

ZOJA KUCA

МИФОЛОГЕМЫ „СВЯТОСТЬ” И „СТРАСТНОСТЬ”  
В ЖЕНСКОМ И МУЖСКОМ НАЧАЛАХ  
(РОМАН ИВАНА ШМЕЛЕВА *ПУТИ НЕБЕСНЫЕ*)

Роман *Пути небесные* – это Книга судеб, роман о совести, о Божественном промысле, наконец, произведение о спасении души через совесть. Иван Шмелев, не без влияния И. Ильина, считал, что внутреннюю свободу человек обретает благодаря совести.

В создании „православного романа” большим подспорьем для автора *Путей небесных* стало наследие Феофана Затворника, в особенности его поучение о совести. Святой считал, что совесть дана человеку, чтобы судить его; человек, обращающийся к Богу, вразумляется, исправляется, умиряется благодаря исповеди и сокрушению<sup>1</sup>. В 1935 году вышла книга Ильина *Путь духовного обновления*, в которой философ во многом полагался на поучения Ф. Затворника. В книге русского философа Шмелева особенно заинтересовала глава *О совести*. Мысль Ильина о совестном акте развивается и подтверждается в романе *Пути небесные*. Ильин, а за ним и Шмелев считал, что совесть является „внутренней силой Божией в нас, которая открывается нам как наше собственное глубочайшее существо”<sup>2</sup>.

Для создания „православного романа” Шмелев обращался также к наследию Достоевского, Толстого, Леонтьева, однако, вскоре пришел

---

DR ZOJA KUCA – starszy wykładowca w Instytucie Germanistyki i Lingwistyki Stosowanej UMCS; e-mail: zoe@umcs.pl

<sup>1</sup> Н. Солнцева, *Иван Шмелев. Жизнь и творчество*, Москва 2007, с. 444-445.

<sup>2</sup> Там же, с. 443.

к выводу о том, что, например, Достоевский, хоть и „нащупал в человеке древний соблазн греха”, хоть и создал положительно прекрасного человека, не показал освобождения от греха через религиозное возрождение. Солнцева считает, что в отличие от Достоевского, Шмелеву удалось создать „православный роман”, поскольку он следовал за учением Церкви, в то время как Достоевский был слишком субъективен в переосмыслении религиозных истин<sup>3</sup>. Можно отметить и ряд общих черт в мировоззренческой и эстетической общности обоих писателей. Как для Достоевского, так и для Шмелева Православие было неразрывно связано с русским народом, „русской душой”. Идеи теократического христианства, целью которых было создание праведного богочеловеческого общества, также были общие для двух писателей. Вопрос, касающийся воцерковления обоих писателей, также во многом схож<sup>4</sup>. Игорь Волгин отмечает, что Достоевский является неотъемлемой частью мирознания, последней думой автора *Путей небесных*<sup>5</sup>. Добавим, что литературно-философский контекст произведения очень насыщен, кроме Достоевского, Толстого, Леонтьева во втором томе упоминается о Богочеловечестве В. Соловьева, которого Шмелев неоднократно перечитывал перед написанием романа. Интертекстуальность, литературные реминисценции во всем романе – это сознательный прием Шмелева, который имеет не просто знаковый характер, часто он является творческой полемикой. Известно, что автор *Лета Господня* считал, что в русской литературе отсутствует фигура преобразившегося героя, осознанно перешедшего<sup>6</sup> из сферы *profanum* в *sacrum*, поэтому полемизируя со многими писателями, Шмелев создает образ интеллигента, который через свою греховность переживает религиозное возрождение.

В формировании женского и мужского начала в романе преобладают две черты, попеременно выдвигающиеся на первый план. Речь идет о мифологемах „святость” и „страстность”. В образе Дариньки, главной

<sup>3</sup> Там же, с. 446-447.

<sup>4</sup> См. дет.: А. Любому́дров, *Богоищущая душа. Духовное и мирское в творческой судьбе И. С. Шмелева*, в: *Духовный путь Ивана Шмелева: Статьи, очерки, воспоминания*, сост. предисл. А. М. Любому́дров, Москва 2009, с. 274-279.

<sup>5</sup> И. Волгин, *Достоевский в изгнании. Переписка И. С. Шмелева и И. А. Ильина (1927-1950)*, в: *Достоевский и русское зарубежье XX века*, ред. Ж.-Ф. Жаккара, У. Шмида, С.-Петербург 2008, с. 109, 115.

<sup>6</sup> А. Любому́дров, *Духовный реализм в литературе русского зарубежья. Б. К. Зайцев и И. С. Шмелев*, Санкт-Петербург 2003, с. 178.

