



УДК 821.161.1(1–87)
ББК 83.3(2Рос=Рус)6–008.9

ФИЛОСОФИЯ И ЭСТЕТИКА В.С. СОЛОВЬЕВА В ХУДОЖЕСТВЕННОМ МИРЕ ИВАНА ШМЕЛЕВА

А.М. Любомудров

Рассматривается увлечение И.С. Шмелева философией Владимира Соловьева. Идеи философа (Вечная женственность, оправдание мира в явлении, предопределение) наиболее ярко проявились в повести «Неупиваемая Чаша» и романе «Пути небесные». Нецерковная мистика, эстетика символизма присутствуют и в смысловой, и в словесной ткани произведений.

Ключевые слова: И.С. Шмелев, В.С. Соловьев, символизм, православие, роман «Пути небесные».

Философия В. Соловьева, который в эпоху всеобщего позитивизма и «точного знания» дерзнул ставить и публично обсуждать вопросы бытия Божия, стала ступенью к обретению религиозного мировоззрения для целого поколения русской интеллигенции. На ее основе одни нашли дорогу в храм, другие – погрузились в глубины неправославной мистики Серебряного века. Мощные энергии соловьевской мысли пронизали все художественное пространство начала века, не избежала их и проза Шмелева.

Согласно историософской концепции мыслителя, исторический процесс с внутренней необходимостью ведет к торжеству добра. Утопическая вера в прогресс, искание социальной правды были важными составляющими учения. Не случайно Соловьев говорил о «правде социализма» [7, с. 316]. «Соловьев решал, прежде всего, вопрос о путях праведной жизни, – замечает прот. Г. Флоровский. – ...И слушали Соловьева не столько как мыслителя, но именно как «учителя», проповедника. <...> В общественном радикализме своего времени Соловьев угадывал искание преобразованного мира» [там же, с. 310]. Различные модификации богоискательства и богостроительства стали популярными, безусловно, не без влияния соловьевской идеи богочеловечества.

В идейной атмосфере начала XX столетия знаковым стало понятие «правды». Оно входило в самые различные социальные и политические доктрины, этические и эстетические концепции, став концептуальным центром и произведений Шмелева. Пафос его повестей и рассказов начала века – устремленность человека и человечества к правде, поиск ее, надежда на ее обретение и торжество. Смысловое наполнение этого слова многообразно (социальная, нравственная, народная, Божья), и потому расплывчато. Но существенно для мировоззрения Шмелева то, что правда неизбежно должна прийти в мир в рамках наличного исторического бытия. Это, по сути, – гуманистическая вера в наступление светлого будущего, когда человечество заживет «по правде», столь близкая В. Соловьеву.

Многие концептуальные идеи Соловьева обнаруживаются, например, в повести Шмелева «Лик скрытый» (1916), персонаж которой рассуждает о «психоматематике» как науке «о жизни Мировой Души, о Мировом Чувстве, о законах направляющей Мировой Силы» (термины Соловьева). «Величайший, быть может, закон – закон непонятной нам Мировой Правды» он видит в таинственной «круговой поруке», когда за действие одной личности воздается «всем», когда «в мировой психике ничто не может пропасть» [10, с. 345, 368]. В самом тексте есть указания на то, что эта мысль близка Достоевскому (убеденно-му, что «все за всех перед всеми виноваты»),

но слова о «мировой психике» непосредственно отсылают к концепции Соловьева, как и следующие строки: «Жизнь идет к неведомой цели и не идти не может, ибо есть и для жизни Закон!... И носит она в себе свой Лик скрытый», который скрыт «пока», то есть со временем он проявится, и жизнь придет «к чудеснейшим вехам» [10, с. 349, 369].

В статье «Душа Родины» 1924 года (само название которой не навеяно ли соловьевской «Душой мира»?) писатель размышляет о религиозной сути России. Развенчивая любые политические платформы и социальные доктрины, от большевизма до демократии, единственной основой восстановления России он называет «Слово Животворящее, Слово Бога». Надо прислушаться к тем, кто верит «в Великую Христову Правду, верит, что надо свести ее на землю». Всемирная миссия России: «Бога найти Живого, всю жизнь Богом наполнить, Бога показать Родине и миру! ...Нового человека явить миру, воплотившийся образ Божий, Спаса!» [11, с. 442]. И здесь очень заметны соловьевские мотивы – в интенции сведения Христовой правды на землю как предстоящей задаче, выявления «нового человека», воплотившего образ Божий, т.е. богочеловека.

