

С.В. Мельникова

Иркутский государственный университет

**Формы авторского самоопределения и самооценки
в церковной автобиографии (на примере сочинений
Иркутского архиепископа Вениамина)**

Аннотация: В статье рассматривается автобиография Иркутского архиепископа Вениамина II (Благонаравова) – произведение конца XIX века, ранее не становившееся предметом филологического изучения. На примере данного сочинения поднимается вопрос о церковной автобиографии как особом явлении русской словесности, сопоставимом со светской автобиографией и в то же время отличным от нее. Особое внимание уделяется способам авторской самообъективации и самооценки, устанавливается их зависимость от агиографической традиции изображения человека и от общих особенностей христианского самосознания.

The article deals with the Irkutsk archbishop Veniamin II (Blagonravov) autobiography. This text, written in the end of a XIX-th century, hadn't been studding in the philological field yet. On an example of the given composition the question on the church autobiography as the special phenomenon of Russian literature comparable to the secular autobiography and at the same time distinct from it is brought up. The special attention is given to ways of the author's self-objectivization and self-appraisal, their dependence on hagiographical tradition of the image of the person and the general features of Christian consciousness is established.

Ключевые слова: церковная автобиография, архиепископ Вениамин II (Благонаравов), агиография, формы авторского самоопределения и самооценки, концепция человека.

Church autobiography, archbishop Veniamin II (Blagonravov), hagiography, forms of author's self-determination and self-appraisal, the concept of a person.

УДК: 801.82.

Контактная информация: Иркутск, ул. Карла Маркса, 1. ИГУ, факультет филологии и журналистики. Тел. (3952) 243995. E-mail: sofmel@mail.ru.

Церковная мемуаристика в России развивается параллельно со светской: зарождается она в конце XVIII века, а ее расцвет приходится на середину следующего столетия. В это время церковная литература переживает изменения и расширяет предмет своего изображения, что и делает возможным появление в ее границах мемуарных сочинений. Авторы-священники, преодолевая рамки традиционных церковных жанров, создают самые разные произведения, главным образом документального характера: воспоминания, автобиографии, дневники, путевые заметки, ведут активную переписку. Будучи феноменом нового времени, в своей жанровой системе и языке мемуары духовенства тяготеют к современной им светской документальной литературе. Вместе с тем духовенство остается наиболее традиционной в культурном отношении частью русского общества, тесно связанной с уходящим миром Древней Руси и сохраняющей во всей полноте и неизменности подлинно христианский взгляд на мир и человека. Все это, отражаясь

в церковной мемуаристике, делает ее совершенно особым явлением в литературе XIX века – и современным, и архаичным одновременно.

Со светской мемуарной литературой сочинения священнослужителей расходятся уже в самих предпосылках мемуаротворчества, в том, что заставляет авторов взяться за перо и рассказать о себе. Для духовного автора, в отличие от светского, поводом к написанию воспоминаний или автобиографии часто становится не внутренняя потребность самовыражения и сохранение индивидуальной, родовой или исторической памяти, а нечто принципиально иное.

Одно из самых развернутых объяснений причин создания мемуаров духовным лицом мы находим в автобиографии Иркутского архиепископа Вениамина II (Благонравова)¹. «Долго колебался я, долго раздумывал, предавать ли письму то, что будет напечатано, или дать умереть всему тому вместе со мною. С одной стороны, помысел указывал мне на примеры других, известных высокою духовною жизнью, ведших записки о своей жизни, с другой – говорил, что гораздо смиреннее будет не выставлять себя перед людьми... наконец, после долгих размышлений, решаюсь взяться за перо, чтобы для памяти, которая начинает мне уже изменять, изложить не исповедь о моих многих прегрешениях, которые я исповедовал пред моими духовными отцами, и не собственно свои деяния, которые были на виду у всех и о которых другие будут судить бесстрастные меня, а о том, что сотворил о мне Господь и чрез меня для святой церкви, чтобы видно было, что многое происходило в моем служении не по тем причинам, которые всем были видны, а по особенному Божественному промыслу о святой церкви. Предметом моей записи будут те естественные и благодатные дары, которые изливал на меня Господь и которыми я не умел пользоваться...» [Вениамин, 1913, с. 2–3].