героини романа, Шмелев представил тип скромницы, в которой пробуждается страстность. В образе Вейденгаммера, главного героя романа, прозаик представил ученого-атеиста, обузданного страстями и похотями, однако со временем ступившего на стезю благочестия и ставшего воцерковленной личностью. Из этого следует, что мифологемы „святость” и „страстность” в случае обоих героев взаимопроникают, однако имеют несколько иную последовательность. С самого начала романа женскому образу приписывается „святость”, мужскому „страстность”. Женское начало восполняется „страстностью” только при появлении мужского начала, которое в свою очередь наполняется „святостью” благодаря появлению женского начала. Поскольку концепты „святость” и „страстность” имеют широкую коннотацию, постараемся хоть частично приблизить их семантические рамки.

Итак, мифологемы „страстность” и „святость” неразрывно связаны с русской культурой. Русское народное православное сознание соединило в себе характеристики двух этих концептов. В конце XIX и нач. XX вв. функционирование концептов „страстность” и „святость” в сознании русской интеллигенции приобрело диаметрально противоположное значение. Разрыв интеллигенции с русским народом был связан с тем, что, как считает Светлана Климова, она видела в народе „всего лишь одну сторону – буйство и гибельность страстей, но не замечала чистоты его целостного начала, спрятанного, может быть, в глубине, и имеющего место даже в самом страшном падении и подлости. Спасительное ядро жизни народной – православная вера, воплощенная в кенозисе, внутренней чистоте помыслов и чувств”<sup>7</sup>.

Учитывая семантическую масштабность данных концептов, мы постараемся показать их дефинирование как духовными, так и светскими лицами. Итак, епископ Беляев еще в начале XX века писал, что: „Страстью называют уже самый порок, от долгого времени вгнездившийся в душе и чрез навик сделавшийся как бы природным ее свойством, так что душа уже произвольно и сама собою к нему стремится”<sup>8</sup>. Из этого следует, что любой грех, будь это тщеславие или пустословие, или уныние, порождается ничем иным как живущей в человеке страстью, например, грех гор-

---

<sup>7</sup> С. Климова, *Феноменология святости и страстности в русской философии культуры*, Санкт-Петербург 2004, с. 105.

<sup>8</sup> Епископ Варнава (Беляев), *Основы искусства святости*, Нижний Новгород 2009, с. 97.

дости порожден страстью-тщеславием. Всякая страсть – продолжает Беляев – возникает из укрепления в человеке какого-то навыка к худому делу<sup>9</sup>. В то же время каждой страсти существует противоположная добродетель, помогающая избавиться от греха.

Климова отмечает, что „страстность” является противоположным состоянием святости, нижней границей христианско-антропологического космоса. „Страстность” является результатом проявления воли к телу<sup>10</sup>. Этно-культурные признаки концепта „страсть”, „страстность” исходят от Нового Завета, в котором этот концепт обозначал сильное влечение или желание чего-то запрещенного. В семантике слова „страстность” заложено одновременно и чувство удовольствия, как результат проявленной воли к телу, и страдание – наказание за чувственное удовольствие тела. Страсти-удовольствия необратимо влекут за собой страсти-страдания. Никогда страсти телесные не стоят особняком, они являются последствием и результатом страстей духовных.

Обратимся еще к одному словарю, предлагающему показательную для нас дефиницию концепта „страсть”. Итак, в частности, *Толковый словарь Даля* приводит достаточно исчерпывающую дефиницию мифологемы „страсть”, и что самое интересное, первое значение – это „страданье, муки, маета, мученье, телесная боль, душевная скорбь, тоска”<sup>11</sup>. Как примеры приведены страсти Христовы, страсти св. мучеников. И только в качестве последнего значения слова „страсть”, можно найти „душевный порыв к чему, нравственная жажда, жаданье, алчба, безотчетное влечение, необузданное, неразумное хотенье”<sup>12</sup>.

Как явствует из вышесказанного, чувство страстности невозможно рассматривать вне телесности индивида. Отсюда именно телесная страстность и является тем барьером, который возник в отношениях между Богом и человеком. Похотливые помыслы и страстные мечтания оскверняют чувственный мир человека, ограждая и отдаляя его таким образом от трансцендентного мира. Согласно христианской догматике, сердце человека является средоточием всякого рода желаний и воли. Именно в сердце „рождаются две доминантные энергийные установки, реализа-

<sup>9</sup> Там же, с. 103.

