

**От Древней Руси – к Солженицыну:  
размышления о русской культуре  
протоиерея Александра Шмемана**

**Е. Н. Проскурина**

ИНСТИТУТ ФИЛОЛОГИИ СО РАН

*Аннотация:* Анализируется восприятие истории русской культуры протоиереем Александром Шмеманом (1921–1983), выдающимся православным мыслителем, богословом, педагогом. Исследовательской базой данной работы послужили беседы о. Александра «Основы русской культуры», проведенные в 1970–1971 гг. на радио «Свобода», а также его дневники и некоторые статьи, посвященные творчеству А. Солженицына. Раскрывается логика рассуждений прот. Александра, представляющих собой попытку прочертить общую перспективу русской культуры, найти как синтезирующие ее узлы, так и моменты разрывов. Решая поставленную задачу, А. Шмеман пытается определить истоки той социальной трагедии, в которой пребывала Россия на протяжении послереволюционных десятилетий. Начинает свои размышления прот. Александр с выбора Русью христианской веры как того основания, на котором в дальнейшем будет созидаться здание всей русской культуры вплоть до начала XX в. В качестве носителя «классической нормы» А. Шмеман называет Пушкина. По его мнению,

*Проскурина Е. Н.* От Древней Руси – к Солженицыну: размышления о русской культуре протоиерея Александра Шмемана // Критика и семиотика. 2018. № 2. С. 310–336.

из всей плеяды русских писателей только Пушкин смог отразить в своем творчестве «всю Россию», оставаясь в рамках культуры как таковой, не опускаясь в сферу «социальности», прагматической «пользы», «утопизма», которыми оказалась заражена русская литература в послепушкинское время. Кризисным моментом распада культурного единства России А. Шмеман представляет Серебряный век, когда в стране произошло отступление от единых духовных критериев, заложенных в христианстве. Советская литература, утвердив новую систему ценностей, основанную на атеистической идеологии, по существу вывела себя в область «антикультуры». Противостояние этому процессу прот. Александр видит в позднем творчестве А. Ахматовой и Б. Пастернака, а также в ранних произведениях А. Солженицына, которого называет «великим христианским писателем». Однако дневники Шмемана и цикл статей о творчестве Солженицына эмиграционного периода показывают усложняющееся с течением времени отношение к нему о. Александра. С его точки зрения, деятельность «большого национального писателя» в годы эмиграции сузилась до тех самых «утопизма» и «одержимости “социальностью”», присущих «человеку пользы», которые неоднократно подвергались критике Шмеманом в «Основах русской культуры».

*Ключевые слова:* наследие А. Шмемана, А. Солженицын, история русской культуры, русская литературная традиция, русское культурное самосознание, христианская традиция в литературе, утопизм.

УДК 821

DOI 10.25205/2307-1737-2018-2-310-336

*Контактная информация:* Проскурина Елена Николаевна, доктор филологических наук, главный научный сотрудник сектора литературоведения Института филологии СО РАН (ул. Николаева, 8, Новосибирск, 630090, Россия, [motiv\\_ifl@ngs.ru](mailto:motiv_ifl@ngs.ru))

Беседы «Основы русской культуры», проведенные прот. Александром Шмеманом в 1970–1971 гг. на радио «Свобода», являются органичной частью его богатого наследия, в которое входят научно-богословские труды, проповеди, дневники, статьи и лекции о русской и зарубежной литературе. Принадлежит к поколению «детей эмиграции», которым не довелось побывать в России, он, однако, всегда ощущал себя русским человеком. «Особенность моего эмигрантского поколения заключается в том, что мы начали свою жизнь с некоторого парадокса. Если понятие “эмигрант” предполагает, что человек откуда-то эмигрировал, то я, например, ниоткуда никогда не эмигрировал, я просто уже родился эмигрантом. И всегда, с тех пор как я себя помню, хотя и не жил в России, осознавал себя условно русским» [Шмеман, 2017, с. 21], – признавался о. Александр в докладе «Духовные судьбы России», прочитанном на русском симпо-

зиуме в г. Си-Клифф в 1977 г. Это признание более подробно развернуто в его дневниках: «Сначала только и всецело семья – и потому никакого чувства изгнания, бездомности. Россия была в Эстонии, затем – один год в Сербии... первые впечатления церковные: незабываемое воспоминание о мефимонах в русской церкви в Белграде. Ранний Париж. Обо всем этом вспоминаю, как вспоминают эмигранты о летних вечерах на веранде какой-нибудь усадьбы в России. Та же прочность быта, семьи, праздников, каникул... Эта Россия – язык, быт, родство, ритм... Влюбленность в ту Россию. Другой не было, быть не может. Ее нужно спасти и воскресить...» [Шмеман, 2005, с. 23–24]. Одним из способов воскресения облика утраченной России стали для о. Александра его беседы о русской культуре. Из них видно, насколько глубоко и разносторонне вошла в его культурную память страна, в которой он никогда не был, но навсегда ставшая его духовной родиной. Об этой общности судьбы, в частности, свидетельствует неоднократно встречающееся в беседах выражение «у нас в России».

Показательно, что цикл своих бесед А. Шмеман начинает не столько с рассуждений о «культуре самой по себе» [Шмеман, 2017, с. 53]<sup>1</sup>, сколько с социально-политического ее аспекта. Именно этим, по его мнению, определяется духовный климат, в котором существовала советская страна на протяжении своей истории, в послесталинский период находившаяся в активных поисках «своей души... той иерархии ценностей, без которой жизнь превращается в бессмыслицу и произвол» (с. 53). Исходным моментом сложившейся ситуации послужил «трагический факт, что в стране было насильно прекращено воздействие культуры на политику и политика оказалась в руках сил, воплощающих то, что мы назвали “антикультурой”» (с. 53). Причем в пространстве «антикультуры», по мнению о. Александра, оказалась не только официальная литература соцреализма, но и послеоттепельная, принадлежащая «времени разуверения: общего разуверения в “красной идее”, в той “революционной вере”, которая десятилетиями владела страной и была подрублена хрущевскими разоблачениями. Попытки “обновить” ее в шестидесятые, вернуть ей “молодость” и “ленинскую” романтику далеко не зашли... На месте “борьбы за светлое будущее”... открылась смысловая пустота. Идеологическая мельница крутилась, как и прежде, но она уже ничего не молола. Она производила не сообщения, а шум, заглушающий всякую возможность мысли... Принудительность и всеприсутствие мертвой идеологии и составляли ее смысл» [Седакова, 2017, с. 5–6]. Желание выявить складывающееся новое «культурное самосознание» приводит автора к необходимости «определить объем и содержание этого понятия» (с. 64).

---

<sup>1</sup> Далее ссылки на работу приводятся по этому изданию с указанием страниц в скобках после цитаты.

В процессе размышлений А. Шмеман приходит к выводу о существовании в России трех культурных традиций. В отличие от органической преемственности, существующей в западной культуре, считает о. Александр, в российской культуре главенствует принцип «революционности». Первая культурная революция совершена Петром Великим, резко отделившим «древнюю русскую культуру – московскую и киевскую – от новой, воспринятой с Запада и почти насильно пересаженной на русскую почву» (с. 65), но при этом, выросшая из петровских «ассамблей», она «всега через несколько десятилетий дала Державина, Пушкина и все то, что было дано нам после Пушкина» (с. 65). «Третья культура», с точки зрения А. Шмемана, также имеет своим истоком «петровскую революцию», но относится к иной природе: это «культура техническая или прагматическая» (с. 66). Настоящее удивление вызывает у автора тот факт, что, «родившиеся из разных источников и отделенные одна от другой казались бы почти непроницаемыми психологическими и бытовыми барьерами» (с. 66), эти три культуры практически сосуществовали рядом друг с другом. «Они не следовали и не вытекали одна из другой в порядке хотя бы и революционного, но все же преемства, исторической последовательности, а продолжали жить, создавая разные пласты, разные “сознания”, можно почти сказать – “разные миры” уже в самом народном теле» (с. 66). Вне петровской «культурной революции» оказалась практически вся «крестьянская Россия», однако именно к ней парадоксальным образом испытывает притяжение «Россия просвещенная», начиная с Пушкина и двигаясь дальше к Достоевскому и Толстому, ища «у народа мудрости, таинственной правды, исцеления, языковой чистоты...» (с. 67). При этом в не меньшей мере просвещенное российское общество притягивается и к «технически-прагматическому» типу культуры. «Уже с петровских времен в России появился тип человека, одержимого “пользой”, человека, духовно родившегося на Западе в эпоху Просвещения с ее неограниченной верой в энциклопедии и схемы и с отождествлением культуры и знания, вернее – отождествлением ее с точными знаниями. Именно у этого типа людей постепенно произошло семантическое перерождение слова “наука”, его сужение до пределов одной “естественной” науки» (с. 68). Драматизм ситуации заключается в «ограниченности духовного кругозора» этого последнего социального типа, человека «пользы», делавшей его непроницаемым для восприятия «второй культуры», формировавшейся трудами великих русских писателей и оказавшейся, таким образом, культурой обрванного меньшинства (даже «незначительного меньшинства», – уточняет А. Шмеман). «А между тем все эти три культуры так или иначе были одержимы Россией, ее судьбой, ее миссией, все они в этом смысле были “национальными”, и все они – на глубине – отвечали какой-то подлинной и насущной нужде. Не только из русской истории, но и из русской культуры не выкинешь ни Пушкина, ни Суворова, ни Чернышевского,

ни Серафима Саровского. Но если нельзя выкинуть, то не так-то легко их и “соединить”, увидеть их всех в какой-то общей перспективе, претворить в каком-то едином синтезе» (с. 70).

