
Н.В. Ликвинцева

КУЛЬТУРА КАК ФЕНОМЕН ПАМЯТИ В НАСЛЕДИИ ПРОТ. АЛЕКСАНДРА ШМЕМАНА

Мне бы хотелось начать разговор о взгляде отца Александра Шмемана на культуру и на ее связь с памятью с одной дневниковой записи, которую я бы предложила сделать отправной точкой нашего размышления, поэтому позволю себе привести ее целиком. Это запись от 4 ноября 1981 г.:

«Тридцать пять лет сегодня с моего дьяконского рукоположения на Сергиевском подворье... Служил утреню. Евангелие о Христе, заснувшем в бурю, о страхе и панике учеников. “Где вера ваша?” (Лк. 8: 25). Вот так и я — в унынии, в обиде, в гневе все эти дни. Страх за Церковь, за семинарию. Сегодня с утра повторяю себе: “Где вера твоя?”

Расстался вчера с R. Aron — как с другом. И опять, опять чувствую — насколько это ближе к христианству, чем эта все разрастающаяся “псевдодуховность”.

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 живет 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 вошел в меня, в мое “мироощущение”. Отсюда — страх за теперешнюю молодежь, ничего не читающую, живущую без памяти, вне памяти, но “интересующуюся Церковью”. Но чем можно “интересоваться” в Церкви? И потому интерес этот растворяется в клерикализме, в сплетнях о епископах... Скажут, никакой “культурой” Христос не занимался. Неправда. Каждое слово его — о Царстве Божьем, о Давиде, о “древних” — предполагало знание, понимание, *память* о том, что Он говорил, к чему звал, что обличал. А современному человеку нужно три года богословия, чтобы понять Послание к Галатам.

Отзывы в газетах на прославление “новомучеников”: “Russian sect canonizes Nicholas II...”. Как не понять, не почувствовать, что “прославлять” Государя в Нью-Йорке, да еще с банкетом в Hilton — *нельзя!*»¹

¹ Шмеман А., *прот.* Дневники: 1973–1983. М., 2005. С. 596–597. Далее цитаты из «Дневников» даны по этому изданию с указанием в скобках номеров страниц.

Текст очень емкий, вдумчивый и особенно примечательный тем, что собирает различные смысловые пласты в один узел, в котором встречаются если не все, то многие центральные темы шмемановского богословия. Прежде всего, стоит отметить значение темы памяти не только как предмета для мысли, но как самого модуса мышления: воспоминание становится структурообразующей основой «Дневников». Мысль отца Александра словно прошивает собой время, как бусины, нанизывая на единую нить смысловые поля различных событий, связывая воедино прошлое и настоящее. Так и процитированная дневниковая запись начинается с воспоминания о рукоположении на Сергиевском подворье. Работа памяти, непроизвольно ныряющей в прошлое и рядопологающей отдаленные друг от друга временные отрезки, позволяя по-новому взглянуть на себя и на свое настоящее, — такая работа сразу приводит на ум титаническое предприятие Марселя Пруста по обретению утраченного времени. Пруст — один из тех авторов, которые не просто прочитаны Шмеманом, но составляют его внутренний багаж, входят в то «мироощущение», о котором он говорит в цитированной записи. И дело тут даже не столько в осмыслении или усвоении его мысли, сколько в схожей открытости дарованному впечатлению, открывающемуся обычно в неброских вещах, не в событиях, а в состояниях и в той же готовности к внутренней работе над ним, протекающей в пространстве памяти. Вот еще одна характерная дневниковая запись отца Александра от 13 апреля 1973 г.: «Пятница акафиста. Почти с самого детства я ощущал этот день как *начало*. Сегодня вспомнилась так ясно эта самая пятница в один из годов Lycee Carnot <лица Карно> (наверное, 1938 г.). Шел после обеда в лицей и предвкушал, как через четыре часа пойду [в собор] на rue Daugy к акафисту. Почему-то шел по rue Brochant — и все помню: освещение, деревья, только что зазеленевшие, детские крики в сквере. Тогда не знал, конечно, что на этой же самой улице увижу в последний раз папу: летом 1957 г. Я уезжал в Нью-Йорк, он смотрел в окно с четвертого этажа.

