

Любомудров А.М.
(СПб., ИРЛИ РАН)

И.С.ШМЕЛЕВ И ФИЛОСОФИЯ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА

Философия В.Соловьева, который в эпоху всеобщего позитивизма и «точного знания» дерзнул ставить и публично обсуждать вопросы бытия Божия, стала ступенью к обретению религиозного мировоззрения для целого поколения русской интеллигенции. На ее основе одни нашли дорогу в храм, другие — погрузились в глубины неправославной мистики Серебряного века. Мощные энергии соловьевской мысли пронизали все художественное пространство начала века, не избежала их и проза Шмелева.

Согласно историософской концепции мыслителя, исторический процесс с внутренней необходимостью ведет к торжеству добра. Утопическая вера в прогресс, искание социальной правды были важными составляющими учения. Не случайно Соловьев говорил о «правде социализма»¹. «Соловьев решал, прежде всего, вопрос о путях праведной жизни,— замечает прот. Г.Флоровский. — ... И слушали Соловьева не столько как мыслителя, но именно как «учителя», проповедника... В общественном радикализме своего времени Соловьев угадывал искание преображенного мира»². Различные модификации богоискательства и богостроительства стали популярными, безусловно, не без влияния соловьевской идеи бого-человечества.

В идейной атмосфере начала XX столетия знаковым стало понятие «правды». Оно входило в самые различные социальные и политические доктрины, этические и эстетические концепции, став концептуальным центром и произведений Шмелева. Пафос его повестей и рассказов начала века — устремленность человека и человечества к правде, поиск ее, надежда на ее обретение и торжество. Смысловое наполнение этого слова многообразно («правда» — социальная, нравственная, правда — народная, правда — Божья) и потому расплывчато. Но существенно для мировоззрения Шмелева то, что правда неизбежно должна прийти в мир в рамках наличного исторического бытия. Это, по сути,— гуманистическая вера в наступление светлого будущего, когда человечество заживет «по правде», столь близкая В.Соловьеву. Эта идея была усвоена им настолько глубоко, что ее отголоски обнаруживаются во всем его творчестве.

Многие концептуальные идеи Соловьева обнаруживаются, например, в повести Шмелева «Лик скрытый» (1916), персонаж которой рассуждает о «психоматематике», благодаря которой движется жизнь, используя термины Соловьева, как науке «о жизни Мировой Души, о Мировом Чувстве, о законах направляющей Мировой Силы». «Величайший, быть может, закон — закон непонятной нам Мировой Правды» он видит в таинственной «круговой поруке», когда за действие одной личности воздается «всем», когда «в мировой психике ничто не может пропасть» (1, 345, 368). В самом тексте есть указания на то, что эта мысль близка Достоевскому (убежденному, что «все за всех перед всеми виноваты»), но слова о «мировой психике» непосредственно отсылают к концепции Соловьева, как и следующие строки: «Жизнь идет к неведомой цели и не идти не может, ибо есть и для жизни Закон!... И носит она в себе свой Лик скрытый», который скрыт «пока», т. е. со временем он проявится, и жизнь придет «к чудеснейшим вехам» (1, 349, 369).

В статье «Душа Родины» (1924; само название которой не навеяно ли соловьевской «Душой мира»?!), писатель размышляет о религиозной сути России. Какова программа Шмелева? Развенчивая любые политические платформы и социальные доктрины, от большевизма до демократии, единственной основой восстановления России он называет «Слово Животворящее, Слово Бога». Надо прислушаться к тем, кто верит «в Великую Христову Правду, верит, что надо свести ее на землю». Всемирная миссия России: «Бога найти Живого, всю жизнь Богом наполнить, Бога показать Родине и миру!... нового человека явить миру, воплотившийся образ Божий, Спаса!» (2, 442). И здесь очень заметны соловьевские мотивы — в интенции сведения Христовой правды на землю как предстоящей задаче, выявления «нового человека», воплотившего образ Божий, т.е. богочеловека.

Сходно в этот период (середина 1920-х годов) и представление о Церкви как об историческом деятеле, не вполне справляющемся со своей высокой задачей: «Это искание Правды, желание строить жизнь с Богом и «по-Божьи», зыскание Града Небесного, Китежграда, тоска, что все еще нет его, что не кажет его и видимая Церковь...». Соловьев воспринимал Церковь «всего меньше в плане мистическом, всего меньше на глубинах таинственных и духовных»³. К историческому христианству философ относился скорее отрицательно и противопоставлял ему «истинное» христианство будущего, которое еще нужно обрести.