Все дальнейшие рассуждения прот. Александра представляют собой попытку прочертить эту общую перспективу русской культуры, найти синтезирующие узлы, как он выражается, «России легкой» и «России тяжелой». И это не самоцельная задача. Решая ее, автор старается определить истоки той социально-политической трагедии, в которой пребывает Россия на протяжении долгих десятилетий: «не уходит ли она своими корнями как раз в это культурное “распутье”, в отсутствие цельности в русском культурном самосознании?» (с. 70–71). Через свою публичную рефлексивность А. Шмеман пытается осуществить задачу духовного просвещения, которое, по его мнению, может способствовать преодолению и исцелению этой национальной трагедии через восстановление «когда-то утраченного единства» (с. 71).

Начинает свои размышления о. Александр *ab ovo*: с выбора Русью христианства. В понимании значения слова «культура» этот подход демонстрирует внутреннюю связь автора бесед с русской философско-религиозной традицией, где основой культуры признавался культ. Отметим лишь два показательных высказывания. «Культура связана с культом, – писал Н. Бердяев в работе 1923 г. “Смысл истории”, – она из религиозного культа развивается, она есть результат дифференциации культа, разворачивания его содержания в разные стороны. Философская мысль, научное познание, архитектура, живопись, скульптура, музыка, поэзия, мораль – все заключено органически целостно в церковном культе, в форме еще не развернутой и не дифференцированной. Древнейшая из Культур – Культура Египта началась в храме, и первыми ее творцами были жрецы. Культура связана с культом предков, с преданием и традицией. Она полна священной символики, в ней даны знаки и подобию иной, духовной действительности. Всякая Культура (даже материальная Культура) есть Культура духа, всякая Культура имеет духовную основу – она есть продукт творческой работы духа над природными стихиями» [Бердяев, 1990, с. 166]. На наш взгляд, здесь философ развертывает метафору о. Павла Флоренского «бутоны культуры – культ», содержащуюся в его лекции «Культ, религия и культура», прочитанной в Московской духовной академии в 1918 г. [Флоренский, 1977, с. 106]<sup>2</sup>.

Говоря о выборе христианской веры как основания, на котором будет созидаться здание всей русской культуры, о. Александр акцентирует вни-

---

<sup>2</sup> Наше предположение основано на том факте, что и Бердяев, и Флоренский были не просто знакомы друг с другом, но вращались в одних культурных кругах: входили в московское Религиозно-философское общество памяти В. Соловьева, сотрудничали с издательством «Путь», которое было печатным органом этого общества. См., например: [Голлербах, 1997, с. 13].

мание на том, что христианство было принято Русью в его византийском изводе. Причем он сразу же указывает на особенность русского усвоения христианского византизма. Если Византия была наследницей богатой греческой культуры и христианство для нее «было увенчанием длинной, сложной и бесконечно богатой истории, “оцерковлением” целого мира красоты, мысли и культуры» (с. 74), то Киевская Русь, не имевшая такого богатого наследия и столь объемной культурной памяти, не обладала и присущей Византии гибкостью усвоения евангельского учения. Отсюда особый «максимализм» восприятия христианства на Руси. Положение о том, что христианство максималистично по самой своей сущности, не нуждается, с точки зрения А. Шмемана, в особых доказательствах. Об этом свидетельствует призыв Христа «Ищите прежде всего Царствия Божьего» (Мф. 6: 33). Не «минимизируя» этот призыв, Византия вместе с тем разработала сложную систему христианской догматики, в которой «ее максимализм был представлен в некоей “иерархии ценностей”, в которой нашли себе место и тем самым так или иначе были оправданы ценности “мира сего” – в первую очередь ценности культуры. Весь мир был как бы покрыт величественным куполом Святой Софии, Божьей Премудрости, изливающей свой свет и свое благословение на всю жизнь и на всю культуру человека» (с. 75). У Древней Руси, в отличие от Византии, подобная иерархия ценностей отсутствовала: с максимализмом Евангелия ей согласовывать было нечего, поэтому «византийское христианство было воспринято Русью одновременно и как вера, и как культура, и что, таким образом, присущий христианской вере максимализм оказался практически и одной из главных основ новой культуры» (с. 76). Если для христианской Византии «живой и жизненной реальностью» (с. 76) оставались Платон, Аристотель и вся традиция эллинизма, то Древняя Русь не отдала этому «ни частицы своей души, внимания, интереса» (с. 76). Она всем своим существом потянулась не к Константинополю, а к Иерусалиму и Афону: «К Иерусалиму – как месту реальной истории Христа... к Афону, монашеской горе, как к месту реального христианского подвига» (с. 76). Таким образом, русское христианство «началось без школы и без школьной традиции, а русская культура как-то сразу оказалась сосредоточенной в храме и богослужении» (с. 77). Этим определяется ее мессианская направленность: отказавшись от мира, «отдать свои силы построению некоего последнего, совершенного, всецело устремленного к небу и небом живущего “царства”, в котором всё без остатка подчинено “единому на потребу”» (с. 77).

Такой максимализм определил судьбу «русской культуры и русского культурного самосознания» (с. 77), исключив из себя категории «мерь», «границы», что, в свою очередь, определило две основные модели отечественной культуры. Первая связана с храмом, богослужением, православным бытом, по самой своей природе чуждыми идее развития, исключаящими искания и сомнения. В рамках этой модели «всякая перемена

ощущалась как бунт, как почти кощунство и анархия, и, таким образом, сути культуры как творческого преемства не создано. [Всякий творец оказывался тем самым и революционером...]» (с. 78). Вторая модель связана с реформами Петра Первого, приобщившими Россию к западной культуре, результатом чего стала великая русская литература XIX в., взрывоопасность которой распространялась не только на исходную модель русской культуры, но и на сами западные культурные принципы порядка и меры, вводя в них «взрывчатое вещество такого поиска, таких прозрений, такого напряжения, которые подгачивают... стройное размеренное здание» европейской культуры (с. 79).

Из «максимализма» русского культурного самосознания выкристаллизовались такие его производные, как противоположный ему «минимализм» и «утопизм». Максимум «минимализма» прот. Александр определяет формулу протопопа Аввакума «Положено до нас, лежи оно во веки»<sup>3</sup> (с. 85), утопизм же ярче всего выражен, с его точки зрения, в идее Москвы – Третьего Рима, а в поэтическом воплощении – в тютчевской фразе «в Россию можно только верить», отразившей «своеобразную самодостаточность идеала и веры в него, словно они и не предполагают и не требуют никакого труда, напряжения в их практическом осуществлении» (с. 94). Именно утопизмом оказалось пронизано культурное сознание российского общества на протяжении Нового времени, что в итоге привело страну к трагедии 1917 г.

Носителем «классической нормы» русской культуры А. Шмеману видится Пушкин, предложивший «всем своим творчеством... русской культуре быть, прежде всего и превыше всего, *самой собой*»<sup>4</sup> (с. 113). Под этим подразумевается «знание культурой своих границ», понимание творцом того, что «искусство не может заменить ни религию, ни политику, ни другие области» (с. 112), однако, оставаясь собой, «подчиняясь своим собственным и непреложным законам», исполняет тем самым «свое служение России» (с. 113). Творчество Пушкина, включая его наброски и черновики, представляет собой «целую программу создания национальной культуры, и творчество его является, вне всякого сомнения, первым целостным “воплощением” России... Он первый словно увидел ее *всю*, тогда как до него и после него ее видели, любили, утверждали и отрицали “по частям”, следуя частным, отдельным идеологиям и увлечениям» (с. 114). В этом целостном видении России было и осознание хрупкости, подверженности действию стихий, «некоей соприродной России *метели*», и ощущение ее вздернутости «на дыбы над бездной» (с. 115). Но эту-то бездну и необходимо было «заполнить культурой, которая только и может

<sup>3</sup> Искаженная фраза из «Жития» протопопа Аввакума: «до нас положено: лежи оно так во веки веков!». См.: Житие протопопа Аввакума, им самим написанное. URL: <http://rubooks.org/book.php?book=7765&page=15> (дата обращения 10.12.2017).

<sup>4</sup> Курсив везде, кроме специально оговоренных случаев, А. Шмемана. – Е. П.

сохранить “целое” от распада и растворения в стихии» (с. 115). В воплощенной Пушкиным «всей» России нашлось место «и Древней Руси, и Петровской империи, и Западу, и Востоку, и Татьяне Лариной, и Савельичу из “Капитанской дочки”, и государству, и свободе, и соборности усилия, и правам личности, и прошлому, и настоящему, и будущему, и вертикальному религиозному измерению, и горизонтальному – культурно-историческому... такой “целой” и “целостной” России не было ни до него, ни после него» (с. 115). Такая всеохватность дает основание прот. Александру распознать в творчестве Пушкина воплощение основ русской культуры и русского самосознания. В том, что русская культура и литература (о которой главным образом идет речь в беседах) не последовала за Пушкиным – выйдя за границы законов культуры, погрязнув в «идеологиях», поставила своей целью «строить саму жизнь» (с. 116), Шмеман видит как ее величие, так и трагизм. Живущая больше «взрывами», чем преемственностью, русская культура отмечена чередой «отречений от самой культуры» (с. 124): «Гоголь сжег вторую часть “Мертвых душ” во имя религии, Писарев и Добролюбов отрицали культуру во имя абсолютного переустройства мира, Толстой – во имя нравственности» (с. 124–125). В этих отречениях «во имя той или иной утопии» как раз и проявляется себя «своеобразная диалектика русского самосознания» (с. 125).

