

## Слово редактора

### АЛЕКСАНДР ШМЕМАН: ОТ ИДЕИ ОТНЕСЕННОСТИ К ПРОЦЕССУ ЧТЕНИЯ

*В.П. Макаренко*

*Южный федеральный университет*

**Аннотация:** В статье реализована попытка преобразовать нарратив дневников Александра Дмитриевича Шмемана в авторскую классификацию его главных идей. Для этих целей автор применяет метод глубинного чтения — умение обнаружить, описать, актуализировать и развивать те моменты всего корпуса интеллектуально-политически значимых книг, которые не учитываются или сознательно обходятся при их формальных восприятиях и канонических интерпретациях<sup>1</sup>. Автор считает, что на основе предложенной классификации можно реконструировать систему взглядов Отца Александра Шмемана для выработки мировоззрения, сочетающего веру и знание.

**Ключевые слова:** Александр Дмитриевич Шмеман, концепты отнесенности, дежурной книги, книжного кладбища.

Над миром — тьма,  
приближение какой-то страшной ночи.  
*А. Шмеман*

#### **Новогодние суждения Патриарха РПЦ**

Среди множества поздравлений с Новым 2015 годом я получил по Интернету письмо от коллеги. Он прикрепил к письму рождественское интервью Патриарха Русской православной церкви. Святой Отец объявил городу и миру, что в истории России было пять периодов: Древняя Русь, Российская империя, Революция, Советский Союз, современная Россия. По мнению Патриарха, каждый из этих периодов несёт в себе положительный опыт. На основе этого допущения Патриарх предложил россиянам ценностную формулу: «Вера — Древняя Русь. Державность — Российская империя. Справедливость — революция. Солидарность — советское время. Достоинство — новая Россия» [Патриарх... 2015].

<sup>1</sup> См. об этом подробнее в статье: Макаренко В.П. «Во что верить: в мысль или в государство?», публикуемой в данном номере журнала.

Интервью Патриарха можно считать обычной новогодней открыткой. В этом случае к нему претензий нет — мало ли кто кому пишет всяких благопожеланий. Однако Его Святейшество — лицо публичное, а не частное. А в России с незапамятных времен существует правило: едва простой смертный занимает высокую должность (светскую или духовную), как его суждениям тотчас приписывается большее значение, чем словам простых смертных. Шаблон «Начальству виднее» до сих пор не исчез из житейской «мудрости», несмотря на полный провал всех обещаний и пустых слов советского и постсоветского руководства страны.

Не сдаёт позиций и синдром иконофильства. Во времена застоя циркулировал анекдот: «Включил радио — Брежнев говорит. Включил телевизор — на трибуне опять он. Ну, утюг я уже не стал включать». А нынче время от времени жена посылает меня не за утюгом, а в химчистку. При каждом визите туда созерцаю фото президента Путина. Внизу подпись: «Я вас вижу — вы не работаете». На другом фото он изображён в монгольском малахае на буланом коне в овчинном зипуне с Георгиевским бантом на груди. Подпись гласит: «Тайны звёзд». Видимо, приёмщица для трудового вдохновения выдрала страницу из глянцевого журнала и повесила на рабочем месте. И даже при каждом включении компьютера выскакивает та же звезда...

Стало быть, интервью Патриарха можно рассматривать в контексте органической связи народной «мудрости» с тотальным иконофильством. На почве этой связи возникает идеологема, которую М.К. Петров назвал «эффектом ретроспективы»: «Выделение группы активных составляющих в процессах связи нового с наличным производно от „злобы дня“, от настоящего, поэтому любая историческая редукция контекста ... неизбежно модифицирует контекст и не может претендовать на сколько-нибудь объективное его представление» [Петров 1996: 238]. Иначе говоря, предложенная Патриархом ценностная формула является некой историософемой. Однако мне неизвестны специальные историографические работы Патриарха, в которых бы он — на основании применения всех критериев исторического знания — обосновал истинность и оригинальность предложенного взгляда на русскую историю. А поскольку ни того, ни другого в его интервью не содержится, постольку Его Святейшество высказывается по старым советским идеологическим шаблонам, кроя реальную историю по лекалам текущей политики.

В России со времени утилизации теории К. Маркса в качестве государственной идеологии действует специфическая морально-когнитивно-политическая установка: марксист — это не тот, кто считает истинными идеи Маркса, Ленина, Сталина; марксист — это тот, кто готов признать истинным все, что захочет провозгласить вершина политической иерархии (первое лицо государства или его главная канцелярия) сегодня, завтра или через год<sup>2</sup>. Превращение теории Маркса в государственную идеологию привело к переносу в «атеистическое государство» ветхозаветного шаблона о безошибочности вождя, который (шаблон) транслирует обычный произвол во внутренней и внешней политике. Поэтому наша страна может считаться клиническим случаем воспроизводства радикальной противоположности между истиной и политикой [Арендт 2014].

Данный шаблон укоренён также в массовой психологии, в которой властно-бюрократическая иерархия *совпадает* с принципом священноначалия [Макаренко 1989: 111]. На основе такого совпадения возникает парадокс пастыря, целью которого является спасение стада — в данном случае жителей России [Фуко 2011: 172–194]. Однако в предложенной Патриархом

<sup>2</sup> Историческую логику развития этой установки можно представить в виде уравнений: истина равна мировоззрению пролетариата; мировоззрение пролетариата равно марксизму; марксизм равен мировоззрению правящей коммунистической партии; мировоззрение партии равно указаниям партийно-государственного аппарата; указания аппарата равны указаниям вождя (или первого лица в государстве). Отсюда вытекает, что всякая ссылка в научных текстах на высказывания вождя содержит большую или меньшую ложь.

формуле ничего не говорится об этом парадоксе. Значит, существенная часть политико-философского знания XX века выпала из его поля зрения.

Если же иметь в виду историю России XX века, то парадокс пастуха может прикрываться разными лозунгами (от «демократического централизма» через «укрепление вертикали власти» до «управляемой демократии» и «Новороссии»). Для «обоснования» этих лозунгов работают целые институты. Во всех случаях публичные высказывания официальных лиц содержат неявную посылку о гражданах России как стаде, которое всё ещё нуждается в пастухе. По крайней мере, мне пока ещё не приходилось слышать о принятии такого законодательного акта, согласно которому все публичные высказывания всех официальных лиц государства объявляются частным мнением частного лица, истинность которого в лучшем случае проблематична, а в обычном стремится к нулю.

И это действительно так. Публичные высказывания официальных лиц являются разновидностью политического языка, которым оперируют группы, обладающие властью или стремящиеся к ней. Суть политического языка состоит в том, что каждое понятие лишается строгого смысла и превращается в метафору, в помощь которой можно оправдать любые действия данных групп [Блакар 1987]. Отсюда вытекают свойства политического языка: скрытая аксиология; перемещение смысла политических речей, рассуждений и текстов в сферу непроверяемости; оперирование такими смысловыми конструкциями, которые содержат ложь (явную или скрытую) или стремятся выйти за рамки любых критериев истины и лжи; агрессивность, возрастающая по мере использования СМИ и массового искусства; привлечение игровых моделей для маскировки этой агрессивности.

Указанные свойства политического языка ведут к тому, что всю публичную сферу России можно воспринимать как реализацию феномена квазиполитики [Макаренко 1998] и описывать как множество политических парадигм [Поцелуев 2015]. Новогоднее интервью Патриарха РПЦ — частный случай этих феноменов.

В Новогоднем интервью Патриарх говорит о «ценностной формуле». Значит, он желает внести некий «порядок» в вечный хаос российской истории путём создания некой классификации социальных порядков во времени [Бикбов 2014]. Если бы я был профессиональным историком, я бы сопоставил предложенную Патриархом классификацию истории России с общей проблемой научных и религиозных классификаций всех объектов познания, затем с критериями научной и религиозной классификации всемирной и российской истории. После этого возник бы ряд конкретных вопросов: какие из этих классификаций и критериев более предпочтительны с точки зрения соответствия реальному историческому процессу, исторической науке или определённой религиозной доктрине? каковы критерии исторической и религиозной истины и других средств познания исторической реальности и какова степень их достоверности? по каким причинам Патриарх предпочёл лишь один из множества вариантов изображения истории России?

Профессиональные гражданские историки и историки Церкви могут умножить этот список. Чтобы убедиться в правомерности таких вопросов, достаточно прочесть хотя бы антологию, в которой описан комплекс данных вариантов, сформулированных православными мыслителями только на протяжении последних ста лет [Православие как фактор... 2012], или изучить свежий компендиум моделей исторического исследования [Лубский 2005]. Тогда список вопросов (в том числе недоуменных) увеличится на целые порядки.

