

Дорота Хорчак

Проза Ивана Шмелева в контексте духовной парадигмы русской литературной классики : в перспективе избранных аспектов русского шмелеведения последних лет

Studia Rossica Posnaniensia 37, 67-77

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

ПРОЗА ИВАНА ШМЕЛЕВА В КОНТЕКСТЕ ДУХОВНОЙ ПАРАДИГМЫ
РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРНОЙ КЛАССИКИ
(В ПЕРСПЕКТИВЕ ИЗБРАННЫХ АСПЕКТОВ РУССКОГО
ШМЕЛЕВЕДЕНИЯ ПОСЛЕДНИХ ЛЕТ)

IVAN SHMELOV'S PROSE IN THE CONTEXT OF THE SPIRITUAL PARADIGM
OF RUSSIAN CLASSICAL LITERATURE
(IN THE PERSPECTIVE OF SOME CONTEMPORARY RUSSIAN RESEARCH
STUDIES ON SHMELOV'S TEXTS)

ДОРОТА ХОРЧАК

ABSTRACT. This article, based on some contemporary Russian literary research studies, contains a reflection on Ivan Shmelov's prose in the context of the spiritual paradigm of Russian classical literature. Typical Shmelov motifs, such as the "Holy Rus", a monastery as a symbol of an Orthodox center, the spiritual life of heroes, the individual and national internal way towards a new religious Renaissance – are developed in the manner of "spiritual realism". They are also linked with the religious themes and aspects of the prose of Russian emigrant writers as well as with pre-revolutionary pieces of literature, including texts from the time of old Russian literature.

Dorota Horczak, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań – Polska.

Русская литературная классика имела огромное влияние на творческий путь Ивана Шмелева и художественный стиль его произведений, о чем упоминает сам писатель в таких, например, автобиографических рассказах: *Как я стал писателем, Как я узнавал Толстого, Как я встречался с Чеховым, Как мы открывали Пушкина*. „Я испытал сильные и разнообразные влияния ко-ренной литературы нашей” – признавался он в 1939 году в *Ответе на анкету „Писатели о Чехове”*¹. Связь текстов русского эмигранта и произведений отечественных мастеров художественного слова была обусловлена как историко-социологическими факторами, так и содержательно-идейной направленностью русской литературы, на что обращается внимание в шмелеведческих исследованиях, в том числе и биографических². Отзвуки творчества великих

¹ И. Ш м е л е в, *Собрание сочинений в 5-ти томах*. Т. VII. (доп.): *Это было. Рассказы. Публицистика*, Москва 1999, с. 536.

² Ср., например, монографии: О. С о р о к и н а, *Московиана. Жизнь и творчество Ивана Шмелева*, Москва 1994; А.П. Ч е р н и к о в, *Проза И.С. Шмелева. Концепция мира*

предшественников обнаружили значительным образом в духовной направленности прозы русского эмигранта, которая, в свою очередь, стала основой глубинной творческой соотнесенности и переклички шмелевской поэтики с произведениями его современников (особенно в группе „старшего поколения” эмиграции первой волны) и позднейших единомышленников, что нашло отражение в литературоведческих изысканиях последних лет.

Определенные этапы творческой эволюции писателя вбирали в себя разные тенденции, господствующие в классической прозе. Лидия Спиридонова в статье *И. Шмелев и русская классика* обращает внимание на факт, что анализируя повести *Гражданин Уклеikin*, *Человек из ресторана*, рассказы *Вахмистр* или *Иван Кузьмич*, „все исследователи отмечают влияние Пушкина, Гоголя, Достоевского в раскрытии темы «маленького человека»”³. Однако для Шмелева „маленький человек”:

не смиренный страдалец Пушкина и Гоголя, не „униженный и оскорбленный” Достоевского, не философствующий босяк Горького, а личность, которая ищет дорогу к Небу. Анализируя роман Достоевского *Идиот*, Шмелев размышлял о прекрасном в человеке, которым может быть только святой. Следуя за Достоевским в попытках создания „религиозного творчества”, он проповедовал мысль о духовном возрождении человека на путях добра и православной веры⁴.

