



Czas w kulturze rosyjskiej

Время в русской культуре

pod redakcją
Andrzeja Dudka

Czas w kulturze rosyjskiej
Время в русской культуре



Seria Antropologia Kultury Rosyjskiej
pod red. Andrzeja Dudka

Dotychczas ukazały się:

Rosyjskie dzieciństwo. Русское детство, pod redakcją Katarzyny Dudy i Andrzeja Dudka, Kraków 2015

Katarzyna Anna Duda, *Szkice o prozie rosyjskiej XXI wieku. Ulicka, Szyszkin, Pielewin, Minajew, Sienczyn, Kuricyn, Starobiniec...*, Kraków 2017

Czas w kulturze rosyjskiej

Время в русской культуре

pod redakcją
Andrzeja Dudka



Kraków 2019

© Copyright by individual authors, 2019

Recenzenci:

prof. dr hab. Tereza Obolevich (SBDNP)

prof. dr hab. Anna Woźniak

prof. dr hab. Joachim Diec

prof. dr hab. Zbigniew Greń

Redakcja

Helena Piecuch, Magdalena Romanowska

Koncepcja okładki

Marta Dudek

Opracowanie graficzne

Paweł Sepielak

ISBN 978-83-8138-138-3

DOI <https://doi.org/10.12797/9788381381383>

Publikacja dofinansowana przez Wydział Studiów Międzynarodowych i Politycznych
Uniwersytetu Jagiellońskiego

KSIĘGARNIA AKADEMICKA

ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków

tel./faks: 12 431 27 43, 12 421 13 87

e-mail: akademicka@akademicka.pl

Księgarnia internetowa: www.akademicka.pl

Spis treści. Содержание

Andrzej Dudek , Czas w kulturze rosyjskiej. Uwagi wstępne.....	9
-----------------------------------------------------------------------	---

CZAS W JĘZYKU. JĘZYK W CZASIE ВРЕМЯ В ЯЗЫКЕ. ЯЗЫК ВО ВРЕМЕНИ

Ewa Komorowska , Frazeologizmy z wykładnikiem <i>время</i> w języku rosyjskim.....	23
Алла Лихачева , Фактор времени в современном российском городском номинативном дизайне.....	41

SAKRALNE I MITOLOGICZNE RYTMY CZASU САКРАЛЬНЫЕ И МИФОЛОГИЧЕСКИЕ РИТМЫ ВРЕМЕНИ

Елена Левкиевская , Время земное и время мифологическое в русских мифологических нарративах.....	55
Hanna Kowalska-Stus , Пространственное восприятие времени в кругу византийской культуры.....	65
Józef Kuffel , Aspekty temporalne w <i>Żywocie św. Kiryła Biełozierskiego</i>	77
Anna Kościółek , Пост в жизни и творчестве Андрея Муравьева	89
Наталья Мариевская , Историческое и сакральное время в структуре современного российского фильма. Звягинцев – Сокуров – Балабанов	101
Małgorzata Abassy , Człowiek w czasie i czas w człowieku. Fenomen czasu w ujęciu Jewdokiji Marczenko – „Radasteja”	115

KONCEPTUALIZACJE CZASU W ROSYJSKIEJ MYŚLI TEOLOGICZNEJ I FILOZOFICZNEJ ОСМЫСЛЕНИЕ ВРЕМЕНИ В РУССКОЙ БОГОСЛОВСКОЙ И ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Dymitr Romanowski , Александр Шмеман. <i>Sub specie aeternitatis</i>	133
Виктор Троицкий , Энантиодромия как обобщенная форма времени в русской культуре Серебряного века.....	149

Оксана Седых , Миг и вечность как антиномия: П.А. Флоренский и культура Серебряного века.....	157
Елена Тахо-Годи , Проблема времени в художественной прозе А.Ф. Лосева	171
Leszek Augustyn , Kultura transcendencji: czas egzystencjalny w ujęciu Mikołaja Bierdiajewa	181
Marta Lechowska , Маскарад как бегство от самого себя. Рассуждения Федора Степуна о человеке, времени и вечности	195
Roman Mnich , Проблема времени в философском литературоведении Дмитрия Чижевского	203

KULTUROZNAWCZE I HISTORYCZNE KONCEPTUALIZACJE CZASU КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ И ИСТОРИЧЕСКИЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ВРЕМЕНИ

Ирина Колесник , Категория времени в науке и культуре: рефлексии историка	217
Ирина Едошина , Эпоха <i>fin de siècle</i> : культурфилософские очертания.....	233
Александр Турыгин , Теория „переломного времени” Райнхарта Козеллека: возможности применения в изучении российской истории XVIII в.....	249

CZAS JAKO ASPEKT ŻYCIA SPOŁECZNEGO ВРЕМЯ КАК АСПЕКТ ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ

Елена Самойлова , Локальные маркеры времени в традиционной культуре поморов XIX-XX вв.	265
Валентина Веремко , Ощущение времени в концепте передовой педагогики в России в начале XX века	275
Ирина Синова , Революция 1917 года в России как фактор времени в контексте ретрансляции на повседневную жизнь	287
Алла Сальникова , „До” и „после”: репрезентация времени в детских автобиографических нарративах первого советского десятилетия	297
Татьяна Руюткина , Трансформация понятий „раньше” и „теперь” в народной памяти (по материалам „устной истории”)	307
Ильнара Ханипова , Реалии нового советского времени в деревне татарской АССР и их отражение в национальной литературе 1920-1930-х гг.....	317
Kinga Nędza-Sikoniowska , „Czasie, naprzód!” Chronometraż w zakładzie pracy, w radzieckim społeczeństwie, w nowej rodzinie.....	331
Stanisław Fiszer , Концептуализация социального и исторического времени в позднем творчестве Александра Зиновьева	347
Иван Радиков , Проблема баланса потоков политического времени в развитии российского общества	355
Marian Broda , Paradoksy teorii rosyjskiej (nie)współczesności? Iwana Jesaulowa koncepcja mitologicznej dominanty w strukturach postsowieckiej codzienności	367