<sup>10</sup> С. Климова, *Феноменология святости и страстности в русской философии культуры*, с. 47.

<sup>11</sup> В. Даль, *Толковый словарь живого великорусского языка*, Санкт-Петербург-Москва 1909, т. 4, с. 567-568.

<sup>12</sup> Там же.

ция которых целиком основана на своеволии и склонности к духовности или плотскости, определенной жизненными силами человеческой души”<sup>13</sup>. Импульсы и желания человека оправданы как с точки зрения физиологии, так и природы человека, продолжает ученая, вопрос только в том, насколько человек проявляет своеволие<sup>14</sup>. Мы сказали, что страсть – это желание или стремление к полному обладанию кем-то, но в связи с этим может возникнуть вопрос: ведь между двумя любящими людьми в силу их любви возникает страсть, неужели и эта страсть является греховным действием? Ответ кажется однозначным. Если в страсти, понимаемой как полное обладание желанным объектом, преобладает эгоизм, целью которого является стремление к получению максимального удовольствия, то любовь предусматривает полную самоотдачу, полное преодоление собственного эгоцентризма, и этим самым не допускает ни малейшего безволия и телесной распоясанности. Страсть грешна тем, что „человек теряет себя из-за стремления к тотальной любви к себе”<sup>15</sup>. Страсть-наслаждение и страсть-страдание неразрывно связаны с бесовским влечением женщины к мужчине и наоборот, которое не имеет ничего общего с любовью, только с полным порабощением и подчинением себе Другого.

В свою очередь термин „святость”, абстрагированный от свойств конкретного носителя и оформленный в существительное с абстрактным признаком, возник лишь в начале XX века<sup>16</sup>. До этого времени святость, определяемая исключительно сквозь призму Священного Писания, ассоциировалась с конкретным носителем, – Богом и святыми. Как следствие, данное явление стало рассматриваться не только с социологической точки зрения, т.е. с точки изучения фигуры и значения конкретного святого в жизни общества, но и как феноменологическое явление, т.е. особого рода переживания.

Вне всякого сомнения, семантика русского концепта „святость” не отражает всей совокупности явлений с ним сопряженных. Данный феномен в большой степени связан с религиозным опытом, личными переживаниями конкретного христианина. В православно-богословской трактовке, „святость” является фундаментальным понятием и стоит в непосредст-

---

<sup>13</sup> Климова, *Феноменология святости и страстности в русской философии культуры*, с. 55.

<sup>14</sup> Там же, с. 55.

<sup>15</sup> Там же, с. 61.

<sup>16</sup> Там же, с. 31.

венной связи с идеей теозиса (θεώσις) или обожения, преобразования человека под воздействием Божественной благодати. Мера святости конкретного человека это и есть мера его обожения и наоборот. Судя по всему, Отцы Церкви в своих богословских трактатах не употребляли слишком часто термин „святость” и не занимались его детальным анализом, поскольку руководствовались наработанной библейской трактовкой, концентрируясь больше на самом процессе достижения святости, суть которой являлась для них априорной. В святоотеческих трудах содержится психологическое понимание человека и практический опыт достижения святости.

В процессе восхождения к святости, христианин нуждается в детальном руководстве. Это связано с фактом сложной и требующей самоотречения аскезы, а также многими духовными опасностями, лежащими на этом пути. Поэтому Отцы Церкви основной уклон делали на детальное описание процесса борьбы и очищения. Основными вопросами в богословских трактатах являлись разделы о борьбе с чревоугодием, блудом, сребролюбием, гневом, печалью, гордостью, унынием, т.е. душевными страстями<sup>17</sup>.

Феномен святости таким образом можно рассматривать в нескольких семантических плоскостях: а. святость как святость, т.е. свойство, исключительно присущее Богу и Его избранникам, достижение которой возможно в процессе обожения; б. святость как *numinosum*, т.е. особое религиозное измерение, вызывающее в столкновении с сознанием индивида определенные духовно-психические переживания; в. святость как *sacrum*, т.е. иная сфера бытия, онтологическая действительность, перво-реальность, проявляющая себя в иерофаниях; и, наконец, г. святость как *совершенство*, т.е. нравственное качество, достигаемое отдельным человеком в процессе духовного роста.

Исходя из вышеизложенного можно перейти к анализу указанных мифологем в романе *Пути небесные*. Уже в самом начале романа Шмелев акцентирует „эту чудесную историю”, в которой „земное сливается с небесным”<sup>18</sup>. В этом заявлении прозаика можно усматривать присутствие в романе некой целенаправленной оппозиционности, проявляющейся хотя бы в антитезах: святость и грешность, свет и тьма, *sacrum*

---

<sup>17</sup> Ср: учения св. Иоанна Кассиана, Нила Синайского, Ефрема Сирина, Иоанна Лествичника, Феодора Студита, Симеона Нового Богослова и др. Отцов Церкви.