В середине 1920-х годов в представлении Шмелева Церковь есть субъект истории, не вполне справляющийся со своей высокой задачей: «Это искание Правды, желание строить жизнь с Богом и “по-Божьи”, взыскание Града Небесного, Китеж-града, тоска, что все еще нет его, что не кажет его и видимая Церковь...» [там же, с. 436]. Соловьев воспринимал Церковь «всего меньше в плане мистическом, всего меньше на глубинах таинственных и духовных» [7, с. 316]. К историческому христианству философ относился скорее отрицательно и противопоставлял ему «истинное» христианство будущего, которое еще нужно обрести.

Отметим, что в 1924 году христианство для Шмелева – нецерковно и внеконфессионально. Он ни разу не употребляет слово «православие», а «церковь» – в исключительно отрицательном контексте: «Дух Живой уходил от Церкви, она ослабела: правила оболочку, а не душу. Порабощенная властью Церковь не оплодотворяла душу» [11, с. 436]. Шмелев

повторяет тезисы участников религиозно-философских собраний, предъявивших Церкви те же претензии, видевших в ней лишь чиновничью организацию и не вникавших в ее мистическую суть. Но уже через три года Шмелев обогатит русскую литературу проникновенными описаниями церковного бытия в «Лете Господнем»... Художественная реальность оказывалась несравненно глубже и богаче рационально формулируемых идей.

Показательны первые строки из речи Шмелева к столетней годовщине смерти Пушкина, написанной им в 1937 году, в то время, когда он уже тесно соприкасался с миром православной духовности. Шмелев так определял «правду русского народа»: «самый тот путь, принятый нами от купели, – нести в мир Правду, всех и вся примиряющую, Божиим святить мир. Эту правду раскрывали Гоголь и Достоевский. На ней строил свою систему Вл. Соловьев» [13, с. 514]. Соловьев для Шмелева стоит необычайно высоко – в ряду с Пушкиным, Гоголем и Достоевским, только эти имена Шмелев связывает с «Божией правдой».

Но влияние Соловьева не ограничивалось лишь историсофскими теориями. Основоположник символизма, философ-поэт оказал немалое воздействие и на эстетическую ткань произведений Шмелева.

«Неупиваемая Чаша» (1918) – романтическая сага о том, как мастер создает в любовном экстазе икону-портрет возлюбленной женщины. В повести «господствует соловьевский пафос соединения человеческого с небесным, земной страсти – с молитвенным настроением», – пишут Л. Борисова, Я. Дзыга, замечая, что лик, увиденный иконописцем Ильей, идентичен воспетому Соловьевым в поэме «Три свидания» [1, с. 14]. Действительно, сопоставим тексты: «Лик... был у нее – дивно прекрасный! – снежно-белый убрус, осыпанный играющими жемчугами и бирюзой, и “поражающие”... глаза» («Неупиваемая Чаша») [10, с. 430] – «И в пурпуре небесного блистанья / Очами, полными лазурного огня, / Глядела Ты, как первое сиянье / Всемирного и творческого дня» («Три свидания»).

«Пути небесные» (1936–1947) – итоговое произведение писателя. Шмелев задумал

новый тип романа, который был бы основан на сознательно-православном мировоззрении, и назвал его «опытом духовного романа». Художник поставил перед собой две задачи: показать путь обретения веры неверующим интеллигентом и воплотить образ воцерковленной, глубоко верующей героини.

Не упуская из виду все несомненные достижения в решении этих задач, отметим и просчеты Шмелева в изображении православного мира и православного человека. Прежде всего это касается Дариньки, эволюции ее образа, наметившейся еще в первом томе, при внимательном чтении которого невозможно проигнорировать упоминания о том, что она – человек, отличный от других людей по природе, особенный, необыкновенный. Избранность, исключительность героини видится в двойственности ее натуры, соединяющей человеческое, земное и нечто из мира высшего. Неотмирность проявляется не только в постоянных эпитетах «святая», «чистая», которыми сопровождают ее восторженные поклонники. И сама «Даринька сердцем понимала, что она как бы вынута из Жизни, с большой буквы, и живет в темном сне, в “малой жизни”»: она прозревала знаки, доходившие к нам оттуда» [12, с. 129]. Пребывающая «в этом мире, “как во сне”» [там же, с. 455], Даринька предстает как ангельская душа, прилетевшая в грустный мир земли.