Я многое могу, сделав усилие памяти, *вспомнить*; могу восстановить последовательные периоды и т. д. Но интересно было бы знать, почему некоторые вещи (дни, минуты и т. д.) я не вспоминаю, а *помню*, как если бы они сами жили во мне. При этом важно то, что обычно это как раз не “замечательные” события и даже вообще не события, а именно какие-то мгновения, впечатления. Они стали как бы самой тканью сознания, постоянной частью моего “я”.

Я убежден, что это, на глубине, те *откровения* (“эпифании”), те прикосновения, явления *инога*, которые затем и определяют изнутри “мироощущение”. Потом узнаешь, что в эти минуты была дана некая абсолютная радость. Радость ни о чем, радость оттуда, радость Божьего присутствия и прикосновения к душе. И опыт этого прикосновения, этой радости (которую, действительно, “никто не отнимет от нас”, потому что она стала самой глубиной души) потом определяет ход, направление мысли, отношение к жизни и т. д. Например, та Великая Суббота, когда перед тем, как идти в церковь, я вышел на балкон и проезжающий внизу автомобиль ослепляюще сверкнул стеклом, в которое ударило солнце. Все, что я всегда ощущал и узнавал в Великой Субботе, а через нее — в самой сущности христианства, все, что пытался писать об этом, — в сущности всегда внутренняя

потребность передать и себе, и другим то, что вспыхнуло, озарило, явилось в то мгновение. Говоря о вечности, говоришь об этом. Вечность — не уничтожение времени, а его абсолютная собранность, цельность, восстановление. Вечная жизнь — это не то, что начинается *после* временной жизни, а вечное присутствие всего в целостности. “Анамнезис”: все христианство это благодатная *память*, реально побеждающая раздробленность времени, опыт вечности сейчас и здесь» (с. 24–25).

Этот опыт впечатления как живого прикосновения вечности, как укола вертикали, изменяющего нашу жизненную горизонталь, как благодатного схождения в нашу повседневность опыта иного, Божественного присутствия является стержнеобразующим для всего мировоззрения отца Александра, мысль которого все возвращается к этой узловой точке, ставящей вопрос о соотносительности дольного и горнего, мира сего и того, что неотмирно, времени и вечности. Такой укол вечности гораздо ощутимее прустовского *impression* (впечатления), которое превращается в откровение лишь в конце романа, после долгой и мучительной внутренней работы по трансформации опыта жизни в произведение искусства. У отца Александра же само это впечатление в своей предельно насыщенной форме — как опыт выхода за пределы времени — уже переживается как эпифания, как богообщение, как личный и неоспоримый опыт вечности: в «Дневниках» он обозначает его либо французской цитатой из К. Мориака «*le temps immobile*» («неподвижное время») (так называется роман Мориака, французского романиста, развивавшего прустовскую тему), — либо английским словом «*bliss*» («блаженство»). Тогда естественно возникает вопрос: при чем же здесь культура, для чего она нужна и что она может добавить к этому личному и личностному опыту эпифаний? Чтобы ответить на него, давайте взглянем в эти минуты «блаженства», время от времени фиксируемые «Дневниками». Что еще, кроме остановки времени, характерно для этого состояния? Вот, например, одно из таких вневременных мгновений, зафиксированное в записи от 1 марта 1975 г.: «В Питтсбурге утром — снег, а потом синее небо, солнце. На аэродроме около четырех часов, оставшись один, переживаю — как всегда, внезапно — эту, уже знакомую мне минуту *bliss'a*, непонятной, но полной и блаженной радости. Лучи солнца из огромных окон, музыка под сурдинку, льющаяся отовсюду и ниоткуда, и вдруг — это полное единство со всем, что тебя окружает, точно все предметы как-то смягчают, оборачиваются к тебе дружбой, близостью. Это мгновение — вне времени, но в нем собирается, сосредоточивается вся жизнь. *Все* тут, хотя и неназванное, не объективированное, все — от самого детства. Прикосновение к душе вечности — когда не нужно “вспоминать”, ибо нет пропасти между собою вспоминающим — и вспоминаемым, то есть самой жизнью» (с. 162). Итак, итогом такого впечатления, дарованного в своей полноте, оказывается не забвение всего дольного ради горнего, но встреча с миром, со всем, что нас окружает именно здесь и сейчас, с самой жизнью. Тема реальности, или живой жизни, — центральная для мысли отца Александра. Ведь жизнь — это не просто повседневное существование, но некое усилие пребывания в реальности, делающее нас живыми, заполняющее пропасть между собой и жизнью, неизбежно разверзающуюся в свете повседнев-

