

Научная статья

DOI: 10.15393/j9.art.2023.12442

EDN: GORZCK



## Поэтика русского мира Ивана Шмелёва

И. А. Есаулов

*Литературный институт им. А. М. Горького  
(г. Москва, Российская Федерация)*

e-mail: ivan.esaulov@icloud.com

**Аннотация.** В статье рассмотрены глубинные причины новой волны аксиологического неприятия И. С. Шмелёва, которое, как демонстрирует автор работы, состоит в негативном отношении к образу исторической России, изображаемой в вершинных произведениях писателя: «Богомолье» и «Лето Господне». В настоящее время сложилась тенденция академического редуцирования религиозной (православной) доминанты позднего Шмелёва в его современном изучении, которая мотивируется исправлением «односторонности» в работах о писателе несоветских исследователей и их постсоветских последователей. Автор статьи анализирует поэтику писателя, выделяет доминанты этой поэтики. Хотя в статье привлекаются не только художественные тексты писателя, подчеркивается, что христианская традиция, в которой укоренено художественное творчество Шмелёва, проявляется не отдельно от его поэтики (в «мировоззрении», публицистических, критических, эпистолярных текстах), а именно в поэтике его художественных произведений. Поэтика позднего Шмелёва в большом времени русской культуры словно бы вбирает в себя национальный образ русского мира. Показано, как именно художественное время и пространство в произведениях писателя глубинно связаны с фундаментальными категориями православного сознания.

**Ключевые слова:** поэтика, Шмелёв, аксиология, пасхальность, соборность, миф, реальность, историческая Россия

**Для цитирования:** Есаулов И. А. Поэтика русского мира Ивана Шмелёва // Проблемы исторической поэтики. 2023. Т. 21. № 2. С. 7–37. DOI: 10.15393/j9.art.2023.12442. EDN: GORZCK

Original article

DOI: 10.15393/j9.art.2023.12442

EDN: GORZCK

## Poetics of the Russian World by Ivan Shmelev

Ivan A. Esaulov

*The Maxim Gorky Literature Institute  
(Moscow, Russian Federation)*

e-mail: ivan.esaulov@icloud.com

**Abstract.** The article discusses the underlying causes of a new wave of axiological rejection of I. S. Shmelev, which, as the author of the work demonstrates, has a negative attitude towards the image of historical Russia, depicted in the writer's top works: "Praying Man" and "The Summer of the Lord." At present, there is a tendency of academic reduction of the religious (Orthodox) dominant idea of the late Shmelev in the modern studies of his work, which is motivated by the correction of "one-sidedness" in the works of non-Soviet researchers and their post-Soviet followers about the writer. The author analyzes the poetics of the writer, highlights the dominant concepts of this poetics. Although the article does not only review the writer's literary texts, it emphasizes that the Christian tradition, in which Shmelev's artistic work is rooted, does not manifest itself separately from his poetics (in the "worldview," journalistic, critical, epistolary texts), but does so in the poetics of his works of art. The poetics of the late Shmelev in the great time of Russian culture seems to contain the national image of the Russian world. It demonstrates how exactly artistic time and space in the writer's works are deeply connected with the fundamental categories of Orthodox consciousness.

**Keywords:** poetics, Shmelev, axiology, Easter nature, paskhal'nost', sobornost', myth, reality, historical Russia

**For citation:** Esaulov I. A. Poetics of the Russian World by Ivan Shmelev. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*, 2023, vol. 21, no. 2, pp. 7–37. DOI: 10.15393/j9.art.2023.12442. EDN: GORZCK (In Russ.)

---

*Памяти Тани Попович*

Когда в последнее советское десятилетие разрешили наконец публикацию запрещенной ранее гуманитарной литературы, то из утаенного от читателя русского наследия в первую очередь публиковались авторы, которые как-то аксиологически более подходили здешнему идеологическому мейнстриму, по-своему близкому западному леволиберальному кругу. Да и в целом для советско-постсоветской интеллигенции оказались ментально куда ближе Н. Бердяев и Вл. Набоков, нежели И. Ильин и И. Шмелёв (равно как и А. Сахаров, но отнюдь не А. Солженицын). Причина не столько в «прогрессивности» первых и предполагаемой «консервативности» вторых, сколько в том, что там, где на передний план выдвигалось собственно русское, национальное, православное, оно если и не шельмовалось, то задвигалось в маргиналии. «Заветам Ильича» присягали в массе своей наши «шестидесятники», но в «перестройку» ими же вдохновлялись и ее «прорабы» (достаточно вспомнить символическую ноябрьскую (№ 45) обложку журнала «Огонек» за 1989 г. с большевиками-ленинцами, за вычетом разве что Сталина, которые апологетически подавались как «действующие лица» истории).

Тогда как все исходящее от русского православия, включая и саму Российскую империю с ее героями, гениями и царями, было заведомо чуждо не только «мировой закулисе», говоря словами Ильина, но и здешним «ответственным» за выбор магистрального пути новой России, а также номенклатурным работникам наших «общественных наук». Рассуждая о построении образования в Российской Федерации, как направляющие его деятели, так и комментирующие их решения публицисты три десятка лет выбирают между «западным» и «советским», то «синтезируя», то разводя их, однако совершенно не желая использовать опыт отечественного (но досоветского) просвещения. Хотя еще основатель факультета социологии Гарвардского университета П. А. Сорокин писал о лучшей в мире в начале XX в. системе русского высшего образования, которой отдавал предпочтение — в силу бóльшей свободы — перед американской<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> См.: Сорокин П. А. Дальняя дорога: автобиография. М.: Моск. рабочий; ГЕРРА, 1992. С. 51–53.

Уже упомянутый выше Ильин много страниц посвятил тому, какой должна быть будущая — настоящая — русская наука. Однако до сих пор абсолютному большинству студентов-филологов у нас куда больше известна, к примеру, работа В. Я. Проппа о волшебной сказке (как же: ее отметил «сам» К. Леви-Стросс!), нежели рассуждения о духовном смысле русской сказки Ильина.

Вышеизложенное объясняет тот факт, что когда — значительно позже других «возвращенцев» — «правые», по известной терминологии, Шмелёв и Ильин стали (усилиями нескольких энтузиастов) постепенно выходить из того интеллектуального гетто в новой России, куда их изначально заботливо поместили конвоирующие русскую культуру здешние деятели, это вызвало сначала беспокойство, затем сопротивление, а наконец и прямые нападки и обвинения.

В свое время на нашем научно-образовательном портале «Трансформации русской классики» были размещены словарные статьи о русской литературе из наиболее репрезентативных английских, французских, немецких энциклопедий, Большой советской энциклопедии, а также советской «Литературной энциклопедии» конца 20-х — начала 30-х гг. прошлого века (статья о русской литературе из уничтоженного впоследствии 10 тома)<sup>2</sup>. Каждый непредубежденный читатель при сопоставлении этих статей мог убедиться в парадоксальном совпадении их основных аксиологических установок — по отношению как к русской литературе, так и к исторической России. Нужно признать, что за вычетом некоторых значимых исключений из общего ряда аксиологический подход к русской литературе и русской истории в *западной* университетской среде — в своих основных оценочных параметрах — часто, слишком часто, смыкается с ее *советским* истолкованием, при котором русская литература (да и в целом культура) воспринимается *позитивно*, когда она соответствует если не революционно-демократической мифологии, то, во всяком случае, логике «левого мифа» [Есаулов, 1998], [Есаулов, 2020: 75–126]. Если же отечественную

<sup>2</sup> См. раздел «Энциклопедии» портала «Трансформации русской классики» [Электронный ресурс]. URL: <http://transformations.russian-literature.com/enciklopedicheskie-statji> (11.01.2023).

литературу истолковывают иначе, отвергая миф о русской действительности как «средоточии косности, невежества, рабской покорности», такие интерпретации трактуются как «идеализация» русской жизни, при этом агрессивно не замечается, что «этот миф стал фатально и неотвратимо соприкасаться с программой тотального разрушения русского социума и русской культуры» [Хализев: 25].

И сколько бы ни пытался, героически пытался, например, А. И. Солженицын, используя свой авторитет русского патриота у себя на Родине и в мире, отделить русское национальное от советского интернационального, ему в полной степени так и не удалось ощутимо поколебать доминирующую донныне логику леволлиберального мифа, подкрепленного в последние годы девятым валом новых поношений исторической России и в целом русского мира. До того — и так же, в общем, безуспешно, пытались «оправдать» Россию многие культурные деятели первой русской эмиграции, указывая на неправомерность поношения русских за «советский интернационализм», от которого сам русский народ и пострадал сильнее всякого другого.

Все это, впрочем, вполне ожидаемо и прогнозируемо. Если историческая Россия с позиций «левого мифа» еще хуже, страшнее, чем даже и тоталитарный Советский Союз, как постфактум «оправдывали» свое безоглядное «очарование» российской Революцией западные интеллектуалы, то стоит ли удивляться той аксиологии, образцы которой без всякого труда можно обнаружить как в энциклопедических статьях, так и в нынешних университетских штудиях?