<sup>18</sup> И. Ш м е л е в, *Пути небесные*, Москва 2011, с. 6.

и *profanum*, наконец, святость и страстность, которые также можно рассматривать как бинарные оппозиции. Важно отметить, что сам Шмелев неравнодушен к словам „страстный” и „страсть”, которыми часто определяет не только своих героев, их чувства, характер и темперамент, но также место, которым в романе является Страстной монастырь и Страстная площадь, которая и происходит от названия монастыря. Само собой разумеется, что название монастыря происходит от Страстей Господних, т.е. Его страданий, и не имеет ничего общего со страстями и грехами человека, посещающего его. Однако, если учесть события, происходящие с героями произведения в монастыре и на Страстной площади, то совсем не случайным покажется то, что „страстный Вейденгаммер” разжигал в себе чувство „страсти” к чернушке Страстного монастыря. Страстная площадь в романе, имеет двойное значение с одной стороны, в силу своего локуса, она насыщена чертами сакральности – нахождения на ней монастыря, а также обращением к вере главного героя именно на этом месте, с другой, в духовном плане, Страстная площадь явилась местом *locus-fatum* для героини – которая вместо пострига в монахини становится незаконной женой Вейденгаммера. Добавим, что в русском языке функционирует два имени прилагательных: страстн**о́**й – относящийся к страданиям Господним и имеющий религиозный смысл и страстн**ы́**й – то есть стремящийся к обладанию объектом страсти.

Страсти, овладевающие героем после встречи с Дарьей, были настолько сильны, что он пытался их объяснить с помощью разума, успокаивал себя потребностями физиологии. Он вспоминал: „Стыдно вспомнить, но мной овладело бурное чувство вожделения. Теперь я знаю – и не только по житиям, – что нечто подобное бывает с иноками, с подвижниками даже, [...] «бесовское наваждение», бурное вожделение картины соблазна”<sup>19</sup>. И только много лет спустя Вейденгаммер, воцерковленная личность, практикующий христианин, мог с духовной точки зрения объяснить тот неугасимый бурный прилив похотей, который привел героя в монастырь в поисках объекта его болезненной страсти.

Чувства героя Шмелев часто определяет с помощью другого прилагательного, которое в данном случае становится в один синонимичный ряд со „страстн**ы́**м”, речь идет о слове „темный”. „Поднявшееся в нем темное закрыло чудесное розовое утро”<sup>20</sup>. *Темное*, злое, демонское определяет те

<sup>19</sup> Там же, с. 21.

<sup>20</sup> Там же, с. 24.

чувства, которые овладевали героем. „Я кружился у монастыря, – рассказывал Виктор Алексеевич, – как лермонтовский Демон, и посмеивался – язвил себя. И чем больше кружил, тем больше разжигался. Тут столкнулись и наваждение и ... как привождение”<sup>21</sup>. Герой называл себя демон-искусителем, который во что бы то ни стало пробирался в чистый, сакральный, монастырский мир, где обитают „человеческие овечки чище кристаллика”. „Передо мной была чистота, подлинный человек, по образу Божию, а я – извращенный образ этого человека”<sup>22</sup>. Однако, соприкосновение героя с монастырем и его обитательницами способствовало не только успокоению страстных похотей, но также первому осознанному трепету перед сакральным и ощущением чувства стыда за мысли и действия. Сам Вейденгаммер не ожидал такого оборота событий. „То, темное, вырвалось из меня, – будто оно сидело во мне, как что-то, отделимое от меня, вошедшее в меня через наваждение. [...] темная сила оставила меня”<sup>23</sup>. В келии матушки Агнии произошло начало „высвобождения из потемок” Вейденгаммера. Следующий приход героя в монастырь связан с полным одухотворением, с неким откровением и кардинальной переменой во взглядах на мир. „Я был блаженно счастлив. Все изменилось вдруг, получило чудесный смысл, – какой, я не понимал еще, но ... великий и важный смысл [...]. Озарило всего меня, и сокровенная тайна бытия вдруг открылась на миг какой-то, и все определилось, представилось непреложно-нужным, осмысленным и живым, в свято-премудром Плане”<sup>24</sup>.