ности или в погоне за житейскими благами. Труд быть живым — это труд собирания себя в ту точку, в которой время нашей жизни пересекается с вечностью, труд, заключающийся «в претворении “хроноса” в “кайрос”, в наполнении жизни жизнью» (запись от 25 января 1977 г.; с. 327). Это труд мучительного восхождения к тому, что уже было даровано нам в опыте благодати, путь ответного движения вверх по этой снизошедшей к нам вертикали. Такой путь невозможно пройти в одиночку — хотя бы потому, что реальность живой жизни оказывается не пустой комнатой, а наполненным миром: нас окружают предметы (ставшие «мягкими») и — главное — люди. Испытанный опыт полноты и единства еще нужно претворить в жизнь, срastить с живой жизнью. Дарованная вертикаль позволяет по-новому осмотреться в горизонтали, впервые по-настоящему ее увидеть — как задачу по собиранию уже предузнанного «полного единства со всем». Теперь эта «радость узнавания» распространяется в мире: сверяя себя с горним, чувствуя эту постоянную соотношенность с тем, что Шмеман передает гриновской фразой «tout est ailleurs» (всё не здесь), мы вступаем в пространство живых связей с окружающим нас миром, строим с ним отношения, основывающиеся на принципе движения от разъединенности к живому единству. Пространство, в котором только и возможно такое земное, но помнящее о неземном устройство, есть не что иное, как живая память, т. е. преемственность и связь, дарованная нам здесь прежде всего именно как культура.

Почему нам не обойтись без культуры даже в нашем личном контакте с вечностью? Уже хотя бы потому, что эта вечность была нам явлена, опыт неземного дарован был нам в одеянии земного — через зрение, слух, восприятие. Более того — воплощенность такого опыта — одна из самых ценных его черт, позволяющая нам удержать его в руках, не спутать с галлюцинацией, сделать из него выводы и поделиться им с другими. Вот это материальное одеяние опыта и составляет материю искусства: звуки, краски, слова, т. е. то, с помощью чего может быть выражено невыразимое, передано запредельное. Вот характерная дневниковая запись от 13 апреля 1976 г.: «Мне думается, что искусство (с “христианской точки зрения”) не только возможно и, так сказать, оправдано, но что в плане христианского “едино же есть на потребу”, может быть, только искусство и возможно, только оно и оправдано. Христа мы узнаем — в Евангелии (книга), в иконе (живопись), в богослужении (полнота искусства). Образ Его и присутствие только тут адекватны (не в “богословии” же с примечаниями и ссылками на немцев!). Но на глубине нет грани между искусством “религиозным” и “светским”. Подлинное искусство все из “религиозной” глубины человека, “гений” и “злодейство” несовместимы. И т. д., и т. п. Все это, как будто, прописи, и, однако, нечувствие этих прописей губит искусство и “религию”: Гоголь, Толстой, а с другой стороны — *litterature engagee* <ангажированная литература>. В пределе же нужно не (еще одно) богословское оправдание искусства, отеческое и милостивое его допущение. Само богословие подсудно искусству, ибо должно им стать и его в себе “исполнить”, но этого не делает, предпочитая выдавать себя за “науку» (с. 269–270). Итак, культура как живая память становится пространством развертывания богооткровения, явленностью Божиего присутствия. Здесь можно выделить два ас-