Приходится — в который уже раз — признать правоту Ильина, который, подчеркивая известную близость «советской» и «западной» цивилизации, горестно констатировал: «Марксизм есть для них (европейцев. — *И. Е.*) "свое", европейское, приемлемое; и советский коммунист для них ближе и понятнее, чем Серафим Саровский, Суворов, Петр Великий, Пушкин, Чайковский и Менделеев»<sup>3</sup>. В своем докладе 1962 г. «Исторический опыт России», отмечая 1100-летие Государства Российского, представитель уже второй волны эмиграции,

<sup>3</sup> Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. М.: Русская книга, 1993. Т. 2. Кн. 1. С. 64–65.

преподаватель русской истории и литературы Йельского университета Н. И. Ульянов, основываясь не только на документах, но и на своем собственном жизненном опыте, подтвердил верность интуиции Ильина: «... добрая половина ученого, литературного, артистического Запада сделала Москву своей Меккой. Презиравшаяся и ненавидимая столица национальной России поднята ныне на щит, как столица мирового коммунизма. Запад любит советский коммунизм — создание своего духа, но ненавидит Россию историческую. От его первоначальной антисоветской идеологии ничего не осталось, она вся подменена идеологией антирусской. Ошеломляющая эпопея космических полетов приписывается не русскому гению, а победам коммунизма. Когда за границей гастролирует русский балет, в газетах можно прочесть выражения восторженной благодарности: “Spasibo Nikita Sergeevich!”; но все коммунистические перевороты в Китае, в Индокитае, в Лаосе, в Индонезии единодушно относятся за счет “извечного русского империализма”. Политические лозунги Запада зовут не к свержению большевизма, а к расчленению России. Нам приходится быть свидетелями триумфального шествия советского имени по всему свету и небывалого поношения имени русского. Ни в СССР, ни за границей нет ему заступников»<sup>4</sup>.

Нынешние споры о «красном» и «белом» (по этой терминологии, Шмелёв несомненно «белый») нужно поставить в правильный ракурс понимания. Для начала нужно хотя бы признать очевидное. Одни выступали против патриотизма (по факту: именно русского), за мировую Революцию (чтобы существовать «без России и без Латвий» интернациональным «человечьим общежитием», как честно сформулировал лучший поэт советской эпохи), иными словами, были адептами интернационализма-глобализма. К исторической России они относились так, что на пятнадцать лет после своей победы запретили преподавать русскую историю, русскую литературу, ликвидировав даже русскую топонимику, в том числе само имя России (см.: [Есаулов, 2021: 7–8]). А другие — плохо или хорошо — пытались отстоять родину, а не насадить утопию,

<sup>4</sup> Ульянов Н. Исторический опыт России. Нью-Йорк. 1962 // Имперский архив [Электронный ресурс]. URL: <http://archive-khvalin.ru/ulyanov-3/> (11.01.2023).

глобалистский марксистский «проект». Это были патриоты именно России (а не чего-то другого, утвердившегося взамен России, но присвоившего себе русское богатство).

Русские изгнанники, которые, в отличие от некоторых других «волн» эмиграции, никогда не отрекались от исторической России и ее ценностей, в катастрофическом для отечественной культуры количестве оказались за пределами большевистских границ, однако всегда надеялись, что их творчество когда-нибудь будет востребовано именно на их родине. Как мы должны относиться сегодня к их наследию? Как к репликам эмигрантского (т. е. редуцированного) историко-литературного процесса, когда (в сердцах) в частной переписке Г. Адамович мог именоваться Гадамовичем, а Вл. Ходасевич — Худосеичем? [Кормилов: 34]. Это ли будет «последовательным историзмом»? Главное же — их отношение к России и к русскому миру как таковому. Каково же оно?

В открывающей один из шмелёвских сборников статье иронически утверждается, будто «вторую половину жизни писатель провел не во Франции, а в вымышленной идеальной стране» [Спиридонова: 3]. Эта «вымышленная страна», как понятно по заглавию статьи, — «светлое царство русское» (поставленное автором в столь же иронические кавычки), т. е. историческая Россия. Задается риторический вопрос: не является ли «на самом деле художественный мир Шмелёва запоздалой отрывкой славянофильских идей (Москва — Третий Рим), идеализацией старой России, разрушенных Октябрьским взрывом 1917 г.» [Спиридонова: 7]? Сама стилистика статьи (запоздалая *отрывка* славянофильства, *идеализация* России, *вымышленная* страна) не вносит ничего нового в понимание русского писателя, а с головой выдает автора — официального советского «горьковеда». Так что перед нами не «отрывка славянофильства», а, так сказать, отрывка советского горьковедения (и — шире — литературоведения) как в «изучении» Шмелёва, так и в отношении к исторической («бывшей») России.

Элементарный нарратологический анализ подобного исследовательского письма выдает истинное отношение исследователя не только к «России Шмелёва», но и *России как таковой*, которую писатель воссоздает в своих произведе-

ниях. Но это отношение — совершенно противоположное шмелёвскому — препятствует и адекватному пониманию его творчества. Так, автор статьи следующим образом интерпретирует «поездку по Москве»: «...дорога, как густая ботвинья. Прозаическая бытовая деталь разрушает *сусальную идиллию*, переводя повествование в мир реальности» [Спиридонова: 4]. Позволительно спросить: исходя из каких именно собственных представлений об исторической России исследовательница называет «миром реальности» именно то, что, как ей представляется, имеет негативные коннотации? Почему «дорога, как густая ботвинья» — это *реальность*, а воцерковленная Россия, которую описывает писатель, — только «сусальная идиллия», но не «мир реальности»? Никакого отношения к подлинному постижению художественного мира Шмелёва подобная негативная оценочность не имеет и иметь не может. Перед нами чисто идеологический конструкт, причем такой, который, возможно, и отвечает «горьковскому», т. е. «революционно-демократическому» представлению о России<sup>5</sup>, но совершенно не отвечает шмелёвскому образу мира. Ведь «поэтической реальностью» мира Шмелёва является *всё* произведение в его целом. Следовательно, перед нами классический пример неадекватной интерпретации.

Цитируемая нами исследовательница для подтверждения своих аксиологических установок сочувственно цитирует статью М. Новикова из «Коммерсанта» с характерным названием «Классик, которому не хватило контекста». Какого «контекста», по мнению Новикова, «не хватило» Шмелёву, можно судить по инвективам того же критика в адрес С. Есенина: «Есенинские стихи воспевают и санкционируют прощание с чем-то прекрасным и безнадежно утраченным... Коль ты так убиваешься по березкам да шешунам, коли они для тебя так важны — какой с тебя спрос?», а также саморазоблачительным высказываниям от имени некоего коллективного «мы»: «Мы же будем по мере сил продолжать искать способ существования среди людей, у которых такие культурные

<sup>5</sup> Ср.: «Необходимо знать историю города Глухова — это наша русская история» (Горький М. История русской литературы. М., 1939. С. 274).



кумиры»<sup>6</sup> (имеется в виду любовь русских людей к поэзии С. Есенина).

На какое-то короткое время могло показаться, что наследие Первой русской эмиграции (в той ее части, где речь идет о новом осмыслении русской литературы) будет, наконец, в полной мере освоено и на их родине, что в современной России русская классика сможет решительно освободиться «из-под глыб» трактовок, навязанных ей за прошлые десятилетия, чуждых самому ее духу. Однако, когда еще далеко не освоено и самое главное в этом наследии, в том числе в ее части, посвященной творчеству Шмелёва<sup>7</sup>, наблюдаются в последние годы как все новые и новые попытки дискредитации писателя, так и постоянно звучащие опасения о некоем преувеличении религиозной (то есть православной) компоненты в его творчестве. При этом совершенно игнорируется глубинное убеждение писателя, что сама русская литература вышла вовсе не из «Шинели» Гоголя, а «вышла из духовной сущности русского народа, из томлений его по "правде Божией" на земле, из его веры в эту правду, из его исканий этой правды»<sup>8</sup>.

Наряду с этим появляются и претендующие на обобщение статьи, в которых выражается явное беспокойство тем, что «большая часть работ российских историков литературы конца XX — начала XXI века открыто или скрыто ориентирована» на труды тех ученых, которые, находясь в эмиграции, не были скованы обязательной марксистско-ленинской догматикой. Эта «ориентация» характеризуется как «односторонняя» (см. [Руднева, 2021: 172]) (в качестве же плодотворного преодоления указанной «односторонности» демонстрируется вышедшая в Калуге монография, которая, очевидно, односторонности лишена, хотя ее автор неоднократно был замечен в плагиате, в том числе и по отношению к шмелёвскому материалу [Есаулов, 2008: 651]). Главную опасность цитируемый мной

<sup>6</sup> Новиков М. В нашей кумирне // Коммерсант. 2000. 15 января. С. 9.