Архиепископ Вениамин составляет автобиографию, ориентируясь на ее дальнейшую публикацию («предавать ли письму то, что будет напечатано...»), но принятие решения писать о себе («выставлять себя перед людьми») дается нелегко. Он подчеркивает продолжительность внутренней борьбы, в которой монашеское смирение сталкивается сразу с целым комплексом доводов в пользу написания автобиографии. Для церковной культуры чрезвычайно важен авторитет. И пример других лиц, «известных высокою духовною жизнью» и ведших записки о ней, – важнейший аргумент за собственное жизнеописание. Однако Вениамин собирается предложить читателю «не исповедь» и «не собственно свои деяния», из которых обычно складываются жизнеописания. Его замысел иной: «...*Да не возглаголют уста моя дел человеческих*» (Пс. 16, 4). Вениамин не хочет говорить об очевидном и имеющем отношение лично к нему. Но он *должен* открыть то, что, возможно, было сокрыто от глаз окружающих. И это важно не столько для него самого, сколько для других. Через свое жизнеописание Вениамин *должен* показать те «естественные и благодатные дары», которые Господь изливает на человека. Говоря же о том, что он не умел принять этих щедрых даров, Вениамин обнаруживает собственную греховность и несовершенство, и тем самым подчеркивает присутствие ему смирение. Казалось бы, архиепископ затрагивает тему памяти, однако это память не историческая: на всем протяжении текста Вениамин будет избегать указания на точные даты и исторические события, поскольку повествование о промысле Божьем в индивидуальной человеческой судьбе имеет для него вневременной характер.

¹ Автобиографию Вениамин создает в конце жизни, он работает над ней в 1883–1885 гг. (год смерти – 1892). Заглавие «автобиография» труд Вениамина получает уже при публикации, исходя из его содержания. Как указывает в предисловии издатель, «...сам архиепископ описанию своей жизни не дал никакого наименования...» [Вениамин, 1913, с. 1]. Издают автобиографию только в 1913 году в Иркутске. До настоящего момента это издание остается единственным, что делает его, как и большинство мемуаров духовенства, недоступным широкому читателю.

О промысле Божьем как об основном предмете своего повествования говорят и другие мемуаристы-священнослужители. Так, инок Парфений, автор знаменитого «Сказания о странствии и путешествии по Молдавии, Турции и Святой земле...» начинает свое жизнеописание такими словами: «Посмотрите на мою жизнь: это самая истинная картина, в которой весь указан промысел Божий». Только это видение промысла Божьего в своей судьбе и позволяет Парфению написать автобиографию, к составлению которой подталкивают его корреспонденты, «вынуждающие», как он указывает, открыть им «хотя отчасти путь и поприще жизни моей от самой юности моей» [Парфений, 2009, с. 16]. Современник Вениамина и Парфения, священник и духовный писатель Л.В. Ефремов понятие о промысле Божьем выносит непосредственно в заглавие автобиографии, называя ее «Пути промысла Божьего в моей жизни» [Ефремов, 1862].

Отказ от исповедальности, а вместе с ней и от изображения в автобиографии индивидуального может показаться парадоксальным в свете сознания человека нерелигиозного. Причина – в разном понимании сущности человеческой личности и основных жизненных целей. Личность в христианстве имеет не психофизиологическую и социальную, а трансцендентную природу, так как она есть прямое подобие Христа. И если в светском понимании личность – это индивидуальность, а путь к себе – это поиск своей инаковости, самости, то в христианском представлении путь к себе – это, напротив, избывание своей индивидуальности и открытие в себе личности Христа. И потому для христианина своеобразие, оригинальность личности не является самоцелью. Напротив, «вся христианская аскетика, а также и церковные каноны направлены к отрешению от *своей* природы, от *своей* воли, стремясь к упразднению индивидуального, самостного, замкнутого в себе псевдоличного бытия» [Зенько, 2007, с. 327].