Anna Kadykała , Забыть Афган? Нет, невозможно. Об эволюции восприятия советско-афганской войны (1979-1989) в общественном сознании россиян и в российском политическом дискурсе	379
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

TEMPORALNE ASPEKTY LITERACKIEGO OBRAZU ŚWIATA ВРЕМЕННЫЕ АСПЕКТЫ ЛИТЕРАТУРНОЙ КАРТИНЫ МИРА

Василий Щукин , Художественные модели времени в русской литературе XIX века (на материале избранных произведений классиков)	395
Михаил Строганов , Одолеть пространство временем. Время в русском травелогe XIX века	405
Константин Баршт , Время и Апокалипсис в произведениях Ф.М. Достоевского	413
Magdalena Dąbrowska , Wiersz Michała Murawjowa <i>Noc</i> – tekst i konteksty	433
Елена Созина , Время и место. Феномен восьмидесятилетия и его рефлексии: М.Н. Альбов, Д.Н. Мамин-Сибиряк, А.П. Чехов	443
Евгения Строганова , Тюремно-каторжные тексты И.П. Ювачева: особенности восприятия и репрезентации времени.....	455
Светлана Титаренко , Идея вечного возвращения Фридриха Ницше в поэзии русского символизма	465
Izabella Malej , „Жизнь и смерть в круженье вечном”. О metamorfozach czasu w twórczości Aleksandra Błoka	479
Йозеф Догнал , Роль времени в повести А.М. Ремизова <i>Часы</i>	495
Andrzej Dudek , Между мгновением и вечностью. Временные аспекты картины мира в творчестве Дмитрия Мережковского.....	505
Iwona Krycka-Michnowska , Wobec przemijania. <i>Jęgor Bułyczow i inni</i> Maksyma Gorkiego – próba (re)interpretacji	523
Monika Sidor , Czas historyczny i doświadczenie. Strategia opisu przeszłości w eposie <i>Czerwone Koło</i> Aleksandra Sołżenicyna	535
Kristina Vorontsova , Время как постмодернистская игра в повести Елены Шварц <i>Концерт для рецензий</i> : Гоголь, Довлатов и все-все-все	545
Elżbieta Tyszkowska-Kasprzak , „Время для космоса болезнь, а для нас – древо жизни”. Метафизика времени в прозе Михаила Шишкина	557
Martyna Kowalska , Хаос времени – время хаоса. Роль и значение времени в современной российской драматургии	573
Bartłomiej Brząkiewicz , Потерянный во времени. Сюжетные сложности современной русской прозы. Выбранные примеры.....	591

DYMITR ROMANOWSKI

KRAKÓW, UNIwersYTET Jagielloński w Krakowie

Александр Шмеман

Sub specie aeternitatis

Alexander Schmemmann. Under the Aspect of Eternity

Abstract: Alexander Schmemmann was an influential Orthodox Christian priest, teacher, and writer. Alexander Schmemmann was born in Estonia in Russian emigres family. His family moved to France, where he received his university education. From 1946 to 1951 he taught in Paris, and afterwards in New York. In 1970, he was active in the establishment of the Orthodox Church in America, which at that time became officially independent from the Russian Orthodox Church, though its autocephaly has not been universally recognized. He was an Orthodox observer for the Second Vatican Council of the Roman Catholic Church from 1962 to 1965. Schmemmann was the longtime Dean of St Vladimir's Seminary in New York, he was one of the most influential Orthodox theologians of the 20th Century. Fr. John Meyendorff, writes that his theological worldview was essentially shaped during the Paris years, and under the influence of Catholic thinkers such as Jean Danielou and Louis Bouyer.

The main issues addressed in this paper are: man as „homo adorans”, what is meant by „Church”, polemic against religion, difference between theology or philosophy, between ideologies or reality. Particular attention is paid to the term „secularism” – any kind of explanation of this world as having its meaning in itself. Thomas Hopko writes that Schmemmann loved to quote the French poet, Julien Green, who said, „all is elsewhere”. All is elsewhere, and this world has its meaning from „elsewhere”. And attempt to dare to explain this world except as from God must be rejected. The world has no meaning in itself. As well as the term „religion” is discussed. Christ did not bring religion; Christ brought the Kingdom of God. Christianity is not a religion to help secular man to cope with his „problems”. Man does not have problems, he has sins. This world does not need „therapy”; it can't be „helped”, it has to die to rise again.

Keywords: the Church, religion, theology, philosophy, ideologies, reality

Вера – это всегда скачок через бесконечную пропасть, скачок из мира человеческою обладания, который сам завладевает человеком. Вера всегда заключает в себе нечто от рискованного разрыва и прыжка по ту сторону осязаемого.

Й. Ратцингер, *Введение в христианство*

Если символ, как целесообразный, достигает своей цели, то он реально неотделим от цели – от высшей реальности, им являемой; если же он реально не являет, то, значит, цели не достигает, и, следовательно, в нем вообще нельзя усматривать целесообразной организации, формы, и, значит, как лишенный таковой, он не есть символ, не есть орудие духа, а лишь чувственный материал.

