий «вождей» и «героев» в 1918–1930-е гг. Европейский университет в Санкт-Петербурге, 11–12 ноября 2016 г.).

³⁵ О культе Троцкого см.: Резник А. В. Троцкий и товарищи: Левая оппозиция и политическая культура РКП(б), 1923–1924 годы. СПб., 2016.

³⁶ Ярославский — Кирсановой. Ново-Николаевск. 25.05.1922. Л. 3 (Семейный архив). Шахта им. Ярославского в нынешнем г. Ленинске-Кузнецком существовала под этим именем до 2000 года (*примеч. ред.*).

В фракционной борьбе 1920-х годов такие революционные (авто)биографии попадали под перекрестный обстрел критики или применялись как оружие в конкурентной борьбе за символическое присутствие и властные позиции. Собственная революционная биография, которая документировала способность завоевать на свою сторону «массы», правильно истолковать историю и ее решающие поворотные пункты, была одним из важнейших ресурсов, позволявших как обосновать и легитимировать претензии на власть в своей группе, так и лишить легитимации другие сильные фигуры. Кипучая активность в занятии собственной биографией и биографиями других, возникающий на этой основе культ вождей также кажутся чем-то из ряда вон выходящим, если принять во внимание, что большевики называли себя материалистами. Поэтому у большевиков не было никаких определений для описания своих практик культа³⁷. Выход из панегирической дилеммы предлагала партийная историография: для Ярославского она была более многогранным вариантом автобиографии. В сражениях за правильное истолкование истории партии, которые Ярославский со своими соратниками вел в 1920-х — начале 1930-х годов, речь шла о том, чтобы объективировать историю своей собственной жизни через историю партии и таким образом канонизировать собственный опыт как единственно легитимный большевизм³⁸.

Эпилог: далекий рокот революции и борьба с сомнениями

В 1930-х годах Ярославский питал надежды, что читающие его тексты «массы» почувствуют, насколько тесно он связан с ними и с партией. Помимо этого, он использовал любую другую представлявшуюся возможность, чтобы снова разбудить эмоциональный всплеск эпохи революции. Не только непосредственно в ходе выступлений на партийных собраниях, но и проигрывая затем воздействие, которое, по его мнению, он произвел

³⁷ См. об этом: *Plamper J. Introduction: Modern Personality Cults // Heller, Plamper. Personality Cults. P. 13–44, здесь 28–33.*

³⁸ Подробно: *Dahlke 2010, 149–346.*

на своих слушателей, постфактум в своем дневнике. Вот, например, запись от 23 октября 1936 года:

Сегодня мой доклад в клубе «Серп и молот» для кандидатов Первомайск[ого] района. Полон зал. Слушают доклад «ВКП(б) — передовой отряд трудящихся» с затаенным дыханием, как яркую сказку. Я вдохновляюсь, загораюсь и живу, ярко переживаю пройденный путь четырех десятилетий. Я ведь сам почти весь этот путь прошел с партией, пережил каждый шаг. Я рассказываю о великом значении партии, о ее борьбе, о пережитых трудностях. Когда ухожу, сотни благодарных взглядов провожают меня, почти не один человек не ушел из зала во время двухчасового доклада. Старик железнодорожник говорит мне: Вот спасибо, напомнил нам всю жизнь, и так правдиво, как будто я сам все это пережил: «За два часа ты нам всю жизнь партии показал и так красиво и просто». Я спрашиваю юношу и девушку: «не утомил вас 2-х часовым докладом?» «Хорошо бы нас почаще утомлять таким докладом»³⁹.

К этому времени Ярославскому было шестьдесят лет, он устал, оказался в изоляции от партийных верхов, и его мучили сомнения в себе. «Старая гвардия», к которой он принадлежал, оказалась обойденной, политические правила игры поменялись. Как одержимый Ярославский стремился к постоянному повторению харизматического момента. Чувство энтузиазма было отдано на службу дисциплины. Это служило для Ярославского доказательством того, что он все еще тот же революционер, каковым себя считал. Однако он заблуждался в этом, поскольку яркое чувство слияния со своей публикой воспроизводилось, в отличие от начальной фазы движения, в контролируемом пространстве одобрения⁴⁰. По поводу открытия Чрезвычайного VIII Всесоюзного съезда Советов СССР, на котором была принята новая советская конституция, он сделал в дневнике следующую запись:

Сегодня открылся VIII съезд Советов. Под звуки Интернационала открывалась новая страница истории великой нашей социалистической

³⁹ Запись от 23 октября 1936 года. Дневник (Семейный архив).

⁴⁰ См. об этом: *Erren L. Versammle und herrsche. Über Legitimationsquellen stalinistischer Diktatur* // Baberowski J., Kindler R. (hg.) *Macht ohne Grenzen. Herrschaft und Terror im Stalinismus*. Frankfurt; New York, 2014. S. 97–116.

родины, и нет слов, чтобы выразить глубоко волнующие чувства, когда многомиллионные массы народов СССР закрепляют в конституции завоевания социализма. Сознание, что и ты боролся за эти великие победы, наполнят радостью и гордостью все существо. Я смотрю на Сталина. Вот он в двух шагах от меня, я сижу у самой трибуны, на боковой скамье на возвышении. С ним прошел я путь вместе, зная его с 1905. Вот он спокойно и терпеливо дожидается, когда стихнет овация, чтобы начать свою простую, без всякой аффектации, речь, которая войдет в историю человечества как великий памятник победы коммунизма. Сегодня — один из самых радостных дней моей жизни⁴¹.

Лишь в непрерывном и автобиографическом повторении воспоминаний перед своей аудиторией и вместе с ней — но прежде всего в привязке своего жизненного пути к Сталину и его благосклонности — Ярославскому и во второй половине 1930-х годов удавалось соответствовать тому, кем он хотел быть и все еще надеялся, что им является: революционером и большевиком⁴².

Если в 1920-х годах Ярославский пытался «объективировать» свою автобиографию в виде партийной истории, то во второй половине 1930-х функцией его автобиографики стала, наоборот, радикальная субъективация истории партии. Зимой 1936/1937 года он читал воспоминания Осипа Пятницкого «Записки большевика» — за несколько месяцев до того, как Пятницкого арестуют и казнят. Под впечатлением от прочитанного Ярославский, боясь отвержения, забвения и принижения своего собственного революционного опыта, принял решение писать мемуары, с тем чтобы опубликовать их к сорокалетию членства в партии в 1938 году⁴³. Однако, несмотря на то что этот замысел не отпускал его всю вторую половину 1930-х годов, проект так и не состоялся.

⁴¹ Запись от 25 ноября 1936 года. Дневник (Семейный архив).

⁴² Подробно см.: Dahlke 2010, 347–432.

⁴³ «Читал Пятницкого „Записки большевика“. Надо обязательно записать то, что хранит память, иначе такой несчастный случай оборвет жизнь и с нею исчезает все, чего не успел рассказать. Уговаривал несколько раз Клавдию написать. Это было бы так увлекательно, интересно!» (Запись от 12 декабря 1936 года. Дневник (Семейный архив). Ярославский пытался также уговорить написать свои мемуары Николая Подвойского (Запись от 18 декабря 1936 года. Там же).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В своей статье я предпочла понятию религии более открытое понятие веры и попыталась на этом основании вывести обобщения о связи между социально-политическим контекстом конца XIX — начала XX века, формированием самосознания современников и их автобиографическими практиками. Для своей аргументации я выбрала две фигуры: большевика Емельяна Ярославского (1878–1943) и священника Иоанна Кронштадтского (1829–1909). По своим убеждениям они имели мало общего друг с другом, однако обнаруживают удивительные параллели в практиках формирования своего Я. А именно оба они, и священник, и большевик, во-первых, не могли обойтись без отклика людских масс (верующих, рабочих), которые придавали им и их делу необходимый авторитет. И во-вторых, у обоих при общении с массами в центре — их личность. В обоих случаях Я создается перформативно. И о. Иоанн, и Ярославский описывают и размышляют о своей тесной связи с массами или верующими в эго-документах — письмах и дневниках. Эта связь имела для обоих как индивидуально-эмоциональное, как и политическое легитимирующее значение. На их примере я показала, что усилившиеся во второй половине XIX века процессы делигитимации самодержавия, возникновения современных средств массовой коммуникации и того, что Макс Вебер называл «дифференциацией ценностных сфер» политического и религиозного поля, ставили и религиозных, и политических акторов, стремившихся выразить свою миссию, перед вызовами и вели к тому, что я называю открытием харизмы.

Этот контекст не только изменил способы и образы, в которых акторы думали и писали о себе, но и коммуникативную функцию автобиографических текстов. Публикация автобиографических текстов о. Иоанна Кронштадтского и его доверенного лица игуменьи Таисии стала вехой на пути смены парадигм от агиографии к духовной автобиографике. В ранней большевистской автобиографике и историографии важным топосом была способность революционера обратиться «массы» на свою сторону в непосредственной коммуникации с ними — на этом основывался и харизматический авторитет оратора в собственной группе.

Автобиографические тексты, которые распространялись большими тиражами, в обоих примерах расширяли пространство коммуникации и становились заменой для непосредственной встречи и коммуникации.

