

HISTORIA ROSSICA

studia europaea

ВЕРА
И ЛИЧНОСТЬ
В МЕНЯЮЩЕМСЯ
ОБЩЕСТВЕ

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

НОВОЕ ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБОЗРЕНИЕ

Коллектив авторов
Вера и личность в
меняющемся обществе
Серия «Historia Russica»
Серия «Studia Europaea»

Текст предоставлен правообладателем
http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=43623484
Вера и личность в меняющемся обществе. Автобиографика
и православие в России конца XVII – начала XX века: Новое
литературное обозрение; Москва; 2019
ISBN 978-5-4448-1312-6

Аннотация

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 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.

Содержание

Автобиофика и православие в России конца XVII – начала XX века: вера и личность в меняющемся обществе	6
I. От раннего Нового времени к XIX веку	28
Становление индивидуального самосознания в русской литературе накануне нового времени	28
Новая личность и новая религиозность в русской автобиофике XVIII – первой половины XIX века	41
Конец ознакомительного фрагмента.	83

**Вера и личность в
меняющемся обществе**
*Автобиографика и
православие в России конца
XVII – начала XX века*

© Авторы, 2019,

© ООО «Новое литературное обозрение», 2019

* * *

Автобиографика и православие в России конца XVII – начала XX века: вера и личность в меняющемся обществе

Лори Манчестер, Денис Сдвижков

«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 автобиографике последующего синодального периода оставался весьма умеренным, либо она рассматривалась в несамостоятельном значении предтечи автобиографии светской¹. На такое положение дел обра-

¹ К принятой в издании системе сноска: краткие заголовки расшифрованы в общем списке библиографии в конце сборника. Аббревиатуры также расшифрованы в списке, размещенном в конце сборника. 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.

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

Проблемы исследования религиозной автобиографики 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 автобиографики и ее основное направление до сих пор исходят из того, что *modern self* – по сути тавтология. Что *Я* в автобиографии по определению подразумевает автоном-

² См.: Бобрик 2007.

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

ную 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 автобиографики⁵, и методами анализа, на которые мощное влияние оказали тезисы Мак-

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 скупают у букинистов брошюры с автобиографиями местных пиетистов, 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*).

са Вебера о религиозных источниках модерности. Неудивительно, что исследования религиозной автобиографии лучше всего представлены 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 церков-

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.

ную дисциплинаризацию, прежде всего исповедь и ее ритуалы⁸.

Связь между православием и появлением современной 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 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 сборни-

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

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

¹⁰ Живов 2008.

ке (Кищенко)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 челове-

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.

ка формировать свою личность, распространенное до Ренессанса. На институциональном, структурном уровне одним из примеров того, как православие 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 автобиографике 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 ограничива-

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.

ется «официальным» православием, главенствующим в до-революционной 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 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. Исключительное внимание исследователей этой эпохи долгое время привлекали сословия, в нашем случае духовное сословие с его специфической культурой и са-

¹⁶ Freeze 1977; Freeze 1983.

¹⁷ Лавров 2000; Смилянская 2003.

¹⁸ Ср. Кириченко 2002 о дворянском благочестии.

мосознанием¹⁹. 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 «кладеза 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 статус-

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

са²⁰. Закономерно поэтому, что в других статьях сословный фокус отсутствует или они сфокусированы вместо этого на конкретном случае/личности (Сдвижков, Сочива, Маркер, Колман, Беглов, Дальке).

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 прак-

²⁰ Впервые о мирянах в этой перспективе: Shevcov 2004.

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

тике 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*.

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

²² Lynch 2012, 12.

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

²⁴ Paperno 2014.

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 автобиографики Европы раннего Нового времени: родители ожидали ведения

²⁵ См. Sherman 1996.

²⁶ Воробец 2014, там же ссылки на литературу.

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

дневников от детей, мужа – от жен, исповедники – от своих духовных чад²⁸. С развитием личности и культурной традиции автобиографики обязанность превращается в привычку, привычка – во внутреннюю потребность.

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 автобиографии 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.

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

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-Минеям 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 пассия/мартириум. 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 автобиографии 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 чи-

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

тателей «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-Штиллинга, сочинения Арндта, Эккартсгаузена, 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 нередко в религиозных автобиографиях заимствования из светской дво-

³⁰ См. Зорин 2016.

³¹ См. Steinberg, Coleman 2007.

