



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, Szyszkina, Pilewin, 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 Веремenco , 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 , Paradoxy teorii rosyjskiej (nie)współczesności? Iwana Jesaulowa koncepcja mitologicznej dominanty w strukturach postsowieckiej codzienności	367

Anna Kadykało , 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 тревелогe 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 Brządkiewicz , Потерянный во времени. Сюжетные сложности современной русской прозы. Выбранные примеры	591

ANDRZEJ DUDEK

KRAKÓW, UNIWERSYTET JAGIELLOŃSKI

Czas w kulturze rosyjskiej

Uwagi wstępne

Time in Russian Culture. Introductory Remarks

Abstract: The introductory article to the volume *Czas w kulturze rosyjskiej. Время в русской культуре* presents the diversity of attitudes towards time. Special attention is paid to culture-based notions of time. The text points out to the achievements of interdisciplinary time study (International Society for the Study of Time). The differences between quantitative and qualitative time approaches were considered. Among important taxonomies worked out in time studies the culture division based on the dominating time aspect is mentioned. The author takes into account some general ideas concerning Russian time perception (concepts developed by B. Yegorov, D. Likhachev, V.V. Ivanov, Y. Lotman, L. Gudkov). Two Russian editorial initiatives, important as far as time research is concerned, are mentioned (periodicals: „Диалог со временем: Альманах интеллектуальной истории” and „Пространство и время”).

Keywords: time, culture, Russian culture, Russian peculiarities of time perception, concepts of time in Russian culture

Przekonanie o decydującej roli czasu w życiu pojedynczego człowieka i całych zbiorowości ludzkich, przyjmujące formę już to emocjonalnie nacechowanej, numinotycznej¹ trwogi, charakterystycznej dla świadomości rytualno-mitologicznej, już to świadomej refleksji, już to rozbudowanych idei filozoficznych, towarzyszy człowiekowi od początku istnienia gatunku *homo sapiens*.

Kwestia postrzegania czasu to jeden z podstawowych aspektów funkcjonowania każdej kultury i cywilizacji. Wyobrażenia o istocie czasu utrwalone zarówno bezpośrednio w świadomości uczestników kultury, jak i odzwierciedlone w dzie-

¹ Zob. R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, Wrocław 1993, s. 39-45.

łach artystycznych, w myśli filozoficznej i teologicznej, w praktykach społecznych, rytuałach, mitach i w wyobrażeniach o naturze codzienności świadectwa swoistej dla danej kultury konceptualizacji czasu to jeden z najważniejszych czynników decydujących o normatywnych fundamentach wzorów kultury i systemu etycznego oraz o ich praktycznym urzeczywistnianiu. Refleksja nad określoną kulturowo ideą czasu to jedna z dróg do zrozumienia specyficznej dla danej kultury wizji człowieka, charakteru relacji międzyludzkich, roli sztuki w życiu człowieka i hierarchii wartości.

W dotychczasowej refleksji temporalnej trzy stanowiska zdecydowanie wyróżniały się swoimi ujęciami:

- a) obiektywistyczne koncepcje kosmologiczno-fizyczne, dotyczące natury czasu, jego początku, kierunku (tzw. strzałka czasu), bezwzględnego/względnego charakteru, metrologii, uznawania go za jeden z wymiarów Wszechświata, traktowania czasu jako czynnika zmian²;
- b) ujęcia dotyczące psychologicznych mechanizmów indywidualnego, osobniczego poczucia czasu, uwzględniające subiektywnie doświadczany wpływ emocji, nastrojów, środowiska, wskazujący na rolę typu osobowości w percepcji czasu³. W ujęciu psychologicznym, jak powie Jean Michon, czas nie jest warunkiem powstania świadomości, ale jej rezultatem⁴;
- c) ujęcia o charakterze społeczno-kulturowym, przetwarzające i konceptualizujące⁵ zbiorowe doświadczenie czasu, uznające czas kulturowy⁶ za istotny czynnik rozwoju i funkcjonowania zbiorowości.

Zdeterminowane przez kulturę ujmowanie czasu, jego wykorzystywanie, podleganie utrwalonemu w świadomości społecznej i uznanym za istotne miarom czasu

² Zob. S. Carroll, *Stąd do wieczności i z powrotem. Poszukiwanie ostatecznej teorii czasu*, przeł. T. Krzyszoń, Warszawa 2011, s. 10, 20; S.W. Hawking, *Krótką historia czasu. Od wielkiego wybuchu do czarnych dziur*, przeł. P. Amsterdamski, Poznań 1996, s. 43, 136-137; C. Gryko, *Czas w naukach przyrodniczych a czas w naukach o kulturze (tezy)*, [w:] *Czas w kulturze. Praca zbiorowa*, pod red. A. Nowickiego, Lublin 1983, s. 29-39.

³ Zob. np. P. Fraisse, *Perception and Estimation of Time*, „Annual Review of Psychology” 1984, vol. 35, s. 1-37; J.A. Michon, *Concerning the Time Sense. The Seven Pillars of Time Psychology*, „Psychologica Belgica” 1993, vol. 33, s. 329-345; P.A. Hancock, R.A. Block, *The Psychology of Time. A View Backward and Forward*, „The American Journal of Psychology” 2012, vol. 125, № 3, s. 267-274. Zob. też: K. Pomian, *Porządek czasu*, przeł. T. Stróżyński, Gdańsk 2014, s. 215.

⁴ Zob. J.A. Michon, *Representing Time*, [w:] *Time, Action and Cognition. Towards Bridging the Gap*, eds. F. Macar, V. Pouthas, W.J. Friedman, Dordrecht-Boston-London 1992, s. 303.

⁵ W całościowym ujęciu historia koncepcji czasu zawarta jest świetnej monografii: G.J. Whitrow, *Czas w dziejach. Poglądy na czas od prehistorii po dzień dzisiejszy*, przeł. B. Ostrowski, Warszawa 2004.

⁶ Zob. A.L. Zachariasz, *Człowiek jako byt wobec czasu kulturowego*, [w:] idem, *Kulturozofia*, Rzeszów 2000, s. 301.

oznaczało, że wobec zróżnicowanego świata „nie istnieje jeden, powszechny, uniwersalny sposób rozumienia czasu”⁷. Każda kultura wypracowuje własne rozumienie czasu: „dochodząc do odkrycia różnych «wytworzonych czasów», w odmienny sposób funkcjonujących w społeczeństwie, często wyjaśnia się ich społeczne konsekwencje i odmiennie skutki dla życia społecznego”⁸. Każda grupa społeczna żyje według własnego rytmu czasu⁹. Kulturowo postrzegany czas ma swój wymiar aksjologiczny – jest bowiem istotnym czynnikiem kształtującym uznawaną w społeczności hierarchię wartości. Odzwierciedleniem tego zjawiska jest rozróżnianie czasu świętego i czasu świeckiego¹⁰ oraz stosunek do takich wartości jak odpowiedzialność, wierność, wytrwałość, wiarygodność czy punktualność¹¹. Widziany z antropologiczno-filozoficznej perspektywy sposób postrzegania czasu, a zwłaszcza uznawane reguły porządkowania i konceptualizowania wiedzy o przeszłości, decydują o tożsamości człowieka¹². Innym aspektem tego zagadnienia jest dostrzeganie przez badaczy komunikacji międzykulturowej swoistej, niewerbalnej „mowy czasu” – zróżnicowania sposobów jego postrzegania i wykorzystania w codziennych praktykach, którymi różnią się kultury, bowiem jak przekonuje Edward T. Hall: „czas może wykrzyczeć prawdę tam, gdzie słowa kłamią”¹³. W trzeciej grupie ujęć mieszczą się mitologiczne, religijne, antropologiczne, filozoficzne, socjologiczne i kulturoznawcze koncepcje czasu (w tym także rozważania o szczególnym dla różnych dziedzin twórczości potraktowaniu czasu w literaturze¹⁴, sztuce¹⁵, filmie¹⁶ oraz teatrze¹⁷).

* * *

⁷ E. Tarkowska, *Czas w społeczeństwie. Problemy, tradycje, kierunki badań*, Wrocław 1987, s. 19.

⁸ P. Borowiec, *Wyjaśnić czas – wielość czasów w społeczeństwie*, [w:] idem, *Czas polityczny po rewolucji. Czas w polskim dyskursie politycznym po 1989 r.*, Kraków 2013, s. 105.

⁹ S. Symotiuik, *Czas w kulturze*, [w:] *Czas w kulturze. Praca zbiorowa...*, s. 19.

¹⁰ M. Eliade, *Czas święty i mit wiecznego rozpoczynania na nowo*, [w:] idem, *Traktat o historii religii*, przeł. J. Wierusz-Kowalski, Łódź 1993, s. 373- 377.

¹¹ A. Nowicki, *Człowiek wobec czasu*, [w:] *Czas w kulturze. Praca zbiorowa...*, s. 25.

¹² R. Ingarden, *Człowiek i czas*, „Przegląd Filozoficzny” 1938, nr 41, s. 54-67.

¹³ Zob. E. T. Hall, *Bezgłośny język*, przeł. R. Zimand i A. Skarbińska, Warszawa 1987, s. 27.

¹⁴ Zob. np. G. Poulet, *Metamorfozy czasu. Szkice krytyczne*, wybór J. Błoński i M. Głowiński, przedmowa J. Błoński, przeł. W. Błońska et al., Warszawa 1977.

¹⁵ Zob. np. И. Н. Духан, *Становление пространственно-временной концепции в искусстве и проектной культуре XX века*, Минск 2010; M. Porębski, *Teorematy (2): sztuka i czas*, „Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja” 1992, nr 5-6, s. 129-145; E. de Bértola, *On Space and Time in Music and the Visual Arts*, „Leonardo” 1972, vol. 5, № 1, s. 27-30; J. Bańka, *Czas w sztuce. Recentyzm i skok do królestwa bezpowrotnej teraźniejszości*, t. 1-2, Katowice 1999.

¹⁶ Н. Мари́евская, *Время в кино*, Москва 2014.

¹⁷ Zob. np. J. Limon, *Theatre's Fifth Dimension. Time and Fictionality*, „Poetica” 2009, vol. 41, № 1/2, s. 33-54.

Różnorodność wypracowanych w historii rodzaju ludzkiego sposobów postrzegania czasu zaowocowała z jednej strony rozwojem odrębnych refleksji temporalnych, specyficznych dla różnych dyscyplin naukowych, oraz działaniami na rzecz połączonych, interdyscyplinarnych wieloaspektowych badań nad czasem. Najbardziej znanym przykładem takiego przedsięwzięcia jest międzynarodowa wspólnota badaczy, reprezentujących różne dziedziny nauki i zrzeszonych w International Society for the Study of Time (ISST). To szacowne Towarzystwo naukowe powstało w 1966 r. z inicjatywy amerykańskiego fizyka i filozofa Juliusa T. Frasera (1923-2010)¹⁸. Od pierwszego sympozjum w 1969 r. do czerwca 2019 r. ISST zorganizowało siedemnaście interdyscyplinarnych konferencji, których plonem były obszerne tomy zawierające artykuły i zapisy dyskusji toczonych na obradach wspomnianych sympozjów¹⁹. Autorami opublikowanych tekstów są kosmolodzy, fizycy, biolodzy, filozofowie, psychologowie, antropologowie, religioznawcy, kulturoznawcy, muzykolodzy, literaturoznawcy (podejmujący temporalne kwestie dotyczące literatur różnych kręgów kulturowych i różnych literackich form wypowiedzi).

* * *

Wśród interesujących taksonomii wypracowanych w historii myśli o czasie warto zwrócić uwagę na rozróżnienie między jakościowym i ilościowym postrzeganiem czasu. W tym kontekście czas fizyczny jest czasem ilościowym, podczas gdy czas psychologiczny i kulturowy mają, z reguły, charakter jakościowy²⁰. Od chwili wynalezienia zegara mechanicznego w X w. n.e. (zwłaszcza w świecie kultury zachodniej zdominowanym przez chrześcijańską wizję czasu²¹, w której,

¹⁸ J.T. Frazer jest również założycielem poświęconego problematyce temporalnej czasopisma „KronoScope. Journal for the Study of Time”. Wspomniany półrocznik ukazał się po raz pierwszy w 2001 r. Zob. [online:] <https://brill.com/view/journals/kron/kron-overview.xml> (30.07.2019).

¹⁹ Ostatnio opublikowany szesnasty tom z serii *The Study of Time* ukazał w 2019 r.: *Time's Urgency*, ed. C. Montemayor, Leiden–Boston 2019. Wśród artykułów stanowiących dorobek serii warto zwrócić uwagę na dotyczące różnych aspektów słowiańskiego postrzegania czasu publikacje: B. Adam, *Chernobyl. Implicate Order of Socio-environmental Chaos*, vol. 9; O.P. Hasty, *Time and Process in Marina Tsvetaeva's Definition of Lyric Verse*, vol. VII; M. Spangler, *Time Proverbs and Social Change in Belgrade, Yugoslavia*, vol. IV; R.J. Thornton, *Malinowski and the Birth of Functionalism or, Zarathustra in the London School of Economics*, vol. VIII; W. Voisé, et al., *The Study of Time in Poland, Czechoslovakia, and the Soviet Union*, vol. III; H. Sills, *Time, Trace, and Movement in Stravinsky's Three Japanese Lyrics*, vol. XVI. Zob. International Society for the Study of Time, [online:] <http://www.studyoftime.org/> (30.07.2019). Sprawozdanie z obrad czwartego sympozjum (1979 r.) ogłosił ks. prof. M. Heller: *O czasie z różnych punktów widzenia*, „Znak” 1980, nr 2, s. 245-248.

²⁰ E. Tarkowska, *Czas w społeczeństwie. Problemy, tradycje, kierunki badań...*, s. 14-15; K. Pomian, *Porządek czasu...*, s. 7, 215.

²¹ G. Pattaro, *Pojmowanie czasu w chrześcijaństwie*, przeł. B. Chwedeńczuk, [w:] *Czas w kulturze*, wyb., oprac. i wstęp A. Zajączkowski, Warszawa 1988, s. 291-329.

jak uważano w średniowieczu, to Bóg jest panem czasu, a rytm jego upływu jest mierzony przez dźwięk dzwonów kościelnych) postrzeganie i wykorzystanie czasu naznaczone jest jednak postępującym zeświecczeniem i racjonalizacją. Coraz częściej utrwala się przekonanie, że czas jest „miernikiem pracy”²², że „czas to pieniądz”, że coraz powszechniejsze jest kierowanie się w działaniu precyzyjnie odmierzanymi jednostkami czasu linearnego, wskazywanymi przez zegary mechaniczne²³.

Inną ciekawą klasyfikacją wypracowaną przez filozoficzną i semiotyczną refleksję nad czasem jest podział na typy kultur zorientowane na przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Jurij Łotman wyróżnia w swoich rozważaniach kultury eksponujące początek – takie, w których dominuje przekonanie, że „złoty wiek” już nastąpił, oraz kultury nastawione na przyszłość – oczekujące nadejścia „złotego wieku”²⁴. Rozgraniczenie kultur uwzględniające dominujący aspekt czasu teraźniejszego, przeszłego lub przyszłego jest ujęciem prezentowanym także w pracach Józefa Bańki, rozwijającego koncepcję reentywizmu filozoficznego²⁵.

Borys Jegorow, wskazując na „wiejskość” kultury rosyjskiej, zwracał uwagę, że na rosyjskiej wsi przeważało postrzeganie czasu jako cykli regularnych powtórzeń dostrzeganych w rytmie poruszania się ciał niebieskich i zjawisk przyrodniczych, a „cykliczność i tradycjonalizm właściwie likwidowały wpatrywanie się w przyszłość i oglądanie się w przeszłość”²⁶. Zainspirowani myślą Borysa Uspienskiego²⁷ autorzy książki *Rosja. Przestrzeń, czas i znaki* wyróżniają typy kultur tradycyjnych

²² A. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*, przeł. J. Dancygier, Warszawa 1976, s. 151-152.

²³ J. Le Goff, *Czas Kościoła i czas kupca*, przeł. A. Frybes, [w:] *Czas w kulturze...*, s. 334-337; J. Le Goff, *Od czasu średniowiecznego do czasu nowożytnego*, przeł. A. Frybes, [w:] *Czas w kulturze...*, s. 369, 373.

²⁴ Ю. Лотман, *О моделирующем значении понятий «конца» и «начала» в художественных текстах*, [w:] idem, *Семиосфера*, Санкт-Петербург 2000, s. 427-430. Warto zauważyć, że tartusko-moskiewska szkoła semiotyki za sprawą prac Jurija Łotmana i Borisa Uspienskiego wypracowała dwie wizje historii. W ujęciu Uspienskiego, określanym jako „filologiczne”, proces historyczny traktowany jest jako „tekst złożony ze zdarzeń”, podczas gdy w „perspektywicznej” koncepcji Łotmana „idealny historyk” spogląda z przeszłości i każe mu stamtąd spoglądać w przyszłość. Zob. B. Żyłko, *Semiotyka historii w pracach szkoły tartusko-moskiewskiej*, „Rocznik Antropologii Historii” 2014, nr 1(6), s. 22-30. Zob. też: B. Uspienski, *Historia i semiotyka. Percepcja czasu jako proces semiotyczny*, [w:] idem, *Historia i semiotyka*, przeł. i wstępem opatrzył B. Żyłko, Gdańsk 1998, s. 19-51.

²⁵ Zob. J. Bańka, *Mechanizmy identyfikacji kulturowej w koncepcji reentywizmu*, „Folia Philosophica” 1985, nr 2, s. 7-20. Zob. też: idem, *Traktat o czasie. Czas a poczucie dziejowości istnienia w koncepcjach reentywizmu i prezentyzmu*, Katowice 1991.

²⁶ Zob. B. Jegorow, *Oblicza Rosji. Szkice z historii kultury rosyjskiej XIX wieku*, przeł. D. i B. Żyłko, Gdańsk 2002, s. 35.

²⁷ Zob. Б.А. Успенский, *Избранные труды*, т. 1. *Семиотика истории. Семиотика культуры*, Москва 1996.

i nowoczesnych – zdominowanych, odpowiednio, przez cykliczne lub linearne koncepcje czasu²⁸.

Dymitr Lichaczow w pracy *Poetyka czasu artystycznego (Поэтика художественного времени)* konfrontując staroruskie i nowożytnie ujęcie czasu w artystycznej, a zwłaszcza literackiej kulturze rosyjskiej, zwraca uwagę na to, że w folklorze rosyjskim i w piśmiennictwie staroruskim dominuje koncepcja czasu zamkniętego. Badacz dostrzega istnienie modyfikacji tej reguły, wynikających z poetyki poszczególnych gatunków – np. obecność perspektywy wieczności – w latopisach, opisy cudów dziejących się po śmierci świętego w żywotach bądź powtórzenia opisów wydarzeń w dużych formach kompilacyjnych.

Odzwierciedlone w tekstach staroruskich pojmowanie czasu zakłada, że nie jest on wytworem świadomości człowieka. Wydarzenia przedstawione w utworach opisywane są z perspektywy teologiczno-eschatologicznej. Zdaniem uczonego, każdy prąd literacki i każdy gatunek wypracowują własną koncepcję czasu. W piśmiennictwie staroruskim charakterystyczne jest, widoczne w latopisach, zjawisko odrębnych, regionalnych rachub czasu zdarzeniowego (przy uznaniu, że stworzenie świata nastąpiło 5505 lat przed narodzinami Chrystusa). Dla autora staroruskiego szczególne znaczenie ma wyobrażenie tego, co pozaczasowe i wieczne. Z kolei otwarty czas świata przedstawionego utworów nowożytnych odzwierciedla myślenie w kategoriach historyczno-linearnych, dając możliwość zaburzeń chronologii i wprowadzenia kilku szeregów czasowych²⁹. Relacja czasu i wieczności to, według Lichaczowa, istotny problem podejmowany także w literaturze XIX-wiecznej, w której, jak w powieściach Dostojewskiego, w przygodnym i przemijającym dostrzegane były znaki tego, co wieczne³⁰. Wśród istotnych kwestii metodologicznych Lichaczow wskazuje na niezbędność uwzględnienia w badaniu kategorii cza-

²⁸ Zob. E. Przybył-Sadowska, J. Sadowski, D. Urbanek, „*W ruską godzinę wiele wody upłynie...*”, [w:] idem, *Rosja. Przestrzeń, czas i znaki*, Kraków 2016, s. 236, 243-248.

²⁹ Д.С. Лихачев, *Поэтика художественного времени*, [w:] idem, *Поэтика древнерусской литературы*, Москва 1979, s. 209, 212, 217, 246, 248, 254, 267, 271.

³⁰ Opozycja między czasem i wiecznością to jeden z bardziej znaczących problemów zarówno literatury, jak i myśli rosyjskiej, zwłaszcza koncepcji powstających w kręgu inspiracji ideami rosyjskiego renesansu religijnego (zob. np. prace S. Titarenko, Je. Tacho-Godi, O. Siedych, W. Troickiego, I. Malej, M. Lechowskiej, L. Augustyna, R. Mnicha, D. Romanowskiego, A. Dudka – w niniejszym tomie) oraz rozpraw naukowych o kategorii wieczności w historii filozofii – zob. np. П. Гайденоко, *Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке*, Москва 2006. W generalizujących ujęciach wskazywano często na eschatologiczny wymiar kultury rosyjskiej, przejawiający się m.in. w większym zainteresowaniu zagadnieniami Absolutu, wieczności, życia pozagrobowego, warunków uzyskania zbawienia, wizji raju, apokaliptycznymi przeczuciami (zwłaszcza na przełomie XIX i XX w.) niż kwestiami doczesności. Zob. A. Andrusiewicz, *Eschatologia Rusi*, [w:] *Idee w Rosji. Ideas in Russia. Идеи в России. Лексыкон*, t. 2, pod red. A. de Lazari, Łódź 1999, s. 410-414.

su autora, czasu faktycznego i czasu wyobrażonego w utworze, a w epice – relacji między czasem narracji i czasem fabuły.

Ważne obserwacje dotyczące postrzegania czasu przez artystę XX wieku są zawarte w rozważaniach Wiaczesława W. Iwanowa. W rozprawie z 1974 r.³¹ uczony zwraca uwagę na korelację między odkryciami w fizyce i kosmologii z początku XX w. oraz obrazem świata – w tym również postrzeganiem czasu – w powstających od początku tego stulecia znaczących w kulturze światowej i rosyjskiej dziełach literackich, filmowych i filozoficznych. Nowe koncepcje kosmologiczne – zwłaszcza wizja Wszechświata, który powstał w wyniku Wielkiego Wybuchu, teoria względności – przypominają widoczne w mitologicznym myśleniu człowieka archaicznego ujęcia swoistego czasu przed początkiem świata. Uczony pisze o zjawisku powtarzających się w historii kultury ideach cyklicznego rozwoju świata oraz o przeświadczeniach o istnieniu kilku (zazwyczaj czterech lub pięciu) jakościowo różnych epok w dziejach świata. Wśród niezwykle inspiracji/zbieżności/podobieństw naukowych koncepcji kosmologicznych i nowego artystyczno-filozoficznego myślenia o czasie badacz wymienia widoczne w twórczości Wielomira Chlebnikowa fascynację liczbą i opozycją między parzystym i nieparzystym:

Хлебников продолжал (посредством чисел, а не слов) традицию древнего синкретического искусства (отчасти народной словесности, еще близкой к мифологическим истокам) и числовой магии, решая проблему времени в духе архаического представления о его цикличности³².

Iwanow wskazuje również na obecne w myśli Pawła Florenskiego prekursorskie odzwierciedlenie przekonania o przeciwieństwie zasad entropii i ektropii, rozwijanych przez XX-wiecznych fizyków i cybernetyków oraz zwraca uwagę na poglądy Władimira Wiernadskiego o rytmie ewolucji biosfery, wypowiedziane równolegle z myślą Pierre'a Teilharda de Chardin. Wśród przywoływanych przykładów podobnych problemów dostrzeganych w odniesieniu do czasu przez artystów i uczonych znajdują się m.in. dzieła Herberta G. Wellsa, Jamesa Joyce'a, Williama Faulknera, Marcela Prousta, Thomasa Manna, Michaiła Bułhakowa, Władimira Majakowskiego, których bohaterowie przemieszczają się w czasie; ponadto artystyczne eksperymenty z czasem są obecne w filmach Siergieja Eisensteina, Alaina

³¹ В.В. Иванов, *Категория времени в искусстве и культуре XX века*, [w:] *Ритм, пространство и время в литературе и искусстве*, отв. ред. Б. Егоров, Ленинград 1974, s. 39-66. Zob. też polski przekład: W. Iwanow, *Kategoria czasu w sztuce i kulturze XX wieku*, [w:] *Znak, styl, konwencja*, wyb. i wstęp M. Głowiński, przeł. K. Biskupski et al., Warszawa 1977, s. 242-287. O relacji między wypracowanymi przez XX-wieczną fizykę koncepcjami czasu i naukami społecznymi zob. M. Flis, *Czas historyczny a struktura społeczna*, „Studia Socjologiczne” 1984, nr 1, s. 37-45.

³² В.В. Иванов, *Категория времени в искусстве и культуре XX века...*, s. 49.

Resnaisa, Ingmara Bergmana czy Piera-Paolo Pasoliniego³³. Uwagę zwraca również obecna w literaturze i sztuce XX wieku perspektywa wieczności, zilustrowana cytatem z wiersza Borysa Pasternaka *Ночь* (1957).

Не спи, не спи, художник,
Не предавайся сну.
Ты — вечности заложник
У времени в плену³⁴.

Wśród podejmowanych współcześnie refleksji warto zwrócić uwagę na socjologiczne ujęcie Lwa Gudkowa poświęcone temporalnej i historycznej świadomości współczesnych Rosjan, przygotowane w ramach projektu badawczego *Советский человек*, realizowanego przez ośrodek badania opinii publicznej – Centrum im. Jurija Lewady (Левада-Центр)³⁵. Badacz zauważa, że każda zmiana tempa czasu społecznego jest odzwierciedleniem modyfikacji struktury działań społecznych – jej uproszczenia, skutkującego spowolnieniem rytmu lub większej złożoności, która ma związek z przyspieszeniem czasu (I, s. 85). Linearne postrzeganie czasu w kulturze rosyjskiej zaczęło się upowszechniać kilka wieków później niż w Europie Zachodniej, czego konsekwencją było pojawienie się tam zegarów mechanicznych dopiero pod koniec XVII w. (I, s. 87). Na początku XX w. tylko 2% rosyjskiego społeczeństwa korzysta z zegarów mechanicznych, a więc ma wyobrażenie o istocie czasu linearnego.

W ustroju komunistycznym od połowy lat 30. – w związku z uruchomieniem masowej produkcji zegarków mechanicznych – czas linearny staje się jednym z istotnych instrumentów założonego nowego, powszechnego wzorca socjalizacji człowieka radzieckiego (I, s. 88, 93). W owym czasie zegarek mechaniczny, ze względu na cenę, ciągle jest dostępny jedynie dla kadry zarządzającej, która przy pomocy syreny fabrycznej reguluje rytm życia większości społeczeństwa. Wśród czynników decydujących o rytmie czasu kulturowego we współczesnej Rosji badacz wymienia: a) autorytarne państwo; b) instytucje związane z technologią, pro-

³³ *Ibidem*, s. 49-60.

³⁴ *Ibidem*, s. 55. Zob. też: B. Jegorow, *Kategoria czasu w poezji rosyjskiej połowy XIX wieku*, „Slavia Orientalis” 1968, nr 1, s. 13-20.

³⁵ Л. Гудков, *Время и история в сознании россиян (часть I). Массовый образ прошлого и политика его формирования*, „Вестник общественного мнения” 2009, № 3, s. 84-102; idem, *Время и история в сознании россиян (часть II)*, „Вестник общественного мнения” 2010, № 2, s. 13-61. Obie prace, oprócz przywoływanych powyżej informacji o rosyjskim postrzeganiu natury czasu, obfitują w zestawienia wyników badań opinii publicznej na temat historycznych wyobrażeń współczesnych Rosjan i mechanizmów pamięci zbiorowej. W niniejszym tekście przy odwołaniach do wymienionych prac podawana jest w nawiasie informacja o odpowiedniej części publikacji i numer strony.

dukcją, gospodarką, komunikacją, transportem, medycyną i nauką – dysponujące własnym czasem; c) historię organizacji reprezentujących społeczeństwo obywatelskie („Memoriał”, Związek Pisarzy), historię akademicką; c) historię rodzinną (I, s. 91, 92). Współczesna rosyjska świadomość historyczna jest amorficzna, ukształtowana przez szkolną historię, wykładaną jako historia państwa i władzy (I, s. 98). We współczesnym rosyjskim postrzeganiu czasu badacz dostrzega wiele przejawów myślenia utopijnego (II, s. 16): „Блокирующим фактором изменения сознания времени по-прежнему остается архаическое отношение к власти” (II, s. 20). Lew Gudkow zwraca uwagę na widoczny w rosyjskim społeczeństwie brak spójności i jednolitej oceny radzieckiej przeszłości (II, s. 59).

Odzwierciedleniem dużego zainteresowania współczesnej rosyjskiej humanistyki problematyką temporalną jest kilka przedsięwzięć wydawniczych, koncentrujących się na badaniu konceptualizacji czasu („obrazów czasu”), idei historii, wyobrażeń o relacjach konceptów przeszłości, teraźniejszości i przyszłości w różnych kulturach oraz kulturowo i społecznie ugruntowanych mechanizmów pamięci zbiorowej. Jedną ze wspomnianych inicjatyw jest czasopismo „Диалог со временем: Альманах интеллектуальной истории” wydawane od 2006 r. przez Российское Общество интеллектуальной истории (Rosyjskie Towarzystwo Historii Intelktualnej) i firmowane przez Instytut Historii Powszechnej Rosyjskiej Akademii Nauk (Институт всеобщей истории РАН). Redaktorem naczelnym czasopisma jest prof. Lorina Riepina³⁶. Pod jej redakcją ukazuje się też seria wydawnicza „Образы времени” (Obrazy czasu)³⁷.

Wspomnieć należy również o interdyscyplinarnym czasopiśmie „Пространство и время”, również wydawanym pod egidą РАН (Научный совет по изучению и охранекультурного и природного наследия РАН), publikującym teksty z zakresu filozofii, politologii, historii, socjologii, kulturoznawstwa, filologii, fizyki, geologii, geografii, biologii i ekologii. Pismo pod redakcją Olgi Tynianowej ukazuje się od 2010 r.³⁸

* * *

³⁶ Главная страница журнала „Диалог со временем”, [online:] <http://roii.ru/publications/dialogue> (9.04.2019).

³⁷ Do tej pory ukazały się następujące tomy: *История и память: историческая культура Европы начала нового времени*, pod red. Л.П. Репиной, Москва 2006; *Диалог со временем: память о прошлом в контексте истории*, pod red. Л.П. Репиной, Москва 2008; *Образы времени. Исторические представления: Россия — Восток — Запад*, pod red. Л.П. Репиной, Москва 2010; *Кризисы переломных эпох в исторической памяти*, pod red. Л.П. Репиной, Москва ИВИ РАН 2012.

³⁸ „Пространство и время. Sub specie aeternitatis”, [online:] <https://space-time.ru/space-time/> (20.04.2019).

W tomie *Czas w kulturze rosyjskiej. Время в русской культуре* autorzy skoncentrowali swoją uwagę na następujących problemach:

- a) Czas w języku. Język w czasie.
- b) Sakralne i mitologiczne rytmy czasu.
- c) Konceptualizacje czasu w rosyjskiej myśli teologicznej i filozoficznej.
- d) Kulturoznawcze i historyczne konceptualizacje czasu.
- e) Czas jako aspekt życia społecznego.
- f) Temporalne aspekty literackiego obrazu świata.

Wspomniana problematyka została podjęta przez badaczy reprezentujących ośrodki naukowe z siedmiu krajów: Czech, Francji, Kazachstanu, Litwy, Polski, Rosji i Słowacji.

Bibliografia

- Andrusiewicz A., *Eschatologia Rusi*, [w:] *Idee w Rosji. Ideas in Russia. Идеи в России. Лексыкон*, t. 2, pod red. A. de Lazari, Łódź 1999.
- Bańka J., *Czas w sztuce. Recentywizm i skok do królestwa bezpowrotnej terażniejszości*, t. 1-2, Katowice 1999.
- Bańka J., *Mechanizmy identyfikacji kulturowej w koncepcji recentywizmu*, „Folia Philosophica” 1985, nr 2.
- Bańka J., *Traktat o czasie*, Katowice 1991.
- Bértola E. de, *On Space and Time in Music and the Visual Arts*, „Leonardo” 1972, vol. 5, № 1, <https://doi.org/10.2307/1572468>.
- Borowiec P., *Wyjaśnić czas – wielość czasów w społeczeństwie*, [w:] P. Borowiec, *Czas polityczny po rewolucji. Czas w polskim dyskursie politycznym po 1989 r.*, Kraków 2013.
- Carroll S., *Stąd do wieczności i z powrotem. Poszukiwanie ostatecznej teorii czasu*, przeł. T. Krzysztoń, Warszawa 2011.
- Eliade M., *Czas święty i mit wiecznego rozpoczynania na nowo*, [w:] M. Eliade, *Traktat o historii religii*, przeł. J. Wierusz-Kowalski, Łódź 1993.
- Flis M., *Czas historyczny a struktura społeczna*, „Studia Socjologiczne” 1984, nr 1.
- Fraisse P., *Perception and Estimation of Time*, „Annual Review of Psychology” 1984, vol. 35, <https://doi.org/10.1146/annurev.psych.35.1.1>.
- Guriewicz A., *Kategorie kultury średniowiecznej*, przeł. J. Dancygier, Warszawa 1976.
- Goff J. Le, *Czas Kościoła i czas kupca*, przeł. A. Frybes, [w:] *Czas w kulturze*, wyb., oprac. i wstęp A. Zajączkowski, Warszawa 1988.
- Goff J. Le, *Od czasu średniowiecznego do czasu nowożytnego*, przeł. A. Frybes, [w:] *Czas w kulturze*, wyb., oprac. i wstęp A. Zajączkowski, Warszawa 1988.
- Gryko C., *Czas w naukach przyrodniczych a czas w naukach o kulturze (tezy)*, [w:] *Czas w kulturze. Praca zbiorowa* pod red. A. Nowickiego, Lublin 1983.
- Hall E.T., *Bezgłośny język*, przeł. R. Zimand i A. Skarbińska, Warszawa 1987.
- Hancock P.A., Block R.A., *The Psychology of Time. A View Backward and Forward*, „The American Journal of Psychology” 2012, vol. 125, № 3, <https://doi.org/10.5406/amerjpsyc.125.1.0003>.

- Hawking S.W., *Krótką historia czasu. Od wielkiego wybuchu do czarnych dziur*, przeł. P. Amsterdamski, Poznań 1996.
- Heller. M., *O czasie z różnych punktów widzenia*, „Znak” 1980, nr 2.
- Ingarden R., *Człowiek i czas*, „Przegląd Filozoficzny” 1938, nr 41.
- Iwanow W.W., *Kategoria czasu w sztuce i kulturze XX wieku*, wyb. i wstęp M. Głowiński, przeł. K. Biskupski et al., [w:] *Znak, styl, konwencja*, Warszawa 1977.
- Jegorow B., *Kategoria czasu w poezji rosyjskiej połowy XIX wieku*, „Slavia Orientalis” 1968, nr 1.
- Jegorow B., *Oblicza Rosji. Szkice z historii kultury rosyjskiej XIX wieku*, przeł. D. i B. Żyłkowie, Gdańsk 2002.
- Limon J., *Theatre's Fifth Dimension Time and Fictionality*, „Poetica” 2009, vol. 41, № 1/2.
- Michon. J.A., *Representing Time*, [w:] *Time. Action and Cognition. Towards Bridging the Gap*, eds. F. Macar, V. Pouthas, W.J. Friedman, Dordrecht–Boston–London 1992.
- Michon J.A., *Concerning the Time Sense. The Seven Pillars of Time Psychology*, „Psychologica Belgica” 1993 vol. 33.
- Nowicki A., *Człowiek wobec czasu*, [w:] *Czas w kulturze. Praca zbiorowa* pod red. A. Nowickiego, Lublin 1983.
- Otto R., *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, Wrocław 1993.
- Pattaro G., *Pojmowanie czasu w chrześcijaństwie*, przeł. B. Chwedeńczuk, [w:] *Czas w kulturze*, wyb., oprac. i wstęp A. Zajączkowski, Warszawa 1988.
- Pomian K., *Porządek czasu*, przeł. T. Stróżyński, Gdańsk 2014.
- Porębski M., *Teorematy (2): sztuka i czas*, „Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja” 1992, nr 5-6, s. 129-145.
- Poulet G., *Metamorfozy czasu. Szkice krytyczne*, wybór J. Błoński i M. Głowiński, przedmowa J. Błoński, przeł. W. Błońska et al., Warszawa 1977.
- Przybył-Sadowska E., Sadowski J., Urbanek D., „*W ruską godzinę wiele wody upłynie...*”, [w:] E. Przybył-Sadowska, J. Sadowski, D. Urbanek, *Rosja. Przestrzeń, czas i znaki*, Kraków 2016.
- Symotiuk S., *Czas w kulturze*, [w:] *Czas w kulturze. Praca zbiorowa* pod red. A. Nowickiego, Lublin 1983.
- Tarkowska E., *Czas w społeczeństwie. Problemy, tradycje, kierunki badań*, Wrocław 1987.
- Time's Urgency*, ed. C. Montemayor, *The Study of Time*, vol. XVII, Leiden–Boston 2019.
- Uspienski B., *Historia i semiotyka. Percepcja czasu jako proces semiotyczny*, [w:] B. Uspienski, *Historia i semiotyka*, przeł. i wstępem opatrzył B. Żyłko, Gdańsk 1998.
- Whitrow G.J., *Czas w dziejach. Poglądy na czas od prehistorii po dzień dzisiejszy*, przeł. B. Ostrowski, Warszawa 2004.
- Zachariasz A.L., *Człowiek jako byt wobec czasu kulturowego*, [w:] L. Zachariasz, *Kulturozofia*, Rzeszów 2000.
- Żyłko B., *Semiotyka historii w pracach szkoły tartusko-moskiewskiej*, „Rocznik Antropologii Historii” 2014, nr 1(6).

- Гайденко П., *Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке*, Москва 2006.
- Гудков Л., *Время и история в сознании россиян (часть I). Массовый образ прошлого и политика его формирования*, „Вестник общественного мнения” 2009, № 3.
- Гудков Л., *Время и история в сознании россиян (часть II)*, „Вестник общественного мнения” 2010, № 2.
- Диалог со временем: память о прошлом в контексте истории*, под ред. Л.П. Репиной, Москва 2008.
- Духан И.Н., *Становление пространственно-временной концепции в искусстве и проектной культуре XX века*, Минск 2010.
- Иванов В.В., *Категория времени в искусстве и культуре XX века*, [w:] *Ритм, пространство и время в литературе и искусстве*, отв. ред. Б. Егоров, Ленинград 1974.
- История и память: историческая культура Европы начала нового времени*, под ред. Л.П. Репиной, Москва 2006.
- Кризисы переломных эпох в исторической памяти*, под ред. Л.П. Репиной, Москва ИВИ РАН 2012.
- Лихачев Д.С., *Поэтика художественного времени*, [w:] Д.С. Лихачев, *Поэтика древнерусской литературы*, Москва 1979.
- Лотман Ю., *О моделирующем значении понятий «конца» и «начала» в художественных текстах*, [w:] idem, *Семиосфера*, Санкт-Петербург 2000.
- Мариевская Н., *Время в кино*, Москва 2014.
- Образы времени. Исторические представления: Россия — Восток — Запад*, под ред. Л.П. Репиной, Москва 2010.
- Успенский Б.А., *Избранные труды*, т. 1. *Семиотика истории. Семиотика культуры*, Москва 1996.
- International Society for the Study of Time, [online:] <http://www.studyoftime.org/>.
- „KronoScope. Journal for the Study of Time”, [online:] <https://brill.com/view/journals/kron/kron-overview.xml>.
- Главная страница журнала „Диалог со временем”, [online:] <http://roii.ru/publications/dialogue>.
- „Пространство и время. Sub specie aeternitatis”, [online:] <https://space-time.ru/space-time/>.

Informacja o Autorze

Dr hab. Andrzej Dudek, prof. UJ (Анджей Дудек) – kierownik Zakładu Antropologii Kultury Rosyjskiej w Instytucie Rosji i Europy Wschodniej na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie.
<https://orcid.org/0000-0002-0265-5233>

Czas w języku. Język w czasie

Время в языке. Язык во времени

EWA KOMOROWSKA

SZCZECIN, UNIWERSYTET SZCZECIŃSKI

Frazeologizmy z wykładnikiem *время* w języku rosyjskim

Idioms with an Exponent *время* in Russian Language

Abstract: This article addresses the category of time in phraseology. The research material was excerpted from contemporary phraseological dictionaries of the Russian language and the *Dictionary of Modern Russian Literary Language in 17 Volumes* and from the *Russian Language Dictionary* edited by S. Kuznetsov. The subject of the description in this article are Russian phraseologies with a component *время*. The lexical and semantic methodology was adopted, considering the cognitive method of profiling meanings. Profiling of meanings was done in the following categories: I. time as a line, II. time as a point on the line, III. time as a fulfillment, IV. time as space, V. time as dynamics, VI. time as wealth.