Но я по профессии политический философ. Поэтому скажу лишь о том, что твердо знаю. Утверждение Патриарха является ложным по причине смешивания реального исторического процесса с оценками, которым произвольно приписывается статус реальности. Эта ложь выражается в неизжитом до сих пор соблазне делить историю на «положительные» и «отрицательные» примеры [Макаренко 2009]. Завершённое воплощение такая схема истори-

ческого процесса получила в христианских вариантах философии истории, а также в светском принципе: «История есть политика, опрокинутая в прошлое». Вряд ли Патриарх всерьёз заинтересован в его пропаганде, поскольку завтрашнее изменение политики неизбежно отвергнет предложенную им ценностную формулу. По крайней мере, советники должны были бы подсказать Его Святейшеству, что любая нормативно-оценочная система (т. е., «ценностная формула») базируется на ложных идеях о единстве прав и обязанностей, иерархии ценностей и соответствии между обязанностями и ценностями. Ни одна из этих идей не выдерживает проверки фактами с точки зрения реальной истории. Значит, предложенная формула может быть оспорена.

В отличие от утверждений Святого Отца, аналитическая философия развивает принцип сущностной оспариваемости политических понятий вообще, а применительно к истории — в особенности [Ледяев 2001; Данто 2002]. На основе данного принципа в истории России можно указать совершенно противоположный набор ценностей в каждой из выделенных Святым Отцом эпох, а также во всей истории России, и на фактическом материале обосновать этот набор. Но я здесь не буду развивать эту тему. Пусть ею займутся идеологи — адепты исторического суеверия [Бохеньский 1993], или профессиональные церковные и светские историки.

Я лишь напомню, что приписывание Справедливости периоду российской революции ничего не говорит о конкретных концепциях и практиках осуществления справедливости. Между тем здесь как раз располагается капитальная проблема о соотношении концепций справедливости с необходимостью изменить существующий порядок вещей [Макаренко 2006]. Действительно, большинство революций не смогли справиться с этой проблемой. Но отсюда не следует, что она теоретически и практически неразрешима. С.С. Неретина на основе детального анализа Парижского восстания 1356–1358 гг. показала способы её возможного решения [Неретина 2012]. Почему же ни одна социальная, религиозная и политическая сила в России не смогла даже толком осознать эту проблему, не говоря уже о решении? — вот вопрос, в котором могут сойтись религиозная и светская политическая мысль страны.

Кроме того, приписывание Справедливости периоду российской революции совершенно противоречит квалификации этого периода русской церкви как мученического и рабского, когда Церковь была лишена «... существенных прав своей земной миссии, под условием рабских и лживых услуг чуждой ей интернациональной антихристианской диктатуре» [Карташев 1992]. То же самое можно сказать о приписывании Солидарности периоду СССР, а Достоинства — периоду «новой России». Эти суждения являются ложными, поскольку не выдерживают проверки фактами ни с исторической, ни с экономической, ни с социологической, ни с политической, ни с философской точек зрения [Сорокин 2004; Шитц 1991; Бирман 2001; Кондратьева 2006; Шкаратан 2009; Шейнис 2014; Толстых 2012].

Реальная история всех стран, включая Россию, была и остаётся кровавой и трагичной до настоящего дня. Такова горькая правда. Самое время привести строчки из поэмы А.Т. Твардовского «Василий Теркин» о том, что без густой и горькой правды невозможно прожить. Но не буду давить читателей эрудицией. А просто скажу, что «ценностная формула» Святого Отца — частный случай забвения классической истины Гегеля: история ещё никогда никого ничему не научила. Процедура забвения входит в состав властно-бюрократического отношения к действительности, которое, как показывает постсоветская практика, стало универсальным правилом поведения и мышления большинства официальных лиц России [Макаренко 2013; Русская власть... 2015]. Поэтому в стране произошла реанимация обскурантизма.

Ещё более показательным то, что Патриарх не нашёл места для демократии ни в истории России, ни в современной России, ни в качестве ценности, которая нуждается в практическом воплощении. Между тем в преамбуле к Конституции Российской Федерации (то есть, новой

России) говорится, что возрождение суверенной государственности России связано с утверждением неизбежности её демократической основы [Конституция РФ... 1997: 1]. Если исходить из этой посылки и учесть специфику конфессии, которой предстоит Патриарх, то возникает конкретный вопрос: можно ли рассматривать православие как предпосылку генезиса демократии в истории России и воплощения демократии в современной России?

### *Советы россиеведа*

Поскольку у Патриарха я не нашёл ответа на этот вопрос, приходится ссылаться на учёного. Американский россиевед Джеймс Биллингтон является иностранным членом Российской академии наук, знатоком истории и культуры России [Биллингтон 2001]. Он считает соотношение православия и демократии в России важной проблемой по двум причинам: запас оружия массового уничтожения в России идёт в ногу с её стремлением создать евразийскую демократию; интеллектуальные элиты США не понимают значения религии для нынешней жизни.

Для обоснования такого видения проблемы Биллингтон приводит главный аргумент: распад СССР есть следствие иранской революции 1979 г. и польского движения «Солидарность» 1980 г. Оба события были проникнуты религиозной проблематикой<sup>3</sup>. Американский россиевед считает, что бацилла изменений возникла не в самом СССР, а проникла в него с юга и запада; значит, политические изменения в регионе бывшего СССР имеют внешний источник.

Это суждение спорно прежде всего потому, что до сих пор не изжитый ленинизм-сталинизм остаётся главным внутренним (а не внешним) источником политических изменений [Даль 2003]. Но он всё больше переплетается с официальным национализмом, восходящим ко временам царствования Александра I [Койре 2003]. Кроме того, представление о внешнем происхождении политических событий в отдельной стране входит в состав мышления политической бюрократии и ведёт к квалификации всей истории второй половины XX века как мятежевойны и отождествлению функций армии и полиции [Месснер 2004], что сегодня мы и наблюдаем в России. Поскольку данное представление до сих пор эксплуатируют не лица, а целые государственные институты, меру его истинности надо всегда устанавливать применительно к обстоятельствам данного места, времени, лиц и событий<sup>4</sup>.

Другой ход мысли Биллингтона тоже дискуссионен. По его мнению, в нынешней России, США и странах Европы господствует формальная, а не эмоциональная легитимность. Чтобы преодолеть сложившееся положение вещей, он предлагает развивать связь между православием и демократией. При этом он руководствуется констатацией Г. Флоровского: «Трудно развивать демократию в империи или в пустыне». Для иллюстрации Биллингтон даёт краткий очерк истории православия<sup>5</sup>. Подчинение церкви государству связывает Российскую

<sup>3</sup> «Мы до сих пор не можем понять характер Августовских событий 1991 г. в Москве, — пишет Д. Биллингтон, — когда едва ли полтора-два тысяч человек сумели остановить натиск лояльного путча, но так и не сдвинувшегося с места воинства массой в пять с половиной миллионов. И путч развалился. Через сутки после провала путча — я сам это слышал и отлично помню — почти все на московских улицах говорили одно и то же слово: „Чудо!“ А чудеса возвращают нас к языку религии» [Биллингтон 2009].

<sup>4</sup> Почти во всех книгах профессиональных полицейских и руководителей политической полиции этот шаблон эксплуатируется до сих пор. Свежим примером может служить издание: Голушко 2014.

<sup>5</sup> В начале второго тысячелетия н.э. христианство распространилось далеко за пределы Римской империи. Вследствие этого российское и украинское православие не смогло унаследовать римское административное деление как главный принцип построения епархий. Поэтому новообращённые православные ареалы не смогли развить в себе институциональные противовесы центральной власти; отсутствие противовесов политическим центрам типично для империй.

империю, СССР и постсоветский период. Советские чиновники разработали изощренную антицерковную политику — кооптацию «своих людей» на вершину церковной иерархии.

По мнению Биллингтона, отсюда вытекает самая серьезная проблема Русской Православной Церкви: посткоммунистическая Россия не сумела развить в себе навыки очистительного самоанализа и диалога перед лицом истины. Прояснение исторической драмы православия ещё не стало центральным моментом универсальной жизни церкви. «И хуже всего то, — пишет Д. Биллингтон, — что некоторые церковные иерархи, в прошлом выдвигенцы советского режима, сами наживают теперь моральный капитал на мученичестве других людей, которые предпочли смерть системе советской кооптации». Для пробуждения нравственности в России ей нужны люди типа Мартина Лютера Кинга или Нельсона Манделы. «Однако чувства истины и примирения выпадают из нынешней модели российского развития», — констатирует Биллингтон.

В заключение американский россиевед даёт характеристику четырёх групп в современной РПЦ<sup>6</sup> и полагает, что демократия в России может произрасти из деятельности пастораллистов.