рянской литературы такого профиля, так же часты, наоборот, в светских текстах цитаты из религиозных. Особенно 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» 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

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.

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.

образы и приемы, типичные для духовной автобиографии (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 христианской традиции, как ее понимали и поддерживали до Петра (см. Феофанов).

Разделения играли важную роль в формировании самосо-

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

знания, 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 отсюда вытеснено 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

³⁶ Ср.: Geraci, Khodarkovsky 2001.

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

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

Логично ожидать здесь активного участия образованных элит – и действительно, бóльшая часть религиозной автобиографики 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 автобиографики с протопопа, и в дальнейшем вехи в ее истории расставляют фигуры масштаба о.

³⁸ Engelstein 2000, 16.

³⁹ Паперно 2018, 18.

⁴⁰ Wortman 1995, 2002; Марасинова 2017.

⁴¹ Проповеди 2017.

Иоанна Кронштадтского⁴².

На протяжении XVIII–XIX веков можно видеть, как постепенная демократизация автобиографики 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 автобиографики 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 лю-

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: Sdvižkov 2015, 125–129.

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

дей, чем те, 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 много-

точия. 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

Становление индивидуального самосознания в русской литературе накануне нового времени

На основе изучения «Книги толкований и нравоучений» протопопа Аввакума

Татьяна Сочива

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.⁴⁹

⁴⁹ Лихачев Д. С. Человек в литературе Древней Руси. М., 1970. С. 141.

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 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 Исайи) 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»⁵⁰.

Создание целой книги, состоящей из толкований на тексты Священного Писания, на Руси было явлением почти уникальным⁵¹. 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 по па Лазаря⁵² и дьякона Федора⁵³.

Яркая особенность «Книги», идущая вразрез с традицией толкований – это насыщенность текста – и самих толкований, и комментариев Аввакума к ним – автобиографическими подробностями. Это могут быть краткие упоминания

⁵⁰ Книга толкований и нравоучений 1990, 125.

⁵¹ 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).

⁵² *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.

⁵³ *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.

современников, как известных, так и тех, кто, так или иначе, связан с жизнью протопопа Аввакума (царского духовника Стефана Вонифатьева, справщика Печатного двора Шестака, ярославского протопопа Ермила). К событиям Священной истории Аввакум дает комментарии, понятные русскому человеку XVII века (упоминая об ударе копьем распинаемого на кресте Христа, Аввакум называет римского воина «стрельцом», стремящимся выслужиться за «пять рублев»⁵⁴), 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 небесное⁵⁵.

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 Злато-

⁵⁴ Книга толкований и нравоучений 1990, 82.

⁵⁵ Там же, 139–140.

уста. 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. Плюхановой, которая связала возникновение сопоставлений библейских и современных Аввакуму событий в его толкованиях с распространением среди раннего старообрядчества эсхатологических воззрений – ожидания скорого конца света⁵⁶. 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-

⁵⁶ Плюханова 1993, 297–327.

го псалма⁵⁷:

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 вземлещи душа наша?» И Анна Ртищева мне говорила: «А и Аввакум протопоп! Коли тебя извод возмет!»⁵⁸

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 много⁵⁹.

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 причислять себя та-

⁵⁷ Там же, 300.

⁵⁸ Книга толкований и нравоучений 1990, 82.

⁵⁹ 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.

ким образом к рангу великих учителей»⁶⁰. Общий вывод состоит в том, что Аввакум «как вероучитель претендовал на авторитет, недостижимый в обычных исторических условиях, а как деятель – «на статус святого, недостижимый при жизни»⁶¹.

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, будто и впрямь таков, святее 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»^{62, 63}.

Анализ «Книги» показывает, что аргументы М. Б. Плюха-

⁶⁰ Плюханова 1993, 300.

⁶¹ Плюханова 1993, 321.

⁶² Книга толкований и нравоучений 1990, 92–93.

⁶³ 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.

новой 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 толковае всяку речи ясно и зело просто слушателем простым, во яже бы им возможно было внимати и памятствовати»⁶⁴. В Москве Иван Неронов попал в ближайшее окружение юного царя Алексея Михайловича и стал протопопом Казанского собора (1649–1652). Другие священнослужители, объединившиеся 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 наро-

⁶⁴ Житие Григория Неронова 1874, 256, 257.

ду книги. Много людей приходило»⁶⁵. 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 по-

⁶⁵ Житие протопопа Аввакума (текст из Пустозерского сборника В. Г. Дружина) // Житие протопопа Аввакума 2010, 22.