Духовное „прорастание” и просвещение героя связано с растущей любовью к Дарье. Даже если на начальном этапе для Вейденгаммера она была связана с телесной страстью, дальнейшее ее развитие приобретает высокий смысл, героиня становится смыслом его жизни. Смирение и любовь, как ключевые добродетели, связанные с процессом духовного возрастания, являются путем, по которому медленно, но уверенно развивается герой романа. Поэтому в произведении немаловажную роль играют мотивы вины, покаяния и искупления. Шмелев считал, что лишь верующий человек сумеет противостоять злу, а также построить новый мир,

---

<sup>21</sup> Там же, с. 25.

<sup>22</sup> Там же, с. 28.

<sup>23</sup> Там же, с. 29.

<sup>24</sup> Там же, с. 30.



мир которым движет Любовь. Отсюда неслучайно прозаик посылает герою столько испытаний.

В образе Дарьи изначально наблюдается некая „инаковость”, неопределенность, неприземленность. Причем эта неопределенность является не временным состоянием героини, а постоянным, независимым от развивающейся временно-пространственной организации романа. Жизнь героини связана с двумя пересекающимися топосами: монастырским и мирским. Мирской – иллюстрирует мир всевозможных страстей и вседозволенности, своеволия, в то время как монастырский – является миром святости. Добавим только, что практически до начала XX века образ женщин в русской литературе был построен с помощью дуальной оппозиции мифологем **святóй** / **стра́стны**, то есть она была либо святой либо страстной. Зависимость и жертвенность, духовная красота, нравственная чистота, это те черты, которыми первоначально определялась норма психологии женщины. На рубеже XIX и XX веков эти образы претерпевают существенную трансформацию. Женщина-образ перестает быть идеализированным и безупречным, в него вносятся новые константы, как святость и страстность.

Создавая образ героини романа, Шмелев обратился к стихотворению Пушкина *Нет, я не дорожу мятежным наслажденьем*. Писатель-эмигрант считал, что „Пушкин дал лучшее о женщине – вакханке и смиреннице”<sup>25</sup>. Образ женщины, представленный в стихах поэта, во многом близок образу Дариньки. В данной фигуре посредством дуальной оппозиции соединены мифологемы „святая” и „страстная”. Хотя она и „монашка в миру” и вера для нее – не идея, но основа бытия, ей не чужды ни греховные, ни мирские пристрастия – отмечает Любомудров<sup>26</sup>. Записи героини являются своего рода исповедью в грехах, вереницей чистосердечных покаяний.

В образах святых женщин таких, как Мария Египетская, мученица Евдокия, Дарья искала оправдания своим телесным страстям и похотям. Она настолько осознавала свою греховность, что свои страсти считала страшными преступлениями. В посмертной записке к ближним она писала: „Я кощунственно оправдывала похоти свои примерами из житий святых. Обманывала и заглушала совесть, прикрываясь неиссякаемым

<sup>25</sup> Н. Солнцева, *Иван Шмелев. Жизнь и творчество*, с. 457-458.

<sup>26</sup> А. Любомудров, *Духовный реализм в литературе русского зарубежья*. с. 184.

милосердием Господним”<sup>27</sup> или „Я себя разжигала мыслями, [...] припоминала самое искушающее, что читала в Четви-Минеи о Марии Египетской, о преподобной Таисии-блуднице, о мученице Евдокии”<sup>28</sup>. Героиня беспрерывно находилась на раздорожье святости и страстности. Если ею завладевали мирские искушения и соблазны, она погружалась в них без остатка: она восхищалась и восторгалась нарядами, драгоценностями, театрами. Страсти овладевали ею и она не противостояла им, шла по зову тела. „Грех любострастия и прелюбодеяства”<sup>29</sup> перерос ее духовные возможности противостоять ему. „Когда Даринька ощутила вожделение, вызванное белыми цветами, или, быть может, куклой-боярышней, [...] или мыслью, мелькнувшей ей, – она услышала голос, [...] кинула на грудь косы и жадно пошла на зов”<sup>30</sup>. Или же когда Вейденгаммер уехал по делам в Петербург, „страсть обуяла ее тело огнем”. В образе героини можно отметить некую крайность в поведении, на которую указывал сам прозаик: „страстность до исступления и благочестие до подвижничества”<sup>31</sup>. Если она молилась, она забывала о мирском, для нее был важен только потусторонний мир. Комнату, в которой молилась, она называла кельей. „Там стояли большие пьалы, висели душевные иконы – Рождества Иоанна Крестителя, Рождества Богородицы, Анастасии-Узорешительницы, и лежал коврик перед подставкой с молитвословом”<sup>32</sup>. „Даринька упала на колени и излилась в молитве. [...] Он вошел в келью и нашел Дариньку на полу, в застывших слезах, без чувств”<sup>33</sup>.