<sup>7</sup> Характерным свидетельством некоторых особенностей нынешнего «малого времени» является попытка своего рода измерения степени «церковности» писателя, дабы доказать некую «недовоцерковленность» личности Шмелёва [Любомудров].

<sup>8</sup> Шмелёв И. С. Творчество А. П. Чехова // Шмелёв И. С. Собр. соч.: в 5 т. М.: Русская книга, 1999. Т. 7 (доп). С. 543.

автор видит в истолковании мира Шмелёва как «православного писателя», «сугубо религиозного писателя» и выражает надежду, что «на современном этапе изучения» эти опасные тенденции будут, наконец, окончательно преодолены (см.: [Руднева, 2021: 172, 175] (см. также: [Руднева, 2007, 2011, 2018]). Может быть, так и произойдет. Во всяком случае, в новейшей монографии о Шмелёве мы отчетливо наблюдаем, наряду со вполне квалифицированным рассмотрением историко-литературного материала, своего рода возвращение к такого рода «академизму», когда религиозная (православная) доминанта творчества писателя по возможности редуцирована [Каскина].

Ритуальные поношения «царской» («дореволюционной», «старой», «отжившей» и проч.) России долгие десятилетия служили своего рода «пропуском» в мир официального советского литературоведения (и в целом гуманитарных наук). Да и в наше время историческая Россия, по-видимому, так и не получила официальную «реабилитацию» у тех же лиц и их наследников. Прислушаемся лучше к словам Ильина по случаю второго издания шмелёвского «Богомолья»: «Мы, знающие Россию, <...> свидетельствуем о *правде*, заключенной в этом творении, подтверждаем и эту естественную человеческую доброту, и эту нестесненность личных чувств и мыслей, смирение сердец, жажду чистоты, искренность молитв, веяние благодати. А всем тем, кто не имел возможности приобщиться к этому в детстве, *кто не верит нашей былой свободе*, кто хотел бы узнать, как это люди жили, мечтали и молились на Руси, *столетие за столетием*, — мы от души советуем добавить себе эту книгу мастерского художества, прочесть ее и удостовериться, что отныне сердце начинает "петь" <...>. Это верно: Русь была *такою*. И слава Богу, что она такой была» [Ильин, 1973: 104–105].

К сожалению, к тем, кто «не верит» былой русской свободе, не верит в *искренность молитв, веяние благодати, жажду чистоты*, а в целом не верит, что изображаемая в книгах Шмелёва «Русь была *такою*», присоединяются нынче не только «ответственные работники» советских госучреждений, вкупе с леволиберальной фрондой, всегда занимавшей привилегированные позиции в отечественном интеллигентском

кругу, но и те, кто «не имел возможности приобщиться к этому в детстве», а затем, разочаровавшись в возможности возрождения подлинной России, а также, по-видимому, и в том, чтобы воссоздать ее «хотя бы в своей семье», отказался верить и в *правду* Шмелёва, назвав ее «фантазерством», «мифотворчеством», «утопией»<sup>9</sup>.

Цитируемый выше «разочарованный» протоиерей Г. Митрофанов (объявив, что в иллюзиях «пребывал значительную часть жизни») обратил свое разочарование не только на советско-постсоветскую реальность, но и на тот русский мир, который мы видим в шмелёвских книгах, сомкнувшись тем самым с носителями господствующей в нашем малом времени леволиберальной аксиологии. С его — нынешней — точки зрения, «фальшиво звучит Иван Шмелёв», «потому что он писал о той жизни, которой никогда не было и апеллируя к которой он, в общем-то, занимался анестезией своих эмигрантских комплексов»<sup>10</sup>. И в данном случае стилистика (*амнезия эмигрантских комплексов*) отсылает, скорее, к разоблачающим русскую эмиграцию и ее «фантазерские» представления о «гадкой» исторической России статьям большевистских пропагандистов, вроде М. Кольцова, в газете «Правда»: итак, той самой Божьей *правды*, о которой писали как Ильин, так и Шмелёв, которая мерцала сквозь грехи несовершенной России, «никогда не было». Если перед нами действительно «итог» духовных исканий «разочарованного» о. Георгия «как историка», то, признаемся, это печальный итог, потому что в процесс ресоветизации, который так печалит о. Георгия («советское это русское»), он вносит, сам того, к сожалению, не замечая, и свой собственный вклад.

Лучшие шмелёвские дореволюционные произведения — «Гражданин Уклекин», «Человек из ресторана» — вполне «прогрессивны», «демократичны», «социальны». В его раннем творчестве можно заметить черты позднего, зрелого мастера (например, особое искусство сказа), но, наряду с этим,

<sup>9</sup> Личность и Церковь: «Я хочу, по крайней мере, быть честным» [Интервью с протоиереем Георгием Митрофановым] // Нескучный сад. 2012. № 8 (79) [Электронный ресурс]. URL: <http://www.nsad.ru/articles/lichnost-i-cerkov-ya-hochu-po-krajnej-mere-byt-chestnym> (11.01.2023).

<sup>10</sup> Там же.

произведения вполне отвечают ожиданиям как отечественной «демократической» общественности, так и европейским представлениям о недолжной российской действительности. Шмелёв получает европейское признание, «Человек из ресторана» выдерживает несколько изданий и переводится на десяток языков... Следует одновременно подчеркнуть, что Шмелёв все-таки, если и позволяет себя увлечь некоторым социальным радикализмом, то вполне умеренным.

Когда произошла февральская революция, Шмелёву, как и большинству русских писателей того времени, показалось, что дальше будет только лучше. Он вошел в группу московских писателей, которые специально поехали встречать вглубь страны амнистированных Временным правительством «политических», дабы торжественно отметить их освобождение... Освобождали всех — и «политических», и уголовных... Однако уже тогда писателю пришлось убедиться в том, что реальность оказывается значительно сложнее революционно-демократического мифа о ней... (см.: [Сорокина: 100–109], [Солнцева: 49–51]). Трудно было свыкнуться добродушному русскому обывателю, так переживавшему за «униженных» и «оскорбленных» проклятым царизмом «маленьких людей», что очень скоро на русской земле достаточно будет слова «офицер» в анкете, дабы, не разбираясь добавочно, «очистить» советскую землю от таких русских офицеров, как Сергей Шмелёв, перед этим пообещав — на государственном уровне — не расстрел, а, напротив того, амнистию.

Однако после осмысления русской Катастрофы XX в. русские писатели смогли совершенно иначе увидеть Россию. И, пожалуй, лучше всех это удалось именно Шмелёву. От произведений 1910-х гг., продолжающих, условно говоря, «демократическую» линию русской литературы, Шмелёв переходит к мироощущению, которое можно назвать торжествующим христоцентризмом. По словам Ильина, в «Лете Господнем» «Россия и православный строй ее души показаны <...> силою ясновидящей любви», а все главы этой книги «связаны воедино неким непрерывным обстоянием — *жизнью русской национальной религиозности* (выделено автором. — И. Е.)» [Ильин, 1991: 181, 179].

«Чего автор хочет? — вопрошал чрезмерно пристрастный и далеко не всегда корректный по отношению к шмелёвскому

пафосу, но зато весьма точный в определениях Г. Адамович. — Воскрешения "святой Руси", при том вовсе не углубленно-подспудного, таинственного, очищенного, обновленного, но громкого, торжественно-задорного, наглядного, осязаемо-реального! Чтобы вновь зазвонили все московские колокола, заблестали звездами синеглавые соборы бесчисленных русских монастырей. <...> Если впереди тьма, будем хранить свет прошлый, единственный, который у нас есть, и передадим его детям нашим. <...> Где это у Шмелёва <...>? Можно было бы ответить: везде, в замысле, в языке, в каждом случайном авторском замечании. <...> Всё искусство и всё дарование художника направлено к тому, чтобы создать мираж и, вызвав из небытия исчезнувший мир, какой-то заклинательной волей водворить его на месте мира настоящего» [Адамович: 72–74].

Однако «мираж» ли это? «Заклинательная воля» Шмелёва подобна силе православных молитв, густо рассыпанных в его поздних произведениях. И, надо признать, ему удастся (по крайней мере, в «Богомолье» и «Лете Господнем») именно этой волей, этой силой художественно *воскресить* воцерковленную соборную Россию и тем самым *передать* ее своим читателям. Если только современный читатель готов — в отличие от Адамовича — «принять идеал традиционный (т. е. соборный. — *И. Е.*) как идеал живой». Шмелёвская «скрытая, приглушенно-страстная борьба за прошлое» [Адамович: 73, 75] — борьба с *небытием*, когда исчезнувшая как будто навсегда Россия (утратившая даже само *имя* свое<sup>11</sup>) вдруг вся *целиком* — «от разливанного постного рынка до запахов и молитв яблочного Спаса, от "розговин" до крещенского купанья в проруби» [Ильин, 1991: 181], Россия с ее *праздниками, радостями и скорбями* (вспомним подзаголовок «Лета Господня») — художественно вызывается «из небытия» на место «мира настоящего», то есть советского во времена Адамовича, а для нас — постсоветского.