Keywords: Russian language, phraseology, time, semantics

Czas jest zegarem naszego życia. Każda chwila jest z nim nierozzerwalnie związana. Czas odmierza nasze dni i lata. Upływający czas sprawia, że każdy moment naszego życia jest jedyny w swoim rodzaju, wyjątkowy i nieodwracalny. Pojęcie przemijania czasu i jego niepowtarzalności odnosi się do filozoficznej „koncepcji zmiany” zaproponowanej przez Heraklita. Zdaniem Heraklita zmiana jest centralnym elementem świata – *ta panta rei*¹, ‘wszystko płynie’ – „niepodobna wstąpić dwukrotnie do tej samej rzeki”. Czas przestrzeni życiowej człowieka wypełniony jest więc jednostkowymi i niepowtarzalnymi, pomimo pojawiającego się czasem pozoru powtarzalności, zdarzeniami i działaniami, których sami doświadczamy, których jesteśmy świadkami czy o których się dowiadujemy. A cała sieć życiowa człowieka jest utkana przez kategorię czasu.

¹ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, wyd. XXII, t. I, [w:] idem, *Filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa 2007, s. 32.

Problematyka kategorii czasu dotyka niemal każdej dziedziny badań. W ujęciu językoznawstwa kategoria czasu może podlegać wieloaspektowej i wielopoziomowej analizie diachronicznej czy synchronicznej. W prezentowanej pracy proponuję synchroniczne spojrzenie na kategorię czasu przez analizę wyrażen frazeologicznych, które zawierają leksykalny wykładnik *czas/время* w języku rosyjskim. Do analizy przyjmuję kognitywną metodę profilowania znaczeń. Analiza frazeologizmów staje się bazą do pokazania, jak omawiane frazeologizmy profilują przestrzenną sieć znaczeniową określeń czasu w języku rosyjskim.

Materiał badawczy ekscerpowany był ze współczesnych słowników frazeologicznych języka rosyjskiego oraz *Słownika współczesnego rosyjskiego języka literackiego w 17 tomach*² (*Словарь современного русского литературного языка в 17-ти томах*) i *Słownika języka rosyjskiego* pod red. S.A. Kuzniecowa³ (*Большой толковый словарь русского языка*). Praca nie pretenduje do miana całościowego opisu zagadnienia, lecz stanowi wstęp do głębszych rozważań na ten temat.

Przyjęto leksykalno-semantyczną metodę opisu z uwzględnieniem parametru kognitywnego – profilowania znaczeń. Bazę w materiale stanowią frazeologizmy z komponentem *время* w języku rosyjskim widziane przez pryzmat semantyki w zanurzeniu kulturowym. Ich podział semantyczny zostanie oparty na kognitywnej metodzie profilowania. Profilowanie to koncentrowanie i „podświetlanie” pewnego elementu w obrębie bazy tak, że element ów uzyskuje szczególny stopień wyróżnienia. Innymi słowy, jest to ujmowanie pola postrzeżeniowego lub pojęciowego (wiedzy o pewnym wycinku rzeczywistości), tzw. bazy, z określonego punktu widzenia przez wyróżnienie (podświetlenie) pewnych elementów jako ważnych (desygnowanych), a usuwanie innych w cień, na dalszy plan, do roli tła.

Istotą metody profilowania w odniesieniu do analizowanego materiału jest omawianie korpusu materiałowego z różnych punktów widzenia. Będą one stanowić naświetlenie tego samego zagadnienia, niekiedy tych samych wyrażen z korpusu językowego, które kontekstualnie, zależnie od przyjętej strategii spojrzenia na materiał, będą wchodzić w różne zaproponowane profile. Profilowanie w moim materiale będzie zatem polegało na wyróżnianiu w bazie pewnych aspektów semantycznych określanych jako jej profile⁴ i zaproponowaniu do danych profili

² *Словарь современного русского литературного языка в 17-ти томах*, red. В.И. Чернышёв, Москва 1950-1965.

³ *Большой толковый словарь русского языка*, red. С.А. Кузнецов, Санкт-Петербург 1998.

⁴ W materiale wychodzę więc od klasycznego langackerowskiego rozumienia profilowania, które poszerzam o szczegółową interpretację profili znaczeniowych w ujęciu J. Bartmińskiego. Patrz: R.W. Langacker, *Foundations of Cognitive Grammar*, vol. I, Stanford 1987; idem, *Wykłady z gramatyki kognitywnej: Kazimierz nad Wisłą, grudzień 1993*, red. H. Kardela, Lublin 1995; J. Bartmiński, *O profilowaniu pojęć w słowniku etnolingwistycznym*, [w:] *Profilowanie pojęć. Wybór prac*,

określonych frazeologizmów z komponentem *время* we współczesnym języku rosyjskim. Wyróżniam następujące profile znaczeń:

- I. Czas jako linia.
- II. Czas jako punkt na linii.
- III. Czas jako wypełnienie.
- IV. Czas jako przestrzeń.
- V. Czas jako dynamika.
- VI. Czas jako bogactwo.

I. Czas jako linia

Czas jako linia rozumiany jest jako ciągłość czasowa: od przeszłości poprzez teraźniejszość do przyszłości.



Rys. 1. Czas jako linia

Przeszłość na linii czasu

Przeszłość na linii czasu odnosi się do tych sytuacji czy działań, które miały miejsce w bliskiej bądź dalekiej przeszłości.



Rys. 2. Przeszłość na linii czasu

Wybrane przykłady:

Во время оно – ‘в прежнее время’; ‘dawno, bardzo dawno’.

Во время оно жил да был в Москве Михаил, прозваньем Орша (М.Ю Лермонтов, *Боярин Орша*).

Synonimy: *во время оны, в бывалошное время, в былое время, в прежнее время*.

zest. idem, Lublin 1993; idem, M. Mazurkiewicz-Brzozowska, *Profile pojęcia i ich konteksty kulturowe*, [w:] *Nazwy wartości. Studia leksykalno-semantyczne I*, Lublin 1993; R. Grzegorzczkova, *Profilowanie a inne pojęcia opisujące hierarchiczną strukturę znaczenia*, [w:] *Profilowanie w języku i w tekście*, red. J. Bartmiński, R. Tokarski, Lublin 1998.

Synonimy bez komponentu leksykalnego *время*: *в оны годы, в оны дни, во дни оны, встарь, давно, когда-то, в прошлом, давно, издавна, издревле, исстари, от века, с давних пор, с коих пор, сизвека, сизвеку, сиздавна*.

Ciągłość na linii czasu

Ciągłość na linii czasu niesie znaczenie stałego, niezmiennego występowania określonego działania.



Rys. 3. Ciągłość na linii czasu

Wybrane przykłady:

Всё время – разг. ‘постоянно, неизменно’; pot. ‘cały czas, przez cały czas’.

*Как стемнелось, кержак Егор **всё время** бродил около господского дома (Д.Н. Мамин-Сибиряк, Три конца); Жажда является признаком ряда серьезных заболеваний. Как поступить, если **всё время** хочется пить?*

Synonimy: *всё это время, безвременно, безо времени*.

Synonimy bez komponentu *время*: *без конца, без остановки, без отдыха, без передыху, без передышки, без перерыва, без устали, безостановочно, безустанно, непрерывно, беспрестанно, вечно, всегда, всечасно, ежесекундно, как заведенная машина, как заведенный, не переставая, не прекращаясь, не утихая, непрерывно, постоянно*.

Przyszłość na linii czasu

Przyszłość na linii czasu niesie znaczenie występowania określonego działania w bliższej bądź dalszej – często nieokreślonej – przyszłości.



Rys. 4. Przyszłość na linii czasu

Wybrane przykłady:

В своё время (w drugim znaczeniu) – ‘своевременно, когда требуется’; ‘w swoim czasie w przyszłości’.

*Господин Голядкин повторил, что **будет в своё время** и задаток (Ф.М. Достоевский, Двойник). Не осложняйте преждевременную рьяностью нашего, и без*

*того нелёгкого, труда! Всё **придёт в своё время*** (М.Е. Салтыков-Щедрин, *Мелочи жизни*).

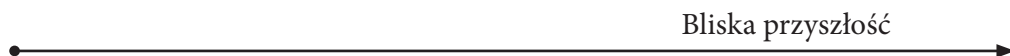
Время возьмёт (покажет) своё – ‘Со временем станет известно, как поступать, действовать, кто прав, кто виноват и т. п.’; ‘*czas pokaże, jak postępować, kto miał rację, a kto jest winien*’.

*Что будет из всего этого, трудно ещё сказать... **Время возьмёт своё**. — Вашими бы устами мёд пить!* — вставая из-за стола, сказал Вечереев (Г.П. Данилевский, *Девятый вал*).

Synonimy: *в это время, в то же время, в то время, в данное время.*

Synonimy bez komponentu *время*: *в данный момент, об эту пору, в эту пору, в настоящий момент, пока что, нынче, нонче.*

Bliska przyszłość na linii czasu



Rys. 5. Bliska przyszłość na linii czasu

Wybrane przykłady:

В скором времени – ‘скоро, в ближайшем будущем’; ‘w najbliższym czasie, wkrótce’.

*Вступив в управление имения, Иван Петрович, по причине своей неопытности и мягкосердия, **в скором времени** запустил хозяйство и ослабил строгий порядок, заведённый покойным его родителем* (А.С. Пушкин, *Повести Белкина*).

Synonimy: *в ближайшее время, (в самом) в непродолжительном времени, в самом непродолжительном времени.*

Synonimy bez komponentu *время*: *в ближайшем будущем, не сегодня завтра, в недалеком будущем, остались считанные дни, конец виден, того и жди, в обозримом будущем, со дня на день, вот-вот, на днях, вопрос дней, того и гляди, на этих днях, днями, оглянуться не успеешь, сейчас, скоро, это вопрос дней, остались считанные часы, не за горами, недолго.*

II. Czas jako punkt na linii

Na linii czasu wyznaczane są punkty i odcinki czasowe, które opisują różne pomiary czasu związane punktowo. Innymi słowy, punkt rozumiany jest nie tylko jako sam punkt czasowy, ale punkt, z którego zaczyna się mierzony czas wydarzeń, do którego zmierzają wydarzenia zachodzące w czasie czy też między którymi upływa czas, czyli określa przestrzeń czasową ograniczoną punktami itd. Zostały wyróżnione następujące profile punktowe linii czasu:

- początek linii czasu,
- przeszłość na linii czasu od punktu,
- ciągłość na linii czasu do punktu,
- częstotliwość na linii czasu (*iterativa*): powtarzające się punkty,
- odcinek na linii czasu,
- punkt jednoczesności działań na linii czasu.

Początek linii czasu

Oznacza on moment rozpoczęcia określonego działania czy moment zaistnienia jakiejś sytuacji.

Początek linii czasu



Rys. 6. Początek linii czasu

Wybrane przykłady:

Первое время – разг. ‘сначала; на первых порах’; ‘на самом начале’.

*Это было бомбардирование, которое в пятом часу приказал открыть Наполеон по городу, из ста тридцати орудий. Народ **первое время** не понимал значения этого бомбардирования (Л.Н. Толстой, Война и мир). Давай я немного помогу тебе с оплатой **первое время** (разг.).*

Synonimy: *в первое время, первые времена, в первые времена.*

Synonimy bez komponentu *время*: *спервоначалу (а), спервоначально, поначалу, вначале, сначала, с первого взгляда, на первый взгляд, по первости, на первых порах, сперва.*

Презшло́сть на линии часу́ от пункту́

Означа́ет она́ момент в прешло́сти, в кото́рым розпо́чэте́ зоста́ло́ о́преде́лено́ де́яние́ или́ заи́стни́ала́ яка́а́ си́туа́ция.



Rys. 7. Презшло́сть от пункту́

Wybrane przykłady:

Со времён царя гороха – шутл. ‘издавна, с давних пор’; żart. ‘od dawna, z dawnych lat’.

Город Горшков славился со времён царя Гороха горшечным производством, отчего и получил своё название (Д.В. Григорович, *Просёлочные дороги*). Там ремонта не было со времён царя гороха! (разг.).

Synonimy: *с незапамятных времен, со времен адама*.

Цягло́сть на линии часу́ до пункту́ (пунктова́ граница́ на линии часу́)

Цягло́сть означа́ет трwanié о́преде́ленного́ де́яния́ до певного́ моменту́ в прешло́сти.



Rys. 8. Цягло́сть на линии часу́ до пункту́

Wybrane przykłady:

До времени – устар. ‘пока, временно; до известного срока’; przest. ‘do określonego czasu, czasowo’.

[Дарья:] Э, сударь, я позабыла было вам сказать: молчите *до времени* про вашу любовь; у вас есть соперник, который может все наши намерения испортить (И. Крылов, *Сочинитель в прихожей*).

Synonimy: *до поры до времени, до того времени, рановременно, прежде времени, раньше времени*.

Synonimy bez komponentu *время*: *рано, пока суд да дело, покамест, пока что, покуда*.

Частотливість на лінії часу (*iterativa*): повторювані точки

Означає повторювані в określених моментах, звичайно циклічно, події, дії, ситуації тощо.



Rys. 9. Частотливість на лінії часу (*iterativa*)

Wybrane przykłady:

От времени до времени – ‘иногда, временами’; ‘od czasu do czasu’.

Если бы **от времени до времени** стук карет не потрясал нерв вашего слуха, то вы, ходя по здешним улицам, могли бы вообразить, что у вас залегли уши (Н.М. Карамзин, *Письма русского путешественника*).

По временам (w drugim znaczeniu) – ‘через некоторые промежутки времени, время от времени’; ‘od czasu do czasu’.

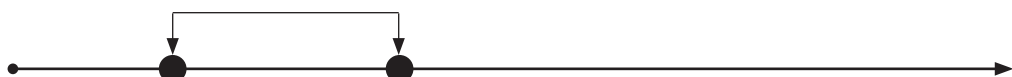
Но я действительно скучаю **по временам**, когда ты просто могла сказать, что мне делать (разг.).

Synonimy: время от времени, по временам, временами.

Synonimy bez komponentu время: иногда, кое-когда, когда-никогда, когда-когда, от случая к случаю, нет-нет да и, в некоторых случаях, порой.

Odcinek na linii czasu

Означає дію, подію чи ситуацію, яка мала місце в określеним часово моменті, маючи свій момент початку і кінця.



Rys. 10. Odcinek na linii czasu

Wybrane przykłady:

На время – ‘на какой-то срок’; ‘na jakiś okres’.

[Лидия:] Ни муж: мой, ни мои обожатели не хотят ссудить меня **на время** ничтожной суммой на булавки (А. Островский, *Бешеные деньги*).

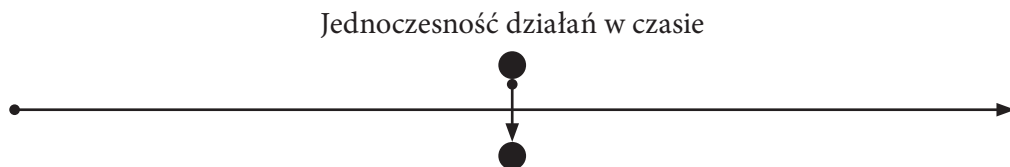
– Было такое ощущение, что беду, пусть **на время**, вынесли из дома (В. Ерёменко, *Укрощение мерзлоты*).

Synonimy: временно, отрезок времени, на короткое время, временно.

Synonimy bez komponentu время: на срок, преходяще, непостоянно.

Punkt jednoczesności działań na linii czasu

Oznacza on czasowy moment równoczesności dziania się wydarzeń, zaistnienia określonych sytuacji.



Rys. 11. Punkt jednoczesności działań w czasie na linii czasu

Wybrane przykłady:

В то же время – ‘Вместе с тем, однако, тем не менее’, ‘równocześnie’.

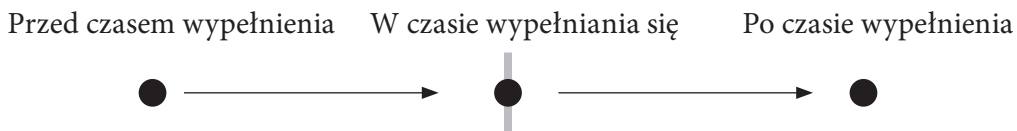
*Воспитанный полуиностранным воспитателем, он хотел сыграть в **то же время** роль русского барина (Н.В. Гоголь, Мёртвые души). Семён Богачёв был большой самодур; но, будучи **в то же время** человеком умным, умел ладить с сильными мира сего, а потому всякое самодурство и сходило ему с рук (П.И. Мельников-Печерский, Семейство Богачёвых).*

Synonimy: *в то время, в то время как, в то же время, в то же самое время, в то самое время, в это же время, в это же самое время, одновременно, одновременно с этим.*

Synonimy bez komponentu *время*: *вместе с тем, между тем, наряду с этим, в эту пору, пока, покамест, покуда, покуда, при этом.*

III. Czas jako wypełnienie

Czas jako wypełnienie wyraża znaczenie zdążania do wypełniania się określonych działań czy zdarzeń. Punktem docelowym jest więc wypełnienie się czegoś. Znaczenie to jest realizowane przez: wypełnienie się działań / zdarzeń przed czasem, wypełnienie się działań / zdarzeń w odpowiednim do tego / właściwym czasie czy też wypełnienie się działań / zdarzeń jakby spóźnionych, czyli po czasie, w którym powinno coś nastąpić.



Rys 12. Czas jako wypełnienie

Czas jako wypełnienie: za wcześnie (przed czasem wypełnienia)

Oznacza wypełnienie się działań / zdarzeń przed określonym czy zaplanowanym czasem ich wypełniania się.



Rys 13. Czas jako wypełnienie: za wcześnie

Wybrane przykłady:

До времени – ‘преждевременно’; ‘за早śnie’.

[Скотинин:] *Что ж я не вижу моей невесты? Ввечеру быть уже сговору; так не пора ли ей сказать, что выдают её замуж?* [Простакова:] *Успеем, братец. Если ей это сказать **до времени**, то она может ещё подумать, что мы ей докладываемся* (Д.И. Фонвизин, *Недоросль*); *Костанжогло поразил Чичикова смуглостью лица, жёсткостью волос, местами **до времени** поседевших* (Н.В. Гоголь. *Мёртвые души*).

Synonimy: *преждевременно, безвременно, рано, раньше времени, прежде времени, несвоевременно, рановременно, довременно.*

Synonimy bez komponentu *время*: *заблаговременно, раньше срока, досрочно.*

Czas jako wypełnienie: w czasie

Oznacza wypełnienie się działań / zdarzeń w określonym czy zaplanowanym czasie ich wypełniania się.

Wypełnienie w czasie



Rys. 14. Czas jako wypełnienie: w czasie

Wybrane примеры:

В это время – ‘в данное время’; ‘в том случае’.

В действительности **в это время** он проводил пресс-конференцию в гостинице столицы (разг.). Озеро особенно теплое **в это время** года (разг.).

Синонимы: *в то время, в то же время, в то/это (же) самое время, тем временем, пока, в это самое время, в данное время.*

Синонимы без компонента время: *покамест, тем часом, между тем.*

Время как заполнение: по времени

Означает заполнение действий / событий по определенным или запланированным временем их выполнения.

Время как заполнение



Рис. 15. Временное заполнение: по времени

Wybrane примеры:

Спустя время – ‘после времени’; ‘по времени’.

Поначалу эту новость ему было очень трудно осознавать, но **спустя время** он смирился (разг.); Только **спустя время** обряд крещения стал совершаться индивидуально (разг.).

Синонимы: *по времени, по прошествии времени, впоследствии времени, с течением времени, со временем, через некоторое время, через малое время, по малому времени, спустя некоторое время.*

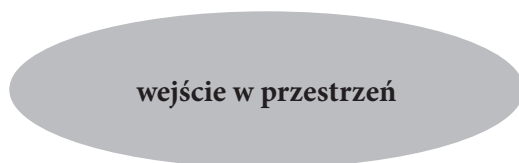
Синонимы без компонента время: *позднее, впоследствии, немного спустя, в дальнейшем, вскорости, потом, скоро, вслед за тем, после этого, позже, дальше, с годами.*

IV. Czas jako przestrzeń

Czas jako przestrzeń opisuje zdarzenia, które mają miejsce w jakiejś określonej przestrzeni lub poza nią.

Czas jako przestrzeń: wejście w przestrzeń

Czas jako przestrzeń opisuje zdarzenia, które są umiejscowione w jakiejś określonej przestrzeni.



Rys. 16. Czas jako przestrzeń: wejście w przestrzeń

Wybrane przykłady:

Тем временем – ‘między tem’; ‘pomiedzy’.

Целый день мчались кони, тряса колесничное дышло. Солнце тем временем село и все потемнели дороги (В.А. Жуковский, Одиссея).

Synonimy: *в это время, в то время, в это самое время, в то время как, в то самое время, одновременно с этим.*

Synonimy bez komponentu время: *пока, тогда, покуда, при этом, наряду с этим, вместе с тем, между тем, тем часом, покуда.*

Czas jako kończąca się przestrzeń

Oznacza sytuacje, wydarzenia, które dzieją się w przestrzeni widzianej jako odchodząca.



Rys. 17. Czas jako kończąca się przestrzeń

Wybrane przykłady:

Последние времена приходят – устар. ‘по суеверным представлениям: конец мира, света (приходит, наступает)’; ‘zgodnie z zabobonem: koniec świata (przychodzi, następuje)’.

По всем приметам, последние приходят времена: В народе рознь, раздор, в судах неправда (А. Островский, Воевода).

Время кончено (кончилось) – ‘чьё. Экспрес. Наступает или наступил конец деятельности, власти и т. п. кого-либо’; ‘czas się skończył’.

Кутузов теперь тотчас же понял, что время его кончено, что роль его сыграна и что этой мнимой власти у него уже нет (Л.Н. Толстой, Война и мир).

Synonimy bez komponentu *время*: *кончиться, завершиться, прекратиться, прийти к концу, заключиться, пришел конец, отшуметь, явиться завершенным, подойти к концу, dokonчиться, пройти, отгреметь, накрыться медным тазом, наступил конец*.

Czas jako przestrzeń: poza czasem

Oznacza sytuacje, wydarzenia, które dzieją się jakby poza przestrzenią, w bliżej nieokreślonym miejscu.



Rys. 18. Czas jako przestrzeń: poza czasem

Wybrane przykłady:

Время делает своё дело – експрес. ‘Со временем неизбежно, неотвратимо всё изменяется’; ‘czas robi / czyni swoje’.

Мне пошёл седьмой десяток. Многих товарищей, с которыми мы бок о бок сражались, уже нет. Время делает своё дело, о пережитое не меркнет в сознании (В. Раков, Крылья над морем).

Время работает – на кого. ‘развитие общественной жизни происходит в интересах кого-либо; обстоятельства благоприятствуют кому-либо’; ‘czas grascuje / czas działa na korzyść’.

— *Неудачи могут быть. Но конечный исход борьбы предрешён самой жизнью! Время работает на нас! Народ победит* (С. Скиталец, Кандалы).

V. Czas jako dynamika

Dynamika czasu przejawia się w trzech profilach:

- szybkość,
- zatrzymanie się,
- powolność.

Czas jako dynamika: szybkość

Oznacza szybkość przemijania czasu, a wraz z nim pewnych sytuacji, wydarzeń, działań.

Wybrane przykłady:

Время не ждет (не стоит) – разг. экспрес. ‘Необходимо срочно, без промедления действовать’; ‘czas nie stoi w miejscu’.

А времячко не ждет! Надо им пользоваться, пока не ушло (Н.Н. Некрасов, *Кому на Руси жить хорошо*) *Вскоре он вернулся, озабоченно торопливый. – Время не ждёт, давайте быстрее! – И, взглядев на небо, добавил, ни к кому не обращаясь: – Не нравится мне погода* (Ч. Айтматов, *Пегий пёс, бегущий краем моря*).

Время катит чередом – ‘czas biegnie szybko’.

Время катит чередом, Час за часом, день за днем (П.П. Ершов, *Конек-Горбунук*).

Synonimy: *время не терпит, время поджигает, время подошло, время работает, время преследует, время истекает, время летает.*

Synonimy bez komponentu *время*: *пришёл срок, сроки поджигают.*

Czas jako dynamika: zatrzymanie się

Oznacza zatrzymanie się czasu, a wraz z nim pewnych sytuacji, wydarzeń, działań itd.

Wybrane przykłady:

Время остановилось – для кого. ‘кто-либо не ощущает движения времени’; ‘czas się dla kogoś zatrzymał’.

Время остановилось [...] Я не мог дать себе отчёта, сколько прошло минут или часов с начала нашего свидания (А.И. Куприн, *Прапорищик армейский*). *Узник сидит [...] И всё-таки он молод; время для него остановилось* (Ю. Тынянов, *Кюхля*).

Synonim: *Время как будто остановилось.*

Czas jako dynamika: powolność

Oznacza powolne przemijania czasu, a wraz z nim pewnych sytuacji, wydarzeń, działań.

Wybrane przykłady:

Время терпит – ‘Нет необходимости спешить, можно подождать’; ‘nie ma konieczności się spieszyć, można poczekać, czas nie goni’.

Время, кажется, терпит [...] – *Успеем позавтракать* (Д.Н. Мамин-Сибиряк, *Бойцы*). *У вас медаль, подождите ещё годик, поработайте где-нибудь в редакции... Наберитесь опыта... Вы же на год раньше в школу пошли, значит, время терпит* (В. Аксёнов, *Комментарии к детству*).

Synonimy: *время идет медленно, время медленно проходит, время улитка*.

Synonimy bez komponentu *время*: *над нами не каплет, не горит, не к спеху, не на пожар, спешить некуда, успеется*.

VI. Czas jako bogactwo

Oznacza czas rozumiany jako bogactwo w sensie wydarzeń, działań czy sytuacji itd.

Wybrane przykłady:

Время золотое – ‘молодые, счастливые годы’; ‘młode, szczęśliwe lata’.

Synonimy bez komponentu *время*: *пора золотая ; золотой век*.

Время – деньги – ‘czas to pieniądz’.

Время – деньги. *Какое время! Другое время такое, что целый месяц за полтинник отдашь, а то так никаких денег за полчаса не возьмешь*.

Synonim: *(что) время есть дорогая трата ; время – богатство*.

Przeprowadzona analiza frazeologizmów z komponentem *время* jest jedynie zasygnalizowaniem problematyki i stanowi wstęp do głębszych badań, które – moim zdaniem – warto prowadzić w kierunku porównawczym w zakresie języków słowiańskich. Takie konfrontatywne analizy – jak mierniam – nie tylko pozwolą wydobyć specyfikę językowo-kulturową czasu w poszczególnych językach, ale mogą również prowadzić do szerszych uogólnień dotyczących uniwersalnych wykładników czasu w językach słowiańskich.

Bibliografia

- Bartmiński J., *O profilowaniu pojęć w słowniku etnolingwistycznym*, [w:] *Profilowanie pojęć. Wybór prac*, zest. J. Bartmiński, Lublin 1993.
- Bartmiński J., Mazurkiewicz-Brzozowska M., *Profile pojęcia i ich konteksty kulturowe*, [w:] *Nazwy wartości. Studia leksykalno-semantyczne I*, Lublin 1993.
- Grzegorzczak R., *Profilowanie a inne pojęcia opisujące hierarchiczną strukturę znaczenia*, [w:] *Profilowanie w języku i tekście*, red. J. Bartmiński, R. Tokarski, Lublin 1998.
- Langacker R., *Foundations of Cognitive Grammar*, vol. I, Stanford 1987.
- Langacker R., *Wykłady z gramatyki kognitywnej: Kazimierz nad Wisłą, grudzień 1993*, red. H. Kardela, Lublin 1995.

Большой толковый словарь русского языка, ред. С.А. Кузнецов, Санкт-Петербург 1998.

Евгеньева А.П., *Словарь русского языка в четырёх томах*, Москва 1983.

Мокиенко В.М., *Новая русская фразеология*, Opole 2003.

Ожегов С.И., Шведова Н.Ю., *Толковый словарь русского языка*, Москва 1992/2003.

Словарь современного русского литературного языка в 17-ти томах, ред. В.И. Чернышёв, Москва 1950-1965.

Телия В.Н., Гудков Д.Б., Ковшова М.Л., *Большой фразеологический словарь русского языка*, Москва 2008.

Źródła tekstów

Абрамов Ф. А., *Две зимы и три лета*, Москва 2004.

Айтматов Ч., *Пегий пёс, бегущий краем моря*, Москва 2004.

Гоголь Н. В., *Мёртвые души*, [w:] *Собрание сочинений в девяти томах*, т. 5. Москва 1994.

Григорович Д.В., *Просёлочные дороги*, [w:] *Полное собрание сочинений Д.В. Григоровича в 12 томах*, т. 1, Москва 1896.

Данилевский Г.П., *Девятый вал*, [w:] Г.П. Данилевский, *Сочинения*, т. 3, Санкт-Петербург 1892.

Достоевский Ф.М., *Двойник*, [w:] Ф.М. Достоевский, *Собрание сочинений в 15-ти томах*, т. 1, Ленинград 1988.

Ершов П.П., *Конек-Горбун*, Москва-Ленинград 1964.

Жуковский В.А., *Одиссея*, [w:] *Художественная проза. Статьи*, Москва 2014.

Карамзин Н.М., *Письма русского путешественника*, [w:] Н.М. Карамзин, *Избранные сочинения в двух томах*, Москва 1987.

Крылов И.А., *Сочинитель в прихожей*, [w:] И.А. Крылов, *Полное собрание сочинений: в 3 томах*, т. 2. [Драматургия], Москва 1946.

Куприн А.И., *Прапорщик армейский*, [w:] А.И. Куприн, *Собрание сочинений в 9 томах*, т. 2. Москва 1971.

Лермонтов М.Ю., *Боярин Орша*, [w:] М.Ю. Лермонтов, *Сочинения в 2-х томах*, т. 1, Москва 1988.

- Мамин-Сибиряк Д.Н., *Три конца*, [w:] Д.Н. Мамин-Сибиряк, *Полное собрание сочинений*, т. 5, Москва 1892.
- Некрасов Н.Н., *Кому на Руси жить хорошо*, Москва 1877.
- Мельников-Печерский П.И., *Семейство Богачёвых*, [w:] П.И. Мельников-Печерский, *Собрание сочинений в 6 томах*, т. 1, Москва 1963.
- Пушкин А.С., *Повести Белкина*, [w:] А.С. Пушкин, *Собрание сочинений в шести томах*, Москва-Ленинград 1950.
- Раков В., *Крылья над морем*, Ленинград 1974.
- Салтыков-Щедрин М.Е., *Мелочи жизни*, [w:] М.Е. Салтыков-Щедрин, *Собрание сочинений в десяти томах*, т. 9, Москва 1988.
- Скиталец С., *Кандалы*, Москва 1956.
- Толстой Л.Н., *Война и мир*, [w:] Л.Н. Толстой, *Собрание сочинений в восьми томах*, т. 3, 4, Москва 1996.
- Тынянов Ю., *Кухля*, Ленинград 1955.
- Фонвизин Д.И., *Недоросль*, [w:] Д.И. Фонвизин, *Собрание сочинений в двух томах*, т. 1, Москва 1959.

Spis skrótów

разг. – разговорный язык

Spis rysunków

- Rys. 1. Czas jako linia
- Rys. 2. Przeszłość na linii czasu
- Rys. 3. Ciągłość na linii czasu
- Rys. 4. Przyszłość na linii czasu
- Rys. 5. Bliska przyszłość na linii czasu
- Rys. 6. Początek linii czasu
- Rys. 7. Przeszłość od punktu
- Rys. 8. Ciągłość na linii czasu do punktu
- Rys. 9. Częstotliwość na linii czasu (*iterativa*): powtarzające się punkty
- Rys. 10. Odcinek na linii czasu
- Rys.11. Punkt jednoczesności działań na linii czasu
- Rys 12. Czas jako wypełnienie
- Rys 13. Czas jako wypełnienie: za wcześnie
- Rys. 15. Czas jako wypełnienie: po czasie
- Rys. 16. Czas jako przestrzeń: wejście w przestrzeń
- Rys. 17. Czas jako kończąca się przestrzeń
- Rys. 18. Czas jako przestrzeń: poza czasem

Informacja o Autorce

Prof. dr hab. Ewa Komorowska (Эва Коморовска) – profesor zwyczajny w Instytucie Językoznawstwa, Wydział Humanistyczny Uniwersytetu Szczecińskiego.

e-mail: ekomorowska@post.pl

<https://orcid.org/0000-0002-8089-4440>

Алла Лихачева

Вильнюс, Вильнюсский университет

Фактор времени в современном российском городском номинативном дизайне

The Factor of Time in Modern Russian Urban Nominative Design

Abstract: Today's Russian urban nominative practices demonstrate a complex trend, which can be interpreted as inhibiting the influence of globalization and emphasizing the continuity and distinctiveness of the sociocultural life of Russians. The activation of the time factor plays a key role here.

The article discusses typical linguistic technologies used in the language design of Russian cities. The names of the most visited and numerous urban objects that most clearly form the linguistic image of the city are analyzed: places of trade, cafes, bars, restaurants, etc.

From this, it is concluded that by using traditional Russian communicative models as urbanonyms, reviving the designations of past city realities, turning to authentic, but significant primarily for the older generation, cultural phenomena, specific graphic and orthographic signs, etc., a single indigenous cultural space is being indicated, the reformatting of collective memory and the maintenance of a collective sense of not only the continuity of language, culture and time, but also the real *reversibility* of the latter.

Keywords: linguistic design of the city, urbanonyms, Russian communication culture, national cultural habitat, time reversibility.

Сегодняшние российские урбанистические номинативные практики демонстрируют комплексную тенденцию, которая может быть интерпретирована как торможение влияния глобализации и акцентирование преемственности и своеобразия социокультурного бытия россиян. Активизация фактора времени играет здесь ключевую роль.

В статье рассматриваются названия самых многочисленных и посещаемых городских объектов, наиболее очевидным образом формирующих языковой образ города: мест торговли, кафе, баров, ресторанов и т. п. По словам

американской исследовательницы Шарон Зукин, автора многих книг о трансформациях современных городов,

Рост культурного потребления (искусства, еды, моды, музыки, туризма) и обслуживающих это потребление предприятий питает символическую экономику города, развивая его способность производить как пространство, так и символы. [...] любая попытка привлечь покупательское внимание становится фактом культурного производства¹.

Анализируемые названия собраны на улицах и интернет-сайтах российских городов, некоторые единицы извлечены из работ о языке Москвы². Во многих случаях это названия общероссийских сетевых торговых центров или мест питания. Из всего многообразия урбанонимов отбирались единицы, обладающие культурными ассоциациями и коннотациями, предположительно понятными русским, и связанные с установками русской коммуникативной культуры³. Важно отметить, что, по наблюдениям российских ученых, названия такого типа стали появляться относительно недавно, т. к. в советское время в городах доминировали безликие, чисто информативные обозначения типа *Продукты*, *Обувь*, *Товары для детей* и т. п.⁴ Рассмотрим типичные лингвистические технологии, применяемые в языковом оформлении российских городов.

1. Использование формул, заимствованных из устного режима бытования, напр.: названия магазинов, кафе, баров *Ёшкин кот*, *Как огурчик*, *Вкуснятина*, *Пушка* (Пушкинская площадь в Москве). Названия зоомагазинов *Дружок*, *Барбос* включают типичные клички беспородных собак у русских. В названиях магазинов канцтоваров используется школьная лексика прежних лет⁵: *Промокашка*, *Клякса*, *Копирка*. Традиционные русские дразнилки выступают в качестве названий баров – *Жадина-говядина* или *Жадина-говядина*, *солёный огурец*; салонов оптики – *Очкарик*; магазинов одежды больших размеров – *Толстушка*, *Толстяк*.

¹ Ш. Зукин, *Культуры городов*, Москва 2015, с. 18, 32.

² М.В. Китайгородская, Н.Н. Розанова, *Языковое существование современного горожанина: На материале языка Москвы*, Москва 2010; Р.И. Розина, *Чужие и свои слова на московских улицах. Опыт социолингвистического анализа*, [в:] *Язык в движении*, под ред. Е.А. Земской, М.Л. Каленчук, Москва 2007, с. 491-495.

³ См. А.Б. Лихачева, *Вербальные особенности городского пространства как часть национальной коммуникативной культуры*, „Slavistica Vilnensis” № 61, с. 161-172.

⁴ М.В. Китайгородская, Н. Н. Розанова, *Языковое существование современного горожанина...*; Р.И. Розина, *Чужие и свои слова на московских улицах...*

⁵ О.П. Ермакова, *Жизнь российского города в лексике 30-40-х годов XX века*, Москва 2011, с. 117-119.

2. Использование **(пост)фольклорных элементов**: зоомагазины *Котофей* (шутливое прозвище кота в русских сказках); магазины товаров для дома и интерьера *Домовой* (персонаж славянской мифологии); пиццерии *Жар-птица* (аллюзия к имени русского сказочного персонажа *Жар-птица*). Как пишут Китайгородская и Розанова, вывески, помимо названий, могут включать традиционные тексты-зазывы: ресторан „Погребок”: *Заходи на вечерок к нам в радужный погребок!*; кафе „Сам пришел”: *Улыбнулся и зашел* и т. п.⁶ Тексты-прибаутки используются на карточках-визитках: *Много есть вредно, а мало – скучно* (ресторан „Борщ&Сало” в Калининграде); в письменном оформлении интерьера: *А я грабли-вешалка. Подержу в трудную минуту* (игра на омонимии словоформ *подержу* и *поддержу* в объявлении в кафе „Лепим и варим” в Москве).

3. Перенесение в письменное оформление города приемов разговорного экспрессивного словообразования демонстрируют **двухчастные эхо-конструкции** „со своеобразным рифмованным прицепом, как бы отзвуком к базовому слову” (Н.А. Янко-Триницкая⁷). Такой способ образования слов получил распространение в русской разговорной речи в 60-е годы прошлого века для имитации речи среднеазиатов и кавказцев, он обладает снижающим эффектом⁸. Современные урбанонимы, построенные как эхо-конструкции, используются не только для передачи национального колорита городских объектов, но и для создания атмосферы неофициального, непринужденного общения в городской среде. Ср.: кафе и рестораны *Тандыр-Мандыр*, *Шашлык-машлык*, *Тары-Бары*, *Любовь-морковь*, *Ёлки-палки*.

4. Заметная форма городской языковой игры – **номинации-каламбуры**. Например, в названии кафе быстрого питания *Куручка рядом* каламбур строится на фонетическом сходстве с названием русской народной сказки *Куручка Ряба*. Омофония формы глагола *быть* и инфинитива глагола *есть* (‘поглощать пищу’) создает каламбурный эффект в названиях сетевых кафе *Время есть*, *Счастье есть* и т. п. (ср. с названием мясных ресторанов *Рыбы нет*). Разговорное выражение, означающее ‘разное, всякое’, в качестве названия сети кафе японской кухни *ТоДаСё* остроумно имитирует японскую речь. В названии магазинов сантехники *Сан Саныч* обыгрывается омонимический повтор частей слов *сан(техника)* и *Сан Сан(ыч)* (обычная для русского общения разговорная форма имени и отчества *Александр Александрович*). Сеть блинных называется *Блиндаж*, что, помимо военного, имеет сленговое

⁶ М.В. Китайгородская, Н.Н. Розанова, *Языковое существование современного горожанина...*

⁷ Об этом: В.З. Санников, *Русский язык в зеркале языковой игры*, Москва 1999, с. 168.

⁸ Там же, с. 168-169.

значение ‘подвал, используемый в качестве временного убежища’⁹. В названии пивных баров *Биру-бир* обыгрывается схожесть звучания англ. *beer* (‘пиво’) и лозунга советских времен *Миру – мир!*¹⁰.

5. Частотны **названия-неологизмы**: кафе быстрого питания *Закусity* (с обыгрыванием возникающей у носителей русского языка ассоциации с императивом *закусите*); сетевые аптеки *Ноль-Боль*, *Неболейка*; пивной *Бар-Пивасий*; магазины *Ценопад*.

Во всех подобных случаях реализуется игровая функция русского словообразования, являющаяся весьма продуктивной¹¹.

6. Использование названий **реалий русского быта**: кафе и рестораны – *Дрова*, *Грабли*, *СамоварЪ*; блинные – *Печка*, *Теремок*, *Масленица*. Рестораны *Компот*, *Солянка.ги*, *Борщ* получили свои названия благодаря любимым русскими блюдам. Названия салонов часов *Ходики* напоминают о популярных в прежнее время настенных часах¹². Продуктовые магазины *Авоська*, *Лукошко*, *Полушка* номинациями простых обыденных предметов коннотируют гарантию невысоких цен.

7. Характерной чертой современной городской номинации является тот факт, что многие из анализируемых урбанонимов могут рассматриваться не только как номинативные, но и как собственно коммуникативные единицы. Так, урбанонимами становятся **предикативные конструкции**, выражающие призыв, оценку, похвалу, побуждение и предполагающие соответствующее этим иллокутивным целям интонационное оформление. Авторы книги о языке Москвы называют это „яркой чертой устности, проникающей в письменные городские тексты”¹³. Примеры: блинные *Готово!*, магазины *Вещь!*, магазин-салон необычных подарков и сувениров *Надо же!*, торговые лотки *Ура!!! Мороженое!*. Магазины сувениров приветствуют *Здравствуйте!*; кафе и рестораны расхваливают *Как дома!*; приглашают *Заходите в гости*; настаивают *Зайди и попробуй*, *Поешь-ка!*; дают команду *Сели-поели*; обувной магазин призывает *Сделай шаг!* В таких названиях нередки формы совершенного вида (*зайди* и т. п.) и случаи транспозиции – переносного упо-

⁹ См. Словари и энциклопедии на Академике, [online:] dic.academic.ru.