Промысел Божий во всем – и в тех благах, которые Бог посылает человеку, и в тех скорбях, которыми он его испытывает. Однако Вениамин видит его не столько в обстоятельствах своей частной жизни, сколько в том «особенном Божественном промыслении о святой церкви», которое она получает через него. Что дает архиепископу право на подобную самооценку? Автобиографию Вениамин создает уже в конце жизни, она для него своего рода подведение итогов, в ней он обзревает весь свой жизненный путь. И, забегая вперед, можно сказать, что картина этого пути выстраивается весьма целостная. Вениамин – человек с судьбой и предназначением, которое он ясно осознает и последовательно осуществляет.

Преосв. Вениамин прошел стандартную для своего времени «быструю» карьеру «ученого монаха»: постриг еще в академии, затем служба инспектором (или ректором) семинарии, настоятелем монастыря, а в итоге владыкой. Сын сельского священника Тамбовской губернии, Василий Тарадеевский (Благонравов – фамилия, приобретенная «за подарок» отцом для своих сыновей уже в семинарии) поступил в Тамбовскую семинарию, затем в Казанскую духовную академию, где, еще будучи студентом, в возрасте 24 лет, принял постриг и был наречен Вениамином. По окончании академии в ней же стал инспектором, а затем и профессором. В 1858 году был назначен ректором Томской семинарии и настоятелем одного из местных монастырей, некоторое время спустя был переведен на аналогичные должности в Кострому, в 1863 году стал викарием Иркутской епархии и начальником Забайкальской духовной миссии, а через 10 лет архиепископом Иркутским.

Вениамин был одним из самых ревностных миссионеров своего времени. Как отмечают биографы архиепископа, под его руководством Забайкальская миссия вступила в новый, блестящий период своего развития. Однако миссионерскую деятельность Вениамина нельзя оценивать однозначно. Архиепископ был сторонником массового и бескомпромиссного крещения ламаитов и шаманистов. Существуют свидетельства о насильственном обращении инородцев во время его управления. Не удивительно, что, как отмечал сам епископ, «Иркутск чуть не

сравнивает меня с Нероном и Диоклетианом для забайкальских язычников» [Письма Вениамина, 1913, с. 118]. Существуют свидетельства и о крутом нраве архиепископа, его неуживчивости и конфликтности. Но находят ли эти противоречия в автобиографии? Значимы ли они для автора, и какие формы самооценки он избирает?

Повествование преосв. Вениамин начинает с изложения истории своего рода священников Тарадеевских. Подобное соотнесение себя с родовым, фамильным началом было характерно для светской дворянской автобиографии конца XVIII – начала XIX века. Адресатом этой автобиографии, как правило, были прямые потомки автора, а основной целью – восстановление семейной истории. Однако у Вениамина рассказ о своих предках и особенно родителях очень быстро утрачивает семейно-бытовой характер и в нем все более слышатся идеализирующие ноты, в результате же создается почти этикетный образ благочестивого семейства. Так, центральное место Вениамин отводит образу отца – сельского священника. При этом реалистическое изображение жизни сельского духовенства (невозможность закончить образование, бедность, необходимость заниматься крестьянским трудом) не мешает созданию идеализированного образа пастыря: «Назидал он паству свою не столько проповедями с церковной кафедры... сколько примером собственной жизни, всегда серьезной, отличающейся строгой внимательностью к каждому своему поступку, и частными внушениями прихожанам при всяком случае» [Вениамин, 1913, с. 5]. Завершением образа становится описание благочестивой кончины: как праведник, отец Вениамина предвидит свою смерть и спокойно, почти радостно отходит в иной мир.