Подводя итоги русского (по ту сторону советского) XX в., Адамович, хотя и горестно, констатировал: «Мы стоим на берегу океана, в котором исчез материк...», — однако заключил

<sup>11</sup> «Даже имени *Россия* больше нет», — отметил уже в 1951 г. оказавшийся по ту сторону «железного занавеса» русский писатель безукоризненной репутации (Зайцев Б. В пути. Париж: Возрождение, 1951. С. 208).

в ином тоне: «...эмигрантская литература сделала свое дело потому, что оставалась литературой христианской» [Адамович: 19, 28]. Христианская традиция, в которой укоренено художественное творчество Шмелёва, проявляется не отдельно от его поэтики, не в «мировоззрении» писателя, не в его публицистических, критических или эпистолярных текстах, а именно в *поэтике* произведения. Особо значима оказывается структура текста. Так, «Лето Господне» начинается с местоимения «я»: «Я просыпаюсь...». Завершается же произведение соборным «мы»: «...помилуй нас». Вектор пути от личного «я» к соборному (а не коллективному) «мы» является одной из важнейших особенностей этого произведения, задающей особый — пасхальный — «горизонт ожидания» его читателю (об этом — ниже).

Это соборное «мы», глубоко укорененное в русской словесности, преодолевающее расчлененность мира и человека, равноудаленное от коллективизма «толпы» и от индивидуализма «я», присуще как русскому миру, так и поэтике Шмелёва:

«Я несу от Евангелий страстную свечку, смотрю на мерцающий огонек: он святой. Тихая ночь, но я очень боюсь: погаснет! Донесу — доживу до будущего года. Старая кухарка рада, что я донес. Она вымывает руки, берет святой огонек, зажигает свою лампадку, и мы идем выжигать кресты. Выжигаем над дверью кухни, потом на погребнице, в коровнике...

— Он теперь никак при кресте не может. Спаси Христос... — крестясь, говорит она»<sup>12</sup>.

Обратим внимание: «я» и «она», «мы» и Христос, «мы идем выжигать кресты» — в доме и в его окружении. Поэтика Шмелёва совершенно «закрыта» для адекватного понимания без актуализации исследователем его творчества русского православного пасхального архетипа как *глубоко позитивной духовной ценности*. Ведь художественный мир Шмелёва как бы вбирает в себя (не вырастает из, но именно собирает в себе) и древнерусскую книжную традицию (см.: [Пақ]) на воцерковление человека, и свойственную классической русской литерату-

<sup>12</sup> Шмелёв И. С. Собр. соч.: в 2 т. М.: Худож. лит., 1989. Т. 2. С. 217. Далее ссылки на это издание приводятся в тексте статьи с указанием страницы в круглых скобках.

ре XIX в. преимущественно имплицитную ориентацию на образ Спасителя. Читатель Шмелёва словно бы и сам входит в это соборное «мы», присутствует при «возвращении к религиозной первооснове жизни» [Федотов: 223].

«Кажется мне, что на нашем дворе Христос. И в коровнике, и в конюшнях, и на погребнице, и везде. В черном крестике от моей свечки — пришел Христос. И все — для Него, что делаем. Двор чисто выметен, и все уголки подчищены, и под навесом даже, где был навоз. Необыкновенные эти дни — страстные, Христовы дни. Мне теперь ничего не страшно: прохожу темными сенями и ничего, потому что везде — Христос» (217).

Живое, а отнюдь не только «символическое» присутствие Христа, свойственное именно православной традиции, придает шмелёвским героям и шмелёвскому космосу осмысленную духовную жизнеустойчивость. Христос одновременно везде и «на нашем дворе». Христос пришел в идиллический мирок домашнего двора. Приход реализован именно сейчас, здесь, *сегодня* — в настоящем, «живом» времени жизни героя. Но для того, чтобы это произошло, необходимо мое *личное* участие: черный крестик «от моей свечки», убереженной мной и донесенной непогасшею из храма.

Ощущение живого присутствия Христа в собственной жизни, как мы помним, характерно далеко не только для шмелёвских персонажей. В русской классической литературе постоянные *несовершенства* изображаемых героев, критицизм социальный и нравственный возникал при проецировании (вольном или бессознательном) «реальной» (греховной) жизни героев произведения на идеальную (безгрешную) жизнь центрального персонажа Нового Завета, даже если таковая проекция и не осознавалась до конца самими авторами произведений. Наложение христианского идеала — *святости* (личностного абсолюта в его православной чистоте и «ортодоксальности») — на реальную жизнь в России (как, впрочем, и в другой стране) оттеняло неизбежную *неполноту* этой «реальной» жизни, но и задавало должный духовный ориентир, не позволяло довольствоваться исключительно «здешним», земным.

Однако после революций и мировых войн, после *расхристианизания* православной России не только Шмелёв, но и другие русские беженцы совершенно иначе — именно «на расстоянии» — смогли увидеть ту Россию, которая была ими (и нами) потеряна, или же, точнее, у нас *отобрана*. Так, по признанию Зайцева, «Россию "Святой Руси" <...> без страданий революции, может быть, не увидел бы и никогда»<sup>13</sup>. Парадокс состоит в том, что только после этого потрясения оказалось возможно обозреть русскую жизнь и русский мир в их целом.

Поэтому теперь и извечная неустроенность, словно бы *бесформенность*, российской мирской жизни уже не представляется объектом сатирического осмеяния, но принимается, получает христианское *оправдание* — как богоданная «оболочка», сквозь которую можно и должно узреть вечную и нетленную сущность России.

Если раньше — до февральской и октябрьской катастроф — акцентировались все больше «расхлябанные колеи», то теперь, наконец, обратили внимание и на «спицы расписные». При этом нужно отметить и полемическую эстетизацию отвергавшейся в прошлом «низкой данности», будто бы не отвечавшей «высокой заданности» России.

В воссоздаваемом на пепелище образе шмелёвской России даже как будто совершенно бесполезная лужа, осмеянная когда-то Гоголем, находит свое утерянное место:

«С крыш уже прямо льет, и на заднем дворе, у подтаявших штабелей сосновых, начинает копиться лужа — верный зачин весны. Ждут ее — не дождутся вышедшие на волю утки: стоят и лущат носами жидкий с воды снежок, часами стоят на лапке. А *невидные* ручейки сочатся. Смотрю и я: скоро на плотике кататься. Стоит и Василь Василич, смотрит и думает, как с ней быть. Говорит Горкину:

— Ругаться опять будет, а куда ее, шельму, денешь! Совсюду в ее текёт, так уж устроилось. И на самом-то на ходу... передки вязнут, досок не вывезешь. Опять, лешая, набирается!...

— И не трожь ее лучше, Вася... — советует и Горкин. — Спокон веку она живет. Так уж ей тут положено. Кто ее знает... может,

<sup>13</sup> Зайцев Б. В пути. С. 25.



так, ко двору прилажена!.. И глядеть привычно, и уточкам разгулка...

Я рад. Я люблю нашу лужу, как и Горкин. Бывало, сидит на бревнышках, смотрит, как утки плещутся, плавают чурбачки.

— И до нас была, Господь с ней... о-ставь.

А Василь Василич все думает. Ходит и крикает, выдумать ничего не может: совсюду стёк! Подкрякивают ему и утки: так-так... так-так... Пахнет от них весной, весенней теплой кислотцою. Потягивает из-под навесов дегтем: мажут там оси и колеса, готовят выезд. И от согревшихся штабелей сосновых острою кислотцою пахнет, и от сараев старых, и от лужи, — от спокойного старого двора.

— Была как — пушай и будет так! — решает Василь Василич. — Так и скажу хозяину.

— Понятно, так и скажи: пушай ее остается так.

Подкрякивают и утки: радостным — так-так... так-так... И капельки с сараев радостно тараторят наперебой: кап-кап-кап... И во всем, что ни вижу я, что глядит на меня любовно, слышится мне: так-так. И безмятежно отстукивает сердце: так-так...» (195–196).

Соответствующая глава «Лета Господня» — «Мартовская капель» — начинается звукописью: «...кап... кап-кап... кап... кап-кап-кап...» (192) — и завершается звукописью: «так-так...» (196). Начинает ее *мартовская капель*, а завершает звукопись, передающая стук сердца.

Однако эта звукопись стука сердца мальчика («так-так»), завершающая главу, не непосредственно следует за стуком капель, а есть своего рода словесный (но в то же время и природный) посредник. Это — утки: «Подкрякивают и утки: <...> так-так... так-так...».

Казалось бы, совершенно очевиден вектор звукописи: через неживое (капли) к живому (утки) и затем к человеческому (сердце мальчика). Такая остранный систематизация, задающая определенный сюжетный вектор — линейный, — при всей ее внешней «правильности» (стук капель — подкрякивание уток — стук сердца) свидетельствует не о *полном понимании* шмелёвского мира читателем, а, напротив, о его *не полном понимании*. Попытаюсь это продемонстрировать.