Тема духовной ориентированности человеческой личности получает особое литературное воплощение в зарубежный период творчества прозаика. Вписывающийся в семантику этой темы метафорический мотив пути-дороги (также исходящий от русской классической литературы) в послереволюционной прозе Ивана Шмелева соединяет духовно-личный и народно-исторический аспекты. Изгнаннический путь от „своего” к „чужому” для многих русских эмигрантов вел сквозь память о минувшем, что сказывалось на специфике их творчества. „В эмиграции актуализировалось наследие золотого века, восстанавливались духовные традиции русской классики”, а „вынужденные изгнанники видели свою миссию в сохранении духовных ценностей потерянной родины”⁵. Ивану Шмелеву эта миссия была особенно близка: в его произведениях, насыщенных духовно-религиозной аксиологией и семантикой, резонируют отзвуки тех духовных истоков, к которым писатель мысленно возвращался, воскрешая образ Святой Руси.

и человека, Калуга 1995; Н.М. С о л н ц е в а, *Иван Шмелев. Жизнь и творчество. Жизнеописание*, Москва 2007.

³ Л.А. С п и р и д о н о в а, *И. Шмелев и русская классика*, [в:] *Традиции в русской литературе. Межвузовский сборник научных трудов*, отв. ред. В.Т. Захарова, Нижний Новгород 2009, с. 48.

⁴ Там же, с. 50.

⁵ Я.О. Д з ы г а, *Традиции русской классической литературы в эмигрантском творчестве И.С. Шмелева*, „Русский язык за рубежом” 2009, № 2, с. 83.

По словам Ивана Есаулова, „художественный мир Шмелева вбирает в себя древнерусскую книжную традицию на воцерковление человека и свойственную классической литературе XIX века ориентацию на высший идеал совершенства”⁶. Именно к чертам формировавшегося в начале XII века древнерусского жанра „хожений” (хождений) обратился писатель, чтобы воссоздать литературную картину движения человека от земного к небесному. Внутренняя мотивация такого хождения глубоко религиозна, что свойственно и шмелевским персонажам, пребывающим в постоянном поиске истинного пути⁷. Символика пути пронизывает лейтмотивно многие произведения Шмелева, но с особенностью древнего жанра наиболее полно ассоциируется повесть *Богомолье*. Религиозно-православные „хожения” нередко создавались эмигрантами, вспоминающими и прославляющими родину, которая „воспринималась именно как Святая земля”, а Лавра – как „русский Иерусалим, олицетворяющий царство Бога и его угодников, мир святости, гармонию природы и человека”⁸. Изображая святое место, писатель отправлялся мысленно также к своим духовным истокам. Неудивительно, что в *Богомолье* стержневое место отводится монастырю, доминантой которого являются собор и рака с мощами Преподобного.

Богослужение и соприкосновение со святыней являются первой кульминацией повести, которая символизирует приобщение к Божественному, просветление души, увидевшей „свет святой”. Вторая кульминация – встреча с живым святым – старцем-прозорливцем Варнавой Гефсиманским⁹.

Почтение святых шмелевскими героями приводит ассоциации с двумя взаимно близкими категориями-темами, присущими русской литературе: ‘идея святости’ и ‘образ праведника’. С фигурой праведника сплочен идеал духовной жизни, что очередной раз приводит к знаковому в русской культуре образу-символу монастыря. Александра Михайлова анализирует этот аспект шмелевского литературного воплощения данного идеала по принципу некоего подобия с текстом Достоевского. В статье *Монастырь и старчество как индикатор духовности героев в произведениях Ф.М. Достоевского и И.С. Шмелева* она отмечает схожесть в факте заинтересованности обоих писателей в основной стороне монастырской жизни, в ее духовной составляющей: „они пытаются раскрыть внутренний мир верующего человека”¹⁰, что отчасти со-

⁶ И.А. Е с а у л о в, *Поэтика литературы русского зарубежья: Шмелев и Набоков: два типа завершения традиции*, [в:] его же, *Категория соборности в русской литературе*, Петрозаводск 1995, с. 252.