Воспитанный в благочестивой семье, Вениамин еще в детстве начинает прозревать свое монашеское предназначение. Он не похож на других детей, и хотя в нем есть младенческая резвость, все его мысли направлены к иноческой жизни: «При всей детской резвости, которою я превосходил старшего своего брата, мысль о монашестве запала в душу мою еще в родительском доме» [Там же, с. 10]. Обучаясь в семинарии, Благодатный отличается от своих товарищей природным благочестием: «Жили мы по квартирам без всякого надзора... охраняла от пороков меня, кажется, самая натура моя, не отличавшаяся страстностью, потом первоначальное воспитание мысль о монашестве, никогда меня не оставлявшая» [Там же, с. 11]. Постоянно подчеркивающий свои достоинства (как то: аккуратность, пунктуальность, способность к наукам, доброжелательность, вызывающую всеобщую любовь к нему), преосв. Вениамин проявляет явную склонность к самоидеализации. Подобная самоидеализация может показаться современному, нерелигиозному читателю по меньшей мере нескромной. Однако объяснения этой «нескромности» следует искать, очевидно, в том, что все достоинства человека, с христианской точки зрения, – это не его личные заслуги, а явленная на нем Божья Благодать, скрывать которую он просто не имеет права.

Таким образом, уже в рассказе о детстве Благодатного ощутимо прослеживается тенденция к использованию житийной топики. При этом автор, живший уже в конце XIX столетия, не стилизует свой рассказ под житие, а буквально мыслит житийными категориями. Житие – и основа повествования (на уровне традиционных мотивов), и способ самооценки (самоидеализация) и самоопределения героя: оно задает контуры его будущей судьбы. Особенно важно, что сочинение Благодатного в этом отношении не является исключением, напротив, оно раскрывает общую тенденцию в церковной автобиографии. Многие священнослужители того времени прибегают к использованию житийных мотивов как в собственных жизнеописаниях, так и в биографиях своих товарищей и наставников. Например, мотивы провиденциального младенца и благочестивого семейства отчетливо выражены в уже упоминавшейся нами автобиографии инока Парфения: «...Семейство наше было как духовная академия и училище благочестия... или читают книги, или кто что-нибудь душеполезное рассказывает, или поют духовные песни, ибо

в доме нашем не держали никакого хмельного питья и даже не ели хлеба, который пекли на хмельных дрожжах» [Парфений, 2009, с. 18]. Сам Парфений – избранный младенец, чуждый детских игр и забав и предназначенный к иночеству. Примером «житийной» автобиографии может служить и собственноручное жизнеописание знаменитого митрополита Платона (Левшина) [Платон, 1887]. Подобную устойчивость в выборе жития как жанрового образца следует объяснять, прежде всего, традиционностью церковной культуры и неизменностью христианских мировоззренческих установок. Житийная сюжетная схема, основанная на мотивах избранничества, предопределения, испытания, стремления к уподоблению Христу, по сути, являет собой идеал христианской человеческой судьбы. Поэтому и авторы XIX столетия не отступают от этого идеала и сложившихся житийных принципов его воплощения.

Основной темой всего автобиографического повествования является, как правило, тема предопределения, остро ощущаемого еще в раннем детстве. Вениамин, как уже говорилось, практически с младенчества видит себя иноком, однако постепенно он начнет угадывать в своем предопределении и апостольские черты. Знаками же, раскрывающими предопределение, становятся разного рода чудеса, пророчества и видения. Они дают герою ощущение связи с трансцендентным, которая является важнейшим моментом в его самоопределении. И эта мистическая связь, пожалуй, то главное, что хотел бы рассказать о себе автор.

Так, еще в семинарии будущий архиепископ тяжело заболевает холерой и уже готовится к смерти, даже врач говорит, что медицина в его случае бессильна. Но все случается накануне праздника Покрова Божьей Матери, умирающий молится Заступнице, и болезнь отступает. Важно, что чудеса происходят в кризисные, переломные моменты в жизни рассказчика. Так, чудо исцеления с Благонравным происходит в тот момент, когда его посещают сомнения в вере: «Не могу не сказать, что в семинарии у меня стала слабеть вера. Я стал думать о том, что иное, во что я верил, есть не более, как предрассудок или суеверие, и что следует самому мне постараться отделить истину веры от этих наростов. Полагаю, причиной этому маловерию был самый возраст мой, в то время, когда ум быстро развивался, а ум сердца не поспевал соответствовать...» [Вениамин, 1913, с. 12]. Свое выздоровление он воспринимает как знак судьбы и предопределение идти в монахи.