следние события»⁶⁶. Однако идея о трех этапах мировой истории заложена уже в богослужении, во время которого вспоминаются 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 Писания⁶⁷. Именно поэтому «Слово» Илариона может быть названо «первым документом древнерусского исторического самосознания»⁶⁸. 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»⁶⁹. В этом смысле «трехвременная» структура толкований Аввакума демонстрирует традиционный взгляд древнерусского книжника на мировую историю, а не «реакцию на представление о насту-

⁶⁶ Плюханова 1993, 321.

⁶⁷ 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.

⁶⁸ Там же, 43.

⁶⁹ Плюханова 1993, 304.

пившем времени как последнем»⁷⁰.

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».⁷¹

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

⁷⁰ Там же, 302.

⁷¹ Плюханова 1996, 421.

царю. Своими страданиями за веру Аввакум действительно приобрел необыкновенно высокий авторитет среди старообрядцев: «меня жалуют люди те, знают гораздо везде»⁷². 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 читателей⁷³. 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 читателем⁷⁴.

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

⁷² Книга толкований и нравоучений 1990, 98.

⁷³ 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.

⁷⁴ 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.

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 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.

Новая личность и новая религиозность в русской автобиографии XVIII – первой половины XIX века

Денис Сдвижков

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 религией и личностью Нового времени. И сосредоточиться не на удаленных социальных эффектах религиозности, а на центре, ее воздействии на субъект⁷⁵. В качестве шага к этому я предлагаю оценить самостоятельное значение жанра «духовной автобиографики» для России и опишу основные тенденции в период становления автобиографической традиции. Цель – показать, что включает в себе «и» из заглавия: как новая религиозность была связана с формированием самосознания личности этой эпохи. Сделать это я попытаюсь на основе текстов, которые принадле-

⁷⁵ Cp. Steinberg, Coleman 2007, 8.

жат 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 эпохи⁷⁶, к имперской России если и прилагалось, то историками литературы⁷⁷. В религиозных эго-документах «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 Я⁷⁸.

⁷⁶ 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.

⁷⁷ 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.

⁷⁸ Зорин 2016, 46–49 и Паперно 2018, 86–108 с отсылками к литературе; Кочеткова 1994.

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 хроники⁷⁹. Но диспаритет 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 распространенности таких текстов, как «Житие протопопа Аввакума» или «Диария» св. Димитрия Ростовского, в руко-

⁷⁹ Kaiser 1988; Козлова 2012; Козлова, Прокофьева 2015. См. ст. Маркера и Агеевой в наст. сб.

писях, а последнего и в нескольких печатных изданиях⁸⁰. Не упоминая уже 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, Абеляр, 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»⁸¹ 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 век⁸². Критерием поворота служит не появление «ренессансной личности» Якоба Буркхардта или специфика протестантизма с его учением об оправдании и предопределении, способствующим саморефлексии, по Максу Веберу⁸³, а кризис христианского самосознания, связанный с разделением, утверждением секу-

⁸⁰ Св. Димитрий 1774.

⁸¹ Brown 1975, 159.

⁸² Живов 2009, 48.

⁸³ Kormann 2004, 100 ff.; Starr 1971, 6 f.

лярного мира и необходимостью (заново) самоопределиться 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 автобиографии 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 эти тексты используются для коллективного и индивидуального назидания (*aedificatio*)⁸⁴.

Жизнь как житие (*imitatio personae*)

Как и в западном христианстве, нарративная основа духовной автобиографии в России происходит из житий. Еще

⁸⁴ См.: *Erbauungsliteratur // Enzyklopädie der Neuzeit*. Hg. v. Friedrich Jaeger. Bd. 1–16. Stuttgart, 2005–2012 (далее – EdN). Bd. 3. S. 390–396.

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»⁸⁵. 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 Дмитрий Ростовский. Его «книжицу, о подражании Христовом зовомую» в России знают в многочисленных печатных и рукописных переводах с середины XVII века, а в семинариях читают и в оригинале⁸⁶.

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 пассивности (мартиниум) о мученической смерти и претерпе-

⁸⁵ Ключевский В. О. Великие четьи минеи, собранные митр. Макарием // Он же. Отзывы и ответы. Третий сборник статей. П., 1918. С. 3.