SUMMARY

This article operates with the — as compared to religion — much more open term of faith and seeks on this ground to make a more general statement about the interdependency between the socio-political context of the late 19 and early 20 century Russian empire, the way how contemporaries construed the Self and their autobiographical practices. For doing this it takes as an example two historical personalities, who at a first glance have very little in common: The Bolshevik of Jewish origin and leader of the Soviet antireligious movement Emelyan Yaroslavsky (1878–1943) and the Russian orthodox priest John of Kronstadt (1829–1909). The article argues that, against the backdrop of growing delegitimization of traditional rule, the emergence of modern mass media and of an accelerating functional differentiation between the political and the religious spheres, contemporaries pursuing a political or religious agenda faced similar challenges: They had to convey their respective message to a mass public in a context of increasing competition between different political parties and religious groups even inside Orthodoxy. An analysis of the autobiographical writings of Yaroslavsky's and John of Kronstadt's shows that both testified to their extreme addiction to positive emotional reactions by their respective audiences — a process they both describe as a fusion between them and their audiences and as a moment of charismatic self-realization respectively as priest and revolutionary. In both cases the self is enacted performatively and at the center stage of political/religious communication. The article argues further that this has strong implications on their autobiographical writing as well as to the communicational functions and circulations of autobiographical texts in general.

НАШИ АВТОРЫ

Агеева Елена Александровна. МГУ им. М. В. Ломоносова — Музей истории Московского университета. Старший научный сотрудник, куратор темы «Старообрядчество» в Церковно-научном центре «Православная энциклопедия». Научные интересы: церковные приходские летописи, автобиографика, история и культура старообрядчества, древнерусская книжность, история МГУ.

Основные публикации: Подмосковная книжная коллекция НБ МГУ и архив гуслицких иконописцев Балзетовых // Рукописи. Редкие издания. Архивы. М., 2004. С. 271–294; О вновь найденном фрагменте приходской летописи села Большие Всегодичи Ковровского уезда 1874–1904 гг. // Российская провинция: история, традиции, современность. Ковров, 2009. С. 85–92; Церковная и повседневная жизнь русского села по приходским летописям второй половины XIX — первой четверти XX века // Современные проблемы изучения истории Церкви. М., 2014. С. 43–62; Н. С. Лесков и старообрядчество: в поисках тайны Старой Веры // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.). Вып. 5. М., 2014. С. 446–456; Настоящий христианин, по прозвищу старовер по вере моих родителей: автобиографии старообрядцев XIX–XX вв. // Автобиографические сочинения в междисциплинарном исследовательском пространстве: Люди, тексты, практики. М., 2017. С. 519–533.

Беглов Алексей Львович. Институт всеобщей истории РАН — Национальный исследовательский ядерный университет МИФИ. Кандидат исторических наук, старший научный сотрудник. Научные интересы: история России (СССР) XX столетия, государственно-церковные отношения в России, история Русской православной церкви в XIX–XX веках, история русской аскетической традиции XIX–XX веков, социальное измерение религиозности и его деформация под воздействием государственной политики.

Основные работы: В поисках «безгрешных катакомб». Церковное подполье в СССР. М., 2008; Практика причащения православных прихожан советской эпохи // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2012. № 3–4 (30). С. 34–59; (Отв. ред.) Документы Священного Собора Православной Российской Церкви

1917–1918 годов. Т. 14. Протоколы заседаний и материалы Отдела о благоустройении прихода. М., 2017.

Дальке Сандра (Sandra Dahlke). Германский исторический институт в Москве, ГИИМ (Deutsches Historisches Institut in Moskau, DHIM). Доктор, директор ГИИМ. Научные интересы: история России второй половины XIX века, советская история, история права, автобиография.

Основные публикации: Индивидуум и власть при сталинизме: Емельян Ярославский (1878–1943). Мюнхен, 2010 (на нем. яз.); «На антирелигиозном фронте». Союз безбожников в Советском Союзе 1920-х годов. Гамбург, 1998 (на нем. яз.); Досье: правовые и юридические практики (XVIII–XX вв.) // *Cahiers du Monde Russe*. 2012. 53/1 (на фр. яз., совместно с Мишелем Тиссье).

Запальский Глеб Михайлович. Московский государственный университет. Кандидат исторических наук, доцент кафедры истории Церкви исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова. Научные интересы: история Русской Церкви в XVIII–XX веках, Святейший синод, революция 1917 года, Калужская епархия, монастырская культура, настоятели монастырей, ученое монашество, старчество, генеалогия, просопография.

Основные публикации: Оптина пустынь и ее воспитанники в 1825–1917 годах. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009; Иеромонах Арсений (Тропольский): «Очерк странствования моего по бурному морю житейскому» // *Вестник церковной истории*. 2010. № 1/2 (17/18). С. 108–127; *Die Vorsteher von Männerklöstern im Russland der Synodalzeit (18.–19. Jahrhundert) und ihre soziale Herkunft // Monastische Kultur als transkonfessionelles Phänomen: Beiträge einer deutsch-russischen interdisziplinären Tagung in Vladimir und Suzdal (Veröffentlichungen des Deutschen Historischen Instituts Moskau. Bd. 4)*. Berlin; Boston, 2016. S. 277–285; (Ред.) *Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов*. М., 2016. Т. 19. *Документы Отдела о монастырях и монашестве; Creating of the Orthodox Monastic Order? The «Learned Monasticism» and Russian Revolution // Ostkirchliche Studien*. 2017. B. 66. Heft 2. P. 288–292.

Киценко Надежда (Nadieszda Kizenko). Университет штата Нью-Йорк в Олбани (Professor, Department of History, State University of New York at Albany). Профессор истории. Научные интересы: православие и православные практики в России с XVII века.

Основные публикации: Святой нашего времени: о. Иоанн Кронштадтский и русский народ. М.: Новое литературное обозрение, 2006. Перевод: A Prodigal Saint: Father John of Kronstadt and the Russian People. University Park PA, 2000. (Heldt Prize (Best First Book), Association of Women in Slavic Studies); The Feminization of Patriarchy? Women in Contemporary Russian Orthodoxy // Signs. 2013. Vol. 38 (3). P. 595–621 (Best Article, Association for the Study of Eastern Christianity); Исповедь в советское время // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 3–4. 2012. 30. С. 10–33; The Poltava Battle in Language and Liturgy // Harvard Ukrainian Studies. Vol. 31. 2009–2010. № 1–4. P. 227–244.

Колман Хэзер (Heather Coleman). Университет Альберты, Канада. (Department of History and Classics, University of Alberta, Canada). Научные интересы: история религии в России и на Украине XIX — начала XX века; история украинского духовенства XIX — начала XX века; религиозный нарратив; автобиографика.

Основные публикации: Orthodox Christianity in Imperial Russia: A Source Book on Lived Religion. Bloomington, 2014; Sacred Stories: Religion and Spirituality in Modern Russia / Ed. with Mark D. Steinberg. Bloomington, 2007; Russian Baptists and Spiritual Revolution, 1905–1929. Bloomington, 2005; From Kiev Across All Russia: The 900th Anniversary of the Christianization of Rus' and the Making a National Saint in the Imperial Borderlands // Ab Imperio. 2018. № 4. P. 96–129; History, Faith, and Regional Identity in Nineteenth-Century Kyiv: Father Petro Lebedyntsev as Priest and Scholar // Harvard Ukrainian Studies. 2015–2016. 34. № 1–4. P. 343–372; Theology on the Ground: Dmitrii Bogoliubov, the Orthodox Anti-sectarian Mission, and the Russian Soul // Michelson, Kornblatt. 2014. P. 64–84.

Лукашевич Марта (Marta Łukaszewicz). Институт русистики Варшавского университета (University of Warsaw, Institute of Russian Studies). Доктор гуманитарных наук. Научные интересы: творчество Николая Лескова в контексте церковной жизни XIX века; церковная действительность в беллетристике XIX–XX веков; христианский социализм; новомученичество XX века как способ осмысления советских репрессий.

Основные публикации: Эволюция образа сельского священника в раннем творчестве Николая Лескова: от «Погасшего дела» к «Засухе» // Russian Literature. 2016. Vol. 86. P. 49–66; «Now the

law was passed against them to reduce their number». Problems of the Church and the Clergy in Laughter and Grief by Nikolai Leskov // *Zeitschrift fur Slawistik*. 2016. Vol. 61. Is. 3. P. 463–481; (With Bogumił Z.) Between History and Religion: The New Russian Martyrdom as an Invented Tradition // *East European Politics and Societies*. 2018. Vol. 32 (4). P. 936–964.

Манчестер Лори (Laurie Manchester). Государственный университет штата Аризона (Arizona State University). Профессор истории. Научные интересы: автобиографическая практика, диаспора, православие, этническая миграция, национальная идентичность.