Итак, Биллингтон ставит проблему взаимосвязи православия и демократии на основе описания множества реальных исторических, социальных и политических трудностей реализации данной взаимосвязи и ставит задачу анализа исторической драмы православия. Мне кажется, с таким подходом можно согласиться. Он подтверждается конкретными социологическими исследованиями состояния РПЦ [Митрохин 2006]. При этом важно учитывать радикальное противоречие между фундаментализмом и творчеством, которое сложилось и идеологически оформилось в РПЦ на протяжении последней сотни лет: «Наиболее характерными проявлениями православного фундаментализма являются стремления найти и обезвредить врагов, утвердить позицию государственной Церкви, оборвать все контакты с внешним миром, ввести цензуру на церковную публицистику, полностью игнорировать светскую культуру... Православное творчество, напротив, предполагает внимательное отношение к „секулярной“, светской культуре, которая с религиозной точки зрения не должна быть безразличной или как таковая враждебной православному человеку» [Федоров 2012: 16–17].

Это противоречие имеет непосредственное отношение к современной РПЦ, в которой фундаменталистская тенденция господствует до сих пор [Костюк 2000; Костюк 2002]. Проблема состоит в осмыслении и разработке тех направлений православной мысли, которые позволяют описать историческую драму православия и обнаружить в ней внутренние предпосылки для реализации взаимосвязи между православием и демократией.

В этом контексте представляют интерес труды выдающегося православного богослова Александра Шмемана. Ю.С. Пивоваров назвал мысль Шмемана одним из лучших порождений набоковско-шмемановской России, которая строилась несколько столетий, но в XX веке была разрушена [Пивоваров 2009: 379]. А. Кырлежев отметил, что Шмеман в России ещё серьёзно не прочитан, и сегодня наступает время обратиться к глубоким и острым проблемам, поставленным в его творчестве, критически освоить и развить его мысли [Кырлежев

---

<sup>6</sup> К этим группам относятся: *ультранационалисты* (митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский Иоанн (Снычев), скончавшийся в ноябре 1995, и члены группы «Радонеж») хотели бы при помощи церковного истеблишмента воскресить авторитарное прошлое. *Реформаторы* (высокообразованные люди из Москвы и Санкт-Петербурга) ищут в решениях Второго Ватиканского Собора образцы для модернизации РПЦ. Эти люди озабочены проблематикой истины и примирения, но они малочисленны. *Институционалисты* концентрируются на обращении к традициям, восстановлении храмов, проблемах обрядов и церковного священнослужения. *Пасторалисты* сосредоточены на развитии приходов, обеспечивают регионы женатым духовенством, пытаются удовлетворить местные нужды в центрах социальной поддержки, обучения и хосписах. Они пытаются противодействовать советскому иерархическому устройству РПЦ.

2011: 8]. Я начну анализ этих проблем с реконструкции основных идей дневника А. Шмемана.

### *Идея и структура отнесенности*

Александр Шмеман вёл дневник в последнее десятилетие своей жизни. Первая запись сделана 29 января 1973 г., последняя — 16 июня 1982 г. То был период внутреннего освобождения русского общества от догм официальной идеологии в контексте советских авантюр в Азии, Африке, Центральной Америке и кризиса советской всемирной «империи» [История России... 2009: 417–511]. Данный процесс в России ещё не закончился, поскольку её руководство культивирует политику ностальгии по СССР. Поэтому я предлагаю рассматривать дневник Шмемана как один из важных уроков пропедевтики освобождения, который предстоит всесторонне осмыслить с точки зрения опыта советских и постсоветских поколений.

В предисловии к дневнику сын Сергей Шмеман пишет, что дневник отражает жизнь, интересы, круг общения, путевые заметки и мысли отца; что в дневнике поражает глубина религиозного осмысления жизни [Шмеман 2007: 5]. Сын указывает несколько групп людей, кому адресован дневник отца: ценители литературы; любители политики; верующие и размышляющие о религии люди.

По этим параметрам я определённо принадлежу к адресатам дневника. Книги были и остаются моей главной страстью. Политику тоже изучаю давно. Но поскольку интересоваться чем бы то ни было можно по причине любви или отвращения к данному предмету или делу, постольку политика всегда интересовала меня со второй позиции<sup>7</sup>. Хотя верующим я никогда не был, но о социальных аспектах религии размышлял всегда, особенно после изучения книги Ю. Левады «Социальная природа религии», первое издание которой вышло в 1965 г., а друзья-москвичи прислали мне её в армию [Левада 2011]. К сожалению (или благу?..), на протяжении прожитой жизни я не встречал верующих людей, которые стали бы для меня нравственными примерами. Поэтому до чтения дневника Александра Шмемана я не считал религиозных людей любой конфессии достойными уважения.

«Дневник» Шмемана изменил моё отношение к некоторым верующим людям, и прежде всего к отцу Александру. Предлагаю поставить эту книгу в один ряд с «Опытами» Монтеня и «Мыслями» Паскаля — классикой религиозной мысли. Но Монтень и Паскаль отдалены во времени, пространстве и религиозной конфессии. Шмеман принадлежит к поколению моих отцов и учителей. Поэтому я воспринимаю его самого и его творчество по аналогии с отношением к личности и творчеству М.К. Петрова, которого знал живым и который был почти ровесником А. Шмемана. Мой пиетет к достойным представителям этого поколения не зависит от времени и возраста. Достойными представителями я считаю тех, кто не сломался в глухие советские годы и на своем невидимом фронте отстаивал интеллектуальную и политическую свободу от системы всеобщего приспособленчества и холуйства. Поэтому читал и перечитывал дневник Шмемана с нарастающей радостью встречи с единомышленником. Но это чувство не отменяет трудностей реконструкции основного блока его идей. В той или иной степени придётся упрощать процесс его размышления, хотя без упрощения невозможна пропедевтика. Буду рад, если моя статья послужит стимулом к чтению собственно дневника.

<sup>7</sup> Когда я выпустил книгу «Бюрократия и сталинизм», один коллега назвал меня «патологоанатомом» за то, что анализирую сталинизм как нечто мёртвое. Я хотел бы, чтоб так оно и было. Однако значительная часть элементов сталинизма воспроизводится в России до сих пор. Поэтому задним числом приходится согласиться с проницательностью коллеги.

Шмеман определял дневник как способ остаться наедине с собой на краткое время. И описывал только то, что «душа ощутила, как дар, и что годно для тела духовного». Но эта формула скрывает сложное отношение автора к своим записям.

В записи от 12 мая 1977 г. Шмеман даёт общую характеристику дневника. «Перечитывал, перелистывал эту тетрадку. Впечатление такое, что в неё „стекает“ всё то, чем я по-настоящему — „изнутри“ — занят, но чем не занимаюсь „вовне“. Бергсон говорил, что у каждого философа по-настоящему только одна идея (прозрение? интуиция?) и только ею он и занят по-настоящему. Видит Бог, я не считаю себя философом. Но если применить к себе эту кличку только в самом общем её смысле — применимом ко всякому, кто хоть сколько-нибудь „размышляет“, — то моей идеей, моим „вопросом“, я думаю, нужно признать идею *отнесенности*. Отнесенности всего к Царству Божьему как откровению и содержанию христианства... Грех христиан — это ограниченность кругозора, это нарушение, пресечение отнесенности, пресечение её идолами и идолопоклонством. Причём глубина и „новизна“ этого греха в том, что идолом тут становится нечто, в сущности своей выросшее *из и для* „отнесенности“: Церковь, богослужение, богословие, благочестие, сама, так сказать, „религия“. Это звучит дешёвым парадоксом, но Церкви больше всего мешает, вредит сама „Церковь“, Православию — „православие“, христианской жизни — „благочестие“ и т. д... Это и есть сущность понимания Церкви как таинства. Может быть, я ошибаюсь, но мне кажется, что всего этого *никто не слышит*» (курсив А. Шмемана. — В.М.) [Шмеман 2007: 372–373].

Услышать Шмемана — значит суметь обнаружить вред, который наносят христианству его институты и бытование — ради развития православного творчества. Идея отнесенности позволяет классифицировать содержание его дневника по частоте обсуждаемых тем.

Что же такое отнесенность? Дам предварительный ответ на вопрос, опираясь на дневник. Полный ответ возможен на основе изучения всего творчества Шмемана. Для выполнения этой задачи у меня пока не хватает ни знаний, ни решительности, вытекающей из твердого знания при немалом участии характера.

Отнесенность — это специфическая индивидуальная селекция жизненного опыта через призму памяти, в которой значимые события играют роль критериев оценки. А. Шмеман пишет в дневнике, что в его памяти сохранились четыре удивительных и разных десятилетия: тридцатые годы — парижская юность, золотой век эмиграции и последние лучи старого европейского мира. Сороковые — война, крушение этого мира, Подворье, семья, священство, молодость. Пятидесятые — «благополучие», «творчество». Шестидесятые: «engagement» (Церковь): «И вдруг: такое сильное ощущение, что *прошлого-то* гораздо больше, чем *будущего*, что всё отныне будет итогами, раскрытием того, что уже было, уже дано»<sup>8</sup> (курсив А. Шмемана. — В.М.) [Там же: 126]. Стало быть, отнесенность — это внутреннее ощущение бренности жизни зрелым человеком, осознающим, что жизненный путь заканчивается.