Отметим, что в 1924 году христианство для Шмелева — нецерковно и внеконфессионально. Он ни разу не употребляет слово

«православие», а «церковь» — в исключительно отрицательном контексте: «Дух Живой уходил от Церкви, она ослабела: правила оболочку, а не душу. Порабощенная властью Церковь не оплодотворяла душу» (2, 436). Шмелев повторяет тезисы участников Религиозно-философских собраний, предъявивших Церкви те же претензии, видевших в ней лишь чиновничью организацию и не вникавших в ее мистическую суть. Но уже через три года Шмелев обогатит русскую литературу проникновенными описаниями церкви в «Лете Господнем»... Художественная реальность оказывалась несравненно глубже и богаче рационально формулируемых идей.

Показательны первые строки из речи Шмелева к столетней годовщине смерти Пушкина, написанной в 1937 году, в то время, когда он уже тесно соприкасался с миром православной духовности. Шмелев так определял «правду русского народа»: «самый тот путь, принятый нами от купели, — нести в мир Правду, всех и вся примиряющую, Божиим святить мир. Эту правду раскрывали Гоголь и Достоевский. На ней строил свою систему Вл.Соловьев» (7, 514). Соловьев для Шмелева стоит необычайно высоко — в ряду с Пушкиным, Гоголем и Достоевским, только эти имена Шмелев связывает с «Божией правдой».

Но влияние Соловьева не ограничивалось лишь историософскими теориями. Основоположник символизма, философ-поэт оказал немалое воздействие и на эстетическую ткань произведений Шмелева.

«Неупиваемая Чаша» (1918) — романтическая сага о том, как мастер создает в любовном экстазе икону-портрет возлюбленной женщины. В повести «господствует соловьевский пафос соединения человеческого с небесным, земной страсти — молитвенным настроением», — пишут Л.Борисова и Я.Дзыга, замечая, что лик, увиденный иконописцем Ильей, идентичен воспетому Соловьевым в поэме «Три свидания»⁴. Действительно, сопоставим тексты: «Лик... был у нее — дивно прекрасный! — снежно-белый убрus, осыпанный играющими жемчугами и бирюзой, и «поражающие»... глаза» («Неупиваемая Чаша», (1, 430)) — «И в пурпуре небесного блистанья / Очами, полными лазурного огня, / Глядела Ты, как первое сиянье / Всемирного и творческого дня» («Три свидания»).

«Пути Небесные» (1936–1947) — итоговое произведение писателя. Шмелев задумал новый тип романа, который был бы основан на сознательно-православном мировоззрении, и назвал его «опытом духовного романа». Художник поставил перед собой две задачи: показать путь обретения веры неверующим интеллигентом и воплотить образ воцерковленной, глубоко верующей героини.

Не упуская из виду все несомненные достижения в решении этих задач, отметим и просчеты Шмелева в изображении православного мира и православного человека. Прежде всего это касается Дариньки, эволюции ее образа, наметившейся еще в первом томе, при внимательном чтении которого невозможно проигнорировать упоминания о том, что она — человек, отличный от других людей по природе, особенный, необыкновенный. Избранность, исключительность героини видится в двойственности ее натуры, соединяющей человеческое, земное и нечто из мира высшего. Не-отмирность проявляется не только в постоянных эпитетах «святая», «чистая», которыми сопровождают ее восторженные поклонники. И сама «Даринька сердцем понимала, что она как бы вынута из Жизни, с большой буквы, и живет в темном сне, в «малой жизни»: она прозревала знаки, доходившие к нам оттуда» (5, 129). Пребывающая «в этом мире, “как во сне”» (5, 455), Даринька предстает как ангельская душа, прилетевшая в грустный мир земли.

Это двоемирие, воспринимаемое как поэтическая метафора при беглом чтении, при более внимательном обнаруживает более глубокий, религиозно-философский смысл. Если обратиться к запискам и письмам Шмелева, нетрудно убедиться, что «двоемирие» героини было сознательной художественной установкой Шмелева: «Для Дариньки наша действительная жизнь, наша реальность — сон, она как бы во сне — в этой жизни, не живет, а “спит”... А за этой жизнью... есть для нее как бы “лик скрытый” — ее “подлинная жизнь”, мир внутренних видений, чужаний, — реальнейший и повелительный для нее» (5, 442). Но христианство призывает человека к обожению души, ума, сердца, тела, а не разрывает личность дуалистически на небесную и земную.