Основные публикации: Поповичи в миру: духовенство, интеллигенция и становление современного самосознания в России. М.: Новое литературное обозрение, 2015. Перевод: *Holy Fathers, Secular Sons: Clergy, Intelligentsia and the Modern Self in Revolutionary Russia*. (Northern Illinois University Press; Studies of the Hariman Institute, 2000). Vucinich Book Prize for the most important contribution to Russian, Eurasian, and East European studies in any field of the humanities or social sciences (American Association for the Advancement of Slavic Studies); Этническая идентичность как вынужденный выбор в условиях диаспоры: парадокс сохранения и проблематизация «русскости» в мировом масштабе среди эмигрантов первой волны в период коллективизации // *Новое литературное обозрение*. 2014. № 3 (127). С. 216–234; Repatriation to a Totalitarian Homeland: The Ambiguous Alterity of Russian Repatriates from China to the U.S.S.R. // *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*. 2013 (2007). Vol. 16. № 3 (Winter). P. 353–388; Сельские матушки и поповны как «агенты просвещения» в российской деревне: позднеимперский период // Там, внутри: практики внутренней колонизации в культурной истории России. Эткинд А., Уффельманн Д. У., Кукулин И. (ред.) М., 2012. С. 317–348.

Маркер Гари (Gary Marker). Университет штата Нью-Йорк в Стоуни-Брук (State University of New York at Stony Brook). Профессор истории. Научные интересы: история России и Украины, в основном раннего Нового времени; история книгопечатания и чтения, образования; гендерная история; церковные дискурсы восточнославянского ареала.

Основные публикации: *Publishing, Printing and the Origins of Intellectual Life in Russia, 1700–1800*. Princeton, 1985; *Days of A Russian*

Noblewoman: The Memories of Anna Labzina. New York University Press, 2000; Imperial Saint: The Cult of Saint Catherine and the Dawn of Female Rule in Russia. New York University Press, 2007; Между Просвещением и православием: букварь митрополита Платона (Левшина) и становление светского русского языка в конце XVIII в. // Тендряковский М. В., Безрогов В. Г. (ред.) «В России надо жить по книге». Начальное обучение чтению и письму. М., 2015. P. 109–124; Crafting Mazepa's Kegacy: Pylp Orlyk and Feofan Prokopovich // Slavonic and East European Review. 2010. Vol. 88. P. 110–133; Constitutio Medievalis: The Politics of Language and the Language of Politics in the 1710 Constitution // Яковенко Н. (ред.) Филип Орлик: Життя, політика, тексти. Киев, 2011. С. 248–265; Love One's Enemies: Ioasaf Krokov's'kyi's Advice to Peter in 1702 // Harvard Ukrainian Studies. 2007. 29. № 1–4. P. 193–223; A World of Visual Splendor: The Illustrated Texts of Karion Istomin // Flier M. S. et al. (eds) Seeing Muscovy Anew: Politics, Institutions, Culture. Essays in Honor of Nancy Shields Kollmann. Slavica, 2017. P. 173–188; Narrating Mary's Miracles and the Politics of Location, in Late 17th Century East Slavic Orthodoxy // Kritika. 2014. Vol. 15. № 4. P. 695–727.

Сдвижков Денис Анатольевич. Германский исторический институт в Москве. Научный сотрудник, кандидат исторических наук. Научные интересы: история понятий, «новая военная история», история религиозности синодального периода.

Основные публикации: Письма с Прусской войны. Люди Российско-императорской армии в 1758 году. М., 2019; Понятия о России. К исторической семантике имперского периода. М., 2012 (совместно с А. И. Миллером и И. Ширле); Изобретение века: Проблемы и модели времени в России и Европе XIX столетия. М., 2013 (совместно с Е. А. Вишленковой); Эпоха интеллигенции. Сравнительная история образованных людей в Европе до Первой мировой войны. Геттинген, 2006 (на нем. яз.).

Сочива Татьяна Александровна. Санкт-Петербургский государственный университет. Кандидат филологических наук. Научные интересы: «Книга толкований и нравоучений» протопопа Аввакума.

Основные публикации: К изучению состава и объема «Книги толкований и нравоучений» // Вестник Омского университета. 2014. № 3. С. 180–184; О литературном своеобразии «Книги толкований и нравоучений» // Сибирский филологический журнал. 2014. № 3.

С. 66–72; Проблема композиции «Книги толкований и нравоучений» // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2014. № 10. Ч. 3. С. 176–180; Апокалиптические мотивы в «Книге толкований и нравоучений» протопопа Аввакума // Третьи Мяндинские чтения: материалы Всероссийской научно-практической конференции (8–9 июля 2015 г., г. Сыктывкар). 2016. С. 44–50.

Ульянова Галина Николаевна. Институт российской истории РАН. Ведущий научный сотрудник. Научные интересы: история российской благотворительности, предпринимательства, местного самоуправления, гражданского общества и некоммерческого сектора, профессионализации и высшей школы, история женщин, история Москвы, история этнических меньшинств.

Основные публикации: Благотворительность московских предпринимателей. 1860–1914. М., 1999. 2-е изд. 2014; Благотворительность в Российской империи. XIX — начало XX века. М., 2005; Защита капитала: Опыт российской бизнес-элиты XIX — начала XX века. М., 2006, в соавторстве с Ю. А. Петровым; Женщины-предприниматели в России XIX века (Female Entrepreneurs in Nineteenth-Century Russia. London, 2009); Берсеневка: земля и люди. М., 2011; Дворцы, усадьбы, доходные дома: исторические рассказы о недвижимости Москвы и Подмосковья. М., 2012.

Феофанов Александр Михайлович. Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. Кандидат исторических наук, доцент кафедры истории России исторического факультета ПСТГУ. Научные интересы: просопография, история терминов, дворянство, образование как социальный лифт XVIII–XIX веков.

Основные публикации: Морские офицеры Российской империи XVIII века: Биографический словарь М.: Изд-во ПСТГУ, 2016; Студенчество Московского университета XVIII — первой четверти XIX века. М.: Издательство ПСТГУ, 2011; Духовное сословие и социальная мобильность: феномен «разночинцев» как предмет социальных исследований // Вестник ПСТГУ. Серия II. 2014. № 5 (60); № 4. С. 139–145.

Херцберг Юлия (Julia Herzberg). Университет Людвиг-Максимилиана, Мюнхен (LMU). Профессор истории Восточной Европы и России домодерного периода ЛМУ, Мюнхен. Научные интересы: история России со Средних веков до XX века; Россия в эпоху

Просвещения; история науки, техники и экологии Центральной и Восточной Европы; народная автобиографика, биографические исследования; история историографии; религиозные практики.

Основные публикации: Gegenarchive. Bäuerliche Autobiographik zwischen Zarenreich und Sowjetunion (= 1800/2000 Kulturgeschichten der Moderne; Bd. 11). Bielefeld, 2013; Christoph Schmidt (ed.). Vom Wir zum Ich. Individuum und Autobiographik im Zarenreich. Köln; Weimar; Wien, 2007.

Цапина Ольга А. (Olga A. Tsarina). Библиотека Хантингтона, Сан-Марино, Калифорния (Norris Foundation Curator of American History, The Huntington Library, San Marino CA). Куратор американских исторических коллекций. Научные интересы: религиозное Просвещение в Европе, России, и транс-Атлантике; история церкви в долгом XVIII веке; история собирательства и коллекционирования рукописей.

Основные публикации: Secularization and Opposition in Times of Catherine the Great // Van Kley D.K., Bradley J.E. (eds) Religion and Politics in Enlightenment. Notre Dame, IN, 2001. P. 355–392; Православное просвещение — оксюморон или историческая реальность? // Европейское Просвещение и цивилизация России. М., 2004. С. 301–313; Beyond the Synodal Church: Problems and Perspectives in the Study of Eighteenth Century Russian Orthodoxy // Имперская Россия / Classical Russia. 1725–1800. 2006. Т. 1. № 1. P. 19–54; Смеха достойное позорище? Дискуссия о веротерпимости и образ старообрядца в России эпохи Просвещения // Борисов В.Е. (сост.), Антонов Д.И. (отв. ред.) О вере и суевериях: Сборник статей в честь Е.Б. Смилянкой. М., 2014. С. 270–258; Daring to Remember What They Have Dared to Forget: Dr Charles O’Conor’s Memoirs of the life and writings of Charles O’Conor of Belanagare (1796) // Gibbons L., O’Conor’ K. (eds) Charles O’Conor of Ballinagare, 1710–91: Life and works. Dublin, 2015. P. 133–164.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ВЕВ — Владимирские епархиальные ведомости

ГАВО — Государственный архив Владимирской области

ГАСО — Государственный архив Саратовской области

ГАЯО — Государственный архив Ярославской области

ГИИМ — Германский исторический институт в Москве

ДИНР — Древняя и новая Россия

ДЧ — Душеполезное чтение

ИВ — Исторический вестник

ИММГ — Историко-мемориальный музей Михаила Грушевського (Историко-мемориальный музей Михаила Грушевского), Киев

ІР НБУВ — Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського (Институт рукописей Национальной библиотеки Украины им. В. И. Вернадского), Киев

КЕВ — Кишиневские епархиальные ведомости

КиЕВ — Киевские епархиальные ведомости

КС — Киевская старина

МГЛУ — Московский государственный лингвистический университет

ПО — Православное обозрение

ПСЗ-І — Полное собрание законов Российской империи, Первое собрание (1649–1825)