¹⁰ Здесь можно вспомнить мнение Н.А. Купиной, согласно которому средством языкового сопротивления реализации в речи канонических высказываний, отвечающих идеологическим стандартам, является прием их деформации (Н.А. Купина, *Тоталитарный язык: словарь и речевые реакции*, Екатеринбург – Пермь 1995, с. 107).

¹¹ Е.А. Земская, *Игровое словообразование*, [в:] *Язык в движении...*, Москва 2007, с. 186-193.

¹² О.П. Ермакова, *Жизнь российского города...*, с. 86.

¹³ М.В. Китайгородская, Н.Н. Розанова, *Языковое существование современного горожанина...*, с. 68.

требления форм прошедшего времени, характерное для разговорного призыва-повеления (*сели-поели* и т. п.), что придает им оттенок неформальности и настойчивости.

Формы приветствия, императива, использование в названиях восклицательного знака – все это показатели приглашения к непринужденному диалогическому общению между городом и горожанами. С точки зрения особенностей русской коммуникативной культуры, здесь проявляются присущая русским контактность, коммуникативная эмоциональность и стремление к интенсификации высказывания, близкая психологическая проксемика, некоторая фамильярность, коммуникативная регулятивность¹⁴.

Все перечисленные урбанонимы вплетаются в языковую ткань города как своеобразные показатели национального обыденного пространства, где осуществляется любимое русскими неофициальное свойское общение¹⁵.

8. Специфику русской коммуникативной культуры особенно ярко отражает городская номинативная стратегия, включающая **лексику родства**, часто используемую русскими не в прямых, соотносительных значениях, а в так называемых абсолютных значениях – по отношению к неродственникам и даже к незнакомым лицам¹⁶. Неудивительно, что единицы родственного кода в городском языковом дизайне являются популярными индикаторами домашнего, семейного общения. Например, рестораны и кафе домашней кухни *Мама дома, К тёще на блины, У бабушки; Братишка*; магазины *Дочки-сыночки; Мама, папа и я; Моя Родня*; аптечная сеть *Семейная аптека*.

Названия кафе *Старый друг*; пивных ресторанов *Друзья*; супермаркетов *Станем друзьями!*; магазинов косметики *Подружка* включают обозначения друзей, а для русских „друг – это близкий и родной человек, который порой ближе родственника”¹⁷. Характерны также названия *Посиделки, Беседа, Соседи, Хорошо сидим!* (фраза из советского кинофильма 1979 г.: так говорят о хорошем застольном общении). Все это в русской коммуникативной культуре отвечает потребности родственников, друзей, знакомых в периодических встречах, цель которых обычно выражается безэквивалентными в коннотативном отношении лексемами *пообщаться, собраться, посидеть*¹⁸.

¹⁴ Ю.Е. Прохоров, И.А. Стернин, *Русские: коммуникативное поведение*, Москва 2006.

¹⁵ Об этом: В.В. Дементьев, *Коммуникативные ценности русской культуры: категория персональности в лексике и прагматике*, Москва 2013; Ю.Е. Прохоров, И.А. Стернин, *Русские: коммуникативное...*

¹⁶ А.Б. Лихачева, *Лексика родства в русской коммуникативной культуре*, „Kalbų studijos / Studies about Languages” 2011, № 19, с. 106–112.

¹⁷ А.В. Сергеева, *Какие мы, русские?*, Москва 2006, с. 105–106.

¹⁸ И.Б. Левонтина, *Особые события в современном русском языке (о названиях жанров времяпрепровождения вечеринка и событие)*, [online:] <http://www.sgu.ru/structure/philological/linghist/sbornik-zhanry-rechi/materialy-vypuskov/vypusk-6> (29.10.2019); А.А. Зализняк,

9. В языковом оформлении города, как и в русском общении в целом, большой популярностью пользуются **отсылки к прецедентным феноменам**, апелляция к которым является частотной, коннотативно окрашенной и одинаково понимаемой представителями данной культуры¹⁹. Так, названия магазинов мужской одежды больших размеров *Три богатыря* должны вызывать в памяти россиян известную картину В. Васнецова *Богатыри* (1898), изображающую русских былинных героев. В названиях ресторанов и магазинов *New Васюки* использована крылатая фраза из сатирического романа И. Ильфа и Е. Петрова *Двенадцать стульев* (1928). Книжные магазины „Знайка” названы по имени персонажа популярных в 50-60-е гг. XX в. детских книг Н. Носова. Ветеринарные аптеки и клиники *Доктор Айболит* названы именем героя сказки К. Чуковского (1938). В названиях ресторанов русской кухни *Обломов*, *Идиотъ*, *Dr. Живаго*; рюмочных *Дядя Ваня* используются ставшие классическими образы русской литературы.

С вышеназванным типом городских номинаций тесно связаны культурно специфичные феномены, включающие имена реальных личностей, названия известных фильмов, книг и имена их персонажей, названия песен. Так, ресторан *Гилей* назван по имени московского бытописателя (80-е гг. XIX – 30-е гг. XX в.) Владимира Гиляровского, *Вертинский* – по имени популярного в первой половине XX в. шансонье Александра Вертинского, *Колчак* – по имени руководителя Белого движения в 1918-1920 гг. адмирала Александра Колчака. Номинациями ресторанов и кафе становятся названия популярных комедий советского периода: *Кавказская пленница* (1967), *Не горюй!* (1969), *Джентльмены удачи* (1971). Названия пивных ресторанов *Старина Мюллер* и *Штирлиц* понятны поклонникам многосерийного фильма *Семнадцать мгновений весны* (1973). Название сказки Павла Бажова (1939) и мультипликационного фильма (1977) *Серебряное копытце* используют салоны маникюра и педикюра. Название сказки Самуила Маршака *Кошкин дом* (1947) и мультфильма, снятого по ней (1958), используют владельцы зоомагазинов и приютов для животных. Название патристического романа Александра Фадеева *Молодая гвардия* (1946) используют книжные магазины. Сетевые кафе, кондитерские и кулинарные магазины *Конфетки-бараночки* названы по строчке из популярной песни начала XX в., рестораны *Рябинушка* – по песне, ставшей известной более полувека назад.

Прецедентные и другие знаки русской или советской культуры являются указателями единого культурного пространства, но с изменением общих

Заметки о словах: общение, отношение, просьба, чувства, эмоции, [в:] *Ключевые идеи русской языковой картины мира*, Москва 2005, с. 280-288.

¹⁹ *Русское культурное пространство*, Москва 2004, с. 10-16.

культурных ориентиров эти указатели эффективны и информативны в большей степени для старшего поколения жителей России, они также могут быть малопонятны нероссийским русским²⁰. Можно ожидать, что многие из подобных знаков в функции современных урбанонимов молодым поколением русскоязычных воспринимаются не как понятийные, интенциональные, или коннотативные единицы (как это присуще прецедентным явлениям), но экстенциональные, или денотативные единицы²¹, содержащие культурно значимую энциклопедическую информацию, не сопровождающуюся, однако, привычной семантической компрессией и инвариантными для русского культурного сообщества коннотациями.

10. Обращение к так называемым „говорящим фамилиям”, обладающим прозрачной внутренней формой для владеющих русским языком: магазины *Пивоваров* – от *варить пиво*; *Баимачников* – от устаревшего *баимак*; аптеки *доктор Столетов* – от выражения *сто лет*. Сетевые блинные называются *Вкуснолюб* и *Сковородовна*. В названии *Товарищество Пироговъ и Караваяевъ* использованы обозначения традиционных хлебных изделий русской кухни, а выбор слова *товарищество* вместо современного заимствования *фирма*, а также признаки дореволюционной орфографии подразумевают преемственность и надежность любимой русскими продукции.

11. **Популярность ретро-стилизации** обсуждается в статье Раисы Розиной о языке московских улиц, опубликованной в 2007 г.²² По словам Розиной, оживляются обозначения ушедших реалий – например, *трактир*, *лавка*²³, *лечебница*, аптечная сеть *Старый лекарь*; возвращаются вышедшие из употребления в первые десятилетия минувшего века средства русского письма: шрифты и знаки старой орфографии (*Гастрономъ*, *Аристократ*). Автор отмечает, что этот прием активизировался параллельно с появлением большого количества иноязычных названий во время перестройки после долгого периода непопулярности иностранных урбанонимов в советское время, при

²⁰ Ср. Т.Т. Марсакова, *Новое в „городской” номинации современного русского языка в аспекте преподавания иноязычным учащимся*, [в:] *Россия и Запад: диалог культур. Сборник статей XIV международной конференции*, Вып. 16, ч. IV, Москва 2012, с. 231, 237.

²¹ О подобном разграничении прецедентных и непрецедентных имен см. *Русское культурное пространство...*, с. 24–25.

²² Р.И. Розина, *Чужие и свои слова на московских улицах...*

²³ Такие лексические единицы в последние годы используются в качестве самостоятельных урбанонимов, напр. фермерские рестораны и магазины *LavkaLavka*, рестораны и кафе *Буфет*, *Столовка*, *Закусочная*, *Рюмочная* и т.п. Соответствующий названиям колорит дополняется дидактическими плакатами в советской стилистике, радиолками, швейными машинками, фарфоровыми статуэтками и прочими бытовыми атрибутами воссоздаваемой эпохи.

том, что даже те, что существовали, никогда не передавались латиницей. Р. Розина полагает, иностранные названия во многом меняют взаимоотношения между человеком и городом, делают город для части населения чужим:

В отличие от названий советского времени, большинство новых названий мотивировано только для части населения – той, которая ездит работать и отдыхать за границу (речь идет о появившихся в перестроечное время названиях типа *Брайтон*, *Аканулько* и под. – А.Л.) [...] Непонятность вывесок подчеркивает недоступность рекламируемых ими товаров, материальных и духовных, [...] и усиливает существующую в российском обществе враждебность разных социальных слоев²⁴.

С этим мнением трудно не согласиться и сегодня. Конкуренцию между иностранной и русской лексикой в городской номинации в настоящее время можно усмотреть в том, что за „иномарками” сохраняется ореол престижности, они нередко ассоциируются с более деловым, светским, „западным” типом общения (например, кафе и рестораны *Тоскана гриль*, *Restaurant Schengen*, салон-парикмахерская *Persona Grata* и под.), в то время как аутентичные российские урбанонимы в большей степени воспринимаются как знаки-приглашения в свойское, непринужденное пространство коммуникации. В особенности это применимо к названиям торговых объектов, рассчитанных на среднестатистических неамбициозных потребителей, на посетителей рынков, предполагающих максимально демократическую атмосферу общения, в создании которой эффективно используются языковые ресурсы. Нынешние российские городские названия, эмоционально окрашенные, экспрессивно-игровые, с оттенком родственно-дружеской фамильярности, выступают имплицитными маркерами образа места для общения в кругу тех, кто не нуждается в разъяснениях и словарях для комфортного существования в русском языке и русской коммуникативной культуре. При этом этнокультурная спецификация языкового дизайна города значительно легче и эффективнее, чем при использовании латинского шрифта, поддерживается кириллическим алфавитом.

На это обращают внимание и лингвисты, исследующие языки мировых мегаполисов. В частности, сегодняшняя российская столица, обычно «направляющая» и другие города страны, характеризуется как практически полностью русскоязычный город, в том числе в сфере языкового ландшафта, что регулируется законами о внешнем облике города и общими установками на моноязычие²⁵.

²⁴ Р.И. Розина, *Чужие и свои слова на московских улицах...*, с. 496, 504.

²⁵ О статье В.В. Барановой и К.С. Федоровой *Москва: скрытое разнообразие* – см. Д.Ю. Зубалов, Ю.В. Мазурова, [Рец. на: / Review of:] D. Smakman, P. Heinrich (eds.), *Urban*

Обобщение

Долгий период советской, единообразной, идеологизированной, но *своей* городской языковой среды²⁶, в постперестроечное время практически тотально сменился остро-популярным иноязычным и инокультурным языковым оформлением городов.

В сегодняшней российской городской номинации наблюдается поворот к традиционному, известному или еще не забытому – происходит символическое возвращение обыденной языковой ткани города в лоно привычной культуры. Как пишет Шарон Зукин, именно культура является источником образов и воспоминаний и обозначает принадлежность того или иного пространства: „Кто создает образы, тот и формирует коллективную идентичность”²⁷. Российские социологи-урбанисты отмечают важность территориальной идентичности как фактора социальной активации жителей города²⁸. В этом отношении рост российского начала в урбанистическом языковом оформлении должен поддерживать позитивную самоидентификацию с местом проживания и с национальной культурой.

Упомянутые процессы могут иметь и иную интерпретацию, иначе оценивающую укрепление в сознании российского общества идеи собственной „отдельности” и возрастание харизмы прошлого, в особенности – советского. В статье *История как культура и культура как история* (2015) российский философ Андрей Флиер пишет, что наряду с изменением социальных обстоятельств жизни общества меняется их символическое отражение в культуре: „общество самореализуется в формах своей культуры и меняет ее параметры в соответствии с собственным развитием”, однако „чрезмер-

sociolinguistics: The city as a linguistic process and experience, London 2018, 242 pp., „Вопросы языкознания” 2018, № 5, с. 155-161.

²⁶ Ср.: „[К]руг слов, из которых выбирались названия ресторанов, магазинов и кинотеатров, был так ограничен, что они часто совпадали. Они многократно воспроизводили тот хорошо знакомый советскому человеку редуцированный мир, который насаждался официальной идеологией повсюду – в школьных учебниках, на вузовских семинарах по истории КПСС, на собраниях и праздничных демонстрациях. В этом мире не было места ничему непонятному, пугающему или неожиданному. Он напоминал матрешку – в какой бы слой этого мира ни попадал человек, он находил там одно и то же” (Р.И. Розина, *Чужие и свои слова...*, с. 495-496).

²⁷ Ш. Зукин, *Культуры городов...*, с. 19.

²⁸ А.А. Желнина, *Креативность в городе: реинтерпретация публичного пространства*, „Журнал социологии и социальной антропологии” 2015, т. 18, № 2 (78), с. 45-59; О.С. Чернявская, *Город как коммуникативное пространство*, [online:] <https://www.hse.ru/pubs/share/direct/document/64374784> (19.10.2018).

ное возрастание культурно-консолидирующей тенденции чревато опасностью трансформации социума в религиозную секту или что-то подобное”, и, по мнению Флиера, в России наблюдается именно этот процесс²⁹.

С точки зрения другого философа и культуролога Михаила Ямпольского,

[В] тот момент, когда государство исчерпывает свои возможности по гарантированию будущего, начинает непропорционально возрастать роль памяти и наследия, этих островов прошлого [...] Это хорошо видно в сегодняшней России, где распад горизонта будущего ведет к образованию целого архипелага несвязанных между собой элементов прошлого. Невозможность конструирования «стрелы времени» почти автоматически ведет к возрастанию роли памяти³⁰.

Каковы бы ни были оценки социальной ситуации в российских городах, ясно, что фактор времени здесь имеет особое значение, в том числе и в российском урбанистическом дизайне последних лет. Современные городские номинативные стратегии есть отражение общей российской медийной и, в особенности, экранной стратегии „культы исторической памяти” и противостояния „чужому стилевому коду” (М. Ямпольский), возврата к герметизации социокультурного существования российского общества – аналогично советскому периоду.

С помощью активизировавшегося в последние годы использования в качестве урбанонимов традиционных русских коммуникативных моделей, оживления обозначений ушедших городских реалий, обращения к аутентичным, но значимым в первую очередь для старшего поколения культурным феноменам, специфическим графическим и орфографическим знакам и т. п., происходит индикация единого исконного культурного пространства, переформатирование коллективной памяти и поддержание коллективного ощущения не только преемственности языка, культуры и времени, но и реальной *обратимости* последнего.

Библиография

- Дементьев В.В., *Коммуникативные ценности русской культуры: категория персональности в лексике и прагматике*, Москва 2013.
- Ермакова О.П., *Жизнь российского города в лексике 30-40-х годов XX века. Краткий толковый словарь ушедших и уходящих слов и значений*, Москва 2011.

²⁹ См. А.Я. Флиер, *История как культура и культура как история*, [online:] http://zpu-journal.ru/e-zpu/2015/4/Flier_History-Culture/ (29.10. 2019).

³⁰ М.Б. Ямпольский, *Без будущего. Культура и время*, Санкт-Петербург 2018, с. 17, 39-40.

- Желнина А.А., *Креативность в городе: реинтерпретация публичного пространства*, „Журнал социологии и социальной антропологии” 2015, т. 18, № 2 (78).
- Зализняк А.А., *Заметки о словах: общение, отношение, просьба, чувства, эмоции*, [в:] *Ключевые идеи русской языковой картины мира*, Москва 2005.
- Земская Е.А., *Игровое словообразование*, [в:] *Язык в движении*, под ред. Е. Земской, М. Каленчук, Москва 2007.
- Зубалов Д.Ю., Мазурова Ю.В., [Рец. на: / Review of:] D. Smakman, P. Heinrich (eds.). *Urban sociolinguistics: The city as a linguistic process and experience*, London: Routledge, 2018. 242 p., „Вопросы языкознания” 2018, № 5.
- Зукин Ш., *Культура городов*, пер. с англ. Д. Симановского, Москва 2015.
- Китайгородская М.В., Розанова Н.Н., *Языковое существование современного горожанина: На материале языка Москвы*, Москва 2010.
- Купина Н.А., *Тоталитарный язык: словарь и речевые реакции*, Екатеринбург – Пермь 1995.
- Левонтина И.Б., *Особые события в современном русском языке (о названиях жанров времяпрепровождения вечеринка и событие)*, [online:] http://www.sgu.ru/structure/philological/linghist/sbornik-zhanry-rechi/materialy_ypuskov/vypusk-6.
- Лихачева А.Б., *Вербальные особенности городского пространства как часть национальной коммуникативной культуры*, „Slavistica Vilnensis” 2017, № 61, <https://doi.org/10.15388/SlavViln.2016.61.10649>.
- Лихачева А. Б., *Лексика родства в русской коммуникативной культуре*, „Kalbu studijos / Studies about Languages” 2011, № 19, <https://doi.org/10.5755/j01.sal.0.19.953>.
- Марсакова Т.Т., *Новое в „городской” номинации современного русского языка в аспекте преподавания иноязычным учащимся*, [в:] *Россия и Запад: диалог культур. Сборник статей XIV международной конференции*, вып. 16, ч. IV., отв. ред. А.В. Павловская, Москва 2012.
- Прохоров Ю.Е., Стернин И. А., *Русские: коммуникативное поведение*, Москва 2006.
- Розина Р.И., *Чужие и свои слова на московских улицах. Опыт социолингвистического анализа*, [в:] *Язык в движении*, под ред. Е. Земской, М. Каленчук, Москва 2007.
- Русское культурное пространство. Лингвокультурологический словарь*, ред. И.С. Брилева, Н.П. Вольская, Д.Б. Гудков, И.В. Захарченко, В.В. Красных, вып. 1-ый, Москва 2004.
- Санников В.З., *Русский язык в зеркале языковой игры*, Москва 1999.
- Сергеева А.В., *Какие мы, русские? (100 вопросов – 100 ответов). Книга для чтения о русском национальном характере*, Москва 2006.
- Флиер А.Я., *История как культура и культура как история*, [online:] http://zpu-journal.ru/e-zpu/2015/4/Flier_History-Culture/.
- Чернявская О.С., *Город как коммуникативное пространство*, [online:] <https://www.hse.ru/pubs/share/direct/document/64374784>.
- Ямпольский М.Б., *Без будущего. Культура и время*, Санкт-Петербург 2018.
- Словари и энциклопедии на Академике, [online:] dic.academic.ru.

Информация об Авторе

Алла Лихачева (Ałła Lichaczewa) – доктор гуманитарных наук, профессор. Вильнюсский университет, Институт языков и культур Балтийского региона, Кафедра русской филологии.

e-mail: a.lichaciova@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8768-7815>

Sakralne i mitologiczne rytmy czasu

Сакральные и мифологические
ритмы времени

Елена Левкиевская

Москва, Российский государственный гуманитарный университет

Время земное и время мифологическое в русских мифологических нарративах

The Earthly Time and Mythological Time in the Russian Mythological Narratives

Abstract: The article analyzes the mythological time conception and its distinction from everyday, trivial time in the Russian traditional world picture on the basis of the field data. The mythological time flows more slowly or more quickly or not exists absolutely sometimes in the “other” world according to the narratives. Russian traditional calendar regulated household, farm and ritual people course of action by means of personification of holiday sacral period of time (for example Friday or Sunday punish a woman for the after-hour work in the mythological narratives). The personification of calendar periods was the means of the time mythologization in the Russian traditional culture. There were special magic actions in the Russian ritual practice that manipulated time and transformed the trivial time into mythological one – “compressed” the time or “extended” it. The different periods of traditional calendar time received axiological connotations – some days were kind, favorable for the work (for example: spinning, weaving, plowing, sowing) another had a reputation of evil, adverse periods. Dialect designations of the week or daily periods explicate their axiological meanings (for example: “crooked”, “rotten”, “wild”, “wolfish” days).

Keywords: Russian tradition, mythological time, narrative, magic practices, personification of calendar time

Принципы и способы членения и измерения времени различны в современной, научной и традиционной картинах мира. Это связано, прежде всего, с тем, что в традиционной картине мира существует иерархия разных моделей времени, которые обладают разными характеристиками и по-разному соотносятся друг с другом, поэтому каждый момент времени может быть описан сразу по нескольким временным параметрам. В этой иерархии од-

новременно сосуществуют, по крайней мере, три модели времени: 1) мифологическое или абсолютное время, которое определяется основными архетипическими параметрами модели мира – оно имеет начало при сотворении мира и должно закончиться в эсхатологическом конце света; 2) относительное, цикличное время (оно также непосредственно связано с мифологическим уровнем), идущее по кругу, время „вечного возвращения”, подчиняющееся смене сезонных циклов, календарных праздников, месяцев, недель и суток – это время программирует повседневную жизнь человека; 3) индивидуальное время человека, его собственный век, проживание жизни от рождения до смерти¹. Индивидуальное время человеческой жизни – это бытовое, повседневное время, на которое по-разному проецируются временные модели двух мифологических уровней, программируя и регламентируя повседневную жизнь людей.

В настоящей работе будет рассмотрен лишь небольшой аспект проблем, связанных с проявлениями мифологического времени в земной, повседневной жизни человека. Здесь будут рассмотрены принципы конструирования мифологического времени в русской (и шире – славянской) традиционной культуре на примере текстов разных жанров (духовных стихов, мифологических нарративов о посещении человеком „иного” мира, сновидений), а также на примере регламентаций (системы запретов и предписаний), определяющих бытовое, хозяйственное и ритуальное поведение человека в разные моменты суточного, недельного и годового периодов. Материалом для работы послужили записи Полесской этнолингвистической экспедиции под руководством Н.И. Толстого², а также фольклорные и этнографические публикации по русской народной традиции.

В славянской традиционной культуре существует корпус текстов разных жанров, отражающих представления о разном „устройстве” земного и мифологического времени. Сюда относятся нарративы о посещении человеком „иного” мира и возвращении обратно; представления о возвращении душ умерших с „того” света на землю в определенные календарные периоды; запреты, предписания, ритуальные практики, определяющие отношения человека с мифологическим временем и его персонификациями. Из этих текстов следует, что мифологическое время конструируется иначе, чем бытовое, земное время, определяющее повседневность человеческой жизни, оно течет

¹ Т.В. Цивьян, *Мифологическое программирование повседневной жизни*, [в:] *Этнические стереотипы поведения*, под ред. А.К. Байбурина, Ленинград 1985, с. 167.

² *Народная демонология Полесья*, под ред. Л.Н. Виноградовой, Е.Е. Левкиевской, т. 3: *Мифологизация природных явлений и человеческих состояний*, Москва 2016; т. 4 (в печати).

с другой скоростью, а может вовсе отсутствовать³. Проблема восприятия и организации времени, а также его мифологического осмысления в русской (и шире – славянской) традиционной картине мира включает в себя ряд более частных вопросов: способы членения времени в традиционной культуре, архаические методы его измерения, аксиология времени (то есть наделение единиц времени положительным или отрицательным значением), магия времени, предполагающая возможность управлять временем, влиять на его течение, а также представления об обрядовом времени, жизненном времени человека и пр.⁴ Взаимодействие людей невозможно без выработки единого для всего сообщества представления о времени и его периодах (суточных, годовых, поколенческих, исторических и пр.) и умения обращаться со временем, в том числе регламентировать свое поведение в его разные периоды (например, для повседневного, профанного и праздничного, сакрального времени существуют свои нормы поведения).

Народная традиция (в том ее состоянии, которое зафиксировано по текстам XIX–XX вв.) не содержит единой, целостной картины „того света”, – она зависит от жанровых особенностей текста, степени влияния христианской традиции, а также функций и целей, ради которых этот текст воспроизводится в реальной коммуникативной ситуации. Таким образом, важной чертой традиционной культуры является существующая в ней „многослойная” картина потустороннего мира, под верхними, наиболее христианизированными слоями которой существуют более архаичные, в большей или меньшей степени проступающие сквозь более поздние наслоения. В зависимости от жанра и конкретной речевой ситуации в текстах могут актуализироваться то одни, то другие элементы знания о „том свете” и том, как там течет время⁵. Нужно подчеркнуть, что повседневное и мифологическое время по-разному соотносятся друг с другом как в повседневных практиках, так и в текстах разных жанров.

Восприятие времени в традиционной картине мира значительно отличается от того, как осознает время современный житель большого города, прежде всего потому, что человек традиционной культуры, проживая свою

³ С.М. Толстая, *Семантические категории языка культуры. Очерки по славянской этнолингвистике*, Москва 2010, с. 150–205.

⁴ С.М. Толстая, *Аксиология времени в славянской народной культуре*, [в:] *История и культура*, под ред. Л.А. Софроновой, Москва 1991, с. 62–66. С.М. Толстая, *Время*, [в:] *Этнолингвистический словарь „Славянские древности”*, под ред. Н.И. Толстого, Москва, 1995, т. 1, с. 448–452.

⁵ Е.Е. Левкиевская, *Представления о „том свете” у восточных славян*, [в:] *Славянский альманах*, Москва 2004, с. 342–367.

бытовую, повседневную жизнь в реальном, земном времени, постоянно осознает существование другого типа реальности – мифологического, потустороннего мира (и наличия там особого времени), который в текстах разных жанров соотносится с земным пространством сложным и неоднозначным образом. Например, в русских духовных стихах „иной” мир оказывается отделенным от земного, отделяется от мира живых людей какими-либо естественными преградами – непроходимыми горами, глубокими оврагами или реками:

За лесушками за темными,
За горами за высокими,
За облачками да за ходячими,
Да за частыми звездушками⁶.

Также „иной” мир отделен от земного большим расстоянием, которое нужно пройти, чтобы туда попасть, как в русском духовном стихе о расставании души с телом: „На путь бо иду долгий, по нему же николи же ходих”⁷. Поэтому в нарративах о посещении человеком „иного” мира (особенно в текстах визионерских жанров типа „обмирания”) длительность пути туда обычно выражается глаголами движения типа: „шел-шел, наконец пришел”.

В текстах, рассказывающих о попадании человека в „иной” мир, мифологическое время отделено от земного и наделяется особыми характеристиками: оно течет с другой скоростью или вообще отсутствует. Попадая в „иной” мир и возвращаясь оттуда, человек „переключается” из одного времени в другое, что накладывает отпечаток на его возраст (например, он возвращается на землю глубоким стариком, хотя провел в потустороннем мире всего несколько дней или месяцев). Этот мотив реализуется в известном сюжете о человеке, временно попавшем в „иной” мир, – когда он возвращается в свое село, то обнаруживает, что на земле за этот период прошло много лет. Обычно этот сюжет связывается с запретом ходить в лес в праздник Воздвиженья Честнаго Креста Господня (27/14.09), который, согласно народной этимологии, называется *Здвиженьем* (или *Здвигами*) и считается днем, когда все змеи уходят на зимовье под землю, после чего земля *сдвигается* на зиму⁸. Человек, нарушивший этот запрет, проваливается вместе со змеями под землю и зимует с ними в яме. Когда следующей весной (то есть через полгода) он воз-

⁶ А.Н. Соболев, *Мифология славян. Загробный мир по древнерусским представлениям (Литературно-исторический опыт исследования древнерусского народного мирозерцания)*, под ред. Ю. Сандулова, Санкт-Петербург 1999, с. 100-101.

⁷ Там же, с. 236.

⁸ А.В. Гура, *Символика животных в славянской народной традиции*, Москва 1997, с. 339-340.

вращается на землю и приходит к себе домой, его никто не узнает, поскольку все его родные уже умерли, так как на земле прошло уже много лет. В других вариантах этого сюжета потустороннее время, напротив, течет быстрее земного: герой, осенью попавший вместе со змеями в „иной” мир, весной возвращается на землю глубоким стариком, тогда как его ровесники еще не состарились.

Согласно другим представлениям, время в загробном мире или вообще отсутствует, или оно есть, но никуда не движется, в отличие от мира живых, в котором время всегда движется в одну сторону. Это мифологическое представление программирует ритуальные действия у восточных славян с остатками пасхальной пищи, прежде всего, со скорлупой пасхальных яиц, которую следовало выбрасывать в текучую воду. Это поведение поддерживается представлениями о живущих под землей *рахманах* (видимо, душах предков), у которых в их подземном мире нет времени, поэтому они не знают, когда наступает Пасха. Когда скорлупки от пасхальных яиц, пущенные людьми по воде, доплывают до царства рахманов, те понимают, что наступила пора праздновать Пасху. Название *рахманы*, которым в данном случае называются души умерших, возникло, видимо, под влиянием древнерусской рукописи XV века *Слово о рахманех и о предивном их житии* инока Ефросима⁹.

Особые отношения между мифологическим и повседневным временем существуют в народном календаре, который встраивал непрерывное течение времени в ритуализованную систему праздников и будней, „добрых” и „злых” дней, задавал временные границы и последовательность обрядов жизненного цикла. В народном календаре мифологическое время соседствует с земным и часто инкорпорируется в него, определяя время повседневной деятельности человека, его хозяйственные практики. В годовом календарном цикле граница между земным и „иным” миром проницаема в определенные моменты времени. В повседневной жизни человека мифологическое время как бы „накладывается” на бытовое, полностью регламентируя периоды работы и праздничного, ритуального времени, а также определяя хозяйственную деятельность человека. Кроме того, разные периоды календарного времени, организующего недельный и годовой циклы (например, Пятница, Неделя, св. Варвара, св. Юрий), могут персонифицироваться и восприниматься как своеобразные антропоморфные существа, которые могут наказывать человека, за нарушение временных регламентаций, существующих в традиции. Умение человека традиционной культуры обращаться с земным

⁹ Александрия. Роман об Александре Македонском по русской рукописи XV в., под ред. М.Н. Ботвинника, Я.С. Лурье, О.В. Творогова, Москва, Ленинград 1965, с. 143.

и мифологическим временем организует весь жизненный уклад и встроено в годовой цикл традиционного календаря.

В своем повседневном поведении и ритуальных практиках человек традиционной культуры не просто учитывал разницу между земным, бытовым и мифологическим временем, но и с помощью специальных ритуальных приемов мог манипулировать ими, „преобразовывать” бытовое время в мифологическое. Об этом свидетельствуют магические приемы „сжатия” и „растягивания” времени, когда время становится одновременно объектом и инструментом магии. Примером магического приема, при котором время искусственно „сжимается”, может служить широко распространенная в русской (и восточнославянской) традиции практика изготовления так называемых *обыденных* предметов, то есть сделанных в течение одного дня (от восхода до захода солнца) или в течение одной ночи (от захода до восхода солнца). Чаще всего обыденными могли быть холст, рубаха, полотенце, деревянный крест, церковь, иногда другие предметы¹⁰. Обычно их изготавливали в охранительных целях – для защиты от эпидемии, непогоды и стихийных бедствий. Созданные таким образом предметы приобретали магическую силу благодаря тому, что весь технологический процесс, который обычно требует длительного времени, начинается и полностью завершается в „спрессованное” время – в течение одного дня или одной ночи. Магический прием „сжатия” времени мог осуществляться вербально – в так называемых „операционных” текстах, в которых строго последовательно описывается весь процесс переработки культурных растений (пшеницы, льна, конопли), начиная от момента сева до получения готового продукта (хлеба, полотна, рубахи и пр.). Такие тексты наделялись способностью отгонять нечистую силу, градовые тучи и другие виды опасности благодаря тому, что весь вегетативный и производственный цикл, который в реальном времени длится очень долго, в тексте „сжимается” и продолжается столько времени, сколько рассказывается сам текст. Противоположный магический прием „растягивания” времени основан на противоположном принципе: изготавливаемый предмет наделяется сакральной силой потому, что весь технологический процесс растягивается во времени. Например, у русских в Заонежье подвечную женскую рубаху шили в течение нескольких месяцев только в праздничные дни: „кроили четыре вечера благовещенских, вышивали по заутреням Христовым (на Пасху), дошивали по обедням Петровским”¹¹.

¹⁰ Д.К. Зеленин, *Обыденные полотенца и обыденные храмы*, [в:] его же, *Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1901-1913 гг.*, Москва 1994, с. 193-213.

¹¹ С.М. Толстая, *Семантические категории языка культуры...*, с. 178.

Основная категория, определяющая соотношение бытового, повседневного времени и времени мифологического, – аксиология, поскольку время в традиционной картине мира почти никогда не бывает нейтральным, а разные отрезки суточного и годового цикла наделяются ценностными и оценочными коннотациями. Одни единицы времени (часы, дни, периоды) считаются благоприятными для разных видов деятельности и определяют начало пахоты, сева, прядения, изготовления полотна и пр., другие приобретают семантику „опасных”, „страшных” для человека (например, период Святков) или просто неблагоприятных для тех или иных хозяйственных работ. В частности, опасными в народной традиции считаются всевозможные временные границы (полдень, полночь, начало нового года, смена природных сезонов, период, когда луны не видно на небе и другие виды времени, осмысляемые как „пограничные”), когда потустороннее время как бы „прорывается в земную жизнь людей. Такое время осмысляется как „нечистое”, принадлежащее нечистой силе, что подчеркивается соответствующими названиями таких периодов, например, период безлунья называется: „гнилые дни”, „на меже”, „на перемене” – такие дни считаются бесплодными, „пустыми”, на эти дни избегают начинать какое-либо дело (например, не начинают сеять или жать). Другое опасное время, когда активизируется нечистая сила, – полночь. Семантика полночи как „нечистого” времени отражается в русских диалектных названиях этого периода суток: „дикая ночь”, „глухая ночь”, „волчья полночь”¹², „блудливая ночь”, т.е. время, когда человек блуждает, сбивается с дороги¹³.

Противопоставление сакрального и обыденного времени объясняется достаточно сильной регламентацией повседневного поведения человека в традиционной культуре, которое определялось целым рядом предписаний и запретов на различные виды хозяйственной деятельности в те или иные периоды времени. Особенно жесткой такая регламентация была в отношении сакрального, праздничного времени, когда действовал запрет на определенные виды работ. Этим можно объяснить мифологические сюжеты, в которых сакральные отрезки времени антропоморфизируются и персонифицируются, то есть ведут себя как мифологические существа, наказывающие человека, работающего во внеурочное время. „Антропоморфизация праздников является одним из механизмов мифологизации времени”¹⁴. Чаще всего персонифицируются праздничные дни годового цикла, большая

¹² Там же, с. 163.

¹³ *Словарь русских народных говоров*, под ред. Ф.П. Филина, Ленинград 1987, т. 21, с. 304.

¹⁴ С.М. Толстая, *Семантические категории языка культуры...*, с. 187.

часть которых совпадает с церковным календарем и обозначается именами христианских святых. Особый интерес для понимания механизма мифологизации времени представляют собой календарные песни, в которых перечисляются праздники, организующие годовой цикл. В таких песнях происходит отождествление праздника и святого, которому он посвящен, то есть персонификация праздника, который осмысливается как персонаж, занимающийся своим видом хозяйственной деятельности. В русских календарных песнях (например, в колядках) встречается устойчивый мотив следования друг за другом персонифицированных праздников:

Три брата шли, три родименьких.
Первый братец – Рождество Христово.
Другой братец – Василь Кесарецкий.
Третий братец – Иоанн Креститель.
Первый братец коровушек гонит с телятушками,
Другой братец овец гонит с ягняточками,
Третий братец лошадушек гонит с жеребятками¹⁵.

Такое перечисление календарных праздников, организующих годовой цикл с перечислением того хозяйственного блага, который несет с собой каждый из них (разные виды скота с приплодом) является еще одним способом мифологизации времени и одновременно механизмом продуцирующей магии.

Мифологическое время обуславливает практическую, хозяйственную деятельность человека, регламентируя разные виды работ. Прежде всего, это касается таких женских работ, как прядение, мотание ниток, изготовление основы, ткачество. Хронологические предписания касаются и некоторых мужских видов деятельности, прежде всего, пахоты и сева. В русских (и восточнославянских) нарративах персонифицированное время представлено образами: св. Филиппа, Коляды (олицетворение Святка), св. Пятницы:

Прясть неззя ў пятницу, бо Пятница — святая. Мотали только [нити]. Як прядеш у пятницу, она тябе накажэ: чы нарывы будуть, чы што. А можэ й го-лос быть ешчэ: «Што ты делаеш на мой день?» И ты заболееш (с. Картушино Стародубского р-на Брянской обл., 1982 г.)¹⁶.

Кроме того, в подобных рассказах действуют существа, олицетворяющие суточное время (*Ночь, Ночник, Ночница, Полудник, Полудница*), а также дни

¹⁵ Афанасьевский сборник. Материалы и исследования. Календарные обряды и обрядовая поэзия Воронежской области, под ред. Т.Ф. Пуховой, Воронеж 2005, вып. 3, с. 143.

¹⁶ Народная демонология Полесья..., т. 3: Мифологизация природных явлений..., с. 664.

недельного цикла (*Среда, Пятница, Неделя* в значении ‘воскресенье’). В одном из таких рассказов персонификация времени Святки (в православном календаре так называется время от Рождества до Крещения) наказывает женщину за неправильное поведение:

Ежели аставють на пряжи мычку, то пряжа скинеца и пропадетъ. На празники мычки никто не аставляѣ, а то Каляды на пупку [на пупке у нарушителя запрета] мычки подпалють на Ражество (с. Доброводье Севского р-на Брянской обл., 1984 г.)¹⁷.

Рассмотренные выше мифологические сюжеты и ритуальные практики, связанные с мифологическими представлениями, дают возможность сделать вывод о том, что в русской (и славянской) традиционной картине мира одновременно существует несколько моделей мифологического времени, которые по-разному эксплицируются в текстах различных жанров: абсолютное, онтологическое время, существующее в „ином” мире, наделяется особыми свойствами: оно или не имеет вектора движения, или течет быстрее (медленнее), чем в земной жизни человека. Отношения человека с циклическим, календарным временем гораздо многообразнее: с одной стороны человек воздействует на него с помощью магических приемов; с другой стороны, календарное время персонифицируется и воспринимается как своеобразное мифологическое существо, регламентирующее хозяйственную деятельность человека.

Библиография

- Александрия. *Роман об Александре Македонском по русской рукописи XV в.*, под ред. М.Н. Ботвинника, С.Я. Лурье, О.Н. Творогова, Москва, Ленинград 1965.
- Афанасьевский сборник. *Материалы и исследования. Календарные обряды и обрядовая поэзия Воронежской области*, под ред. Т.Ф. Пуховой, вып. 3, Воронеж 2005.
- Гура А.В., *Символика животных в славянской народной традиции*, Москва 1997.
- Зеленин Д.К., *Обыденные полотенца и обыденные храмы*, [в:] его же, *Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1901-1913 гг.*, Москва 1994.
- Левкиевская Е.Е., *Представления о „том свете” у восточных славян*, [в:] *Славянский альманах*, Москва 2004.
- Народная демонология Полесья: Публикации текстов в записях 80-90-х годов XX века*, т. 3: *Мифологизация природных явлений и человеческих состояний*, под ред. Л.Н. Виноградовой, Е.Е. Левкиевской, Москва 2016.

¹⁷ Там же, с. 636.

Народная демонология Полесья, под ред. Л.Н. Виноградовой, Е.Е. Левкиевской, т. 4 (в печати).

Словарь русских народных говоров, под ред. Ф. Филина, Ленинград 1986, т. 21.

Соболев А.Н., *Мифология славян. Загробный мир по древнерусским представлениям (Литературно-исторический опыт исследования древнерусского народного мирозерцания)*, под ред. Ю. Сандулова, Санкт-Петербург 1999.

Толстая С.М., *Аксиология времени в славянской народной культуре*, [в:] *История и культура*, под ред. Л.А. Софроновой, Москва 1991.

Толстая С.М., *Время*, [в:] *Этнолингвистический словарь „Славянские древности”*, под ред. Н. Толстого, Москва 1995, т. 1.