Можно утверждать, что также, как героиня отдавалась молитве, она пленялась любовью к другим. В рецензии на книгу Амфитеатров пишет: „Даринька, по чистоте невинной души, обаяния своего не чувствует и ухаживанье не понимает”<sup>34</sup>. Сказанное выше касается Димы Вагаева, который открыто с ней флиртовал, медленно, но уверенно влюблял ее в себя. Влюбленная Дарья начала отождествлять себя с пушкинской Татьяной,

<sup>27</sup> И. Шмелев, *Пути небесные*, с. 96.

<sup>28</sup> Там же, с. 223.

<sup>29</sup> Там же, с. 81.

<sup>30</sup> Там же, с. 93.

<sup>31</sup> Там же, с. 114.

<sup>32</sup> Там же, с. 76.

<sup>33</sup> Там же, с. 117.

<sup>34</sup> А. Амфитеатров, *Святая простота*. Рецензия на книгу И. Шмелева *Пути небесные*, в: *Духовный путь Ивана Шмелева*, с. 332.

Онегиным был Дима Вагаев, а не Вейденгаммер. Наряду с ее душевной чистотой и прозрачностью мыслей, прозаик показывает ее искушения, страсти, соблазны, связанные с увлечением гусаром Вагаевым. Эти отношения во многом являются эхом из романа *Анна Каренина*. Любовная связь с князем Вагаевым рисует сложную пространственную конфигурацию: *sacrum-profanum-sacrum*. Реляция героини с гусаром переносит ее на какое-то время в профанно- / страстно- / помраченную действительность. Обольщенная Вагаевым, Дарья, обиженная на Вейденгаммера, находилась в состоянии духовного оцепенения. Отношения героини с Вейденгаммером и Вагаевым замечательно вписываются в схему развития страстей, предложенную преподобным Нилом Синайским. Святой праведник выделяет следующие этапы развития страсти: прилог, сочетание, сосложение, пленение и болезнь души<sup>35</sup>. **Прилог** не имеет действия, потому не является страстью. С этим этапом связаны всевозможные ассоциации: образ, запах, предмет, слово. Страсть начинается из душевной заинтересованности предметом страсти, т.е. с **сочетания**. Следующий этап – **сосложение**, для которого характерно напряженная и интенсивная жажда обладания. Затем следует этап **вожделения**, как душевное и телесное рабство, полная зависимость от предмета страсти. Это насильственное и невольное влечение сердца. И последнее – это борьба – сильное сопротивление борющегося, которое заканчивается либо победой либо поражением<sup>36</sup>.

Духовная борьба Дариньки, постоянная оппозиционность и дуальность ее положения, показана также с помощью названия глав, перемещения таким образом героини из сферы *profanum* в *sacrum*, *от святости к страстности*, и наоборот: „Искушение”, „Грехопадение”, „Темное счастье”, „Соблазн”, „Прельщение”, „Злое обстояние” и „Вразумление”, „Крестный сон”, „Послушание”, „Преображение”, „Исход”.

Трансцендирование Дариньки, понимаемое как ее устремление к высшей реальности, показано на волевом и эмоциональном уровне религиозных актов (молитвы, исповеди, таинств как таковых) и религиозных переживаний героини. Свойственное Дариньке деятельное участие в мистике спасения является не просто симптоматическим, а императивным

<sup>35</sup> Н. Синайский, *О борьбе с восьмью главными страстями*, в: Святитель Макарий Каринфский, *Добротолюбие*, Москва 2010, с. 263-264.

<sup>36</sup> По: Климова, *Феноменология святости и страстности в русской философии культуры*, с. 59.

фактором. Высокая религиозная мораль и нравственное совершенство женской фигуры – это уже результат такого подхода.