По мнению прот. Александра, одним из главных концептов русской культуры стало в послепушкинскую эпоху и вплоть до последнего времени понятие «пользы». Однако истоки его не в евангельском изречении «Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?» (Мк. 8: 36), а в выросшем из западного прагматизма и упрощенно воспринятом представлении о социальной пользе. «И вот дотлевают в камине страницы “Мертвых душ”, в ноябрьскую стужу выходит из Ясной Поляны Лев Толстой, задыхается Блок. “Есть в напевах твоих сокровенных роковая о гибели весть...”. Все это, так или иначе, – о “пользе”, все это о требовании, предъявляемом культуре: быть не просто культурой, а спасти, преобразить, создать новую землю и новое небо. Русская культура как бы мечется между двумя этими крайностями и пределами» (с. 133), что в итоге приводит ее к самоотречению и во имя религии.

Говоря о религии, А. Шмеман четко разделяет религию и веру. Так, для него Пушкин был человеком верующим, «и не только верующим, но и носителем вполне определенного христианского мироощущения» (с. 136), но при этом отнюдь не религиозным – в смысле нарочитой, страстной, исключительной обращенности к религии. Рассуждая вслед за Г. Федотовым, назвавшим повесть «Капитанская дочка» самым христианским произведением русской литературы, при том, что в ней «нет открыто религиозной темы... и никаких специфически религиозных исканий или размышлений» (с. 136), прот. Александр выявляет основания пушкинского христоцентризма, заключающиеся в верности «той общей концепции ми-

ра, жизни, нравственности, которую можно и нужно назвать христианской... он принимал мир таким, каким он его принял от многовековой, христианством созданной традиции. В этом мире есть небо и есть земля, есть очевидная и непроходимая грань между добром и злом, есть критерии красоты и уродства. Есть и то, что, может быть, важнее всего: как нужно относиться к людям, не идеализируя их, с одной стороны, а с другой – естественно видя в них объект и любования, и сострадания, и жалости, и уважения. В этот простой и ясный свет погружены, в нем живут и действуют и Гринев, и Савельич, и Мироновы, и, наконец, сам Пугачев» (с. 136–137).

Здесь, пожалуй, впервые открыто проявляется христианская доминанта рефлексий над основами культуры А. Шмемана как православного священника, измеряющего жизненные ценности с позиции вечности, «единого на потребу». И фигура Пушкина явилась в этом отношении для него ключевой: «Он знал, что вера, религия – несомненно, *над* культурой, выше их, но культура не противостоит им, ибо все в мире – и большое и малое – так или иначе укоренено в создавшем их Боге. [Отражая красоту, воплощая в меру сил неизъяснимое и несказанное,] Культура делает угодное Богу дело, и чем лучше она это делает, тем строже подчиняется своим собственным законам<sup>5</sup>... распад целостности этого чувства, ощущения после Пушкина и поставил совсем по-новому вопрос об отношении культуры и религии... Религия, перестав быть самоочевидной и часто бессознательной *основой* культуры, стала одним из объектов культуры, всего лишь одной из ее тем» (с. 138).

Основанием такой кризисной ситуации в русском культурном сознании А. Шмеману видится, с одной стороны, увлеченность идеями западного Просвещения с его рационалистическим пафосом, сменившаяся интересом к немецкой критической философии. Вторым источником распада единства культурного сознания в России оказалось, с точки зрения прот. Александра, соприкосновение «с таинственным... и притягивающим миром народной веры с ее видимой целостностью, непричастностью к разъедающему анализу и скепсису, с миром, в сущности, другой культуры, другой традиции, всецело, радостно и непоколебимо сосредоточенной на “небесной красоте”. Зачем вообще культура, если эта простая вера создает такую нравственную красоту, как у Лукерьи из “Живых мощей” Тургенева или в Платоне Каратаеве?» (с. 140). Парадокс, однако, в том, что активизация религиозного сознания, удивившая Гоголя, Толстого от «призрачного мира земного творчества» (с. 140), обернулась для них страшной трагедией, создав ситуацию повисания над бездной в самой культуре.

---

<sup>5</sup> В дневниковой записи 1974 г. А. Шмеман еще определеннее скажет о сути культуры: «Что такое подлинная культура? *Причастие*. Участие в том, что победило время и смерть» [2005, с. 61].

Размышляя над судьбой русской культуры, А. Шмеман все время держит в поле зрения историю культуры европейской. При сравнении этих двух стратегий он проводит одну главную идею: непрерывности, восприятия культурной традиции на Западе и взрывчатости, радикальности изменений в культуре России, что связано с «всепоглощающей» «одержимостью “социальностью”» (с. 144). Эта чисто русская черта лишает национальную культуру свойства преемственности. «В Англии, например, прямая линия развития и преемства соединяет Шекспира с одним из основоположников английской литературы Чосером; французские классики XVII века немыслимы без знаменитой поэтической плеяды XVI века и всего предшествующего медленного созревания литературной традиции» (с. 101); «Можно говорить о жизненной или литературной драме Флобера, Бодлера, Рембо, не сводя ее к социальной проблематике. И это потому, что культурная традиция на западе Европы была слишком сильной и прочной, чтобы ее могла размыть и поглотить новая социальная страсть» (с. 144). Таким образом, «историю французской или английской литературы XIX века можно изучать совершенно отдельно от общественного и революционного движения, развивавшегося в те бурные десятилетия» (с. 144)<sup>6</sup>. Что же касается России, то «подчинение культуры социальному вопросу» (с. 145) в XIX в. привело к рождению «нового явления русской жизни», каковой стала интеллигенция, «знаменитая, многострадальная, замечательная», но и «опасная» (с. 145) своим утопизмом. Поставив на первое место «социальный вопрос» и подчинив ему культуру, русские интеллигенты тем самым перевернули иерархию ценностей, в которой культуре должна отводиться ключевая позиция, «и от нее, от ее создания и укоренения в России зависело улучшение социального положения» (с. 146). Анализируя постепенный отход русской интеллигенции от культуры «самой по себе», к середине XIX в. сделавший ее (культуру) «чужестранкой» «на собственной своей родине» (с. 149), прот. Александр удивляется тому, что, пройдя через «чистилище отрицаний», она породила таких «гигантов», как Достоевский и Толстой. Для него это стало откровением глубинного внутреннего единства русской дореволюционной культуры, которое не смогли до конца разрушить интеллигентские «споры и расхождения, даже разделения на непримиримые лагеря» (с. 170).

---

<sup>6</sup> Эти размышления о. Александра о разности представлений о роли художника в России и в Европе любопытным образом перекликаются с близкими раздумьями А. Блока в статье «О Мережковском» (1920): «Об этом *проклятии* знают в Европе; там *понимают* и *уважают* эту простую и тяжелую человеческую трагедию... Не то у нас; художник у нас “и швец, и жнец, и в дуду игрец”, “пророком, будь общественным деятелем, будь педагогом, будь политиком, будь чиновником, – не смей только быть художником!” Первый вопрос при первом знакомстве: “Где служите?” Так было, так есть до сих пор» [Блок, 1963, т.6, с. 394].

Совсем иная ситуация возникла в культуре к началу XX в., когда «русское культурное самосознание не столько разделилось... сколько *распалось*» (с. 171). Под единством русского культурного самосознания прот. Александр понимает «единство нравственных критериев». Несмотря на разность подходов, вся русская культура XVIII–XIX вв. в своей основе «была занята проблемами добра и зла», «безоговорочно мерила себя некоторой абсолютной иерархией ценностей. И споры в ней велись о последнем источнике этой иерархии ценностей, о ее применении к жизни, но не о том, существует ли она как мерило всего в жизни, в том числе и культуры... Эта нравственная солидарность, признание главным нравственного, а не только, скажем, эстетического критерия культуры составили фундамент внутреннего единства русского культурного самосознания, его основоположный принцип» (с. 172–173). Именно этот принцип оказался в культуре XX столетия, открывшейся Серебряным веком, «если не отброшенным до конца, то... сильно замутненным» (с. 173). В подтексте размышлений А. Шмемана ощутима невысказанная прямым образом апелляция к «освобожденному духу» Ф. Ницше, провозгласившему существование философии будущего «сверхчеловека» «по ту сторону добра и зла» (одноименный труд философа был завершён в 1885–1886 г.<sup>7</sup>), что существенным образом повлияло на культурное сознание в России рубежа веков.