Чудеса и предзнаменования – это свидетельство вторжения Божественного в личную судьбу человека. Как утверждает в одной из своих работ А.М. Ранчин, необходимость свидетельствовать об увиденных и сотворенных чудесах была одной из главных предпосылок появления древней автобиографии. Собственное житие нередко составлялось только для того, чтобы рассказать о чуде. Например, основное содержание жития Мартирия Зеленецкого (автобиографического текста, предшествующего еще житию Аввакума) – описание им шести видений Богородицы, при которых «не только Мартирий ощущает причастность к высшей реальности, которая интериоризируется им, становится частью внутреннего “Я”, но и Богородица с глубоким, почти земным участием обращена к нему» [Ранчин, 2007, с. 236–237]. Это же можно сказать и о житии сподвижника Аввакума Епифания, который вместе с Богородицей руками «мнет» бесов; у него автобиографическое начало «проявляется в глубоко личностном, интимном переживании своей причастности божественным силам, ему помогающим, его наставляющим...» [Там же, с. 241]. Таким образом, сфера сакрального распространяется и на личность повествователя, чем и объясняется сама возможность проникновения автобиографических элементов в повесть, как необходимых для полноты и очевидности свидетельства о Божественной теодицее.

Сакральное значение в автобиографии преосв. Вениамина приобретают и сны, в обилии представленные в тексте и также связанные с важнейшими вехами в судьбе героя. Так, юный монах Вениамин в какой-то момент начинает тяго-

титься своим новым положением. Понять это положение и разрешить все сомнения ему помогает сон: «Я вижу во сне своего старца о. Антония, лежащим во гробе живого, но похожего на мертвого. Этим мне показано было, каков должен быть истинный монах и что я совсем напрасно смущаюсь мнимою теснотою жизни своей» [Вениамин, 1913, с. 19].

Свое предназначение стать монахом Вениамин осуществляет еще в достаточно юном возрасте. Новым этапом в его жизни, требующим от него постановки новых жизненных целей и избрания новых форм самооценки, становится перемещение в Сибирь. В XIX веке Сибирь воспринималась как качественно иное, нежели Россия, пространство, а значит, и требующее от любого, кто попадал в него, выражения некоего отношения к этому пространству и определения собственной позиции в нем. Обычно о Сибири судили двояко: и как о крае неограниченных природных богатств и человеческих возможностей, и почти как об inferнальном хронотопе, месте тюрьмы и ссылки. Как известно, вплоть до конца XIX века практически все сибирские архиереи избирались не из уроженцев края, а назначались в Сибирь из центральных областей России. И многие из них почитали это назначение за ссылку. О таком отношении Вениамин весьма определенно говорит в своем письме к обер-прокурору Синода графу Победоносцеву: «Доселе в Сибирь назначались на архиерейские кафедры и на семинарскую службу люди, или менее способные, или чем-нибудь заслужившие неблаговоление начальства... И я сам с великой скорбью принял назначение из ординарных профессоров Академии в ректора Томской семинарии... К климату Сибири можно привыкнуть, но не все могут привыкнуть к стеснительному положению в материальном отношении и еще более к спокойному отношению к мысли, что попал в число стоящих под неблаговолением или “каких-нибудь” в мнении начальства...» [Вениамин, 1916, с. 111]. Однако Вениамин весьма быстро находит себя в Сибири и уже не жалеет об этой перемене судьбы, видя в ней, как и в других своих жизненных обстоятельствах, промысел Божий: «Я всегда благодарил и благодарю Бога, что хотя против воли попал на службу в Сибирь, но дай Бог, чтобы до гроба не изменилась моя привязанность к ней» [Там же, с. 109].