Одновременно отнесенность имеет чёткую пространственную привязку политического, социального и религиозного опыта православного человека к жизни в странах и городах Запада. Для аргументации приведу большой отрывок из дневника: запись от 10 декабря 1973 г. может рассматриваться как репрезентативный очерк отнесенности: «Христианский Запад: это для меня часть моего детства и юности, когда я жил „двойной“ жизнью: с одной стороны — очень светской и очень русской, то есть эмигрантской, а с другой — потаённой, религиозной. Я иногда думаю, что именно контраст между шумной, базарной, пролетарской *gue Legendre* и всегда одинаковой, как бы неподвижной мессой, один шаг — и ты в совсем другом мире, — изнутри определил мой „религиозный опыт“, ту интуицию, что уже никогда

<sup>8</sup> А. Шмеман мерил десятилетия автобиографическими датами: 1 ноября 1930 года — поступление в корпус. 8 октября 1940 года — поступление в Богословский институт Париж. 8 июня 1951 года — отъезд в Нью-Йорк. 14 октября 1962 года — переезд в Crestwood (место его работы в США).



меня не оставляла, — сосуществования двух разнородных миров, „присутствия“ в этом мире чего-то совершенно иного, но чем потом всё так или иначе светится и относится, Церкви как Царства Божия „среди“ и „внутри“ нас. Rue Legendre не становилась от этого — и в этом всё дело, всё моё внутреннее отталкивание от чистого спиритуализма — ненужной, враждебной, несуществующей. Напротив, — она приобретала новый шарм, но понятный, очевидный только мне, знавшему её „отнесенность“ к этому празднику на стороне, к „присутствию“, являемому в мессе. Мне всё делалось страшно интересным: каждая витрина, лицо каждого встречного, конкретность минуты, соотношения погоды, улицы, домов, людей. И это осталось навсегда: невероятно сильное ощущение *жизни* в её телесности, воплощённости, реальности, неповторимой единичности каждой минуты и соотношения внутри её всего. А вместе с тем интерес этот всегда был укоренён только в отнесенности всего этого к тому, о чем не столько свидетельствовала или напоминала беззвучная месса, а чего она сама была присутствием, явлением, радостью. Но что такое, в чем эта „отнесенность“? Именно этого я никак не могу объяснить и определить, хотя только об этом всю жизнь говорю и пишу (литургическое богословие). Это никак не „идея“: отталкивание от „идей“, всё растущее убеждение, что ими христианства не выразишь. Не идея „христианского мира“, „христианского общества“, „христианского брака“ и т. д. „Отнесенность“ — это опытная, а не „идейная“ связь. Это опыт мира и жизни буквально в *свете* Царствия Божия, являемого при посредстве всего того, что составляет мир: красок, звуков, движения, времени, пространства, то есть конкретности, а не отвлечённости. И когда этот свет, который только в душе и внутри нас, падает на мир и на жизнь, то им *уже* всё озарено, и сам мир для души становится радостным знаком, символом, ожиданием. Отсюда моя любовь к Парижу, моя внутренняя *нужда* в нем. Она от того, что именно в Париже, в моем парижском детстве этот опыт был мне дан, стал моей сущностью. И теперь, когда я там не живу, когда у меня там нет никаких дел и обязанностей, он стал для меня, каждый раз, погружением в этот изначальный опыт, его как бы возобновлением. И мне всё кажется, когда я один, без конца, просто хожу по его улицам, что он сам, больше, чем что-либо другое в мире, возник, вырос из этого опыта, что тут тайна христианского мира, родившегося как культура, стиль, основной опыт, как раз из опыта „отнесенности“. В Риме (который я исходил вдоль и поперек осенью 1963 года) всё распадается на „красоты“ всех эпох и культур, всё напоминает прошлое и его бренность. В Афинах мне всегда чудится ненавистное мне язычество, та самая „священная плоть“, о которой вопил Мережковский и которая и вызывает чистый спиритуализм, манихейство или священный „православный быт“, который есть как бы обратная сторона языческой „священной плоти“. Только в Париже, в самой его „ткани“ и стиле, я ощущаю, почти в чистом виде, эту соотношенность, ту меру, которая одновременно есть и граница, грань. Граница, как бы указывающая на то, что по ту сторону ее, на существование, присутствие другой стороны. В Риме есть трагизм и веселье. В Париже есть печаль и радость, и они почти всегда сосуществуют, пронизывают одна другую. И красота Парижа — из „отнесенности“. Она не самодовлеющая, не торжествующая, не мироутверждающая, не „жирная“. В сущности такая, какой только и может быть красота в этом мире, в котором был Христос» (курсив А. Шмемана. — В.М.) [Там же: 52–53].

Кроме того, отнесенность — это измерение жизни решающими «личными» встречами. Среди личных встреч Шмеман называл знакомства с генералом Римским-Корсаковым, о. Саввой (Шимкевичем), В.В. Вейдле, о. Киприаном: «Каждый из них что-то действительно „вложил“ в моё сознание, тогда как другие только влияли на него. Каждый из этих четырёх не только что-то „давал“, но и брал от меня — то есть любил меня, и я был ему нужен. Каждый раз здесь был своего рода „роман“, а не только умственное общение. И этого „романа“ не было с другими, может быть, гораздо более замечательными, людьми: Карташевым, Булгаковым, Зеньковским. Насколько же *личная* встреча и взаимность и личная любовь важнее в

жизни, чем „умственное“ влияние. А вместе с тем точно описать и определить, что эти четыре мне *дали*, — невозможно, „влияние“ же других вполне для меня очевидно» (курсив А. Шмемана. — В.М.) [Там же: 122–123].

Наконец, отнесенность имеет чёткую структуру, которая непосредственно связана с религиозно-мировоззренческой концепцией А. Шмемана, точнее — с его пониманием веры. Её можно представить в виде «триединой» интуиции, в постоянном хранении не сознанием, а именно нутром, душой следующих отнесённостей:

«Космическая» — это само чувство *жизни* здесь и сейчас, это хранение душой общения с космосом: природа, «это» время, свет, сам во всем этом. Это обратное — отделению, отчуждённости, изоляции. Мир — как постоянно даруемый и постоянно принимаемый дар. Благодарность. Радость. И в этом смысле — сама жизнь как молитва.

«Историческая». Это — внутренняя отнесенность к своему *делу, месту, призванию*, послушание, смирение, готовность, знание опасности, искушений, борьбы. Тут молитва о помощи, молитва-экзорцизм, молитва-прояснение...

«Эсхатологическая». Отнесенность к последнему, к взыскуемому и ожидаемому: «„Да придет Царствие Твоё...“ Если сумеет действительно жить этим „триединством“, — пишет Шмеман, — то в нём и разрешение „проблем“, которые все — либо от выпадения одной из „отнесенностей“, либо от их „извращения“. Но если вера наша — космична, исторична и эсхатологична, то таковой же должна быть и наша „духовность“. Соединяет же эти три в одно *Христос*, ибо „отнесенность“ и есть „узнавание“ в каждом из этих даров Христа, „модуса“ Его явления нам и пребывания с нами. Всё почувствовать, принять и пережить как Его *икону* (символ, знак). „Удостоверяется“ же это всё Евхаристией (то есть Церковью). Всё же это возможно потому, что *так оно и есть*. (...)

Вот почему богословие в отрыве от культуры, — заключает Шмеман, — которая *это* (красоту поражения, свет победы в ней) одна может *явить* — ибо это неопределимо, так часто теряет свою соль и становится пустыми словами» (курсив А. Шмемана. — В.М.) [Там же: 219–220].

Концепт отнесенности имеет ряд коннотаций, которые будут рассмотрены позже. Сейчас вернусь к дневнику.

### ***Нудная пытка, дежурная книга и книжное кладбище***

Шмеман называл «нудной пыткой» перечитывание самого себя. Всё написанное казалось ему ужасным, ненужным, никуда не годным. На фоне чувственного восприятия окружающего мира «абсолютно ненужными кажутся и Пушкин, и Толстой и т. д., когда так ясно чувствуешь — зачем всё это?» [Там же: 389]. Эта запись открывает возможность воспринимать дневник Шмемана как объект постоянной самокритики автора. Она стимулирует аналитическую дистанцию в отношении содержания дневника в целях описания самосознания автора. На пересечении таких мотивов формируется поле моего заочного разговора с автором, поскольку идея разговора является центральной для русской мысли XX века [Щедрина 2008].