Обращение прот. Александра к культуре Серебряного века имеет наибольшую разработанность, сравнимую только с беседами о творчестве Пушкина. Из самого характера размышлений видно, насколько большим вопросом явилась эта тема для автора бесед. В них он пытается показать духовную основу русского «ренессанса» начала XX в. Само это именование уже служит сигналом авторского восприятия культуры Серебряного века по аналогии с Западным Ренессансом, в обоих случаях отмеченной переменной «самой атмосферы, духовной обстановки» (с. 173). Но если западная культура Возрождения больше придвинулась к человеку, то «новое сознание» в русской культуре рубежа веков «оказалось гораздо более открытым к духовной реальности, к религиозным темам, даже к мистическим озарениям, чем сознание XIX века... Но... вся эта мистическая взволнованность оказалась чуждой предшествующему моральному вдохновению русской литературы... Все эти двусмысленные монастыри и иноки у каких-то закатных болот, хлысты и чертенята, возбуждение вечной женственностью, темные храмы и притворы и ожидания в них зорь, чем была полна литература Серебряного века, – всё это, окрашенное в мистические тона, было очень далеко от того, о чем, хотя и по-разному, с таким духовным накалом говорило творчество и Гоголя, и Достоевского, и Толстого» (с. 174). Русская культура, будучи «совестью русского общества» на протяжении всего XIX в., «в минуту, когда необходимо было напряже-

---

<sup>7</sup> В русском переводе: [Нитче, 1905].

ние всех нравственных сил страны» (с. 175), этой своей функции выполнить уже не могла по той причине, что «моральные нормы и понятия нравственности перестали быть определяющим фактором... культурного самосознания» (с. 175) новых творцов.

Прот. Александр излагает в этой части своих бесед те краугольные положения, которые иным языком представлены в ставшем классическим труде А. Ханзена-Лёве о русском символизме. Говоря о раннем периоде этого направления в искусстве, исследователь выдвигает концепцию двойной стратегии «девальяции или ревальяции»: «возвышенное аннигилируется, превращается в что-то пустое, бессмысленное, несуществующее, т. е. становится не ценностью. Или, как раз наоборот, возвышенное становится антиценностью, т. е. превращается, дегиерархизируется, становится амбивалентным: то, что находится наверху, напр. божественное, сверхчеловеческое, сублимное, сознательное, духовное, – подвергается снижению, становится чем-то низким, темным, подсознательным, телесно-хтоническим и т. д. Величественное, возвышенное, высокое подвергается поворотам, переворачиваниям, опрокидываниям. Декадентство реализует дословное понимание собственного названия, т. е. развертывает картину падения, увядания, утомления, крушения, гибели, заката. В декадентстве все эти отрицательные ценности обесцениваются, погашения оценки, девальяции подвергаются аффирмации, позитивируются. Падший ангел, люцифер, падшая женщина, человек не на своем месте, отчужденный художник, демон, вечный агасфер, дети каина и т. д. – все они выступают как представители человеческого дерзновения против положительного космоса, против миротворца, все они олицетворяют величественное “Нет”, брошенное против патриархального, авторитетного, гиерархического»<sup>8</sup>. Прослеживая происходящие в символизме процессы «разъединения», рассекания целостного, цельного, положительного», Ханзен-Лёве дефинирует их понятием «дьяволизм» на основании происходящего «инвертирования иерархии ценностей»<sup>9</sup>.

Духовный кризис, накрывший культурное сознание России в начале XX в., результатом имел кризис общенациональный, приведший «к революционному взрыву самой России» (с. 178). Символом, вершиной Серебряного века и одновременно эмблемой кризисной духовной ситуации прот. Александр называет А. Блока. С его точки зрения, творчество Блока как отражение аксиологических предпочтений своего поколения было лишено «скромности», в нем «был вызов, было самоутверждение, было приязание на то, что после нескольких стихов, нескольких симфоний – начнется новое небо и новая земля. Поэтому и каждое сильное личное чув-

<sup>8</sup> Ханзен-Лёве А. К типологии возвышенного в русском символизме // Ханзен-Лёве А. Русский символизм. URL: [http://www.ruthenia.ru/reprint/blok\\_xii/xansenleve.pdf](http://www.ruthenia.ru/reprint/blok_xii/xansenleve.pdf) (дата обращения 15.01.2018).

<sup>9</sup> Там же.

ство этих новых творцов выросло у них чуть ли не в космические события, имеющие прямое отношение к России, ко всему миру и к преображению их или к гибели. Отказавшись от чьей бы то ни было власти или контроля над собой, поэзия потребовала власти над всем, провозгласив себя и свою правду внутренним критерием истины, добра и зла. И все это из-за сомнительного убеждения, что поэзия есть единственный подлинный путь к постижению всех тайн бытия» (с. 185).

Здесь вновь уместно обратиться к монографии Ханзена-Лёве, чтобы убедиться в том, что культурные рефлексии известного православного мыслителя близки научно-исследовательской точке зрения не менее известного ученого по общей для обоих проблеме. «Акт эмансипации, освобождения религиозного сознания от морально-этических норм, – пишет Ханзен-Лёве, – является парадигмой для такого же акта эмансипации эстетического принципа от всяческих общественных заказов и прагматических обязанностей. И здесь мы наблюдаем – особенно в эстетизме – стремление к пустой субституции, т. е. к исчезновению заменяемых объектов и ценностей. Как мы еще увидим, эстетист нейтрализует морально-этические категории, диаволист отрицает их. Поэтому для эстетизма поэтический дискурс изобилует формулами самодержавия, тоталитаризма, узурпации и вообще самообожествления искусства или художника: “...Упейся истинной и ложью, – / Во имя кисти и резца! /... / Бросайся в пропасти греха / Пятнай себя священной кровью, – / Во имя лиры и стиха! / Искусство жаждет самовластья / И души черпает до дна...” (Брюсов)»<sup>10</sup>. Словно вступая в ментальный диалог с ученым, прот. Александр говорит в одной из бесед о понимании Пушкиным назначения и границ культуры, что он никогда не мог бы сказать, подобно Брюсову: «быть может, все в жизни лишь средство для ярко певучих стихов» (с. 112–113).

Невозможно, однако, не отметить один интригующий момент, относящийся к дневниковому дискурсу А. Шмемана. К самым цитируемым авторам в его дневниках, кроме Пушкина, относятся поэты Серебряного века, стихи которых, по его признанию, он не только перечитывает, но знает наизусть. Одно из первых мест принадлежит в этом списке А. Блоку. Причем, большую часть цитируемых здесь стихов составляет неточное цитирование, что свидетельствует о богатстве культурной памяти о. Александра. Строчки, короткие фрагменты стихотворений встраиваются в поток рефлексий диариста – как часть его собственной речи. И здесь нет той критической тональности, которой отмечены его беседы. Вот лишь несколько дневниковых записей: «С 25-го декабря (вечер Рождества) до 5-го января в Париже с Ляной. Как всегда, много времени с Андреем и мамой. Как всегда – много одиноких, или вдвоем, прогулок по Парижу. <...> Все как всегда – “и все чудесней – дышать прошедшим на земле”» [Шме-

<sup>10</sup> Ханзен-Лёве А. К типологии возвышенного в русском символизме

ман, 2005, с. 60] (запись от 7 января 1974 г., где неточно цитируются строчки Блока из стихотворения «Прошли года, но ты – все та же»: «И все чудесней, все лазурней –/ Дышать прошедшим на земле»); «Начало старости – и вот думается, что это должно было бы быть временем приготовления к смерти. Но не в смысле сосредоточивания на ней внимания, а, наоборот, в смысле очищения сознанием, мыслью, сердцем, созерцанием – “квинтэссенции” жизни, той “тайной радости”, из-за которой душе уже “ничего не надо, когда *оттуда ринутся лучи*”» [Там же, с. 199] (запись от 23 августа 1975 г., где цитируется строчка из стихотворения Блока «Все на земле умрет – и мать, и младость...»); «“Нам внятно все...” Но сама эта “внятность” становится невыносимым крестом» [Там же, с. 230] (запись от 15 декабря 1975 г., где цитируются «Скифы» Блока); «Плохая полоса – если не уныния, то какого-то окаменения, нежелания, невозможности за что бы то ни было взяться. Знакомое искушение: ощущение, что все кругом – и “религия”, и “политика”, и пр. – игра в солдатики, что все “исстекает клюквенным соком”...» [Там же, с. 599] (запись от 15 ноября 1981 г. с неточной цитатой из стихотворения Блока «Балаганчик»: «Истекаю я клюквенным соком!»). Чужое поэтическое слово становится способом выразить внутренние переживания, сомнения, запечатления недоартикулированной мысли, создания новых, множащихся смыслов, подтекстных мерцаний. Вместе с тем разность углов зрения, проявленная в двух жанрах – публичной беседы и дневников, показывает сложный процесс притяжения-отталкивания в отношении прот. Александра к Серебряному веку. Притяжение, на наш взгляд, вызвано эстетическими достоинствами поэзии, глубиной заложенных в ней внутренних переживаний, критическое же отношение связано с духовными брожениями в самой культурной среде, с отказом от «единого на потребу», что, по не раз выраженному о. Александром мнению, должно составлять ядро культуры<sup>11</sup>.

Как далее рассуждает А. Шмеман, произошедшую революцию «люди русской культуры... увидели в первый момент лишь в свете своих собственных неясных мистических настроений, в свете своих “мечтаний”» (с. 199). Это свойство ярче всего проявилось в творчестве Блока, услышавшего музыку там, «где никакой музыки не было... прежде всего потому, что хотел ее услышать, потому что само творчество он воспринимал как “медиумичность”» (с. 200). Эмблемой притяжения революции автору бесед видится образ Христа в финале поэмы «Двенадцать». Эта позиция противостоит многим интерпретациям данного эпизода, где выражено стремление оправдать появление Христа в авангарде революционного отряда. С особенной густотой они появились в период конца 1980-х – 1990-е гг.<sup>12</sup> Так, например, при интертекстуальном анализе финала «Двенадцати» че-

<sup>11</sup> Подробно о дневниковом дискурсе А. Шмемана см., например: [Воронин, 2008; Балакшина, 2011; Проскурина, 2009; 2010].