Дело в том, что в шмелёвском тексте утки «подкрякивают» не кому-нибудь, а Василь Василичу, который — еще до звукописи, передающей крякание уток, — «ходит и крякает»: «выдумать ничего не может: совсюду стёк!».

Если при интерпретации шмелёвского текста держаться прозаической точки зрения, то «крякает» Василь Василич от невозможности выполнить хозяйское указание по осушению лужи: «выдумать ничего не может», то есть «крякает» не от удовольствия, а, напротив того, от озадаченности. Однако если мы будем воспринимать шмелёвский текст иначе, если будем созерцать его с поэтической точки зрения (а подобная интерпретация совершенно необходима, если считать «Лето Господне» самоценным художественным произведением), тогда «крякание» Василь Василича может означать нечто совершенно иное.

В *большом времени* «Лета Господня» Василь Василич, маленький герой, Горкин, а также утки и мартовская капля находятся в особых отношениях: это отношения чистой любви и радости — от радостного приятия Божьего мира и благодарности Творцу. Однако для того, чтобы встать на эту — последовательно поэтическую — точку зрения, чтобы в низкой данности («лужа») увидеть скрытую там высокую заданность, требуется не только авторское (шмелёвское) преображение его собственного былого «бытописательства», для этого требуется и особое рецептивное усилие со стороны читателя.

Как истолковать постоянный рефрен шмелёвского текста обращения к давнопрошедшему, которое в данном фрагменте звучит так: «И до нас была»? Для этого необходимо со всей возможной серьезностью отнестись к продолжению этой фразы, которая мной намеренно редуцирована, следует не низводить эту фразу до подобия своего рода междометия, речевого штампа, а увидеть в ее продолжении мерцание некой доминанты шмелёвского образа мира. Поэтому завершается фраза, как будто бы свидетельствующая лишь об этической приверженности Шмелёва ушедшему навсегда прошлому, следующим образом: «Господь с ней».

Она имеет такой же смысл, как и пушкинское «Как дай вам Бог любимой быть другим», которое можно, разумеется,

истолковать и так, что когда-то я Вас любил, теперь уже, по-видимому, не люблю (разве только совсем немного: эта любовь «в душе моей угасла не совсем», да и то «быть может») — и поэтому мне настолько безразлично, что будет с Вами, что даже если и *другой* будет любить Вас, то уж меня, во всяком случае, это вовсе не трогает. Насколько не трогает, что я Вам любви, но не своей, а этого *другого*, теперь могу даже и пожелать: будьте уже ему отныне «любимой», и на этом покончим. Нет, у Пушкина слова «дай Вам Бог» эквивалентны шмелёвскому «Господь с ней» — в том плане, что выводят этический кругозор «я» из эгоистического самоутверждения к истинному пониманию «Ты» / «Она» / «Вы», преобразуют «Вы» из объекта моего желания в самостоятельный субъект — личность; однако звучит также и редуцированная мольба — поэтический, хотя и редуцированный, аналог молитвы: «Господь с ней» / «Как дай вам Бог любимой быть другим».

При этом шмелёвский персонаж все-таки не остраняется от своего предмета описания и прошлой привязанности, не занимает по отношению к нему внешнюю позицию. Обратим внимание при этом на настоящее время: «Я рад. Я люблю нашу лужу» (вместо прошедшего: «Я вас любил»).

Добрая воля не обособившихся от мира героев и упоминаемый здесь же «спокойный старый двор» заставляют вспомнить пушкинскую формулу русского мира: «покой и воля» (напомню, что «Лето Господне» имеет пушкинский эпиграф). Но здесь — «на свете» Шмелёва — соединение этих двух начал радостно и вовсе не противопоставляется «счастью». Пушкинский текст, избранный для эпиграфа («Два чувства дивно близки нам...»), с его любовной адресованностью к «родному пепелищу» и к «отеческим гробам», объемлет весь космос Шмелёва. Потому герой, не боясь насмешек, и может сказать: «Я люблю нашу лужу, как и Горкин». Любовь, излучаемая в мир, рождает ответный импульс — герой любим и благословляем миром: «И во всем, что ни вижу я, что глядит на меня любовно...». Это и есть та «сердца пища», о которой напоминает шмелёвский эпиграф к «Лету Господню».

Общая же пасхальная установка проявляется у Шмелёва не преодолением природной цикличности, а, так сказать,

освящением ее. Происходит преобразование быта (и вообще прозаики) в духовный план. Прозаика при этом становится поэтикой, ведь воистину «езде капель», поэтому «Лето Господне» так и очаровывает читателя, что он прозревает в многократно воспроизводимой Шмелёвым звукописи мартовской капели еще неназываемый стук сердца его героя.

Художественной задачей целого ряда писателей русского Зарубежья было воссоздание именно этой — соборной — России. Конечно, читая Шмелёва, мы погружаемся в мир *шмелёвской* России, однако разве это *только* Россия Шмелёва? Нет, *его* Россия — это как раз та Россия, которая нами утрачена. Точно так же, как в стихах Ф. Гёльдерлина, согласно М. Хайдеггеру, проявляется суть немецкой речи и проступает образ Германии как таковой, в книгах Шмелёва в конечном итоге — не «шмелёвская Россия», а просто Россия, Россия как она есть.

Для понимания поэтики Шмелёва проблема времени, которая уже была отчасти затронута, является одной из важнейших. Каковы *истоки* живого и неуничтожимого присутствия прошлого в настоящем? Это проявляется, например, в том, что старая дедовская тележка в «Богомолье» совершенно неожиданно для героев вблизи Лавры Сергия Радонежского словно сама находит сделавшего ее мастера. Иногда же до неразличимости сближено также время рассказа и время рассказывания:

«Идешь и думаешь: сейчас услышу ласковый напев-молитву, простой, особенный какой-то, детский, теплый... — и почему-то видится кроватка, звезды.

Рождество Твое, Христе Боже наш,  
Воссия мирови Свет Разума...

И почему-то кажется, что давний-давний тот напев священный... был всегда. И будет» (260).

Как указывает А. М. Панченко, «человеческое бытие <...> трактовалось в Древней Руси как эхо прошедшего — точнее, тех событий прошедшего, которые отождествлялись с вечностью. <...> Церковный год <...> был не простым повторением, а именно отпечатком, "обновлением", эхом. <...> Человек,

с точки зрения православной культуры Древней Руси, также был "эхом"» [Панченко: 48–49].

Отметив это, вновь обратимся к «Лету Господню». Отправляющиеся на Постный рынок герои запрягают Кривую, которая «уже на спокое, и ее очень уважают». Крайне важно здесь, что «Кривая очень стара. Возила еще прабабушку Устинью, а теперь только нас катает...» (196–197). Присутствие давно усопшей прабабушки постоянно ощущается в настоящем: «Горкин дает ей (Кривой. — И. Е.) мякиша с горкой соли, а то не сдвинется, прабабушка так набаловала» (197). Лошадь останавливается, и «у Николая Чудотворца, у Каменного моста: прабабушка свечку ставила...» (198). Дорога на Постный рынок преобразуется в трансисторический путь героя, укореняющий его в определенной духовной традиции — православной:

«На середине моста Кривая опять становится.

— Это прабабушка твоя Устинья все тут приказывала пристать, на Кремль глядела. Сколько годов, а Кривая все помнит! Поглядим и мы. <...> Самое наше святое место, святыня самая. <...>

Кажется мне, что там — Святое <...> Святые сидят в Соборах. И спят Цари. И потому так тихо. <...>

Золотые кресты сияют — священным светом. Все — в золотистом воздухе, в дымно-голубоватом свете: будто кадят там ладаном. <...>

Это — мое, я знаю. И стены, и башни, и соборы... и дымные облачка за ними, и эта моя река, и черные полыньи, в воронах, и лошадки, и заречная даль посадов... — были во мне всегда. И все я знаю. Там, за стенами, церковка под бугром — я знаю. И щели в стенах — знаю. Я глядел из-за стен... когда?.. И дым пожаров, и крики, и набат... — все помню! (198–199).

В аспекте нашей проблемы особенно важно подчеркнуть поразительную особенность авторского видения мира: герой Шмелёва, писателя XX в., подобно древнерусскому человеку, является «эхом прошедшего», именно таким необходимым эхом, которое способно возродить святое и грозное прошлое Кремля, не позволить ему «исчерпаться». В этом художественном мире воистину «не человек владеет историей, а история владеет человеком», а потому, как и для человека Древней Руси, православная культура для Шмелёва — «это сумма вечных идей, некий феномен, имеющий вневременной и вселенский смысл»

[Панченко: 50]. Маленький герой осознает себя не обособившейся, оторвавшейся *частью* православного космоса, а, скорее, некой мистической результирующей соборной «святости» Кремля. Поэтому он и вправе сказать, что атрибуты воцерковленной русской истории в нем «были <...> всегда».