Как уже было отмечено, в романе *Пути небесные* мифологемы святости и страстность попеременно выдвигаются на первый план. Может быть это и есть одна из причин, по которой А. Любомудров, несмотря на воцерковленность Дарьи, ее высокую мораль и нравственность, находит веские аргументы и факты, опровергающие ее статус воцерковленной героини. Исследователь делает ни что иное, как попытку „расцерковления” героини. Свое мнение ученый аргументирует следующими выводами: во всех видениях, снах, знаках Дарья видела иной смысл, практически весь предметный мир стал для нее символом, знаком мира невидимого, что, подчеркивает Любомудров, отдаляет героиню от христианского мировосприятия. Она становится чуть ли не адептом философии символистов, где все явления действительности рассматриваются как знак того, что недоступно простому созерцанию<sup>37</sup>. Следующий момент „расцерковления” Дарьи исследователь находит в ее „прелести” и „восторге”, которые оказываются постоянным ее качеством, особенно во втором томе. И последним, самым показательным свидетельством „расцерковления” Дарьи, Любомудров считает ее поведение в храме, напоминающее скорее некое сакральное действие с цветами, чем молитву. В самых, казалось бы, строгих моментах службы героиня занята цветами, мыслями о них, что мешает ей погрузиться в соборное молитвословие<sup>38</sup>. Так или иначе является ли Дарья „воцерковленным” или „расцерковленным” героем, важно другое, благодаря ей Вейденгаммер прозрел, он постиг Бога и поверил в Промысел Божий. Из скептика-атеиста, крайнего рационалиста он, пережив совестный акт, перевоплощается в воцерковленного человека.

Любовь героев как созидующее чувство становится основой романа. Своей любовью Дарья сумела поменять в Вейденгаммере его мировоззрение, показать и приобщить его к иной иерархии ценностей, в которой смирение, кротость являются важнейшими добродетелями, наконец, открыть раннее чужой для него мир – мир Православия, в котором Бог является Творцом всего земного и небесного. А. Амфитеатров, в рецензии

<sup>37</sup> А. Любомудров, *Духовный реализм в литературе русского зарубежья*, с. 206.

<sup>38</sup> Там же, с. 209-211.

на книгу Шмелева, героиню романа определил как „святая простота”, героя – „грешная премудрость”<sup>39</sup>.

Святая, но и грешная любовь становится для обоих героев одновременно и губящей и спасающей. Первоначально она сводится к отношениям любовь-эрос, однако со временем она приобретает более глубинный смысл и объединяет в себе эрос-любовь-дружбу, освобождая героев от пагубной страсти и от телесной зависимости друг от друга. Отношения, выстраивающиеся таким образом, дают героям свободу жизни духа.

Добавим, что женщина у Шмелева<sup>40</sup> связана с Божественной сущностью, вечной красотой и Вечной Женственностью. В образе любой женщины писатель соединяет божественное и земное. Женщина – это объект любви, с помощью которой становится возможным познание тайны Вселенной. Женщина не является объектом обожания, она связана с Вечной Женственностью, со смыслом жизни, духовной красотой и абсолютной любовью.

В заключение к вышеизложенному анализу необходимо сделать утверждение о том, что И. Шмелев в романе *Пути небесные* с помощью оппозиции „святость” и „страстность” в литературном ракурсе сумел представить классическую христианскую модель восхождения человека к Богу и тех препятствий, которые лежат на этом пути. Сделано это было с характерным приемом отображения искушений и других страстных препятствий, которые даже благочестивого человека могут сбить с праведного пути и в тоже время наоборот, человека далекого от веры и духовной жизни, вследствие столкновения с божественной святостью, – привести ко спасению.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

Амфитеатров А., *Святая простота*. Рецензия на книгу И. Шмелева *Пути небесные*, в: *Духовный путь Ивана Шмелева: Статьи, очерки, воспоминания*, сост. предисл. А. М. Любомудров, Москва 2009, с. 329-343.

<sup>39</sup> А. Амфитеатров, *Святая простота*, с. 331.

<sup>40</sup> Больше о Божественном в образе женщины у Шмелева см.: D. Horczak, *Sacralizacja przestrzeni jako przezwycięzenie opozycji swoje-obce na przykładzie Putiej niebiennych Iwana Szmielowa*, в: *Swoje i cudze. Kategorie przestrzeni w literaturach i kulturach słowiańskich*, т. II, *Słowiańszczyzna Wschodnia*, red. Cz. Andruszko, B. Zieliński, Poznań 2005, s. 72.