Истоки такого видения Дариньки коренятся, в значительной мере, в эстетических и философских составляющих русского символизма начала XX века. Чувство Вейденгаммера к Дариньке перерастает в языческое обоготворение, его монологи (и в обращениях к Дарье, и в позднейших его воспоминаниях) — настоящая молитва-дифирамб сотворенному кумиру: «она... высоко надо мной, царица, а я — у подножия ног ее» (5, 256); «Я перед ней склонился, я целовал ей ноги, раздавленный духовным ее величием, Я понял, что она вся чистая... осветляющий тихий свет, святая» (5, 254); иной раз его потрясает до окаменения «эта ледяная ее решительность, эти глаза в обжигающем и ледящем блеске, эта сила...» (5, 315).

Подобные лирические пассажи с гиперболизацией чувств напоминают обращения поэта к возлюбленной — «даме сердца». Преклонение Виктора Алексеевича («Я мог на нее молиться») типологиче-

ски идентично культу Прекрасной Дамы, который исповедовали младосимволисты. Как и они, он доходит до кощунства, уподобляя свою возлюбленную не только святым подвижницам («ты у меня святая, вся чистая»), но Самой Пречистой Деве.

Имя философа — идеолога символизма несколько раз встречается в тексте: «Вот теперь в Петербурге читает публичные лекции талантливый молодой мыслитель Владимир Соловьев, говорит о рождении Бога в человеке, о Богочеловечестве... Этот Соловьев говорит о том же, во что ты, прелестная, скромная моя, веришь сердцем!» (5, 116).

В тексте романа обнаруживается значительное соловьевское влияние на Шмелева. Ноты символистской поэзии, идеи Вечной Женственности открыто манифестированы в письмах Вагаева, который как раз в этот период «слушает Вл.Соловьева», к Дариньке: «Вы Пречистая для меня... жена моя, вечная моя... чудесная, чудотворная, небесный ангел» (5, 252–253); «...Божественное смотрит из ваших глаз», «в вас, как ни в какой другой, особенно чувствуется то вечное, что уводит за эту жизнь»; «в вас... великий отсвет того... небесного, предчувствуемого, о чем мечтает поэзия, что ищет философия, что знает одна религия...» (5, 257–258).

Письма Димы соотносятся во втором томе с записями в дневнике Вейденгаммера, созерцающего Дариньку: «Вот то, влекущее, чего ищут все, вечное-женственное... В тот памятный вечер во мне родилось постижение величайшего из всех образов: Дева — Жена — Приснодева» (5, 389). Так Даринька, скромная золотошвейка, молитвенница и смиренная кающаяся, предстает одним из воплощений Вечной Женственности. Автор никак не «компрометирует» это восприятие ее персонажами, напротив, такой она видится и самому Шмелеву, и об этом он говорит в заметках к роману. И Дарья, лишь *казавшаяся* таковой окружающим в первом томе, во втором все более соответствует этому образу в действительности.

Умножаются голоса, видения, сны, знаки; Даринька начинает видеть иной смысл буквально во всем, предметный мир становится для нее символом, тенью, знаком мира невидимого, что все более отдаляет ее от христианского мироотношения. Даринька, таким образом, превращается чуть ли не в адепта философии символизма, где каждое явление действительности рассматривается как тень, символ, знак того, что недоступно простому созерцанию. Убеждая Вейденгаммера в неслучайном, «знаковом» смысле происходящего, она все ближе подходит к тому, чтобы вслед за философом-мистиком повторить: «Милый друг, / Иль ты не видишь, / Что все видимое нами — / Только отблеск, только тени / От незримого очами»⁵.

«Этими двумя началами, двумя мирами — сном — действительно — временным, — и — «жизнью», ирреальным — вечным, жило и живет человечество; это — «гвозди», на которых стоит вся жизнь, это — относительное и абсолютное, время и вечность, материя и Дух. Мир спит в плоти, в грехе и — должен проснуться в вечное». Эта фраза завершает наброски Шмелева о «двумерности» Дариньки и является одновременно постулированием религиозно-философской идеи романа. Однако можно ли всецело признать это понимание христианским? Восприятие мира как становления, идея его «пробуждения», превращения в «Лик Божий», носит отчетливый хилиастический оттенок. Главная цель христианской жизни — спасение души в вечности при таком понимании становится вторичной или вовсе игнорируется.