Хотя художественное время Шмелёва циклично, однако это не языческий *круговорот времен года*, неоднократно становившийся фоном и для произведений советской литературы (особенно «деревенской» тематики), где практически утеряно живое присутствие, в центре этого круга, Христа, одухотворяющего и этизирующего, — извечный земледельческий цикл. Зачастую художественное время такого рода произведений *погребено* в настоящее, оно и не пытается выйти за пределы земной жизни малого социума. Время Шмелёва не просто прорывается к вечности через густой, осязаемый быт, но и само является именно эхом православной вечности, освящающей каждое мгновение циклического земного года. «Я смотрю на Распятие. Мучается, Сын Божий» (180) — не в давнопрошедшем времени христианской истории, а именно *сейчас, рядом* с героем, за него, а также сопереживающего ему читателя.

Соответственно противоположный тип хроноса — быстро текущее время линейного существования, утерявшее христианскую перспективу, на художественном освоении которого построена не только вся советская литература (с культом «политических новостей», «исторических встреч» и «героических свершений»), но и западный просвещенческий «прогрессизм» — отторгается шмелёвским миром.

Линейный «прогресс», весь устремленный в будущее, которое всегда впереди, требует «выпрямления» круглой человеческой жизни, как бы в качестве жертвоприношения за культ *новизны*. Отражением этого типа ментальности являются формы жизни, ориентированные на овнешнение (а в пределе — обезличивание, конечно, в христианском понимании этого слова) человека, на подчинение его конечной земной жизни движущемуся бесконечному потоку все новых и новых «событий» (неотличимых здесь от «происшествий»), вытесняющих из его жизни традиционное и устойчивое содержание. Сама иерархия «старого» и «нового» здесь решается всегда в пользу

«нового». Для Шмелёва же абсолютной ценностью обладает не нечто «беспрецедентное» (уникум, не имеющий прецедентов в циклическом времени), а то, что сопровождает человека от рождения до могилы. То, что сопровождало жизненный путь его отца. Не «новость», забываемая на другой день, а то, что противостоит забвению. В «Лете Господнем» изначально этот лейтмотив подчеркивается зовущим благовестом: «...по-мни... по-мни...» (203). В осмыслении этих ценностей как глубоко позитивных, в приобщении к ним и проявляется в данном случае христианское смирение. Так, вероятно, *целое человека* освобождается от смертных объятий линейного времени — конечно, с позиций православной ментальности. Причем абсолютные ориентиры (Великий Пост, Благовещение, Рождество, Святки, Крещение — это главы шмелёвской книги, совпадающие с этими ориентирами), оставаясь навсегда значимыми для русского христианского мира, никогда не «исчерпываются». Они *всегда* «новые», всегда «живые». Это то, что, всегда повторяясь и соединяя тем самым людей в сущностном соборном единстве жизни-смерти, радости и скорби, всегда неповторимо. Повторяются — значит, обладают абсолютной ценностью не только для меня, но и для всего христианского космоса; неповторимы — оттого что наполняют мою, именно мою жизнь единым и единственным смыслом

Подчеркнем при этом, что соборность видения мира, приносящая Шмелёву и воплотившаяся в поэтике его книги, имеет ярко выраженный пасхальный характер. Поэтому «Лето Господне» можно определить как особый жанр *пасхального романа*. Неоднократно отмечалось, что именно в рассматриваемом произведении автором описано три Пасхи (и, например, только два Рождества). Однако главное все-таки в другом. Пасхальность предполагает путь от *земного* к *небесному*, от *смерти* к *вечной жизни*.

Вновь обратимся к началу романа. Первая фраза «Лета Господня» — это фраза о *пробуждении*. Достаточно часто сон в поэтике литературных произведений является аналогом *смерти*. Герой проснулся от света, но этот свет неприятный: он «резкий», «голый», «холодный», «скучный». Много раз подчеркивалось особое значение *быта* у Шмелёва, но в первом абзаце «Лета Господня» доминирует совершенно другое:

«душа начинается», «душу готовить надо», «к светлому дню готовится» (177). Светлый день — это Пасха. Таким образом, подтекст первого абзаца романа такой, что движение к Пасхе составляет, наряду с вектором движения от «я» к соборному «мы», особый генеральный сюжет «Лета Господня».

Почему, однако, о Пасхе речь идет и на протяжении всего романа? Дело в том, что годовой круг христианского богослужения осложняется также дневным и седмичным кругом. Прихожанин, как и читатель «Лета Господня», всегда присутствует при своеобразном пересечении этих кругов. Поэтому каждое художественное событие может быть символически рассмотрено как в контексте годового круга «Лета Господня», так и одновременно в двух других богослужебных временных циклах. Именно это является особенностью пасхального романа.

Однако Воскресения, увы, не бывает без смерти. Если мы — как исследователи — поставим это произведение в нехристианский контекст понимания, не признающий Воскресения как настоящего *итога* человеческой жизни, то, конечно, без труда найдем аргументы, говорящие о совершенно безотрадном, мрачном, безнадежном финале. Тогда получается, что тот путь к «светлому дню» оказывается на деле путем к смерти.

Эта мнимая безотрадность подчеркивается для нехристиански ориентированного читателя и исследователя уже тем, что последняя глава «Лета Господня» имеет название «Похороны». Обратим внимание и на беспросветную цветовую гамму в предпоследнем абзаце текста:

«Гроб поднимают, вдвигают под высокий балдахин, с перьями наверху. Кони, в черных покровах, едва ступают, черный народ теснится, совсем можжевелика не видно, ни камушка, — черное, черное окно... и уж ничего не видно от проливного дождя» (546).

«Черные покрова», «черный народ», «черное, черное окно»: четырехкратный повтор черного цвета завершается *беспросветностью* — в самом буквальном смысле: «и уж ничего не видно».

Однако эта *земная* беспросветность (смерть как неумолимое земное завершение каждой человеческой жизни) преодолевается пасхальной надеждой на Божью милость. Кончину и похороны отца венчает (как и само «Лето Господне» в его целом) Тресвятое, дающее надежду на жизнь вечную.



«Слышу:  
...Свя-ты-ый... Бес-сме-э-эртный...  
По-ми-----и----луй...  
на----а----ас...» (546).

Иными словами, *прозаический* план романа свидетельствует о неотменимой на земле смерти. Однако Тресвятное — как истинное завершение «Лета Господня» — переводит этот прозаический план в иное — *пасхальное* — завершение: у Бога нет мертвых.

В этом пасхальном контексте понимания становится ясной и рецептивная задача Шмелёва. Речь действительно идет ни больше и ни меньше о Воскресении соборной России. С позиций рецептивной эстетики (конечно, в нашей «перекодировке» этого почтенного направления) тем самым осуществляется и воскресение читателя, о котором, как и о блудном сыне, можно сказать: «был мертв и ожил».

Но не является ли гипотеза о *воскресении* читателя как возможном *контексте понимания* и даже рецептивной задаче Шмелёва слишком рискованной? Вряд ли. И для древнерусского книжника главной была задача преодоления «ветхого человека» в себе самом и в своих читателях. Это преодоление невозможно без перевода телесной «ветхости» в иной, духовный план — воскресение.

В некоторых публицистических текстах самого Шмелёва есть похожая установка. Так, в его Пушкинской речи 1937 г. имеются строки, свидетельствующие именно о *воскресении* читателя Пушкина: «...читаем его (Пушкина. — И. Е.) и *воскресаем*», — пишет Шмелёв<sup>14</sup>. Однако подчеркну, что прямые публицистические высказывания автора не могут быть основным аргументом в понимании художественного текста, а могут быть лишь аргументом дополнительным. Главное в том, что как сама структура шмелёвского романа, так и развертывание художественного текста имеют пасхальный вектор.

<sup>14</sup> Шмелёв И. С. Пушкин: 1837–1937 (Речь, прочитанная на торжественном собрании в Варшаве 11 февраля 1937 г.) // «В краю чужом...»: Зарубежная Россия и Пушкин. Статьи. Очерки. Речи. Рыбинск, 1998. С. 176. О Пушкинской речи см.: [Кошелев], [Есаулов, 2013].

С. В. Шешунова, исследуя временные структуры произведений Шмелёва, доказала, что именно Пасха главенствует у него среди всех упоминаемых христианских праздников. Так, совершенно неслучайна последовательность христианских праздников в романе «Няня из Москвы», когда первым является Рождество, а последним — Вознесение (которое, в свою очередь, завершает пасхальный цикл празднования победы Христа над смертью) (см.: [Шешунова, 2006, 2002, 2017]). Все это вместе взятое позволяет сделать вывод о пасхальном характере поэтики позднего Шмелёва. По-видимому, пасхальный тип русской культуры и является таким «контекстом», где его произведения оказываются «у себя дома» (М. М. Бахтин).