Толстая С.М., *Семантические категории языка культуры. Очерки по славянской этнолингвистике*, Москва 2010.

Цивьян Т.В., *Мифологическое программирование повседневной жизни*, [в:] *Этнические стереотипы поведения*, под ред. А.К. Байбурина, Ленинград 1985.

Информация об Авторе

Елена Евгеньевна Левкиевская (Elena Je. Lewkijewskaja) – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник, профессор Центра типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета.

e-mail: elena_levka@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-1462-299X>

HANNA KOWALSKA-STUS

KRAKÓW, UNIWERSYTET JAGIELLOŃSKI

Пространственное восприятие времени в кругу византийской культуры

Spatial Perception of Time in the Circle of Byzantine Culture

Abstract: The concept of time and space was known to the Greek ancient culture. However, the category of space was the foundation for ontological and metaphysical considerations. Time was perceived as an element of space. Space imposed thinking devoted to eternity and immutability. This dependence was continued in the Byzantine Christian culture. It influenced the way of understanding of history/eschatology, man, state and culture itself. The domination of space over time took hold in Byzantine-derived cultures. It is one of basic differences between Latin and Orthodox culture.

Keywords: time, space, Orthodox anthropology, Greek metaphysics, Byzantine metaphysics, eschatology of history, Byzantine sources of Ruthenian culture.

Греческая культура связана со словом паидея (гр. *παιδεία*), которое обозначает осведомление человека в каком мире он живет и частью которого является. Человек учился также как стремиться к познанию Космоса, чтобы включить свою активность в его гармонию. Задача человека в латинской культуре делово-правовая (*agricultura, iuris prudentia*) – историческая, в греческо-византийской культуре – познавательно-эсхатологическая. Несмотря на исторические перемены эта разница до сих пор актуальна.

Космос – натуральную среду человеческой жизни, греки воспринимали как пространство управляемое неизменными принципами, детерминирующими человеческое поведение. Поэтому греческая культура ставила перед собой цель исследовать место человека в космосе. Древнегреческая культура осмысляла человека вне истории. Понятие истории было ей чуждо. По сравнению с еврейской эсхатологией, в которой история играла доминирующую роль, греки воспринимали свою жизнь как событие в космическом пространстве. На этом основании они строили этику поведения, которая была

связана с убеждением, что моральный человек живет и поступает согласно месту, занимаемому им в космическом порядке (*καλοκαγαθία, ἀρετή*). Такое мировоззрение повлияло на понимание свободы. Сократ, в *Государстве* Платона, утверждал, что если человек не согласует своей жизни с космическими правилами и живет по собственной воле, то его жизнь не имеет смысла¹. Греческая теория воспитания – *παιδαγωγός* – доказывала, что нужно жить согласно с правдой, содержащейся в устройстве космоса.

Христианство коренным образом изменило понимание бытия. Личность Христа и способ спасения человечества опровергли греческую космологическую метафизику. Греческая культура постепенно, благодаря александрийской апологетической мысли и монастырской мистике, сосредоточилась на достижении эсхатологической цели обожения. Владимир Шмалин следующим образом характеризует сложную мировоззренческую ситуацию, которая возникла в древнехристианской греческой культуре:

Исходными требованиями для христианской космологии являются антиномичные условия одновременной несамобытности и онтологической устойчивости мира. С одной стороны, мир как творение несамобытен, но с другой стороны, он должен обладать устойчивым онтологическим статусом, подлинной реальностью и самостоятельностью. Важнейшим понятием, отражающим тварность мира у Каппадокийцев, является *διαстема* – разрыв, протяженность, пространственность. Концепция диастемы транспонирует алогичный и непостижимый метафизический разрыв между Творцом и творением во внутреннюю структуру самого тварного бытия. Творческие энергии Бога, непостижимые сами по себе, но постигаемые по своим результатам, оказываются своего рода гранью и одновременно внутренней формой мира. Диастема, понимаемая как разрыв, выражается в той или иной градации топологии мира – от формы в умопостигаемом мире до пространственности и ее топологии в надфизическом уровне мира. Космос – средство для общения, и прежде всего общения жизни. В этом контексте должно быть понимаемо и место и значение всех иных живых существ – как со-участников общения жизни космоса².

Онтологизм в понимании человека остался общей для древних и христианских греков чертой. В православном христианстве по сей день суть

¹ *Platona państwo*, przekł. W. Witwicki, Warszawa 1990, s. 241.

² Свящ. Владимир Владимирович Шмалий, *Космология святых Отцов Каппадокийцев: вклад в современный диалог науки и богословия*, „Альфа и Омега” 2003, № 36, [online:] <https://www.pravmir.ru/osmologiya-svyatyih-ottsov-kappadokiytsev-vklad-v-sovremennyiy-dialog-nauki-i-bogosloviya/> (22.09.2018).

человечества понимается как наследие онтологической позиции человека, а не его эволюции во времени. Разница состоит в том, что древние греки реализовали человеческую природу, христианство же обязует реализовать онтологические основы человечества, следуя за Христом. Св. Василий Великий в *Нравственных правилах* замечает, что ценность человека заключается в правде о сотворении и спасении³.

Философ Андрей Носков, употребляя термин пространственная онтология, указывает на специфику соотношения пространства и времени:

Пространственная онтология имеет своим результатом количественное пространство предметного опытного знания. Это количественное пространство овременяется динамическим временем мысли. В результате этого овременения создается пространственная онтология, так как дискурсивная мысль, овременяя пространство, топологизирует его. Пространственный хронотоп причастен бытию через качественное пространство (*etendue*), которое по отношению к бытию раскрывается как мифологемное, теологемное, антропологемное. Этот хронотоп имеет отношение к сознанию через статическое время (*temps*) и обуславливает возможности временной онтологии⁴.

Представитель нуки именуемой историческая география – Дмитрий Зямиятин характеризует устойчивость восприятия пространства поскольку оно приобрело сакральный облик:

Традиционное восприятие земного пространства отличается непосредственностью географического воображения, проявляющегося в несомненной древности и практической вечности ментальных основ сакральной географии⁵. Можно сказать, что в случае сакральной географии акт восприятия

³ В. Великий, *Нравственные правила*, [online:] https://bookz.ru/authors/svatitel_-v_https://bookz.ru/authors/svatitel_-vasilii-velikii/nravstve_698/1-nravstve_698.html (17.11.2019).

⁴ А.В. Носков, *Онтология времени и онтология пространства как основания различения фундаментальных ориентаций в философии*, Научная библиотека диссертаций и авторефератов disserCat [online:] <http://www.dissercat.com/content/ontologiya-vremeni-i-ontologiya-prostranstva-kak-osnovaniya-razlicheniya-fundamentalnykh-ori#ixzz5VWhA9nhc> (20.09.2018).

⁵ „С 1940-х гг. развивается сакральная география; в 1950-60-х гг. возникла география восприятия (перцепционная география) и более общая поведенческая география, в 1970-х гг. – гуманистическая география (её идеи и разработки легли в основу ряда соврем. направлений гуманитарной и культурной географии, получивших развитие в 1980-90-х гг.). В кон. 20 в. поведенческо-географич. исследования трансформируются в когнитивно-географические; повышается внимание к языковым аспектам осмысления пространства, а также к компьютерному моделированию географич. знаний. В России направления Г.г. начали формироваться с кон. 1980-х гг. параллельно с развитием культурной географии и поведенческой географии”. Цит. за: Н.Ю. Замятина, И.И. Митин, *Гуманитарная*

и акт воображения пространства являются безусловным единым «гештальтом», обеспечивающим относительную общественную эффективность сочленения и соотнесения нарративов „видимых” (условная материальная деятельность) и „невидимых” (условная духовная, культурная, автономная ментальная деятельность)⁶.

Оставаясь в своем культурном ключе греческие христиане придали новое значение понятию космоса, который переименовали в *оикос номос* (*oikos nomos*), обозначающий, сотворенное Богом пространство, домостроительство, где человек может приблизиться к Творцу. Космос как таковой остается в центре внимания христианских греков. Его значение становится более весомым как Божие создание. Бог именуется художником мира, и в связи с этим заметна огромная роль эстетики в метафизических рассуждениях (Климент Александрийский, *Строматы*).

Православная антропология развивалась под влиянием исихазма. Исихия это практика не только монашеской жизни, которая вела к раскрытию образа Божия в человеке, к метафизическому очищению. Аскетика считалась, особенно в век Палеологов, при Григории Паламе, проявлением искусства, целью которого было преображение человека земного в духовного. Творческий элемент в человеке помогает ему освободиться от детерминизма природы и времени. Богословие исихазма указывало на постоянный, близкий и живой союз Бога с миром, на сотрудничество человека с Богом – *синергию*. Это сотрудничество, но также иногда противостояние Богу, есть настоящая история. Точкой отправления для характеристики понимания истории является юродство Креста, которое вводит человечество в эсхатон. Человечество с космического пространства переходит в эсхатологическое. Эсхатологическим пространством является Церковь и поэтому церковный культ переносит человека в безвременное пространство, формирует созерцательное участие человека в эсхатоне, возбуждает интерес к целостному познанию. Также византийская историография создала весьма оригинальный метод эвгемеризма – обожения дохристианского пространства – и телеологии, которая позволяла игнорировать последовательность времени. Назначила, например, Александру Македонскому существенную роль в устройстве христианской византийской империи:

география, Большая российская энциклопедия, т. 8, *Материалы для словаря*, [online:] <http://imitin1.at.tut.by/SlovarGG2.pdf> (20.09.2018).

⁶ Д.Н. Замятин, *На пути к геоспациализму: Пространство и цивилизация в зеркале гуманитарной географии*, „Kultura Słowian. Rocznik Komisji Kultury Słowian PAU” 2017, t. 23: *Słowianie – problemy geokultury*, red. H. Kowalska-Stus, s. 13-14.

Каппадокийцами создается совершенно специфический вариант персоналистической метафизики и коммуникативной космологии. Будучи применена в современном контексте философии науки, каппадокийская космология должна поставить под вопрос метафизический „объективизм”

– замечает Владимир Шмалий⁷.

Надо заметить, что исихазм св. Григория Паламы (XIV в.) был построен на аспиритуалистских корнях. Восточнохристианская исихастская традиция стремилась к постижению домостроительства истины⁸. Св. Максим Исповедник учил, что задачей человека является преодолеть расстояние между ним и Христом, небом и землею, миром духовным и телесным, мужчиной и женщиной. Христос показал как это осуществить. Исихазм учил также, что зло имеет реальный облик Сатаны и показывал на конкретных примерах житий преподобных как с ним бороться. Свидетельством являются многочисленные примеры житий помещенных в патериках. Покаянное богословие грех понимало как разрушение гармонии домостроительства, которую человек не в состоянии восстановить. Догматические корни этой антропологии вырастают из Халкидонского Собора (451), который указывал на обожение человеческой натуры и введение его в эсхатон.

Необходимо в этой перспективе учесть факт, что в начале своего существования христианство создало специфический универсум в рамках Римской Империи. Как справедливо замечает историк Андрей Фурсов:

(Христанский) Универсум не мог не занимать некое пространство, не обладать некими пространством и характеристиками – локальными, средиземноморско-европейскими. Имея свой геолокус и будучи универсалистским, Универсум начал расширяться и довольно быстро включил в себя те локальные традиции, которые обладали индивидуалистским потенциалом (античная, германская). В этом смысле Европейская цивилизация не относится исключительно ни к исторически „чистому” ряду (локальных) цивилизаций, ни к Христианскому Универсуму. Она есть процесс и результат снятия противоречий между христианским универсализмом и цивилизационным локализмом, исторический компромисс между ними. Это противоречие было интериоризировано в том, что именуется „Европейская цивилизация”, придав ей фантастическую, невиданную в истории динамичность.

Европейская цивилизация стала уникальной исторической машиной, цивилизационные детали которой оказались самыми приспособленными к

⁷ Св. В.В. Шмалий, *Космология святых Отцов...*

⁸ Св. Григорий Палама, *Триады в защиту священнобезмолвствующих*, пер. В. Вениаминов, 2 ч. Триады 1, Москва 1995, с. 42, 45, 47.

универсалистскому потенциалу⁹, а внелокальный индивидуальный субъект – мотор – обрел единственно возможную для себя цивилизационную форму. Не случайно Европейская цивилизация – цивилизация с „христианским мотором” оказалась единственной постоянно расширяющейся, ломающей свои естественные пределы. Причем этот процесс резко активизировался тогда, когда неевропейские цивилизации освоили все свое „естественное” локальное пространство и в XI-XII вв. в основном застыли у его границ. Именно в XII в. Европа взорвалась, и к XVI в. достигла „естественного” максимума, что резко обострило противоречие между цивилизационно-пространственной и универсально-временной компонентами Европейской цивилизации¹⁰.

Пространственно-цивилизационный вариант победил в Византии на исходе ее существования, когда в кризисной ситуации наступила конфронтация ренессансного мировоззрения греческих интеллектуалов с исихастами Афонской Горы во главе с Григорием Паламой. Византийское христианство защитило тогда позиции исихастской антропологии. Временной компонент вместе с лозунгом *vita activa* перенесенным греческими интеллектуалами в Италию стал преобладающим в латино-христианской культуре¹¹:

На Востоке христианство приобрело типичные черты восточной мировой религии с ее абсолютизацией пространственного единства мира, – отсюда его явная статичность, идейная и институциональная неизменность, слабая приспособляемость к исторической динамике, традиционность (тяготеющая подчас к архаике, консерватизму, духовному „фундаментализму”), акцентом на коллективное и всеобщее, конечное спасение

– подчеркивает Елена Яковлева, изучившая категорию времени и пространства в русском языке¹².

Близкая связь Руси со св. Афонской Горой с времен Антония Печерского (XI в.) способствовала распространению исихастского понимания человека

⁹ Исламские „детали”, например, не годились, равно как и буддийские, хотя и буддизм, и в еще большей степени ислам возникли как попытки преодолеть локализм. Но „внелокальность” еще не значит „универсализм”.

¹⁰ А.И. Фурсов, *Колокола истории*, Москва 1996, [online:] <https://readli.net/chitat-online/?b=316000&pg=1> (20.09.2018).

¹¹ См. И.П. Медведев, *Византийский гуманизм XIV-XV вв.*, Санкт-Петербург 1997, с. 110-126, 205-216; М. Поляковская, *Портреты византийских интеллектуалов*, Санкт-Петербург 1998, с. 106-117; Н.-W. Haussig, *Historia kultury bizantyńskiej*, przeł. T. Zabłudowski, Warszawa 1969, s. 331-343; Св. Григорий Палама, *Триады в защиту священнобезмолствующих*, пер. В. Вениаминов, Москва 1995, с. 57-115.

¹² Е.С. Яковлева, *Фрагменты русской языковой картины мира (модели пространства, времени и восприятия)*, Москва 1994, [online:] <https://www.litres.ru/static/or3/view/or.html> (20.09.2018).

и его места в эсхатоне, воспринимаемом более как пространство, чем как время. Монастырская аскетика имела влияние на образ жизни светского населения. Подражание конкретному примеру христианской жизни воспринималось как самый надежный путь ко спасению. Не акривия и икономия преобладали в поведении русских святых, а смиренномудрие и кеноз¹³.

И князь, и смерд, и монах-книжник не различали социальную действительность и виртуальную реальность Священного Писания, летописание и житие, политику и религиозную этику своего времени, одновременно живя и действуя и в том, и в другом времени, в едином для них условном ценностно-смысловом пространстве.

– пишет Игорь Кондаков¹⁴.

Человек существовал в пространственной семантической сфере и в связи с этим складывались его представления о земном и Божественном, об искусстве и политике. Эсхатологическое пространственное учение о человеке и истории приобрело на Руси государственный облик с момента падения Константинополя. Сначала внимание сосредоточилось на лице правителя, о чем свидетельствуют письма Филофея к Иоанну III и Василию III (XIV/XV в.), поучения митрополита Макария Иоанну Васильевичу и боярам¹⁵, а также письма царя Иоанна Васильевича наместникам¹⁶ (вторая половина XVI в.). В письмах монаха Филофея заложена идея русского мессианства – Москвы III Рима.

Эсхатологическое пространственное восприятие истории в русской московской культуре нашло воплощение в паренетическом произведении под заглавием *Домострой* (XVI в.). Слово *домострой* является переводом с греческого определения Ефрема Сирина употребленного им в *Слове на учение Господа*: *eikeo potos*, которое обозначает домостроительное воплощение Христа, то есть явление во Христе такого человека, который был создан Богом¹⁷. Русский *Домострой* напоминает *Правила* св. Василия Великого. Текст учит, что не существуют два порядка: исторический – земной и небесный.

¹³ См. С.С. Аверинцев, *Византия и Русь: два типа духовности*, ч. 2: *Закон и милость*, „Новый мир” 1988, № 9, с. 321. Элементы акривии и икономии появились в русской эсхатологии только в конце XIV века.

¹⁴ И.В. Кондаков, *Русская культура: Краткий очерк Истории и теории*, [online:] <http://nashaucheba.ru/> (20.09.2018).

¹⁵ *Полное собрание русских летописей*, т. 13: *Патриаршая или Никоновская Летопись*, Москва 1965, с. 180-184.

¹⁶ Там же, с. 267-268.

¹⁷ *Творения святого отца нашего Ефрема Сирина*, изд. 5, ч. 3, Сергиев Посад 1912, с. 262.

Спасение Христово исправило падшую натуру, ввело человечество в пространство эсхатона и потому человеческая жизнь должна быть согласована с догматической правдой. Путешественники, которые посещали Москву в XVI веке обращали внимание на факт, что московский обычай напоминал монастырский. Москва не подверглась тогда еллизации, наподобие ренессансной Европы. Она крепче связала свою культуру с русской православной традицией, (поскольку падение Константинополя пророчило приближение Второго Пришествия). Поэтому *Домострой* учил: „Как христианам веровать в Святую Троицу и Пречистую Богородицу и Кресту Христову и святым Небесным бесплотным силам, и всем честным и святым мощем и поклоняться им. [...] како страх Божии имети и память смертну”¹⁸:

Вечное предшествует началу истории, оно отображается в ее настоящем и определяет конечный пункт движения, где временное вольется в вечное. В результате человеческая история осмысливается древнерусским книжником не столько в модусе времени, сколько пространства. Движение истории представляется как постепенное упорядочивание все новых и новых территорий – вместе с принятием христианства

– утверждает исследователь древнерусской культуры Елена Яковлева¹⁹.

Изучение *Домостроя* и документов Стоглавого Собора (1550) помогает раскрыть суть раскола в Русской Церкви в XVII веке. Причина была литургического и догматического порядка и потому касалась эсхатологической сферы человеческой жизни – спасения. Насильственное введение реформы обезгласило значительную часть членов Русской Церкви. Тогда с западных епархий, остающихся под владением Речи Посполитой, началось распространение схоластического образа мышления с примесью эсхатологического натурализма характерного для польского барокко. Примером может служить эсхатологическая поэма Андрея Бялобоцкого *Пятикнижье*. Автор не стеснялся описать в ней биологические последствия смерти, к которой имел весьма рациональное отношение.

Внутрицерковный раскол углубил среди большей части русского общества эсхатологическое пространственное переживание личной жизни. Это нашло отражение в отрицательном отношении старообрядцев к историческому – прогрессивному развитию русского государства. Государство, как поработенное антихристом, они отвергали. Стремались сохранить про-

¹⁸ Протопоп Сильвестр, *Домострой*, [online:] <https://azbyka.ru/otechnik/Silvestr/domostroj/> (20.09.2018).

¹⁹ Е.С. Яковлева, *Фрагменты русской языковой картины мира...*

странство спасения. Оттуда легенда о Граде Китеже а также символ святой белой Руси: „Географическое пространство стало пониматься как активная среда, способствующая выработке своего рода цивилизационного самосознания” – замечает Дмитрий Замятин²⁰. Игорь Кондаков пишет, что: „Русская культурная история нередко переживается субъектом как относительно неизменная, «застывшая» структура, как топология, которая организуется не столько во времени, сколько в ценностно-смысловом пространстве”²¹.

Анализируя трансформацию русско-православной культуры с точки зрения религиозных событий в Речипосполитой на рубеже XVI и XVII веков замечаем, что такие известные факты, как: брестская уния, московская смута и церковные расколы приобретают совсем другой смысл. На этой культурной границе налицо видна разница в понимании: истории, человека и государства. То, что оказалось наиболее стабильным элементом в русской культуре это единство культуры и эсхатологии воспринимаемой как онтологически пространственная категория²². В ней:

На восприятие времени переносится восприятие пространства (отсюда сохранение в течение длительного времени представлений о преобладающей цикличности, а не линейности времени, о неразрывной связи, существующей между временем и миром, когда начало и конец мира означают начало и конец времени и т. д.)²³.

Русская культура выполняла все условия эсхатологической культуры, для которой постулат раскрыть в истории промысел Божий является основной задачей. Потому столь драматические последствия в этой культуре приобретало столкновение мистического начала с рационалистским, так-как оба этих начала по другому осваивали историческое пространство. Мистика останавливала ход истории в созерцательном восторге над сотворенным, в ожидании окончательного преображения всего бытия. Рационализм погонял историю ожидая от нее реализации идеи прогресса и перемен в области человеческих нужд и идеалов. Потому русская культура, развивающая эсхатологическое христианство, попадала в кризисную ситуацию всегда, когда сталкивалась с латинским миром, христианская культура которого связана с темпоральным восприятием эсхатологии. В связи с этим необходимо, помнить, что культуротворческим сдвигом на Западе и на Востоке было христи-

²⁰ Д.Н. Замятин, *На пути к геоспациализму...*, с. 17.

²¹ И.В. Кондаков, *Русская культура...*

²² См. Н. Kowalska-Stus, *Kultura i eschatologia*, Kraków 2007, s. 103-116.

²³ Е.С. Яковлева, *Фрагменты русской языковой картины мира...*

анство, которое формировало метафизические и антропологические взгляды, религиозную, общественную и политическую традицию, а границы церквей: римской и православной совпадали с культурными границами: латинской и греческой. Это способствовало углублению различий.

Библиография

- Аверинцев С., *Византия и Русь: два типа духовности*, ч. 2: *Закон и милость*, „Новый мир” 1988, № 9.
- Василий Великий, *Нравственные правила*, [online:] https://bookz.ru/authors/svatitel_-v_https://bookz.ru/authors/svatitel_-vasilii-velikii/nravstve_698/1-nravstve_698.html
- Замятин Д., *На пути к геоспациализму: Пространство и цивилизация в зеркале гуманитарной географии*, „Kultura Słowian. Rocznik Komisji Kultury Słowian PAU”, 2017, т. 23: *Słowianie – problemy geokultury*, red. H. Kowalska-Stus.
- Кондаков И., *Русская культура: Краткий очерк Истории и теории*, [online:] <http://nashaucheba.ru/>
- Медведев И., *Византийский гуманизм XIV-XV вв.*, Санкт-Петербург 1997.
- Поляковская М., *Портреты византийских интеллектуалов*, Санкт-Петербург 1998.
- Носков А., *Онтология времени и онтология пространства как основания различения фундаментальных ориентаций в философии*, Научная библиотека диссертаций и авторефератов disser Cat, [online:] <http://www.dissercat.com/content/ontologiya-vremeni-i-ontologiya-prostranstva-kak-osnovaniya-razlicheniya-fundamentalnykh-ori#ixzz5VWhA9nhc>
- Палама Григорий св., *Триады в защиту священнобезмолствующих*, пер. В. Вениаминов, Москва 1995.
- Полное собрание русских летописей*, т. 13: *Патриаршая или Никоновская Летопись*, Москва 1965.
- Поляковская М., *Портреты византийских интеллектуалов*, Санкт-Петербург 1998.
- Сильвестр протопоп, *Домострой*, [online:] <https://azbyka.ru/otechnik/Silvestr/domostroj/> Сирина Ефрема святого отца нашего, *Творения*, изд. 5, ч. 3, Сергиев Посад 1912.
- Фурсов А., *Колокола истории*, Москва 1996, [online:] <https://readli.net/chitat-online/?b=316000&p=1>
- Шмалий В. свящ., *Космология святых Отцов Каппадокийцев: вклад в современный диалог науки и богословия*, „Альфа и Омега” 2003, № 36, [online:] <https://www.pravmir.ru/osmologiya-svyatyih-ottsov-kappadokiitsev-vklad-v-sovremennyiy-dialog-nauki-i-bogosloviya/>
- Яковлева Е., *Фрагменты русской языковой картины мира (модели пространства, времени и восприятия)*, Москва 1994, [online:] <https://www.litres.ru/static/or3/view/or.html>

Haussig H.W., *Historia kultury bizantyńskiej*, przekł. T. Zabłudowski, Warszawa 1969.
H. Kowalska-Stus, *Kultura i eschatologia*, Kraków 2007.
Platona państwo, przekł. W. Witwicki, Warszawa 1990.

Informacja o Autorce

Hanna Kowalska-Stus (Ханна Ковальска-Стус) – prof. dr hab., kierownik Katedry Kultury Bizantyńsko-Prawosławnej w Instytucie Rosji i Europy Wschodniej, Uniwersytet Jagielloński.

e-mail: hanna.kowalska-stus@uj.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0002-8144-4978>

JÓZEF KUEEEL

KRAKÓW, UNIWERSYTET JAGIELLOŃSKI

Aspekty temporalne w *Żywocie św. Kiryła Biełozierskiego*

Temporal Aspects in *The Life of St. Cyril of Beloozero*

Abstract: The article discusses the basic references of *The Life of St. Cyril of Beloozero* by Pachomius Logotheta against the ambiguous language and culture category, which is time. Five temporal aspects emerging in the studied hagiographic monument of Old Russian literature were selected and discussed: author's time, recipient's time, historical time, symbolic time, and eternity.

Keywords: hagiography, hesychasm, Moscovite Rus, Pachomius Logotheta, St. Cyril of Beloozero

Wprowadzenie

W niniejszym artykule podejmiemy próbę zasygnalizowania podstawowych odniesień *Żywota św. Kiryła Biełozierskiego* autorstwa Pachomiusza Logotety wobec wieloznacznej kategorii językowo-kulturowej, jaką jest czas. Najpierw wyznaczymy pięć aspektów temporalnych określających naszą analizę, a następnie każdy z nich pokrótce omówimy:

1. czas autorski,
2. czas odbiorcy,
3. czas historyczny,
4. czas symboliczny,
5. wieczność.

1. Czas autorski

Czas autorski rozumiemy jako lata tworzenia utworu i perspektywę czasową hagiografa oraz osób, które bezpośrednio współuczestniczyły w powstaniu dzieła.

Pierwszy hagiograficzny utwór poświęcony założycielowi kiryło-biełozierskiego monasteru powstał z inicjatywy wielkiego księcia Wasyla II Ślepego (1415-1462) i metropolity moskiewskiego Teodozego (+1475). Zadanie napisania *Żywota* powierzyli Serbowi Pachomiuszowi Logotecie, który na krótko przed upadkiem Cesarstwa Wschodniego przybył na Ruś. Jest on cenionym autorem i redaktorem żywotów staroruskich świętych stosującym zasady Szkoły Wielkotypnowskiej.

Hagiograf nie zalicza siebie do bezpośrednich świadków działalności tytułowego bohatera swojego utworu – był on hieromnichem należącym do kolejnego pokolenia, który przed 1438 r. przybył do Nowogrodu z Athosu¹. Swoją opowieść o protoplaście Tebaidy Północy rozpoczyna od wyjaśnienia, w jaki sposób doszło do przezwyciężenia owego dystansu czasowo-przestrzennego:

Помыслить же кто, яко иныя ми земли суща и не вѣдяще опасно яже о святем. И въправду, не бо своима очима видѣхъ того блаженнаго, ниже паки что таковых бываемое, но, еще ми сущу далече, слышах о святѣм, колика чюдеса творить Богъ его ради, — зѣло удивихся. И сего ради, *овогда* повелѣнь бывъ тогда самодръжцем великим княземъ Василиемъ Василиевичем и благословениемъ же Феодосиа митрополита всеа Руси приити въ обитель святаго и тамо своими ушесы слышати бывшая и бывающая чюдеса от богоноснаго отца, тѣмъже и великъ трудъ подъемъ далечайшаго ради растоаниа мѣстом. Но понеже **усердиемъ и любовью** еже къ святому, якоже нѣкимъ ужемъ длъгымъ, влеком, путь преидох и обитель святаго достигъ².

Garliwość prawosławnego mnicha, do którego jeszcze poza granicami Rusi docierały wieści o Starcu i cudach z nim związanych, skłoniła go – przyszłego autora *Żywota* – do podjęcia trudów dalekiej i niebezpiecznej podróży z monasteru troicko-sergijewskiego do Kiriłowa. Mnich pisze również o znaczeniu miłości do Świętego, co mogłoby świadczyć o szerzącym się kulcie. Być może jednak należałoby pojęcie „miłość”, którą „jak swego rodzaju ogromnych rozmiarów powrozem

¹ Na temat jego życia i działalności piśmienniczej zob. Г. Прохоров, *Пахомий Серб (Логофет), Электронные публикации Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН*, [online:] <http://www.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=3059> (10.11.2018).

² *Житие и подвизи преподобнаго отца нашего игумена Кирилла*, [w:] *Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские*, ред. Г. Прохоров, Санкт-Петербург 1994, s. 54. Wy różnienie – tu i dalej autor artykułu (J.K.).

był pociągany”, odnieść do sensu, jaki się mu przydaje w dyskursie hezychastycznym. Miłość (cs. *Любовь*) jest to:

Boża energia jednocząca hipostazy Trójcy Świętej, określana jako wzajemne, najgłębsze przenikanie się, całkowite oddawanie siebie drugiemu (gr. *perichoresis*) – aż po doświadczenie wzajemnej tożsamości pomiędzy Nimi, przy zachowaniu własnej identyczności. Przestrzenią przyswajania niestworzonego daru Miłości Bożej jest modlitwa. Przyjmowany, konstytuuje on nowy, osobowy sposób istnienia oparty na synergii Bożej miłości i ludzkiej. Wyrazem przyswojenia tego daru staje się miłość do brata, która pomimo swej stworzoności jest zgodna z niestworzoną energią Bożą³.

Ta właśnie Miłość, której źródło jest transcendentne wobec człowieka (według określenia z traktatu św. Dionizego Areopagity jedno z „imion Bożych”⁴), stanowi cel życia chrześcijanina i moc sprawczą w przemianie prowadzącej do świętości – przeobótwienia (cs. *обожение*). Ona, jak widać, działa również w hagiografie, który w swej aktywności twórczej wchodzi z nią w synergię.

Zamysł utworu hagiograficznego nowego typu, poświęconego współczesnemu świętemu pochodzącemu z Moskwy, mógł wynikać nie tylko z pobudek wdzięczności wielkiego księcia wobec Kiryłowej Braci za poparcie w okresie smuty Dymitra Szemiaki. Wspólnicjator powstania *Żywota* – Teodozy – był pierwszym metropolitą noszącym tytuł „moskiewskiego i wszech Rusi” (dotychczas tytułowano ich „kijowskimi”)⁵. Został on wybrany z woli wielkiego księcia i z błogosławieństwem swego poprzednika metropolity Jony przez sobór wschodnioruskich biskupów, a więc w sposób niekanoniczny z punktu widzenia patriarchatu greckiego⁶. Być może w intencji moskiewskich decydentów Kirył Biełozierski miał pełnić rolę symbolu prawdziwej, samodzielnej Cerkwi ruskiej, zdolnej rodzić świętych nie mniejszego formatu niż ci, którymi szczyliły się pradawne patriarchaty.

³ *Matryca Pojęciowa Hezychazmu*: hasło «Любовь», [w:] J. Kuffel, *Hezychazm Rusi Moskiewskiej. Metoda interpretacji na podstawie wybranych zabytków literatury przekładowej i oryginalnej*, Kraków 2013, s. 63.

⁴ Zob. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie. Teologia mistyczna. Listy*, przeł. M. Dzielska, przedmowa T. Stępień, Kraków 1997.

⁵ Por. A. Карташев, *История Русской Церкви*, „Московский период”: „Феодосий (1461-1464 rr.)”, [online:] https://azbyka.ru/otechnik/Anton_Kartashev/ocherki-po-istorii-russkoj-tserkvi-tom-1/11_4_1 (5.11.2018).

⁶ Dokładniej o okolicznościach wyboru metropolity Teodozego (Bywalcewa) – zob. В. Лурье, *Русское православие между Киевом и Москвой*, Москва 2009, s. 71-74. Autor utrzymuje, że nie ma dowodów na to, iż używano w odniesieniu do niego tytułu „Metropolita Moskwy i wszech Rusi”. Według niego Teodozy, podobnie jak jego poprzednik, zachował tytuł „metropolity Kijowa i wszech Rusi”, a dopiero w XVI w. w oficjalnym tytułowaniu Kijów zastąpiono Moskwą.

Pachomiusz, przebywając w ziemi biełozierskiej (1462-1463), nie tylko rozmawiał z mnichami, którzy znali osobiście założyciela wspólnoty, ale ponadto kierował warsztatem piśmienniczym monasteru, przekazując swoje umiejętności kontynuatorom tradycji św. Kiryła. Autor *Żywota* przywołuje z imienia ihumena Kasjana i starca Martyniana spośród grona pozostających jeszcze przy życiu uczniów, których spotkał w ziemi biełozierskiej:

Видѣхомъ тамо настоателя тоя обители Касиана именем, достойна игуменом глаголатися, мужа, от многих лѣтъ въ трудѣх постничьскихъ състарѣвшася. Сей убо множае начат ми глаголати нѣчто о святем написати, быше бо велию вѣру имѣя къ блаженному Кирилу, иже самовидецъ быше блаженаго и многим его чюдесемъ сказатель ми истинный бысть. Обрѣтохъ же тамо и иных многихъ от ученикъ его. Яко столпи непоколѣбимии въистинну пребывающе, иже многа лѣта живше съ святымъ, въ всемъ ревнующе учителю своему, якоже научени бывше отъ него. И ничтоже предѣла отечскаго не разорися от нихъ, но тако пребывающе бяху благодатию Христовою въ постѣхъ и въ молитвахъ и бдѣннихъ, безмолствующе: якоже видяше отца творяща сиа, тщася собою и дѣлы исправити, якоже бы рещи: «Сии — род ищущихъ Господа и ищущихъ лице Бога Иаковля». Паче подобно глаголати: «Сии — деревья доброплодна, ихъже насади Господь Богъ нашъ». И быше видѣти образъ тѣхъ житиа доволенъ и кромѣ писаниа къ извѣщению тѣхъ добродѣтелей.

Ихъже азъ въпросивъ о святѣмъ, начаша бесѣдовати ко мнѣ о житии святаго и о чюдесѣхъ, бывающихъ отъ него: овъ — сиа, ини же — подобна тѣмъ. И на многы различни части глаголанна бѣ святаго дѣйствиа. Елма же азъ слышавъ отъ самовидца того житиа паче же достовѣрнѣйшая отъ самого того ученика Мартиниана именемъ [...] ⁷.

Jak mogliśmy się przekonać, Pachomiusz zaświadcza, że dane mu było własnymi oczami oglądać uczniów wiernie zachowujących praktykę swego Starca, i w oparciu o ich wizerunki zrekonstruował jego realny, a nie tylko symboliczny (w znaczeniu ikony) obraz. Użyte sformułowanie „kolumny nieporuszone” (cs. *яко столпи непоколѣбими въистину пребывающе*) sugeruje niezmiennność – stałość – nieprzemijalność, czyli niepodleganie determinacjom czasowym owego żywego wizerunku.

⁷ *Житие и подвизи...*, s. 54.

2. Czas odbiorcy

Ten aspekt dotyczy perspektywy, z której widziały świętego pokolenia czcicieli oraz czytelników jego *Żywota*. Nie będziemy dłużej zatrzymywać się na tym zagadnieniu, zwrócimy tylko uwagę na fakt, że w pierwszym pokoleniu jest on tożsamy z czasem autorskim, a w kolejnych coraz bardziej się od niego oddala – aż do dnia dzisiejszego.

W jego ramach można również rozpatrywać epizod powstawania niniejszego artykułu – czyli kolejne odczytanie *Żywota* z perspektywy „tu i teraz” współczesnego czytelnika.

3. Czas historyczny

Mamy na myśli okres, którego dotyczą opisane postaci i wydarzenia, w tym wypadku widziany zgodnie ze średniowieczną, prawosławną historiozofią. W literaturze staroruskiej historyczne dzieje Rusi przedstawia się w łańcuchu dziejów kolejnych ludów przyjmujących chrześcijaństwo, ze szczególnym akcentem na bizantyńsko-słowiańską wspólnotę religijno-kulturalną. Postać św. Kiryła wiąże się z późniejszym etapem owych dziejów, zapoczątkowanym w XIV w., w okresie niewoli mongolskiej, kiedy pod egidą Moskwy następuje jednoczenie ziem ruskich.

Od samego początku swej monastycznej drogi Kirył obracał się w środowisku uczniów św. Sergiusza z Radoneża uznawanego za duchowego Przewodnika Rusi Moskiewskiej. Nie przypadkiem Kirył został mnichem moskiewskiego monasteru Simona, gdzie ihumenem był Teodor, bratanek św. Sergiusza. Jak czytamy w Pachomiuszowym żywocie – archimandryta troicki utrzymywał zażyłe relacje z obydwoma mnichami⁸. Po wyborze archimandryty Teodora na arcybiskupa rostowskiego (1386 r.) to Kirył został jego następcą. Sprawowanie funkcji przeszkadzało jednak pełnemu odosobnieniu i naruszało milczenie (cs. *того безмолвие непеуахы*⁹). Z tego powodu wbrew prośbom braci postanowił z niej zrezygnować i ukrył się w Starym Simonowie. Nadzieje na to, że nie będąc ihumenem, uzyska warunki do praktykowania milczenia, najwidoczniej jednak zawiodły. Dlatego pustelnik zaczyna myśleć o jeszcze większym oddaleniu się od świata.

Mniej więcej w sześćdziesiątym roku życia – wiedziony pragnieniem hezychii – Kirył wraz z simonowskim ekonomem Fierapontem opuszczają potajemnie

⁸ Zob. *ibidem*, s. 66-67.

⁹ *Ibidem*, s. 70.

Moskwę, udając się w odludne lasy ziemi wołogodzkiej. W ten oto sposób nad malowniczymi jeziorami Biełozierza – w odległości mniej więcej 18 kilometrów od siebie – powstaną dwa słynne centra monastyczne¹⁰.

4. Czas symboliczny

Umownie ów aspekt temporalny będziemy nazywali czasem „realnym” – jest on zaszyfrowany w substracie hagiograficznym stosownie do funkcji i właściwości gatunku. Spróbujemy uzasadnić tezę, zgodnie z którą w *Żywocie* przekazano świadectwo o epoce kształtowania się moskiewskiej formacji państwowej. W intencji jej elit etos kulturalno-religijny zjednoczonej Rusi miał się opierać na idei oraz praktyce modlitewno-ascetycznej hezychazmu kultywowanej w środowiskach monastycznych.

Hagiograf celowo zaakcentował w działalności protoplasty Tebaidy Północy wątek hezychastyczny. Sam Pachomiusz związany był z tym kierunkiem duchowym zarówno przez pobyt na Athosie, jak i kraj swego pochodzenia. Wszak po upadku drugiego Królestwa Bułgarskiego to właśnie Serbia stanie się na pewien czas kontynuatorką Szkoły Wielkotypnowskiej¹¹.

Pojawienie się hezychastów na Rusi związane było z rozkwitem literatury bizantyńskiej eksponującej kierunek mistyczno-ascetyczny prawosławia – w związku ze zwycięstwem palamizmu na soborach w Konstantynopolu około połowy XIV w. Dzięki patriarchom palamitom – uczniom autora *Triad* oraz Grzegorza Synaity – a także dokonaniom bułgarskich i serbskich *kniżników*¹² do wschodnich Słowian docierają przekłady pism Świętych Ojców, zarówno wcześniejszych, jak i im współczesnych.

Nurt hezychazmu w kulturze Rusi przełomu XIV i XV w. jest obecny głównie w literaturze przekładowej, liturgii oraz ikonografii. W pierwszych dziesięcioleciach XV w. ujawnia się również w utworach rodzimych hagiografów stosujących stylistykę „splatania słów” (cs. *плетение словес*) wypracowaną w środowisku bułgarskiego patriarchy Eutymiusza. W nowej hagiografii literatura staroruska dorównała twórczości pobratymców z Południa wspianymi żywotami św. Sergiusza z Radoneża i Stefana Permskiego – autorstwa Epifaniasza Mądrego.

¹⁰ Por. Г. Прохоров, *Преподобный Кирилл Белозерский – деятель православного возрождения*, [w:] *Преподобные Кирилл, Ферапонт...*, s. 22-23.

¹¹ Por. Р. Пиккио, *История древнерусской литературы*, Москва 2002, s. 133.

¹² Zob. *ibidem*, s. 129-141.

Zasługą św. Sergiusza i pierwszego pokolenia jego uczniów było bezprecedensowe ożywienie zainteresowania księgami na Rusi. Wiodąca prym na przełomie XIV i XV w. kolekcja manuskryptów monasteru troicko-sergijewskiego¹³ stanie się wzorcem dla licznych, nowo zakładanych wspólnot monastycznych, pełniących rolę centrów piśmiennictwa, edukacji i nauki¹⁴.