ПСПИР — Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания

ОР ГИМ — Отдел рукописей Государственного исторического музея, Москва

ОР РГБ — Отдел рукописей Российской государственной библиотеки, Москва

РА — Русский архив

РБС — Русский биографический словарь. Изд. под наблюдением председателя Императорского Русского Исторического Общества А. А. Половцева. СПб., 1896–1913

РГАЛИ — Российский государственный архив литературы и искусства

РГАСПИ — Российский государственный архив социально-политической истории, Москва

РГИА — Российский государственный исторический архив, Санкт-Петербург

РС — Русская старина

РСП — Руководство для сельских пастырей

СИРИО — Сборник императорского русского исторического общества

ТКДА — Труды Киевской духовной академии

ТОДРЛ — Труды Отдела древнерусской литературы

ХЧ — Христианское чтение

ЦДІАК — Центральний державний історичний архів України, м. Київ (ЦДІАК України) (Центральный государственный исторический архив Украины, г. Киев)

ЦИАМ — Центральный исторический архив Москвы

ЧОИДР — Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских при Московском университете

ЯЕВ — Ярославские епархиальные ведомости

EdN — Enzyklopädie der Neuzeit. Hg. von Friedrich Jaeger. Bd. 1–16. Stuttgart, 2005–2012

JGO — Jahrbücher für Geschichte Osteuropas

БИБЛИОГРАФИЯ

Источники

- Авель 1875 — Житие и страдания отца и монаха Авеля [1757–1841] // РС. 1875. Т. 12. № 2. С. 415–427.
- Арсений (Стадницкий) митр. 2006–2015 — *Арсений (Стадницкий), митр.* Дневник. Т. 1–3. М., 2006–2015.
- Болотов I–IV — Записки Андрея Тимофеевича Болотова. Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные самим им для своих потомков, 1738–1793. Т. I–IV. СПб., 1870–1873.
- Важное значение дневника для приходского священника — П. Р-в. Важное значение дневника для приходского священника // РСП. 1876. № 16. С. 475–488.
- Варсонофий 2013 — *Преподобный Варсонофий Оптинский.* Беседы. Келейные записки. Духовные стихотворения. Воспоминания. Письма. «Венок на могилу Батюшки». Оптина пустынь, 2013.
- Варфоломей 1996 — *Варфоломей (Ремов), архиеп.* Письма и автобиография / Подготовка текста, публикация, вступительная заметка и примечания А. Л. Беглова // Альфа и Омега. 1996. № 2/3 (9/10). С. 353–378.
- Варфоломей 2000 — *Варфоломей (Ремов), архиеп.* «Мы владеем всерадостной тайной». Слово о пастырях и учениках: [Слово при наречении во епископа; Памяти иеросхимонаха Алексия (Соловьева); Слово на отпевании архимандрита Мелхиседека] / Подготовка текста, публикация, вступительная заметка и комментарии А. Л. Беглова // Альфа и Омега. 2000. № 1(23). С. 87–108.
- Верховский 1877 — *Протоиерей Тимофей Александрович Верховский [1799–1879].* Записки о его жизни, составленные им самим. СПб., 1877.
- Виденеева — *Виденеева А. Е.* О дневнике соборного протоиерея Андрея Тихвинского // <http://www.rostmuseum.ru/Publications/Publication/178> (полс. посещение 30.09.2016).
- Виельгорский 1998 — *Виельгорский И.* Бедный Иосиф: Дневник. Письма // Наше наследие 46 (1998), 38–55.
- Вишенский 1914 — [*Вишенский И.*] Путешествие иеромонаха Ипполита Вишенского в Иерусалим, на Синай и Афон (1707–1709 гг.) // Православный палестинский сборник. 1914. Вып. 61. С. 1–118.
- [Воскресенский] 1894 — [*Воскресенский А. М.*] Умственный взор на протекшие лета моей жизни от колыбели и до гроба. Сообщ. Р.И. Соловьев. ДЧ. 1894. Ч. 3. № 10. С. 203–211; № 11. С. 367–384.
- Головин 1847 — *Головин В. В.* Записки о бедной и суетной жизни человеческой // [Казанский П. С.] Родословная Головиных, владельцев села Новоспасского. М., 1847. С. 44–57.
- Горский 1885 — Дневник А. В. Горского. С прим. прот. С. Смирнова. М., 1885.

- Григорович-Барский 1778 — Пешеходца Василия Григоровича-Барскаго Плаки-Албова, уроженца киевскаго, монаха антиохийскаго, Путешествие к святым местам, в Европе, Азии и Африке находящимся: предпринятое в 1723, и оконченное в 1747 году. СПб., 1778.
- Димитрий св. 1774 — Дневные записки святого чудотворца Димитрия Ростовского // Древняя Российская Вивлиофика, или Собрание древностей российских, до российской истории, географии и генеалогии касающихся, издаваемая ежемесячно Николаем Новиковым, 6. СПб., 1774. С. 315–408.
- Добрынин 1872 — Истинное повествование или жизнь Гавриила Добрынина (пожившего 72 г. 2 м. 20 дней) им самим писанная в Могилеве и в Витебске. 1752–1823. СПб., 1872.
- Долгоруков 1870 I — Долгоруков И. М. Путешествие в Киев в 1817 году // ЧОИДР. 1870. Кн. 2. Отд. 2. С. 1–208.
- Долгоруков 1870 II — Долгоруков И. М. Славны бубны за горами, или Путешествие мое кое-куда 1810 года. М., 1870.
- Долгоруков 1997 — Долгоруков И. М. Капище моего сердца, или Словарь всех тех лиц, с коими я был в разных отношениях в течение моей жизни. Ковров, 1997.
- Долгоруков 2004–2005 — Долгоруков И. М. Повесть о рождении моем, происхождении и всей жизни. В 2 т. СПб., 2004–2005.
- Долгорукова 1913 — Своеручные записки княгини Натальи Борисовны Долгорукой дочери г. фельдмаршала графа Бориса Петровича Шереметева. СПб., 1913.
- Евлогий 1994 — Евлогий (Георгиевский). Путь моей жизни: Воспоминания. М., 1994.
3. Страница 1878 — 3. Страница из моего дневника // РСР. 1878. № 8. С. 240–242.
- Житие Григория Неронова 1874 — Житие Григория Неронова, составленное после его смерти // Материалы для истории раскола. Т. 1. М., 1874. С. 243–305.
- Житие протопопа Аввакума 2010 — Житие протопопа Аввакума им самим написанное и другие его сочинения. СПб., 2010.
- Запальский 2010 — Запальский Г. М. Иеромонах Арсений (Троепольский): «Очерк странствования моего по бурному морю житейскому» // Вестник церковной истории. 2010. № 1/2 (17/18). С. 108–127.
- И. Г. Дневник священника 1871 — И. Г. Дневник священника // РСР. 1871. № 45. С. 305–312; № 49. С. 438–449; № 52. С. 569–578.
- Иероним 1895 — Жизнь о. Иеронима, духовника русского Пантелеймоновского монастыря, им самим рассказанная // Странник. 1895. Т. 1. № 2. С. 342–355.
- Иоанн Кронштадтский, св. 2017 — Святой праведный Иоанн Кронштадтский: Мысли христианина. Дневники. М., 2017.
- Иоасаф 1907 — Путешествие в свете сем грешника Иоасафа, игумена Мгарского // Святитель Иоасаф Горленко, епископ Белгородский и Обоянский. Материалы для биографии, собр. и изд. кн. Н. Д. Жеваховым. Т. 1. Ч. 2. Святитель Иоасаф и его сочинения. Киев, 1907. С. 171–176.