Сибирь для Вениамина не только inferнальный хронотоп, она обладает сакральностью. «Иркутск мне больше всего нравится святынями. Пр. Парфений полуоткрыл мощи св. Софрония, над которыми теперь постоянно совершаются панихиды, сверх того сделал окно к мощам преосв. Михаила и Вениамина...» [Письма Вениамина, 1913, с. 115] Особое значение для Вениамина приобретает образ святителя Иннокентия Иркутского, которого он избирает своим небесным покровителем. Когда после неприятностей в Томске Вениамина решают перевести в Кострому, он радуется, но, взглянув на икону Иннокентия в семинарской церкви, икону, которую он вскоре должен будет оставить, решает: «Нет, лучше быть под судом, только бы не лишиться покровительства угодника Божия св. Иннокентия, чего я, мне казалось, должен буду лишиться, если оставлю Сибирь» [Вениамин, 1913, с. 39]. Но главное в том, что Сибирь не только уже сакральна, но и поддается дальнейшей сакрализации. Это делает принципиально возможным в ней апостольский подвиг, который и избирает для себя Вениамин.

Стремясь к целостному восприятию своей судьбы как некоего сюжета, будущий глава Забайкальской миссии пытается угадать предпосылки к миссионерскому служению еще в детстве и ранней юности: «Миссионерское служение, на которое я теперь призывался промыслом Божиим, было издавна предметом моих неясных желаний. Еще в детстве с особенным интересом читал я житие св. Кирилла и Мефодия, просветителей славян и св. Стефана, просветителя зырян...» [Там же, с. 41]. Однако этот подвиг требует многих сил и воспринимается будущим епископом как борьба с самим дьяволом. Так, перед самым назначением в Иркутск его посещает мистическое и тревожное видение. «После обеда заснул я и вижу во сне, будто еду я льдом по Байкалу на место своего служения; вдруг

навстречу мне выходит страшный черный зверь и старается не дать мне ехать дальше. Сердце мое чувствует, что это сатана не дает мне ехать дальше. Я стал смотреть по сторонам, как бы мне миновать его, но вижу на противоположном берегу Байкала, куда мне следовало ехать, множество бесов грозит мне и не хотят пустить меня. Я подумал, что я сегодня молился и причастился Святых Тайн, чего же мне бояться, если они и растерзают меня, с этою мыслью я решил ехать напролом и вдруг и черный зверь, и бесы исчезли все» [Вениамин, 1913, с. 44]. Этот сон не пророчество, скорее, он сублимация переживаемых Вениамином сомнений, а главное – символическое выражение его собственного восприятия своего будущего служения, своего рода принимаемое им кредо. Вениамин здесь рыцарь веры, отправляющийся на борьбу с дьяволом и защищенный только Святым Причастием и сознанием праведности своего дела. Дьявол же укоренился в непросвещенных местных народах, и задача Вениамина – их спасение.

Значительные перемены в судьбе требуют нового ее понимания. Если раньше Вениамин мыслил себя монахом и затворником, то теперь он с готовностью принимает новое предназначение – святителя, миссионера и храмостроителя. Сибирь – страна еще недостаточно развитого просвещения и православия. И если до этого Вениамина волновало больше его собственное внутреннее духовное устройство, то теперь приходит время для обустройства внешнего мира, его сакрализации.

В соответствии с этими новыми функциями жизнеописание Вениамина приобретает черты святительского жития с характерной для него структурой. Святительские жития, то есть жития святых епископов, воссоздававшие их официальный облик, должны были освещать характер и деятельность епископа: храмостроительство, просвещение паствы и духовенства, миссионерство, повествовать об его келейной жизни, а также смерти и, возможно, посмертных чудесах. Эти темы приобретали либо характер сюжетных мотивов, либо формировали собой соответствующие рубрики: «характер», «келейная жизнь» и т.п. Большинство из этих тем раскрываются и у преосв. Вениамина – миссионера, проповедника, настоятеля монастыря, строителя Иркутского кафедрального собора. Лейтмотивом же в описании дел по устройству миссии и монастыря, а затем и всей епархии становится непрерывное и почти чудесное получение им во всех его начинаниях Божьей помощи.