Теперь вернемся к вопросу: так почему же вновь возникла потребность в дискредитации писателя? В чем тут дело? Полагаю, вовсе не в неосторожных высказываниях писателя из личной переписки. Дело здесь именно в шмелёвском образе России, в его поэтике русского мира. Тот образ, который мерцает на страницах «Богомолья» и «Лета Господня» — это образ соборной, православной России. Он не «идеален» (так, на первых же страницах шмелёвского пасхального романа в Чистый понедельник мы слышим сердитый крик отца маленького героя), там изображаются не святые, а грешники (странно, что этого не желают видеть те, кто уличает писателя в «идеализации»), но такие грешники, которые осознают или хотя бы чувствуют свою греховность, ибо в их «культурном бессознательном» наличествует тот национальный идеал, который имеет вполне определенное название — святость (отсюда и «святая Русь»). А *проблемой* эта шмелёвская, а точнее, *наша* Россия является для тех, кто на дух не переносит этот идеал, стремится заместить и трансформировать его во что-то иное, имеющее иные корни, нежели тысячелетняя русская православная традиция.

Когда потоком идут казенные «духовность», «нравственность», «патриотизм», «дружба народов» (как это уже было в позднем Советском Союзе), но сознательно стертые и затушеваны отличительные черты православного христианства, когда даже в пасхальном поздравлении официальные лица порой избегают произнести слова «Христос воскрес!», да и само слово *Христос*.

Шмелёв — певец не «царской», а вечной России, той самой России, которая не только «загубила» превосходнейший марксистский «проект»-эксперимент, но и никак не отвечает декларируемым стандартам нынешнего малого времени.

Отсюда и нынешнее ожесточение «хозяев дискурса», направленное на Шмелёва, который смог нам художественно передать нашу воцерковленную Родину, именно потому что его творчество является золотой нитью, связывающей русских с исторической Россией, с подлинным русским миром, а не фальшивой его имитацией. Шмелёву теперь торопиться некуда. Он вернулся в Россию, точнее, *вернул* нам Россию. А что мы не вполне способны взять утраченное... Шмелёв теперь сам уже может выбирать будущие поколения. Наверное, они впереди. Будем надеяться на это.

#### Список литературы

1. Адамович Г. Одиночество и свобода. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1955. 318 с.
2. Есаулов И. А. Революционно-демократическая мифология как фундамент советской истории русской литературы // Проблемы исторической поэтики. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 1998. Т. 5. С. 191–202 [Электронный ресурс]. URL: <http://poetica.pro/journal/article.php?id=2492> (11.01.2023). DOI: 10.15393/j9.art.1998.2492
3. Есаулов И. А. О Сцилле либерального прогрессизма и Харибде догматического начетничества в изучении русской литературы // Проблемы исторической поэтики. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2008. Т. 8. С. 606–660 [Электронный ресурс]. URL: <http://poetica.pro/journal/article.php?id=3471> (11.01.2023). DOI: 10.15393/j9.art.2008.3471
4. Есаулов И. А. Пушкинская речь Ивана Шмелева: новый контекст понимания // Проблемы исторической поэтики. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2013. Вып. 11. С. 405–426 [Электронный ресурс]. URL: [https://poetica.pro/files/redaktor\\_pdf/1429870331.pdf](https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1429870331.pdf) (11.01.2023). DOI: 10.15393/j9.art.2013.394
5. Есаулов И. А. Пасхальность русской словесности. Магадан: Новое время, 2020. 480 с.
6. Есаулов И. А. «Архискверный Достоевский» в малом времени советско-постсоветских десятилетий и в большом времени русской культуры // Ф. М. Достоевский: pro et contra, антология. СПб.: РХГА, 2021. Т. 2: Советский и постсоветский Достоевский / сост., вступ. ст., коммент. И. А. Есаулова (при участии Ю. Н. Сытиной). С. 7–24.
7. Ильин И. А. Русские писатели, литература и искусство. Вашингтон: Русское книжное дело в США, 1973. 286 с.

8. Ильин И. А. О тьме и просветлении: книга художественной критики: Бунин. Ремизов. Шмелёв. М.: Скифы, 1991. 216 с.
9. Каскина Ю. У. И. С. Шмелёв и русская классика XIX века: И. С. Тургенев, А. П. Чехов, Ф. М. Достоевский. М.: ИМЛИ РАН, 2019. 160 с.
10. Кормилов С. И. Эмигрантская критика о Шмелёве (20–30 годы) // Художественный мир И. С. Шмелёва и традиции славянских литератур. XII Крымские международные чтения: сб. науч. тр. Симферополь: Таврия-Плюс, 2004. С. 29–35.
11. Кошелев В. А. «...вот тайна, которую мы как будто разгадали»: «Пушкинская речь» И. С. Шмелёва 1937 года // И. С. Шмелёв и литературный процесс XX–XXI вв.: итоги, проблемы, перспективы. X Крымские Международные Шмелёвские чтения. М., 2004. С. 11–18.
12. Любомудров А. М. Духовный реализм в литературе русского зарубежья: Б. К. Зайцев, И. С. Шмелёв. СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. 272 с.
13. Пак Н. И. Древнерусская культура в художественном мире Б. К. Зайцева и И. С. Шмелёва. М.: Директ-Медиа, 2023. 320 с.
14. Панченко А. М. Русская культура в канун петровских реформ. Л.: Наука, 1984. 202 с.
15. Руднева Е. Г. К вопросу о религиозном и философском аспектах творчества И. С. Шмелёва // И. С. Шмелёв и писатели литературного зарубежья. XVI Крымские международные Шмелёвские чтения: сб. науч. ст. Алушта, 2007. С. 124–135.
16. Руднева Е. Г. О религиозной составляющей художественного мира Шмелёва // Поэзия русской жизни в творчестве И. С. Шмелёва: Шмелёвские чтения 2007 и 2009 гг.: мат-лы Междунар. науч. конф. М.: ИМЛИ РАН, 2011. С. 213–220.
17. Руднева Е. Г. Избранные статьи о творчестве И. С. Шмелёва: к 25-летию Алуштинского музея писателя И. С. Шмелёва. М.: МАКС Пресс, 2018. 204 с.
18. Руднева Е. Г. О проблемах современного шмелёведения // Проблемы исторической памяти и творчество И. С. Шмелёва. М.; Берлин: Директ-Медиа, 2021. С. 171–177.
19. Солнцева Н. М. Иван Сергеевич Шмелёв: аспекты творчества. М.: Кругъ, 2006. 256 с.
20. Сорокина О. Московянина: жизнь и творчество Ивана Шмелёва. М.: Московский рабочий, 2000. 408 с.
21. Спиридонова Л. А. «Светлое царство русское» — миф или реальность? // И. С. Шмелёв и литературный процесс XX–XXI вв.: итоги, проблемы, перспективы. X Крымские Международные Шмелёвские чтения. М.: Рос. фонд культуры, 2004. С. 3–10.
22. Федотов Г. П. Борьба за искусство // Вопросы литературы. 1990. № 2. С. 214–220.
23. Хализев В. Е. Ценностные ориентации русской классики. М.: Гнозис, 2005. 432 с.
24. Шешунова С. В. Образ мира в романе И. С. Шмелёва «Няня из Москвы». Дубна: Междунар. ун-т природы, о-ва и человека «Дубна», 2002. 99 с.

25. Шешунова С. В. Национальный образ мира в русской литературе (П. И. Мельников-Печерский, И. С. Шмелёв, А. И. Солженицын): дис. ... д-ра филол. наук. Дубна, 2006. 368 с.
26. Шешунова С. В. Национальный образ мира и межкультурная коммуникация в творчестве И. С. Шмелёва. М.: Ленанд, 2017. 200 с.