Это двоимирие, воспринимаемое как поэтическая метафора при беглом чтении, при более внимательном обнаруживает более глубокий, религиозно-философский смысл. Если обратиться к запискам и письмам Шмелева, нетрудно убедиться, что «двоимирие» героини было сознательной художественной установкой Шмелева: «Для Дариньки наша действительная жизнь, наша реальность – сон, она как бы во сне – в этой жизни, не живет, а “спит”... А за этой жизнью... есть для нее – как бы “лик скрытый” – ее “подлинная жизнь”, мир внутренних видений, чуждый, – реальнейший и повелительный для нее» [4, с. 441]. Но христианство призывает человека к обожению души, ума, сердца, тела, а не разрывает личность дуалистически на небесную и земную компоненты.

Истоки такого видения Дариньки коренятся, в значительной мере, в эстетических и

философских составляющих русского символизма начала XX века. Чувство Вейденгаммера к Дариньке перерастает в языческое обоготворение, его монологи (и в обращениях к Дарье, и в позднейших его воспоминаниях) – настоящая молитва-дифирамб сотворенному кумиру: «она... высоко надо мной, царица, а я – у подножия ног ее» [12, с. 256]; «Я перед ней склонился, я целовал ей ноги, раздавленный духовным ее величием, Я понял, что она вся чистая... осветляющий тихий свет, святая» [там же, с. 254]; иной раз его потрясает до окаменения «эта ледяная ее решительность, эти глаза в обжигающем и ледящем блеске, эта сила...» [там же, с. 315].

Подобные лирические пассажи с гиперболизацией чувств напоминают обращения поэта к возлюбленной – «даме сердца». Преклонение Виктора Алексеевича («Я мог на нее молиться») типологически идентично культу Прекрасной Дамы, который исповедовали младосимволисты. Как и они, он доходит до кощунства, уподобляя свою возлюбленную не только святым подвижницам («ты у меня святая, вся чистая»), но Самой Пречистой Деве.

Имя философа – идеолога символизма несколько раз встречается в тексте: «Вот теперь в Петербурге читает публичные лекции талантливый молодой мыслитель Владимир Соловьев, говорит о рождении Бога в человеке, о Богочеловечестве... Этот Соловьев говорит о том же, во что ты, прелестная, скромная моя, веришь сердцем!» [там же, с. 116].

В тексте романа мы обнаруживаем значительное соловьевское влияние на Шмелева. Ноты символистской поэзии, идеи Вечной Женственности открыто манифестированы в письмах Вагаева, который как раз в этот период «слушает Вл. Соловьева», к Дариньке: «Вы Пречистая для меня... жена моя, вечная моя... чудесная, чудотворная, небесный ангел»; «...Божественное смотрит из ваших глаз»; «в вас, как ни в какой другой, особенно чувствуется то вечное, что уводит за эту жизнь»; «в вас... великий отсвет того... небесного, предчувствуемого, о чем мечтает поэзия, что ищет философия, что *знает* одна религия...» [там же, с. 252–253, 257–258].

Письма Димы соотносятся во втором томе с записями в дневнике Вейденгаммера,

созерцающего Дариньку: «Вот то, влекущее, чего ищут все, вечное-женственное. <...> В тот памятный вечер во мне родилось постижение величайшего из всех образов: Дева – Жена – Приснодева» [12, с. 389]. Так Даринька, скромная золотошвейка, молитвенница и смиренная кающаяся, предстает одним из воплощений Вечной Женственности. Автор никак не «компрометирует» это восприятие ее персонажами, напротив, такой она видится и самому Шмелеву, и об этом он говорит в заметках к роману. И Дарья, лишь *казавшаяся* таковой окружающим в первом томе, во втором все более соответствует этому образу в действительности.

Умножаются голоса, видения, сны, знаки; Даринька начинает видеть иной смысл буквально во всем, предметный мир становится для нее символом, тенью, знаком мира невидимого, что все более отдаляет ее от христианского мироотношения. Даринька, таким образом, превращается чуть ли не в адепта философии символизма, где каждое явление действительности рассматривается как тень, символ, знак того, что недоступно простому созерцанию. Убеждая Вейденгаммера в неслучайном, «знаковом» смысле происходящего, она все ближе подходит к тому, чтобы вслед за философом-мистиком повторить: «Милый друг, / Иль ты не видишь, / Что все видимое нами – / Только отблеск, только тени / От незримого очами» [5, с. 75].