пекта. Первый — это моя личная работа с моим личным опытом вечности, т. е. моя работа по воскрешению времени в соответствии с моим собственным даром, способностями, мое усилие быть живым, неизбежно оборачивающееся искусством в прустовском смысле этого слова: плодом работы над собой, ожившей памятью, собиранием в единый узел временных пластов моей собственной жизни, в тот самый узел, говоря словами О.Э. Мандельштама, «в котором мы узнаны и развязаны для бытия». Но это еще не все. Сам опыт прививки вечности, преобразования памяти благодатью, как мы видели, уже положил начало собиранию мира по горизонтали, стягиванию его все к той же узловоей точке полноты и единства. Живая память культуры оказывается разделенной: именно как коллективную память определяет культуру Ю.М. Лотман. Человек, работающий со своей глубиной, а значит, входящий в пространство культуры, т. е. в пространство становления и развертывания смыслов, обязательно встречается в этом пространстве с другими. Такая разделенная память является сферой человеческого общения, взаимовлияния личностей, взаимовысвечивания человеческих душ. Вспомним самую первую цитату о книжной полке. На ней стоят результаты чужой работы, чужого восприятия откровения, прибавляющие в мире света или тьмы (предостерегающий образ: оказывается, недоделанная нами работа по собиранию внутренней жизни, результат со знаком минус может подкосить не только нашу собственную жизнь, но и в ком-то другом прибавить тьмы вместо света). Самой распространенной формой такого общения является чтение: в той же цитате отец Александр становится другом Раймона Арона, здесь же можно вспомнить его чувство ответственности за Поля Леото, жалость к М.И. Цветаевой и молитву о ней, внутренний спор с В.В. Набоковым. Вдумчивое чтение — это всегда диалог и взаимообмен, не пассивное поглощение, но работа самоотдачи, впускания в свою жизнь другого и раскрытия ему навстречу: плодами такого общения наполнены «Дневники» отца Александра. В этом поле разделенной памяти возможно общение не только в пласте настоящего. Мы можем двигаться в прошлое, находя себе друзей в прошлых веках и вступая с ними в полноценное общение. Может быть, именно этим и отличается подход Шмемана к истории, так ярко проявившийся в его книге «Исторический путь православия»: в предисловии к ней отец Александр четко обрисовывает принцип такого общения с прошлым: «Свою собственную оценку я понимаю, скорее как вопрос, чем как ответ или “суд”»². Общение с прошлым как вопрошание, а не суд дает удивительную тональность этой книге: история Церкви в ней предстает как живой и захватывающий процесс, как драма, участниками которой мы все становимся. Помимо истории как общения с прошлым в пространстве памяти возможно и общение с будущим: это пророчество, истолкования которого видятся отцу Александру насущной задачей культуры.

Поскольку культура оказывается инструментом нашего ответа Богу на его призыв в той точке современности, в которой находимся именно мы, в точке пронзенности именно нашей реальности лучом вечности, то состояние культуры (в широком смысле, включающем сюда и политику, и историю, все человеческие

² Шмеман А., *прот.* Исторический путь православия. Киев, 2003. С. 5.