### References

1. Adamovich G. *Odinochestvo i svoboda* [Solitude and Freedom]. New York, Izdatel'stvo imeni Chekhova Publ., 1955. 318 p. (In Russ.)
2. Esaulov I. A. Revolutionary Democratic Mythology as the Basis of Soviet Period of Russian Literature History. In: *Problemy istoricheskoy poetiki* [The Problems of Historical Poetics]. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 1998, vol. 5, pp. 191–202. Available at: <http://poetica.pro/journal/article.php?id=2492> (accessed on January 11, 2023). DOI: 10.15393/j9.art.1998.2492 (In Russ.)
3. Esaulov I. A. The Scylla of Liberal Progressivism and the Charybdis of Dogmatism in the Study of Russian Literature. In: *Problemy istoricheskoy poetiki* [The Problems of Historical Poetics]. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 2008, vol. 8, pp. 606–660. Available at: <http://poetica.pro/journal/article.php?id=3471> (accessed on January 11, 2023). DOI: 10.15393/j9.art.2008.3471 (In Russ.)
4. Esaulov I. A. Pushkin Speech of Ivan Shmelev: New Context of Understanding. In: *Problemy istoricheskoy poetiki* [The Problems of Historical Poetics]. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 2013, vol. 11, pp. 405–426. Available at: [https://poetica.pro/files/redaktor\\_pdf/1429870331.pdf](https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1429870331.pdf) (accessed on January 11, 2023). DOI: 10.15393/j9.art.2013.394 (In Russ.)
5. Esaulov I. A. *Paskhal'nost' russkoy slovesnosti* [Paskhal'nost' of Russian Literature]. Magadan, Novoe vremya Publ., 2020. 480 p. (In Russ.)
6. Esaulov I. A. “Very Bad Dostoevsky” in the Short Time of the Soviet-Post-Soviet Decades and in the Big Time of Russian Culture. In: *F. M. Dostoevskiy: pro et contra, antologiya* [F. M. Dostoevsky: Pro et Contra, Anthology]. St. Petersburg, The Russian Christian Academy for the Humanities Publ., 2021, vol. 2, pp. 7–24. (In Russ.)
7. Il'in I. A. *Russkie pisateli, literatura i khudozhestvo* [Russian Writers, Literature and Art]. Washington, Russian Book Publishing in the USA Publ., 1973. 286 p. (In Russ.)
8. Il'in I. A. *O t'me i prosvetlenii: kniga khudozhestvennoy kritiki: Bunin. Remizov. Shmelev* [About the Darkness and Enlightenment: The Book of Literary Criticism: Bunin. Remizov. Shmelev]. Moscow, Skify Publ., 1991. 216 p. (In Russ.)
9. Kaskina Yu. U. I. S. *Shmelev i russkaya klassika XIX veka: I. S. Turgenev, A. P. Chekhov, F. M. Dostoevskiy* [I. S. Shmelev and Russian Classics of the 19th Century: I. S. Turgenev, A. P. Chekhov, F. M. Dostoevsky]. Moscow, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences Publ., 2019. 160 p. (In Russ.)
10. Kormilov S. I. Emigrant Criticism of Shmelev (20–30 Years). In: *Khudozhestvennyy mir I. S. Shmeleva i traditsii slavyanskikh literatur. XII Krymskie*

- mezhdunarodnye chteniya: sbornik nauchnykh trudov* [The Artistic World of I. S. Shmelev and the Traditions of Slavic Literatures. The 12th Crimean International Readings: Collection of Scientific Papers]. Simferopol, Tavriya-Plyus Publ., 2004, pp. 29–35. (In Russ.)
11. Koshelev V. A. "...That's a Mystery that We Seem to Have Solved: "Pushkin Speech" of Shmelev 1937 Year. In: *I. S. Shmelev i literaturnyy protsess XX–XXI vv.: itogi, problemy, perspektivy. X Krymskie Mezhdunarodnye Shmelevskie chteniya* [I. S. Shmelev and the Literary Process of the 20th–21st Centuries: Results, Problems, Prospects. The 10th Crimean International Shmelev Readings]. Moscow, 2004, pp. 11–18. (In Russ.)
  12. Lyubomudrov A. M. *Dukhovnyy realizm v literature russkogo zarubezh'ya: B. K. Zaytsev, I. S. Shmelev* [Spiritual Realism in Russian Literature Abroad: B. K. Zaitsev, I. S. Shmelev]. St. Petersburg, Dmitriy Bulanin Publ., 2003. 272 p. (In Russ.)
  13. Pak N. I. *Drevnerusskaya kul'tura v khudozhestvennom mire B. K. Zaytseva i I. S. Shmeleva* [Old Russian Culture in the Artistic World of B. K. Zaitsev and I. S. Shmelev]. Moscow, Direkt-Media Publ., 2023. 320 p. (In Russ.)
  14. Panchenko A. M. *Russkaya kul'tura v kanun petrovskikh reform* [Russian Culture on the Eve of Peter the Great's Reforms]. Leningrad, Nauka Publ., 1984. 202 p. (In Russ.)
  15. Rudneva E. G. To the Question of the Religious and Philosophical Aspects of the Works of I. S. Shmelev. In: *I. S. Shmelev i pisateli literaturnogo zarubezh'ya. XVI Krymskie mezhdunarodnye Shmelevskie chteniya: sbornik nauchnykh statey* [I. S. Shmelev and Writers of Literary Abroad. The 16th Crimean International Shmelev Readings: Collection of Scientific Articles]. Alushta, 2007, pp. 124–135. (In Russ.)
  16. Rudneva E. G. About the Religious Component of Shmelev's Artistic World. In: *Poeziya russkoy zhizni v tvorchestve I. S. Shmeleva: Shmelevskie chteniya 2007 i 2009 gg.: materialy Mezhdunarodnykh nauchnykh konferentsiy* [Poetry of Russian Life in the Works of I. S. Shmelev: Shmelev Readings 2007 and 2009: Proceedings of International Scientific Conferences]. Moscow, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences Publ., 2011, pp. 213–220. (In Russ.)
  17. Rudneva E. G. *Izbrannyye stat'i o tvorchestve I. S. Shmeleva: k 25-letiyu Alushtinskogo muzeya pisatelya I. S. Shmeleva* [Selected Articles About the Works of I. S. Shmelev: to the 25th Anniversary of the Alushta Museum of the Writer I. S. Shmelev]. Moscow, MAKS Press Publ., 2018. 204 p. (In Russ.)
  18. Rudneva E. G. About the Problems of Modern Shmelev's Studies. In: *Problemy istoricheskoy pamyati i tvorchestvo I. S. Shmeleva* [Problems of Historical Memory and Works of I. S. Shmelev]. Moscow, Berlin, Direkt-Media Publ., 2021, pp. 171–177. (In Russ.)
  19. Solntseva N. M. *Ivan Sergeevich Shmelev: aspekty tvorchestva* [Ivan Sergeevich Shmelev: Aspects of Works]. Moscow, Krug Publ., 2006. 256 p. (In Russ.)

20. Sorokina O. *Moskoviana: zhizn' i tvorchestvo Ivana Shmeleva* [*Moskoviana: the Life and Works of Ivan Shmelev*]. Moscow, Moskovskiy rabochiy Publ., 2000. 408 p. (In Russ.)
21. Spiridonova L. A. "Bright Kingdom of Russia" — Myth or Reality? In: I. S. Shmelev i literaturnyy protsess XX–XXI vv.: itogi, problemy, perspektivy. X Krymskie Mezhdunarodnye Shmelevskie chteniya [I. S. Shmelev and the Literary Process of the 20th–21st Centuries: Results, Problems, Prospects. The 10th Crimean International Shmelev Readings]. Moscow, 2004, pp. 3–10. (In Russ.)
22. Fedotov G. P. Fight for Art. In: *Voprosy literatury*, 1990, no. 2, pp. 214–220. (In Russ.)
23. Khalizev V. E. *Tsennostnye orientatsii russkoy klassiki* [*Value Orientations of Russian Classic Literature*]. Moscow, Gnozis Publ., 2005. 432 p. (In Russ.)
24. Sheshunova S. V. *Obraz mira v romane I. S. Shmeleva "Nyanya iz Moskvy"* [*The Image of the World in the Novel by I. S. Shmelev "The Nanny from Moscow"*]. Dubna, Dubna State University Publ., 2002. 99 p. (In Russ.)
25. Sheshunova S. V. *Natsional'nyy obraz mira v russkoy literature (P. I. Mel'nikov-Pecherskiy, I. S. Shmelev, A. I. Solzhenitsyn): dis. ... d-ra filol. nauk* [*The National Image of the World in Russian Literature (P. I. Melnikov-Pechersky, I. S. Shmelev, A. I. Solzhenitsyn). PhD. philol. sci. diss.*]. Dubna, 2006. 368 p. (In Russ.)
26. Sheshunova S. V. *Natsional'nyy obraz mira i mezhkul'turnaya kommunika-tsiya v tvorchestve I. S. Shmeleva* [*The National Image of the World and Intercultural Communication in the Works of I. S. Shmelev*]. Moscow, Lenand Publ., 2017. 200 p. (In Russ.)

#### ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ / INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

**Есаулов Иван Андреевич**, доктор филологических наук, профессор кафедры русской классической литературы и славистики, Литературный институт им. А. М. Горького (Тверской бульвар, 25, г. Москва, Российская Федерация, 123104); ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5065-2088>; e-mail: [ivan.esaulov@icloud.com](mailto:ivan.esaulov@icloud.com).

**Ivan A. Esaulov**, PhD (*Philology*), Professor of the Department of Russian Classical Literature and Slavic Studies, The Maxim Gorky Literature Institute (Tverskoy bul'var 25, Moscow, 123104, Russian Federation); ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5065-2088>; e-mail: [ivan.esaulov@icloud.com](mailto:ivan.esaulov@icloud.com).

Поступила в редакцию / Received 11.01.2023

Поступила после рецензирования и доработки / Revised 30.03.2023

Принята к публикации / Accepted 15.05.2023

Дата публикации / Date of publication 09.06.2023