Автобиографию архиепископ завершает почти торжественно, обозревая дела и подводя итоги, главным из которых он считает количество крещенных им и при нем бурят: «В трех миссиях служил я и везде благодать Божия при моем служении удвояла и утрояла число верующих в сравнении с прежним временем, хотя с моей стороны не заметно было особенно внешних трудов и подвигов. Споспешником в этом деле был великий угодник Божий Святитель Иннокентий. Он не раз подстерегал меня в моих ошибках, и был устройтелем самой судьбы моей в моих переменах по службе. О всем же слава и благодарение Господу, избравшего меня грешного своим орудием в деле своем, хотя не всегда послушном и более мешавшим, чем содействовавшим благодати Божьей...» [Там же, с. 51–52]. Композиция замыкается, вся жизнь преосв. Вениамина выглядит как последовательно осуществленное пророчество и жребий, цепь чудес и предзнаменований.

Своеобразным продолжением рукописи автобиографии ее первые издатели называют переписку Вениамина с обер-прокурором Св. Синода графом Победоносцевым, начатую в 1882 и оконченную в 1891 году, за полгода до смерти архиепископа: «В этих двух рукописях мы имеем повествование о жизни и деятельности одного из выдающихся Иркутских архипастырей». [Там же, с. 2]. Опубликована также переписка Вениамина с его другом, Казанским архиепископом Владимиром, с которым они одно время вместе служили в Томске. И если письма к Победоносцеву носят официальный характер и касаются главным образом Забайкальской миссии и состояния дел в епархии, то письма к Владимиру – дружеские

послания, прекрасно раскрывающие характер преосвященного и многие обстоятельства его жизни, не нашедшие отражение в других его сочинениях. И потому именно письма к Владимиру, а не к Победоносцеву, мы бы назвали продолжением автобиографии.

В переписке создается несколько иной образ, нежели в автобиографии. Прежде всего, автор более откровенен и свободен в выражении своих чувств и отношения к людям, более эмоционален. «Не получая доселе ответа на два письма свои, я скучаю и недоумеваю о причине вашего молчания. Ужели вы могли осердиться на меня? Но за что же? Или вы находитесь в таких обстоятельствах, что перо из рук валится? <...> В Петербурге прошел слух, будто вы отказались от указанного вам Богом назначения», – беспокоится он за Владимира, к которому дружески расположен [Письма Вениамина, 1913, с. 86].

Но в письмах весьма часто встречаются и нелицеприятные характеристики окружающих, выдающие крутой нрав архиепископа («К вам в преславный Благовещенский монастырь собирается бывший алтаец о. Иоанн. Бога ради не принимайте его, если хотите себе спокойствия. Кроме пьянства и невыносимого характера, это друг Малькова и Бурачка. Теперь он живет в Пронском м-ре и там надоед всем своей гордостью и разными болячками» [Там же, 1913, с. 109]). В автобиографии Вениамин избегает говорить о своих недоброжелателях и о людях, которые ему не нравятся, очевидно, опасаясь нарушить стройность житийных интонаций. В письмах он более свободен в выражении своего мнения.

С другой стороны, если в автобиографии Вениамин, подчиняясь житийному канону, идеализирует свой собственный образ, говоря только о своих положительных качествах, то в письмах он дает более сдержанную самооценку, часто указывает на свои промахи и ошибки. В автобиографии практически нет места бытовым мелочам, в переписке же им, напротив, уделяется достаточно большое внимание, например, разгоревшемуся вокруг него скандалу с неправильным использованием средств в Томской семинарии. В результате возникает та исповедальность, от которой он отрекается в автобиографии.

Различия между перепиской и автобиографией вполне естественны и закономерны. Но сам факт существования этих различий есть свидетельство того, что автобиографию духовный писатель воспринимает как совершенно особый жанр, с определенными идейно-композиционным и эстетическими заданиями, наиболее вероятной моделью для которого являются агиографические сочинения.