⁷ Е.А. У х и н а, *И.С. Шмелев и древнерусская литература*, „Вестник СПбГУ”, сер. 9: „Филология, востоковедение, журналистика” 2009, вып. 4, с. 30–31.

⁸ Там же, с. 31.

⁹ Там же.

¹⁰ А.А. М и х а й л о в а, *Монастырь и старчество как индикатор духовности героев в произведениях Ф.М. Достоевского и И.С. Шмелева*, „Альманах современной науки и образования” 2009, № 11 (30), ч. 2, с. 164.

вершается посредством важной личности монастырского духовного уклада – старца. „К старцам приходили не только монашествующие, но и многочисленные паломники, ожидавшие услышать добрый совет или наставление”¹¹. В XIX веке им отводилось очень важное место, и их роль иллюстрирует в *Братьях Карамазовых* Зосима (особенно по отношению к Алеше); в *Путих небесных* представление старца Варнавы дополняется еще образом матушки Агнии, духовной „покровительницы” Дарьи Степановны.

Иногда главным героям романов Достоевского и Шмелева старцы помогают в выборе дальнейшего жизненного пути, в разрешении сложных вопросов, когда сами герои уже не в силах справиться. Так было в случае с благословением Алеши „на великое послушание в миру” или Дариньки „везти возок”¹².

Святой, праведник, странник – эти лица заполняют духовное пространство мира разных произведений, созданных в эмиграции современниками Ивана Шмелева, однако самым близким ему по религиозной тематике автором оказался Борис Зайцев. Оба художника, яркие представители православных писателей, внесли огромный вклад в развитие манеры „духовного реализма” и выражение христианской аксиологии:

Творческое наследие двух писателей являет два лика русского Православия [...]. У Зайцева – это православие иноческое, просветленное, созерцательное, с присущим ему сокровенным внутренним деланием и благообразно-смирненным обликом. В его произведениях присутствует красота мира Божия, безграничное доверие Творцу. [...] У Шмелева – страстное борение человеческой души в поисках Бога; в его книгах разворачивается битва света и тьмы, картины греховных искушений и их преодоления, – то есть всесторонне воссоздана *духовная брань*¹³.

Персонажи „странников” появляются у Шмелева и Зайцева в более широком контексте христианского осмысления исторических событий (что свойственно не только им в начальном этапе эмиграционного творчества). В „пост-апокалиптической” реальности, получившей это условное определение вслед за интуицией Серебряного века, сравнивающей революцию с Апокалипсисом¹⁴, странники обнажают „антихристовую” действительность времен гражданской войны, самыми внешними условиями родившую аскетов, исповедников и праведников, которые „с аскетическим опытом соединяют опыт мученичества, высший подвиг на пути к спасению”¹⁵. Среди многочисленных

¹¹ Там же, с. 165.

¹² Там же.

¹³ А.М. Л ю б о м у д р о в, *Борис Зайцев и Иван Шмелев: жизнь, вера, творчество*, [в:] *Классические и неклассические модели мира в отечественной и зарубежной литературах. Материалы Международной научной конференции*, оргком.: О.В. Иншаков (и др.), Волгоград 2006, с. 12–13.

¹⁴ Н.В. Л а у, *Воплощение идеала „духовного странника” в прозе И.С. Шмелева и Б.К. Зайцева*, „Известия Российского государственного педагогического университета. Аспирантские тетради”, Санкт-Петербург 2008, № 35 (76), ч. 1, с. 214.

¹⁵ Там же.

примеров¹⁶ данного типа „духовных странников” выделяется у Шмелева в *Солнце мертвых* лицо рассказчика и группа жертв крымского террора (профессор Иван Михайлович, бывший почтальон Дрозд, Таня и др.) или Дарья Степановна (в *Няне из Москвы*), у Зайцева же – Георгий Александрович (*Золотой узор*), Глеб и Элли (*Путешествие Глеба*).