⁸⁶ Письма келейные, соч. преосв. еп. Воронежским и Елецким Тихоном Первым <...>. М., 1837. С. 211; Стрижев А. Н. Фома Кемпийский в России // Божесловеские труды. Сб. 40. 2005. С. 368–384, здесь 369.

нии 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»⁸⁷.

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*⁸⁸ каких-то барочных немецких лубков:

Чтение «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 ими⁸⁹.

⁸⁷ Плюханова 1996, 421. См. также: Руди 2005, 83–64; Ziolkowski 1988.

⁸⁸ С XVIII века в русскую богослужебную практику через Киев попадает и «пасия» – служба страстям Христовым, составленная Петром Могилей в середине XVII века.

⁸⁹ Болотов I, 235–236 [1754].

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»⁹⁰ россияне призываются одновременно и как подданные империи, и как члены церкви. Здесь, в метафизическом царстве, вектор тоже направлен от раба к «небесному гражданину»⁹¹. «Тайное в сердцах с Богом беседование», составляющее центр внутренней жизни, подразумевает молитву, в отличие от соборной личную, тайную и «безвременную» (повседневную)⁹². Такая внутренняя молитва оценивается выше «внешней»⁹³. Ее цель в «богомысленности»: «воз-

⁹⁰ *Феофан Прокопович*. Слово о состоявшемся между империею Российскою и короною Шведскою мире 1721 года... 1722 года, генваря 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> (посл. посещение 20.01.2019).

⁹¹ Марасинова 2017, 331 et passim.

⁹² *Св. Димитрий Ростовский*. Внутренний человек, в клети сердца своего уединен поучающся и молящся втайне [1-е изд., 1786]. http://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/vnutrennij-chelovek (посл. посещение 21.01.2019).

⁹³ Ср. дневник И. П. Тургенева (1788–1796): «Читал книгу, в коей рекоменду-

будити 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*⁹⁴.

Тем временем переходная эпоха XVII–XVIII веков возрождает «эсхатологический дух первохристианства»⁹⁵. Хотя архетип «новомученичества» раннего Нового времени в России олицетворяют старообрядцы, начиная с Аввакума, но мотив *страстотерпия* и *неправого гоненья* распространен и у приверженцев церкви господствующей⁹⁶.

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 «достоев-

ется молитва внутренняя, а не наружная. Полюбилась внутренняя, коя мне еще не дана, сиречь, я еще по грехам моим не достиг до сего» (Цит. по: Кочеткова 1994, 226).

⁹⁴ 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).

⁹⁵ Плеханова 1996, 423.

⁹⁶ Помимо материалов Арсения (Мацеевича), ср., например, «автобиографию» монаха Авеля (Авель 1875).

щину» и секуляризированную версию радикальной интеллигенции любовь к страданию пропишется на правах вечных и национальных черт. В XX веке соответствующее название получит и автобиография архиерея⁹⁷.

Как и в XX веке, важную роль для русской духовной автобиографики 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»⁹⁸. Государство выступает безличным орудием высших сил, как у дважды пытанного В. Д. Головина: «судьбами Великого Бога прииде многогрешному и окаянному и бедному человеку злая <...> напасть»⁹⁹. 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

⁹⁷ Лука 2008. Ср. для XIX века: «клирик – это своего рода мученик» (Манчестер 2015, 143, 198–199). О Фонвизиной см. Кищенко в наст. сб., фрагменты ее автобиографических записей опубликованы в: *Кайдаш[-Лакишина] С. В.* Сила слабых. Женщины в истории России XI–XIX вв. М., 1989.

⁹⁸ Долгорукова 1913, 18.

⁹⁹ Головин 1847, 56.

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 начитался «Авидиевых и Виргилиевых языческих книжичищ» и «оттоле совершенно уже начал жить языческих обычаев погибельное странное и широкое славлюбное и сластолюбное житие»¹⁰⁰. Князь И. И. Хованский раскаивается в совершившемся отпадении: «лучше мне было мучения венец принять, нежели такое отречение (на «Всешутейшем соборе». – Д. С.) чинить»¹⁰¹.

Чем реальнее угроза отпадения от веры (апостасии), тем актуальнее становится в России нарратив обращения (*conversio*)¹⁰². Обращение находится в центре западной духовной автобиографики, составляя ее основной посыл, «вещь не для себя, а для других»¹⁰³. Акцент ставится на духовном усилии, осознании и преодолении себя, в противовес вере теплохладной, неотрефлексированному укладу. В русских текстах история *conversio* различима в нескольких

¹⁰⁰ Серов 1994, 138.