Однако письма не противоречат автобиографии в главном: в них Вениамин продолжает говорить о Божьем промысле в своей судьбе. Так, рассуждая в письме к Владимиру о тех обстоятельствах, которые вынудили его уехать из Томска, преосвященный пишет: «Я вздумал для памяти записать милости Божии, явленные на мне в течение моей жизни. Дошел до того, что было с нами в Томске, задумался, что и как написать... Теперь, вдумываясь в тогдашние обстоятельства, убеждаюсь, что и пр. Порфирий, как и пр. Иоанн Смоленский, выпроводивший меня в глушь сибирскую, были только орудием Божественного о мне промысления» [Там же, 1913, с. 158–159].

Основания своей судьбы преосв. Вениамин ищет не в свойствах своего характера и внешних жизненных обстоятельствах, что обычно для нерелигиозного сознания, а в чем-то, что выходит за пределы земного бытия человека, что существует еще до его рождения как Божественный замысел, некий «план» о нем. Собственные личность и судьба воспринимаются как нечто, принадлежащее вечности. И потому в его сочинении нет места детальному и часто скептическому самоанализу, изображению нюансов переживаний, противоречий и пороков души, ее «диалектики» – то есть всему тому временному, что является основным объектом изображения в светской автобиографии. Зато есть ощущение мистической связи с явлениями высшего порядка и уже почти утраченная современным Вениамином «просвещенным» обществом вера в чудесное, в пророчество и предо-

пределение, придающее судьбе целостность и завершенность. Автор практически не рефлектирует, так как вступает в диалог не с самим собой, а напряженно вслушивается в то, что указывает на волю Бога о нем. Возможно, тот образ себя, который преосв. Вениамин выстраивает в автобиографии, расходится с тем «объективным» представлением, которое создается на основании свидетельств современников и его же собственной переписки. Возможно, он не передает той сложности душевных переживаний, которая была свойственна ему в реальности. Но такая задача и не ставится: он изображает идеальное представление о своей судьбе, не то реальное, но то *должное*, что единственно достойно упоминания. Концепция человека строго выверена и сбалансирована, а порой и идеализирована, и в ней, по существу, не может быть никаких открытий. Но автор к этому и не стремится: направление своего жизненного поиска он обретает в тысячелетней церковной традиции, гарантирующей ему правильность выбора.

Корпус мемуарных сочинений русского духовенства сколь обширен, столь и мало изучен на сегодняшний момент. Но очевидно, что без учета отраженного в них специфического взгляда на мир и человека, взгляда, однако, присущего значительной части русского общества, история отечественной мемуаристики не может быть полной.

Литература

Вениамин (Благодравов), архиеп. Иркутский и Нерчинский. Жизненные вопросы православной миссии в Сибири. СПб, 1885.

Вениамин (Благодравов), архиеп. Автобиография Высокопреосвященного Вениамина, архиепископа Иркутского и Нерчинского. Иркутск, 1913.

Ефремов Л.В. Пути промысла Божия в моей жизни. СПб, 1862.

Зенько Ю.М. Основы христианской антропологии и психологии. СПб., 2007.

Инок Парфений (Агеев). Автобиография монаха Парфения (бывшего в Молдавии раскольника, затем постриженника русского Пантелеимонова монастыря на Афоне). М., 2009.

Переписка архиепископа Иркутского и Нерчинского Вениамина с обер-прокурором святейшего синода Константином Петровичем Победоносцевым. Иркутск, 1916.

Письма Вениамина, архиепископа Иркутского к Казанскому архиепископу Владимиру (1862–1889 гг.) / С предисловием и примечаниями К.В. Харламповича. М., 1913.

Платон (Левшин), митроп. Автобиография // Душеполезное чтение. 1887. Ч. 2. № 8; Ч. 3. № 9.

Ранчин А.М. Автобиографические повествования в русской литературе второй половины XVI–XVII вв. (повесть Мартирия Зеленецкого, записка Елеазара Анзерского, жития Аввакума и Епифания): проблема жанра // Ранчин А.М. Вертоград Златословный: Древнерусская книжность в интерпретациях, разборах и комментариях. М., 2007.