Категория „святости” нашла благодатную почву в творческом осмыслении писателей-эмигрантов, которые обогатили достояние русского зарубежья возобновлением жанра агиографии. Образ Серафима Саровского, как и Сергея Радонежского, воспринимаемых как „воплощение главной ипостаси России – святой Руси”¹⁷, оказывается очередным звеном соприкосновения творчества Шмелева и Зайцева. Следует отметить, что в изображении святых или старцев, как это заметно на примере Преподобного Серафима, писатели не ограничиваются лишь историко-народной тематикой. Оба прозаика создают его иконный, исполненный света и радости образ, пронизанный оттенком субъективности и автобиографической основы, хотя совершают это разными способами. Если в зайцевской тетралогии *Путешествие Глеба* „эпизод посещения Саровской обители – значимый, но не вполне сознаваемый героем этап его духовного пути”¹⁸, то испытавший исцеление герой шмелевского документального очерка *Милость преп. Серафима* запечатлевает в своем повествовании психологически верное описание ощущений человека, который после продолжительной болезни и подготовки к операции чудесным и логически непонятным образом выздоравливает. (По словам Алексея Любомудрова, „Шмелев впервые широко ввел в литературу чудо как духовную реальность”¹⁹). Неслучайно здесь и указание на достоверность произошедшего: документальность шмелевского текста „восходит к древнерусскому жанру сказаний о чудесах”²⁰. Изображение в литературе „святого” не всегда реализуется путем следования православному эталону. Иван Шмелев в лице отца Варнавы представил „идеального подвижника и духовного руководителя” в противоположность образу отца Сергея из одноименной повести Льва Толстого, выражающей „антиканонический характер толстовского понимания святости”, что специфично прозаику, „отвергавшему церковное христианство”, „использующему явления церковной жизни для ревизии православия”²¹.

¹⁶ См. в: Н.В. Л а у, *Мотив „духовного странничества” в прозе русской эмиграции (И.С. Шмелев, Б.К. Зайцев)*. Автореф. дисс. ... канд. филол. наук, Воронеж 2011.

¹⁷ Н.И. П а к, *Образ преподобного Серафима Саровского в творчестве Б.К. Зайцева и И.С. Шмелева*, [в:] *Макариевские чтения*, ред.-сост. Л.С. Кертанова, А.К. Крылов, вып. 13, Можайск 2006, с. 304.

¹⁸ Там же, с. 306.

¹⁹ А.М. Л ю б о м у д р о в, *Борис Зайцев и Иван Шмелев...*, указ. соч., с. 8.

²⁰ Там же, с. 307.

²¹ Я.О. Д з ы г а, *Понятие святости у Л.Н. Толстого и И.С. Шмелева*, [в:] *Человек говорящий и пишущий*, отв. ред. А.П. Тусичишный, Москва 2008, с. 26.

Тема русских праведников роднит содержательно-смысловую сферу произведений Шмелева с другим писателем русского зарубежья, знаменитым классиком Иваном Буниным (возможно, как своеобразный континуум общности их поэтики, приметной в осуществлении „феноменологического стиля”²²). Рассматривая данный вопрос, Светлана Полторацкая фокусирует внимание на образе „юродивого” в текстах *Богомолья* и *Аглаи* и приходит к выводу, что Шмелев „показывает юродство как обычное явление православной жизни, пусть даже нигде в мире не встречающееся. Бунин, напротив, осмысляет юродство как особое свойство русской души, выводящее Россию на уровень избранной Богом земли”²³. Юродство и праведность, репрезентирующие в творчестве упоминаемых литераторов вариации национального характера²⁴, неотделимы от лика дореволюционной России. Следует добавить, что оба писателя первой послереволюционной волны эмиграции сходились в осмыслении отечественной истории, в особенности гражданской войны. Большеизм имел для них смысл „антихристовой силы”:

При определенном совпадении оценок примечательно, что И.А. Бунин осмысливает события революции и Гражданской войны преимущественно через Ветхий Завет (образы Авеля и Каина, Исава, Моисея, слова псалмов), а И.С. Шмелев – через Новый Завет, через Евангелие (образ Иисуса Христа)²⁵.