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

¹⁰² См. общий контекст: Neumann, Mißfelder, Pohl 2007; для России: Halfin 1999.

¹⁰³ Luckmann 1987, 40–41; Hindmarch 2005.

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 Абсолюте¹⁰⁴. Так построена *historia calamitatum* Н. Б. Долгоруковой, которая описывает в виде письма родным свою жизнь до принятия схимы перед тем, как умолкнуть¹⁰⁵. Так изложена «маленькая история своей жизни» инокини Серафимы alias Варвары Соковниной перед принятием игуменства¹⁰⁶. Так же «открывает свой подвиг» родным отставной солдат, бывший крестьянин Памфил Назаров в 1839 году перед тем, как стать иноком Митрофаном¹⁰⁷. Эту же схему Юлия Херцберг отмечает уже на массовом материале историй крестьянских обращений второй половины XIX века¹⁰⁸.

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 религи-

¹⁰⁴ Паперно 2018, 90.

¹⁰⁵ Долгорукова 1913.

¹⁰⁶ 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.

¹⁰⁷ Инок Митрофан 1878.

¹⁰⁸ Herzberg 2013, 162–193.

озности. «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 смерть: как «покой», жизнь вечная или конец Я¹⁰⁹. 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 приходила¹¹⁰.

Ключевую роль может играть внешнее чудо, встреча, молитвенное озарение, икона¹¹¹ либо «назидание» книжного характера и внутреннее побуждение. Логично предположить, что по мере распространения просветительского рационализма первое будет вытесняться вторым, но следует из-

¹⁰⁹ Ср. *Архес Ф.* Человек перед лицом смерти. М., 1992 и др.; Сдвижков 2019, 67.

¹¹⁰ 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»).

¹¹¹ Ср. Серов 1994.

бегать 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 Петербурге¹¹².

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 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)¹¹³.

¹¹² *Старец иеросхимонах Сампсон (граф Сиверс)*. М., 1994. С. 8.

¹¹³ Турчиновский 1885, 325.

Дневник св. Димитрия 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 секулярному¹¹⁴. Публикация «Диария» Николаем Новиковым уже в XVIII веке и распространность рукописных списков с него подтверждает огромную популярность и духовный авторитет св. Димитрия как первого канонизированного святого в синодальную эпоху. На него ссылаются как на первоисточник автобиографической традиции: «Диарий св. Димитрия Ростовского конечно имел немало подражателей среди наших архипастырей; но подражаний этих мы почти не видим в печати»¹¹⁵.

Одним из таких «подражаний», опубликованных лишь столетие спустя, была автобиография митр. Платона (Левшина)¹¹⁶. В отличие от Димитрия Ростовского, митр. Платон пишет о себе в третьем лице. Вряд ли, однако, это домодерная традиция самоумаления – 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

¹¹⁴ Marker 2010, 138 et passim.

¹¹⁵ Изю дня в день. Записки сельского священника. СПб., 1875 // РСП. 1876. № 17 (25.04.1876). С. 495–506.

¹¹⁶ Платон 1887, см. также Иоасаф 1907.

перемежается с «Мы».

Подобно св. Димитрию, 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 отчетливые отсылки к горнему или дольному миру: город и тем более двор противопоставлен «монастырскому уединению». На склоне лет он создает еще более «покойное» пространство в Вифанской пустыни и поддерживает возрождение Оптиной¹¹⁷. 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»¹¹⁸.

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

¹¹⁷ Платон 1887, 19, 30, 83.

¹¹⁸ Там же, 71.

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»¹¹⁹. 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 Саратова¹²⁰ 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, изтребил все бумаги»¹²¹. Можно только догадываться, сколько таким образом исчезло автобиографических документов¹²².

¹¹⁹ Турчиновский 1885; Семевский 1877.

¹²⁰ Скопин 1891, см. далее.

¹²¹ Орлов 1832 I, 30–31.

¹²² 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 уничто-

В XVIII веке границы между имманентным и трансцендентным, сакральным и секулярным долгое время остаются неотрефлексированы и прозрачны. Характерный пример 1758 года: офицер, оставшийся после сражения без средств существования, много пишет родственникам о том, что «я вовсе на Бога мою надежду палагаю, он меня не оставит <...> когда Бог са мной з голоду не умру». Чтобы тут же через строчку добавить: «Аднако все то харашо, а прашу жену маю панукать аб денгах»¹²³. Равноправно сосуществуют две реальности, трансцендентное вмешивается и определяет жизненные стратегии наряду с рациональным.