Pierwszy ihumen kirilo-biełozierski szczególną wagę przydawał działalności piśmienniczej, angażując w nią całą wspólnotę. Wśród zachowanych dwudziestu sześciu manuskryptów powstałych w kręgu św. Kiryła wyjątkowe znaczenie – ze względu na hezychastyczny charakter – mają trzy egzemplarze *Drabiny rajskiej*. Spomiędzy dzieł zredagowanych przez samego Starca najważniejszy jest zabytek przechowywany w Oddziale Rękopisów Rosyjskiej Biblioteki Narodowej w Sankt Petersburgu, opublikowany pod znamionną nazwą *Encyklopedia staroruskiego ihumena XIV-XV w.*¹⁵. Ów 862-stronicowy manuskrypt układa się w integralną całość uzasadnioną potrzebami hezychazmu.

Własna twórczość oraz krąg lektur stanowią najlepsze źródło danych potwierdzających tezę o przynależności biełozierskiego *kniźnika* do nurtu duchowego bizantyńsko-słowiańskiego hezychazmu. Potwierdzone to zostało jednoznacznie w jego pierwszym *Żywocie* powstałym w oparciu o świadectwa współczesnych mu przedstawicieli tejże Tradycji.

5. Wieczność

Zgodnie z prawosławną wizją pojęcie „wieczność” wyznacza perspektywę wyniesienia człowieka do Bożego modusu istnienia, tj. nowy stan ludzkiej natury nieograniczonej uwarunkowaniami czasowymi, określanej w literaturze patrystycznej mianem przeobóstwienia (ros. *обоженіе*). W tej ostatniej – ostatecznej – perspektywie spotykają się wszystkie aspekty temporalne związane z *Żywotem św. Kiryła Biełozierskiego*.

Na uwagę zasługuje to, że zaproponowane ujęcia kategorii czasu są ze sobą powiązane, przenikają się wzajemnie i częstokroć nie sposób jest je precyzyjnie roz-

¹³ Por. Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский, *Сочинения*, Изд. подг. Г. Прохоров, Санкт-Петербург 2005, s. 8.

¹⁴ Por. В. Иконников, *Опыт исследования о культурном значении Византии в русской истории*, Киев 1869, s. 94.

¹⁵ Szczegółowo na temat rękopisów kręgu św. Kiryła oraz zawartości wspomnianego zbioru – zob. *Предисловие*, [w:] Г. Прохоров, *Энциклопедия русского игумена XIV-XV вв. Сборник преподобного Кирилла Белозерского*. Отв. ред. Г. Прохоров, Санкт-Петербург 2003, s. 9-13.

graniczyć. Możemy zauważyć ponadto ich hierarchiczność, co w sposób oczywisty wpływa na wymowę utworu. Ustalenie owej hierarchii ma zresztą decydujące znaczenie dla interpretacji *Żywota*. W intencji hagiografa ostatni aspekt naszego wywodu wysuwa się na pierwszy plan. Wieczność, która stanowi podstawową kategorię chrześcijańską, w tym wypadku ukazywana jest jednak przez pryzmat hermeneutyki hezychazmu.

Najważniejszy termin – „hezychia” (cs. *безмолвие*) – owego kierunku mistyczno-ascetycznego, który rozwijał się w okresie pomiędzy IV i XV w. na terenie Bizancjum, a potem również wśród prawosławnych Słowian, stanowiąc rdzeń prawosławnej antropologii, w utworze Pachomiusza również pełni decydującą rolę. Słowo to możemy tłumaczyć jako ‘milczenie’, ‘wyciszenie’, ale też ‘uspokojenie’ – rozumiane jako głęboki pokój ogarniający wszystkie psychosomatyczne aspekty osoby ludzkiej.

Jak czytaliśmy powyżej – we fragmencie początkowym *Żywota* – uczniowie naśladowcy Starca: „[...] niczego nie zmienili w regułach Świętych Ojców, ale łaską Chrystusową [prowadzeni] dni spędzają w postach, modlitwach i czuwaniach, **praktykując hezychię** (cs. *безмолвствуя*) jako widzieli czynił to ich ojciec, tak też sami starają się wypełniać [...]”¹⁶.

W simonowskim monasterze – jednym z głównych centrów moskiewskiego hezychazmu, którym kierował archimadryta Teodor, bratanek i uczeń św. Sergiusza z Radoneża – spełniło się pragnienie Koźmy (przyszłego ihumena Kiryła) bycia mnichem. Po przejściu okresu prób w piekarni i kuchni, pod kierunkiem hezychasty starca Michała, zapragnął odizolować się w celi, jak podkreśla hagiograf: „не покоя ради, но яко да от **безмолвия** больше умиление стяжати в келии”. Później zaś – wbrew naleganiom wspólnoty – rezygnuje z funkcji archimandryty, którą objął po chirotonii Teodora na arcybiskupa rostowskiego, a motywację jego określa to samo dążenie do hezychii:

Мнози отвсюду князи и велможи приходяху к нему ползы ради и того безмолвие пресѣцаху, тѣмже помысли оставити начальство и в келии **безмолвствовати**, еже и сътвори, оставь бо настоательство и в келию свою отиде. Братиямъ много молившим его же не отлагати настоательства санъ, но тѣй никакоже послушаше их и тако прочее въ тризнище подвига болаго вшед – **безмолвствовати** начять, никоеже ими попечение от внѣшних¹⁷.

Potem, nie będąc już archimandrytą, opuszcza Nowe Simonowo, aby z dala od rozproszeń cenobitycznej wspólnoty i ludzkiej zawiści zajmować się tym, co uważa za cel życia monastycznego: „Отходит оттуду въ древний монастырь Рожества

¹⁶ *Житие и подвизи...*, s. 54 (przeł. J.K.).

¹⁷ *Ibidem*, s. 70.

Пречистыя и тамо **безмолъствуеъ** бѣше”¹⁸. Tam właśnie, w samotnej celi, pośród ruin monasteru simonowskiego, którym wcześniej kierował, podczas modlitwy o północy doznaje cudownego objawienia, w którym Bogurodzica wskazuje mu miejsce realizacji jego pragnień. Ograniczenia czasowo-przestrzenne w momencie mistycznego widzenia przestają mieć znaczenie:

Бѣше же обычай свѣтаго по многом своем правилѣ и славословениихъ въ глубокий вечеръ, егда хотяше нѣчто мало сна вкусити, и абие послѣди Акафисто Пречистыя пояше. Тако бо всегда творяше. Случи же ся ему въ едину от ноцій молящуся, вечеру глубоку сущу, и Акафисто Пречистѣй по обычею поющу пред образом ея, и егда доиде мѣста, писаннаго въ икосѣ, «Странно рожество видяще, устранимся мира и умъ на небо предложимъ», абие слышит гласъ глаголющъ: «Кирииле, изыде отсюду и иди на Бѣлоезеро, тамо бо уготовах ти мѣсто, в немже можеша спастися». И абие съ гласом онѣм свѣтъ велий явися тогда. Отворив же оконце кѣлии, видит свѣтъ, сияющъ *къ полунощнымъ* странамъ Бѣлаго озера. И гласом онѣм, яко перстом, показаше мѣсто то, идѣже и нынѣ монастырь стоит. Тѣмже свѣтъ Кириилъ от гласа онѣго и видѣнія радости многы исполнився. Разумѣ бо отъ самого того гласа свѣтаго и видѣнія, яко не презрѣ Пречистая прошения его, и всю ночь бѣше дивяся бывшему съ гласом видѣнію, и не бѣше ему она ночь яко ночь, но яко день пресвѣтлый¹⁹.

Wkrótce po tym widzeniu – po powrocie z ziemi wołogodzkiej simonowskiego ekonoma, starca Fieraponta – Kyrіł zadaje pytanie: „есть ли мѣста тамо на Бѣлѣзере, идѣже мощно **безмолъствовати** иноку?”²⁰. Po udzieleniu odpowiedzi twierdzącej dwaj starcy wspólnie podejmują decyzję o opuszczeniu Moskwy.

Po przybyciu na miejsce, gdzie dziś wznosi się monaster kiryło-biełozierski, jego założyciel wypowiada słowa, które możemy uznać za kulminację ziemskich poszukiwań Starca, a zarazem centralny fragment utworu:

По обхождении же многих мѣстъ, послѣди приидоша на мѣсто, идѣже нынѣ монастырь стоит. И абие позна свѣтъ прежде указанное ему мѣсто и възлюби его зѣло. И сътворивъ молитву, и рече: „**Се покой мой въ вѣкы вѣка. Здѣ вселюся**, яко Пречистая изволи его. Благословенъ Господь Богъ отнынѣ и до вѣка, иже услыша моление мое”. И тако крестъ въдрузивше на мѣстѣ, и благодарный канонъ отпѣвше в похвалу Пречистые Владычице нашея Богородици и Приснодѣвыи Марии²¹.

¹⁸ *Ibidem*, s. 72.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

W sformułowaniu „Oto pokój mój na wieki wieków. Tutaj zamieszkam” – autor *Żywota* ustami Świętego wyraził głęboki sens hezychii, określając jednocześnie uniwersalny cel dążeń wyznawców prawosławia. Jest to ów pokój obiecany w Ewangelii przez Chrystusa, którego świat dać nie może²². Nie podlega on żadnym ograniczeniom czasowym, tzn. nigdy nie przemija ani nie słabnie, ale ogarnia ludzkie serce niewysłowioną pełnią i poczuciem bezpieczeństwa. W sensie znaczeniowym, dla prawosławnej antropologii, jest to termin bliskoznaczny dla takich słów jak: przebóstwienie, mądrość scalająca (gr. *sophrone*, cs. *целомудрие*) oraz zbawienie (gr. *soteria*, cs. *спасение*). Hezychasta pragnie osiągnąć ów nowy, przekraczający to, co znamy, stan istnienia – temu poświęca wszystkie swoje siły – jest on wynikiem realnej w sensie ontologicznym przemiany ludzkiej natury. W ujęciu antropologii synergijnej, dla której m.in. hagiografia stanowi materiał badawczy, jest to przekroczenie granicy ontologicznej. Wówczas prawa obecnej egzystencji, w której przejawiają się skutki grzechu, przestają determinować myśli, uczucia, postępowanie i całe nasze doczesne życie. Święty to nowy człowiek, przemieniający się w procesie duchowym, którego początek wyznacza chrzest, a kresem jest doskonałe upodobnienie²³, tj. utożsamienie z Chrystusem. Przez zjednoczenie z Nim zostaje przekroczona granica wieczności, a nieubłagane czas i śmierć zostają przewyżczone – przestają być rozpatrywane jako ograniczenie i przekleństwo, a przeistaczają się w sprzymierzeńców w realizacji ostatecznego celu, którym jest wkroczenie w wymiar życia Bożego.

Bibliografia

Kuffel J., *Hezychazm Rusi Moskiewskiej. Metoda interpretacji na podstawie wybranych za-
bytków literatury przekładowej i oryginalnej*, Kraków 2013.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Biblia Tysiąclecia Online, Poznań 2003, [online:] <http://www.biblia.deon.pl/>.

Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie. Teologia mistyczna. Listy*, przeł. M. Dzielska, przedmowa T. Stępień, Kraków 1997.

Житие и подвизи преподобнаго отца нашего игумена Кирилла, [w:] *Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские*, ред. Г. Прохоров, Санкт-Петербург 1994.

²² Por. „Pokój zostawiam wam, pokój mój daję wam. Nie tak jak daje świat, Ja wam daję. Niech się nie trwoży serce wasze ani się lęka!” (J 14, 27, *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Biblia Tysiąclecia Online, Poznań 2003, [online:] <http://www.biblia.deon.pl/> (30.10.2018).

²³ Por. „święty mnich”, cs. *преподобный* – pojęcie to wyraża nadzwyczajne, doskonałe podobieństwo do Boga.

- Иконников В., *Опыт исследования о культурном значении Византии в русской истории*, Киев 1869.
- Карташев А., *История Русской Церкви, „Московский период”: „Феодосий (1461-1464 гг.)”*, [online:] *Православная энциклопедия, «Азбука веры»*, https://azbyka.ru/otechnik/Anton_Kartashev/ocherki-po-istorii-russkoj-tserkvi-tom-1/11_4_1.
- Лурье В., *Русские православные между Киевом и Москвой*, Москва 2009.
- Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский, *Сочинения*, Изд. подг. Г. Прохоров, Санкт-Петербург 2005.
- Пиккио Р., *История древнерусской литературы*, Москва 2002.
- Прохоров Г., *Пахомий Серб (Логофет), Электронные публикации Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН*, [online:] <http://www.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=3059>.
- Прохоров Г., *Энциклопедия русского игумена XIV-XV вв. Сборник преподобного Кирилла Белозерского*. Отв. ред. Г. Прохоров, Санкт-Петербург 2003.

Informacja o Autorze

Dr hab. Józef Kuffel, prof. UJ (Юзеф Куффель) – pracownik Katedry Średniowiecznej i Nowożytnej Literatury Rosyjskiej Instytutu Filologii Wschodniosłowiańskiej Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego.
e-mail: jozef.kuffel@uj.edu.pl
<https://orcid.org/0000-0001-8223-6209>

ANNA KOŚCIOŁEK

TORUŃ, UNIWERSYTET MIKOŁAJA KOPERNIKA W TORUNIU

Пост в жизни и творчестве Андрея Муравьева

Fasting in the Life and Works of Andrey Muraviev

Abstract: The article is an attempt to present Andrey Muraviev's (1806–1874), writer, poet, theologian, church and state activist, approach to fasting, both in his private life and in his works, mainly on the basis of his memoirs and *Letters on Divine Service of the Eastern Church*.

Although Muraviev was brought up in a religious atmosphere, he was not used to abiding by the rules of fasting as a child and young man; it was only on his way to Holy Land that he started to observe them throughout the whole Lent. Afterwards he gradually became used to other forms of several-days fasting, including fasting every week, on Wednesdays and Fridays.

In his reflections on the subject of fast, the poet referred to biblical texts (Old and New Testament), the works of the Church Fathers, including John of Damascus, John Chrysostom, Theodore the Studite and Andrew of Crete, church songs. He reminded that the fast was adopted from the Old Testament as a tool supporting the Christian prayer.

Muraviev discovered upon his own example that fasting is an important element of human spiritual life. He emphasized not only abstaining from certain kinds of food, but first of all subjecting the body to the soul, taming one's passions.

Keywords: Muraviev, fasting, Holy Land, memoirs, *Letters on Divine Service of the Eastern Church*

Время – универсальная категория, с помощью которой человек постигает окружающую его действительность. Этот вопрос все разрабатывается представителями различных наук, появляются разные концепции времени, среди

них деление на сакральное и светское (мирское) время, которое очень важно с христианской точки зрения¹.

Особенным видом сакрального времени является пост, как форма религиозного аскетизма, упражнение не только для тела, но и для души. Эта практика состоит в воздержании от пищи животного происхождения, сладострастия, развлечений, увеселений, от плохих помыслов, дел и слов. Пост – средство духовного возрождения, его главная цель – освободиться от зла².

В Православной Церкви существуют посты однодневные, многодневные и евхаристический (литургический) пост. Еженедельными постными днями, кроме сплошных седмиц, являются среда и пятница. В среду пост установлен в воспоминание предательства Иудой Христа, в пятницу – в память крестных страданий и смерти Спасителя. Однодневный пост обязывает и в Крещенский сочельник, т. е. накануне Крещения Господня (5 января)³, и в праздник Усекновения главы Иоанна Предтечи (29 августа) и Воздвижения Креста Господня (14 сентября).

Многодневных постов четыре: Великий, Петров, Успенский, Рождественский. Великий пост установлен в память сорокадневного поста Спасителя в иудейской пустыне. К нему примыкает Страстная седмица, посвященная событиям последних дней земной жизни Иисуса Христа, Его распятия, смерти и погребения. Время Великого поста зависит от переходящего праздника Пасхи и поэтому не имеет устойчивых календарных дат, его продолжительность – шесть недель.

Петров пост начинается через неделю после праздника Святой Пятидесятницы и продолжается до 28 июня. Он установлен в честь проповеднических трудов и мученической кончины святых Петра и Павла. Успенский пост введен в память Успения Божией Матери. Он длится с 1 по 14 августа. Рождественский пост (Филиппов пост, в просторечии Филипповки) продолжается сорок дней – с 14 ноября по 24 декабря и является подготовкой к празднику Рождества.

¹ На тему христианского подхода ко времени см. например: G. Pàttaro, *Pojmowanie czasu w chrześcijaństwie*, [в:] *Czas w kulturze*, wybrał, opracował, wstępem opatrzył A. Zajączkowski, Warszawa 1988, с. 291-329.

² Информация на тему постов подготовлена на основе: В. Bobrinskoy, *Życie liturgiczne*, przeł. J. Dembska, Warszawa 2004, с. 88-94; Э.О. Бондаренко, *Праздники христианской Руси*, Калининград 1995, с. 423-427; И.А. Громова, *Православные и народные праздники*, Москва 2005, с. 215-217; Bp Dionizy (Łukin), *Wielki Post*, [в:] *Prawosławie. Światło wiary i źródeł doświadczenia*, red. K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 1999, с. 77-100; M. Olszewski, „Adwent” w liturgicznej tradycji Kościoła prawosławnego, „Studia Teologiczne – Białystok – Drohiczyn – Łomża” 1986, nr 4, с. 79-90; В.А. Нэй, *Русский праздник. Традиции и обычаи*, Москва 2011, с. 74-79.

³ Все даты в статье приводятся по старому стилю.

Литургический (евхаристический) пост в свою очередь заключается в том, что с полуночи накануне причастия ничего не едят и не пьют.

В статье рассматривается подход к посту Андрея Муравьева (1806-1874), писателя, поэта, драматурга, богослова, церковного и государственного деятеля, как в его личной, так и в творческой жизни, главным образом на основе его воспоминаний и *Писем о Богослужении Восточной Кафолической Церкви*.

Писатель воспитывался в религиозной семье, однако в детстве и молодости не соблюдал постов. Только на пути в Иерусалим впервые выдержал весь Великий пост⁴. После победы России в русско-турецкой войне 1828-1829 годов, Муравьев осуществил свою мечту, т. е. отправился на Святую землю. Главнокомандующий русской армией фельдмаршал Иван Дибич дал ему разрешение, а даже благословение на это путешествие. В связи с тем, что у поездки поэта была дипломатическая и миссионерская окраска, он получил финансовую поддержку от правительства⁵.

Как и другие паломники, он начал свое странствие с Константинополя, отсюда поплыл в Египет⁶, затем через Синайскую пустыню он отправился в Палестину. В Иерусалим прибыл в пятое воскресенье Великого поста, 23 марта 1830 года⁷. В течение трех недель посещал храмы и монастыри Святого города, а также его окрестности. В июле 1830 года вернулся на родину.

Свои впечатления и опыт Муравьев передал в изданном в 1832 году *Путешествии ко Святым местам в 1830 году*. Ощущения и размышления он записывал уже во время паломничества, но исторические сведения заимствовал из библиотеки отца после возвращения домой. Тогда он и почувствовал необходимость изучить церковную историю (МВ, 622).

В работе над произведением Муравьеву помог московский митрополит Филарет. Его критические замечания послужили не только усовершенствованию рукописи сочинения, но и сблизили писателя с епископом. Владыка стал духовным покровителем, наставником, который вводил его в тайны церковной, богословской проблематики. Митрополит оказал большое влияние на литературное творчество поэта (МВ, 626-627).

⁴ А.Н. Муравьев, *Мои воспоминания*, [в:] его же, *Путешествие по святым местам русским*, Москва 2014, с. 625. В дальнейшем тексте ссылки на это издание обозначены буквами МВ и номером страницы.

⁵ Н.А. Хохлова, *Об А.Н. Муравьеве и его поэтическом сборнике „Таврида“*, [в:] А.Н. Муравьев, *Таврида*, Санкт-Петербург 2007, с. 264.

⁶ На эту тему см. И.В. Моклецова, *Древний Египет в творческой биографии А.Н. Муравьева*, „Вестник Московского университета”, Серия 19: „Лингвистика и межкультурная коммуникация”, 2015, № 2, с.88-97.

⁷ А.Н. Муравьев, *Путешествие ко Святым местам в 1830 году*, ч. 1, Санкт-Петербург 1848, с. 200.

Так как писатель попал в Иерусалим перед Пасхой, он хотел хорошо подготовиться к празднику. На Страстной неделе, в понедельник, он заключился в храм Воскресения для говения⁸. Этот термин обозначает весь процесс подготовки православного человека к исповеди и Евхаристии.

Согласно предписанию формально действующего в России монастырского *Церковного Устава (Типикона)*, говение в обычное время состоит в недельном – с понедельника по субботу – посте и воздержании от развлечений, в посещении за этот период всех богослужений (хотя бы в три последних дня), регулярных домашних молитвах, чтении духовной литературы и, по возможности, делах милосердия. Говеющий же во время многодневного поста усиливает его для себя отказом от какой-либо части дозволенной (постной) пищи⁹.

В повседневной жизни нелегко выйти за пределы обязанностей, работы, выполнить все церковные предписания. Муравьев предпринял этот труд на определенном сакральном месте, которое способствовало тому, чтобы войти в духовную сферу, и именно ей посвятить себя.

Он не писал о своем воздержании от пищи, сосредоточился на внутреннем опыте. Многие часы проводил у Гроба Господня, остальное время – в своей келье¹⁰. Самые отрадные были для него вечерние часы, когда мрак и тишина мало-помалу начинали водворяться в обширном храме. Тогда он входил в уединенную пещеру гроба и читал Евангелие от Иоанна, пытаясь вообразить себе представленные события¹¹. Поэт смотрел на мраморную плиту, на которой покоился Христос, как будто ожидая явления ангелов, жен-мироносиц и самого апостола Иоанна, огненные слова которого „изобразили все, что видела божественная скала сия”¹². Риторически спрашивал, что может сравниться с чтением Благой вести над самым Гробом. Это было время медитации поэта, когда „ничто не нарушало многоглагольной сердцу тишины”¹³.

Муравьев принимал участие в богослужениях Великого Четверга, Великой Пятницы и Субботы. Хотя в полном восприятии служений ему меша-

⁸ А.Н. Муравьев, *Путешествие ко Святым местам в 1830 году*, ч. 2, Санкт-Петербург 1848, с. 50.

⁹ Н.Б. Горбачева, *Таинства Церкви*, Н. Новгород 2007, с. 133-134; Ю.И. Рубан, *Гование – значит „предусмотрительность”*, [online:] <https://azbyka.ru/days/p-govenie-znachit-predusmotritelnost> (10.08.2018), В.А. Нэй, *Русский праздник...*, с. 76-77; *Типикон*, [online:] <https://lib.pravmir.ru/library/readbook/1862#> (10.08. 2018).

¹⁰ А.Н. Муравьев, *Путешествие ко Святым...*, ч. 2, с. 89.

¹¹ Там же, с. 91.

¹² Там же, с. 92.

¹³ Там же.

ли мусульманские беспорядки в Палестине и распри между христианами, Пасха в Святом граде была важным событием. Слова – „Христос воскрес” перед скалой воскресения Спасителя стали особенным переживанием. Этот опыт повлиял на дальнейшую судьбу поэта.

Путешествие в Иерусалим стало поворотным событием в личной и творческой жизни Муравьева. Он был убежден, что все, что приобрел впоследствии, как в духовном, так и в вещественном плане, истекло для него единственно из Святого града, согласно евангельскому обещанию, что всякий, кто оставит дом, или семью, ради имени Христа, получит во сто крат и наследует жизнь вечную (ср. Матф. 19: 29). Поэт вспоминал: „Это была минута, едва ли не лучшая в моей жизни, за которую действительно сторицею получил я воздаяние” (МВ, 619).

Со временем он научился придерживаться всех правил церковных¹⁴, начал соблюдать постоянно все посты, многодневные и еженедельные, по средам и пятницам (МВ, 628, 634). Конечно, это был процесс. К постной еде привыкал в доме Мальцовых, созданном, как подчеркивал, для того, „чтобы располагать к молитве и церковному образу жизни” (МВ, 625), у графини Орловой и у своей тети Е. Муравьевой (МВ, 624).

Влияли на него не только родные и знакомые, но и люди, с которыми он просто встречался. Однажды офицер Шевич спросил поэта, как он будет поститься во время Успенского поста. Муравьева поразило, что его ровесник, военный уважал пост Богородничий, а он, хотя и побывал на гробе Марии в Гефсимании, хотел есть скоромное (МВ, 628). Позже писатель соблюдал этот пост и даже жаловался, что в это время в гостиницах в Нижнем Новгороде не мог добыть постной еды¹⁵. Во время одного из Петровых постов, в 1833 году, в свою очередь, он сломал руку и врач предписал ему строгую диету. Муравьев был убежден, что болезнь приключилась ему именно для

¹⁴ „Любовь Андрея Николаевича к Церкви Православной образовала в нем такого преданного ей сына, для которого ее уставы всегда были святы и который в самой домашней обстановке своей желал видеть некоторое подобие церковного благолепия. Как дорого было для него все, что касалось церковного порядка и благочиния! Как услаждало его стройное отправление богослужения и как глубоко огорчали нарушения церковного строя! Если в последнем случае ревность его, казалось, переходила иногда законные пределы, то не будем скоры на осуждение, чтобы, может быть, мнимому недостатку христианского смирения не предпочесть действительного порока равнодушия к вере и Церкви Христовой. Гораздо лучше и справедливее поступит тот, кто припомнит и оценит немнимые услуги покойного, оказанные им во многих случаях по благочестивой ревности Церкви и обществу” (МВ, 744-745).

¹⁵ А.Н. Муравьев, *Путешествие по святым местам русским*, ч. 3, Санкт-Петербург 1863, с. 283.

того, чтобы стал соблюдать и этот пост, который раньше не считал важным (МВ, 634).

Писатель был глубоко верующим человеком, строгим блюстителем устава. В церкви он следил за всеми подробностями службы. Монахи и священники боялись его, потому что он „всюду и везде замечал все неисправности, сам распекал или же, что хуже, сообщал духовному начальству”¹⁶. Его называли Андреем Незванным, в отличие от его небесного покровителя Андрея Первозванного¹⁷.

Муравьев хотел, чтобы все понимали роль православия, являющегося для него жизнью Руси¹⁸, и символику церковных обрядов. Поэтому подготовил *Письма о Богослужении Восточной Кафолической Церкви*. Стремился к тому, чтобы показать верующим сущность того, что происходит в храме. Первоначально произведение было подготовлено для Ивана Гончарова, брата жены Александра Пушкина¹⁹. Автор хотел объяснить ему суть церковных богослужений, „раскрыть таинственный смысл обрядов”²⁰, чтобы он „начертил себе мысленно великий образ Церкви” (ПБ, 369).

Письма о Богослужении состоят из 4 книг. Первая из них посвящена Божественной Литургии и другим богослужениям (вечерне, утрени, всенощной), вторая – Великому посту и Пасхе. В третьей автор представил семь таинств, а в последней – праздники и чин погребения. Каждая из книг делится на отдельные письма.

Свою работу над произведением Муравьев начал в 1835 году с размышлений о Божественной Литургии. Когда он показал первые четыре письма Московскому владыке, Филарету, прося их исправить, митрополит советовал писателю оставить это дело. Он обращал внимание на то, что в письмах нет полноты и многое из церковных предметов опущено. Тогда Муравьев просил епископа, чтобы постарался как будто выйти из алтаря на место мирянина, и посмотрел на все именно с его точки зрения. „Владыка светлым умом сво-

¹⁶ С.Д. Шереметев, „Я не духовный человек, а церковный”, [online:] http://www.krotov.info/acts/19/1830/1830_mura.html (7.08.2018).

¹⁷ Там же.

¹⁸ А.Н. Муравьев, *Православие есть жизнь Руси*, [в:] его же, *Путешествие по святым местам русским...*, с. 147.

¹⁹ И.Л. Багратион-Мухранелли, А.Н. Муравьев – церковный писатель, [в:] XV Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета: материалы 2005 года, т. 2, с. 228, [online:] <http://pstgu.ru/download/1236686358.bagratiion.pdf> (7.08.2018).

²⁰ А.Н. Муравьев, *Письма о Богослужении Восточной Кафолической Церкви*, Санкт-Петербург 1882, с. 369. Далее ссылки на это издание обозначены буквами ПБ и номером страницы

им понял мою мысль и снисходительно исправил недостатки первых писем, дополнив их высоким истолкованием архиерейского облачения и Трисвятой песни при осенении с горного места” (МВ, 637). Митрополит благословил поэта, чтобы тот продолжал свой труд, и он описал вечерню, утреню и преждеосвященную обедню. Успех был удивительный, так как в это время не существовали специальные толкования Литургии для мирян (МВ, 637).

Когда начался Великий пост 1836 года, Муравьев решил прочесть *Триодь постную*²¹, и был поражен ее духовной красотой. Под этим впечатлением написал вторую книжку – о Великом посте и Пасхе. Ошибки вновь исправил митрополит Московский Филарет. Летом автор подготовил третью часть – о таинствах. Владыка был убежден, что мирянину неприлично писать о таких делах. Но поэт убедил его, что стоит объяснить их обрядовую сторону, чтобы верующие знали, в чем принимают участие. Тогда епископ согласился исправить догматические ошибки (МВ, 637–638).

К весне 1837 года все письма издали в одной книге. Опять успех был удивительным. Случалось не раз, что Муравьева на улице останавливали незнакомые ему, простые люди и благодарили за то, что он их „просветил” (МВ, 638)²².

В своих размышлениях на тему поста Муравьев ссылался на Библию (Ветхий и Новый Завет), толкования Отцов Церкви, между прочим Иоанна Дамаскина, Иоанна Златоуста, Федора Студита и Андрея Критского, церковные песни (стихиры²³, тропари²⁴, каноны²⁵). Богословские неточности, ошибки исправил, как было упомянуто раньше, митрополит Филарет.

²¹ *Триодь* – богослужебная книга, которая включает в себя богослужебные последования пасхального цикла, то есть весь круг подвижных праздников года. Название книги связано с тем, что содержащиеся в ней каноны большей частью состоят не из восьми, а из трех песней. Такой канон называется трипеснец, или „триодион” по-гречески. *Триодь* разделена на две части – *Триодь постную* (службы на время до Пасхи) и *Триодь цветную* (богослужения с Пасхи до Пятидесятницы).

²² Стоит вспомнить, что статья Муравьева *О Литургии*, напечатанная без имени автора, позже вошедшая в состав *Писем о Богослужении Восточной Кафолической Церкви*, послужила Николаю Гоголю одним из важных источников при работе над *Размышлениями о Божественной Литургии*. См. В.А. Воропаев, „Размышления о Божественной Литургии” Николая Гоголя: из истории создания и публикации, „Вестник Православного Свято-Тихоновского Богословского Института, Серия III: Филология” 2003, с. 10.

²³ Стихира – гимнографический текст строфической формы, обычно приуроченный к стихам псалма.

²⁴ Тропарь – краткое молитвенное песнопение, в котором раскрывается сущность праздника, прославляется и призывается на помощь священное лицо.

²⁵ Канон – жанр церковной гимнографии, сложное многострофное произведение, посвященное прославлению какого-либо праздника или святого.

Писатель обращал внимание на то, что пост появился уже на первых страницах Библии. Бог запретил Адаму вкушать „известного плода, и нарушение сей заповеди есть начало первородного греха”²⁶. Муравьев приводил примеры постящихся Моисея, Ильи, Иоанна Предтечи и, конечно, Христа. Был убежден, что „исполняющие совестливо малейшие заповеди, верные бывают и в больших”²⁷. Напоминал, что пост заимствован из Ветхого Завета, как вспомогательное орудие для молитвы христианина (ПБ, 249-250). Верные должны подражать апостолам и Божьей Матери, которые пребывали в пощении и молитве (ПБ, 334), так как „каждое великое событие и служение ознаменовано было постом, в Церкви Апостольской” (ПБ, 133). Муравьев, вслед за евангелистом Марком, утверждал, что власть над нечистыми духами была только у тех, кто молитвой и постом умертвил свою плоть (ПБ, 131, ср. Мр 9: 29).

Автор *Писем о Богослужении* ссыался на учение Христа, его наставления о том, каким образом человек должен поститься:

Также, когда поститесь, не будьте унылы, как лицемеры, ибо они принимают на себя мрачные лица, чтобы показаться людям постящимися. Истинно говорю вам, что они уже получают награду свою. А ты, когда постишься, помажь голову твою и умой лице твое, чтобы явиться постящимся не пред людьми, но пред Отцом твоим, Который в тайне; и Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно (Матф. 6: 16-18) (ПБ, 130).

Муравьев много внимания уделял Великому посту, время которого, как подчеркивает современный богослов Павел Евдокимов, представляет собой в сжатом виде совокупность истории, время ожидания²⁸. Писатель подчеркивал символическое число сорок. Столько дней постились: Моисей, пророк Илья и сам Спаситель. Пост христианина – подражание сорокадневному посту Христа и подготовка к церковному воспоминанию Его страданий (ПБ, 93). Великая четырехдесятница есть „как бы десятina целого года, из числа дней нашей жизни, уделенная сокрушенным сердцем в жертву Господу” (ПБ, 126). Писатель подчеркивал, что Церковь приглашает людей пожертвовать хотя десятую часть года, обычно проводимого человеком в суете (ПБ, 128), на молитву и пост.

Великий пост, по Муравьеву, драгоценные дни, дарованные христианину для спасения (ПБ, 127), духовная лестница, ведущая его на небо (ПБ, 146).

²⁶ А.Н. Муравьев, *Путешествие по святым местам русским...*, ч. 3, с. 285.

²⁷ Там же, с. 289. Ср. „Верный в малом и во многом верен, а неверный в малом неверен и во многом” (Лук. 16: 10)

²⁸ P. Evdokimov, *Prawosławie*, przeł. J. Klinger, Warszawa 2003, с. 224.

Однако и к нему надо подготовиться, чему служат подготовительные недели, среди них сырная неделя „от воздержания мяс постепенно приводящая к совершенному посту, чтобы и тело наше не почувствовало вдруг слишком резкой перемены в пище” (ПБ, 152). Особенно важно прощенное воскресенье. Церковь напоминает в этот день об изгнании Адама и Евы из рая за непослушание и невоздержание и призывает к обряду высочайшего смирения, т. е. прощения друг у друга обид. У этого чина глубокий смысл, ибо примирение с ближним есть примирение с Богом²⁹.

В *Письмах о Богослужении* автор излагал порядок служб святой четырехдесятницы, стремился к тому, чтобы показать их красоту и таинственный смысл. Итак, чтобы верующие познакомились с Великим постом тщательно описал все постные воскресенья. Первое из них посвящено памяти о Торжестве Церкви против иконоборцев, чтобы возбуждать „к возобновлению в падшем человеке образа Божия” (ПБ, 125), второе – воспоминаниям подвигов святого Григория Паламаса, архиепископа Фессалонийского, против ереси Варлаама и Акиндина, которые не признавали божественности света преображения Христова. Следующее воскресенье посвящено поклонению честного креста Господня. Муравьев подчеркивал, что в половине поста, для подкрепления человеческих сил, на середину храма выносится крест, знамение победы (ПБ, 125). В четвертое и пятое воскресенья, в назидание верным, предлагаются подвиги двух великих пустынножителей – Иоанна Лествичника и Марии Египетской. Последнее воскресенье перед Пасхой – Вербное, праздник Входа в Иерусалим, который освежает духовной радостью душу и дает ей „силы к перенесению трудных подвигов Страстной седмицы” (ПБ, 126). Праздник не прилагается к Великому посту (ПБ, 127).

Стоит добавить, что в *Письмах о Богослужении*, в части посвященной Литургии автор дал толкование характерной для этого времени Литургии Преждеосвященных Даров, которая совершается в дни Великого поста, по средам и пятницам.

Писатель очень подробно показал богослужения Страстной седмицы. Каждый ее день „есть как бы шаг в вечность, ибо, ее днями, постепенно обозначены последние дни земной жизни Христовой и с ними идут они ровною стопою: – какой страшный отголосок событий! Сколь внимательны должны мы быть к сим искупительным дням, ибо и мы призваны идти, в путь земной и небесный, вслед за Христом” (ПБ 186-187).

Муравьев подчеркивал, что три первых дня Страстной недели сходны между собой богослужением, но три последующих уже разные, „носят на

²⁹ В. Bobrinskoy, *Życie...*, с. 100.

себе разительный отпечаток молитв и обрядов, исключительно присвоенных каждому из них, сообразно с важностью воспоминаний” (ПБ, 192). Подчеркивал, что эти дни Церковь „читит отдельно от прочих недель, особенными молитвами и обрядами, как венец всего поста и преддверие Пасхи” (ПБ, 127). Подробный анализ богослужений этого периода требовал бы отдельной статьи.

Муравьев на личном опыте убедился, что пост это важное средство духовной жизни человека. Он обращал внимание не только на отказ от определенной еды, но и на подчинение тела души, обуздание страстей. Конечно, наружные формы нужны, христиане есть воинство Христово, „которое необходимо должно быть в повиновении у своих пастырей и строго исполнять все заповеди церковные, чтобы противостоять нападениям опасного врага душ наших” (ПБ, 141). Однако эти внешние аспекты должны соединяться с внутренними. Писатель был убежден, что благодаря практике поста наступает концентрация сил в духовной борьбе, воспитание человеческой воли и усиление внимания к своей нравственной жизни. В сердце христианина и вокруг него нет шума, „душа постящаяся вкушает спокойствие” (ПБ, 146).

Библиография

- Багратион-Мухранелли И.Л., А.Н. Муравьев – *церковный писатель*, [в:] XV Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета: материалы 2005 года, т. 2, [online:] <http://pstgu.ru/download/1236686358.bagratiion.pdf>.
- Бондаренко Э.О., *Праздники христианской Руси*, Калининград 1995.
- Воропаев В.А., „Размышления о Божественной Литургии” *Николая Гоголя: из истории создания и публикации*, „Вестник Православного Свято-Тихоновского Богословского Института Серия III: Филология” 2003, № 1.
- Горбачева Н.Б., *Таинства Церкви*, Нижний Новгород 2007.
- Громова И.А., *Православные и народные праздники*, Москва 2005.
- Моклецова И.В., *Древний Египет в творческой биографии А.Н. Муравьева*, „Вестник Московского университета”, Серия 19: „Лингвистика и межкультурная коммуникация”, 2015, № 2.
- Моклецова И.В., *Художественное творчество, публицистическая и просветительская деятельность А.Н. Муравьева в контексте русской литературы и культуры XIX века*, Диссертация на соискание ученой степени доктора филологических наук, Москва 2013.
- Муравьев А.Н., *Мои воспоминания*, [в:] его же, *Путешествие по святым местам русским*, Москва 2014.
- Муравьев А.Н., *Письма о Богослужении Восточной Кафолической Церкви*, Санкт-Петербург 1882.

- Муравьев А.Н., *Путешествие ко Святым местам в 1830 году*, ч. 1-2, Санкт-Петербург 1848.
- Муравьев А.Н., *Путешествие по святым местам русским*, ч. 3, Санкт-Петербург 1863.
- Нэй В. А., *Русский праздник. Традиции и обычаи*, Москва 2011.
- Рубан Ю.И., *Говение – значит „предусмотрительность”*, [online:] <https://azbyka.ru/days/p-govenie-znachit-predusmotritelnost>.
- Типикон*, [online:] <https://lib.pravmir.ru/library/readbook/1862#>.
- Шереметев С.Д., *„Я не духовный человек, а церковный”*, [online:] http://www.krotov.info/acts/19/1830/1830_mura.html.
- Хохлова Н.А., *Андрей Николаевич Муравьев – литератор*, Санкт-Петербург 2001.
- Хохлова Н.А., *Об А.Н. Муравьеве и его поэтическом сборнике „Таврида”*, [в:] А.Н. Муравьев, *Таврида*, Санкт-Петербург 2007.
- Bobrinskoy B., *Życie liturgiczne*, przeł. J. Dembska, Warszawa 2004.
- Бр Dionizy (Łukin), *Wielki Post*, [в:] *Prawosławie. Światło wiary i źródło doświadczenia*, red. K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 1999.
- Evdokimov P., *Prawosławie*, przeł. J. Klinger, Warszawa 2003.
- Olszewski M., *„Adwent” w liturgicznej tradycji Kościoła prawosławnego*, „Studia Teologiczne – Białystok – Drohiczyn – Łomża” 1986, nr 4.
- Pàttaro G., *Pojmowanie czasu w chrześcijaństwie*, [w:] *Czas w kulturze*, wybrał, opracował, wstępem opatrzył A. Zajączkowski, Warszawa 1988.
- Špidlík T., *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, przeł. J. Dembska, Warszawa 2000.

Informacja o Autorce

Anna Kościółek (Анна Косциолек) – dr hab., prof. UMK, rusycystka, Katedra Literatur Słowiańskich, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
e-mail: Anna.Kosciolek@umk.pl
<https://orcid.org/0000-0001-8133-0965>

Наталья Мариевская

Всероссийский государственный институт кинематографии имени
С.А. Герасимова

Историческое и сакральное время в структуре современного русского фильма

Звягинцев – Сокуров – Балабанов

Historical and Sacral Time Within a Contemporary Russian
Film Structure. Zvyagintsev – Sokurov – Balabanov

Abstract: Cinema and history relations are marked with deep dramatic character and strong dynamics. Nowadays mass culture tumultuously promotes images of the past thus engaging history into a spectacular attraction. Whether Russian cinema films are made at present times as not only a chic decoration but as a matter worthy of artistic comprehension? Basic research for film time and film space are reported in the article given herein. The works of A. Zvyagintsev's film *Dislike*, A. Sokurov's *Francophone*, A. Balabanov's *Me too* have been represented in this article. Sacral and historical time features inside the profound structures of the films have been proved.