Как было упомянуто выше, мотив праведности, роднивший Шмелева с русскими классиками, восходит к житийно-православным истокам изображения – большей частью к монашествующему лицу. В творчестве русского прозаика, однако, агиографическая форма представления распространилась на отображение „духовного портрета” героя „нежитийного”, что особо зримо в *Путих небесных*. Автор, „рисую судьбы скептика-позитивиста Вейденгаммера и кроткой, верующей Дариньки, воссоздает, прежде всего, сложный путь человека к духовному спасению и возрождению”²⁶. Параллельно с внешним,

²² Подробная характеристика в: Н.М. Солнцева, *И.А. Бунин и И.С. Шмелев: к вопросу о стиле*, [в:] *И.А. Бунин и его окружение. К 140-летию со дня рождения писателя*, сост. Т.М. Бонами (и др.), Москва 2010.

²³ С.В. Полторацкая, *Образы русских праведников в творчестве И.А. Бунина и И.С. Шмелева*, [в:] *III Пасхальные чтения. Гуманитарные науки и православная культура*, науч. ред. И.Г. Минералова, Москва 2005, с. 261.

²⁴ Там же, с. 265.

²⁵ С.В. Полторацкая, *Национальная идея как феномен литературы русского зарубежья. (На примере творчества И.А. Бунина и И.С. Шмелева)*, [в:] *Язык, фольклор, культура: проблемы взаимодействия*, отв. ред. М.С. Жиров, Белгород 2005, с. 104. Шире на данную тему в диссертации: ее же, *Мотив „потерянной России” в эмигрантском творчестве И.А. Бунина и И.С. Шмелева*, Москва 2006.

²⁶ Е.А. Коршунова, *Житийная традиция в романе И.С. Шмелева „Пути небесные”*, [в:] *Шмелевские чтения. Сборник научных статей*, ред. В.П. Цыганник, Алушта 2009, с. 95.

событийным сюжетом произведения развивается внутренний, обнаруживающий духовную красоту, богатство и насыщенность душевной жизни героини (что положило начало религиозному зачину в мышлении Виктора Вейденгаммера). „Важнейшими смысловыми и жанрообразующими элементами шмелевского произведения являются знамения, предсказания, предопределения, вещие сны, чудеса, случаи как знаки Господни, молитвы”²⁷, обнаруживающие особенности воплощения житийной традиции в последнем романе православного литератора.

В контексте структурно-композиционных средств, применяемых Шмелевым для укрепления „духовного слоя” художественного текста, интересными кажутся литанические проявления в стиле первого крупного эмиграционного опуса *Солнце мертвых*, которому соответствует стилиевая линия произведения *Взвихренная Русь*, авторства столь отличающегося от Шмелева по эстетическим взглядам Алексея Ремизова. Наталья Блищ, исследующая указанный стилиевой прием, поясняет, что:

литания в художественном тексте – это внутренняя молитва и мысленная музыка, основанная на законах симметричности и пропорциональности, которые в свою очередь обусловлены приемами: 1. – ритмизации и 2. – системой смысловых, лексических, и фонетических повторов²⁸.

Литания, с ее рефренной мелодичностью, обращает человека внутрь себя, нейтрализует его сознание и вне разума, времени и пространства возвышает его душу к „горнему миру”²⁹.

Заинтересованность литературоведов в поисках философско-религиозного смысла творчества Шмелева объясняется как спецификой идейного пласта его прозы, так и более общей, современной тенденцией в области литературных исследований. Как подчеркивает Евгения Николаева,

в последние годы в отечественном литературоведении одно из первых по значимости мест заняла проблема изучения соотношений литературы и ее, в широком смысле слова, христианских основ, идет ли речь собственно о Православии, евангельских реминисценциях в текстах литературных произведений или духовных основах творчества³⁰.