Взросление русского индивида в духовной автобиографике 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 «лествицей». 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

жение духовных эго-документов в советское время – и оценим сохранившийся процент автобиографики рядового священства в однозначных числах.

¹²³ Кн. П. Щербатов – А. В. Щербатовой, Пиритц 12/23.09.1758 // Сдвижков 2019, 186.

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, 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 счастлив, 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»¹²⁴. 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 самого¹²⁵, а не его цели, и это лучше всего показывает контраст личных свидетельств такого рода с духовной автобиографикой.

¹²⁴ Орлов 1832 I, 13, 110.

¹²⁵ Добрынин 1872, 3.

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 усилия¹²⁶. В крайнем выражении этот тип веры характеризовал саму Екатерину II, которая видела идеальных верующих в «людях просвещенных, наставленных в истинах христианской религии». Сама она, спрошенная духовником о вере, отвечала о знании – истин и постановлений соборов¹²⁷.

¹²⁶ Лавров 2000, 77.

¹²⁷ «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.

В начале русской религиозной автобиографики 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 метафорики. 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 десятиле-

тия 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 «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»¹²⁸.

С течением времени такой прямой детерминизм преступления и наказания в религиозной автобиографии 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»¹²⁹.

¹²⁸ Лукин 1865, 912; Муравьев 1994, 12.

¹²⁹ [Воскресенский.] 1894. № 11. С. 372, см. также Орлов 1832 и др. О смене

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 Павла¹³⁰. 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. Димитрия¹³¹. 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»¹³². Тогда как 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 пантеона¹³³.

ветхозаветной метафорике новозаветной: Сдвижков, Самодержавие любви; см. также: Baehr 1991.

¹³⁰ Платон 1887, 13, 16: «Никто ему столько не нравился, как [апостол Павел]»; [Платона] «провозглашали в своих разговорах апостолом Московским».

¹³¹ Zorin 2016.

¹³² Кочеткова 1994, 237–242.

¹³³ «Pour mes saints, je les prends dans mon calendrier, et lorsque j'ai besoin d'un, je

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 Болотова¹³⁴.

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»¹³⁵. К чтению еще подходят с опаской: среди вопросов, которые Павел Васильевич Головин предлагает в качестве каждодневного «вопрошания себя» своим сыновьям, есть «Что чаще всего читал и какой вред сие чтение могло причинить?»¹³⁶ Характерен так называемый «дневник книголюба» из Екатеринбурга, соборного протоиерея Феодора

cherche quelque hommes 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 ищу между ними людей, которые служили государству или человеческому роду) Екатерина II – бар. Гримму. СПб., 09.03.1783 // СИРИО. Т. 23. С. 270–271).

¹³⁴ Herzberg J. Autobiographik in «Ost» und «West» // Herzberg, Schmidt. 2007. P. 59. О популярности «Робинзона Крузо» см.: Манчестер 2015, 198.

¹³⁵ Св. Димитрий Ростовский. Внутренний человек. Термин «внутреннее просвещение» упоминает Левицкий 1880, 144; во внецерковном контексте эпохи см. Кондаков 2011.

¹³⁶ Правила жизни, писанные собственноручно Павлом Васильевичем Головиным, к оставшимся его детям вместо духовного завещания // Головин 1842, 116–119, здесь 117.

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»¹³⁷.

В то же время именно письменный текст и книга становятся в центре «тайного в сердцах с Богом беседования»: «Когда читаючи молишися к Нему, то ты с Ним говоришь. Ах, разглагольствие сладкое! Ах, любезная и всеприятная беседа!»¹³⁸ 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 ношью, 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»¹³⁹.

¹³⁷ Карпинский 1995.

¹³⁸ Св. Тихон Задонский. Окружное послание к воронежскому духовенству [1765]. <https://www.ccel.org/contrib/ru/Tikhon1/Tikh102.html> (посл. посещение 21.01.2019).

¹³⁹ Св. Тихон V 1889, 331, см. Чтири книги о истинном христианстве... Иоанна Арндта. Гал[л]е, 1735. Ср. Ivanov 2011, 92 et passim.