«Этими двумя началами, двумя мирами – сном – действительностью – временным, – и – “жизнью”, ирреальным – вечным, жило и живет человечество; это – “гвозди”, на которых стоит вся жизнь, это – относительное и абсолютное, время и вечность, материя и Дух. Мир спит в плоти, в грехе и – должен проснуться в вечное» [4, с. 442]. Эта фраза завершает наброски Шмелева о «двумирности» Дариньки и является одновременно постулированием религиозно-философской идеи романа. Однако можно ли всецело признать это понимание христианским? Восприятие мира как становления, идея его «пробуждения», превращения в «Лик Божий», носит отчетливый хилястический оттенок. Главная цель христианской жизни – спасение души в вечности при таком понимании становится вторичной или вовсе игнорируется.

Отметим, впрочем, что истоки увлечения Шмелевым идеей Вечной женственности лежали не только в философии Соловьева, но и в его собственном давнем и благоговейном отношении к женщине. Он писал в «Крушении кумиров»: «Русская женщина – и сестра, и жена, и мать – носит в душе великую силу – великое страдание. В подвиге творчества новой жизни – многое она может. Ее душа – душа глубины, и высоты, и Света. Светлые и величавые образы русских женщин дала наша литература, как ни одна литература в мире» [13, с. 324–325]. Трепетное, до преклонения, отношение Шмелева к женщине усиливалось с годами: незаменимой опорой и духовной водительницей была для него супруга, Ольга Александровна, которой посвящен роман, а после ее кончины предметом платонической любви писателя стала другая Ольга Александровна (Бредиус-Субботина), которая, как он считал, была послана ему провидением. Собственные размышления Шмелева переплетались с концепциями софиологов: «Давать план Жизни, вести Мир, править – должна Женщина! <...> Она дает Мир, ergo: Мир – ее. Мир – Она. <...> Отсюда – Софии. Отсюда «женственное начало» в Боге – у Булгакова. Далеко не просто гетевское – эвиге вейблихе (вечное женственное. – А. Л.). А – прозревание. <...> Подлинный ум – творчески-религиозный, провидениечужаение – духовно-душевная дальнорозоркость. Вот – главная сила. И она – в женщине» [3, с. 516–518, 256].

Отметим и еще один момент философии Соловьева, который, по-видимому, способствовал введению дополнительных штрихов в одну из важных философских составляющих романа – идею неслучайности всего происходящего. Она может показаться подлинно христианской, но мысль о таинственном значении и даже *предназначении* каждого явления уже уводит от представления о Промысле и свободной синергии Бога и человека. И Ильин сетовал на эту особенность романа, явственнее проступившую во втором томе, приводя в пример рассуждения о «назначенности» ночного пения петухам.

Идея «оправдания» мира в явлении была присуща абсолютному идеализму Шеллинга и Гегеля и впоследствии унаследована метафизикой Соловьева, откуда, скорей всего, и

воспринял ее Шмелев. «Без “достаточного основания” ведь ничего случиться не может. <...> И раз уж что случается, то, значит, не могло не случиться. Именно “случайного” вообще не бывает, – излагает эту особенность философии Соловьева Г. Флоровский. – У Соловьева этот пафос абсолютного обоснования был всегда очень острым. Он прямо и учил о предопределении» [7, с. 314]. Мысли Вейденгаммера (разделяемые и автором) о том, что все случившееся с ним происходило согласно «Плану», очень близки этому учению.

Хотя М. Дунаев, анализируя роман, и отождествляет понятие «Плана» с Промыслом [2, с. 702], в художественной ткани романа эти понятия далеко не всегда совпадают. Согласно христианскому богословию, Бог *предвидит*, но не *предопределяет* события. Промыслительные вмешательства Божественной воли способствуют направлению души к спасению, но не лишают человека свободы воли. Персонажи «Путей небесных» иногда склоняются к мысли о фатальной предначертанности явлений. Виктор Алексеевич постоянно упоминает о «Божественных чертежах», Планах как схемах, но сама эта образность неадекватна: судьбы человечества видны Богу, но не начертаны им, а совершены свободной волей человечества, начиная от грехопадения первых людей. Между тем в «философических» построениях Вейденгаммера встречаются такие фразы: «Постиг он и другое, важнейшее: все в его жизни... было как бы предначертано в Планах наджизненном» [12, с. 270]; «я чувствовал, что я уже нахожусь в определенном плане, и все совершается по начертанным чертежам, путям. Я знал, что она необычайная, назначенная. И ей умереть нельзя» [там же, с. 63] и т. п. Особенности смущают слова героя, усматривающего Божественный План «даже в грехопадениях, ибо грехопадения неизбежно вели к страданиям, а страдания заставляли искать путей» [там же, с. 183], дающие повод исследователям справедливо заключить, что «герои оказываются беспомощными перед страстями, а в самом понятии Пути начинает отсвечивать едва ли не фатальность» [1, с. 127].