- Карпинский 1995 — Дневник священника [о. Федор Львович Карпинский, 1758–1831] (публ.: В. И. Байдин, С. В. Голикова, Л. А. Дашкевич, М. Ю. Нечаева) // Уральский исторический вестник. 1995. № 2. С. 114–143.
- Книга толкований и нравочений 1990 — «Книга толкований и нравочений» Аввакума // Древлехранилище Пушкинского Дома. Материалы и исследования. Л., 1990. С. 74–146.
- Козлова 2002 — Козлова Н. В. Городская семья XVIII века. Семейно-правовые акты купцов и разночинцев Москвы. М., 2002.
- Козлова, Прокофьева 2015 — Козлова Н. В., Прокофьева А. Ю. Дворяне Москвы: свадебные акты и духовные завещания петровского времени. М., 2015.
- Константиновский 1909 — Материалы для биографии Ржевского протоиерея Матвея Александровича Константиновского // ДЧ. 1909. Т. 1. № 4. С. 587–596; Т. 2. № 5. С. 60–72; № 6. С. 243–255.
- Костин 2011 — Костин А. А. Материалы к биографии А. П. Хвостовой // XVIII век. Сб. 26. СПб., 2011. С. 519–527.
- Лебединцев 1908 — Лебединцев А. Г. Из дневника священника в осажденном Севастополе. М., 1908.
- Левашев 1877 — Левашев А. Отрывки из моего дневника // РСР. 1877. № 47–48.
- Левитский 2015 — Левитский Е. С. Дневник полкового священника 41-го егерского полка Евфимия Левитского. М., 2015.
- Левицкий 1880 — Описание духовных подвигов и всех случаев жизни священника Левицкого. 1791–1845 // РС. 1880. Т. 29. № 9. С. 129–168; № 11. С. 645–682.
- Лука 2008 — Арх. Лука (Войно-Ясенецкий). «Я полюбил страдание...»: Автобиография. М., 2008.
- Лукин 1865 — Лукин И. Ф. Жизнь старинного русского дворянина. Записки. Примеч. П. И. Бартенева, Н. С. Киселева // РА. 1865. Вып. 7. С. 899–930.
- Мельникова 2011 — Мельникова С. В. (Публ.) Архиепископ Герасим (Георгий Добросердов). Дневники. Иркутск, 2011.
- Митрофан, инок 1878 — Инок Митрофан (Назаров П.). Записки солдата Памфила Назарова, в иночестве Митрофана. 1792–1839 гг. // РС. 1878. Т. 22. № 8. С. 529–556.
- Митрофания 2010 — Записки баронессы Прасковьи Григорьевны Розен, в монашестве Митрофании. М., 2010.
- Мордвинов 1888 — Записки капитана Я. Я. Мордвинова. Ч. 1. Журнал о походах в Соловки и на Валаам острова (в 1744, 1752, 1764, 1777 и 1784 гг.). СПб., 1888.
- Муравьев 1994 — Записки М. А. Муравьева, публ. Т. Г. Дмитриевой, М. М. Якушкиной, Г. Р. Якушкина // Российский архив. М., 1994. Т. V. С. 7–81.
- Орлов — Моя жизнь или Исповедь. Московския произшествия Александра Орлова. Ч. 1–2. М., 1832.
- Памфилов 1871 — Из бумаг протоиерея Иоанна Памфилова // РА. 1871. № 1. С. 201–240.
- Панов 1874 — Панов Н. Дневник священника // ДЧ. 1874. № 2. С. 103–128.

- Пастырские дневники — Х. О. Пастырские дневники (По поводу издания на русском языке *Исповеди* блаженного Августина) // РСП. 1870. № 38. С. 94–102.
- Петров 1882 — *Петров Н.* Интимная переписка Феофана Прокоповича с Яковом Марковичем // КС. 1882. 6. С. 498–595.
- Платон 1887 — Автобиография Платона, митрополита Московского [1799, 1810]. М., 1887.
- Савва 1898–1911 — Хроника моей жизни. Автобиографические записки высокопреосвященного Саввы [Тихомирова], архиепископа Тверского и Кашинского. Т. 1–9. Сергиев Посад, 1898–1911.
- Семевский 1877 — *Семевский В. И.* Сельский священник во второй половине XVIII века // РС. 1877. Т. 19. С. 501–538.
- Серов 1994 — *Серов Д. О.* Основатель С.-Петербургской типографии цейх-директор Михаил Аврамов и его Записки // Мера. 1994. № 1. С. 130–144.
- Скопин 1891 — [*Герасим Скопин*]. Дневная записка пешеходца — Саратовского церковника из Саратова до Киева по разным городам и селам [1787] // Саратовский исторический сборник. Саратов, 1891. Т. 1. С. 41–74.
- Серафима 1891 — Автобиография игумении Серафимы [Соковниной], изд. Г. Пясецким // Орловские епархиальные ведомости 27. 1891. № 12. С. 818–852; № 13. С. 879–886.
- Струтинский 1880 — О дневнике Фоки Струтинского. Льва Мацевича // ДИИР. 1880. Т. XVII. № 5–8. С. 37–53, 260–287, 686–704.
- Татищев 1773 — Духовная тайного советника и астраханского губернатора Василия Никитича Татищева, сочиненная в 1733 году сыну его Евграфу Васильевичу. СПб., 1773.
- Терновский 1865 — *Терновский Ф.* Материалы для истории русской религиозной и церковной жизни: Письма Феофана Прокоповича // ТКДА. 1. 1865. С. 139–159, 260–279, 287–310, 538–570, 595–613.
- Тихон 1889 — Святитель Тихон Задонский. Творения в 5 томах. Т. V. М., 1889.
- Толчёнов 1974 — Журнал или Записка жизни и приключений И. А. Толчёнова. М., 1974.
- Турчиновский 1885 — Автобиография южно-русского священника 1 пол. XVIII в. // КС. 1885. Вып. 11. С. 318–332 [о. Илья Турчиновский, 1695–?].
- Трифон 2007 — *Трифон (Туркестанов), митр.* «Любовь не умирает...»: Из духовного наследия. М., 2007.
- Трифон 2008 — *Трифон (Туркестанов), митр.* Храм Божий — это земное Небо: Сб. писем. М., 2008.
- Хрущов 2000 — *Хрущов С. В.* Путешествие утлой ладьи по бурному житейскому морю. М., 2000.
- Федотова 2005 — *Федотова М. А.* (сост., коммент.) Эпистолярное наследие Димитрия Ростовского: исследование и тексты. М., 2005.
- Филарет 1911 — *Филарет (Дроздов).* Письма высокопреосвященного Филарета Московского к Екатерине Владимировне Новосильцевой. М., 1911.
- Филарет 2013 — *Филарет (Дроздов) св.* Переписка с современницами. М., 2013.
- Хондзинский 2004 — *Хондзинский П. В., свящ.* Келейный дневник святителя Филарета (Дроздова). Хронологическая реконструкция текста,

комментарии и вступ. ст. иер. П. Хондзинского // Филаретовский альманах. М., 2004. Вып. 1. С. 6–70.

- Щ. М. Детский Эдем — Щ. М. [о. Щербаковский, Михаил] Детский Эдем до вкушения плода от древа познания добра и зла (Из детского мира деревенского мальчика) // КС. 1894. № 10. С. 49–61; № 11. С. 279–95; № 12. С. 388–401; 1895. № 1. С. 120–138; № 3. С. 371–384; № 5. С. 199–213; № 6. С. 335–349.

УКАЗАТЕЛИ И СЛОВАРИ

- Зайончковский 1976–1989 — *Зайончковский П. А.* (ред.). История дореволюционной России в дневниках и воспоминаниях. М., 1976–1989. Т. 1–5.
- РБС — Русский биографический словарь. Изд. под наблюдением председателя Императорского Русского Исторического Общества А. А. Половцова. СПб., 1896–1913.
- Смилянская 2013/14 — *Смилянская Е. Б.* (ред.). Записки русских путешественников за границу XII–XVIII вв. Опыт аннотированного указателя. Выполнен участниками научно-исследовательского семинара 2 курса факультета истории НИУ ВШЭ. М., 2013/14. https://www.hse.ru/2017/03/15/1170121854/Russian_Travelogue.pdf (полс. посещение 14.03.2019).

ИССЛЕДОВАНИЯ

- Акимова 2012 — *Акимова А. С.* Дневники русских миссионеров Востока конца XIX — начала XX века: теоретические аспекты // Интернет-журнал СахГУ: «Наука, образование, общество». 2012. № 1. http://sakhgu.ru/wp-content/uploads/page/record_36653/2017_09/aki-mova.pdf (полс. посещение 12.12.2018).
- Баткин 1994 — *Баткин Л. М.* Ради чего Абельяр написал свою автобиографию // Мировое древо. 1994. № 3. С. 25–57.
- Бобрик 2007 — *Бобрик М.* К истории понятия «Я» в русском языке: Сочетания со словом *внутренний* // Плотников Н. С., Хаардт А., Молчанов В. И. (ред.). Персональность. Язык философии в русско-немецком диалоге. М., 2007. С. 235–258.
- Будюкин 2013 — *Будюкин Д. А.* Монашество и монастыри в «Повести о рождении моем...» князя И. М. Долгорукова // Диалог со временем. 2013. Вып. 43. С. 314–332.
- Вишленкова 2002 — *Вишленкова Е. А.* Заботясь о душах подданных: религиозная политика в России первой четверти XIX века. Саратов, 2002.
- Воробец 2014 — *Воробец Кристин Д.* [Christine D. Worobec] Православные паломники в имперской России: тяготы пути // О вере и суевериях. Сб. ст. в честь Е. Б. Смилянской. М., 2014. С. 257–278.
- Гуревич 2015 — *Гуревич А. Я.* Индивид и социум на средневековом Западе. М., 2015.
- Живов 2008 — *Живов В. М.* Покаянная дисциплина и индивидуальное благочестие // Дружба: ее формы, испытания и дары. Успенские чтения (Дух и литература). Киев, 2008. С. 303–343.