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*»¹⁴⁰. «Внутренняя» религиозность развивается с распространением практики чтения одиночного и молчаливого, чтения новых книг вместо перечитывания одного и того же¹⁴¹. Книжность становится неотъемлемым атрибутом интимности: «бумага теперь мне верный друг. Буквы – история моего сердца»¹⁴². Само понятие *читатель/чтец* именно в XVIII веке переходит с церковного служителя на одиночного читателя¹⁴³.

Книга становится конфидентом и собеседником Я. В «Диарии» св. Димитрия Ростовского как диалог с иной реальностью представлены только сонные видения, книги лишь упоминаются по названиям. Митр. Платон (Левшин) «с жадностию великою читал» все без разбора, включая Ци-

¹⁴⁰ «Как будто свет покоя заполнил мое сердце».

¹⁴¹ «Хотя тебе и довольно останется моих книг; однакож еще старайся о собрании полезных, как светских, так и духовных» (Татищев 1773, 13).

¹⁴² Горский 1885, 7.

¹⁴³ 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».

церона и Квинта Курция¹⁴⁴. 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 двора¹⁴⁵. У св. Филарета выписки на русском, французском и латыни перемежаются с собственными размышлениями, связанными по смыслу и стилю с прочитанным¹⁴⁶. 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»¹⁴⁷.

¹⁴⁴ Платон 1887, 12–13.

¹⁴⁵ Например, один из многочисленных альбомов с выписками императрицы Александры Федоровны в форме креста (ГАРФ. Ф. 672. Оп. 1. Д. 574).

¹⁴⁶ 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 людей наставлять» (Св. Тихон Задонский – О. Иоанну Борисовичу, 20.01.1774 // Св. Тихон, V 1889). Об автобиографике митр. Филарета: Хондзинский 2004.

¹⁴⁷ «Explication des maximes des saints sur la vie intérieure» (1697). О Фенелоне в России см. о. Хондзинский П. Путь волхвов // Филаретовский альманах. М., 2006.

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:

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 монастырь¹⁴⁸.

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»¹⁴⁹.

«Книжные конверсии»¹⁵⁰: в дворянской автобиографике

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.

¹⁴⁸ Иероним 1895, 348–349.

¹⁴⁹ Плюханова 1996, 381.

¹⁵⁰ Ср.: *Merzhäuser A. Literarische Konversion* // Neumann, Mißfelder. Pohligh,

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 Крузиуса¹⁵¹), после чего «вся волнующаяся во мне кровь пришла <...> в неприятнейшее 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»¹⁵². Но и его противник священник Петр Алексеев определяет себя как «ученого пресвитера» в пику «неученым игуменам»¹⁵³. Тексты духовной автобиографии обращались к кругу «fine souls, who refused to accept

2007. Р. 447–462.

¹⁵¹ Болотов П., 78.

¹⁵² Платон 1887, 86.

¹⁵³ Памфилов 1871, 29. См. ст. Ольги Цапиной в наст. сб.

superficial security»¹⁵⁴ 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*¹⁵⁵.

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 истории¹⁵⁶. Тогда как в духовной автобиографике высказывание о себе иллюстрирует вневременную, нелинейную ис-

¹⁵⁴ Brown 1975, 159.

¹⁵⁵ 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).

¹⁵⁶ См. Тартаковский 1991, 1997.

торию 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»¹⁵⁷. 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, забытому мною, но который тайно и явно помогал мне в жизни моей <...> расчувствовался и расположился к умилению <...> начал хныкать, а потом плакать, а затем рыдать¹⁵⁸.

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

¹⁵⁷ 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).

¹⁵⁸ 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.

как пути и старый автобиографический жанр хождений¹⁵⁹. Если в англо-саксонском мире реальная мобильность влияла на *spiritual autobiographies*¹⁶⁰, 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») «москвиты, гражданина Киева» В. Г. Григоровича-Барского¹⁶¹, 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 жизни служебной. Если у священников летописи и дневники вырастают из необходимости вести статистику для государства, то, например,

¹⁵⁹ 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.

¹⁶⁰ Lynch 2012, 2–3.

¹⁶¹ Григорович-Барский 1778. С 1778 по 1819 год вышло семь изданий, не считая отрывков, печатавшихся с 1770 года.

у офицера Якова Мордвинова форма стандартных военных «журналов» с точными данными во времени и пространстве перенесена на паломнические путешествия¹⁶².