Затрагивая тему религиозно-духовного романа в русской литературе, ученая обращает внимание на актуальность обсуждаемой в наши времена проблемы христианского реализма (называемого тоже духовным) и соприкасающегося

²⁷ Там же, с. 97.

²⁸ Н.Л. Блищ, *Литанические проявления в стиле И. Шмелева и А. Ремизова* („Солнце мертвых” и „Взвихренная Русь”), [в:] *Шмелевские чтения...*, указ. соч., с. 106–107.

²⁹ Там же, с. 112.

³⁰ Е.В. Николаева, *К проблеме религиозно-духовного романа в русской литературе: „Анна Каренина” Л.Н. Толстого и „Пути небесные” И.С. Шмелева*, [в:] *Толстой и о Толстом. Материалы и исследования*, редкол.: А.В. Гулин (отв. ред.) и др., вып. 3, Москва, 2009, с. 131.

с ним „христианского (а именно – православного) подтекста русской литературы, как особого предмета изучения”³¹. Роман Шмелева *Пути небесные* обособляется как нельзя лучше необходимостью такой направленности научной рефлексии и дискуссии³².

Интригующий многих знатоков литературного искусства вопрос духовной основы художественного текста, заметный в русской литературе, поспособствовал рассмотрению специфики шмелевского „духовного реализма” даже в контексте таких произведений русской классики, которые при первом взгляде не ассоциируются с данной манерой. Николаева находит принцип схожести романов Толстого *Анна Каренина* и Шмелева *Пути небесные* не столько „в перекличке судеб героев” (например, в параллелях Анна – Дарья, Вронский – Вагаев) и „сюжетов произведений”, сколько в „понимании и оценке сути духовного климата эпохи 70-х годов как эпохи выбора между добром и злом, духовным и бездуховным. Герои обоих произведений, делая свой выбор, вольно или невольно ориентируются на нравственный закон жизни”³³. Персонаж Вейденгаммера, выступающий как „реальное историческое лицо” и как „герой религиозно-духовного романа”, проходя путь от увлечения естественными науками и философией к обретению веры, подтверждает типичность данного феномена времени, не чуждого личному опыту Толстого и Шмелева. Весомо звучат суммарные слова исследователя: „духовный путь, при всей его индивидуальности для каждого человека, может быть типичным как явление определенного исторического времени”³⁴.

В такой перспективе глубже понятной оказывается творческая перекличка Шмелева с Чеховым. Их объединяет не только изображение жизни провинциальной России, мотивы гибели старой дворянской усадьбы (*Вишневым сад* Чехова – *Стена, Пугливая тишина, В деревне* Шмелева) или тема „нравственного и духовного «бездорожья» русской интеллигенции”³⁵. Рассматривая указанную проблему, Анатолий Черников обращает внимание на современную Чехову действительность, которая „давала пищу преимущественно для впечатлений тяжелого, драматического характера”, однако „именно через скорбь-

³¹ Там же, с. 133.

³² См. напр.: М.М. Дунаев, *Вера в горниле сомнений. Православие и русская литература в XVIII–XX веках*, Москва 2002; А.М. Любомудров, *Духовный реализм в литературе русского зарубежья: Б.К. Зайцев, И.С. Шмелев*, Санкт-Петербург 2003; О.Е. Галанина, В.Т. Захарова, *Духовный реализм И. Шмелева: лейтмотив в структуре романа „Пути небесные”*, Нижний Новгород 2004; А.П. Черников, *Духовно-нравственные искания в автобиографической прозе русского зарубежья (Бунин – Шмелев – Зайцев)*, „Литература в школе” 2008, № 6, с. 3–6.

³³ Е.В. Николаева, указ. соч., с. 143.

³⁴ Там же, с. 147.

³⁵ А.П. Черников, *Чеховские традиции в прозе И.С. Шмелева*, [в:] *Труды регионального конкурса научных проектов в области гуманитарных наук*, вып. 6, Калуга 2005, с. 336–337.