За свою жизнь Шмеман прочитал «чудовищное количество книг» — случайно, по необходимости (в школе, для лекций, как «материал» его книг), для развлечения и «баланса». Он регулярно читал газеты и еженедельные журналы, смотрел телевизор. На основе жизненного и читательского опыта Шмеман делает вывод: «Я *не* люблю „идейной“ литературы: философии, богословия и т. д. Не люблю потому, думаю, что ощущаю её *ненужной мне*, моему видению жизни и религиозному опыту. Идеям и идеологиям предпочитаю конкретное, живое, единичное» (курсив А. Шмемана. — В.М.) [Шмеман 2007: 189].

В зрелые годы у него сложилось убеждение: никакие общие идеи не объясняют реальности и потому не нужны. Он отвергал любые идеологии. Тогда как размышления о прочитанных книгах содержатся буквально на каждой странице дневника и используются для аргументации неприятия идеологий. Поэтому книги, наряду с людьми, принадлежат к конкретным, живым, единичным вещам. Эту установку можно назвать последовательным книжно-гуманитарным номинализмом. Классификация всех прочитанных Шмеманом на протяжении жизни, а также во время написания дневника книг может составить предмет особого исследования, позволяющего установить его круг чтения. Здесь его читательская практика может сыграть роль своеобразной методологии чтения как социокультурного феномена.

Шмеман вводит понятие «дежурной книги», которая присутствует в жизни каждого дня, через чтение которой проявляется и обогащается день — множество наблюдений, ощущений, мимолётных впечатлений и серьёзной рефлексии, досадных и горестных констатаций, мировоззренческих раздумий и безжалостных вердиктов. Вся повседневная жизнь включена в размышления о прочитанных книгах. В отношении «книга — повседневная жизнь» приоритет принадлежит книге. Вряд ли я ошибусь, когда скажу: таких людей было и остаётся меньшинство. Для большинства повседневная жизнь вытесняет книгу на задворки.

Шмеман обосновывает противоположную норму поведения. Повседневная жизнь — это внекнижный мир, претендующий на всеобщность: суэта, дела-делишки, разговоры, заседания, телефоны: «Это своего рода Кафка, только без жестокости, без таинственного обвинителя». В повседневной жизни возникает постоянное чувство без вины виноватого (не успел, не сделал, не поговорил). Поэтому «в промежутках между этими „делами“ бросаешься в какую-то нирвану, и прежде всего в чтение» [Там же: 423]. Значит, метафору нирваны можно использовать для описания способа бытия индивида в мире книг и универсализировать её в качестве модуса человеческого мира как элемента Мира Божьего человека христианской культуры. Здесь становится необходим учёт опыта каждого читателя. В том числе описание радикальной противоположности концептов индуистской и христианской нирваны. А в европейской культуре необходимо учитывать различие между иудаизмом («народом Книги») и христианством. Внутри христианства, в свою очередь, надо описывать различие между католицизмом, православием и протестантизмом с точки зрения их отношения к книге. Такой подход позволит составить историческую типологию чтения как культуротворческого процесса. Скажу о некоторых фрагментах своего опыта погружения в книжную нирвану.

У меня с книгами тоже связана каждая пора года, месяц, неделя, день и время дня, эмоции, мысли и воспоминания, особенно о первом чтении некоторых важных в моей жизни книг. Например, в библиотеке воинской части, в которой я служил, оказалась книга швейцарского философа Теодора Шварца «От Шопенгауэра к Хайдеггеру». Я её основательно протудировал — и после этого окончательно выбрал профессию философа.

Но я не пишу дневник и не веду постоянный комментарий прочитанных книг. Пишу конспекты, необходимые для текущей и дальнейшей работы — создания своих книг, статей, лекций, докладов. Темы будущих книг возникают на стыке между процессами наблюдения за окружающей и воображаемой действительностью и размышления о ней. Однако нередко прошлое — близкое и далёкое — вспоминается через призму прочитанных книг. Дневник Шмемана натолкнул меня на размышления о месте каждой из книг в повседневной жизни. Приведу пару свежих примеров.

Позапрошлым летом я надолго застрял в дневнике Софьи Толстой — супруги великого писателя. Давно уже не испытывал такого отвратительного привкуса, как от писанины «жены великого человека». Чтобы проверить свое впечатление, попросил жену прочесть книгу. Её терпения хватило на первые 50 или 60 страниц. Она бросила мне книгу со словами: «Какая гадость!». Хотя вкусу жены я доверяю, но двухтомник С. Толстой прочёл до конца. И отныне

рекомендую книгу всем антифеминистам. Сам уже вряд ли её перечитаю. Разве что при разработке спецкурса «Трагикомедия русского феминизма: от Софьи Толстой к Маше Арбатовой»...

На чтение двухтомника Софьи Толстой наложилось чтение многотомного дневника Михаила Пришвина. Первые тома прочёл с удовольствием. Затем интерес стал угасать. На писателя давила советская власть, что привело его к постепенному исключению из дневника социальной тематики<sup>9</sup>. Она была заменена рефлексией о флоре и фауне, заметками о картинах окрестных мужиков и баб и детальной фиксацией ежедневного самосознания писателя. Коротче говоря, чтобы дочитать дневник Пришвина до конца, надо записаться в пришивиноведы или исключить из поля зрения социально-политический контекст дневника. Ни то, ни другое меня не прельщает.

Однако чтение дневников Пришвина заняло два летних месяца. Затем я загремел в больницу скорой помощи по причине панкреатита. Всё закончилось полостной операцией, из последствий которой выкарабкиваюсь уже третий год. И теперь книги Софьи Толстой и Михаила Пришвина ассоциируются у меня с невесёлыми размышлениями под бульканье капельниц и аромат прикроватных писсуаров, наблюдением за агонией соседки по реанимационной палате после того, как пришёл в себя, и прочими чувствами из пережитого состояния между жизнью и смертью.

Разумеется, всего этого нет в книгах Софьи Толстой и Михаила Пришвина. Это мой индивидуальный контекст их чтения, освободиться от которого теперь затруднительно.

При чтении дневника Александра Шмемана радость от встречи с единомышленником переплелась с горечью: большинство упомянутых в дневнике Шмемана книг мне оказалось недоступны. Только в зрелые годы я постиг проблему, о которой хорошо сказал Пётр Вайль: он уехал из СССР не столько по политическим соображениям, сколько ради возможности читать любые книги, а не только продукцию советской издательской машины [Вайль 2012]. Я же остаюсь её рабом. Книги, питавшие чувства и мысли Шмемана во время создания дневника, я уже вряд ли прочту. Значит, никогда не восполню тот недостаток в диапазоне чтения, который не позволяет мне стать равноправным собеседником автора. Под равноправием в данном случае я имею в виду способность и возможность оценивать дневник Шмемана не только по его собственным мыслям, идеям и чувствам, но и по всему корпусу прочитанных им книг и своих собственных мыслей, идей и чувств, которые не могут быть конгениальны друг другу даже в том случае, если собеседники читают одни и те же книги. В этом смысле разговор нельзя считать состоявшимся.

Если же громаду прочитанных и прокомментированных Шмеманом книг сопоставить с динамизмом его жизни, присутствием в разных культурах на протяжении всей его жизни, с разными хронотопами этой жизни на фоне большой, средней и малой истории (в смысле Фернана Броделя), — то и тогда не выйдешь за пределы банальной констатации

Над водой блестит одна седьмая  
А глыбун уходит в глубину...

По крайней мере, чтение, перечитывание и изучение таких дневников само по себе может составить направление духовного и культурного опыта, необходимого поколениям ны-

---

<sup>9</sup> К тому же я имел несчастье прочесть перед дневником М. Пришвина опусы ростовского писателя А. Оленича-Гнененко, опубликованные в альманахах «Литературный Ростов» за 1937–1940 гг. Этот письменник в самый разгар сталинских репрессий тоже сочинял многостраничные опусы о красотах северо-кавказской природы. Было бы занятно сравнить его опусы с дневником М. Пришвина за эти же годы, чтобы убедиться в различиях (или тождестве?..) социально-политической направленности природной лирики того и другого...

нешних жителей России. Более того — читательский опыт Шмемана может помочь сделать или укрепить уже осуществленный религиозный выбор. Приведу несколько примеров.

23 ноября 1974 г. Шмеман пишет: «Вчера, от усталости и также от отсутствия „дежурной“ книги, читал „Theatre de Maurice Boissard“ (Paul Leautaud) и думал о разных „умах“. Острый ум, глубокий ум, „интеллектуальный“ ум и т. д. У каждого своя функция. Leautaud, очевидно, не понял бы ни одной строчки, скажем, Бергсона. А между тем его ум — острый, и функция такого ума — безжалостно разоблачать всякую фальшь, позу, претензию. Это как бы зеркало, в которое нужно время от времени взглядывать, чтобы проверять себя: а не поза ли это, не выпренность ли болтовня, не обман или самообман. Антидот того благочестивого и тем часто лицемерного благочестивого тумана, в котором живёт большинство религиозных людей» [Там же: 130–131].