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»¹⁶³. В качестве любопытного свидетельства имеется дневник дьячка Герасима Скопина, 21 года, путешествующего пешком в Киев из Саратова (май – август 1787)¹⁶⁴. 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 бого-

¹⁶² Мордвинов 1888, ср. подробнее: Сдвижков 2019, 40–41, 128–129. О фиксации времени на службе: Zitser, Collis 2015, 1628 и 1631, сн. 46.

¹⁶³ Worobec 2012/13.

¹⁶⁴ Скопин 1891.

служебным 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 служб¹⁶⁵.

Тетрадь в осьмушку, где паломник записывает свои впечатления, вроде бы свидетельствует исключительно о любопытстве и жажде познания мира. Помимо «примечательно-го» 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 ближних¹⁶⁶. Это как-никак трехмесячный путь пешком за 1200 км туда и обратно, каждый день часов по двенадцать – четырнадцать с четырех утра и до вечера.

¹⁶⁵ 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.

¹⁶⁶ Скопин 1891, 7.

То и дело мы читаем, как Герасим «в кусточках лапти новые обул». Но и в тяжелой дороге «меня веселили жаворонки пением, а сурки – свистанием своим»¹⁶⁷. Заботам телесным отведено свое место («вставши, напились чаю и по рюмке водки»), но и «дожидаясь бани», Герасим читает «Смерть Иисуса Христа»¹⁶⁸ или Четьи Минеи, попадающиеся ему в местах ночлега. Он «полагается на власть Создателя» вполне на практике, идя в одиночку через глухие разбойничьи места¹⁶⁹. После дневного пути выстаивает вечерню (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 объясняют: 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

¹⁶⁷ Там же, 41–42, 55.

¹⁶⁸ Вероятно: Смерть и страдания господина 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).

¹⁶⁹ Скопин 1891, 50, 52.

кончился «в крови и пламени».

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 «дисциплинаризации» в духе Мишеля Фуко, но как религиозное событие, в котором таинство не убито, но переосмыслено. Даже в таких дневниках, которые сложно отнести к «духовной автобиографике», 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 пригодились мне не только в нравственном, но и в общественном отношении¹⁷⁰.

Если основой для нарратива служат наблюдения и размышления, то ключевой элемент драматизации духовной автобиографики 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 была выше других» (проще говоря, умнее)¹⁷¹, 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 протестантизме¹⁷². В XVIII веке ведение дневников в качестве морального упражнения и средства воспитания в семьях и образовательных учреждениях становит-

¹⁷⁰ Жихарев С. П. Записки современника. М.; Л., 1934. С. 66 [запись от 26.02.1805].

¹⁷¹ Платон 1887, 85–86.

¹⁷² «Self-searching is an heart-anatomy... A Christian anatomizeth himself» (Starr 1971, 6), цитата из «Христианского воина» пуританина Томаса Уотсона (1620–1686).

ся 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 собой¹⁷³.

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»¹⁷⁴.

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

¹⁷³ Зорин 2016, 214 et passim. Другие примеры: Лямина, Самовер 1999; Костин 2011.

¹⁷⁴ Горский 1885, 1.

чайшего 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 минуты¹⁷⁵.

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»¹⁷⁶. В то же время случившаяся при

¹⁷⁵ «О тех душевных расположениях и недостатках наших, которые производят в нас смущение и мешают нам пребывать в спокойном состоянии» [1843/44].

¹⁷⁶ 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.

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» 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 желания *rester sur cette terre* (остаться на этой земле)¹⁷⁷.

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 челове-

¹⁷⁷ Вяземский П. А. Записки графини Жанлис (1825) // Idem. Литературные критические и биографические очерки. Т. I. СПб., 1878. С. 206; Дневник Марии Башкирцевой (Journal de Marie Bashkirtseff. Ed. par André Theuriet. Vol. 1. P., 1890. P. 5).

ке 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 Августина¹⁷⁸.

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 современному – «настоящему» – Я предполагает смену и вытеснение. Между тем процессы осознания уникальности своего Я и «включения» разума и чувств прослеживаются 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 семанти-

¹⁷⁸ 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.

ки с переменной акцентов от «страха» и «закона» к «любви» и внутреннему побуждению, «внутреннему деланию», эмоционализация религиозной жизни), и практик (техники на-зидания, индивидуальное чтение, «умная молитва» (*oratio mentalis*

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.