П. Флоренский, *Иконостас*

Вступление

Александр Шмеман родился в Ревеле. Жил с родителями в Эстонии, затем год в Белграде, а с 1929 г. в Париже. Он учился в основанном генералом Владимиром Римским-Корсаковым русском кадетском корпусе в Версале, потом в русской гимназии, а позже – в Лицее Карно и Сорбонне. В 1940 г. Александр Шмеман поступил в Свято-Сергиевский Богословский институт. В то время ректором института был митрополит Евлогий (Георгиевский), а деканами – протоиереи Сергей Булгаков и Василий Зеньковский. Из профессоров парижского Богословского Института наиболее значимыми для Александра Шмемана были: историк Церкви Антон Карташев; архимандрит Киприан Керн, патролог и литургист, духовник о. Александра; Николай Афанасьев, один из наиболее оригинальных богословов, посвятивший себя переосмыслению православного учения о Церкви в свете раннехристианского опыта; и, конечно, о. Георгий Флоровский, историк, богослов и экуменический деятель¹.

Переломный момент деятельности о. Александра – переселение в 1951 г. в США по приглашению Свято-Владимирской Семинарии в Нью-Йорке. В 1959 году о. Александр защитил в Париже докторскую диссертацию по литургическому богословию. С 1962 г. до своей кончины в 1983 г. Александр Шмеман был деканом Свято-Владимирской семинарии. В сочинениях о. Александра нельзя не увидеть влияния глубоко воспринятого им наследия: и русской бо-

¹ См. Г.С. Померанец, *Поиски подлинного*, [online:] www.magazines.russ.ru/continent/2008/135/po21-pr.html (10.02.2018).

гословской науки, и русской религиозной философии². Но кроме опыта „русской богословской школы” необходимо сказать о своеобразном духовном опыте русской эмиграции. Александр Кырлежев подчеркивал, что именно русское церковное зарубежье смогло пережить и осмыслить Церковь по-новому – в сравнении с тем, что было привычным для православных стран до и после 1917 года. И, так сказать, структурно этот опыт отчасти совпал с раннехристианским периодом, когда, согласно *Посланию к Диогнету*, христиане чувствуют и осознают, что они везде – дома и при этом везде – странники. Этот опыт может порождать очень личностное и очень эсхатологическое переживание Церкви, которая при этом как бы совлекается своих тяжелых, нагруженных исторической практикой „религиозных одежд”³:

Но с годами становилось ясно, – пишет о. Александр, – что опыт этот не единичный, не случайный – вызванный ненормальностью эмигрантской, безытной жизни, – а опыт многовековой и общий, эмиграцией только очищенный от смягчающих его бытовых, житейских привычек и привычных, а потому и неприметных, форм. С этим опытом, с этим вопросом я пришел к богословию, и богословие только заострило их⁴.

² Прежде всего следует обратить внимание на наследие Серебряного века, ведь именно его философско-богословская традиция была продолжена русской эмиграционной мыслью. Заметим, что так называемый Серебряный век ознаменовался развитием философии в России, и эта философия оказалась религиозной философией. Экзистенциальная тема в русской мысли появилась через религиозную метафизику, через религиозную философию. Федор Степун, характеризуя Серебряный век, писал, что на смену бездушному должно прийти новое идеальное искусство, обращенное к проблемам вечности, а не к сиюминутным делам; символы необходимы для того, чтобы „возвысить читателя от созерцания частного явления к созерцанию вечного”. Николай Бердяева высказывает мысль, что и Бога возможно сознать в себе как религиозного символиста, который, однако, в отличие от великих художников человечества изъяснялся не с помощью понятий и образных выражений, но в форме исторических событий являя человечеству откровения о своей жизни, своем творчестве и своих страданиях. Цель нового христианства и теургического искусства, подчеркивал Вячеслав Иванов, в освобождении у мира той скрытой в нем красоты, что одновременно является вечной истиной. В поэзии и прозе искали выходов, открывающих двери в вечность. Есть только одна истинная культура – культура богоискательства, и только одна истинная поэзия – поэзия символизма. Пафос реалистического символизма таков: чрез Августиново *transcende te ipsum*, к лозунгу: *a realibus ad reliora*. Его алхимическая загадка, его теургическая попытка религиозного творчества – утвердить, познать, выявить в действительности иную, более действительную действительность. Это – пафос мистического устремления к *Ens realissimum*. См. Ф.А. Степун, *Мистическое мировидение. Пять образов русского символизма*, [online:] <http://predanie.ru/lib/book/183326/> (10.02.2018).

³ А.И. Кырлежев, *Наследие прот. Александра Шмемана в российском контексте*, „Вестник русского христианского движения” 2009, № 195, с. 56.

⁴ А.Д. Шмеман, *Введение в литургическое богословие*, Париж 1992, с. 12.

Опыт бытия

Хотя о. Александр не представил в своем творчестве работ посвященных философии, философские вопросы вплетены в ткань его богословского творчества, все же можно выявить некоторые идеи, которые пронизывают его богословие, создавая тем самым некоторое единство его философско-богословской мысли.

Характеризуя современную европейскую философию, Мераб Мамардашвили подчеркивал присущий ей пафос скромности: одно сцепление – предположение, что я владею знанием (учительство), другое – дать через себя сказать чему-то. Поэтому истинно человеческое бытие выражается в смиренности, человеческое бытие есть только в той мере, в какой человек трансцендирует себя: т.е. не в том, как человек мыслит, думает, говорит, а как в нас и через нас говорит бытие⁵. Слово, в котором выражает себя бытие, есть слово самой жизни, самой реальности в человеке, откровение ее. Невозможно говорить о бытии в терминах вещей или свойств. Бытие есть, но оно не есть вещь (оно никогда не дано, но благодаря чему дается все остальное). Если бытие обладает трансцендентальной природой, хотя именно оно делает явным весь мир, но само остается неявным, тогда его прямое усмотрение оказывается невозможным. Поэтому мы можем говорить о нем только косвенно т.е. символически. Поскольку мы не можем понять абсолютное с помощью понятий, то вынуждены прибегать к выстраиванию символов, которые помогают выйти к смыслу предельного в обход понятийных и знаковых тупиков. Символ, это соответствующий язык, являющийся способом испытать то, чего мы не могли бы испытать естественным образом. (Это особый язык, который позволяет нам описать некий опыт за точкой, где мы не могли бы его иметь.)