К этому добавлю, что 19-томный дневник Поля Леото — выдающегося религиозного писателя и мыслителя XX века — до сих пор не переведён на русский язык. Значит, урок безжалостного ума, необходимого для разоблачения повседневной лжи большинства религиозных людей, большинство жителей России не получит. Или же надо осваивать французский язык. Но я сомневаюсь, чтобы кто-то из моих сограждан осваивал язык с целью чтения дневника Леото. Значит, перспектива лицемерного благочестивого тумана для моих сограждан увеличивается по мере их принадлежности к объектам общего интереса большинства православной конфессии. Причём, эта истина высказана глубоко православным человеком.

При чтении дневника Леото Шмеман делает примечательную заметку: «Этого „воинствующего“ (на словах) атеиста Бог ... не может не любить. Именно за правдивость, за беспощадность в изображении, пересказе самого себя, за „смирение“ без какого бы то ни было знания о нем... я читаю Леото всегда именно с духовной пользой, с какой, увы, почти никогда не читаю так называемой „духовной литературы“. Он обличает во мне всякую духовную дешёвку, ненужное возбуждение, пристрастие к красивым словам, как-то внутренне освобождает. И восемнадцать томов дневника этого человека без биографии оказываются нужнее, чем все рассказы о ростах, кризисах, распутьях, озарениях» [Там же: 244].

Стало быть, книга может сообщать свободу, если в ней присутствует большая или меньшая доля атеизма, который, по мнению Шмемана, связан с правдивым изображением лиц, событий и состояний души. В записи от 16 июня 1982 г. Шмеман ставит вопрос: «Почему я так люблю читать про этих отказавшихся, этих верующих в неверие? Думается, потому, что именно в них раскрывается мне подлинный смысл моей веры. Ибо всё то, что они отвергают, — в каком-то смысле отвергаю и я, но тогда именно, за отвержением этим, и раскрывается то, что вера не столько утверждает, но чего присутствием — очевидным — она является» [Там же: 648].

Иначе говоря, искренняя вера невозможна без систематического неверия, на основании которого может возникнуть определённое тождество между верующими и неверующими. При анализе возможности и действительности такого тождества надо учитывать специфическое раздвоение языка. «Читая Леото, — пишет Шмеман, — я вдруг понял, что — помимо всего прочего или, может быть, до всего прочего — правдивость его и укоренена, и выражается в *языке*. Он — последний французский писатель, болезненно чувствовавший фальшь и ложь того языка, что постепенно изнутри разлагал французский язык, соотношение в нем слова, предложения со смыслом, торжество в нем исподволь отвлечённости, „идеологизма“. Он пишет „молодёжь“ в кавычках, потому что это слово стало означать что-то новое, какую-то собирательную „молодёжь“, что-то — и в этом всё дело — чего в действительности нет... Однако так теперь пишут *все*, и не только по-французски. Наша эпоха создала постепенно не только новый язык, но новое „чувство языка“. Причина этого двойная: идеологизм (утверждение как конкретного, реального того, чего на деле нет: „молодёжь“, „рабочий

класс“, „история“, „человек“ и т. д.) и, более банально, отрыв культуры от жизни, превращение её в нечто самодостаточное: творчество из ничего, но потому из «ничего» и состоящее, безответственная игра „форм“ и „структур“» (курсив А. Шмемана. — В.М.) [Там же: 245].

Эту констатация фиксирует специфику языка с точки зрения его точности. Если французский язык не свободен от идеологизма и отрыва культуры от жизни, то что можно сказать о российской модификации этого общего правила, особенно с учётом того, что в советской и постсоветской политике, пропаганде и образовании идеологические термины используются как индивидуально-онтологические эквиваленты?

А. Шмеман регулярно читал газету «Русская мысль» и другую эмигрантскую прессу. Она его постоянно раздражала по причине языка. «Мне кажется, — пишет он, — что русский язык — самый трудный в мире. Не грамматически (хотя он и грамматически трудный), а по какой-то лёгкости, доступности в нем фальши, подделки, инфляции. Он — как разбитое, настроенное пианино. На нем легко „бренчать“. И потому подлинный писатель должен всё время его *выверять, настраивать*, очищать от лёгкости и „приблизительности“» (курсив А. Шмемана. — В.М.) [Там же: 512]. Причины этих качеств русского языка он усматривал в том, что русский язык был создан элитой, но вскоре попал в руки «образованщины» (по характеристике А. Солженицына). В результате «великий, могучий и свободный» язык стал «жижей, подделкой с нажатой педалью», что звучит в стихах Надсона и даже иногда у Блока.

Шмеман полагал, что такая опасность существует во всех языках, а не только в русском. Но в большинстве из них она опознаётся, поскольку им присуща иерархичность, организованность. Тогда как подавляющее большинство русских не способно распознать подделку, пошлость, инфляцию русского языка, ибо сами говорят на такой «жиже». Точность, собранность, дисциплина, «выверение» — не русские качества, и это отражается в языке. «Поэтому всякая русская газета (по природе своей „спешная“) — мучение для читателя» [Там же]. В ней господствует фальшь, декламация, риторика, грамматическая приблизительность. В пример он приводил тексты о. Дудко, о. Глеба (Якунина), Карловацкой церкви. Проблема точности языка важна потому, что слова не только важны, но и являют глубокую, прикровенную *сущность*. В любых громогласных заявлениях (типа «Мы — с Церковью мучеников») раскрывается их *ложь*, осуждение всех других, гордыня избранничества, особого пути, максимализма. Декламация всегда прикрывает отсутствие подлинной глубины и подлинного опыта. «Самая же опасная из всех „декламаций“ — религиозная. А потому и *проверка* языка должна была бы стоять на первом месте» (курсив А. Шмемана. — В.М.) [Там же: 513].

Стало быть, даже проповеди и другие составные части религиозного культа на русском языке содержат предпосылки лжи, которая может принимать политическую и идеологическую форму. Общеизвестная квалификация Тургеневым русского языка как «великого, могучего и свободного» должна быть дополнена квалификацией Шмемана того же языка как малого, слабого и рабского. В любом случае требуется проверка соотношения этих качеств во всех текстах русской письменной культуры. Особенно — в религиозных декламациях.

Для проверки языка надо учитывать парадоксы всеобщей грамотности. Шмеман не только жил по правилу «Ни дня без чтения», но и попутно думал о том, почему люди пишут «второсортные» или «третьесортные» вещи. «Мне кажется, что писать стоит *только*, если знаешь, что — хорошо ли, плохо — *этого* никто другой не напишет и что, пища, — вкладываешь хоть самый маленький, но абсолютно свой, тебе предназначенный камушек» (курсив А. Шмемана. — В.М.). Но он трезво констатировал: невозможно сказать это по отношению к 99% написанного. Стало быть, основной массив книжного потока принадлежит к макулатуре. И специфика языка здесь играет не последнюю роль.

Читая дневник подружки А. Жида «Les cahiers de la petite dame» (Mme Theo von Rysselberghe), Шмеман испытал чувство множественности миров: «И каждый имеет и свою

правду, и свою ограниченность. Я же знаю, что жить могу, только переходя из одного в другой, зная, что этот переход возможен. При одной мысли остаться в одном из них делается чувство духовной клаустрофобии. Но почти все — выбирают один и только в нем живут, и только его признают и утверждают» [Там же: 145]. Вопрос напрашивается сам собой: как усвоить уроки перехода Шмемана из одного мира в другой и какие социокультурные институты этому способствуют и препятствуют?

Во всяком случае, чтение книги есть совместная жизнь с её автором и связанные с этой жизнью эмоции: «С прошлой среды „живу“ с Варшавским. Перечёл целиком его „Ожидание“ и „Незамеченное поколение“. Вот и видались мы с ним, после его отъезда в Европу, раз в два года, и почти не переписывались, а смерть его я ощущаю как действительно *утрату*... Думал вчера, в связи с этим: у меня, в сущности, очень мало *друзей*, а В.С. был несомненно другом, то есть кем-то, кто действительно стал частью *моей* жизни... Перечитывая „Ожидание“, думал: это удивительно *хорошая* книга и „с лица необщим выраженьем“, но как это показать и доказать? Полная и совершенно незащитная правдивость, „сила, в слабости совершающаяся“. Никакой подделки, никакого вопля, никакого самопревозношения» (курсив А. Шмемана. — В.М.) [Там же: 419].

У меня тоже в зрелые годы сформировалось аналогичное чувство, но не ретроспективное (как у Шмемана), а проспективное: стараюсь найти друзей только среди тех, книги которых изучил или хотя бы прочитал. Пока ещё ни разу не пришлось разочаровываться, в отличие от обычных способов возникновения дружеского круга.