- Живов 2009 — *Живов В. М.* Время и его собственник в России Нового времени // Он же (ред.). Очерки исторической семантики русского языка раннего Нового времени. М., 2009. С. 27–101.
- Зарецкий 2002 — *Зарецкий Ю. П.* Автобиографические «Я» от Августина до Аввакума: Очерки истории самосознания европейского индивида. М., 2002.
- Зарецкий, Карпенко, Шушпанова 2017 — *Зарецкий Ю. П., Карпенко Е. К., Шушпанова З. В.* (ред.) Автобиографические сочинения в междисциплинарном исследовательском пространстве: Люди, тексты, практики. М., 2017.
- Зорин 2016 — *Зорин А. Л.* Появление героя. М., 2016.
- Зырянов 1999 — *Зырянов П. Н.* Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века. М., 1999.
- Кириченко 2002 — *Кириченко О. В.* Дворянское благочестие. XVIII век. М., 2002.
- Кириченко 2010 — *Кириченко О. В.* Женское православное подвижничество в России [XIX — середина XX века]. М., 2010.
- Киценко 2006 — *Киценко Н. Б.* Святой нашего времени. Отец Иоанн Кронштадтский и русский народ. М., 2006 [рус. пер. Kizenko 2000].
- Кондаков 2011 — *Кондаков Ю. Е.* Розенкрейцеры, мартинисты и «внутренние христиане» в России конца XVIII — первой четверти XIX века. СПб., 2011.
- Костин 2006 — *Костин А. А.* Религиозные взгляды А. Н. Радищева // XVIII век. СПб., 2006. Сб. 24. С. 255–280.
- Кочеткова 1984 — *Кочеткова Н. Д.* «Исповедь» в русской литературе конца XVIII века // На путях к романтизму: Сб. статей. Л., 1984. С. 71–99.
- Кочеткова 1994 — *Кочеткова Н. Д.* Литература русского сентиментализма (эстетические и художественные искания). СПб., 1994. С. 223–253.
- Лавров 2000 — *Лавров А. С.* Колдовство и религия в России, 1700–1740 гг. М., 2000.
- Леонтьева 2002 — *Леонтьева Т. Г.* Православное сельское духовенство России во второй половине XIX — начале XX вв. М., 2002.
- Леонтьева 2012 — *Леонтьева Т. Г.* Священник Иоанн Белюстин: биография в документах. М.; Тверь, 2012.
- Лотман 1993 — *Лотман Ю. М.* «Договор» и «вручение себя» как архетипические модели культуры // Лотман Ю. М. Избранные статьи: В 3 т. Таллин, 1993. Т. 3. С. 345–355.
- Лямина, Самовер 1999 — *Лямина Е. Э., Самовер Н. В.* «Бедный Жозеф»: жизнь и смерть Иосифа Вильегорского. Опыт биографии человека 1830-х годов. М., 1999.
- Мальцев 2017 — *Мальцев А. А.* Андрей Болотов и проблемы становления субъектности в России XVIII века. Часть I, II // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2017. Т. 1. № 2. С. 62–94; № 3. С. 32–62.
- Мангилева 2015 — *Мангилева А. В.* Социокультурный облик приходского духовенства Пермской епархии в XIX — начале XX в. Екатеринбург, 2015.
- Манчестер 2012 — *Манчестер Л.* Сельские матушки и поповны как «агенты просвещения» в российской деревне: позднеймперский период //

- Эткинд А., Уффельман Д., Кукулин И. (ред.) Там, внутри. Практики внутренней колонизации в культурной истории России: Сб. статей. М., 2012. С. 311–348.
- Манчестер 2015 — *Манчестер Л.* Поповичи в мире: духовенство, интеллигенция и становление со-временного самосознания в России. М., 2015 [рус. пер. Manchester 2008].
- Марасинова 2017 — *Марасинова Е. Н.* «Закон» и «Гражданин» в России второй половины XVIII века: очерки истории общественного сознания. М., 2017.
- Метафизика исповеди 1997 — *Метафизика исповеди. Пространство и время исповедального слова. Материалы международной конференции.* СПб., 1997.
- Плюханова 1993 — *Плюханова М. Б.* Традиционность и уникальность сочинений Аввакума в свете традиций Третьего Рима // Boris Gasparov, Olga Raevsky-Hughes (eds). 1993.
- Плюханова 1996 — *Плюханова М. Б.* О национальных средствах самоопределения личности: самосакрализация, самоожожение, плавание на корабле // Из истории русской культуры. М., 1996. Т. 3.
- Проповеди 2017 — Материалы круглого стола «Проповеди в религиозной и культурной политике и практике России и Европы (XVII — начало XIX вв.) // Slověne/Словѣне. 2017. Vol. 6. № 2. С. 545–677.
- Репина 2010 — *Репина Л. П.* (ред.) История через личность: историческая биография сегодня. 2-е изд. М., 2010.
- Розов 2003 — *Розов А. И.* Священник в духовной жизни русской деревни. СПб., 2003.
- Руди 2005 — *Руди Т. Р.* Топика русских житий (вопросы типологии) // Русская агиография. Исследования, публикации, полемика. СПб., 2005. С. 59–101.
- Савкина 2007 — *Савкина И. Л.* Разговоры с зеркалом и зазеркальем. Автодокументальные женские тексты в русской литературе первой половины XIX века. М., 2007.
- Сдвижков 2019 — *Сдвижков Д. А.* Письма с Прусской войны. Люди Росийско-императорской армии в 1758 году. М., 2019.
- Скутнев 2007 — *Скутнев А. В.* Воспоминания вятского духовенства как исторический источник о менталитете духовного сословия // Герценка: вятские записки. Киров, 2007. Вып. 12. http://www.herzenlib.ru/almanac/number/detail.php?NUMBER=number12&ELEMENT=gerzenka12_2_7 (посл. посещение 23.04.2016).
- Смилянская 2003 — *Смилянская Е. Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики: Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М., 2003.
- Смолич 1996–1997 — *Смолич И. К.* История Русской Церкви. 1700–1917. Ч. 1–2. М., 1996–1997.
- Тартаковский 1991 — *Тартаковский А. Г.* Русская мемуаристика XVIII — первой половины XIX в. М., 1991.
- Топоров 1995 — *Топоров В. Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1–2. М., 1995–1998.

- Травников 2016 — *Травников С. Н.* Особенности изображения времени в «Пелгримации» Ипполита Вишенского // Вестник МГЛУ. 2016. 3. С. 113–128.
- Узланер 2008 — *Узланер Д. А.* Расколдовывание дискурса: «религиозное» и «светское» в языке Нового времени // Логос. 2008. № 4. С. 140–159.
- Флоровский 1983 — *Флоровский Георгий, прот.* Пути русского богословия [1937]. Paris, 1983.
- Фриз — *Фриз Г. Л.* Православие, власть и секуляризация в России, 1860–1940 // ГИИМ: Доклады по истории 18 и 19 вв. DHI Moskau: Vortrage zum 18. und 19. Jahrhundert, Nr. 19. 2013. https://www.perspectivia.net/publikationen/vortraege-moskau/freeze_september (полс. посещение 01.04.2019).
- Хархордин 2002 — *Хархордин О. Ю.* Обличать и лицемерить. Генеалогия российской личности. СПб., 2002.
- Цапина — *Цапина О. А.* Православное просвещение — оксюморон или историческая реальность? https://www.academia.edu/3765394/Pravoslavnoe_prosveshchenie (полс. посещение 16.12.2018).
- Baehr 1991 — *Baehr S. L.* The Paradise Myth in the 18th Century Russia. Utopian Patterns in the Early Secular Russian Literature and Culture. Stanford, 1991.
- Batalden 1993 — *Batalden S. K.* (ed.) Seeking God: The Recovery of Religious Identity in Orthodox Russia, Ukraine, and Georgia. DeKalb, ILL, 1993.
- Batalden 2013 — *Batalden S. K.* Russian Bible Wars: Modern Scriptural Translation and Cultural Authority. New York, 2013.
- Brown 1975 — *Brown P.* Augustine of Hippo: A Biography [1967]. Berkeley etc., 1975.
- Caldwell 1985 — *Caldwell P.* The Puritan Conversion Narrative: The Beginnings of American Expression. Cambridge, UK, 1985.
- Chadwick 1975 — *Chadwick O.* The Secularisation of the European Mind in the Nineteenth Century. Cambridge, 1975.
- Christianity and the Eastern Slavs. Vol. 1 — Slavic Cultures in the Middle Ages. Berkeley, CA, 1993. P. 297–327.
- Chulos 2003 — *Chulos C. J.* Converging Worlds: Religion and Community in Peasant Russia, 1861–1917. De Kalb, IL, 2003.
- Coleman, Steinberg 2007 — *Steinberg Mark D., Coleman Heather J.* (eds) Sacred Stories: Religion and spirituality in Modern Russia. Bloomington; Indianapolis, 2007.
- Davis 1995 — *Zemon D.* Natalie. Women on the Margins: Three Seventeenth Century Lives. Cambridge, MA, 1995.
- Engelstein 2001 — *Engelstein L.* Holy Russia in Modern Times: An Essay on Orthodoxy and Cultural Change // Past and Present. 2001. 173. P. 129–156.
- Engelstein, Sandler 2000 — *Engelstein L., Sandler St.* (eds) Self & Story in Russian History. Ithaca; London, 2000.
- Freeze 1977 — *Freeze G. L.* The Russian Levites: Parish Clergy in the Eighteenth Century. Cambridge, MA, 1977.
- Freeze 1983 — *Freeze G. L.* The Parish Clergy in Nineteenth-Century Russia: Crisis, Reform, Counter-Reform. Princeton, NJ, 1983.