Отметим, впрочем, что истоки увлечения Шмелевым идеей Вечной женственности лежали не только в философии Соловьева, но и в его собственном давнем и благоговейном отношении к женщине. Он писал в «Крушении кумиров»: «Русская женщина — и сестра, и жена, и мать — носит в душе великую силу — великое страдание. В подвиге творчества новой жизни — многое она может. Ее душа — душа глубины, и высоты, и Света. Светлые и величавые образы русских женщин дала наша литература, как ни одна литература в мире» (7, 324–325). Трепетное, до преклонения, отношение Шмелева к женщине усиливалось с годами: незаменимой опорой и духовной водительницей была для него супруга, Ольга Александровна, которой посвящен роман, а после ее кончины предметом платонической любви писателя стала другая Ольга Александровна (Бреднус-Субботина), которая, как он считал, была послана ему провидением. Собственные размышления Шмелева переплетались с концепциями софиологов: «Давать план Жизни, вести Мир, править — должна Женщина! <...> Она дает Мир, ergo: Мир — ее. Мир — Она. <...> Отсюда — Софии. Отсюда «женственное начало» в Боге — у Булгакова. Далеко не просто гетевское — «эвиге вейблихе» <вечно-женственное. — А.Л.>. А — прозревание. <...> Подлинный ум — творчески-религиозный, провиденис-чуяние — духовно-душевная дальнзоркость. Вот — главная сила. И она — в женщине»⁶.

Отметим и еще один момент философии Соловьева, который, по видимому, способствовал введению дополнительных штрихов в одну из важных философских составляющих романа — идею неслучайности всего происходящего. Она может показаться подлинно христианской, но мысль о таинственном значении и даже *предназначении* каждого явления уже уводит от представления о Промысле и свободной синергии Бога и человека. И.А.Ильин сетовал на эту осо-

бенность романа, явственнее проступившую во втором томе, приводя в пример рассуждения о «назначенности» ночного пения петухам.

Идея «оправдания» мира в явлении была присуща абсолютному идеализму Шеллинга и Гегеля и впоследствии унаследована метафизикой Соловьева, откуда, скорее всего, и воспринял ее Шмелев. «Без «достаточного основания» ведь ничего случиться не может... И раз уж что случается, то, значит, не могло не случиться. Именно «случайного» вообще не бывает, — излагает эту особенность философии Соловьева Г.Флоровский. — У Соловьева этот пафос абсолютного обоснования был всегда очень острым. Он прямо и учил о «предопределении»⁷. Мысли Вейденгаммера (разделяемые и автором) о том, что все случившееся с ним происходило согласно «Плану», очень близки этому учению.

Хотя М.Дунаев, анализируя роман, и отождествляет понятие «Плана» с Промыслом⁸, в художественной ткани романа эти понятия далеко не всегда совпадают. Согласно христианскому богословию, Бог *предвидит*, но не *предопределяет* события. Промыслительные вмешательства Божественной воли способствуют направлению души к спасению, но не лишают человека свободы воли. Персонажи «Путей небесных» иногда склоняются к мысли о фатальной предначертанности явлений. Виктор Алексеевич постоянно упоминает о «Божественных чертежах», Планах как схемах, но сама эта образность неадекватна: судьбы человечества видны Богу, но не начертаны им, а совершены свободной волей человечества начиная от грехопадения первых людей. Между тем в «философических» построениях Вейденгаммера встречаются такие фразы: «Постиг он и другое, важнейшее: все в его жизни... было как бы предначертано в Планах наджизненном» (5, 270); «я чувствовал, что я уже нахожусь в определенном плане, и все совершается по начертанным чертежам, путям. Я знал, что она необычайная, назначенная. И ей умереть нельзя» (5, 63) и т.п. Особенное смущение вызывают слова героя, усматривающего Божественный План «даже в грехопадениях, ибо грехопадения неизбежно вели к страданиям, а страдания заставляли искать путей» (5, 183), дающие повод исследователям справедливо заключить, что «герои оказываются беспомощными перед страстями, а в самом понятии Пути начинает отсвечивать едва ли не фатальность»⁹.

В третьем томе Шмелев намеревался воссоздать образ старца, преп. Амвросия Оптинского, сделать его многогранным и детализированным. Не исключено, что писатель хотел вступить в своеобразное состязание с Достоевским (Зосима постоянно стоял перед шмелевским взором). Но очевидна и опасность пути, по которому наме-

ревался пойти Шмелев — вкладывания в уста подвижника каких-либо религиозных идей и представлений. Начиная с К.Леонтьева и до настоящего времени, ведется полемика о степени соответствия взглядов старца Зосимы этическому и догматическому учению христианства.