<sup>12</sup> Обзор исследовательских позиций см.: [Финал «Двенадцати»..., 2000].

рез призму «Бесов» Пушкина и Достоевского Д. М. Магомедовой делается вывод о том, что «Христос в поэме при таком прочтении – не благословение происходящего, а изгнание “бесов”, преодоление стихийного аморализма, залог будущего нравственного трагического катарсиса для героев поэмы» [Магомедова, 1997, с. 52]. Этому, однако, противоречит высказывание самого Блока, сделанное им в «Записке о “Двенадцати”» (1920): «В январе 1918 года я в последний раз *отдался стихии не менее слепо*, чем в январе 1907 или марте 1914» [Блок, 1963, т. 3, с. 474] (здесь курсив наш. – Е. П.). Известна также просьба Блока к жене в период его предсмертных мучений уничтожить все экземпляры поэмы. Таким образом, как пишет прот. Александр, «мечтания» действительно заслонили для «правдивого, до конца честного» Блока и близких ему по складу людей реальное положение дел: «...хотя революция говорила, кричала на одном и очень понятном, очень простом языке, часть русской культуры слышала в ней и приписывала ей совсем другой язык» (с. 200). В этом месте своих размышлений о. Александр оставляет в стороне во многом драматичный биографический сюжет последних лет жизни Блока. Вернется он к данной теме позднее, когда будет говорить о «творческом сопротивлении» русской культуры. Здесь же произошедшее в поэте духовное трезвление он означил лишь кратким резюме: «...когда Блок понял эту ложь, он умер» (с. 201).

Судьба Блока и всего Серебряного века ознаменовала трагический духовный перелом, совершившийся в начале XX в. и связанный с «распадом этического единства» (с. 192), что привело в итоге к «обвалу культуры», ее порабощению политикой, последовавшему в постреволюционный период. Если 1920-е гг. были еще временем «невыдохшейся веры, неоконченных пророчеств и ожиданий» (с. 298), когда творили Есенин, Пильняк, Олеша, «Серрапионовы братья», то начало 1930-х гг. – время окончания иллюзий, ознаменованное самоубийством В. Маяковского. «Это искусство оборвалось приказом: включиться в строительство. Служить и подчиняться» (с. 112).

Как ни парадоксально, но истоки «творческого сопротивления» тоталитарному режиму А. Шмеман видит у того же Блока, «творческой сущностью» которого была «беззащитная правдивость»: «он был наделен мужественной совестью, и потому же он первый понял, что на самом деле совершилось в России, куда, в какую страшную метель, холод и ужас уходили его “Двенадцать”» (с. 216). Болезнь Блока прот. Александр именуется «ранением совестью», «ранением страшной ошибкой своего собственного слуха и видения» (с. 216). Его творческое онемение и смерть, затем последовавший через четыре года уход Есенина интерпретируются автором бесед как начало нравственного отрезвления русской культуры.

Если универсальной личностью для русской культуры как таковой о. Александр называет Пушкина, знаковой фигурой Серебряного века –

Блока, главными фигурами противостояния тоталитарной «антикультуре» – Пастернака и Ахматову, то культурной эмблемой «оттепели» для него является Солженицын. Хотя моменты сопротивления «власти и приказам» о. Александр пытается проследить и в среде «левого» искусства, но «символическими примерами» «очищения и возврата к основам русской культуры» (с. 235), возвращения ей взгляда на жизнь с позиции вечности служат для него в первую очередь Ахматова и Пастернак. Прослеживая творческий путь обоих поэтов, Шмеман отмечает вехи их духовного преобразования. Так, если ранние стихи Ахматовой были свидетельством «прежде всего несомненной поэтической удачи» (с. 236), то ее зрелое творчество стало «выбором совести и правды... стало отсветом, воплощением, силой правды» (с. 238). Все эти свойства увидены автором бесед в «Поэме без героя». «То же самое, хотя и по-другому», произошло, по мнению о. Александра, и с Пастернаком, явившимся в русской литературе «как световой ливень, как творческая, стихийная щедрость, как почти только глаза, слух, осязание, обоняние, голос» (с. 239), как «праздник жизни», «стихийный напор слов, образов, звуков» (с. 239). Однако разница между ранним и поздним творчеством Пастернака, при сохранении им гимнического восприятия жизни, заключается в появлении нового, духовного измерения. Знаком этой творческой перемены автор бесед называет роман «Доктор Живаго», который «есть, в сущности, сплошной призыв к восстановлению утраченной целостности, к восстановлению всего того, что было разбито, раздроблено, растрчено в страшную первую половину XX века... в сердце этой утраченной было целостности и у Пастернака оказывается то, что выше литературы и культуры, выше политики и идеологий, в каком-то смысле выше даже религии, той религии, во всяком случае, которой как бы “играл” в своих увлечениях Серебряный век» (с. 241).

Рассуждая о творчестве позднего Пастернака, прот. Александр оценивает его как глубоко христианское, видя в нем проявление очень личного, интимного и вместе с тем космического, мирового, исторического. «“Ты значил все в моей судьбе”, – говорит Пастернак Христу, и это его личное. Но вот и космическое – из его стихотворения “Рождественская звезда”, после строк о волхвах, идущих к вифлеемской пещере:

И странным виденьем грядущей поры  
Вставало вдали все пришедшее после.  
Все мысли веков, все мечты, все миры...

И то же самое в “Гефсиманском саду”:

Ты видишь, ход веков подобен притче  
И может загореться на ходу.  
Во имя страшного ее величья  
Я в добровольных муках в гроб сойду.

Я в гроб сойду и в третий день восстану.  
И, как сплавляют по реке плоты,  
Ко Мне на суд, как баржи каравана,  
Столетия поплывут из темноты.

Весь роман “Доктор Живаго” – это в первую очередь глубокий, религиозный ответ на принципиальное и фанатическое богоотступничество того мира, в котором жил Пастернак» (с. 279–280).

В отличие от Пастернака, в творчестве Ахматовой и Солженицына прот. Александр не усматривает подчиненности «религиозной теме». Вместе с тем, по его мнению, нет сомнения в том, что «оно, хотя у каждого и по-разному, отнесено к религиозному восприятию жизни и является отрицанием “безбожного человека” новой культуры» (с. 280). Это дает автору бесед основание к утверждению, что создание подлинной культуры невозможно вне религии, которая лишь одна служит фундаментом целостного мировоззрения, «в котором находят свое место и история, и культура, и наука, и социальная проблематика» (с. 281). Творчество Пастернака, Ахматовой, Солженицына пробивается сквозь «мертвую казенщину» ортодоксальной советской литературы, с действующими в ней установками «партийной диктатуры», что дает прот. Александру надежду на обретение утраченного русской культурой свойства «всемирной отзывчивости».

В сконцентрированности А. Шмемана на названных творческих личностях можно усмотреть три основные причины. Первая связана с царящим в СССР культурным изоляционизмом, дававшим лишь усеченное представление об отечественной культуре советского периода даже населенникам самой страны. Насколько богато представлен в собрании бесед дореволюционный период и начало XX в., настолько беден осмысляемый корпус советской литературы, из этого отчасти вытекает вторая из причин, соотносящаяся с культурными предпочтениями самого автора бесед. Третья определяется временем, в которое они были составлены и произнесены на радио «Свобода»: оно ограничено лишь двумя годами, 1970–1971. В дневниках А. Шмемана, писавшихся в течение десяти лет, с 1973 по 1983 г., литераторы советского времени представлены гораздо богаче. Однако перечень имен здесь ограничен в основном писателями-эмигрантами. Это Ю. Алешковский, И. Бродский, В. Войнович, А. Галич, Н. Коржавин, В. Некрасов, В. Набоков, А. Синявский. Среди редких исключений – Б. Окуджава, песни которого пелись в семейном и дружеском кругу Шмеманов, и А. Платонов: его роман «Чевенгур» явился настоящим открытием для о. Александра в 1973 г., гораздо раньше, чем для читателей в митрополии. «Сегодня все утро – блаженно! – в кровати за “Чевенгуром” А. Платонова. Удивительная книга!» – запишет он 17 февраля 1973 г. [Шмеман, 2005, с. 10].