- Freeze 1985 — *Freeze G. L.* Handmaiden of the State? The Church in Imperial Russia Reconsidered // *Journal of Ecclesiastical History*. 1985. 36. № 1 (January). P. 82–102.
- Freeze 1990 — *Freeze G. L.* The Rechristianization of Russia: The Church and Popular Religion, 1750–1850 // *Studia Slavica Finlandensia*. 1990. 7. P. 101–136.
- Geraci, Khodarkovsky 2001 — *Geraci R. P., Khodarkovsky M.* (eds) *Of Religion and Empire. Missions, conversion, and tolerance in tsarist Russia*. Ithaca; London, 2001.
- Greenblatt 1980 — *Greenblatt S.* *Renaissance Self Fashioning From More to Shakespeare*. Chicago, 1980.
- Gretchanaia, Viollet 2008 — *Gretchanaia E., Viollet C.* Si jamais tu lis ce journal... *Diaristes russes francophones 1780–1854*. Paris, 2008.
- Greyerz 2013 — *Greyerz K. von.* *Von Menschen, die glauben, schreiben und wissen: Ausgewählte Aufsätze*. Göttingen, 2013.
- Greyerz, Medick, Veith 2001 — *Greyerz K. von, Medick H., Veith P.* (hgg) *Von der dargestellten Person zum erinnerten Ich: europäische Selbstzeugnisse als historische Quellen (1500–1800)*. Köln; Weimar; Wien, 2001.
- Haag 2013 — *Haag Th.* The Life of St. Anthony between Hagiography and Biography // *Ēfthymiadis S.* (ed.) *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*. London, 2013. 1. P. 33–34.
- Halfin 2000 — *Halfin I.* *From Darkness to Light: Class, Consciousness and Salvation in Revolutionary Russia*. Pittsburgh, 2000.
- Halfin 2011 — *Halfin I.* *Red Autobiographies: Initiating the Bolshevik Self*. Seattle, 2011.
- Hedda 2008 — *Hedda J.* *His Kingdom Come: Orthodox Pastorship and Social Activism in Revolutionary Russia*. DeKalb, IL, 2008.
- Hellbeck 2006 — *Hellbeck J.* *Revolution on My Mind: writing a diary under Stalin*. Cambridge, MA, 2006.
- Hellbeck, Heller 2004 — *Hellbeck J., Heller K.* (hgg) *Autobiographical Practices in Russia = Autobiographische Praktiken in Russland*. Göttingen, 2004.
- Hernandez 2002 — *Hernandez R. L.* The Confessions of Semen Kanatchikov: A Bolshevik Memoir as Spiritual Autobiography // *The Russian Review*. 2002. Vol. 60. № 1. P. 13–35.
- Herzberg 2013 — *Herzberg J.* *Gegenarchive. Bäuerliche Autobiographik zwischen Zarenreich und Sowjetunion*. Bielefeld, 2013.
- Herzberg 2013 — *Herzberg J.* *Gegenarchive. Bäuerliche Autobiographik zwischen Zarenreich und Sowjetunion*. Bielefeld, 2013.
- Herzberg, Schmidt 2007 — *Herzberg J., Schmidt Ch.* (Hg.) *Vom Wir zum Ich. Individuum und Autobiographik im Zarenreich*. Köln; Weimar; Wien, 2007.
- Heumann, Mißfelder, Pohlig 2007 — *Heumann U., Mißfelder J.-F., Pohlig M.* (hgg) *Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit*. Gütersloh, 2007.
- Hindmarsch 2005 — *Hindmarsch D. B.* *The Evangelical Conversion Narrative: spiritual autobiography in early modern England*. Oxford, 2005.
- Hindmarsh 2008 — *Hindmarsh D. B.* *The Evangelical Conversion Narrative: Spiritual Autobiography in Early Modern England*. Oxford, 2008.
- Ivanov 2011 — *Ivanov A. V.* The Saint of Russian Reformation: Tikhon of Zadonsk and Protestant Influences in the 18th-Century Russian Orthodox Church //

- Nikolaos A. Chrissidis et al. (eds) *Religion and Identity in Russia and the Soviet Union: A Festschrift for Paul Bushkovitch*. Bloomington, IN, 2011. P. 81–106.
- Kaiser 1988 — *Kaiser D. H.* *Death and Dying in Early Modern Russia* // Kennan Institute Occasional Papers. Washington, 1988. № 228.
- Kaiser 2012 — *Kaiser D. H.* *The Sacrament of Confession in the Russian Empire: A Contribution to the Source Study of Ispovednye rospisi* // Boeck B. J., Martin R. E., Rowland D. (eds) *Dubitando: Studies in History and Culture in Honor of Donald Ostrowski*. Bloomington, 2012. P. 383–397.
- Kivelson, Greene 2003 — *Kivelson V. A., Greene R. H.* (eds) *Orthodox Russia: belief and practice under the Tsars*. University Park, 2003.
- Kizenko 2000 — *Kizenko N.* *A Prodigal Saint: Father John of Kronstadt and the Russian People*. University Park, 2000.
- Kormann 2004 — *Kormann E.* *Ich, Welt und Gott. Autobiographik im 17. Jahrhundert*. Köln; Weimar; Wien, 2004.
- Lovell 2004 — *Stephen L.* *Biography, history, and finitude: Understanding the life span in early-nineteenth-century Russia* // *Slavonic & East European Review*. 2004. № 2. Vol. 82. P. 246–267.
- Luckmann 1987 — *Luckmann Th.* *Kanon und Konversion* // Assmann A., Assmann J. (Hg.) *Kanon und Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation II*. München, 1987. S. 38–46.
- Lynch 2012 — *Lynch K.* *Protestant Autobiography in the Seventeenth-Century Anglophone World*. Oxford, 2012.
- Manchester 2008 — *Manchester L.* *Holy Fathers, Secular Sons Clergy, Intelligentsia, and the Modern Self in Revolutionary Russia*. DeKalb, Ill, 2008.
- Marker 2010 — *Marker G.* *A Saint's Intimate Life: The Diariusz of Dimitrii Rostovskii* // Marker Gary, Neuberger Joan, Poe Marshall, Rupp Susan (eds). *Everyday Life in Russian History*. Bloomington, 2010. P. 127–144.
- Michelson, Kornblatt 2014 — *Michelson P. L., Kornblatt J. D.* (eds) *Thinking Orthodox in Modern Russia: Culture, History, Context*. Madison, WI, 2014.
- Morris 1993 — *Morris M. A.* *Saints and Revolutionaries: The Ascetic Hero in Russian Literature*. Albany, NY, 1993.
- Paert 2010 — *Paert I.* *Spiritual Elders: Charisma and Tradition in Russian Orthodoxy*. DeKalb, Ill, 2010.
- Paperno 1988 — *Paperno I.* *Chernyshevsky and the Age of Realism: A Study in the Semiotics of Behavior*. Stanford, 1988 [рус. пер. Паперно И. Семиотика поведения: Николай Чернышевский — человек эпохи реализма. М., 1996].
- Paperno 2004 — *Paperno I.* *What Can be Done with Diaries?* // *The Russian Review*. 2004. Vol. 63. № 4 (Oct.). P. 561–573.
- Paperno 2014 — *Paperno I.* «Who, What Am I?»: Tolstoy Struggles to Narrate the Self. Ithaca 2014 [рус. пер. Паперно 2018 — Паперно И. «Кто, что Я?» Толстой в своих дневниках, письмах, воспоминаниях, трактатах. М., 2018].
- Ransel 2009 — *Ransel D.* *A Russian Merchant's Tale: The Life and Adventures of Ivan Alekseevich Tolchënov, Based on His Diary*. Bloomington; Indianapolis, 2009.
- Schmidt 2007 — *Schmidt Ch.* *Die Kirche des Ivan Annenkov. Adlige Frömmigkeit und Säkularisierungsvermutung in der russischen Provinz 1745–1766* // Herzberg Julia, Schmidt Christoph (hgg). *Vom Wir zum Ich: Individuum und Autobiographik im Zarenreich*. Köln; Weimar, 2007. S. 95–108.