По свидетельству О.Сорокиной, в эмиграции знакомство писателя «с религиозно-философскими системами основывалось на живом общении с кругом таких мыслителей, как С.Н.Булгаков, Б.П.Выше-славцев, Н.А.Бердяев, которые по совету Шмелева проводили в Кап-бретоне лето 1925 года... Они собирались для обсуждения различных богословских вопросов. В прения Шмелев никогда не вступал, а оставался... пассивным слушателем»¹⁰. Но, несомненно, Шмелев, человек увлекающийся, страстный, усваивал какие-то компоненты различных философских систем, которые не всегда совпадали со строго святоотеческим православным вероучением. Об этом свидетельствует одна из записей Шмелева 1925 года, в которой обнаруживаются соловьевско-символистские идеи: «Верую, что человек есть орудие — средство преобразить мир, сделать его Воистину Ликом Божиим — Видимым Богом. Человечество... лишь инструмент. Цель — Красота и Гармония всего сущего». Этот символ веры, характерный для Шмелева середины 1920-х годов, удивляет тем, с какой легкостью «венец творения» с бессмертной и драгоценной душой, который со времен «Человека из ресторана» был для писателя всегда предметом высокой любви и сострадания, низведен до уровня «средства» и даже «инструмента». Но в данном случае важна пометка (более поздняя) под приведенными рассуждениями: «Это надо ввести в уста старца Оптиной пустыни в «Путьях небесных», но, конечно, в другом словесном складе» (5, 444).

В двух написанных томах эти идеи не эксплицированы. Но, судя по записям Шмелева, в дальнейшем идеи Соловьёва должны были действительно оказать достаточно заметное влияние уже на концепцию романа. Персонажи книги, по мысли Шмелева, «Господом, чего я не досказываю, взяты для опыта. Тут как бы чуть приоткрывается то, что «всегда в тайне», так... как бы уж и свершилось — по Вл.Соловьёву — когда входила жизнь в неорганическое, когда сонная греза вечная цветка перелилась в сознание животного, когда и как сознание это превратилось в разум двуногого... тут как бы безобразные роды иного человека, но пока не богочеловека»¹¹. По свидетельству Л.В.Хачатурян, в ходе работы над «Путями Небесными» Шмелев вырезал из второго тома объемные фрагменты, где философия В.Соловьёва проступала еще более явно, намереваясь поместить их в последующих томах. Эти фрагменты готовятся к публика-

ции в издании: «И.С.Шмелев и О.А.Бредиус-Субботина. Роман в письмах. Ч. 3».

По мнению Ю.А.Кутыриной, «была воля Божия в том, чтобы роман «Пути Небесные» остановился на слове, которое явилось завершающим его и исчерпывающим: ... «Евангелие... Тут все» (5, 475). Как знать, может быть, Промысел, не раз спасавший Шмелева, уберечь его и от создания книги, где проводником откровенно соловьевской философии стал бы святой старец Амвросий Оптинский.

Подводя итоги, следует отметить: Шмелев, имея в виду будущее преображение героя, силой, рычагом, двигателем на пути к Богу выбирает привлекательность Дариньки — душевную и телесную. Он откровенно излагает свою художественную установку: «Я только одно понял: надо *обаяние*, редкую силу, предельный шарм, непохожесть ни на кого — апофеоз женственного, как бы заменяющий Свет, ослепивший Савла. Чистота, душевная высота, недосыгаемость». Действительно, для героя романа благодать Божия оказалась подменена, заменена, отодвинута Женственностью (герой «закрывает» Бога «самым близким своим — своей Дарьей»)¹². Искусительная идея Вечной женственности оказала воздействие на творчество многих русских литераторов, не избежал ее влияния и Шмелев. Влияние Серебряного века с его утонченной образностью, душевностью, нецерковной мистикой, наследие эстетики символизма, безусловно, сказалось в «Путях небесных», осложнив задачу создания последовательно «православного романа».

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 316.

² Там же. С. 310.

³ Там же. С. 316.

⁴ Борисова Л.М., Дзыга Я.О. Продолжение «золотого века»: «Пути Небесные» И.С.Шмелева и традиции русского романа. Симферополь, 2000. С. 14.

⁵ Соловьев В.С. «Неподвижно лишь солнце любви...». М., 1990. С. 75.

⁶ *Переписка двух Иванов. (1935–1946)*. С. 516–518.

⁷ Флоровский Г. С. 314.

⁸ Дунаев. С. 702.

⁹ Борисова Л.М., Дзыга Я.О. С. 127.

¹⁰ Сорокина. С. 241–242.

¹¹ *Переписка двух Иванов (1935–1946)*. С. 182.

¹² Там же. С. 394, 392–393.