Наиболее интересно проследить динамику отношения о. Александра к личности и творчеству А. Солженицына, сравнивая его беседы и прило-

жение к ним, состоящее из цикла небольших статей под общим названием «Великий христианский писатель», с дневниками и статьями<sup>13</sup>. В «Основах русской культуры» речь идет лишь о ранних произведениях: «Одном дне Ивана Денисовича», «Раковом корпусе», «В круге первом», отношение к которым у о. Александра восторженное. В это время он лишь косвенно знаком с творчеством Солженицына. Их первая встреча произойдет в Вермонте в конце мая 1974 г. В основном корпусе бесед имя Солженицына чаще всего стоит рядом с именем Пастернака, чем обозначается их единая, по мнению А. Шмемана, творческая миссия: «Если Пастернак и Солженицын сразу и естественно были восприняты как мировые явления, то это прежде всего потому, что оба они вернули русскую литературу на ее исконный всемирный путь. Оба пишут о России и обращены к ней. И оба являют нам именно всемирный лик России, а не экзотику изоляции. И у Пастернака, и у Солженицына звучит тот призыв к синтезу и свидетельству о нем, которые уже в XIX веке сделали русскую литературу – более чем какую-либо другую – литературой именно всемирной. И у обоих специфическая трагедия России показана и явлена как трагедия человека, мира и истории, как единая судьба человечества» (с. 300). Развивая далее свою мысль уже в отношении Солженицына, Шмеман основной аксиологический акцент делает на творческом диалоге писателя с вечным планом бытия. Свои размышления он строит на основе романа «Раковый корпус», где автор так пишет об одном из своих героев: «...весь смысл существования – его самого [...] и всех вообще людей – представился ему не в их главной деятельности, которую они постоянно только и занимались, в ней полагали весь интерес и ею были известны людям. А в том, насколько удавалось им сохранить неомутненным, непродрогнувшим, неискаженным – изображение вечности, зароненное каждому» (здесь цит. по: [Шмеман, 2017, с. 309]). Именно в «изображении вечности» о. Александр усматривает соотносительность творчества Солженицына с культурой в целом и русской культурой в частности, ставя его имя рядом с именами Пушкина, Достоевского, Толстого: «Культура – это “изображение вечности” не потому, что она говорит о временном и сверхвременном, а потому, что она временному дает измерение глубины, потому, что из потока и раздробленности временного она создает нечто, уже не подчиненное этому потоку и этой раздробленности» (с. 311). В верности Солженицына этой максиме, «зароненной» в России «от начала ее истории» (с. 317), Шмеман черпает надежду на то, что русской культуре «суждены жизнь, будущее и в конечном счете победа» (с. 317). Таким образом, личность Солженицына как «самого большого современного русского писателя» (с. 301) становится для о. Александра – автора «Основ русской культуры» символом возрож-

---

<sup>13</sup> Подробнее о Солженицыне в дневниках и статьях А. Шмемана см.: [Проскура, 2013].

дения не только русской культуры, но и духовного возрождения самой России.

Параллельно с «Основами русской культуры» А. Шмеман работает над циклом статей о Солженицыне. Первая, так и названная «О Солженицыне», выходит в 98-м номере «Вестника РСХД» в 1970 г., вторая, «Зрячая любовь», – в 100-м номере «Вестника» в 1971-м. Всего им написано восемь статей. Последняя датирована 1979 г. Первые статьи словно подхватывают и более подробно излагают положения, высказанные в «Основах». «Солженицына я ощущаю как новый праздник русской литературы, новое торжество России», – пишет о. Александр в статье «Зрячая любовь» [Шмеман, 2009, с. 773]. В статье «О Солженицыне» о. Александр обосновывает именование своего героя «первым национальным писателем советского периода русской литературы» [Там же, с. 763]. «Солженицын – плоть от плоти и кровь от крови той России, которая одна сейчас существует реально, – России советской» [Там же, с. 761]. Он не принадлежит ни к Серебряному веку, ни к «внутренней эмиграции», но при этом он не принадлежит и к «казенной советской литературе». Исключительная новизна Солженицына как явления заключена в том, что «свободен он не от советской действительности, а в самой советской действительности» [Там же, с. 762]. Им пережит опыт и войны, и тюрьмы, и лагерей, а также обратного возвращения из тюрьмы в жизнь, начало которого отражено в «Матренином дворе»: «Летом 1956 года из пыльной горячей пустыни я возвращался наугад – просто в Россию. Ни в одной точке ее никто меня не ждал и не знал. Потому что я задержался с возвратом годиков на десять» [Солженицын, 1990, с. 123]. Неисключительность, типичность биографии Солженицына в сочетании с внутренней свободой «создает между ним и этим миром совсем особое соотношение и – в творческом плане – одного его сейчас делает способным мир этот изнутри *явить*, творчески *объяснить* и, наконец, *преодолеть*» [Шмеман, 2009, с. 762]. Опыт своего поколения Солженицын «выразил и воплотил... с удивительной глубиной, творчески воссоздал его изнутри и осветил светом той нравственной правды, без которой могут быть талантливые писатели, но не может быть великого писателя и большой литературы» [Там же]. Все перечисленное о. Александром как раз и дает ему основание к тому, чтобы именовать Солженицына первым национальным писателем советского времени. При этом он оговаривает, что под понятием «национальный» имеет в виду не сращенность писателя с национальными темами, а «духовную ответственность за свой народ, свою эпоху, свой мир, которую всякий большой писатель принимает на себя свободно, как нечто естественное и самоочевидное» [Там же, с. 763].

Сформулированные в первой статье максимы останутся основополагающими для А. Шмемана в его восприятии личности и творчества Солженицына на всем протяжении жизни, хотя он не раз вступит на страницах

своих статей и дневников, а также и при личных встречах в горячую полемику с писателем. Особым теплом, почти восторженностью проникнуты страницы, запечатлевшие их первую встречу в Вермонте, именованную о. Александром «самыми знаменательными днями моей жизни». Приведем несколько наиболее ярких заметок, сделанных в записной книжке по горячим следам встречи и позднее перенесенных в дневники:

Первое впечатление от А. И. (после *простоты*) – энергия, хлопотливость, забота... Чудная улыбка. Вещи – и в кухне, и на письменном столе – разбросаны. В этом отношении А. И. явный русский интеллигент. Никаких удобств: кресла, шкапа. Все сведено к абсолютному минимуму. Также и одежда: то, в чем приехал из России. Какая-то кепка. Офицерские сапоги. Валенки.

<...>

Удивительный, незабываемый день. Вечером, лежа в кровати, думал о «несбыточности» всего этого, о сказочности. Но только потом пойму, вмещу все это...

<...>

Страшно внимательный. Обо всем заботится... Что-то бесконечно человечески-трогательное. Напор и энергия.

О России все говорит «тут». Запад для него не существует. Никакого интереса.

<...>

Хочет жить в Канаде. Устроить «маленькую Россию». «Только так смогу писать...»

<...>

Ожидание близких перемен. Уверенность в них.

<...>

Невероятное нравственное здоровье. Простота. Целеустремленность.

Носитель – не культуры, не учения. Нет. *Самой* России [Шмеман, 2005, с. 99–100].

Однако дальнейшее знакомство с Солженицыным и его творчеством усложняет отношение о. Александра как к личности писателя, так и к его деятельности за рубежом. При всем восхищении силой духа Солженицына, его целеустремленностью А. Шмемана одновременно страшит его ограниченность, монотематичность. В одной из дневниковых записей он вспоминает переданную ему беседу с Солженицыным в Монреале: «Вам нравится наша Канада?» – «Мне нравится *только* Россия». «Вот это “только”, – рассуждает о. Александр, – и есть ограниченность, “червоточина” солженицынского величия, его отрицание, пожалуй, лучшего в России – ее “всемирности”, ее “нам внятно все”...» [Там же, с. 188]. Эта ограниченность, по мысли Шмемана, питает «антизападничество» Солженицына, в чем просвечивает национальная гордыня: «Мы русские, с нами Бог» [Там же, с. 193].

По наблюдениям Шмемана, служа России, Солженицын служит не реальной, а мифологизированной им самим России: «Он выбирает ту, которой в буквальном смысле *нет*, которая, как и он, была изгнана из России, отчуждена от нее, но которая, поэтому, может быть всецело *его*, солженицынской Россией, которую он *один* – без никого – может и должен *воскресить*. Россия *оборвалась* на “гарях” старообрядчества, и Россия *начинается* снова с него, Солженицына... Толстой переписывал Евангелие, Солженицын “переписывает” Россию» [Шмеман, 2005, с. 214]. Подобная идеализация России, по мысли Шмемана, питает и одновременно проистекает из такого свойства характера Солженицына, как одиночество. Не случайно «каждая связь, каждое сближение его очень быстро начинает тяготить, раздражать, он рвет их с какой-то злой радостью. Он один – с Россией, но потому и Россия, с которой он наедине, не может быть *ничьей*» [Там же].

Весь этот разворот мыслей связан у о. Александра с раздумьями над книгой Солженицына «Ленин в Цюрихе». При ее получении он вспоминает реплику писателя: «Я сам – Ленин», – брошенную им во время одной из их цюрихских бесед. Чтение вызывает два противоположных чувства: захватывающий интерес и страх: «Напор, ритм, бесконечный, какой-то торжествующий талант в каждой строчке...» [Там же, с. 215]. Но тут же «почти с каким-то мистическим ужасом» о. Александр вспоминает признание Солженицына, сделанное ему в Цюрихе, о том, что среди его прототипов в романе не только Саня Ложеницын и Воротынцев, но прежде всего – сам Ленин. А. Шмеман со страхом понимает, что потрясающе живое описание Ленина в книге именно оттого, что оно сделано «изнутри» самого Солженицына. «Эта книга написана “близнецом”, и написана с каким-то трагическим восхищением, – заключает Шмеман. – Одиночество и “ярость” Ленина. Одиночество и “ярость” Солженицына. Борьба как содержание – единственное! – всей жизни... Безытность. Порабощенность своей судьбой, своим делом. Подчиненность тактики – стратегии. Тональность души... Повторяю – страшно...» [Там же, с. 215].