Незадолго до смерти Шмеман записал: «Почти весь день вчера и несколько часов сегодня разбор книг, расстановка их на новых полках. Расставлял и думал: сколько написано! Сколько усилий, страсти, времени вложено в каждую из этих книг. И как быстро „проходит образ их“, и стоят они на полках, словно на книжном кладбище. Да, несколько сот, может быть, несколько тысяч из них остались так или иначе *живы*. Но на каждую — сто тысяч безнадежно забытых... А все-таки все вместе они „создавали культуру“, каждая, умирая, погружаясь в забвение, оживала и живёт в целом. Каждая в чем-то, в ком-то, как-то прибавляла в мире либо света, либо тьмы. Как редко, например, я читаю Блока или даже Пушкина. Но был бы я тем же самым, если бы не прочитал их когда-то? Да что Пушкин и Блок. Даже Мегре с его дождливым Парижем где-то вошёл в меня, в моё „мироощущение“. Отсюда — страх за теперешнюю молодёжь, ничего не читающую, живущую без памяти, вне памяти, но „интересующую Церковью“. Но чем можно „интересоваться“ в Церкви? И потому интерес этот растворяется в клерикализме, в сплетнях о епископах» (курсив А. Шмемана. — В.М.) [Там же: 596–597].

Образ книжного кладбища мне тоже давно известен. С того момента, когда обнаружил, что присутствие многотомных собраний сочинений в квартирах ещё ничего не говорит о духовном и нравственном потенциале их обладателей. Многократно я расспрашивал владельцев таких библиотек о содержании конкретных книг. И в ответ обычно не слышал ничего внятного. Нередко множество библиотечных работниц знают только карточки каталогов, но ничего не знают о содержании книжных сокровищ, среди которых они находятся. Отсюда я заключил, что книги вполне могут выполнять роль хлама в квартире. Поэтому создал и реализовал концепт *походной библиотеки*. В её состав входят только те книги, которые принимают участие в тактике, оперативном искусстве и стратегии моего научного творчества. В любом случае принципы, процесс и следствия формирования и бытия личных и публичных библиотек остаются важной темой, в осознании которой помогает опыт Шмемана.

Я думаю, что книга, которая не находится в обращении и не участвует в ежедневном порождении мира чувств и мыслей, преобразуется в мертвечину. Но более интересно то, что Шмеман констатирует специфическую связь между интересом молодёжи к Церкви с од-

новременным отсутствием интереса к книгам. Чтобы убедиться в справедливости этой констатации в отношении России, не мешало бы провести социологическое исследование современной молодёжи с точки зрения её конфессионально-книжных интересов.

### *Источники богословия и проблема классификации русских писателей*

С этой точки зрения сам процесс появления книги в поле зрения читателя не является случайным. Книга может лежать на столе целый год, а затем вдруг начинаешь её читать и удивляешься её созвучию времени и месту. С одной стороны, Шмеман считал, что книги приходят вовремя — к тому моменту, когда надо разрешить тот или иной мировоззренческий вопрос. С другой стороны, этот процесс является тайной: «Поразительна тайна „явления“ нам *нужного*, нужной книги, нужного человека, — пишет Шмеман 13 января 1976 г. — Я никогда не слышал о Жуссе (аббат, — примеч. В.М.). Набрел на него случайно, рассматривая книги в парижском книжном магазине. Это было в прошлом году. Прочёл несколько страниц, оставил. В этом году — его биография и второй том... Словно кто-то настойчиво „включает“ его в мою жизнь» (курсив А. Шмемана. — В.М.) [Там же: 236].

Более того, книги, стихи, дневники и биографии являются источниками богословия отца Александра: «Если кто-нибудь когда-нибудь будет „изучать“ „источники“ моего богословия (!), он вряд ли догадается, что на меня всегда неимоверную тоску нагоняли Кавасила, Дионисий Ареопagit и т. п., а что в „*cheminement obscur*“ моего мироощущения и, следовательно, мысли и убеждений сыграли странную, но несомненную роль: прислуживание в церкви (корпус, rue Dam), русская и французская поэзия, Андре Жид, дневник Жюльена Грина и дневник же Поля Леото (прочёл все восемнадцать томов! — как они оба этому удивились бы!) и бесконечное число самых разнообразных биографий (например, Талейран и де Голль). Как объяснить самому себе, прежде всего, что я *люблю* Православие и всё больше и больше убеждён в его истине и всё больше и больше *не люблю* Византии, Древней Руси, Афона, то есть всего того, что для всех — синоним Православия. Я бы умер со скуки на „конгрессе византинистов“. Только себе я могу признаться в том, что мой интерес к Православию обратно пропорционален тому, что интересуется — и так страстно! — православных» (курсив А. Шмемана. — В.М.) [Там же: 236–237].

Реконструировать всё богатство чувств, идей, мыслей, констатаций и прозрений Отца Александра Шмемана — задача нелёгкая. Но без её выполнения трудно включить это богатство в путеводитель по современной российской жизни и мысли. Составной частью такого путеводителя является систематическое чтение дневников и биографий. Это позволяет достичь сосредоточенности на внутренней жизни — одной и неповторимой для каждого человека, «с его попытками вернуть время, зафиксировать счастье, печаль о текучести и уходе всего» (курсив мой. — В.М.) [Там же: 197].

На этой основе можно сформулировать вопрос: насколько интерес каждого отдельного индивида к православию *противостоит* интересам большинства православных? Тот же вопрос можно поставить в отношении других конфессий. В любом случае чтение оказывается важным элементом сознательного выбора конфессии. Ведь сам процесс становления читательской культуры может быть только индивидуализованным. Подлинная культура — это причастие, т. е. участие в том, что победило время и смерть [Там же: 61]. Поэтому проблема принадлежности индивида к православию становится проблемой места и роли книжной культуры в его истории и нынешней пространственно-временной определённости. Любые групповые формы такой принадлежности становятся сомнительными.

Эта определённость связывает дневник Шмемана с нынешней ситуацией, в которой находятся жители России. У большинства журналистов и читателей их продукции болезненное



восприятие мира: кривляние, псевдоглубина, вошедшие в кровь, ненависть к здоровью, ясности, смыслу. Это свойство публичной сферы Шмеман зафиксировал ещё в 1970-е годы не только в странах Запада, но и в русской эмиграции. Сопоставляя ум и талант, он сравнивал ум с жёлчным пузырьком, вся функция которого в «регулировании». Полное соответствие ума и таланта в одном человеке встречается редко. В качестве примера он приводил Пушкина, который (по его мнению) «никогда не сказал ни одной глупости». По этой шкале Шмеман предлагал строить классификации персон русской культуры: Толстой — гениальный и неумный; Солженицын относится к той же категории, его ум не служит таланту, а «подрывает» его. В связи с этим Шмеман высказал гипотезу: русские как целое талантливы, но не очень умны.

### *Выводы*

Дневник Шмемана может рассматриваться как один уроков пропедевтики освобождения, который предстоит осмыслить с точки зрения опыта советских и постсоветских поколений. Услышать Шмемана — значит суметь обнаружить вред, который наносят христианству его институты и бытование.

Дневник Шмемана — это объект постоянной самокритики автора. Она стимулирует аналитическую дистанцию в отношении содержания дневника в целях описания самосознания автора дневника. В состав самосознания входит книжно-гуманитарный номинализм, включающий феномен «дежурной книги». В отношении «книга — повседневная жизнь» приоритет принадлежит книге. Повседневная жизнь более или менее отчуждена от человека. Поэтому чтение становится специфической нирваной. Метафору нирваны можно использовать для описания способа бытия индивида в мире книг и универсализировать её в качестве модуса человеческого мира как элемента Мира Божьего. Здесь необходим учёт опыта каждого читателя. В данном опыте значим индивидуальный контекст чтения.

Адекватная оценка дневника Александра Шмемана возможна при условии равноправия читателя дневника с его автором. Это значит — оценивать дневник Шмемана не только по его собственным мыслям, идеям и чувствам, но и по всему корпусу прочитанных книг и своих собственных мыслей, идей и чувств, которые не могут быть конгениальны друг другу даже в том случае, если собеседники читают одни и те же книги.

Изучение таких дневников может составить направление духовного и культурного опыта, необходимого поколениям нынешних жителей России. Читательский опыт Шмемана помогает сделать или укрепить уже осуществленный религиозный выбор. Перспектива лицемерного благочестивого тумана увеличивается по мере принадлежности индивидов к общим объектам интереса большинства православной конфессии.