Бытие обладает существенным признаком: оно является причиной самого себя, то есть мы, находясь в нем или говоря о нем, не говорим о нем в терминах причины: беспричинно означает свободно, нечто беспричинное свободно. Когда мы говорим о бытии, мы одновременно говорим о свободе. В этом смысле, говорится, что когда Бог творил мир, Он делал это свободно и по своей воле (*libere et sponte*). Под бытием мы имеем в виду некий чистый, спонтанный акт, не имеющий никаких других оснований и причин, кроме самого себя. То есть свобода есть нечто большее, нежели неограниченность или необусловленность. Свобода означает обоснованность собою самим и в себе самом. И если символы позволяют нам выразить опыт бытия, зна-

⁵ См. М.К. Мамардашвили, *Очерк современной европейской философии*; М. Мамардашвили, *Символ и сознание*, [online:] <http://www.koob.ru/mamardashvili/> (10.02.2018).

чит позволяют рассмотреть происходящее в терминах вечности, а тем самым подойти к человеческим проблемам *sub specie aeternitatis* (под знаком вечности). Иначе говоря, символы создают возможность испытать что-то, что не испытываешь и не переживаешь без этих конструкций, то есть наш опыт содержит в себе еще кое-что, что не является эмпирическим переживанием⁶. И, следовательно, если эта невозможная возможность случится, это дар, которого мы можем лишь ожидать, он не вытекает из наших достоинств. Нельзя усилием воли хотеть верить или желанием любить – любить. (Ведь святых как эмпирических фактов в мире не существовало и не существует – это эмпирически недоступные человеку состояния, – и тем не менее святые есть.) Иначе говоря, человек не является хозяином откровения. Овладевая объектами, человек стремится также овладеть откровением и как потребитель благодати считает веру своим делом. (Но было бы это тогда нашим подлинным освобождением? мог бы действительно признаваться свободным тот, кто проявляет только спесь и жадность к дару как к своему имуществу и утверждает только в праве им распоряжаться? может ли быть мудрецом тот, кто встречая Бога пренебрегает Его присутствием и действием?) Мы не можем быть естественным образом добрыми, не можем естественным образом быть святыми, мы не можем естественным образом быть мудрыми. То есть бывают такие состояния, которые просто действием естественных механизмов в нас не вызываются, не рождаются:

Я убежден, что это, на глубине, те откровения („эпифании”), те прикосновения, явления иного, 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...⁷.

⁶ Если рассуждать, что можно быть моральным ради пользы, то это не моральное суждение. В нем будет отсутствовать феномен морали. Мораль вообще, в принципе не имеет эмпирических оснований, она по определению бескорыстна. Если мы вносим какие-то причинные определения, то неизбежно разрушаем феномен морали. Любовь, как она понимается, когда о ней говорят, что она бескорыстная, чистая и т.д., или чистая вера; о всех этих вещах мы говорим, как о реальных объектах, реальных силах в мире. Но мы должны понимать и знать, что в принципе такого состояния не может быть у человеческого существа. Собственно, язык религии и был нужен для того, чтобы отличить человека, стремящегося к добру, от человека действительного доброго. То есть отличить добро как психологическое качество от добра как такового. См. М.К. Мамардашвили, *Философские чтения*, [online:] http://yanko.lib.ru/books/philosoph/mm=phil_readings=ann.html (10.02.2018).

⁷ А.Д. Шмеман, *Дневники 1973-1983*, Москва 2009, с. 24.

Человеческое в человеке

Насколько важно, учитывать философские взгляды о. Шмемана, мы поймем в попытке понять ключевую фразу, которая встречается в текстах о. Шмемана, – это фраза – „человек есть бесполезная страсть” – на первый взгляд, кажется нам вроде понятной. Она выражает пессимизм, уныние, неверие в человеческие силы и так далее. Но, кажется, о. Александер пишет не о эмпирическом психологическом состоянии, то есть „унынии”, „страхе”, „пессимизме”. Его рассуждение, прежде всего богословского характера. Что означает эта фраза? Только ли то, что человек обладает страстями? На философском языке она означает, что в человеке есть нечто такое, о чем нельзя сказать, что это есть, а можно лишь сказать, что это то, к чему он стремится, то есть человек не есть предмет, а есть направленность к какому-то состоянию. „Человек есть бесполезная страсть” означает, что человеку присуще стремление быть Богом, которым он быть не может. Она именно „бесполезная страсть” потому, что человек есть стремление выйти за пределы себя и стать Богом. И в этом смысле человек есть „страсть быть кем-то”, а не только „чем-то”. И в этом стремлении человек выражает свою подлинную человеческую страсть. Или можно добавить: человек есть, существует лишь в той мере, в какой он в себе преодолевает человека, то есть, как сказал бы Ницше, для того, чтобы быть человеком, нужно стремиться к сверхчеловеческому. Человеческая жизнь – это постоянное преодоление самого себя, превосхождение себя – это есть преодоление в себе того, что ты есть сейчас. То есть человеческое существо есть существо трансцензуса. Трансцензус, трансцендирование означает нашу способность выходить за свои собственные пределы⁸. А раз так, то и личность способна тем самым отказаться от самого себя в пользу существования. Корни личности уходят в тот способ, ка-