- Волгин И., *Достоевский в изгнании. Переписка И. С. Шмелева и И. А. Ильина (1927-1950)*, в: *Достоевский и русское зарубежье XX века*, ред. Ж.-Ф. Жаккара, У. Шмида, С.-Петербург 2008, с. 98-116.
- Даль В., *Толковый словарь живого великорусского языка*, С.-Петербург–Москва 1909, т. IV, с. 567-568.
- Епископ Варнава (Беляев), *Основы искусства святости*, Нижний Новгород 2009.
- Климова С., *Феноменология святости и страстности в русской философии культуры*, С.-Петербург 2004.
- Любомудров А., *Богоищущая душа. Духовное и мирское в творческой судьбе И. С. Шмелева*, в: *Духовный путь Ивана Шмелева*, с. 227-283.
- Любомудров А., *Духовный реализм в литературе русского зарубежья. Б. К. Зайцев и И. С. Шмелев*, С.-Петербург 2003.
- Синайский Н., *О борьбе с восьмью главными страстями*, в: Святитель М. Каринфский, *Добротолюбие*, Москва 2010, с. 263-265.
- Солнцева Н., *Иван Шмелев. Жизнь и творчество*, Москва 2007.
- Шмелев И., *Пути небесные*, Москва 2011.
- Ногсзак Д., *Sacralizacja przestrzeni jako przezwyciężenie opozycji swoje-obce na przykładzie Putiej niebiennych Iwana Szmielowa*, в: *Swoje i cudze. Kategorie przestrzeni w literaturach i kulturach słowiańskich*, т.II, *Słowiańszczyzna Wschodnia*, ред. Cz. Andruszko, B. Zieliński, Poznań 2005, s. 67-75.

MYTHOLOGEMS “HOLINESS” AND “PASSION”  
AS A FEMININE AND MASCULINE ELEMENT  
(IVAN SHMELYOV’S NOVEL *THE HEAVENLY WAYS*)

Summary

The present article is devoted to analysis of the mythologems “holiness” and “passion” on the example of the feminine and masculine elements in Ivan Shmelyov’s novel *The Heavenly Ways*. Passion is shown as a binary opposition to holiness. Hence, holiness is understood, among others, as perfection, a moral virtue achieved by a man in the course of his personal development, and passion – as a state of strong and irresistible emotion directed at another person. In the case of the main protagonist of the novel this way leads from holiness to passion, which appears at the moment when a masculine element appears; on the contrary, the male hero who is characterized by passion, at a definite moment, owing to a relation with the main female protagonist, becomes a religious person.

**Key words:** Holiness, passion, character, feelings, temptations, humility.

*Translated by: Tadeusz Karłowicz*

MITOLOGEMY „ŚWIĘTOŚĆ” I „NAMIĘTNOŚĆ”  
JAKO PIERWIASTEK ŻEŃSKI I MĘSKI  
(POWIEŚĆ IWANA SZMIELOWA *DROGI NIEBIAŃSKIE*)

Streszczenie

Niniejszy artykuł został poświęcony analizie mitologemów „świętość” i „namiętność” na przykładzie pierwiastka kobiecego i męskiego w powieści Iwana Szmielowa *Drogi Niebiańskie*. Namiętność jest pokazana jako binarna opozycja do świętości. A więc świętość jest rozumiana między innymi jako doskonałość, cnota moralna osiągnięta przez człowieka w trakcie osobistego rozwoju, namiętność – jako stan silnego i nieodpartego uczucia do drugiej osoby. W przypadku głównej bohaterki powieści ta droga rysuje się od świętości do namiętności, która się pojawia w momencie pojawienia się pierwiastka męskiego, natomiast bohater, którego charakteryzuje namiętność, w określonym momencie, dzięki relacji z główną bohaterką, staje się ureligijnioną osobą.

**Słowa kluczowe:** Świętość, namiętność, bohater, uczucia, pokusy, pokora.

МИФОЛОГЕМЫ „СВЯТОСТЬ” И „СТРАСТНОСТЬ”  
В ЖЕНСКОМ И МУЖСКОМ НАЧАЛАХ  
(РОМАН ИВАНА ШМЕЛЕВА *ПУТИ НЕБЕСНЫЕ*)

Резюме

Данная статья является попыткой анализа мифологем „святость” и „страстность” в женском и мужском началах на примере романа Ивана Шмелева *Пути небесные*. Страстность является бинарной оппозицией к святости. Мифологемы „страстность” и „святость” неразрывно связаны с русской культурой. Русское народное православное сознание соединило в себе характеристики двух этих концептов. Святость подразумевает совершенство человека, как нравственное качество, достигаемое в процессе духовного роста. Под страстностью понимается, прежде всего, состояние сильного влечения к другому человеку, желание или стремление полного им обладания. Мифологемы „святость” и „страстность” в случае главных героев романа взаимопроникают. С самого начала романа женскому образу приписывается „святость”, мужскому „страстность”. Женское начало восполняется „страстностью” при появлении мужского начала, которое в свою очередь наполняется „святостью” благодаря появлению женского начала.

**Ключевые слова:** Святость, страсть, герой, чувства, искушение, смирение.