Книга может сообщать интеллектуальную свободу, если в ней присутствует большая или меньшая доля атеизма. Мера этой свободы зависит от степени распространённости в конкретной стране идеологизма, отрыва культуры от жизни и специфики языка с точки зрения его точности. В политике, пропаганде и образовании идеологические термины используются как индивидуально-онтологические эквиваленты. Важное следствие всеобщей грамотности состоит в том, что основной массив книжного потока принадлежит к макулатуре. Специфика языка здесь играет не последнюю роль. Русский язык в значительной степени содержит фальшь, подделку, инфляцию. Его нужно постоянно очищать от приблизительности. Подавляющее большинство русских не способны распознать подделку, пошлость, инфляцию русского языка. В русской прессе господствует фальшь, декламация, риторика, грамматическая приблизительность. От этих качеств несвободен и религиозный язык.

Книга позволяет культивировать чувство множественности миров и изучать социокультурные институты, которые этому способствуют и препятствуют.

Реальные библиотеки нередко становятся книжными кладбищами. Принципы, процесс и следствия формирования и бытия личных и публичных библиотек остаются важной темой, в осознании которой помогает опыт Шмемана. Книга, которая не находится в обращении, преобразуется в мертвечину. Существует специфическая связь между интересом молодёжи к Церкви с одновременным отсутствием интереса к книгам. Чтобы убедиться в справедливости этой констатации в отношении России, не мешало бы провести социологическое исследование современной молодёжи с точки зрения её конфессионально-книжных интересов.

Книги, стихи, дневники и биографии являются источниками богословия отца Александра. Его интерес к православию противостоит интересам большинства православных. Чтение оказывается важным элементом сознательного отношения к избранной конфессии. Поэтому проблема выбора принадлежности индивида к православию становится проблемой места и роли книжной культуры в его истории и нынешней пространственно-временной определённости.

---

Арендт Х. 2014. Истина и политика. — В кн.: Арндт Х. *Между прошлым и будущим. Восемь упражнений в политической мысли*. Пер. с англ. и нем. Д. Аронсона. — М.: Изд-во Института Гайдара.

Бикбов А.Т. 2014. *Грамматика порядка: Историческая социология понятий, которые меняют нашу реальность* (Текст) / А.Т. Бикбов; Нац. Исслед. ун-т «Высшая школа Экономики». — М.: Изд. дом Высшей школы экономики.

Биллингтон Д. 2001. *Икона и топор: опыт истолкования истории русской культуры*. — М.: Рудомино.

Биллингтон Д. 2009. Православие и демократия. — *Вестник Европы*. — № 26–27. — Доступно: <http://magazines.russ.ru/vestnik/2009/26/bi25.html>. — Проверено: 12.02.2016

Бирман И. 2001. *Я — экономист (о себе любимом)*. — М.: Время.

Блакар Р. 1987. Язык как инструмент социальной власти. — *Язык и моделирование социального взаимодействия*. — М.: Прогресс.

Бохеньский Я. 1993. *Сто суеверий: краткий философский словарь предрассудков*. Пер. с польск. — М.: Издательская группа «Прогресс»-«VIA».

Вайль П. 2012. *Свобода — точка отсчёта*. — М.: Астрель.

Голушко Н.М. 2014. *КГБ Украины. Последний председатель: Н.М. Голушко* / В 2-х т. Т. 1–2: 2-е изд., перераб. и доп. — М.: Интербук-бизнес.

Даль Р. 2003. *Демократия и её критики* / Пер. с англ. Под ред. М.В. Ильина. — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН).

Данто А.С. 2002. *Аналитическая философия истории*. Перевод с английского А.Л. Никифорова и О.В. Гавришиной. Под редакцией Л.Б. Макеевой. — М.: Идея-Пресс.

История России... 2009. *История России. XX век: 1939–2007*. / Под ред. А.Б. Зубова. — М.: Астрель: АСТ.

Карташев А. 1992. *Собрание сочинений: В 2 т. Т. 1: Очерки по истории русской церкви*. — М.: ТЕРРА.

Койре А. 2003. *Философия и национальная проблема в России начала XIX века*. — М.: МОДЕСТ КОЛЕРОВ.

Кондратьева Т. 2006. *Кормить и править: о власти в России XVI–XX вв.* — М.: РОССПЭН.

Конституция РФ... 1997. *Конституция Российской Федерации. Официальный текст по состоянию на 1 октября 1997 года в историко-правовом комментарии*. — М.: Изд. Группа ИНФРА-М-НОРМА.

Костюк К.Н. 2000. Православный фундаментализм. — *Полис. Политические исследования*. — № 5.

Костюк К.Н. 2002. Три портрета: социально-этические воззрения в Русской Православной Церкви конца XX века. — *Континент*. — № 113.

Кырлежев А. 2011. Предисловие. — Шмеман А., прот. *Собрание статей, 1947–1983 / протоиерей Александр Шмеман; Сост. Е.Ю. Дорфман; предисл. А.И. Кырлежева*. — 2-е изд. — М.: Русский путь.

Левада Ю.А. 2011. *Сочинения / Ю.А. Левада; [сост. Т.В. Левада]*. — М.: Издатель Карпов Е.В.

Ледяев В.Г. 2001. *Власть: концептуальный анализ*. — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН).

Лубский А.В. 2005. *Альтернативные модели исторического исследования / Отв. ред. Ю.Г. Волков*. — М.: Изд-во «Социально-гуманитарные знания».

Макаренко В.П. 1989. *Бюрократия и сталинизм*. — Ростов-на-Дону: Изд. Ростовского ун-та

Макаренко В.П. 1998. Феномен «квазиполитики» и проблема политических объектов. — *Вестник МГУ. Серия политических наук*. — № 2–3.

Макаренко В.П. 2006. Справедливость и проблема изменений статус-кво. — *Экономические науки*. — № 2.

Макаренко В.П. 2009. Политическая концептология: первые итоги разработки. — *Полис. Политические исследования*. — № 6.

Макаренко В.П. 2013. *Русская власть и бюрократическое государство*. — Ростов-на-Дону: Изд. МАРТ.

Месснер Е.Э. 2004. *Всемирная мятежевойна*. — Жуковский-Москва: «Кучково поле».

Митрохин Н. 2006. *Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы*. 2-е изд., испр. и доп. — М.: Новое литературное обозрение.

Неретина С.С. 2012. *Воскресение политической философии и политического действия. Парижское восстание 1356–1358 гг.* — М.: Голос.

Патриарх... 2015. *Патриарх: революция 1917 г. была связана с запросом на справедливость*. 07.01.2015. — Доступно: <http://ria.ru/religion/20150107/1041717942.html#ixzz3ODVMAxO1>. — Проверено: 7.02.2016.

Петров М.К. 1996. *Историко-философские исследования*. — М.: РОССПЭН

Пивоваров Ю.С. 2009. О. Александр Шмеман о России (Фрагменты дневниковых записей. Комментарии Ю.С. Пивоварова. — *Труды по россиеведению: Сб. научн. тр. /РАН. ИНИОН. Центр россиеведения; Гл. ред. И.И. Глебова*. — М.

Поцелуев С.П. 2015. Политический парадиалог. — *Политическая концептология: журнал метадисциплинарных исследований*. — № 4.

Православие как фактор... 2012. *Православие как фактор формирования российской государственности и культуры, антология*. / Сост., вступ. ст., коммент., словарь понятий, терминов и имён В.В. Федорова, М.И. Шишовой. — СПб.: РХГА

Русская власть... 2015. *Русская власть и бюрократическое государство*. Коллективная монография. Отв. ред. В.П. Макаренко. — Ростов-на-Дону: Изд. ЮФУ.

Сорокин П.А. 2004. *Социология революций*. — М.: РОССПЭН.

Толстых В.И. 2012. *Россия эпохи перемен*. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН).

Федоров В.Ф. 2012. Православие: pro et contra. Почему pro et contra? — *Православие как фактор формирования российской государственности и культуры, антология* / Сост., вступ. ст., коммент., словарь понятий, терминов и имён В.Ф. Федорова, М.И. Шишовой. — СПб.: РХГА.

Фуко М. 2011. *Безопасность, территория, население. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977–1978 учебном году* / М. Фуко; Пер. с фр. В.Ю. Быстрова, Н.В. Сулова, А.В. Шестакова. — СПб.: Наука.

Шейнис В.Л. 2014. *Власть и закон: политика и конституция в России в XX–XXI веках*. — М.: Мысль.

Шитц И.И. 1991. *Дневник «великого перелома» (март 1928 – август 1931)*. — Paris: YMCA-PRESS.

Шкаратан О.И. и др. 2009. *Социально-экономическое неравенство и его воспроизводство в современной России*. — М.: ЗАО «ОЛМА Медиа Групп».

Шмеман А., прот. 2007. *Дневники. 1973–1983. 2-е изд., исправленное*. — М., Русский путь.

Щедрина Т.Г. 2008. *Архив эпохи: тематическое единство русской философии*. — М.: РОССПЭН.