⁸ Здесь уместно обратиться к Владимиру Лосскому, который писал: „Из чего следует, что сформулировать понятие личности человека мы не можем и должны удовлетвориться следующим: личность есть несводимость человека к природе. Именно несводимость, а не «нечто несводимое» или «нечто такое, что заставляет человека быть к своей природе несводимым», потому что не может быть здесь речи о чем-то отличном, об «иной природе», но только о ком-то, кто отличен от собственной своей природы, о ком-то, кто, содержа в себе свою природу, природу превосходит, кто этим превосходством дает существование ей как природе человеческой и тем не менее не существует сам по себе, вне своей природы, которую он «воипостасирует» и над которой непрестанно восходит, ее «восхищает (extasie), сказал бы я, если бы не опасался упрека, что ввожу выражение, слишком уже напоминающее «экстатический характер экзистенции (Dasein)» у Хайдеггера, тогда как сам критиковал других, позволявших себе подобное сближение”. В.Н. Лосский, *Боговидение*, Москва 2003, [online:] <http://predanie.ru/lib/book/72700/> (10.02.2018).

ким человек случается и существует в мире в качестве человека, а не просто в качестве естественного – биологического и психического – существа. Это „человеческое в человеке” есть совершенно особое явление: оно не рождается природой, не обеспечено в своей сущности и исполнении никаким естественным механизмом. И оно всегда лицо, а не вещь. Поэтому мы можем сказать, что только тогда человек исполняет свое призвание, верен самому себе, когда выходит за пределы собственной реальности, а тем самым обретает самого себя. Если он отрекается от этой возможности, отрывает себя от своей истины, в попытках самоутверждения в итоге отрекается от своей человеческой природы.

Нечто человеческое появляется в той мере, в какой устанавливается связь с чем-то вневременным. Это не просто представление о вневременном, а какая-то конструктивная связь, раскрываемая в истинно человеческом действии. Это ситуация человека (имеющая последствия), когда у него нет никаких гарантий, природных механизмов, способных помочь ему автоматически стать человеком. Это нечто большее в нас, чем мы сами. То есть во-первых, понимание несамодостаточности наших природных способностей, качеств и свойств, или того, чем мы являемся по природе. Изолированная человечность противоречит человечности. И во-вторых, понимание, что самое ценное в нас – нечто большее, чем мы сами⁹. И в этом смысле, мы говорим, что сущность человека и есть общение:

То же самое и в общении. Оно не в разговорах, обсуждениях. Чем глубже общение и радость от него, тем меньше зависит оно от слов. Наоборот, тогда почти боишься слов, они нарушат общение, прекратят радость. [...] Отсюда моя нелюбовь к „глубоким” и, в особенности, „духовным” беседам. Разговаривал ли Христос со Своими двенадцатью, идя по галилейским дорогам? Разрешал ли их „проблемы” и „трудности”? Между тем все христианство есть, в последнем счете, продолжение этого общения, его реальность, радость и действенность¹⁰.

Личность наполовину погружена в материальные обстоятельства жизни, а другой половиной причастная к бытию; в личном акте и возникает возможность воссоединения этих двух частей. Человеческий акт в человеке всегда воссоединяет в некоей полноте „части” символа, несмотря на их разнородность.

⁹ См. М.К. Мамардашвили, *Необходимость себя. Введение в философию*, [online:] http://platon.net/load/knigi_po_filosofii/uchebnye_posobija_uchebniki/mamardashvili_neobkhodimost_sebja/27-1-0-4597 (01.02.2018).

¹⁰ А.Д. Шмеман, *Дневники...*, с. 15.

Символ и знак

Как уже упоминалось, человек создает себя в качестве человека через отношение к чему-то сверхчеловеческому, сверхъестественному и священному. И всегда, как ни странно, о таких основаниях люди рассказывали (и тем самым их сохраняли) с помощью символов¹¹. Если природа и функция религиозных символов заключается в установлении взаимосвязи между временным и вечным, очевидно, что о трансцендентном можно рассуждать лишь с помощью символов, символизирующих высшую истину¹².

Язык мифа – это символический язык, символ же предполагает тайну, и вне тайны превратился бы не то в аллегория, не то в простую метафору. Увлечшись научным методом, чисто рационалистическим подходом к жизни и современным мировосприятием, современное богословие искажает христианские символы. Но опыт бытия ускользает, если мысль переходит от символа к знаку. Поэтому так понимаемый символ противопоставляется аллегории, а преобладание аллегорической интерпретации литургии свидетельствует о том, что опытное богословие уступает место „интеллектуальному”, а конкретность таинства отвлеченной идеи:

Они (греческие святые отцы) использовали слово „символ” – пишет о. Александр – для обозначения того, что западные теологии имеют в виду под понятием „реальное присутствие”. Символ указывает на то, что одна реальность может не только обозначать другую реальность, но и являть и передавать ее нам, и поэтому символ – больше чем знак. [...] К тому же мы можем сказать, что символ – такое выражение другой реальности, которое не может быть заменено ничем другим. [...] Таким образом, символ – это не просто указание на нечто иное. Это – присутствие этого иного. Присутствие того, что не может присутствовать иным образом. И в этом суть дела. Символ – это присутствие того, что не может присутствовать иным образом, по крайней мере в этом мире, в это время, в контексте нашей жизни¹³.