ответы на вызовы современности) оказывается не просто полем нашей ответственности, но зеркалом нашего состояния, состоятельности нас как христиан: «Культура каждой данной эпохи — это зеркало, в котором христиане должны были бы увидеть самих себя, степень своей верности “единому на потребу”, “победы, побеждающей мир...”» (запись от 26 сентября 1974; с. 110). Почему именно на христиан ложится этот усиленный груз ответственности за культуру, груз, который Шмеман принимает всецело и сполна? «Дневники» наполнены его размышлениями о современном состоянии культуры, о правизне и левизне, о поисках выхода из тупика. Это не просто ответственность, это вина выдохшегося современного христианства, т. е. нас, несостоятельных христиан, перед культурой — потому что «к старым, на самом деле вечным, живым и целительным символам доступ закрыла сама “религия”» (запись от 28 апреля 1978; с. 430). Возможность выхода из тупика, преобразования выдохшейся религии в живое христианство, т. е. Церковь, связана с центральной темой шмемановской экклезиологии: с опытом евхаристии, литургии как собирания Церкви и явленности уже здесь и сейчас опыта Царства Божия в своей полноте. Такой опыт подробно описан и проанализирован протопресвитером Александром Шмеманом в небольшой, но очень емкой книге «Евхаристия. Таинство Царства». В главе, посвященной «Таинству Воспоминания», анамнесису, одному из центральных моментов литургии, являющему в живой памяти Церкви Тайную вечерю, отец Александр связывает эту смысловую переплетенность тем евхаристии, жертвы, любви, Царства Божия, Церкви с вопросом о реальности, который мы уже поднимали, когда говорили о живой жизни и усилии быть живым. Здесь этот вопрос достигает предела своей полноты, потому что именно здесь, в евхаристическом таинстве воспоминания, нам, христианам, членам Церкви в своей предельной полноте, доступной нашему человеческому естеству, дарован реальный опыт Царства, реальность Его присутствия. Вот как пишет об этом отец Александр: «Что же все это значит, как не то, что *воспоминание*, в которое теперь, достигнув этой цели, исполнив собою восхождение Церкви на небо, претворяет себя благодарение, и *есть* сама *реальность* Царства? Царства, которое мы потому и можем *вспоминать*, и это значит — осознать как *реальное*, как присутствующее «среди нас», что его тогда, в ту ночь, за той трапезой, явил и завещал Христос?»³ В этой точке реальности, в точке реального присутствия Христа, сходятся воедино наша память о Боге и память Бога о нас, вертикаль и ею собранная, с нею соотношенная горизонталь, которая в пределе своего собирания от разобщенности к единству полноты есть не что иное, как Церковь.

В заключение стоит сказать несколько слов о соотносительности друг с другом различных пластов этой реальности, в полноте своей даруемой нам как присутствие Царства Божия на евхаристии. Потому что этот вопрос имеет непосредственное отношение к способам функционирования культурной памяти, а значит, и к нашим поискам выходов из культурного тупика. Отец Александр решает этот вопрос через понятие символа и через анализ темы символизма в его куль-

³ Шмеман А., прот. Евхаристия. Таинство Царства. М., 1992. С. 246.

турном и таинственном аспектах. Ведь символ по самой своей природе и есть не что иное, как сама соотнесенность розного, как связывание разнородного, неисчерпаемое и уводящее в глубину. Только символом можно максимально полно передать горизонталь невыразимый опыт прикосновения вертикали. Этой теме посвящена статья отца Александра «Таинство и символ», в которой он пишет: «...подлинным назначением литургии всегда было *сводить воедино*, в одном символе, три уровня христианской веры и жизни: Церковь, мир и Царство Божие...»⁴ Только возвращение культуре такого подлинного символизма (который, как мы помним, и был у нее отнят псевдорелигией), языка символических знаков, передающих причастность горнему, реальность Царства, живой опыт радости этого Царства и жизни в этой радости, опыт общения и преемственности человеческих смыслов, формируемых такой вертикалью и, как круги по воде, передающихся по горизонтали, — только это и может стать выходом из того цивилизационного тупика, в котором ощущает себя современное человечество. Это опыт живой памяти, центром которого является реальное присутствие Христа, которое одно только и может наполнить жизнь жизнью, жизнью вечной и дарованной с избытком.

⁴ Шмеман А., *прот.* Таинство и символ / Пер. с англ. Е. Гиппиус // Православная община. 1996. № 2 (32). С. 52.