Параллель Солженицын – Ленин уже не единожды возникает под пером о. Александра. В том же 1975 г., которым помечена последняя приведенная дневниковая запись, но несколькими месяцами ранее он не раз возвращается к этой реплике. В записи от 16 февраля 1975 г. после чтения «Бодался теленок с дубом» Шмеман отмечает: «Такие люди действительно побеждают в истории, но незаметно начинает знобить от такого рода победы... Все это – по ту сторону таланта, все это изумительно, гениально, но – как снаряд, после полета которого лежат и воют от боли жертвы, даже свои... Что нужно, чтобы убить Ленина? Неужели же “ленинство”?.. Слишком и сама эта книга – расчет, шахматный ход, удар и даже – сведение счетов, чтобы быть до конца великой...» [Там же, с. 153]. А в записи от 31 мая того же 1975 г. о. Александр высказывает следующее умозаключе-

чение: «Солженицыну, как Ленину, нужна, в сущности, *партия*, то есть коллектив, безоговорочно подчиненный его руководству и лично ему лояльный... Ленин всю жизнь “рвет связи”, лишь бы не быть отождествленным с чем-то чуждым его цели и его средствам. Лояльность достигается устрашением... И это не “личное”, не для себя, только для дела, только для абсолютной истины цели...» [Шмеман, 2005, с. 193]. Сложность отношений Солженицына с эмиграцией, острота полемики, также нашедшая отражение в дневниках о. Александра, во многом напоминает ему ленинское собрание «своей» партии, в случае с Солженицыным не увенчавшееся, однако, успехом.

После чтения солженицынского «Теленка» о. Александр жил словно бы в его тени, находясь в постоянной внутренней полемике с писателем, «словно весь смысл того, что с ним происходит, – в нашем с ним “единоборстве”, что именно нам – мне и ему – суждено столкнуться “на узкой дорожке”. Словно для меня это вопрос “экзистенциальный” – ошибся ли я в том, что я в нем *услышал* (“триединая интуиция”, “зрячая любовь”...), или нет...» [Там же, с. 217]. Их отношения не раз претерпевают некоторые охлаждения, но за ними следуют новые сближения. «Как всегда, слушая его голос, все ему прощаешь, – читаем в короткой записи от 1 мая, промежуточной в приведенной нами цепи раздумий, – то есть растворяются, исчезают все сомнения, несогласия, недоумения. Он так *весь* во всем том, что говорит и что делает... Еду к нему на Пасху вечером, а в понедельник – в Labelle...» [Там же, с. 181].

Следующие несколько страниц дневников посвящены описанию «озерной встречи» с Солженицыным, как назвал ее о. Александр, ставшей для него самым сильным впечатлением после Вермонта – «горной встречи». Путешествие, прогулки в солнце, дождь, туман, совместные завтраки, ужины, беседы обо всем. «Разговоры о писательстве. О семье. О его планах... Неподвижный, лучезарный, подлинно пасхальный день... Какое-то стихийное погружение в стихию Солженицына. И с нею вместе – в Божественную стихию жизни жительствующей» [Там же, с. 183]. А по окончании менее чем через неделю – попытка описать, осмыслить впечатления от встречи, от разговоров, от личности человека, в величии которого о. Александр не сомневается: «Великий человек? В одержимости своим призванием, в полной с ним слитности – несомненно. Из него действительно исходит сила (“мана”»)» [Там же]. А вслед за этим в записях множество «но», среди которых «некий примитивизм сознания», проявляющийся в отсутствии восприятия оттенков впечатлений, сложности природных проявлений. Вторым в этом перечне «но» отмечено «непонимание людей... нежелание вдумываться, вживаться в них... утилитаризм в подходе к ним» [Там же]. Далее – отсутствие мягкости, жалости, терпения, невероятная самоуверенность, чувство собственной непогрешимости и столь же «невероятная скрытность» [Там же, с. 184].

В уверенно возложенной на себя Солженицыным роли идеологического лидера: «...в свободной России я буду в стороне от дел, но руководить ими “направляющими статьями”», – приводит о. Александр его реплику, помечая ее словами: «В этом – то есть в призвании руководить и направлять – ни малейшего сомнения» [Шмеман, 2005, с. 185] – А. Шмеман видит проявление ребячества: «В эти дни с ним у меня все время было чувство, что я “старший”, имею дело с ребенком, капризным и даже избалованным, которому все равно “всего не объяснишь” и потому лучше уступить... во имя мира, согласия и с надеждой – “подрастет – поймет...” Чувство, что я ученик старшего класса, имеющий дело с учеником младшего класса, для которого нужно все упрощать, с которым нужно говорить “на его уровне”» [Там же, с. 184]. В такой позиции – проявление духовной мудрости, ее отличия от «мудрости мира сего», носителем которой с течением времени все больше становится Солженицын.

Солженицынские страницы дневников А. Шмемана – редкий пример динамики притяжения-отталкивания, характеризующей его внутреннее отношение к писателю. Если личностные качества Солженицына, сила его духа («Не уравнивает ли один Солженицын всю русскую эмиграцию?») [Там же, с. 605] неизменно привлекательны для о. Александра, его художественное творчество по-прежнему видится ему «грандиозным» [Там же], то сфера общественной деятельности, в частности публицистика, вызывает в нем противоречивые чувства, все более сдвигаясь к психологическому отталкиванию. Приведем выдержки из последних двух записей, словно подводящих итог их более чем десятилетнему диалогу: «Пасхальная открытка от Солженицына. Читал в [журнале] “National Review” его критику “Голоса Америки” и радио “Свобода”. В пункте о религии – надо матерям помочь в том, как учить детей, и т. д. Все это звучит в тональности народных церковных школ, приглашенного сусального Православия нашего детства...» [Там же, с. 630]. А через страницу: «В “L’Express” статья Солженицына. Все о том же: о непонимании Западом России, сущности коммунизма и т. д. О нравственном падении, об извращении свободы... Все абсолютная правда, все верно. Но можно заранее сказать, что *не подействует*. И не только не подействует, а окажется *conterproductive*. Почему? Да потому, что все в этой статье пронизано нелюбовью к Западу... почти нескрываемым презрением ко всему “западному”. И это не может не почувствовать читатель. А в России все серьезно, все на глубине, все “настоящее”. И в семидесятилетнем владычестве большевиков повинны все – кроме России и русских...» [Там же, с. 632]. Это последняя запись о Солженицыне в дневниках, датированная 29 апреля 1982 г.

Имя Солженицына исчезает со страниц дневников более чем за год до окончания записей – последняя сделана 1 июня 1983 г. Не станет о. Александра 13 декабря 1983 г. Вероятнее всего, обрыв мысли обусловлен не только состоянием здоровья А. Шмемана, но главным образом тем,

что сама солженищинская тема, начав буксовать, в итоге исчерпала себя. То «изображение вечности», которое приветствовал о. Александр в ранних произведениях писателя, с течением времени все больше угасало, подменяясь политико-идеологическим пафосом, в результате чего «культурное сопротивление» А. Солженищина в годы эмиграции сузилось до тех самых «утопизма» и «одержимости “социальностью”», присущих «человеку пользы», которые неоднократно подвергал критике прот. Александр в «Основах русской культуры». Таким образом, в личности «самого большого современного писателя» оказались воплощены анализируемые А. Шмеманом с разных углов зрения крайности русского самосознания, так и не увенчавшиеся обретением взыскуемого синтеза.

### Список литературы

*Балакишина Ю. В.* «Пишу только, чтобы “прийти” в себя от суеты...»: Поэтика «Дневников» протоиерея Александра Шмемана // Вестн. Череповец. гос. ун-та. Филологические науки. 2011. № 4. Т. 1. С. 47–52.

*Бердяев Н. А.* Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы. М.: Мысль, 1990. 269 с.

*Блок А. А.* Собр. соч.: В 8 т. М., Л.: ГИХЛ, 1963.

*Воронин Т. Л.* Культура и поэзия в «Дневниках» о. Александра Шмемана // Вестн. ПСТГУ. Сер III. Филология. 2008. Вып. 2 (12). С. 86–92.

*Голлербах Е. А.* Религиозно-философское издательство «Путь» (1910–1919 гг.): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. СПб., 1997.

Житие протопопа Аввакума, им самим написанное. URL: <http://gubooks.org/book.php?book=7765&page=15> (дата обращения 10.12.2017).

*Магомедова Д. М.* Автобиографический миф в творчестве А. Блока. М.: Мартин, 1997. 221 с.

*Нитче Фр.* По ту сторону добра и зла: Прелюдии к философии будущего / Пер. с нем. Н. Полилова. СПб.: Изд. Д. Е. Жуковского, 1905. 387 с.

*Проскурина Е. Н.* Слагаемые авторского сознания в дневниках протоиерея Александра Шмемана // Критика и семиотика. 2009. № 13. С. 69–85.

*Проскурина Е. Н.* Протоиерей Александр Шмеман как diarist // Мемуары в культуре русского зарубежья. М.: Наука, Флинта, 2010. С. 249–262.

*Проскурина Е. Н.* Солженищин в восприятии Александра Шмемана // Жизнь и творчество Александра Солженищина: на пути к «Красному Колесу»: Материалы Междунар. науч. конф. (Москва, 7–9 декабря 2011 г.). М.: Русский Путь, 2013. С. 192–204.