¹¹ См. М.К. Мамардашвили, *Введение в философию...*

¹² Как пишет Александр Мейер: „Существует весьма ходячее выражение: только символ, имеющее в виду противопоставить символ – точному описанию фактически данного или самому фактически данному, как будто символ говорит о реальности меньше, хуже, чем не символ. На самом деле следовало бы, противопоставляя символ – описанию данности, выражаться так: символ, а не одно только описание данности, – потому что последнее беднее, менее реально, абстрактнее, тогда как символ несет в себе действительное знание реальности, полнее, глубже вводит нас в нее. Он является силою более действенной, чем то, в чем видят не только символ. Миф – не описание реальности, не укладывание ее в понятие, а раскрытие ее, дающее нам непосредственное с нею соприкосновение”. А.А. Мейер, *Философские сочинения*, Париж 1982, с. 87.

¹³ А.Д. Шмеман, *Собрание статей 1947-1983*, Москва 2009, с. 243.

Идеология и Бытие

Двадцатый век есть прежде век господства идеологий. Идеология строится и существует во времени и двадцатый век показал изнанку временности, а, с другой стороны, важность вневременного. Если что-то важное для человека исполнится во времени, тогда человек подвешен в каком-то процессе: между началом социально-политической программы и ее концом, а конец обратной силой придает смысл самому человеческому бытию, бросает свет нравственного освящения, легитимации на то, что человек делал¹⁴. Таким образом, человек, который идеологически легитимирует себя и основывает свою нравственность, духовность на идеологии, тоже существует во времени – не в простом физическом смысле слова, а в смысле бытийных оснований (эти бытийные основания в той мере, в какой они идеологичны, они во времени). То есть мы вправе говорить о возможности извращенного отношения человека к временной ограниченности своей экзистенции (Если это и есть все, тогда зачем все это? может ли быть человеческой жизнью, жизнь прожитая на шаткой платформе, колеблющейся в сторону то одной, то другой реальности?).

Как упоминалось выше, то, что в нас от нас не зависит и называется бытием. И оказывается, мы находим, что основания нашего временного решения, есть и они вечны и абсолютны. Если человек судьбу своей вечной души не связывает с судьбой временных вещей, то какой-то островок нравственной и духовной прочности у него есть. В христианстве появляется возможность несмотря на внешние перемены, и в самых что ни есть „пограничных” ситуациях не „изменять себе”. То есть „верность себе” в христианстве понимается не как „настаивание на своем”, верности убеждениям, социальным и политическим проектам, но верности воплощающейся в человеке добродетели: „Православие сохранило Истину”. Но на самом деле надо говорить иначе: ничто внешнее само по себе не „сохраняет” Истину. Истина живет и побеждает только сама собою¹⁵.

¹⁴ См. М.К. Мамардашвили, *Очерк современной европейской философии...*

¹⁵ А.Д. Шмеман, *Дневники ...*, с. 67.

Тайна и проблема

Немаловажную роль в творчестве о. Александра играет различие между тайной и проблемой. Тайна – это одно из основных понятий философии Габриэля Марселя. Марсель считал различие между проблемой и тайной фундаментальным¹⁶. Тайна – это метапроблематика. Она обнаруживает себя при обращении от данных, необходимых для разрешения проблемы, к бытию того, кто мыслит, так что проблематичным делается сам онтологический статус исследователя: „[...] тайна – это проблема, которая покушается на собственные исходные данные, захватывает их и тем самым перерастает саму себя как проблему”¹⁷. Итак, что такое проблема? Это то, что можно разрешить. Поскольку существуют проблемы, программы и предприятия, которые нуждаются в деловитом разрешении. Но это тоже возможность уклонения в деловитость, когда сама жажда деятельности (или ее отсутствие), понимается как проявление человечности. (разве эта продуктивная машина человеческих мероприятий не свидетельствует о разрыве отношений с ближним, а в конечном итоге с Богом?) Усилие понимания – это не просто умственный акт, напряжение мысли, а нечто требующее еще от нас какого-то переориентирования наших привычных навыков понимания – изменения самих себя. Тогда тайна – это не столько понимание чего-то, но понимание, связанное с тем, что мы должны что-то сделать с собой, чтобы говорить о понимании:

Бог и религия. Не Бог, а религия ставит „проблему мира”, и потому как раз, что она часть мира и потому автоматически ощущает проблему соотношения своего с „целым”. Но в те редкие минуты, когда сквозь религию проби- ваетесь к Богу, никакой проблемы нет, потому что Бог не есть „часть мира”. В эти минуты сам „мир” становится жизнью в Нем, встречей с ним, общением с Ним. Не Богом становится мир, а жизнью с Богом, радостной и полной. Это и есть „спасение мира” Богом. [...] Поэтому подлинная вера есть всегда преодоление „религии”. И Церковь – не религиозное учреждение, а наличие в мире „спасенного мира”. Но ей ужасно хочется быть „религией”, и вот она запутывается в „проблемах”, для веры не существующих и вредных. Почему никто этого не видит и не понимает?¹⁸

¹⁶ В.П. Визгин, *Философия Габриэля Марселя: Темы и вариации*, Санкт-Петербург 2008, с. 593-594.

¹⁷ Г. Марсель, *Быть и иметь*, пер. с франц. И.Н. Полонская, т. 1, Новочеркасск 1994, с. 108.

¹⁸ А.Д. Шмеман, *Дневники...*, с. 20.