- Sdvižkov 2015 — *Sdvižkov D.* Империя/«Ich» und Imperium. Das Kaiserreich und die russische Autobiographik, 1830–1860 // Aust Martin, Schenk Frithjof Benjamin (hgg). *Imperial Subjects. Autobiographische Praxis in den Vielvölkerreichen der Romanovs, Habsburger und Osmanen im 19. und frühen 20. Jahrhundert.* Köln; Weimar; Wien, 2015. S. 113–133.
- Seigel 2005 — *Seigel J.* *The Idea of the Self: Thought and Experience in Western Europe Since the Seventeenth Century.* Cambridge, UK, 2005.
- Sherman 1996 — *Sherman S.* *Telling Time: Clocks, Diaries, and English Diurnal Form, 1660–1785.* Chicago, 1996.
- Shevcov 2004 — *Shevcov V.* *Russian Orthodoxy on the Eve of Revolution.* Oxford 2004 [рус. пер.: *Шевцова В. Ф.* *Православие в России накануне 1917 г.* СПб., 2010].
- Sluhovsky 2017 — *Sluhovsky M.* *The Confessing Subject and the Construction of Modern Catholic Selves // Culture & History Digital Journal.* 2017. № 6. <http://cultureandhistory.re-vistas.csic.es/index.php/cultureandhistory/article/view/121/411> (полс. посещение 20.12.2018).
- Starr 1971 — *Starr G. A.* *Defoe & Spiritual Autobiography.* New York, 1971.
- Steinberg, Coleman 2007 — *Steinberg M. D., Coleman H. J.* (eds) *Sacred Stories: religion and spirituality in modern Russia.* Bloomington, 2007.
- Steindorff, Auge 2016 — *Steindorff L., Auge L.* (hg.). *Monastische Kultur als transkonfessionelles Phänomen: Beiträge einer deutsch-russischen interdisziplinären Tagung in Vladimir und Suzdal (Veröffentlichungen des Deutschen Historischen Instituts Moskau. Bd. 4).* Berlin; Boston, 2016.
- Swaim 1993 — *Swaim K. M.* *Pilgrim's Progress, Puritan Progress.* Chicago, 1993.
- Taylor 1989 — *Taylor Ch.* *Sources of the Self: The Making of Modern Identity.* Cambridge, MA, 1989.
- Tsapina 2009 — *Tsapina O.* «Us and Them» — The Image of Catholicism in 18th-Century Russia // Russell E. Martin R. E., Spock J. B. (eds) *Culture and Identity in Eastern Christian History.* Ohio Slavic Papers 9/Eastern Christian Studies 1. Columbus, 2009. P. 343–73.
- Wirtschafter 2013 — *Wirtschafter E. K.* *Religion and Enlightenment in Catherinian Russia. The teachings of Metropolitan Platon.* DeKalb, 2013.
- Worobec 2012/13 — *Worobec Ch. D.* *The Long Road to Kiev: Nineteenth-Century Orthodox Pilgrimages // Modern Greek Studies Yearbook.* 2012/13. 28/29. P. 1–22.
- Wortman 1995, 2000 — *Wortman R.* *Scenarios of Power: Myth and Ceremony in Russian Monarchy. Vol. 1: From Peter the Great to the Death of Nicholas I; Vol. 2: From Alexander II to the Abdication of Nicholas II.* Princeton, NJ, 1995, 2000 [рус. пер. *Уортман Р.* *Сценарии власти. М., 2002, 2004].*
- Ziolkowski 1988 — *Ziolkowski M.* *Hagiography and Modern Russian Literature.* Princeton, NJ, 1988.
- Zitser, Collis 2015 — *Zitser E. A., Collis R.* *On the Cusp: Astrology, Politics, and Life-Writing in Early Imperial Russia // American Historical Review.* 2015. Dec. P. 1618–1652.
- Zorin 2016 — *Zorin A.* *Sentimental Piety and Orthodox Asceticism // Schönle Andreas, Zorin Andrei, Evstratov Alexei* (eds). *The Europeanized Elite in Russia, 1762–1825.* DeKalb, 2016. P. 300–317.

СОДЕРЖАНИЕ

Лори Манчестер, Денис Сдвижков. Автобиографика и православие в России конца XVII — начала XX века: вера и личность в меняющемся обществе 5

I. ОТ РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ К XIX ВЕКУ

Татьяна Сочива. Становление индивидуального самосознания в русской литературе накануне Нового времени (на основе изучения «Книги толкований и нравоучений» протопопа Аввакума 20

Денис Сдвижков. Новая личность и новая религиозность в русской автобиографике XVIII — первой половины XIX века 29

Гари Маркер. Из глубины молчания: в поисках контуров монашеского Я «долгой» петровской эпохи (1680–1720-е) . . . 60

Ольга Цапина. Поп и пресвитер: равенство священства, апостольская преемственность и идентичность российского православного духовенства XVIII века 89

Александр Феофанов. Вера и Церковь в автобиографических текстах князя И. М. Долгорукова (1764–1823) 120

Надежда Киценко. Исповедь и автобиографический жанр в России начала XIX века. 141

Галина Ульянова. Автобиографические тексты купечества: религиозное сознание и религиозное поведение. 1770–1860-е годы 161

II. ОТ ВЕЛИКИХ РЕФОРМ К РЕВОЛЮЦИИ

Лори Манчестер. Возникновение и значение (авто)биографических практик в некрологах приходских священников Русской православной церкви позднимперского периода 206

Елена Агеева. Церковное летописание как источник в автобиографических практиках Нового времени 227

<i>Марта Лукашевич.</i> Дневник священника Фоки Струтинского в литературной обработке Николая Лескова (очерк «Архиерейские объезды»)	245
<i>Хэзер Колман.</i> Вера, семья и нация в дневниках священника Киевской епархии о. Михаила Щербаковского	266
<i>Юлия Херцберг.</i> Притчи о блудном сыне. Обращение и вера в крестьянских автобиографиях поздней имперской России	295
<i>Глеб Запальский.</i> Судьбы монахов-дворян и их автобиографическое осмысление	319

III. ЭКСКУРС: ПОСЛЕ 1917 ГОДА

<i>Алексей Беглов.</i> Человек и история в эпоху катастрофы. Саморефлексия руководителя тайных монашеских общин 1920–1930-х годов	340
<i>Сандра Дальке.</i> Большевистское конструирование Я: перформанс и автобиография	359
Наши авторы	384
Список сокращений	391
Библиография	393

CONTENTS

Manchester, Laurie, Sdvizhkov Denis. Introduction 5

I. FROM THE BEGINNING OF THE MODERN AGE TO THE 19th CENTURY

Sochiva, Tatiana. The Appearance of Individual Consciousness
in Russian Literature on the Eve of the Modern Age
(Based on a Study of Archpriest Avvakum's
"The Work of Interpretations and Moralizing") 20

Sdvizhkov, Denis. The New Self and New Religiosity
in Russian Autobiography from the 18th Century
to the first half of the 19th Century 29

Marker, Gary. Out of the Silences: Charting the Monastic
Self in the Long Petrine Era (1680's — 1720's) 60

Tsapina, Olga. Pop and Presbyter: Parity of Ministers,
Apostolic Succession and Orthodox Ecclesiastical Identity
in Eighteenth-Century Russia 89

Feofanov, Alexander. Faith and Church in the Autobiographical
Texts of Prince I. M. Dolgorukov (1764–1823) 120

Kizenko, Nadieszda. Confession and the Autobiographical
Genre in Early 19th Century Russia 141

Ulianova, Galina. Autobiographical Texts by Merchants:
Religious Consciousness and Religious Behavior. 1770–1860s . 161

II. FROM THE GREAT REFORMS TO REVOLUTION

Manchester, Laurie. The Emergence and Meaning
of Auto/biographical Practices in Russian Orthodox Parish
Clergymen's Obituaries in Late Imperial Russia 206

Ageeva, Elena. Church Chronicles as a Source
for Autobiographical Practice in the Modern Age 227

<i>Lukaszewicz, Marta.</i> The Diary of Priest Foka Strutinskii in Nikolai Leskov's Literary Adaptation (the sketch "Bishops' Detour") . . .	245
<i>Coleman, Heather.</i> Faith, Family, and Nation in the Diary of Kiev-diocese Priest, Father Mikhail Shcherbakovskii	266
<i>Herzberg, Julia.</i> Parables of the Prodigal Son. Conversion and Faith in Peasant Autobiographies in Late Tsarist Russia . . .	295
<i>Zapalsky, Gleb.</i> The Fates of Monks from the Nobility and their Autobiographical Conceptions	319

III. AN EXCURSION: AFTER 1917

<i>Beglov, Alexey.</i> People and History in a Catastrophic Age: Self-Reflexivity among the Leaders of Underground Monastic Communities 1920–1930s	340
<i>Dahlke, Sandra.</i> A Bolshevik Construction of Individuality: Performance and Autobiography	359
Our authors	384
Abbreviations	391
Bibliography	393

ВЕРА И ЛИЧНОСТЬ В МЕНЯЮЩЕМСЯ ОБЩЕСТВЕ

Автобиографика и православие в России
конца XVII — начала XX века

Редакторы *Л. Манчестер, Д. Сдвижков*

Дизайнер обложки *Д. Черногаев*

Корректоры *С. Крючкова, Л. Полукеева*

Верстка *Д. Макаровский*

Налоговая льгота — общероссийский классификатор
продукции ОК-005-93, том 2; 953000 — книги, брошюры

ООО РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА
«НОВОЕ ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБОЗРЕНИЕ»

Адрес редакции:

123104, Москва, Тверской бульвар, д. 13, стр. 1

тел./факс: (495) 229-91-03

e-mail: real@nlo.magazine.ru

сайт: www.nlobooks.ru

Формат 60 × 90 1/16 . Бумага офсетная №1.

Офсетная печать. Печ. л. 25,5. Тираж 1000. Заказ №

Отпечатано в АО «Первая образцовая типография»

филиал «Ульяновский Дом печати»

432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14