Keywords: historical time, sacral time, eschatological time, *kairos*, post-history, labyrinth, mass culture, *la longue durée*.

Русская философская традиция соотносит историю с абсолютным Бытием. Именно в истории следует искать ответы на глубинные вопросы о смысле бытия Человечества и человека. История несет в себе откровение: откровение Бога человеку и откровение человека Богу. Историческое время в этих исканиях соплагается с временем сакральным. В этом состоит яркое своеобразие русской философской мысли. Все рассуждения о пути России осуществляются в русле этой традиции. Она захватывает не только философию, но и русскую культуру в целом. В двадцатом веке история мыслится как

сфера приложения творческих сил человека. Взгляд историков разворачивается из прошлого в чаемое будущее. Будущее становится точкой напряжения духовных сил человека.

Советское кино буквально пронизано пафосом созидательной силы истории, его переполняют полнокровные образы грядущего. Кино само проектирует и творит будущее, создавая модели нового пространства, нового быта, нового человека. Однако даже в этот период существования отечественного кино обнаруживалось сопоставление исторического и сакрального времени. Особенно ярко это проявилось в изображении героического. В область сакрального вписывается самопожертвование строителей будущего, святой воинский подвиг. Кинематограф, повествуя об истории, обнаруживает волю к сакральному. Но время исторического оптимизма, когда казалось, что совсем скоро вместе с рождением совершенного общества наступит предсказанный русскими (и не только русскими) философами конец истории, прошло – будущее отдалилось и померкло. Более того, оно страшит и несет в себе возможную гибель человечества. Образ ядерной катастрофы появляется в фильме Андрея Тарковского *Зеркало* вместе с отчетливым вопросом о том, что случилось с человеком и человечеством?

Кинематограф уже не смотрит вперед в поисках смысла истории, его взгляд обращен в XIX век, в то время, когда так остро стоял вопрос о пути России. Игнат, сын главного героя *Зеркала*, вслух зачитывает ответ Пушкина на письмо Петра Чаадаева: „Поймите же и то, что Россия никогда ничего не имела общего с остальной Европою; что история её требует другой мысли, другой формулы...”¹. В поисках этой формулы Тарковский создает свою эсхатологию, обращаясь к проблеме конца, финальной катастрофы, возвращаясь к философской и художественной традиции размышлений об истории. Предчувствие катастрофы, трагического исхода истории режиссёр связывает с разрывом вертикали живых человеческих, прежде всего, родственных связей: матери с сыном, бабушки с внуком, уходом из семьи отца.

Апокалиптические настроения во всей полноте выражены в последней, снятой уже в Европе, картине Тарковского *Жертвоприношение*. Польский режиссёр Кшиштоф Занусси очень точно ощутил связь исканий режиссера с глубинным характером русской культуры:

Меня поражает логика, согласно которой Андрей, этот самый русский из всех русских кинематографистов, оказался перед лицом Запада, принеся ему

¹ А.С. Пушкин, *Полное собрание сочинений в десяти томах*, т. 7: *Критика и публицистика*, Москва-Ленинград 1951, с. 147.

в своем искусстве то, чего тому более всего не хватало, – духовное измерение мира, трансцендентность, ощущение бесконечности².

Тарковский снимал и закончил монтировать свою картину в 1986 году. Это был пик Холодной войны, через пять лет разразится катастрофа, изменившая судьбу страны, в которой он родился, и судьбу мира. Распад СССР сопровождался не только утратой территориальной целостности, но и крушением системы ценностей. Такие масштабные потрясения и разломы истории требуют серьезного осмысления. Обманув ожидания участников, бурный исторический как бы процесс заглох, вызвав глубинное всеобщее разочарование. История обманула ожидания, внезапно представ мощным разрушительным процессом. Российский культуролог Михаил Эпштейн пишет о трагической трансформации советского человека: „Бобок – разочарованный совок, который вдруг осознал свое сиротство. Вселенная никогда не даст ему той любви, на которую он имеет право”³. Даже в минуты своего трагического разочарования русский, дважды получив обидное прозвище (первое происходит от слова „советский”, второе – по названию гротескного рассказа Ф.М. Достоевского *Бобок*; у Достоевского слово „бобок” звукоподражание бессмысленному бормотанию обывателей, отошедших на тот свет) человек не становится рационалистом-прагматиком, а является в предстоянии пред космосом в ожидании именно космической любви.

Кинематограф необходимо должен был ответить на исторический вызов. Самый поверхностный взгляд на отечественное кино показывает, что сегодня оно буквально переполнено образами истории, обнаруживая цветистое многообразие: снимаются военные драмы (причем в орбиту внимания кинематографистов попадает и Первая и Вторая Мировые войны, в меньшей степени Гражданская война), снимаются фильмы о покорении космоса и о балете, на экран переносятся события жизни более или менее выдающихся личностей самых разных эпох, настоящий расцвет переживает спортивная драма, опять же снятая на историческом материале (что, пожалуй, должно вызвать если не удивление, то вопрос, зачем собственно нужно снимать фильм о победе в баскетбольном матче, состоявшемся четыре десятилетия назад?). А есть ещё мелодрамы сомнительного вкуса опять же с участием исторических персонажей. Перефразируя Ларса фон Триера, можно сказать, что кино „замордовано историей”.

Все это дополняется валом телевизионной продукции, прежде всего телесериалами, активно воспроизводящими образы прошлого, в первую

² *Мир и фильмы Андрея Тарковского*, сост. А.М. Сандлер, Москва 1991, с. 86.

³ М. Эпштейн, *От совка к бобку. Политика на грани гротеска*, Київ 2016, с. 162.

очередь советского. В профессиональный обиход прочно вошло слово „ретросериал”, речь идет о телевизионных фильмах, доставляющих зрителю особое удовольствие ностальгического погружения в прошлое. Все это дополняется постоянным показом по телевидению фильмов, снятых в советский период. Создается ощущение, что мы сегодня живём в стране „богатой прошлым и бедной настоящим”⁴.

Существуют ли в этом множестве фильмов произведения так или иначе осмысляющие исторический процесс?

Индустрия культуры. Массовый кинематограф. Симуляция истории

Сегодня российское государство охотно финансирует масштабные проекты, снятые на историческом материале, утверждая определенную художественную стратегию в отношении изображения истории. Эти „исторические” картины поражают своей нарядностью, гиперреальностью прошлого. Например, фильм Алексея Учителя *Матильда* снимался к столетию Октябрьской революции. Его выход на экраны сопровождался громким скандалом, полемика шла вокруг допустимости снижения образа страстотерпца и мученика государя-императора Николая Романова. Для разрешения спора фильм был показан депутатам Государственной Думы на закрытом просмотре и был благосклонно принят, получив статус национального культурного события. Полемизировать же по существу не о чем. Зрителю предложен красочный муляж истории, который даже кровавые события Ходынской катастрофы представляет с цветистой оперной нарядностью, с характерным для симулякра гиперреализмом в разработке деталей предметной среды. Превращение истории в симулякр за счет сжатия исторического времени – стратегия массового искусства, в особенности тогда, когда оно декларативно стремится „к объединению нации”. Вытеснение памяти о реальных событиях представляется благом. Индустрия культуры предписывает массовому зрителю мыслить коротким (по Фернану Броделю) временем истории, то есть временем события. Мышление массового зрителя в отношении истории должно быть дискретным: „Сто событий, которые изменили Россию”, „Сто лучших фильмов в истории”, „Пять фактов о...”, „Загадки истории”. Но в идеале историческое время должно быть вытеснено из фильма. Оно и вытесняется из

⁴ А. Блок, *Собрание сочинений в 6 томах*, т. 5, ред. кол. М. Дудин и др., Ленинград 1982, с. 25.

него совершенно, давая свободу Кайросу. В кульминации массового фильма особое значение приобретает случай, несущий герою победу независимо от его нравственных качеств. Лишённая собственного времени, историческая реальность утрачивает возможность развития, превращается в неподвижную, перегруженную материальным веществом декорацию, Кайрос же становится временем физиологического аффекта, сообщающего особую энергию произведению индустрии культуры.

Особенно эффективно этот прием работает в спортивной драме, снятой на историческом материале. Таким образом, при всем кажущемся интересе массового кинематографа к истории, оно „ставит” на аффект, на телесное воздействие, и о соотношении исторического и сакрального времени в подобных структурах не может быть и речи.

„Конец паноптизма”⁵. *Нелюбовь*. 2017. Режиссёр Андрей Звягинцев

Иное отношение к истории проявляется в фильмах, несущих зрителю отчетливую авторскую позицию, которая наиболее полно выявляется через анализ их художественного пространства и времени. Своеобразие фильма *Нелюбовь* Андрея Звягинцева, пожалуй, самого „европейского” из российских режиссеров, ощущается с первых кадров: хрустальная прозрачность воздуха, тонкая графика мертвых веток на фоне блеклого осеннего неба. В монтаже кадров с изломанными деревьями, уточками, скользящими в черной воде, ощущается стремление превратить изображение в знак. Природа мертва, и не потому, что грядет зима, и жизнь замерла в этих стволах и ветках. Она безвозвратно погублена. Сквозь искалеченные ветки мутно виднеется источник гибели, очертания безликих многоэтажек, типового человеческого жилья.

Через монтажный стык возникает пустынный школьный двор и типовое школьное здание с монотонными рядами окон. Нормализующее зонированное пространство, паноптикум, придуманный в полном надежд XVIII веке утилитаристом Иеремией Бентамом (Jeremy Bentham) для того, чтобы сделать людей счастливыми. Мотив этого пространства будет постоянно и настойчиво повторяться в фильме: многооконные фасады однообразных панельных домов, стены, выложенные рядами кафельной плитки, квадраты фотографий в айфоне.

⁵ Ж. Бодрийяр, *Симулякры и симуляция*, пер. с фр. А. Качалова, Москва 2017, с. 56.

На фасаде школы бледный флажок – поникший, напивавшийся осенней сыростью, российский триколор. Так в фильм входит историческое время: его действие разворачивается здесь и сейчас в современной России. Потом это ощущение современности будет усиленно включением радиоэфира в фонограмму фильма, звучанием в кадре телевизионного эфира. Автор подчеркивает все, что происходит в фильме, происходит здесь и сейчас, в наше время с совершенно обыкновенными нормальными людьми и само по себе совершенно обыденно.

Мы погружаемся в унылое, но вполне комфортное существование уютненько живущих людей: недорогая иномарка, квартира на окраине горда в панельке рядом с лесопарком, „работка” в отделе продаж, состоящая из раскладывания пасьянса. Фабула фильма предельно проста. Он и она разводятся, потому, что давно не любят друг друга. У обоих есть новые отношения (назовем это так за неимением более подходящего слова). Эти новые отношения обещают быть не менее унылыми, чем отношения старые. Вызывает отвращение эротическая сцена между отцом семейства и его новой возлюбленной: в замусоренном вещами тесном пространстве чмокающий звук поцелуев, грузное тело развевшегося мужчины и напряженный тугой живот беременной. Вот с ней-то он и стремится соединиться. Его жена в это время после тщательной подготовки (стрижка, интимная эпиляция и пр.) технично совокупляется с пожилым женихом в его украшенной опять же мертвым деревом элитной квартире.

Дело за малым. Нужно куда-то пристроить, на деле избавиться от никому ненужного ребенка, десятилетнего Алёши. Мальчик и сам знает, что никому не нужен. Его горькие слёзы никому не видны, и не к кому ему с ними пойти. На пятидесятой минуте фильма родители узнают, что мальчик исчез, его больше нигде нет и далее зритель смотрит историю поиска нелюбимого, никому ненужного ребенка, надеясь, что он всё-таки найдется. И совершенно напрасно: он не найдется. Андрей Звягинцев показывает мир, в котором нет места ребенку. Перед нами не психологическая драма, а негромкая история гибели мира, лишённого любви.

Закономерность происходящего подчеркивается введением в ткань картины циклического времени. В финале мы оказываемся на месте, где впервые увидели Алёшу, возле дерева, на которое он забросил красно-белую ленту (такими лентами огораживают места преступления). Ленту, брошенную Алёшей, мы и увидим в последнем эпизоде фильма. Историческое время вытесняется эсхатологическим временем. Апокалиптическое настроение фильма вызывает невольные сопоставления с фильмом Ларса фон Триера *Антихрист*.

Впрочем, дело не только в объединяющих оба фильма идеях гибели мира. Есть и другие сходства. *Антихрист* прямо посвящен Андрею Тарковскому, *Нелюбовь* включает узнаваемые цитаты из фильма *Зеркало*, например, узнаваемый зимний пейзаж (заимствованный режиссером у Брейгеля), на фоне которого у Тарковского появляется мальчик, с таинственной чёрной птицей, замерившей на его голове, у Звягинцева пейзаж остается пустым, мальчик так и не появится. Его отсутствие ощущается отчетливее и острее именно в сопоставлении с *Зеркалом*.

Есть еще одно совпадение, которое, учитывая интерес Звягинцева к фильму Ларса фон Триера, не может быть случайным: у Триера именно лис говорит о том, что миром правит хаос, у Звягинцева Лис-1 позывной девушки волонтера, разыскивающей пропавшего мальчика.

У Триера гибнет мир, который Бог создал и от которого отступился. Его присутствие ощущается в величии и красоте арии Генделя, сопровождающей трагическое падение ребенка из окна на снег, падение, переживаемое как предопределенное и прекрасное, как исход в иной, лучший мир.

В мире *Нелюбви* о Боге много говорят, стены офиса продаж оформлены печатными репродукциями древнерусских фресок. Бог в этом мире есть только как часть корпоративной этики. У человека, введшего это офисное православие „борода лопатой, а костюм от Бриони“. По мнению персонажей это корпоративное православие необходимая плата за возможность платить по кредитам, оно всё же лучше, чем пристрастие руководства, скажем, к экстремальным видам спорта. О Боге в фильме говорят, выковыривая изо рта несъедобные кусочки пищи во время обеда в офисной столовой, или обещая лишить родных наследства. Этот серый унылый мир людей сытых и по-своему благополучных лишен Веры, Надежды и Любви. И именно он, а не что иное, является источником геополитических катастроф. В финале телевизионный диктор с манерными жестами рассказывает о тысячах погибших на Украине. Кровотечение истории – следствие отсутствия любви в людях.

Разочарование Звягинцева тотально. Человек плох, а потому история невозможна. В российской публицистике это настроение выражено Эпштейном: „Вся та публицистика, геополитика, законотворчество, которые обрушиваются на страну, вызывая приступы энтузиазма, – это, по сути, тот же «бобок». Лопающийся пузырь последнего вдоха”⁶.

Духовно гибнет человек и вместе с ним распадается и гибнет исторический организм.

⁶ М. Эпштейн, *От совка к бобку...*, с. 176.

Франкофония. 2015. Режиссёр Александр Сокуров

На первый взгляд фильм Александра Сокурова *Франкофония* не дает никаких оснований для сопоставления с фильмом Андрея Звягинцева *Нелюбовь*. У Звягинцева история появляется как выражение тревоги о будущем. На глазах зрителя медленно, но неотвратно промозглая осень становится зимой с крупным мокрым снегом, а мирная уютная жизнь начинает сочиться кровью. Не обещающая разрешения военного конфликта. Все происходит здесь и сейчас. Выстраивая пространство фильма, режиссер тщательно избегает всякой глубины истории, ни одно историческое здание не подается в кадр.

Материалом Сокурова, напротив, становятся события далекого прошлого, времен Второй Мировой войны. И произошли они не в России, а во Франции. Не только подвалы Лувра, но всё художественное пространство фильма превращено в многомерный запутанный лабиринт со множеством потайных ходов и камер. История здесь не разворачивается линейно. Исторические фигуры Жака Жожара и Меттерниха, превратившись в персонажей фильма, могут выйти на улицу в современном Париже, а Наполеон Бонапарт, став персонажем, легко вступает в беседу с символом свободы Марианной, вечно растерянной и вечно воодушевленной, умеющей произносить только три слова: „*Liberté, Égalité, Fraternité*”. Впрочем, Наполеон тоже немногословен, чаще всего оно выкрикивает с гордостью: „Смотрите, это – Я! Я!”. Фригийский колпак Марианны и черная треуголка Бонапарта то и дело мелькают в залах и в полных несметных сокровищ подвалах Лувра.

Вся эта постмодернистская игра заставляет думать о концепции истории, предполагающей отказ от логоцентризма, от отношения к настоящему как источнику новизны, а от прошлого как источника смысла.

И все же основания для сравнения есть. Сходство обнаруживается именно в ощущении неизбежной грядущей катастрофы. Неотвратно гибнет мир. Лучшее, что в нем есть, по мнению Сокурова.

В выстроенном им лабиринте есть центр, занятый самим автором. Из этого центра он общается через монитор компьютера с капитаном гибнущего корабля. Груз, который перевозит корабль, несколько контейнеров – самое ценное, что есть у человечества. Так в фильме появляется трансцендентное измерение, не свойственное произведению постмодернизма. Корабль перевозит по бушующему морю музейные сокровища, произведения искусства. Именно в нём образ побеждает подобие, а дух материю. Душа есть, конечно, у великих учителей. У художников. Но все художники и учителя принадлежат прошлому, пространству смерти. У народа тоже есть душа, но детская.

Какая-то неразвитая. Камера скользит по старой фотографии: матросы в бескозырках с детским любопытством смотрят в объектив. Впрочем, и народ тоже принадлежит прошлому. К народу у художника есть претензии: „Народ такой, каким я хотел бы его видеть”. Народа тоже нет. Как нет и его учителей.

Сокуров неточно цитирует Антона Павловича Чехова: „Море было большое, одна волна накрывала другую, и нет в ней ни смысла, ни совести”. Так в *Франкофонии*. Это цитата из записанного разговора Чехова и Бунина. У Чехова иначе: „Очень трудно описывать море. Прочел в одной ученической тетради: «Море было большое», – по-моему так и нужно”⁷.

Все просто. Море было большое. Прекрасные произведения искусства гибнут в океане истории. У человека море внутри. У народов снаружи. Такова метафора. Русская философская и культурная традиция борются с уходящей эстетикой постмодернизма.

Это когда-то давно история была источником смысла: „...Истина, мать коей – история, соперница времени, хранительница содеянного, свидетельница прошедшего, поучательница и советчица настоящего, провозвестница будущего”⁸.

Но в усталой культуре все обстоит иначе. История не то, что произошло, а то, что можно считать произошедшим. История не то, что осмысливается, а то, что преодолевается, не являясь больше ни основой будущего, ни источником смыслов. Именно поэтому история не мыслится как процесс, для которого необходима длительность. Сокуров принадлежит усталой европейской цивилизации, о которой писал русский философ Н.А. Бердяев, противопоставляя её живой и молодой культуре:

Цивилизация – музейна, в этом её единственная связь с прошлым. Начинается культ жизни вне её смысла. Ничто не представляется самоценным. Ни одно мгновение жизни, ни одно переживание жизни не имеет глубины, не приобщено к вечности⁹.

Растерянность перед историей заставляет Сокурова противопоставить её искусству. Причем именно искусству замурованному в музей, или в контейнерах. Самый яркий кадр фильма запечатлел усилие живой руки коснуться

⁷ И.А. Бунин, *О Чехове*. Часть первая. Глава II, [online:] <http://bunin-lit.ru/bunin/vospominaniya/bunin-o-chehove/1-glava-ii.htm> (29.10. 2019)

⁸ Х.Л. Борхес, *Пьер Менар Автор Дон Кихота*, перев. Е. Лысенко, [в:] его же, *Коллекция: рассказы, эссе, стихотворения*, Санкт-Петербург 1993, с. 116-125.

⁹ Н.А. Бердяев, *Воля к жизни и воля к культуре*, [в:] его же, *Смысл истории*, Санкт-Петербург 2017, с. 244.

светоносного недостижимо прекрасного мрамора. От живых или оживших людей остаются лишь пустые стулья, или надгробия.

Я тоже хочу. 2012. Режиссер Алексей Балабанов

Фильм Алексея Балабанова вышел на экраны несколько раньше, чем фильмы Звягинцева и Сокурова. И в нём так же, как в фильмах его товарищей по цеху, персонажи говорят о конце света. Впрочем, в 2012 году о конце света говорили все. В центре внимания режиссера оказывается вовсе не ужас перед гибелью, а человек, стоящий перед лицом неизбежности.

Фабула фильма проста. Бандит и Музыкант стремятся достичь колыбели, по слухам, забирающей людей куда-то, где, возможно, есть счастье. Бандит решает взять с собой друга. Напав на санитаров, вместе вызволяют из психушки опившегося, оплывшего, лежащего без сознания Друга. Снова путешествие за счастьем откладывается – едут за „батей”. Батя произнесет всего две реплики за весь фильм и оба раза позовет сына по имени: „Юра!”. И в этом именовании будет нежность, тоска, очеловечивание разрушенного пьянством сына. По мере движения к зоне герои вочеловечиваются, прошлое героев проясняется. В безудержном стремлении к счастью теплеют, оттаивают. И вот уже подбирают голосующую на дороге нескладную тетёху, единодушна решая: „Надо взять! Надо!”. Подбирают из жалости: „Проститутка я, туловищем торгую!”. Снова душа оказывается оторвана, отделена от тела. Душа для мамы: „Как она там будет жить?”. Тело – для торговли.

В заснеженной зоне история предстанет внезапно и катастрофически оборвавшимся длительным процессом: покосившиеся избы, железнодорожные составы, замершие на ржавеющих мостах. Понятно, что речь идет о разрыве в существовании человечества, и дело тут вовсе не в радиации. По зоне расхаживают живые коровы, совершенно нечувствительные к радиации, „потому что они не люди”. Катастрофа есть результат деятельности людей и животных она не касается. „Цветок несчастья” бережно возвращен не одним поколением людей. В заснеженном поле руины разных эпох – гипсовый партизан с биноклем, осыпающаяся церковь с изувеченной неизвестно кем фреской Тайной вечери и когда-то прорубленным окном в стене – время становления и разрушения культуры, это *la longue durée*, о котором писал Фернан Бродель.

Мальчик-пророк из телевизионной передачи появляется здесь в зоне и будничным тоном объявляет персонажам их участь: „Тебя не возьмут, а тебя – возьмут”. Загадкой кажутся его слова, обращенные к Другу-алкого-

лику: „Тебя бы взяли, да ты не пойдёшь”. Умирает отец Юры, полубезумный старик, из всех слов помнящий только имя сына и тихонько звавший его испуганным голосом: „Юра!”. Сын не пойдет за счастьем. Он решает, что хоронить отца надо в этой промерзшей земле, даже не решает, а начинает спокойно долбить стылую землю, каменную землю. Он отказывается от счастья, наверняка зная, что вот его-то и возьмут. И ничего, что вокруг валяются замерзшие неприбранные никем тела отвергнутых колокольной искателей счастья. Юра не просто выдолбит могилу саперной лопаткой, а поставит над могилой крест, связав чем-то две палки. Потом спокойно ляжет на спину, сложит крестообразно руки под круглым животом и будет умирать. На глазах зрителя свершается ритуал погребения, то есть такое действие, которое Жорж Батай очень точно назвал „обожествлением потаённой необходимости, все время пребывающей в темноте”¹⁰. Поступок, совершенный Юрой, внезапно открывает сокровенную тайну его помраченной души. В этом подвиге самоотречения сына обнаруживает себя сакральное время, связанное с душевной жизнью персонажа. Сбывается пророчество: „Тебя возьмут, да ты не пойдёшь”.

Происходящее в этой зоне с героями, в месте трагического разлома истории, имеет прямое отношение к их душам. Жизнь и смерть сакральны в этом мире. С этого момента пространство фильма изменяется, оно насыщается символами: на фоне бледного рассветного неба ярко выделяется темный силуэт креста, связанного Юрой, чернеет и набатный колокол, когда-то возвещавший о бедах и праздниках, никуда не исчезнувший, но молчащий. Вместе со звучащей за кадром *Элегией* в этом мире ощущается дыхание стихий, первоэлементов, рождающее могучее дыхание космоса. Просто костер становится стихией огня, блеском снега сверкает красота мира:

Осматривая гор вершины,
их бесконечные аршины,
вином налитые кувшины,
весь мир, как снег, прекрасны...¹¹

По утреннему первозданному льду идут уже освобожденные от всяких бытовых черт архетипические Поэт, Блудница и Разбойник. Их подталкивает к заветной колокольне, к центру земли невыразимое и беспредельное отчаяние. К точке пространства, дающей возможность освобождения, внезапного превращения души, дающей счастье. Пророчество сбудется:

¹⁰ Ж. Батай, *Внутренний опыт*, пер. с фр. С.Л. Фокина, Санкт-Петербург 1997, с. 39.

¹¹ А.И. Введенский, *Элегия*, вступ. сл. и публ. В. Глоцера, „Новый мир” 1987, № 5, с. 212-214.

колокольная возьмет Блудницу и Поэта. Ладненький, крепенький, притертый всеми боками, всем опытом к земной жизни Саня будет ею отвергнут, останется просто умирать.

Фильм Алексея Балабанова сразу после появления сравнивали со *Сталкером* Андрея Тарковского. Но в *Сталкере* пространство „беднее” историей – следы цивилизации образуют статичный натюрморт на затопленном водой кафельном полу. У Тарковского персонажи, не доверяя самим себе, чистоте собственных помыслов, не могут и не хотят поставить себя в центр, добровольно отказываясь от единения с миром, от экстаза. За Сталкером, разочарованным в Человеке, ощущается усталый скептицизм самого Тарковского.

В фильме Алексея Балабанова история становится „приключением души” (Бродель), а персонажи сохраняют душу способную на чаяние, молитву, даже когда не известно, кому молиться, когда невозможно назвать имя Бога и не известно, есть ли Бог?

Российское кино становится частью индустрии культуры со всеми вытекающими последствиями. Однако, в своих высоких образцах оно ведет диалог с мировой культурой, сохраняя при этом свой собственный голос. Голос, выражающий волю к сакральному.

Фильмография

- Матильда*, реж. Алексей Учитель, 2017.
Нелюбовь, реж. Андрей Звягинцев, 2017.
Франкофония, реж. Александр Сокуров, 2015.
Я тоже хочу, реж. Алексей Балабанов, 2012.

Библиография

- Батай Ж., *Внутренний опыт*, пер. с фр. С. Фокина, Санкт-Петербург 1997.
 Башляр Г., *Поэтика пространства*, пер. с фр. И. Кулиш, Москва 2014.
 Бердяев Н.А., *Воля к жизни и воля к культуре*, [в:] его же, *Смысл истории*, Санкт-Петербург 2017.
 Блок А., *Собрание сочинений в 6 томах*, т. 5, ред. кол. М. Дудин и др., Ленинград 1982.
 Бодрийяр Ж., *Симулякры и симуляция*, пер. с фр. А. Качалова, Москва 2017
 Борхес Х.Л., *Пьер Менар Автор Дон Кихота*, пер. Е. Лысенко, [в:] его же, *Коллекция: рассказы, эссе, стихотворения*, Санкт-Петербург 1993, с. 116-125.
 Бунин И.А., *О Чехове*. Часть первая. Глава II, [online:] <http://bunin-lit.ru/bunin/vospominaniya/bunin-o-chehove/1-glava-ii.htm>
 Введенский А.И., *Элегия*, вступ. сл. и публ. В. Глоцера, „Новый мир” 1987, № 5.

Мир и фильмы Андрея Тарковского, сост. А.М. Сандлер, Москва 1991.

Пушкин А.С., *Полное собрание сочинений в десяти томах*, т. 7: *Критика и публицистика*, Москва-Ленинград 1951.

Эпштейн М., *От совка к бобку. Политика на грани гротеска*, Київ 2016.

Информация об Авторе

Наталья Евгеньевна Мариевская (Natalia Je. Marijewskaja) – доктор искусствоведения, профессор Кафедры драматургии кино ВГИК.

e-mail: 79035096731@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0002-8404-0370>

MAŁGORZATA ABASSY

KRAKÓW, UNIWERSYTET JAGIELLOŃSKI

Człowiek w czasie i czas w człowieku

Fenomen czasu w ujęciu Jewdokiji Marchenko – „Radasteya”

A Person in Time and Time in a Person.

The Phenomenon of Time by Evdokiya Marchenko – „Radasteya”.

Abstract: „Radasteya” movement, since 2002 known as the Institute of Rhythmology (IRIEM), is one the most popular among New Religious Movements in contemporary Russia. Its founder, Evdokiya Marchenko (Luchezarnova), utilized notion of time as a central idea for her teaching about a person’s travelling to the life that is satisfactory in every aspect. The concept of time in books, TV programmes, online seminars, speeches, and cultural events created by Marchenko is the object of research in this paper. Systematization of the information about essence of time, its qualities, and time management by Marchenko is one of the purposes of this research. Investigations about mutual relations between a person’s prosperity and time are another goal. And last but not least, the reasons for popularity of the „Radasteya” movement as a cultural phenomenon would be revealed. It is worth mentioning that the concept of time is the main part of the anthropological concept proposed by Marchenko and, as such, is a central concept of culture.

Keywords: time, culture, Russia, sects, anthropology

Wstęp

Stwierdzenie, iż kategoria czasu należy do podstawowych determinant każdej kultury, jest truizmem. Choć w perspektywie historycznej pojmowanie czasu zmieniało się, refleksja nad jego istotną towarzyszyła ludzkości od zarania dziejów. Włączenie, czy wręcz uwikłanie człowieka w rytm czasu znalazło swoje odzwierciedlenie w ustnej twórczości ludowej, której przykładem są przysłowia: *Время – судья* (Czas – sędzią), *Время дороже золота* (Czas jest droższy niż złoto), *Было – и былем проросло* (Było – minęło), *Всякое семя знает свое время*

(Wszystko ma swój czas), *В зимний холод – всякий молод* (W zimowy chłód każdy jest młody)¹.

Już ten pobieżny wybór wskazuje na dwojakie traktowanie czasu. Pierwsze – to czas w ujęciu absolutnym – jako kategoria nadrzędna wobec wszystkiego, co istnieje: ludzkich czynów – czas je osądzi, wartości materialnych – są one niczym w obliczu znaczenia czasu, porządkowania ludzkiego doświadczenia – wszystko ma swój czas, a to, co mija, nigdy już nie powróci w tej samej formie. Drugie podejście to postrzeganie czasu i jego praw przez pryzmat zmian w przyrodzie, np. pór roku. Cykliczne ujęcie czasu to najstarsza obecna w kulturze forma refleksji nad tym zjawiskiem: rytm pór roku, zasiewu – dojrzewania – zbierania, rodzenia – wzrastania – umierania. Przyjęcie chrześcijaństwa i sakralizacja codzienności przyniosły mieszkańcom ziem ruskich święta cerkiewne jako punkty orientacyjne w ich temporalnym porządku świata. Niektórzy badacze twierdzą, że był to ten moment, kiedy czas przybrał charakter liniowy². Można jednak nie zgodzić się ze wspomnianą opinią, biorąc pod uwagę wiejski charakter ówczesnych wspólnot oraz fakt, że w planie materialnym owej sakralizowanej rzeczywistości cykliczność została podkreślona słowami z *Księgi Rodzaju*: „z prochu powstałeś i w proch się obrócisz”³, zaś w planie duchowym – dusza powracała do Boga: początku i końca wszelkiego stworzenia.

Zdecydowaną zmianę w postrzeganiu czasu i jego kulturowej funkcji przyniosła epoka cara reformatora, Piotra I⁴. Desakralizacja czasu, podporządkowanie tego, co święte, celom świeckim i uczynienie z postępu wyznacznika zasadności i wartości działań nadały czasowi formę linearną. Rosja wkroczyła w nową epokę dziejów i odtąd czas miał nieubłaganie przyśpieszać, by państwo carów było w stanie dogonić Europę Zachodnią pod względem jej osiągnięć cywilizacyjnych. Reforma kalendarza (1700)⁵ była jednym z wielu przejawów nowego obrazu świata oraz roli człowieka w jego kształtowaniu.

Można zakładać, że późniejsza refleksja nad czasem podejmowana przez uczestników kultury była próbą pogodzenia konsekwencji wynikających z cyklicznego traktowania czasu z rezultatami podejścia, w którym nadrzędną myślą porząd-

¹ М.А. Рыбникова, *Русские пословицы и поговорки*, Москва 1961, s. 141-143.

² Е.В. Пчелов, *Время в пространстве русской культуры*, Москва 2006, s. 71, [online:] <http://kogni.narod.ru/time1.htm> (27.10.2018).

³ *Księga Rodzaju*, [w:] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Biblia Tysiąclecia Online, Poznań 2003, [online:] <http://www.biblia.deon.pl/rozdzial.php?id=3> (27.10.2018).

⁴ Е.В. Пчелов, *op. cit.*, s. 6-8.

⁵ *Полное собрание законов Российской Империи. Собрание Первое*, т. 3, под ред. М.М. Сперанского, 1700 — 1712 гг., Санкт-Петербург 1830, s. 681, [online:] <https://www.runivers.ru/bookreader/book9811/#page/682/mode/1up> (27.10.2018).

kującą działania była liniowość. Można również przypuszczać, że wynikała ona z dążeń do pogodzenia współuczestnictwa w życiu społecznym z jego imperatywem zmieszczenia jak największej liczby czynności w jak najkrótszym przedziale czasowym (kodowanym w języku za pomocą słów: efektywność/skuteczność) oraz z pragnieniem zanurzenia się w rzeczywistość pozamaterialną, duchową.

Czas można zaliczyć do słów kluczy każdej kultury: jest on kategorią tak mocno wpisaną w konteksty kulturowe i uwarunkowania jej historycznego rozwoju, że z trudem i w bardzo ograniczonym zakresie daje się przekładać na inne języki⁶.

Warto jednak zauważyć interesującą prawidłowość, wymagającą dalszych dociekań badawczych, niemniej jednak rejestrowaną na poziomie intuicyjnym: w odbiorze reprezentantów kultur zachodnich (amerykańskiej i zachodnioeuropejskich), a także w percepcji większości mieszkańców dużych miast całego globu ziemskiego czas przyspieszył i pędzi nieubłagane. Słuchając przypadkowych rozmów, można odnieść wrażenie, że czas jest groźną i wrogią człowiekowi istotą: czas człowiekowi ucieka lub go goni, człowiek żyje „pod presją czasu”, czas pędzi, a do codziennego słownika, zwłaszcza w rzeczywistości korporacyjnej, weszło słowo „deadline”, oznaczające linię, za którą człowieka czeka śmierć, jeśli nie zdąży zakończyć zadania w wyznaczonym terminie. Globalizacja i rozwój Internetu spowodowały, że obecnie linearne pojmowanie czasu i koncentrowanie się na zadaniach doczesnych stały się dominującą tendencją w wielu kulturach. Subiektywizacja odczucia czasu, zmierzająca jednak bezwzględnie ku przyspieszeniu, które wymyka się możliwościom ludzkiej percepcji, kieruje poszukiwania człowieka ku narzędziom „zarządzania czasem”, znalezienia pewnego rodzaju niszy i wytchnienia nie tyle od rzeczywistości, ile od zawrotnego tempa biegu wydarzeń. Włączenie się w rytm czasu, który pędzi, przy jednoczesnym zwolnieniu w planie psychologicznym można potraktować jako znalezienie sposobu na połączenie ulotności i wieczności, a także jako przejaw duchowości i pragnienia sensu.

Jewdokija Marczenko (Łuczezarnowa) proponuje współczesnemu człowiekowi nowe pojmowanie istoty czasu, twierdząc, że posiada narzędzia, dzięki którym możliwe jest panowanie nad czasem i wykorzystanie tego zasobu tak, by każdy mógł żyć w doskonałym zdrowiu, dobrobycie materialnym i bogactwie więzi miłosnych. Jest to jeden z powodów, dla których warto przyrzeć się głoszonemu przez nią naukom i podjąć próbę systematyzacji pojęcia czasu.

⁶ М.А. Федоров, *Восприятие времени в русской и американской культурах*, Улан-Уде 2011, s. 4, [online:] http://www.academia.edu/10161029/Восприятие_времени_в_русской_и_американской_культурах (27.10.2018).

Cele, fundament teoretyczno-metodologiczny, materiał źródłowy

W niniejszym artykule podjęto próbę zrealizowania trzech zadań badawczych: prześledzenia koncepcji czasu w ujęciu Jewdokiji Marczenko, zbadania zależności między nowym pojmowaniem czasu a obrazem człowieka oraz określenia kulturotwórczego znaczenia idei promowanych przez „Radasteję”, a później – przez Instytut Rytmologii.

Podstawowa metoda badawcza zastosowana w artykule opiera się na hermeneutyce tekstu i pojmowaniu słów jako kodów, których treści zostają odsłonięte przez powiązanie ich z kontekstami i włączenie w sieć innych słów. Na możliwość takiego właśnie traktowania słowa w tekście zwracała uwagę Anna Wierzbicka: „Niektóre słowa mogą być badane jako centralne punkty, wokół których skupiają się całe kulturowe domeny. Badając owe centralne punkty możemy być w stanie wykazać ogólną zasadę porządkującą, która nadaje strukturę i spójność kulturowej domenie jako całości”⁷.

Przez analogię możemy słowo „czas” uznać za zasadę porządkującą dla całego tekstu kultury, jakim jest „Radasteja” i jej hipostazy. Analizując treści słów sąsiadujących w tekstach Marczenko ze słowem *время*, odkrywamy jego nową semantykę, a pośrednio – nowy obraz rzeczywistości.

Materiał badawczy stanowią wybrane teksty literackie, publicystyczne, programy online, filmy szkoleniowe i instruktażowe oraz wydarzenia o charakterze publicznym, których autorem jest Jewdokija Marczenko. Kryterium wyboru tekstów stanowiła częstotliwość występowania w nich słowa „czas”.

Stan badań

„Radasteja” i stworzony na jej fundamencie Instytut Rytmologii jak dotąd nie stały się przedmiotem całościowych opracowań naukowych. Istniejące badania mają charakter cząstkowy i dotyczą szerokiego spektrum zagadnień: od tematów literackich jak: *Rosjanie jako kosmos: objawienie i prorocтво jako gatunek publicystyki u J.M. Łuczezarnowej i F.M. Dostojewskiego* (*Русские как космос: откровение и пророчество как жанр публицистики у Е.Д. Лучезарновой*

⁷ A. Wierzbicka, *Understanding Cultures through Their Key Words. English, Russian, Polish, German, and Japanese*, New York–Oxford 1997, s. 16-17 [Przekłady cytowanych tekstów obcojęzycznych na j. polski – M.A.].

и Ф.М. Достоевского)⁸ czy *Ewolucja rosyjskiego kosmizmu w rodzimej poezji XVIII-XX wieku* (Эволюция русского космизма в отечественной поэзии XVIII-XX веков)⁹; poprzez problematykę lingwistyczną: *Charakterystyczne cechy mowy pewnej niezwyklej kobiety Rosji* (Особенности речи одной неординарной женщины России)¹⁰ czy *Ideologiczny język współczesnej rosyjskiej grupy społecznej (na przykładzie grupy rytmologów)* (Идеологический язык современной российской социальной группы [на примере группы ритмологов])¹¹; społeczną: *Społeczeństwo XXI wieku. Nowe zjawiska społeczno-kulturowe i kierunki informacyjne* (Общество XXI века. Новые социально-культурные феномены и информационные направления)¹² czy *Religijny scjentyzm w kontekście kształtowania się nowych form bytu społecznego* (Религиозный сциентизм в контексте становления новых форм социального бытия)¹³; kulturoznawczą: *Rytmologiczne koncepcje końca XIX i początku XXI wieku i wartości kultury. Spuścizna teoretyczna i praktyczna* (Ритмологические концепции конца XIX — начала XXI веков и ценности культуры: теоретическое и практическое наследие)¹⁴; filozoficzno-religijną: *Religijna autotranscendencja jako czynnik kształtowania się świadomości religijnej człowieka (na przykładzie życia duchowego w postradzieckiej Rosji)* (Религиозная самотрансценденция как фактор становления религиозного сознания человека [на примере духовной жизни в постсоветской России])¹⁵ czy *Analiza*

⁸ В.В. Кичигина, *Русские как космос: откровение и пророчество как жанр публицистики у Е.Д. Лучезарновой и Ф.М. Достоевского*, [online:] <http://nauka-news.okis.ru/news/1464725> (27.10.2018).

⁹ Eadem, *Эволюция русского космизма в отечественной поэзии XVIII-XX веков*, Тамбов 2018, <https://doi.org/10.30853/filnauki.2018-10-2.7>.

¹⁰ Е.В. Наумова, *Особенности речи одной неординарной женщины России*, [w:] *Проблемы речевой коммуникации*, под ред. М.А. Кормилиной, Саратов 2016, [online:] <https://evdo.kiyaluchezarnova.wordpress.com//2016/06/27/наумова-особенности-речи-лучезарнов/> (27.10.2018).

¹¹ Н.В. Шеляпин, *Идеологический язык современной российской социальной группы (на примере группы ритмологов)*, [online:] <http://nauka-news.okis.ru/sheliapin-n.v.-ideologicheskii-iazyk-sovremennoi-rossiiskoi-sotsialnoi-gruppy-na-primere-gruppy-ritmologov> (27.10.2018).