ное Чехов сумел познать в русском человеке радостное: светлую христианскую любовь-милосердие, любовь-смирение, сострадание, надежду, прощение³⁶. Шмелев, который одним из первых отверг упрочившуюся мысль об атеизме Чехова³⁷, сроднился с мастером психологических портретов своей внутренней пронизательностью и способностью психологически чутко раскрывать душевные состояния человека.

В основе композиции многих рассказов Чехова и Шмелева лежит принцип изображения жизни как истории души [...]. Оба писателя не столько через событийные, сколько через психологические коллизии показывают внутреннее напряжение, драматизм переживаний персонажей³⁸.

Выразитель христианского реализма, Шмелев, характеризует достоинства творчества Антона Чехова представлениями о нем как о „писателе, достигшем высочайшего уровня художественной культуры – культуры «запечатленной», устремленной к Горнему, к «вечным глубинам»»³⁹.

Насыщенные православными идеями и образами *Пути небесные* получили наименование „синтетической цитаты русской литературы”, благодаря обнаруженному в них глубокому художественному родству Шмелева с Лесковым, Толстым, Достоевским и – перекличке с создателями антинигилистических романов, среди которых автору итогового романа ближе всех Лесков⁴⁰.

Оба [...] раскрывают природу нигилизма в его столкновении с религиозным сознанием, но при этом Шмелев не только повторяет, дополняет, но и продолжает Лескова. [...] Отрицатель у Лескова либо погибает, повторяя в общих чертах судьбу тургеневских Базарова (Лиза Бахарева, Горданов) или Рудина (Райнер, Помада), либо теряется из виду (Термосесов). Содержание *Путей небесных* – история трудного „выздоровления” нигилиста⁴¹.

По мнению Ярославы Дзыги, сквозным мотивом романов Лескова и Шмелева оказывается „противопоставление «живого идеала» и «живой души» умозрительным построениям нигилистов”, причем „вера в Бога, в его спасительный Промысел, безграничная доброта, постоянная забота о ближнем и готовность нести бремя чужого греха”⁴² как черты, роднившие лесковскую Катерину Аста-

³⁶ Там же, с. 339.

³⁷ И.А. Ильин, *Собрание сочинений. Переписка двух Иванов (1935–1946)*, сост. и коммент. Ю.Т. Лисицы, Москва 2000, с. 327.

³⁸ А.П. Черников, *Чеховские традиции...*, указ. соч., с. 343.

³⁹ О.А. Платонова, *И.С. Шмелев о религиозной основе творчества А.П. Чехова*, [в:] *Святоотеческие традиции в русской литературе. Сборник научных трудов*, отв. ред. В.В. Соломонова, С.А. Демченков, вып. 4, Омск 2008, с. 160.

⁴⁰ Я.О. Дзыга, „Пути небесные” *И.С. Шмелева и антинигилистические романы И.С. Лескова*, [в:] *Ученые записки ОГУ: „Лесковский сборник-2007”. Сборник материалов международной научной конференции, 2006 г.*, Орел 2007, с. 249.

⁴¹ Там же, с. 251.

⁴² Там же.

фьевну и шмелевскую Дариньку, свидетельствуют о значимости женских персонажей в реализации творческого замысла обоих писателей.

Свойственная Шмелеву тема духовного становления личности, включающая мотив детства, позволила сопоставить шмелевское *Лето Господне* с повестью Горького *Исповедь*, в которой прозвучали характерные для конца XIX – начала XX века идеи „богоискательства” и „богостроительства”⁴³. Наталья Шишкина, компаративно анализирующая данные произведения, высказывает следующую мысль:

[...] если в повести Шмелева [...] жизнь маленького Вани, его духовное взросление предстает перед читателем как бы включенным во всеобщий жизненный ход, гармонично и прочно связанным с духовными корнями православия [...], то в *Исповеди* Горького процесс поиска героем Правды, Истины жизни, обретения себя изначально затруднен его разобщенностью с миром, гордыней, которая дает герою право судить других, когда за точку отсчета взята собственная жизнь героя в ее непогрешимости⁴⁴.