Церковь не религиозное учреждение

Пониманию Церкви, рассматриваемой как религиозное сообщество, Шмеман противопоставляет утверждение, что природу Церкви нельзя вывести из общего понятия религии. Церковь, подчеркивает о. Александр, дар новой жизни, но это жизнь не Церкви, а „жизнь Христа в нас, наша жизнь в Нем”. То есть не идет речь о церковном абсолютизме, но принятием того, что именно в Иисусе Христе, и только в Нем одном раскрыта тайна божественного присутствия и божественной полноты. Не идет речь о некоей церковной ограниченности, но принятии того, что не имея Христа мы утрачиваем и понимание полноты божественного присутствия:

Ибо Церковь не есть „существо” в том смысле, в каком могут быть названы „существом” Бог или человек („ипостазированные существа”, если воспользоваться древней терминологией), она не есть новое „естество”, добавленное к существующим естествам Бога и человека, она не есть „субстанция”. Прилагаемое к ней определение новая – новая жизнь, новая тварь – подразумевает не онтологическую новизну, не возникновение „существа”, которого не было прежде, но искупленное, обновленное и преображенное отношение между единственно „субстанциональными” существами – Богом и Его созданием. И как раз поэтому потому, что Церковь не имеет собственной ипостаси или личности, иной, чем ипостась Христа и ипостаси составляющих ее людей, нет у нее и собственного естества, ибо она – новая жизнь „ветхого” естества, искупленного и преображенного Христом. В нем человек, а через человека и все „естество” обретают свою настоящую жизнь и становятся новой тварью, новым существом, Телом Христовым¹⁹.

Церковь призвана являть – „делать реально присутствующим” в мире сем – мир грядущий, Царство Божие. И только тогда, когда Церковь перерастает саму себя как „институцию” и „общество” и соделывается „новой жизнью новой твари”, Церковь есть Тело Христово²⁰.

¹⁹ А.Д. Шмеман, *Собрание статей...*, с. 210.

²⁰ Там же, с. 210. „Церковь же как Тело Христово – пишет Сергей Булгаков – есть причастность к Божественной жизни, ее самооткровение в совершающемся обожении твари”. С.Н. Булгаков, *Невеста Агнца*, Москва 2005, с. 279.

Homo Adorans

Сама сущность христианства, как подчеркивает о. Александр, заключается в событийности встречи человека с Богом. Познание Бога глубоко личностно в том смысле, что оно выходит за рамки предметного мира и субъектно-объектного дуализма, присущего познанию предметов, требует личного решения, отклика. Истина как встреча – это не просто правдивая информация о чем-либо, некие безличные понятия истины и разума. Поэтому можно утверждать, что одной из главных идей в богословии о. Александра об откровении была мысль о том, что Бог представляет нам не набор сведений о себе, а непосредственно самого себя. Откровение – это не просто передача знаний. Это животворное, обновляющее общение:

Ибо высший дар Духа Святого не замкнутое в себе „состояние”, не просто „радость” или „мир”, а опять-таки Личность – Иисус Христос. Это и мое обладание Христом, и я в обладании Христа; это моя любовь ко Христу и Его любовь ко мне; это моя вера во Христа и Его вера в меня; это „Христос во мне” и „я во Христе”. Христос же есть послушание: „был послушным даже до смерти, и смерти крестной” (Флп. 2: 8). Его послушание выражало не „субординацию”, не подчинение свободы авторитету, но всецелое Его единство с Отцом, само Его Божество. Ибо Его послушание не просто свободно (ведь и всякая свобода может подчиниться добровольно), но оно – само выражение, само существо его свободы. И, если Христос – дар Духа Святого, если Христос – Жизнь Церкви, тогда сущность этой жизни – послушание: не Христу, но Христову послушанию. И это поистине Божественное послушание, ибо оно выше дихотомии свободы и авторитета, как происходящее не от несовершенства, но от полноты жизни, открывшейся во Христе. Все сказанное означает, что свобода проявляется в Церкви как послушание всех всем во Христе, ибо Христос – единственный. Кто Духом Святым живет во всецелом общении с Богом²¹.

Речь идет не о каких-то идеях или нравственных законах, которые могут быть выведены дорогой абстракции с Евангелия, но именно все бытие Христа представляет глубину и целостность истинной реальности. Бог, принимая нас в своем Сыне в свое общение с самим собою, осуществляет и создает общение как дар самого себя. Если мы характеризуем человечность Христа как самоотверженность²², тогда подлинное общение, подлинная

²¹ А.Д. Шмеман, *Собрание статей...*, с. 434.

²² В богословской антропологии вопрос о том, что есть человек, решаем прежде всего в обращении к человечности Иисуса Христа. Нас интересует такое понимание человечности, которое просветлено светом Слова.

жизнь неотделимы от жертвы²³. Именно в евхаристическом опыте жертвы и благодарения обретается опыт христианской свободы:

В тот миг, когда созданный Богом раб может возблагодарить Его за жизнь и пищу, раб этот становится свободным; жертва, принесение благодарения есть освобождение. Я всегда понимал грехопадение (или то, что зовется „первородным грехом“) как утрату человеком желания быть священником²⁴.

Итоги

В статье были представлены некоторые существенные идеи творчества Александра Шмемана. То, что присуще мировоззрению Шмемана можно обозначить замечательным словом, а именно „великодушие“. Великодушные – это способность вместить иное, это способность допустить, что может быть что-то другое, чем мы сами, и что нельзя требовать, чтобы мир соответствовал нашему уровню развития, нашим представлениям, нашим желаниям и нашим мыслям. Именно великодушие открывает нас на мир в его многообразии, на подлинное его бытие. Наш быт, очевидно, таков, что в нем бытово присутствует нечто высокое. Перефразируя Йозефа Ратцингера, была предпринята попытка обозначить и контур той позиции, которую в богословии Шмемана, можно именовать словом „верую“²⁵. Оно означает, что человек не ограничивает пространство своего мира тем, что можно видеть и чем можно овладеть, но ищет другого подхода к действительности, который он называет верой и через который он обретает важнейшее начало своего мирозидения вообще. Если же это так, то слово „верую“ включает в себя фундаментальный выбор по отношению к реальности как таковой. Оно подразумевает глубинную форму отношения к Бытию, к существова-