¹² О.В. Алимova, Р.Р. Хизбуллина, *Общество XXI века. Новые социально-культурные феномены и информационные направления*, [online:] <https://elibrary.ru/contents.asp?id=34399331> (27.10.2018).

¹³ Е.О. Гаврилов, *Религиозный сциентизм в контексте становления новых форм социального бытия*, [online:] <https://cyberleninka.ru/article/n/religioznyy-stsientizm-v-kontekste-stanovleniya-novyh-form-sotsialnogo-bytiya> (27.10.2018).

¹⁴ И.К. Москвина, *Ритмологические концепции конца XIX — начала XXI веков и ценности культуры: теоретическое и практическое наследие*, [online:] <https://psyera.ru/moskvina-ik-ritmologicheskie-koncepcii-konca-xix-nachala-xxi-vekov-i-cennosti-kultury-teoreticheskoe> (27.10.2018).

¹⁵ Е.В. Щетинина, *Религиозная самотрансценденция как фактор становления религиозного сознания человека (на примере духовной жизни в постсоветской России)*, [online:] <https://>

porównawcza przekładu bazowych pojęć autorskich nauk filozoficznych na przykładzie książek E.D. Łuczezarnowej (Марценко) (*Сравнительный анализ перевода базовых понятий авторских философских учений на материале книг Е.Д. Лучезарновой [Марченко]*)¹⁶; politologiczną: *Formowanie się ideologii grupy społecznej w kontekście procesu ideologicznego w postradzieckiej Rosji (na przykładzie koncepcji „Rytmologia”)* (Формирование идеологии социальной группы в контексте идеологического процесса в постсоветской России [на примере концепции „Ритмология”])¹⁷; aż do zagadnień zdrowia psychicznego człowieka: *Czasowo-rytmiczne towarzyszenie dziecku z autyzmem jako innowacyjne podejście w pracy psychoterapeutycznej (Темно-ритмическое сопровождение ребенка с аутизмом как инновационный подход в психокоррекционной работе)*¹⁸ czy *Specyfika praktyk doskonalenia osobistego w systemie praktyk rozwoju współczesnego społeczeństwa (Особенности практик личностного роста в системе развития современного общества)*¹⁹.

Osobną grupę naukowych opracowań stanowią badania krytyczne, określające miejsce „Radastei” i nauk Marczenko na tle nowych ruchów religijnych oraz wobec tradycyjnych religii, głównie – prawosławia. Zaliczają się do nich: *Ekspertyza na temat braku w rytmologii E.D. Marczenko oznak religijnej nauki, religijnej organizacji, religijnej literatury, sekty* (Экспертное заключение об отсутствии в ритмологии Е.Д. Марченко признаков религиозного учения, религиозной организации, религиозной литературы, секты)²⁰, *Zjawisko destrukcyjnych nowych ruchów religijnych (Феномен деструктивности новых религиозных движений)*²¹, *Religia*

cyberleninka.ru/article/n/religioznaya-samotranssendentsiya-kak-faktor-stanovleniya-religioznogo-soznaniya-cheloveka-na-primere-duhovnoy-zhizni-v (27.10.2018).

¹⁶ М.А. Привалова, *Сравнительный анализ перевода базовых понятий авторских философских учений на материале книг Е.Д. Лучезарновой (Марченко)*, [online:] <http://philology.snauka.ru/2013/11/614> (27.10.2018).

¹⁷ Н.В. Шеляпин, *Формирование идеологии социальной группы в контексте идеологического процесса в постсоветской России (на примере концепции „Ритмология”)*, [online:] <http://nauka-news.okis.ru/news/1468216> (27.10.2018).

¹⁸ М.Ю. Данилкина, *Темно-ритмическое сопровождение ребенка с аутизмом как инновационный подход в психокоррекционной работе*, [online:] <http://nauka-news.okis.ru/news/1464748> (27.10.2018).

¹⁹ О.В. Алимова, Н.Т. Цимакурдзе, *Особенности практик личностного роста в системе развития современного общества*, s. 1423-1427, [online:] global-files.net/Save/da6ezl/Contents (27.10.2018).

²⁰ С.Д. Мезенцев, *Экспертное заключение об отсутствии в ритмологии Е.Д. Марченко признаков религиозного учения, религиозной организации, религиозной литературы, секты*, [online:] http://www.sclj.ru/reference/expert/detail.php?ELEMENT_ID=3119 (27.10.2018).

²¹ А.В. Кузьмин, *Феномен деструктивности новых религиозных движений*, [online:] <http://www.disscat.com/content/fenomen-destruktivnosti-novykh-religioznykh-dvizhenii> (27.10.2018).

*i społeczeństwo. Szkice o życiu religijnym współczesnej Rosji (Религия и общество: Очерки религиозной жизни современной России)*²².

Problem czasu został poruszony w artykułach: *Pojęcia „czas” i „rytm” jako przedmiot współczesnych dyskusji naukowych (Концепты „время”, „ритм” как предмет современных научных дискуссий)*²³, *Pojęcie czasu w rytmologii Marczenko (Понятие времени в ритмологии Е.Д. Марченко)*²⁴, *Czas jako substancja w kosmologii N.A. Kozyriewa i rytmologii E.D. Marczenko (Трактовка времени как субстанции в космологии Н.А. Козырева и ритмологии Е.Д. Марченко)*²⁵, *Czas jako przedmiot nauki (Время как объект науки)*²⁶, *Kategoria czasu w fizyce i rytmologii (Категория времени в физике и ритмологии)*²⁷, *Ballada o czasie (o futurologicznym i filozoficznym potencjale koncepcji rytmologii)*, *(Баллада о времени [о футурологическом и философском ресурсе концепции ритмологии])*²⁸.

Na pogłębione opracowanie czeka wiele zagadnień, w tym antropologiczna koncepcja w świetle dążeń człowieka do autotranscendencji oraz kulturotwórcza rola idei Marczenko jako przykład dekodowania pojęć i nasycania ich nową semantyką. W każdym z nich „czas” jest tą jakością, która porządkuje całość dynamicznego systemu słów tworzących nowy językowy obraz świata.

Instytut Rytmologii: jego założycielka i główna idea

Instytut Rytmologii Jewdokiji Marczenko (Институт Рифмологии Евдокии Марченко – IrlEM)²⁹ został zarejestrowany w 2002 roku jako niepubliczna

²² С.Б. Филатов, *Религия и общество: Очерки религиозной жизни современной России*, Санкт-Петербург 2002, s. 438-442.

²³ С.Д. Мезенцев, *Концепты „время”, „ритм” как предмет современных научных дискуссий*, [online:] <http://nauka-news.okis.ru/news/1464538> (27.10.2018).

²⁴ Idem, *Понятие времени в ритмологии Е.Д. Марченко*, [online:] https://psyera.ru/ponyatie-vremeni-v-ritmologii-e-d-marchenko_9903.htm (27.10.2018).

²⁵ Idem, *Трактовка времени как субстанции в космологии Н.А. Козырева и ритмологии Е.Д. Марченко*, [online:] <https://ritmologiya.wordpress.com/2016/03/10/ритмология-марченко-трактовка-времени/> (27.10.2018).

²⁶ И.Я. Коларж, *Время как объект науки*, [online:] <https://ritmologiya.wordpress.com/2016/06/30/vremya-nauka-ritmologiya/> (27.10.2018).

²⁷ С.Н. Кравченко, *Категория времени в физике и ритмологии*, [online:] <https://ritmologiya.wordpress.com/2015/12/15/кравченко-категория-времени-в-физике/> (27.10.2018).

²⁸ Н.В. Шеляпин, *Баллада о времени (о футурологическом и философском ресурсе концепции ритмологии)*, [online:] <https://ritmologiya.wordpress.com/2016/07/20/шеляпин-баллада-о-времени-ритмология/> (27.10.2018).

²⁹ Институт Рифмологии Евдокии Марченко – IrlEM, [online:] <http://www.irlem.ru/> (27.10.2018).

placówka naukowo-dydaktyczna. Według informacji zamieszczonych na stronie Instytut zajmuje się opracowywaniem podręczników i wdrażaniem metody znanej jako „7R0”. Temu celowi służą zarówno sieć wydawnicza Radats (Радатс)³⁰ i Żywa książka (Живая книга)³¹, jak i nieustannie powiększana grupa konsultantów i trenerów, którzy ściśle trzymają się wskazówek twórczyni metody i założycielki organizacji. Imponująca liczba stron internetowych obejmuje praktycznie każdy sposób rozpowszechniania informacji. Do najpopularniejszych należą: kanał telewizyjny Rytmoczas³², strona kursów ekspresowych „Rytmomiary”³³ oraz strona sympatyków metody „7R0”³⁴.

Marczenko rozpoczęła wypracowywanie swojej metody w latach 90. XX wieku. Wtedy też założyła organizację „Radasteja” (1998), przyjmując jej nazwę również jako swój pseudonim – Radasteja, czyli „tworząca prawa radości”. Marczenko postrzega siebie jako tę, która odkryła istotę czasu, potrafi nim zarządzać i pragnie dzielić się swoją wiedzą dla osiągnięcia powszechnej pomyślności.

Z różną szybkością są podejmowane decyzje, z różnym rozmachem jest odbierana otaczająca rzeczywistość – mówi Radasteja. – Nie przestaję opowiadać o czasie wszelkimi sposobami: koncerty, spektakle, wykłady, pokazy, spotkania, artykuły. Chcę tylko jednego: bądźcie radośni, ludzie, bądźcie szczęśliwi. A ja opowiem, opiszę, podpowiem, skąd brać dodatkowy czas, jak go mądrze wykorzystać, jak zmierzyć osobisty czas. Swoją metodę nazwałam „7R0”³⁵.

Misja Instytutu została wyrażona w słowach: „Nasze główne zadanie to nauczyć człowieka żyć wewnątrz czasu, posługiwać się czasem”³⁶.

Wokół pojęcia *czasu* semantycznie połączonych z pojęciami „rytm”, „rytmika” i „rytmologia” została stworzona spójna, chociaż w bardzo dużym stopniu synkretyczna koncepcja rzeczywistości, człowieka i kosmosu.

³⁰ Радатс, [online:] www.radats.ru (27.10.2018).

³¹ Живая книга, [online:] livebook.ru (27.10.2018).

³² Ритмовремя-ТВ, [online:] www.rithm-time.tv (27.10.2018).

³³ Выход из любых проблем через ритмомеры, [online:] <http://ritmomera.ru> (27.10.2018).

³⁴ Для общения в координатном мире, [online:] <http://mirhlir.com> (27.10.2018).

³⁵ „С разной скоростью принимаются решения, с разной широтой воспринимается окружающий мир, – говорит Радастея, – я не устаю рассказывать о времени всеми способами: концерты, спектакли, лекции, шоу, беседы, статьи. И хочу только одного: будьте радостны, люди, будьте счастливы. А я расскажу, опишу, подскажу, где взять дополнительное время, как его грамотно использовать, как померить личное время. Свой метод я назвала «7R0», [online:] <http://www.irlem.ru/about/founder> (27.10.2018).

³⁶ *Ibidem*.

Semantyka pojęcia „czas”

Czas jest wszędzie: w kamieniach, w roślinach, w ruchach, w brzmieniu naszego głosu, w jedzeniu, w przyrodzie, w rodzinie i w tym, jak ze sobą współdziałamy. Pytanie brzmi: jak z tego wszystkiego wydobyć czas? i – co najważniejsze – jak go zachować? Czym jest czas i jak się go wyodrębnia, gdzie znika i co się dzieje, gdy tracimy albo otrzymujemy czas?³⁷

Opis książki *Czas – to jest... (Время – это так...)* zawiera informacje, których współczesny człowiek nie kojarzy z fenomenem czasu: według autorki czas jest dobrem istniejącym w wielkiej obfitości i praktycznie wszędzie, można go poddawać obserwacjom, a przede wszystkim – pozyskiwać, odzyskiwać i zatrzymywać. Słowa: „Nauczcie się skupiać i magazynować czas i krocicie przez życie lekko”³⁸ brzmią jak utopia, niemniej jednak przez skojarzenie czasu z nieśpiesznym, lecz pewnym krokiem oraz lekkością skłaniają do podjęcia wysiłków, by nauczyć się czas „skupiać” i „magazynować”.

Pierwsza para przeciwieństw porządkująca wiedzę człowieka o czasie to rozróżnienie na „czas zewnętrzny”, mierzony za pomocą zegarków, oraz „czas wewnętrzny”, odbierany subiektywnie. Ten drugi, nazywany przez Marczenko „kosmicznym”, jest nadrzędny wobec czasu ziemskiego, tworzy dla niego matrycę:

Wiecznie istniejąca, wiecznie stabilna, określająca wszystko matryca nie potrzebuje nikogo ani niczego. Natomiast jej potrzebują wszyscy. Za jej pośrednictwem rodzi się i gaśnie każda forma życia. Z jej wibracji powstają i giną światy i Wszechświaty. Jest niezmienna, neutralna, wolna, niestworzona. Nie ma twórców – ona jest twórcą wszystkiego. Nie ma początku – sama jest wszystkiego początkiem. Nie ma końca – sama jest wszystkiego końcem. Trudno ją poznać, ocenić, odczuć³⁹.

³⁷ „Время есть повсюду: в камнях и в растениях, в движениях и в тембре нашего голоса, в еде и в природе, в семье и в том, как мы взаимодействуем друг с другом. Вопрос в том, как из всего этого извлечь время и, самое главное, как его сохранить. Что такое время и как оно выделяется, куда исчезает и что происходит, когда мы получаем или теряем время?”, Е.Д. Марченко, *Время – это так...*, Москва 2013, [online:] <http://readly.ru/book/88209/> (27.10.2018).

³⁸ „Научитесь фиксировать и сохранять время и шагайте по жизни легко!”, eadem, *Время...*, [online:] <http://readly.ru/book/88209/> (27.10.2018).

³⁹ „Вечнорусуществующая, вечностабильная, определяющая всё матрица не нуждается ни в чём и ни в ком. В ней нуждаются все. Через неё зарождается и угасает любая форма жизни. От её вибраций создаются и гибнут миры и Вселенные. Она неизменная, нейтральная, свободная, несозданная. Нет её творцов – она всего творец. Нет её начала – она всему начало. Нет её конца – она всему конец. Её сложно понять, оценить, ощутить”, eadem, *Откровенное знакомство*, ч. 3, Санкт-Петербург 2004, s. 31.

Opis czasu zewnętrznego, kosmicznego i jego absolutyzacja powstrzymują potencjalnego odbiorcę komunikatu przed próbami logicznego wyjaśnienia fenomenu czasu. Powiązanie semantyki słowa „czas” z kosmosem dokonuje się także przez wyodrębnienie kilku rodzajów czasu: galaktycznego, gwiazdnego, słonecznego, planetarnego i księżycowego. Rzeczywistość niemożliwa do zaobserwowania za pomocą pięciu zmysłów staje się w ten sposób wyznacznikiem poszukiwań dla tych, którzy pragną odkryć tajemnicę czasu. Twórczyni metody objaśnia, dlaczego gubimy rytm codzienności, próbując kierować się zmysłami charakterystycznymi dla biologicznego bytowania: światło generowane przez ciała niebieskie w momencie gdy dociera do Ziemi, już nic nie mówi nam o kondycji czy położeniu tychże ciał. Marczenko twierdzi, że jedynie mózg, w sposób niezauważalny i nieuświadomiony, rejestruje wydarzenia dokładnie w tym momencie, w którym one się dzieją, a zatem – „siedzibą” czasu kosmicznego jest mózg człowieka.

Powiązanie fenomenu czasu z ciałami niebieskimi wzbogaca semantykę słowa „czas” o pojęcie „rytmu”. Siergiej Miezenecw tłumaczy istotę koncepcji rytmu następująco:

Gwiazdy [...] są pewnego rodzaju wrotami czasu. Niosące czas światło gwiazd dociera do naszej planety i zaczyna współoddziaływać z noosferą (sferą rozumnej działalności człowieka), gdzie znajdują się wszystkie myśli i słowa, wypracowane przez ludzkość. Przechodząc przez noosferę, substancja czasu formuje się w specyficzne formy, dźwiękowo-literowo-słowne konstrukcje, przypominające wiersze, ale zasadniczo się od nich różniące, które Marczenko nazywa rytmem. Opisała ona wiele rytmów i każdy z nich posiada swoje ukierunkowane działanie, a ich połączenie, według niej, może wywierać wpływ zarówno na żywą, jak i nieożywioną materię, kierować na drogę zarządzania rytmicznymi procesami przyrody⁴⁰.

Język staje się kluczem do zarządzania rzeczywistością przez czas. Jest to jednak klucz specyficzny – rytm, który może usłyszeć i wyodrębnić z noosfery jedynie osoba wtajemniczona – w tym przypadku sama Marczenko. Twórczyni metody wyodrębniła ponad 3000 rytmów, w których substancja czasu zostaje zachowana i może zostać skierowana na konkretne działania, przypisane do każdego z rytmów⁴¹. Warto w tym miejscu zauważyć, że Marczenko przedstawia siebie jako jedyną osobę zdolną wyłowić z dźwięków, słów i liter języka rosyjskiego rytmy. Pozostałych ludzi postrzega jako tych, którzy są w procesie ich oswajania i pozyskiwania, co jest o tyle skomplikowane, że każdy człowiek ma swój własny rytm, z którym należy skoordynować pozostałe, mające mu służyć. Ten element nauk Marczenko, często formułowany nie wprost, rodzi podejrzenia o „sekcjarski” cha-

⁴⁰ Еadem, *Понятие времени...*

⁴¹ *Ibidem*.

rakter jej organizacji i koncentrację na celach komercyjnych pod pozorami czynienia dobra i wskazywania drogi do szczęścia⁴².

Sięgnięcie do języka jako najstarszego narzędzia tworzenia obrazów świata i rozpowszechniania ich w społeczeństwie sprawdza się również w przypadku Instytutu Rytmologii. Trudno zaprzeczyć stwierdzeniu, że ludzki mózg operuje słowami, pojęciami i dźwiękami. Rezygnacja ze słów nacechowanych znaczeniem na rzecz zbitek spółgłosek i samogłosek czy też takie połączenia słów, w których trudno doszukać się sensu, powodują przekroczenie granic logicznego rozumowania. W ten sposób narzędziem „wprowadzania czasu do ludzkiego mózgu” staje się nie tyle słowo, ile sposób jego wymawiania – rytm. Ćwiczenia w tym zakresie mają doprowadzić adeptów do zatrzymania obserwacji świata zewnętrznego i systematyzacji zdarzeń. Przenoszą ich w stan obserwatora – do sytuacji, w której – według Marczenko – rodzi się czas:

Czas wyodrębnia się między trzema pozycjami ludzkiego ciała: na stojąco, na siedząco i na leżąco. Kładę się w pozycji poziomej – nic się nie dzieje, czasu nie ma. Czas wyodrębnia się tylko w chwili, gdy przechodzę ze stanu „siedzę” w stan „leżę” albo ze stanu „leżę” w stan „siedzę”, ze stanu „siedzę” w stan „stoję” [...].⁴³

Objaśniając kosmiczną naturę czasu, Marczenko nie rezygnuje całkowicie z odwołania do biologicznego aspektu człowieka. Wprost przeciwnie: wskazanie na „czas zewnętrzny” pozwala jej sięgnąć do astrologii i powiązać moment narodzin człowieka z jego przeznaczeniem, poczuciem czasu i sposobem pracy z rytmem. W tekstach Marczenko znajdziemy wiele prób objaśniania istoty zjawiska czasu i jego interakcji z ludzkim mózgiem, ujętych w triady. Kolejna z nich proponuje systematyzację czasu według podziału na „pierwszy czas”, „drugi czas” i „trzeci czas” i odnosi się do pierwszego członu opozycji: czas wewnętrzny/czas zewnętrzny:

„Pierwszy czas” – to czas, który zostaje wydzielony dla ludzkiego życia w momencie narodzin i którym on [tj. człowiek – M.A.] sam rozporządza. „Drugi czas” to czas otrzymany od innych ludzi, którzy go tracą. „Trzeci czas” to „rytmoczas”, który przychodzi przez języki „Radastei”, zamianę w promień (переизлучение), czytanie, uczenie się rytmów. [...] Ten trzeci rodzaj czasu nie istnieje w sposób naturalny w świecie przejawionym, ujawnia się tylko przez specjalne rytmy⁴⁴.

⁴² М.Н. Ситников, Е.С. Элбакян, *Радастея: домислы и реальность (Обзор публикаций СМИ). Теоретическое введение: общие суждения о религии и отдельных её типах*, [online:] https://re-port.ru/pressreleases/radasteja_domysly_i_realnost_obzor_publicacii_smi/ (27.10.2018).

⁴³ Е.Д. Марченко, *Время – это так...*, s. 5.

⁴⁴ Eadem, *Откровенное знакомство...*, ч. 2, s. 118.

Czas-rytm i człowiek

W przekonaniu Marczenko słowa układające się w rytmy decydują o tym, czy człowiek istnieje w świadomości innych ludzi: bez swojego rytmu jest on dla innych niewidzialny, nie budzi zainteresowania i pragnienia nawiązania relacji:

Nad każdym człowiekiem jest zawieszony jego plan. W najlepszym przypadku to linijka (tekstu), w najgorszym – znak diakrytyczny. Jeśli ma nad sobą jakikolwiek znak, inni go szukają. Jest on dla nich ciekawy i jest im potrzebny. Jeśli nad człowiekiem nie ma ani jednej linijki, ani jednej litery [...], nikomu nie jest potrzebny⁴⁵.

Założycielka Instytutu przedstawia siebie jako tę, która pomaga wydobywać jednostkę z obszaru wyobcowania, włączając ją w sieć relacji międzyludzkich: „Gdy tylko człowiek otrzymuje rytm [...], od razu pojawia się nad nim linijka (tekstu). Najważniejsze to żyć wśród znaków. Właśnie wtedy zaczęłam pisać swoje książki”⁴⁶. Otrzymanie rytmu włącza człowieka w sieć informacji, które krążą w przestrzeni, i pozwala mu korzystać z nich nie tylko, by wchodzić w relacje z innymi, ale także – by budować sobie lepsze życie.

Już te wstępne informacje pozwalają stwierdzić, że proponowana przez Marczenko koncepcja antropologiczna zawiera obraz człowieka zbliżony do zapisów programu komputerowego: to wiązki, strumienie informacji, kierowane jednym programem, rytmem czy też – precyzyjnie – rytmoczasem – właściwym tylko dla tego człowieka połączeniem słów, dźwięków i liter, wynikającym z wielu współzależnych elementów. Podstawową jednostką istnienia i komunikacji jest rytm: to on pozwala koncentrować i magazynować czas, tworzyć wydarzenia i kierować nimi, a także uzgadniać się rytmicznie z tymi osobami, z którymi pragniemy wejść w kontakt. Czas wewnętrzny, odbierany i obserwowany w mózgu człowieka, przekłada się bezpośrednio na wydarzenia powiązane z czasem zewnętrznym, a więc – biologicznym i materialnym wymiarem życia człowieka: zdrowiem, bogactwem.

Przeprogramowanie za pośrednictwem określonych wibracji – rytmoczasu – to idea, która jest stosunkowo łatwa w odbiorze dla człowieka zanurzonego w społeczeństwie informacyjnym, otoczonego dużą liczbą urządzeń elektronicznych, stanowiących przedłużenie jego zmysłów.

⁴⁵ Евдокия Лучезарнова. Знаки твоей жизни, [online:] <https://www.youtube.com/watch?v=RUDsdbA83c&index=6&list=PLVah3tRSZkCWByiT6w0VMBPTBsXwL4Hmb> (27.10.2017).

⁴⁶ *Ibidem*.

Koncepcja czasu Jewdokiji Marczenko na tle ujęć czasu w kulturze rosyjskiej: próba podsumowania

Nowatorstwo koncepcji czasu w ujęciu założycielki Instytut Rytmologii polega na wykorzystaniu elementów koncepcji Logosu – słowa mającego stwórczą moc. Fakt oddziaływania dźwięków na ludzki mózg jest powszechnie znany, poczynając od systemów religijno-filozoficznych Wschodu (joga, buddyzm), a kończąc na muzykoterapii, zaś wykorzystanie słowa jako narzędzia tworzenia rodzi skojarzenia z wszechmocą. Współczesny człowiek, często nawet nieświadomie, czyni ze słowa „czas” podstawowy element swojego obrazu świata i żyje w przeświadczeniu, że ma wciąż zbyt mało czasu. Marczenko proponuje mu narzędzie – rytm – by mógł sięgnąć do nieprzebranych zasobów czasu na swój sposób i dla własnej pomyślności.

Na tle tradycyjnych ujęć czasu koncepcja Marczenko zawiera zarówno elementy znane, jak i nowatorskie. Cykliczność, początek i koniec, liniowy bieg, porządkowanie zgodne z kalendarzem to cechy charakterystyczne dla „czasu zewnętrznego”. Warto jednak zauważyć, że brak tu elementów sakralizacji czy powiązania czasu kalendarzowego z konkretnym, znanym już wcześniej, systemem wartości. Absolutna wolność tworzenia, obiecywana człowiekowi, gdy ten opanuje zarządzanie swoim czasem i rzeczywistością przez rytmy, docelowo ma przenieść człowieka w przestrzeń kosmiczną, skąd, według Marczenko, on pochodzi.

Rola kulturotwórcza koncepcji czasu Jewdokiji Marczenko wymaga pogłębionych studiów. Niemniej jednak już na obecnym etapie badań można stwierdzić, że w swej istocie „czasu kosmicznego” stoi ona w sprzeczności z tradycyjnymi wartościami rosyjskiej kultury proponowanymi przez prawosławie. Idea czasu stanowi zasłonę dla prób przebudowy koncepcji antropologicznej: człowiek przez rytm staje się twórcą, przez rytm zarządza czasem i rzeczywistością, przez rytmoczas przekracza ziemską rzeczywistość, wkraczając w przestrzeń kosmiczną, gdzie – według Marczenko – znajduje się jego prawdziwy dom.

Koncepcja czasu w człowieku i człowieka w czasie proponowana przez Instytut Rytmologii może z jednej strony zostać potraktowana jako odzwierciedlenie zmian, które już dokonały się w kulturze: zniesienie zależności między czasem i przestrzenią, przeniesienie dużego obszaru funkcjonowania człowieka do przestrzeni wirtualnej, rozdźwięk między życiem na poziomie biologicznym a istnieniem w Internecie. W tej perspektywie uzasadnione byłoby stwierdzenie, że Marczenko odpowiada na duchowe poszukiwania i psychiczny dyskomfort współczesnego człowieka, który w starciu z problemami postindustrialnej rzeczywistości nie znajduje już oparcia w tradycyjnej religii. Z drugiej strony sformułowaną przez Radasteję koncepcję czasu w człowieku i człowieka w czasie można uznać za zapowiedź zmian w kulturze: Marczenko tworzy system pojęć składających się na

rzeczywistość, w której każdy znajdzie odpowiedź na nurtujące go pytania, jeśli tylko zrezygnuje z logicznych dociekań na temat istoty idei. Instytucjonalizacja idei Marczenko oraz rosnące grono zwolenników stanowią odpowiedź na pytanie o kulturotwórczą rolę nowego ruchu religijnego, jakim jest Radasteja.

Bibliografia

- Алимова О.В., Хизбуллина Р.Р., *Общество XXI века. Новые социально-культурные феномены и информационные направления*, [online:] <https://elibrary.ru/contents.asp?id=34399331>.
- Данилкина М.Ю., *Темпо-ритмическое сопровождение ребенка с аутизмом как инновационный подход в психокоррекционной работе*, [online:] <http://nauka-news.okis.ru/news/1464748>.
- Федоров М.А., *Восприятие времени в русской и американской культурах*, Улан-Уде 2011, [online:] http://www.academia.edu/10161029/Восприятие_времени_в_русской_и_американской_культурах.
- Гаврилов Е.О., *Религиозный сциентизм в контексте становления новых форм социального бытия*, [online:] <https://cyberleninka.ru/article/n/religioznyy-stsientizm-v-kontekste-stanovleniya-novyh-form-sotsialnogo-bytiya>.
- Кичигина В.В., *Русские как космос: откровение и пророчество как жанр публицистики у Е.Д. Лучезарновой и Ф.М. Достоевского*, [online:] <http://nauka-news.okis.ru/news/1464725>.
- Кичигина В.В., *Эволюция русского космизма в отечественной поэзии XVIII-XX веков*, Тамбов 2018, <https://doi.org/10.30853/filnauki.2018-10-2.7>.
- Коларж И.Я., *Время как объект науки*, [online:] <https://ritmologiya.wordpress.com/2016/06/30/vremya-nauka-ritmologiya/>.
- Кравченко С.Н., *Категория времени в физике и ритмологии*, [online:] <https://ritmologiya.wordpress.com/2015/12/15/кравченко-категория-времени-в-физике/>.
- Кузьмин А.В., *Феномен деструктивности новых религиозных движений*, [online:] <http://www.dissercat.com/content/fenomen-destruktivnosti-novykh-religioznykh-dvizhenii>. Марченко Е.Д., *Время – это так...*, Москва 2011.
- Марченко Е.Д., *Откровенное знакомство*, ч. 3, Санкт-Петербург 2004.
- Мезенцев С.Д., *Экспертное заключение об отсутствии в ритмологии Е.Д. Марченко признаков религиозного учения, религиозной организации, религиозной литературы, секты*, [online:] http://www.sclj.ru/reference/expert/detail.php?ELEMENT_ID=3119.
- Мезенцев С.Д., *Концепты „время“, „ритм“ как предмет современных научных дискуссий*, [online:] <http://nauka-news.okis.ru/news/1464538>.
- Мезенцев С.Д., *Понятие времени в ритмологии Е.Д. Марченко*, [online:] https://psyera.ru/ponyatie-vremeni-v-ritmologii-e-d-marchenko_9903.htm.
- Мезенцев С.Д., *Трактовка времени как субстанции в космологии Н.А. Козырева и ритмологии Е.Д. Марченко*, [online:] <https://ritmologiya.wordpress.com/2016/03/10/ритмология-марченко-трактовка-време/>.

- Москвина И.К., *Ритмологические концепции конца XIX — начала XXI веков и ценности культуры: теоретическое и практическое наследие*, [online:] <https://psyera.ru/moskvina-ik-ritmologicheskie-koncepcii-konca-xix-nachala-xxi-vekov-i-cennosti-kultury-teoreticheskoe>.
- Наумова Е.В., *Особенности речи одной неординарной женщины России*, [w:] *Проблемы речевой коммуникации*, red. М.А. Кормилиная, Саратов 2016, [online:] <https://evdokiyaaluchezarnova.wordpress.com//2016/06/27/наумова-особенности-речи-лучезарнов/>.
- Привалова М.А., *Сравнительный анализ перевода базовых понятий авторских философских учений на материале книг Е.Д. Лучезарновой (Марченко)*, [online:] <http://philology.snauka.ru/2013/11/614>.
- Полное собрание законов Российской Империи. Собрание Первое*, т. 3, под ред. М.М. Сперанского, 1700 — 1712 гг., Санкт-Петербург 1830.
- Пчелов Е.В., *Время в пространстве русской культуры*, Москва 2006, [online:] <http://kogni.narod.ru/time1.htm>.
- Рыбникова М.А., *Русские пословицы и поговорки*, Москва 1961.
- Ситников М.Н., Элбакян Е.С., *Радастея: домьслы и реальность (Обзор публикаций СМИ)*.
- Теоретическое введение: общие суждения о религии и отдельных её типах*, [online:] https://re-port.ru/pressreleases/radasteja_domysly_i_realnost_obzor_publicacii_smi/.
- Шеляпин Н.В., *Идеологический язык современной российской социальной группы (на примере группы ритмологов)*, [online:] <http://nauka-news.okis.ru/sheliapin-n.v.-ideologicheskii-iazyk-sovremennoi-rossiiskoi-sotsialnoi-gruppy-na-primere-gruppy-ritmologov>.
- Шеляпин Н.В., *Формирование идеологии социальной группы в контексте идеологического процесса в постсоветской России (на примере концепции „Ритмология“)*, [online:] <http://nauka-news.okis.ru/news/1468216>.
- Шеляпин Н.В., *Баллада о времени (о футурологическом и философском ресурсе концепции ритмологии)*, [online:] <https://ritmologiya.wordpress.com/2016/07/20/шеляпин-баллада-о-времени-ритмология/>.
- Щетинина Е.В., *Религиозная самотрансценденция как фактор становления религиозного сознания человека (на примере духовной жизни в постсоветской России)*, [online:] <https://cyberleninka.ru/article/n/religioznaya-samotranstsendentsiya-kak-faktor-stanovleniya-religioznogo-soznaniya-cheloveka-na-primere-duhovnoy-zhizni-v>.
- Pismo Starego i Nowego Testamentu*, Biblia Tysiąclecia Online, Poznań 2003, [online:] <http://biblia.deon.pl/rozdziel.php?id=3>.
- Wierzbicka A., *Understanding Cultures through Their Key Words. English, Russian, Polish, German, and Japanese*, New York – Oxford 1997.

**Netografia: strony powiązane z działalnością Instytutu Rytmologii Jewdokiji Mar-
czenko**

Институт Ритмологии Евдокии Марченко (ИРЛЕМ), [online:] <http://www.irlem.ru/>.
Ритмовремя-ТВ, [online:] www.rithm-time.tv.

Для общения в координатном мире, [online:] <http://mirhlir.com>.

Выход из любых проблем через ритмомеры, [online:] <http://ritmomera.ru>.

Радатс, [online:] www.radats.ru.

Живая книга, [online:] livebook.ru.

Informacja o Autorce

Dr hab. Małgorzata Abassy, prof. UJ (Малгожата Абассы) – kierownik Zakładu Nowo-
żytnej Kultury Rosyjskiej i Teorii Systemów Kulturowych w Instytucie Rosji i Europy
Wschodniej, Uniwersytet Jagielloński.

e-mail: malgorzata.abassy@uj.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0002-9294-6156>

Konceptualizacje czasu w rosyjskiej
myśli teologicznej i filozoficznej

Осмысление времени в русской
богословской и философской мысли

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 meliora*. 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 сказатьсЯ 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 стремиться 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 некой 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 пробиваешься 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“. Великодушие – 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 мировидения 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 единократном 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.
- Норпо Т., *Two „Nos” and One „Yes”*, [online:] <http://www.schmemann.org/memoriarn/1984.svtq8.hopko.html>.
- Meyendorff J., *A life worth living*, [online:] <http://www.schmemann.org/memoriarn/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>

Виктор Троицкий

Москва, Библиотека-музей истории русской философии и культуры
„Дом А. Ф. Loseva”

Энантиодромия как обобщенная форма времени в русской культуре Серебряного века

Enantiodromiya as the Generalized Time Form
in the Russian Culture of the Silver Age

Abstract: Here is a peculiar hypothesis of time as a system of “counter” or “different direction” streams which showed the greatest reflection in some poetic works of Vyach. Ivanov and also in works of the priest Pavel Florensky. The hypothesis is built into a related number of concepts from Heraclitus’ “enantiodromiya” to Nikolay Kuzanskii’s “paradigm” and K. Jung and A. Ukhtomskii’s psychological exercises. It allows to say about some generalized form of time including (in special cases) the majority of well-known modes of a temporality. We enter the special “chart” representing this form. Two extreme conditions of temporality find here “natural” places (“timeless” and “eternity”) as well as various modes of “present” and the zone of temporal balance known as “kayros” in ancient Greek tradition.

Keywords: Vyach. Ivanov, Heraclitus Ephesius, Nikolay Kuzanskii, K. Jung, A. Ukhtomskii, an enantiodromiya, generalized time form.

В ряде наших работ мы уже обращали внимание исследователей на оригинальную космологическую *модель*, или *гипотезу* времени, которую не трудно обнаружить в творческом наследии Вяч. Иванова, и прежде всего, в его поэме *Сон Мелампа* (1911), мелопее *Человек* (1915) и стихотворении *Деревья* (1918). Модель выражена здесь в своеобразной мифо-поэтической форме, поданной через сновидения гомеровского героя Мелампа и соответствующие подробности „космологического” характера, в этом сне сообщаемые герою от имени космологических причин или начал, олицетворяемых в образе вселенских змей.

Представляется достаточным изложить эту модель, следуя космологической линии *Сна Мелампа*¹ (напомним, что содержательная ткань поэмы составлена из множества мифологических пластов, данная линия – одна из многих). Так, сквозь „шип тайнозвучный и шопот” спящий Меламп получает, во-первых, главное известие об устройстве мирового целого: само по себе пространство-время не однородно, не едино, вернее, „не едина вся вечность” (99)², и далее следует рассказ о загадочных морских (мировых) просторах, в которых обитают души, „вольным дельфином” ныряющие:

Движутся в море глубоком моря, те – к зарям, те – к закатам;
Поверху волны стремятся на полдень, ниже – на полночь:
Разно-текущих потоков немало в темной пучине,
И в океане пурпурном подводные катятся реки.

Меламп, конечно, заинтригован, он просит разъяснений и даже полного посвящения в тайну, и змеи соглашаются. Они берут „вещую душу” Мелампа и погружают ее в „бездны бездонные” Змеиной Нивы, где рассказ о мироздании обретает подробности уже в „пении”, „звоне” и „шорохах смутных” этой Нивы. Там спящий Меламп узнает, во-вторых, что „не единая” вечность составлена из Вечных Причин и Вечных Целей. Первые из них суть „Змеи-Причины”, представляющие начало женское, видимое, земное, а вторые суть „Змьи Целей”, представляющие начало мужское, невидимое, небесное. Они взаимосвязаны, образуют вселенское целое, их „обручила судьба” (100).

Далее рассказ возвращается к образу вселенского „моря”, с тем добавлением, что „разно-текущие потоки” получают еще и понятийную спецификацию, нам уже отчасти известную (100):

Так из грядущаго Цели текут навстречу Причинам,
Дщерям умерших Причин, и Антирройя Ройю встречает.

В своем прозаическом комментарии к поэме Вяч. Иванов посчитал нужным разъяснить, что Ройя, собственно *поток* по-гречески и Антирройя, собственно *противо-течение* суть два „технических термина”, необходимых в его метафизической концепции (105). Ройя – это поток причинности, воспринимаемый нами „во временной последовательности движения из

¹ Используем анализ *Сна Мелампа* в работе: В.П. Троицкий, *Об одной модели времени у Вяч. Иванова*, „Символ” 2008, № 53-54: „Вячеслав Иванов: несобранное и неизданное”, с. 815-825.

² Цифрами в скобках даются ссылки на страницы по изданию поэмы *Сон Мелампа* в кн.: Вячеслав Иванов, *Cor Ardens. Часть первая*, Москва 1911, с. 98-105.

прошлого в будущее”, а Антирройя – „из будущего в прошедшее”. Еще одно важное разъяснение делается относительно увязки Антирройи с Целями – именно, особо подчеркивает автор, „вопреки тексту поэмы”, он принимает эту увязку „лишь условно” и советует рассматривать Антирройю „просто, как встречную причинность” (105). Другими словами, Вяч. Иванов с некоторой заметной осторожностью связывал свои *termini technici* с известным разделением причин на формальные и телеологические, восходящим к Аристотелю.

Итак, художник нарисовал два „разно-текущих” или встречных, парно-сопряженных потока причинности и, соответственно, не один, но два *противоположно направленных потока времени*. Заметим кстати, что вместо архаичного „потока” современная культура более приспособилась употреблять образ „стрелы времени” (Артур Эддингтон). Образ двух „разно-текущих” потоков, двух друг другу навстречу летящих „стрел времени”, который дал нам *Сон Мелампа*, требует особого внимания, ибо такой парно-встречной модели времени, в отличие от модели линейной и модели циклической (широко известных и привычных), до сих пор еще не нашлось достойного места в современной культуре.

В нашей работе *Гераклитова „энантиодромия” в космологических образах Серебряного века*³ мы уже указали ряд концептов-предшественников (разумеется, ряд этот – пунктирный, и еще необходимо специальное исследование для получения более полной картины) относительно изучаемой здесь модели времени – это учение о „реке рождения” и встречно текущей „реке уничтожения”, приписываемое Гераклиту Эфесскому (собственно, *энантиодромия*)⁴, и это схема *парадигмы*, рожденная богатой наглядно-геометрической интуицией Николая Кузанского и введенная в философский оборот трактатом *О предположениях (De coniecturis)*, около 1444). Ко времени, более близкому созданию поэмы *Сон Мелампа*, относится творчество

³ В.П. Троицкий, *Гераклитова „энантиодромия” в космологических образах Серебряного века*, [в:] *Античность и культура Серебряного века. К 85-летию А.А. Тахо-Годи*, отв. ред. Е.А. Тахо-Годи, Москва 2010, с. 120-127.

⁴ „Разве есть хоть одно мгновение, когда бы в нас самих не присутствовала смерть? Как говорит Гераклит: «Одно и то же в нас – живое и мертвое, бодрствующее и спящее, молодое и старое, ибо эти [противоположности], переменившись, суть те, а те, вновь переменившись, суть эти»... и эта река рождения будет непрерывно течь и никогда не остановится, равно как и текущая ей навстречу река уничтожения...”. См. *Фрагменты ранних греческих философов*. Часть 1. *От эпических космогоний до возникновения атомистики*, Москва 1989, с. 213-214, перевод А.В. Лебедева. Это – известный фрагмент 88 по Г. Дильсу, из *Утешения к Аполлонию* Псевдо-Плутарха. Авторство Гераклита Эфесского рядом ученых оспаривается.