В третьем томе Шмелев намеревался воссоздать образ старца, преп. Амвросия

Оптинского, сделать его многогранным и детализированным. Не исключено, что писатель хотел вступить в своеобразное состязание с Достоевским (чей персонаж, старец Зосима, постоянно стоял перед шмелевским взором). Но очевидна и опасность пути, по которому намеревался пойти Шмелев – вкладывания в уста подвижника каких-либо религиозных идей и представлений. Начиная с К. Леонтьева и до настоящего времени ведется полемика о степени соответствия взглядов старца Зосимы этическому и догматическому учению христианства.

По свидетельству О. Сорокиной, в эмиграции знакомство писателя с религиозно-философскими системами «основывалось на живом общении с кругом таких мыслителей, как С.Н. Булгаков, Б.П. Вышеславцев, Н.А. Бердяев, которые по совету Шмелева проводили в Капбретоне лето 1925 года. <...> Они собирались для обсуждения различных богословских вопросов. В прения Шмелев никогда не вступал, а оставался... пассивным слушателем» [6, с. 241–242]. Но, несомненно, Шмелев, человек увлекающийся, страстный, усваивал какие-то компоненты различных философских систем, которые не всегда совпадали со строго святоотеческим православным вероучением. Об этом свидетельствует одна из записей Шмелева 1925 года, в которой обнаруживаются соловьевско-символистские идеи: «Верую, что человек есть орудие – средство преобразить мир, сделать его Воистину Ликом Божиим – Видимым Богом. Человечество... лишь инструмент. Цель – Красота и Гармония всего сущего». Этот символ веры, характерный для Шмелева середины 1920-х годов, удивляет тем, с какой легкостью «венец творения» с бессмертной и драгоценной душой, который со времен «Человека из ресторана» был для писателя всегда предметом высокой любви и сострадания, низведен до уровня «средства» и даже «инструмента». Но в данном случае важна пометка (более поздняя) под приведенными рассуждениями: «Это надо ввести в уста старца Оптиной пустыни в “Путях небесных”, но, конечно, в другом словесном складе» [4, с. 444].

В двух написанных томах эти идеи не эксплицированы. Но, судя по записям Шмелева, в дальнейшем идеи Соловьева долж-

ны были действительно оказать достаточно заметное влияние уже на концепцию романа. Персонажи книги, по мысли Шмелева, «Господом, чего я не досказываю, взяты для опыта. Тут как бы чуть приоткрывается то, что “всегда в тайне”, так... как бы уж и свершилось – по Вл. Соловьеву – когда входила жизнь в неорганическое, когда сонная греза вечная цветка перелилась в сознание животного, когда и как сознание это превратилось в разум двуногого... тут как бы безобразные роды иного человека, но пока не богочеловека» [3, с. 182]. По свидетельству Л.В. Хачатурян, в ходе работы над «Путями небесными» возникали объемные фрагменты, где философия В. Соловьева проступала еще более явно. В сюжетных перипетиях Шмелев воплощал «две основополагающие идеи философа – Вечноженственного как исправляющей и направляющей силы... и диалектическое понимание христианства... согласно которому падение (искушение) является необходимым этапом становления человеческого и Мирового духа» [8, с. 6]. Эти фрагменты, не вошедшие в основной текст второго тома, недавно были опубликованы [9, с. 759–916].

По мнению Ю. Кутыриной, «была воля Божия в том, чтобы роман “Пути небесные” остановился на слове, которое явилось завершающим его и исчерпывающим... <...> “Евангелие... Тут – все”» [4, с. 475]. Как знать, может быть, Промысел, не раз спасавший Шмелева, уберег его и от создания книги, где проводником откровенно соловьевской философии стал бы святой старец Амвросий Оптинский.