*Седакова О.* Семидесятые в поисках утраченной души // Шмеман А., прот. Основы русской культуры. Беседы на радио «Свобода» 1970–1971. М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. С. 5–13.

*Солженицын А.* «Один день Ивана Денисовича» и другие рассказы. Томск, 1990. 318 с.

Финал «Двенадцати» – взгляд из 2000 года // Знамя. 2000. № 11.

*Флоренский П., свящ.* Из богословского наследия // Богословские труды, XVII. М., 1977. 248 с.

*Ханзен-Лёве А.* К типологии возвышенного в русском символизме // Ханзен-Лёве А. Русский символизм. URL: [http://www.ruthenia.ru/reprint/blok\\_xii/xansen-leve.pdf](http://www.ruthenia.ru/reprint/blok_xii/xansen-leve.pdf) (дата обращения 15.01.2018).

*Шмеман А., прот.* Дневники 1973–1983. М.: Русский путь, 2005. 718 с.

*Шмеман А., прот.* Собрание статей. 1947–1983. М.: Русский Путь, 2009. 894 с.

*Шмеман А., прот.* Основы русской культуры. Беседы на радио «Свобода». 1970–1971. М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. 412 с.

#### Article metadata

*Title:* From Ancient Russia to Solzhenitsyn: The Meditation of Russian Culture by Prot. Alexander Schmemann

*Author:* E. N. Proskurina

*Author's e-mail:* proskurina\_elen@mail.ru

*Author affiliation:* Institute of Philology of the Siberian Branch of Russian Academy of Sciences

*Abstract.* The article examines the perception of history of Russian culture by Archpriest Alexander Schmemann (1921–1983), an outstanding Orthodox thinker, theologian, and educator. The research was based on the talks by Fr. Alexander “The Fundamentals of Russian Culture” held in 1970–1971 on radio “Liberty” as well as his journals and certain articles devoted to A. Solzhenitsyn. The logics of Schmemann’s reasoning is revealed as an attempt to draw the general outline of Russian culture discovering both the synthesizing junctions and the moments of disruption. When solving the task, A. Schmemann endeavors to detect the sources of Russia’s social tragedy over the post-Revolutionary period. According to Prot. Alexander, the choice of the Christian faith by Ancient Russia became the foundation of all Russian culture up to the early 20<sup>th</sup> century. Schmemann names Pushkin as the medium of the “classical norm” – the only one of the whole pleiad of Russian authors, who managed to portray “all Russia” in terms of culture per se, without sinking into the sphere of “sociality”, pragmatic “use”, and “utopianism” which appeared to contaminate Russian literature in post-Pushkin period. As A. Schmemann interprets, the Silver Age became the crucial moment for breakdown of Russia’s cultural integrity when the country fell away from the common spiritual criteria laid in Christianity. The appeal of Archpriest Alexander to the theme of the Silver Age in terms of the degree of development is comparable only to the appeal to Pushkin’s work. Soviet literature, having approved a new value system based on atheistic

ideology, retreated essentially into the sphere of “anti-culture”. Prot. Alexander indicates the opposition to this process in late works by A. Akhmatova and B. Pasternak as well as in early works by A. Solzhenitsyn whom Schmemann calls a “great Christian writer”. However, Schmemann’s journals and articles about Solzhenitsyn’s work of the emigratory period demonstrate Fr. Alexander’s attitude to the author as becoming more sophisticated with the course of time. Solzhenitsyn’s theme in Schmemann’s diaries is a rare example of the dynamics of attraction-repulsion, characterizing his inner relation to the writer. From Schmemann’s point of view, the “great national writer’s” activity in emigration dwindled exactly to the same “utopianism” and “obsession with ‘sociality’” which, being intrinsic for the “man of use”, were repeatedly criticized by Schmemann in “The Fundamentals of Russian Culture”.

*Key terms:* heritage by A. Schmemann, A. Solzhenitsyn, history of Russian culture, Russian literary tradition, Russian cultural self-consciousness, Christian tradition in literature, utopianism.

*Reference literature (in transliteration):*

Balakshina Yu. V. “Pishu tol’ko, chtoby “priiti” v sebya ot suety...”: Poetika “Dnevnikov” protoiereya Aleksandra Shmemana [“I am writing only to “come” to myself from the hustle and bustle...”: The poetics of the “Diaries” of Archpriest Alexander Schmemann]. *Vestnik Cherepoveckogo gosudarstvennogo universiteta. Filologicheskie nauki*, 2011, no. 4, vol. 1, p. 47–52. (in Russ.)

Berdyayev N. A. *Smysl istorii. Opyt filosofii chelovecheskoj sud’by* [The meaning of history. Experience of the philosophy of human destiny]. Moscow, Mysl', 1990, 269 p. (in Russ.)

Blok A. A. *Sobranie sochinenij* [Collected works]. In 8 vols. Moscow, Leningrad, GIHL, 1963. (in Russ.)

Final “Dvenadtsati” – vzglyad iz 2000 goda [The finale of the “Twelve” – a view from 2000]. *Znanya*, 2000, no. 11. (in Russ.)

Florenskiy P., svyashch. *Iz bogoslovskogo naslediya* [From the Theological Heritage]. *Bogoslovskie trudy*, XVII. Moscow, 1977, 248 p. (in Russ.)

Gollerbakh E. A. *Religiozno-filosofskoe izdatel'stvo “Put” (1910–1919 gg.)* [Religious and philosophical publishing house “Way” (1910–1919)]. Abstract of Philol. Cand. Diss. St. Petersburg, 1997. (in Russ.)

Hansen-Löve A. *K tipologii vozvyshehnogo v russkom simvolizme* [To the typology of the sublime in Russian symbolism]. In: Hansen-Löve A. *Russkij simvolizm*. URL: [http://www.ruthenia.ru/reprint/blok\\_xii/xansen-leve.pdf](http://www.ruthenia.ru/reprint/blok_xii/xansen-leve.pdf) (accessed 15.01.2018). (in Russ.)

Magomedova D. M. *Avtobiograficheskiy mif v tvorchestve A. Bloka* [Autobiographical myth in the works of A. Blok]. Moscow, Martin, 1997, 221 p. (in Russ.)

Nitche Fr. *Po tu storonu dobra i zla: Preljudii k filosofii budushchego* [Beyond Good and Evil: Prelude to the Philosophy of the Future]. Transl. from

Germ. by N. Polilov. St. Petersburg, Izdanie D. E. Zhukovskogo, 1905, 387 p. (in Russ.)

Proskurina E. N. Protoierej Aleksandr Shmeman kak diarist [Archpriest Alexander Schmemann as a diarist]. *Memuary v kul'ture russkogo zarubezh'ya* [Memoirs in the Culture of the Russian Abroad]. Moscow, Nauka, Flinta, 2010, p. 249–262. (in Russ.)

Proskurina E. N. Slagaemye avtorskogo soznaniya v dnevnikh protoiereya Aleksandra Shmemana [Components of the author's consciousness in the diaries of Protopriest Alexander Schmemann]. *Critique & Semiotics*, 2009, no. 13, p. 69–85. (in Russ.)

Proskurina E. N. Solzhenitsyn v vospriyatii Aleksandra Shmemana [Solzhenitsyn in the perception of Alexander Schmemann]. *Zhizn' i tvorchestvo Aleksandra Solzhenitsyna: Na puti k "Krasnomu Kolesu"* [Life and work of Alexander Solzhenitsyn: Towards the «Red Wheel»]. Materials of the International Scientific Conference. Moscow, December 7–9, 2011. Moscow, Russkij Put', 2013, p. 192–204. (in Russ.)

Sedakova O. Semidesyatye v poiskakh utrachennoj dushi [Seventies in search of the lost soul]. In: Shmeman A., prot. *Osnovy russkoj kul'tury. Besedy na Radio Svoboda 1970–1971* [Fundamentals of Russian Culture. Conversations on Radio “Liberty” 1970–1971]. Moscow, PSTGU Publ., 2017, p. 5–13. (in Russ.)

Shmeman A., prot. *Dnevniky 1973–1983* [The Diaries of 1973–1983]. Moscow, Russkij put', 2005, 718 p. (in Russ.)

Shmeman A., prot. *Osnovy russkoj kul'tury. Besedy na Radio Svoboda 1970–1971* [Fundamentals of Russian Culture. Conversations on Radio “Liberty” 1970–1971]. Moscow, PSTGU Publ., 2017, 412 p. (in Russ.)

Shmeman A., prot. *Sobranie statej. 1947–1983* [Collection of articles. 1947–1983]. Moscow, Russkij Put', 2009, 894 p. (in Russ.)

Solzhenitsyn A. *Odin den' Ivana Denisovicha i drugie rasskazy* [One day of Ivan Denisovich and other stories]. Tomsk, 1990, 318 p. (in Russ.)

Voronin T. L. *Kul'tura i poeziya v "Dnevnikh" o Aleksandra Shmemana* [Culture and poetry in the “Diaries” about Alexander Schmemann]. *Vestnik PSTGU. Ser. III. Filologiya*, 2008, vol. 2 (12), p. 86–92. (in Russ.)

Zhitie protopopa Avvakuma, im samim napisannoe [The life of Archpriest Avvakum, written by himself]. URL: <http://rubooks.org/book.php?book=7765&page=15> (accessed 10.12.2017). (in Russ.)