²³ Как подчеркивает Сергей Булгаков: „В позднейшем сознании, сначала в западной Церкви, преимущественно в протестантизме, Евхаристия превращена в таинство причащения, даже с прямым отрицанием ее значения как жертвы“. С. Булгаков, *Невеста Агнца*, Москва 2005, с. 306. „Чтобы приобщиться к жертве Христовой, ее разделяя, – замечает о. Булгаков – надо совлечься греховного своего естества, со-распяться со Христом и с ним совокреснуть. Разумеется, об этом можно говорить не в исчерпывающем, адекватном и единичном смысле, но лишь как о непрестанно повторяемом вхождении в силу Христову, по образу каждодневного жертвоприношения“. С.Н. Булгаков, *Евхаристия*, Москва 2005, с. 71.

²⁴ А.Д. Шмеман, *Собрание статей...*, с. 294.

²⁵ См. Й. Ратцингер, *Введение в христианство. Лекции об апостольском символе веры*, Брюссель 1998, с. 20-21.

нию, к реальности самого себя и к реальности в целом. Оно означает такой выбор, для которого то, что не подлежит видению, не только не есть нечто нереальное, но, напротив, оно-то как раз и есть реальность в собственном смысле слова – то, чем держится любая реальность и что делает ее возможной. Оно означает выбор, для которого то, что делает возможной реальность в целом, есть также и то, что образует истинно человеческую экзистенцию человека.

Библиография

- Барт К., *Церковная Догматика*, пер. с нем. В. Витковский, Москва 2007.
- Булгаков С.Н., *Евхаристия*, Москва – Париж 2005.
- Булгаков С.Н., *Невеста Агнца*, Москва 2005.
- Визгин В.П., *Философия Габриэля Марселя: Темы и вариации*, Санкт-Петербург 2008.
- Кырлежев А.И., *Наследие прот. Александра Шмемана в российском контексте*, „Вестник русского христианского движения” 2009, № 195.
- Лосский В.Н., *Боговидение*, Москва 2003, [online:] <http://predanie.ru/lib/book/72700/>.
- Марсель Г., *Быть и иметь*, пер. с франц. И.Н. Полонская, т. 1, Новочеркасск 1994.
- Мамардашвили М.К., *Необходимость себя. Введение в философию*, [online:] http://platon.net/load/knigi_po_filosofii/uchebnye_posobija_uchebniki/mamardashvili_neobkhodimost_sebja/27-1-0-4597.
- Мамардашвили М.К., *Очерк современной европейской философии*, [online:] <http://www.koob.ru/mamardashvili/>.
- Мамардашвили М.К., *Символ и сознание*, [online:] <http://www.koob.ru/mamardashvili/>
- Мамардашвили М.К., *Философские чтения*, [online:] http://yanko.lib.ru/books/philosoph/mm=phil_readings=ann.html.
- Мейер А.А., *Философские сочинения*, Paris 1982.
- Померанц Г.С., *Поиски подлинного*, [online:] www.magazines.russ.ru/continent/2008/135/po21-pr.html.
- Ратцингер Й., *Введение в христианство. Лекции об апостольском символе веры*, Брюссель 1998.
- Степун Ф.А., *Мистическое мировидение. Пять образов русского символизма*, [online:] <http://predanie.ru/lib/book/183326/>.
- Шмеман А.Д., *Введение в литургическое богословие*, Париж 1992.
- Шмеман А.Д., *Дневники 1973-1983*, Москва 2009.
- Шмеман А.Д., *Собрание статей 1947-1983*, Москва 2009.
- Норко Т., *Two „Nos” and One „Yes”*, [online:] <http://www.schmemann.org/memoriām/1984.svtq8.hopko.html>.
- Meyendorff J., *A life worth living*, [online:] <http://www.schmemann.org/memoriām/1984.svtq1.meyendorff.html>.

Informacja o Autorze

Dr hab. Dymitr Romanowski (Димитр Романовски) – adiunkt w Katedrze Kultury Bizantyńsko-Pravosławnej w Instytucie Rosji i Europy Wschodniej na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie.

e-mail: dymitr.romanowski@uj.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0001-6047-8039>

Utrwalone w świadomości Rosjan wyobrażenia o istocie czasu, odzwierciedlone w ich dziełach artystycznych, w myśli filozoficznej i teologicznej, w praktykach społecznych, rytuałach, mitach, w przeświadczeniach o naturze codzienności, stanowią materiał dla refleksji podjętej przez autorów tomu *Czas w kulturze rosyjskiej. Время в русской культуре*.

Rosyjskie doświadczanie i konceptualizowanie czasu analizowane jest z perspektywy kulturoznawstwa, filozofii, literaturoznawstwa, filmoznawstwa, językoznawstwa, folklorystyki, politologii i historii.

Rozważania o swoistym dla Rosjan odczuwaniu czasu, myśleniu o nim i jego wyobrażeniach, przedstawione zostały w rozdziałach poświęconych następującym zagadnieniom: czas w języku – język w czasie; sakralne i mitologiczne rytmy czasu; konceptualizacje czasu w rosyjskiej myśli teologicznej i filozoficznej; kulturoznawcze i historyczne ujęcia czasu; czas jako aspekt życia społecznego; temporalne aspekty literackiego obrazu świata.

W niniejszym tomie swoimi refleksjami dzielą się badacze reprezentujący uniwersytety i centra badawcze z siedmiu krajów.