Наблюдение за развитием детского сознания, „пристальный взгляд к росту души” стали неотъемлемой частью психологического анализа литературных автобиографий русского зарубежья первой половины XX века⁴⁵. Рассматривая „аксиологическую парадигму детства” в прозе Бунина, Шмелева и Набокова, Лариса Чучвага улавливает присутствие темы вечности в описаниях начального этапа жизни человека. Если в *Лете Господнем* „вечное и земное соединяется в православной вере”, которая „определяет смысл и уклад жизни, подчиненной годовому и религиозному календарю”, то герой *Жизни Арсеньева* Ивана Бунина „постигает мир через таинственную сущность природы; [...] через знаковые образы солнца, звезды и неба, соединяющие земной и небесный мир”⁴⁶. Набоков же фокусируется в повествовании о детстве на созерцательно-душевых аспектах и „через детали [...] стремится изобразить ощущения детского мировосприятия”⁴⁷. Как утверждает Наталья Лау, „основной созидательной силой духовного формирования личности” в романе Бунина и в повести Шмелева „является семья и ее глава – отец, дорогой и любимый образ для авторов, воплощение живой жизни”⁴⁸.

⁴³ Н.А. Шишкина, *Духовный путь ребенка в повести И.С. Шмелева „Лето Господне” и „Исповеди” М. Горького*, [в:] *Человек и мир в творчестве М. Горького. Горьковские чтения-2006. Материалы международной конференции*, отв. ред. Г.С. Зайцева, Нижний Новгород 2008, с. 264.

⁴⁴ Там же, с. 267.

⁴⁵ Л.М. Чучвага, *Аксиологическая парадигма детства в автобиографическом романе русского зарубежья (И.С. Шмелев, И.А. Бунин, В.В. Набоков)*, [в:] *Мировая словесность для детей и о детях*, вып. 10, ч. 1, Москва 2005, с. 79.

⁴⁶ Там же, с. 80.

⁴⁷ Там же, с. 82.

⁴⁸ Н.В. Лау, *Образ отца в прозе И. Шмелева („Лето Господне”) и И. Бунина („Жизнь Арсеньева”)*, [в:] *XVIII Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета*, т. 2, Москва 2008, с. 99.

В литературе 20-х годов XX века „вопрос о Доме, вобравший в себя целый спектр родственных в духовно-культурном плане проблем (род, семья, родина, почва, традиция, вера), приобрел очевидное нравственно-философское измерение”⁴⁹, что в сознании писателей прочно связано с историческим прошлым дореволюционной России. Та же полисемантическая категория „Дома”, как совокупность сакральных духовных ценностей „святой Руси” и патриархальной царской России, восходящая к „глубоким русским началам, включающим в себя христианскую веру и соборную сплоченность”, притягивала к себе знаменитых „мастеров «золотого века» в литературе (Александра Пушкина, Николая Гоголя, Льва Толстого, Федора Достоевского)”⁵⁰.

Так понимаемая идея „Дома”, с ее многоуровневой бытовой и бытийной семантикой, самым глубоким образом сближает прозу преемника русских духовных и эстетических традиций, Ивана Сергеевича Шмелева, с произведениями литературной классики.

Творчество эмиграционного писателя, в художественном стиле которого мир обнаруживается „через православные ценности, составившие основу истории, культуры и национального самосознания русского человека”⁵¹, по праву рассматривается современными литературоведами как неотъемлемое и актуализирующееся в наше время звено религиозного наследия русской культуры.

⁴⁹ С.В. Полторацкая, *Образ дома и семьи в творчестве И.А. Бунина и И.С. Шмелева*, [в:] *Творчество И.А. Бунина и русская литература XIX–XX веков*, Белгород 2007, с. 35.

⁵⁰ Л.М. Чуввага, *Аксиологическая парадигма детства...*, указ. соч., с. 82.

⁵¹ Там же.