Подведем итоги. Имея в виду будущее преображение героя, Шмелев силой, рычагом, двигателем на пути к Богу выбирает привлекательность Дариньки – душевную и телесную. Он откровенно излагает свою художественную установку: «Я только одно понял: надо *обаяние*, редкую силу, предельный шарм, непохожесть ни на кого – апофеоз женственного, как бы заменяющий Свет, ослепивший Савла. Чистота, душевная высота, недостижимость». Действительно, для героя романа благодать Божия оказалась подменена, заменена, отодвинута Женственностью (герой «закрывает» Бога «са-

мым близким своим – своей Дарьей») [3, с. 394, 392–393]. Искусительная идея Вечной женственности оказала воздействие на творчество многих русских литераторов, не избежал ее влияния и Шмелев. Влияние Серебряного века с его утонченной образностью, душевностью, нецерковной мистикой, наследие эстетики символизма, безусловно, сказалось в «Путях небесных», осложнив задачу создания последовательно «православного романа».

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Борисова, Л. М. Продолжение «золотого века»: «Пути небесные» И.С. Шмелева и традиции русского романа / Л. М. Борисова, Я. О. Дзыга. – Симферополь : Крым – Ферм – Трейдинг, 2000. – 227 с.
2. Дунаев, М. М. Православие и русская литература / М. М. Дунаев. – М. : Христианская литература, 1999. – Ч. 5. – 741 с.
3. Ильин, И. А. Собр. соч.: Переписка двух Иванов (1935–1946) / И. А. Ильин. – М. : Рус. кн., 2000. – 560 с.
4. Кутырина, Ю. А. «Пути небесные» И.С. Шмелева / Ю. А. Кутырина // Шмелев, И.С. Собр. соч. : в 5 т. (доп. 6–8). Т. 5. – М. : Рус. кн., 1998 – С. 440–475.
5. Соловьев, В. С. «Неподвижно лишь солнце любви...». Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников / В. С. Соловьев. – М. : Моск. рабочий, 1990. – 444 с.
6. Сорокина, О. Н. Московянина: Жизнь и творчество Ивана Шмелева / О. Н. Сорокина. – М. : Моск. рабочий, 2000. – 407 с.
7. Флоровский, Г. (прот.). Пути русского богословия / прот. Г. Флоровский. – Вильнюс : Вильтис, 1991 – 599 с.
8. Хачатурян, Л. В. «Ты – дополнение меня...» В поисках героини «Путей небесных» // Шмелев, И. С. Переписка с О.А. Бредиус-Субботиной. Известные редакции произведений. Т. 3, ч. 2. – М. : Росспэн, 2006. – С. 5–9.
9. Шмелев, И. С. Переписка с О.А. Бредиус-Субботиной. Известные редакции произведений. Т. 3, ч. 2. – М. : Росспэн, 2006 – 1093 с.
10. Шмелев, И. С. Собр. соч. : в 5 т. (доп. 6–8) / И. С. Шмелев. – М. : Рус. кн., 1998. – Т. 1. – 638 с.
11. Шмелев, И. С. Собр. соч. : в 5 т. (доп. 6–8) / И. С. Шмелев. – М. : Рус. кн., 1998. – Т. 2. – 512 с.
12. Шмелев, И. С. Собр. соч. : в 5 т. (доп. 6–8) / И. С. Шмелев. – М. : Рус. кн., 1998. – Т. 5. – 480 с.
13. Шмелев, И. С. Собр. соч. : в 5 т. (доп. 6–8) / И. С. Шмелев. – М. : Рус. кн., 1998. – Т. 7. – 592 с.

V.S. SOLOVIEV'S PHILOSOPHY AND AESTHETICS IN SHMELEV'S CREATIVE WORLD

A.M. Lyubomudrov

Ivan Shmelev's interest to Vladimir Soloviev's philosophy is considered. Ideas of the philosopher such as Eternal femininity, world's justification in the phenomenon, and predetermination were most highly revealed in the story «Inexhaustible Bowl» («Неупиваемая Чаша») as well as in the novel «Heaven Ways» («Пути Небесные»). Non-church mysticism and aesthetics of symbolism are present both in semantic and in verbal sphere of his creation.

Key words: *I.S. Shmelev, V.S. Solovjev, symbolism, Orthodoxy, the novel «Пути Небесные».*