священника Павла Флоренского, у которого мотив „двух стрел времени” можно без особого труда отыскать в ряде работ.

Так, идея обратного течения времени во сне явно фиксируется, к примеру, в статье П. Флоренского *Иконостас* (закончена в 1922 г.). Представление о двойственном (и, следовательно, антиномичном) устройстве мира, о наличии „изнанки” мира и противоположности „хода времени” на разных его сторонах развивалось им в книге *Мнимости в геометрии* (1922), а также в цикле *У водоразделов мысли* (составлялся в 1918-1922 гг.). Наконец, памятуя о *Сне Мелампа* и обсуждаемой „новой” модели времени, нельзя не упомянуть работу П. Флоренского *Пределы гносеологии. Основная антиномия теории знания*, опубликованную в „Богословском вестнике” (1913). Развиваемая там теория „ряда потенциалов сознания” позволяет описывать сразу оба направления во времени – из прошлого в будущее и, попятно, из будущего в прошлое. (Разумеется, мы не можем здесь специально разбирать вопросы о преемстве и реальных идейных связях В. Иванова и П. Флоренского, имея в виду теорию „встречно-текущих потоков”, это – задача отдельного историко-философского исследования).

Надо сказать, что представления о „разно-текущих потоках” времени обнаруживают также некоторые современные физические и математические теории (возможно – в некоторых случаях, проекты таких теорий), в том числе, надо сказать, весьма экзотические, о которых уже известно современным физикам и историкам науки⁵. Наконец, к указанной коллекции теорий из области точных наук следует присоединить современные психологические теории, или теории высшей нервной деятельности. Таковыми, к примеру, являются учение Карла Юнга о механизме компенсации и уравнивания сознательных и бессознательных („встречных”) движений психики (между прочим, Юнг прямо реанимирует термин „энантиодромия”), или учение о доминанте и системообразующих механизмах „встречного” функционально-физиологического сопротивления ей, принадлежащее академику Алексею Ухтомскому. Все это, как нам представляется, говорит лишь о том, что в поэме *Сон Мелампа* наш поэт и философ Вяч. Иванов обрисовал действительно фундаментальную модель времени.

⁵ В.П. Троицкий, *Гераклитова „энантиодромия”*..., с. 122-123, 126. См. также у других авторов: Р. Фейнман, *Квантовая электродинамика*, Москва 1964, с. 90-92; Г.В. Рязанов, *Путь к новым смыслам*, Москва 1993; В.Г. Буданов, *Когнитивная психология или когнитивная физика. О величии и тщетности языка событий*, [в:] *Событие и смысл (синергетический опыт языка)*, Москва 1999, с. 49-59; О.В. Кузнецова, *Из истории физики с двумя знаками времени*, [в:] *Исследования по истории физики и механики*, Москва 2003, с. 306-325; С. Векшенков, *Метафизический язык математики*, „Метафизика” 2012, № 4 (6), с. 161-179.

Прибавим, что недавно выполнено обстоятельное исследование В. Петрова (Институт философии РАН), в котором показано весьма впечатляющее разнообразие интертекстуальных связей (в том числе генетических) и переключек этой идеи „разно-текучих потоков” времени; перед нами предстают здесь, в частности, имена и труды Шиллера, Шелли, Лейбница, Платона⁶.

Указанные результаты и обстоятельства вполне позволяют нам выдвинуть представление о некоторой обобщенной (или универсальной) форме времени, счастливо замеченной у Вяч. Иванова и П. Флоренского. Обобщенность (универсальность) при этом состоит хотя бы в том, что данная модель времени включает в себя, как вполне частные случаи, большинство ранее известных модусов темпоральности (может быть, даже все из их числа).

Для демонстрации таковой модели прибегнем к несложной геометрической абстракции, уже подсказанной по ходу нашего изложения – воспользуемся специальной „диаграммой времён”, которую построим по образцу или, вернее, в подражание „парадигме” Николая Кузанского. В указанном выше трактате *О предположениях* она графически представлена в виде двух взаимопроникающих и встречно направленных треугольников, один из которых символизирует „пирамиду света” (или „единство”), убывающую в сторону „тьмы”, а второй – „пирамиду тьмы” (или „инаковость”), входящую с симметричным убыванием в область „света”.

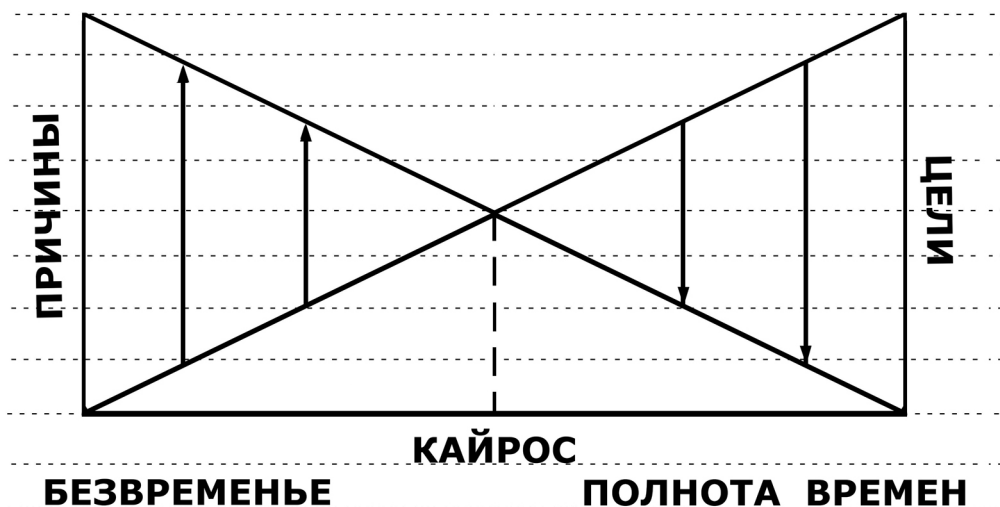
Как раз данную фигуру Кузанец предпочитал называть на греческий манер *парадигмой*, т.е. моделью, и призывал использовать ее „во всех исследованиях”, всячески научаясь видеть „Вселенную, сведенную усилием ума”, именно к данной универсальной фигуре⁷. Заметим исторической справедливости ради, что никаких отсылок к Гераклиту Эфесскому у нашего средневекового диалектика нет, как не обнаруживается и прямого употребления термина „энантиодромия”. Однако специфическую стилистику „течений” и „потоков”, причем *разнонаправленных*, Николай Кузанский использует не только непосредственно, но и весьма конструктивно. К примеру, в том же трактате, рассуждая о связях универсальных элементов (начал) и составленных из них индивидов, он говорит о „нисхождении” универсального к индивидуальному (а для индивидуального – о „восхождении” к универсальному), и прибегает далее к характерному пояснению: „индивид есть как бы конец истечения элементов и начало их возвратного

⁶ В.В. Петров, „Разнотекущие потоки” в „Сне Мелампа” Вячеслава Иванова: интертекстуальный анализ, „Europa Orientalis. Studies and Researches on Eastern European countries” 2017, № 29: „Историческое и надвременное у Вячеслава Иванова”, с. 23-54.

⁷ Николай Кузанский. *О предположениях*, [в:] его же, *Сочинения в 2-х томах*, т. 1, Москва 1979, с. 207.

течения, а самое универсальное – как бы начало истечения элементов и конец их возвратного течения”⁸.

Вспользуемся призывом Николая Кузанского и будем считать один из его „треугольников” в составе парадигмы (допустим, ориентированный *слева направо*) как поток времени, направленного из прошлого в будущее: это будет спадающая кусочно-линейная функция. Другой „треугольник” из состава парадигмы, ориентированный тогда *справа налево*, будем рассматривать как „встречный” поток времени, движущийся из будущего в прошлое: это будет вторая кусочно-линейная функция, симметричная первой. Тогда суммарная (общая, обобщенная) темпоральность, или *результатирующее время*, представляется здесь как обычная арифметическая разность этих двух функций.



На построенной таким способом „диаграмме времени” можно указать „естественные места” фактически для всех известных форм темпоральности: – две формы „вечности” (как сказано у Вяч. Иванова, „не едина вся вечность”), которые расположены по краям, на основаниях встречных „треугольников” или „потоков”, одна из которых суть „бездвремя”, а другая – „полнота времен”,

⁸ Там же, с. 235. Отметим характерную смену или взаимный обмен „нисхождений” и „восхождений”, составляющие содержательную трудность для перевода данного места трактата (см. примечания 18 и 19 переводчика на стр. 476 указанного издания). Здесь, кажется, наиболее явно присутствует „энантиодромия” как таковой.

- две хорошо известные формы „стрелы времени” (таковы каждый из „треугольников” или „потоков”, взятых в отдельности), представленные в „дневной” и „ночной” жизни, по Флоренскому, или идущие, соответственно, от „причин” и от „целей”, по Вяч. Иванову,
- циклическое время, которое строится по мере перемещения наблюдателя из зоны одного „треугольника” или „потока” в зону противоположного „треугольника” или „потока”; цикличность обеспечивается сменой знака разности двух функций,
- зона темпорального равновесия, или „кайроса” (строго средняя часть „диаграммы”), которую выделяли древние греки как „точечное время” или „благоприятный момент”⁹.

Библиография

- Буданов В.Г., *Когнитивная психология или когнитивная физика. О величии и тщетности языка Событий*, [в:] *Событие и смысл (синергетический опыт языка)*, под ред. Л.П. Киященко, П.Д. Тищенко, Москва 1999.
- Векшенов С.А., *Метафизический язык математики*, „Метафизика” 2012, № 4 (6).
- Иванов Вяч., *Cor Ardens. Часть первая*, Москва 1911.
- Кузнецова О.В., *Из истории физики с двумя знаками времени*, [в:] *Исследования по истории физики и механики*, отв. ред. Г.М. Идлис, Москва 2003.
- Николай Кузанский, *О предположениях*, [в:] его же, *Сочинения в 2-х томах*, т. 1, пер., общ. ред. З. Тажуризиной, Москва 1979.
- Петров В.В., „Разнотекущие потоки” в „Сне Мелампа” Вячеслава Иванова: *интертекстуальный анализ*, „Europa Orientalis. Studies and Researches on Eastern European countries” 2017, № 29: „Историческое и надвременное у Вячеслава Иванова. К 150-летию Вяч. Иванова”, ред. М.Б. Плеханова, А.Б. Шишкин.
- Рязанов Г.В., *Путь к новым смыслам*, Москва 1993.
- Суриков И.Е., *Темпоральные представления в Древней Греции полисной эпохи*, [в:] *Образы времени и исторические представления: Россия – Восток – Запад*, под ред. Л.П. Репиной, Москва 2010.
- Троицкий В.П., *Об одной модели времени у Вяч. Иванова*, „Символ” 2008, № 53-54: „Вячеслав Иванов: несобранное и неизданное”.
- Троицкий В.П., *Гераклитова „энантиодромия” в космологических образах Серебряного века*, [в:] *Античность и культура Серебряного века: К 85-летию А.А. Тахо-Годи*, отв. ред. Е.А. Тахо-Годи, Москва 2010.
- Фейнман Р., *Квантовая электродинамика*, Москва 1964.

⁹ И. Суриков, *Темпоральные представления в Древней Греции полисной эпохи*, [в:] *Образы времени и исторические представления: Россия – Восток – Запад*, под ред. Л. Репиной, Москва 2010, с. 137-142.

Фрагменты ранних греческих философов, Часть 1: От эпических космогоний до возникновения атомистики, Москва 1989.

Информация об Авторе

Виктор Петрович Троицкий (Wiktor P. Trockij) – старший научный сотрудник Библиотеки-музея истории русской философии и культуры „Дом А.Ф. Лосева” в Москве.

e-mail: vicpetro10.11@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-1708-1762>

Оксана Седых

Москва, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова

Миг и вечность как антиномия: П.А. Флоренский и культура Серебряного века

A Moment and Eternity as Antinomy:
P.A. Florenskii and Silver Age Culture

Abstract: In the doctrine of Russian Silver age philosopher Pavel Florenskii (1892-1937) the present moment is understood paradoxically as actual infinity antinomically combining the infinity of past and future. Time thus appears as an eternally actualized present which is a meeting of two counter-currents. One is directed from past to the future, the other one from future to the past. Within the Silver Age culture such vision of time finds a match in a number of philosophical and poetical contexts. Nicolai Fedorov's and Vladimir Solovyov's doctrines as well as the works of remarkable Silver age poets are among them. Osip Mandelstam's works are analyzed in this regard. The author also raises the question of significant layers in Russian culture's memory which could bring to life such a unique time model although it was presented by means of modern language.

Keywords: time, moment, eternity, antinomy, Silver Age

XX век отмечен появлением множества оригинальных трактовок и переосмыслений времени. Наиболее заметную тенденцию такого осмысления можно обозначить как „актуализм” (или, по формулировке современного французского философа Франсуа Артога, „презентизм”¹). Это попытка увидеть время как всегда актуализированное настоящее. Настоящее трактуется как актуализация прошедшего и даже будущего, с которыми оно связано нелинейными связями. Подобная тенденция дает о себе знать уже в начале

¹ Ф. Артог, *Порядок времени, режимы историчности*, „Неприкосновенный запас” 2008, № 3 (59), с. 128.

XX века и получает своеобразное преломление в русской культуре и мысли. Далее речь пойдет о трактовке времени, сложившейся в творчестве русского философа Серебряного века священника Павла Флоренского (1882-1937). Будет показано, что она находит соответствие в более широком контексте культуры Серебряного века. С одной стороны, это объяснимо обращением русских авторов к новейшим на тот период открытиям, позволившим переосмыслить феномен времени, таким, как теория относительности или философия Анри Бергсона. Однако, как представляется, суть этой тенденции невозможно понять, не имея в виду действие механизмов культурной памяти, содержание которой всегда уникально и актуализируется в периоды культурных пиков и расцветов. Таковым, в случае русской культуры, и был Серебряный век.

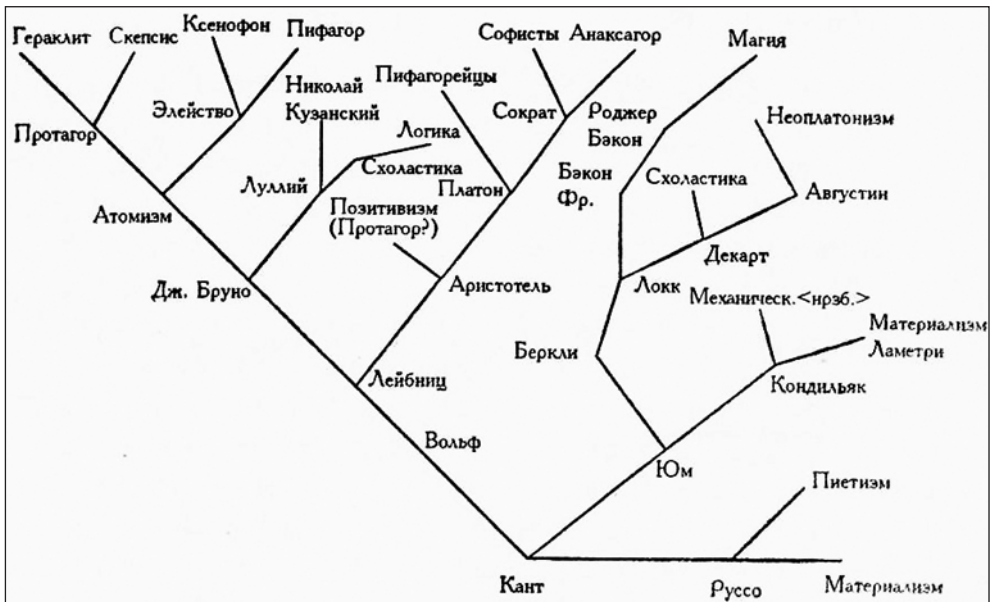
* * *

В учении П.А. Флоренского антиномию мига и вечности подразумевает антиномия символа, то есть феномена и ноумена. Момент времени как актуальность, как момент настоящего, – тоже своего рода символ, явление вечности в феноменальный мир. Важен вопрос, как мы, удел которых – феноменальный мир, воспринимаем подобную явленность. Ответ можно найти в ранней работе философа *Пределы гносеологии* (1913). Течение земного времени – это иллюзия, эффект, возникающий оттого, что мы меняем точку зрения на собственные акты познания (по сути, линейное время – та же иллюзия, что и восприятие пространства в перспективе; перспективизм как способ осмысления пространства был объектом непрестанной критики со стороны Флоренского). Актуально же нам дан лишь сам акт знания, то есть настоящее. Но это такое настоящее, такой акт знания, память которого содержит в себе бесконечности прошлого и будущего. Это можно представить как встречу двух временных потоков: один направлен от прошедшего к будущему, другой – от будущего к прошедшему. Бесконечности прошлого и будущего объединяются в каждом моменте настоящего и объединяются антиномически, неразрывно и неслиянно. Настоящее тогда можно понимать как разрыв, через который просвечивает вечность, так „вечность, – пишет Флоренский, – смотрит из глубины злобы дня”². Здесь перед нами – и обоснование символического миропонимания, и глубокая оправданность момента настоящего.

Такой подход к проблеме времени позволяет проследить сходную логику процессов разных сфер действительности – культурно-исторической,

² П.А. Флоренский, *Сочинения в 4 т.*, т. 2, Москва 1995, с. 60.

субъективно-духовной, объективно-космической (вспомним, Флоренский отстаивал принцип соответствия микро- и макрокосма). Любое явление в области исторической обусловлено всей глубиной исторического прошлого, равно как и будущего. Например, в каждом научном произведении „можно найти все предыдущие и все последующие, залегающие в нем, как свернутые листочки в древесной почке”³. В лекциях *Имя рода*, прочитанных в 1916-1917 гг. в Московской Духовной Академии и позже вошедших в цикл *У водоразделов мысли*, методом исторического познания философ объявляет генеалогию. Она подобна геологии, то есть позволяет объяснять настоящее, вскрывая создавшие его пласты прошлого. Флоренский специально занимался генеалогиями и, будучи математиком по образованию, разработал практические рекомендации к генеалогическим реконструкциям. Можно восстановить генеалогию конкретного лица, предка, потенциально – всего человечества в прошлом, то есть всех предков, всех отцов. Такое восстановление было бы памятованием о предках, их своеобразным воскрешением (здесь Флоренский предлагает свои ответы на вопросы, поставленные Николаем Федоровым). А далее следует нетривиальный ход: генеалогический метод применим не только к лицам, но и к познанию исторических явлений. Например, к истории идей.



³ Там же, с. 57.

Такова генеалогия кантианства⁴. Как видим, философское учение, подобно конкретному лицу, имеет отцовскую и материнскую линии: те или иные философские учения прошлого в большей (в случае отцовской линии) или меньшей (в случае материнской) степени обусловили то явление в истории идей, генеалогию которого мы пытаемся восстановить. Схема наглядно демонстрирует, что конкретный мыслитель вбирает в себя не только предшествующее, но и будущее развитие мысли. Можно даже, говорит Флоренский, применить этот метод к изучению себя – собственных идей, мыслей, сочинений, то есть применить к настоящему, понять, чем обусловлены мы сами, какая бесконечность в данный момент определяет нас. При этом связь прошлого, настоящего и будущего носит содержательный характер. Актуализацию получает не произвольный, но содержательно значимый для настоящего пласт прошедшего или будущего.

Более конкретное представление о том, как сопрягаются пласты культурной памяти, дает цикл историко-философских лекций П.А. Флоренского, читавшихся в 1908-1918 гг. в МДА. Одна из них носит название *Напластования эгейской культуры* (заслуживает внимания сам термин „напластования”). Автор возводит античную философию к крито-минойской эпохе, философскую мысль Ренессанса и Нового времени – к античности, современность же он считал возвращением к средневековым линиям культуры и мысли. Актуализация прошлого есть одновременно предвосхищение будущего: прошлое и будущее как бы „прорываются” в момент настоящего. Флоренский делает замечание о критской моде: моде свойственно возвращаться, забытые модные тенденции нередко актуализируются на последующих исторических этапах, и в начале XX века, когда была открыта минойская культура, прически и наряды женщин на критских фресках многим напомнили современниц (одна из первых фресок, найденных А. Эвансом, получила название „Парижанка”). Подобные процессы хорошо иллюстрирует образ из другой работы Флоренского – из книги *Мнимости в геометрии* (1922): это образ подземной реки, который философ использует для пояснения свойств поверхности, то есть в данном случае пространства, а не времени, однако его подход к толкованию этих категорий, позволяющий прояснить фундаментальные свойства строения действительности, имеет сходства:

кривая может уходить с лица поверхности вглубь ее толщи и тогда протекает на том или другом участке своего течения наподобие подземных рек, изображаемых на карте пунктиром, – чтобы затем найти себе выход наружу⁵.

⁴ Схема приводится по изданию: П.А. Флоренский, *Сочинения...*, т. 3 (1), с. 38.

⁵ П.А. Флоренский, *Мнимости в геометрии*, Москва 2001, с. 33-34.

Прошлое забывается, чтобы позже, будучи извлеченным из глубин памяти, „прорваться” в настоящее; так дедовское может проявиться во внуках, – говорится в *Имени рода*. Закономерности таких прорывов (не только из прошлого, но и из будущего) подчинены некоторым ритмам: с определенной периодичностью случаются расцветы, спады, припоминания и забвения. Порой разновременные пласты связывают совершенно неожиданные – вихреобразные – взаимодействия. Период культурного расцвета может оказаться многократно плодотворнее всего предшествующего именно потому, что был вызван актуализацией давно позабытой, подспудной тенденцией. Стоит отметить, что идеи, высказанные Флоренским, находят параллель в рамках тех стратегий изучения культурной и исторической памяти, которые складывались на протяжении всего XX века и составляют на сегодняшний день область *memory studies*⁶.

Сходные процессы, охватывающие область внутреннего, субъективного, духовного опыта рассматриваются в работе *Иконостас* (1922):

Да, жизнь нашей собственной души дает опорную точку для суждения об этой границе соприкосновения двух миров, ибо и в нас самих жизнь в видимом чередуется с жизнью в невидимом, и тем самым бывают времена – пусть короткие, пусть чрезвычайно стянутые, иногда даже до атома времени, – когда оба мира соприкасаются, и нами созерцается самое это прикосновение⁷.

Речь идет о сновидческой реальности, которая насыщена символами и, будучи реальностью духовного порядка, позволяет уяснить сам процесс символизации. Символизация происходит при встрече двух временных потоков, на границе двух миров – горнего и дольного. Один поток движется навстречу настоящему из будущего, или из горнего мира в дольный, „*против* движения времени бодрственного сознания”⁸. Другой – тот, который бодрственное сознание воспринимает как земное время, как движение времени от прошлого к будущему, – из дольного мира в горний. Духовным процессам соответствуют космические. В книге *Мнимости в геометрии*, интерпретируя космос *Божественной комедии* Данте в свете теории относительности и геометрии Римана, Флоренский предлагает физико-геометрическое обо-

⁶ Во французской мысли проблематика культурной памяти восходит к идеям А. Бергсона и развивается такими авторами, как М. Хальбвакс, П. Нора, Ф. Арто; в американской – к идеям А. Крёбера, получившим развитие в рамках направления *culture and personality*; среди русских авторов сходные идеи высказывались Ю.М. Лотманом, М.М. Бахтиным и др.

⁷ П.А. Флоренский, *Сочинения...*, т. 2, с. 419.

⁸ Там же, с. 426.

снование момента встречи временных противопотоков. Один из них, в пределах земной действительности, в области действительных параметров, движется в знакомом нам режиме, от причин к следствиям. Его встречает другой, движущийся из запредельной области мнимых параметров, в которой, соответственно, следствия движутся навстречу своим причинам и время обращено. Таким образом каждому моменту земного времени сопоставлена актуальная бесконечность запредельного мира; каждый такой момент сопряжен со своей подповерхностью, уводящей в неизмеримые глубины.

Модель времени, в основе которой лежит идея встречи двух бегущих навстречу друг другу временных потоков, применительно к философско-художественным контекстам Серебряного века рассматривается в ряде работ современного российского исследователя Виктора П. Троицкого⁹. Он предлагает охарактеризовать ее как Гераклитову энантиодромию (древнегреч. ἐνάντιος – противоположный, δρόμος – бег). Энантиодромия предполагает совмещение двух хорошо известных нам моделей времени – линейной и циклической. При этом особо выделенным в ней является момент настоящего, то есть точка встречи временных противопотоков как актуально данный момент времени. Исследователь рассматривает отдельные случаи обращения к этой модели в истории мысли, однако лишь в культуре Серебряного века такое обращение, по всей видимости, становится закономерным. Наиболее детально В.П. Троицкий анализирует творчество Вяч. Иванова, его поэму *Сон Меланпа* (1907), где

художник нарисовал два „разно-текущих”, или встречных, парно сопряженных потока причинности. Самая очевидная спецификация таких потоков причинности – время. Следовательно, в поэме Иванова мы находим изображение не одного, но двух противоположно направленных потоков времени¹⁰.

В поэме говорится, что вселенское целое – вечность – складывается из двух текущих навстречу друг другу потоков:

Так из грядущего Цели текут навстречу Причинам,
Дщерям умерших Причин, и Антиройя Ройю встречает.

⁹ См. В.П. Троицкий, *Гераклитова „энантиодромия” в космологических образах Серебряного века*, [в:] *Античность и русская культура Серебряного века: К 85-летию А.А. Тахо-Годи*, отв. ред. Е.А. Тахо-Годи, Москва 2010, с. 120-127; В. Троицкий, *Об одной модели времени у Вяч. Иванова*, „Символ” 2008, № 53-54: „Вячеслав Иванов: несобранное и неизданное”, с. 815-825.

¹⁰ В.П. Троицкий, *Гераклитова...*, с. 122.

Также, отмечает исследователь, идею энантиодромии передает ивановский концепт растерзанного и воссозданного Диониса. Можно было бы продолжить эту мысль, включив в тот же ряд иные концепты Серебряного века, содержащие в своей основе схему распада и собирания, нисхождения и восхождения.

* * *

Теперь, отталкиваясь от наблюдений В.П. Троицкого (а также стратегий *memory studies*, в русле которых разворачиваются построения П.А. Флоренского), перейдем к вопросу о содержании культурной памяти, которая актуализировала – средствами языка культуры начала XX века – столь оригинальную трактовку времени.

Размышляя над временными конструкциями *Иконостаса*, Борис А. Успенский замечает, что совмещение линейной и циклической моделей (иными словами, энантиодромия) подводит нас к христианскому пониманию времени¹¹. Оно рождается как синтез сознания космологического (циклического, мифологического, языческого) и исторического (иудеохристианского). Оно прописано в христианской догматике: Христос рождается от Бога отца „прежде всех век” и одновременно рождается в конкретный исторический момент. Неслучайно в раннехристианской мысли время осознается как загадка и парадокс¹². Со своей стороны П.А. Флоренский, рассуждая об антиномическом соединении в символе феномена и ноумена, подчеркивает, что формула такого соединения („неслиянно и нераздельно”) берется у наиболее Совершенного Символа, у самого Христа, то есть это формула боговоплощения¹³. Действительно, христианское время антиномично – каждый его момент способен принять вечность и раскрыться как вечность; христианское время содержательно – оно наполнено разрывами и устремлено в направлении к эсхатологически представляемому будущему; можно сказать, что русская религиозная философия начала XX века восстанавливает его права.

Черты энантиодромии присутствуют уже в построениях Владимира Соловьева: встреча двух противоположностей – условие осуществления Всеедин-

¹¹ См. Б.А. Успенский, *История и семиотика (Восприятие времени как семиотическая проблема)*, [в:] Павел Александрович Флоренский, Москва 2013, с. 218–226.

¹² В этом смысле рассуждения Флоренского о времени заслуживают сопоставления с размышлениями Августина в 11 книге *Исповеди*.

¹³ П.А. Флоренский, *Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии*, Москва 2000, с. 158.

ства, Богочеловечества, Вселенской теократии и софийного преображения мира, предполагающего не только движение мира навстречу Абсолюту, но и Бога навстречу миру. Посредством Софии мир преобразается именно в этой встрече (не потому ли “все видимое нами” – видимое в каждый момент настоящего – есть отблеск Незримого). Еще ранее черты этой модели были намечены в философии авторитетного для Соловьева философа Николая Федорова. Вяч. Иванов говорил о Федорове так:

Он движется из будущего в прошлое, и по мере его движения встают один за другим мертвецы из могилы, оттого и главная его идея – воскрешение отцов, он идет туда (в рай), откуда мы исходим¹⁴.

Прошлое человечества – всех отцов, весь их опыт, Федоров предлагает актуализировать как будущее, такое, для которого станет несущественным вопрос о различении временных модальностей. После Федорова в русской философии (как и после Бергсона в западноевропейской) отношения прошлого, настоящего и будущего перестают осмысляться в русле прежних линейных моделей. Дело воскрешения отцов, противостоящее мировому распаду, осуществимо лишь при условии встречных усилий Бога и человека. Тема воскрешения, восстановления, собирания человека, культуры и мира в единое целое при соучастии Бога и человека – важнейшая в русской религиозной философии. Можно предположить, что ее развитие связано с актуализацией восточнохристианской доктрины спасения, утверждающей содеяние (синергию, соработничество) Бога и человека в деле спасения.

Если же обращаться к специфике русской культурной памяти, стоит вспомнить о том толковании, какое в русской философской традиции получила восточнохристианская религиозная идея. Внимание русских философов, и прежде всего софиологов, нередко привлекала легенда о Крещении Руси. Сергей Н. Булгаков говорит о том впечатлении, которое испытали послы князя Владимира во время службы в храме Софии Константинопольской: „как правы они были, говоря, что не ведали они, где находятся, на небе или на земле: они и на самом деле были ни на небе и ни на земле, но *между*, в св. Софии”¹⁵. И в другом месте: „София-Премудрость Божия осеняет эту грешную и все же освященную землю. И пророческим символом этого осенения является древняя Ая-София в Византии, в куполе которой само Небо снис-

¹⁴ М.С. Альтман, *Разговоры с Вячеславом Ивановым*, Санкт-Петербург 1995, с. 83.

¹⁵ Цит. по: В.М. Зоберн, *Тихие обители. Рассказы о святынях*, [online:] www.iknigi.net/avtor-vladimir-zobern/146696-tihie-obiteli-rasskazy-o-svyatynyah-vladimir-zobern/read/page-6.html (30.10.2018).

ходит к земле”¹⁶. Действительно, внутри византийского храма человек, даже современный, переживает ощущение отрыва от земной действительности, перенесенности в нездешнее пространство. Современное искусствоведение объясняет подобные эффекты конструктивными особенностями византийского храма¹⁷, и остается лишь предполагать, какое воздействие пребывание внутри Святой Софии могло оказать на человека X века, посланника далекой языческой Руси. Однако русская интеллектуальная традиция в трактовке этой легенды делает акцент не только на ощущении движения от мира к Богу (приподнятости над землей, перенесенности в иное пространство), но и от Бога к миру¹⁸ (в словах Булгакова – „Небо нисходит к земле”). Показателен в этой связи комментарий Александра В. Михайлова к *Иконостасу* Флоренского:

Рассмотренная *отсюда*, икона есть *окно* в мир иной – окно, через которое и наше сознание иногда способно заглядывать *туда*. [...] Но о. Павлу Флоренскому столь же хорошо было известно и то, что иной мир заглядывает в наш. [...] люди, при известных, впрочем, встречающихся чрезвычайно редко, особо счастливых обстоятельствах, имеют возможность заглянуть в сам мир истины и через который мир иной, при наличии тоже особых обстоятельств, может заглядывать сюда, в человеческий мир¹⁹.

* * *

Очевидно, что энантиодромические построения можно проследить в более широком круге текстов Серебряного века. В этом отношении иллюстративно не только творчество поэтов-символистов, испытавших влияние Вл. Соловьева, таких как Вяч. Иванов или Андрей Белый, но и, например, футуриста Велимира Хлебникова. Сопоставление идей Хлебникова, Белого и Флоренского уже предпринималось (прежде всего, математических идей: все трое были математиками по образованию, среди прочего, особое толкование в их

¹⁶ С.Н. Булгаков, *Центральная проблема софиологии*, „Вестник русского студенческого христианского движения” 1971, № 3-4 (101-102), с. 108.

¹⁷ См. комментарий Владимира В. Бибикина: В.В. Бибин, *К византийской антропологии*, „Точки” 2001, № 3-4 (1), с. 21-40.

¹⁸ См. также: С.С. Аверинцев, *Крещение Руси и путь русской культуры*, [online:] www.russ.ru/pole/Kreschenie-Rusi-i-put-russkoj-kul-tury (30.10.2018).

¹⁹ А.В. Михайлов, О. Павел Флоренский как философ границы, [в:] Павел Александрович Флоренский, под ред. [и со вступ. ст.] А.Н. Паршина, О.М. Седых, Москва 2013, с. 113-120.

творчестве получили мнимые величины²⁰). Со своей стороны сходство между Хлебниковым и Вяч. Ивановым отмечал акмеист Осип Мандельштам, по его словам, их роднит „ощущение прошлого как будущего”²¹.

И наиболее пристального внимания в этой связи заслуживает творчество самого Осипа Мандельштама (1891-1938), у которого трактовка соотношения мига и вечности получает весьма последовательное развитие, и в первую очередь в текстах, где поэт обращается к осмыслению христианства, рассуждает о судьбе христианской идеи и христианского наследия. В статье *Скрябин и христианство* (1915-1919), которую биограф Мандельштама Ральф Дутли называет самым „христианским” текстом поэта²², читаем: „кристаллизировавшаяся вечность [...] вся в поперечном разрезе времени, в том разрезе времени, который знает только христианство [...] христианская вечность – это кантовская категория, рассеченная мечом серафима”²³. Эта статья писалась под впечатлением речи Флоренского на похоронах Александра Скрябина. Достоверно известно, что Мандельштам читал *Столи и утверждение Истины*²⁴. В круг его философского чтения, помимо *Творческой эволюции* Бергсона, входили сочинения русских философов – Чаадаева, Герцена, Леонтьева, Розанова, Соловьева, Флоренского. Впрочем, отношение поэта к времени было сугубо индивидуальным. Как указывает в своих воспоминаниях его супруга Надежда Мандельштам, он всегда думал о

соотношении текущего мгновения, запечатленного в поэзии, и будущего как на земле, так и в вечности [...]. Вечность он понимал как вечное „сейчас”, как Евхаристию [...]. Для Мандельштама текущее время, „сейчас”, – великий дар, от которого он не собирается отказываться, и даже вечность он познает через радость этого „сейчас”²⁵.

²⁰ См. Л. Силард, *Андрей Белый и Флоренский (мнимая геометрия как встреча новых концепций пространства с искусством)*, „Studia Slavica Hungarica” 1987, № 33, с. 227-238; В.П. Кузьменко, *Синхронное открытие физической сущности мнимости Великим Хлебниковым, Андреем Белым и Павлом Флоренским*, [в:] *Материалы VIII Межд. Хлебниковских чтений*, ч. 1, Астрахань 2003, с. 180-188.

²¹ О.Э. Мандельштам, *Полное собрание поэзии и прозы в одном томе*, Москва 2017, с. 347.

²² Р. Дутли, „Век мой, зверь мой”. *Осип Мандельштам. Биография*, [online:] www.romanbook.ru/book/9767676/?page=1 (30.10.2018).

²³ О. Мандельштам, *Полное собрание ...*, с. 313.

²⁴ Идеи Флоренского и Мандельштама последовательно сопоставляются в статье хорватского исследователя Й. Ужаревича. По его мнению, непосредственное влияние Флоренского на Мандельштама можно видеть в развитии поэтом христианских тем. См. Й. Ужаревич, *Павел Флоренский и Осип Мандельштам*, [в:] *Постсимволизм как явление культуры*, Москва 1995, с. 35.

²⁵ Н.Я. Мандельштам, *Вторая книга*, Париж 1983, с. 340.

Крайне любопытно эссе Мандельштама *Разговор о Данте* (1933), предположительно испытывавшее влияние *Мнимостей в геометрии* Флоренского (мандельштамоведы допускают такую возможность²⁶). *Мнимости* были известны в литературной среде²⁷, кроме того, в 1933 году, работая над *Разговором о Данте* в Коктебеле, Мандельштам обсуждал свой текст с Андреем Белым, хорошо знавшим Флоренского. Текст *Разговора о Данте* полон парадоксальных суждений о времени, и хотя он является, скорее, размышлением поэта о поэте, некоторые мандельштамовские фразы звучат как прямые отсылки к тексту Флоренского. Скажем лишь о некоторых образах *Разговора о Данте*, где соотношение мига и вечности трактуется как кристаллизация, как „застывание” потоков прошлого и будущего в моменте настоящего. Подобно Флоренскому, Мандельштам прибегает к геологическим образам. Миг, таящий в себе вечность, воплощает образ камня, геологической породы. *Камень* – название первого сборника стихов поэта, это метафора культуры, имеющей, подобно камню, породе, свои напластования и противостоящей смерти, разрушению, хаосу:

Камень – импрессионистский дневник погоды, накопленный миллионами лихолетий; но он не только прошлое, он и будущее: в нем есть периодичность. Он алладинова лампа, пронцающая геологический сумрак будущих времен²⁸.

В *Разговоре о Данте* особо выделены те места *Комедии*, где в совместной беседе коротают вечность великие люди прошлого, то есть разновременные пласты культуры объединяются в едином моменте, который одновременно есть вечность – удел мертвых:

Избранный Дантом метод анахронистичен – и Гомер, выступающий со шпагой, волочащейся на боку, в сообществе Виргилия, Горация и Лукиана из тусклой тени приятных орфеевых хоров, где они вчетвером коротают бесслезную вечность в литературной беседе, – наилучший его выразитель²⁹.

²⁶ См. Л.Г. Панова, „Друг Данте Петрарки друг...”. Статья 1. Мандельштамовское освоение „Божественной комедии” и судьбы Данте, [в:] *Миры Осипа Мандельштама*, Пермь 2009, с. 75-116.

²⁷ С текстом *Мнимостей в геометрии* непосредственно были знакомы М. Волошин, М. Булгаков, Е. Замятин, М. Пришвин, М. Горький, Вс. Иванов. См. С.М. Половинкин, *Реальность 1920-ых-1930-ых годов и „Мнимости в геометрии” священника Павла Флоренского*, „Энтелехия” 2000, № 2, с. 67-77.

²⁸ О.Э. Мандельштам, *Полное собрание...*, с. 676.

²⁹ Там же.

Комментируя это место *Разговора о Данте*, Надежда Мандельштам вспоминает о Николае Федорове: „Совсем иначе осуществляют федоровское дело поэты – не буквальное воскрешение, а собеседование”³⁰, то есть умершие оживают через непрестанный диалог, который ведется в нашей памяти. При этом важнейшая установка *Разговора о Данте* – представить *Комедию* как „единый синхронистический акт”³¹, как кристаллизацию не только прошедшего – того, что исторически предшествует Данте, но и будущего – тех путей и средоточий, которыми мировая культура обогатится после него. Песни Данте, пишет Флоренский, – это „снаряды для уловления будущего”³², они требуют „комментария в Futurum”³³.

В период написания *Разговора о Данте* Мандельштамом создавался стихотворный цикл *Восьмистишия* (1933-1935), который содержит немало образов, заслуживающих рассмотрения. Комментируя строки 10-го *Восьмистишия*, Надежда Мандельштам указывает, что в нем рассматривается отношение „бесконечного и чувственно воспринимаемого пространства к умопостигаемой, но непредставимой вечности”³⁴. Речь идет о следующем образе:

Большая вселенная в люльке
У маленькой вечности спит.

Хотя модернистский текст открыт для множества толкований эти строки можно признать иллюстрацией к размышлениям П.А. Флоренского об антиномических отношениях, связующих миг и вечность.

Библиография

- Аверинцев С.С., *Крещение Руси и путь русской культуры*, [online:] www.russ.ru/pole/Kreschenie-Rusi-i-put-russkoj-kul-tury.
Альтман М.С., *Разговоры с Вячеславом Ивановым*, Санкт-Петербург 1995.
Артог Ф., *Порядок времени, режимы историчности*, „Неприкосновенный запас” 2008, № 3 (59).
Бибихин В.В., *К византийской антропологии*, „Точки” 2001, № 3-4 (1).
Булгаков С.Н., *Центральная проблема софиологии*, „Вестник русского студенческого христианского движения” 1971, № 101-102.

³⁰ Н.Я. Мандельштам, *Мое завещание и другие эссе*, Нью-Йорк 1982, с. 40.

³¹ О.Э. Мандельштам, *Полное собрание...*, с. 660.

³² Там же.

³³ Там же.

³⁴ Н.Я. Мандельштам, *Третья книга*, [online:] www.coollib.com/b/125261/read#t26 (30.10.2018).

- Дутли Р., *„Век мой, зверь мой”*. Осип Мандельштам. Биография, [online:] www.romanbook.ru/book/9767676/?page=1.
- Зоберн В.М., *Тихие обители. Рассказы о святынях*, [online:] www.iknigi.net/avtor-vladimir-zobern/146696-tihie-obiteli-rassказы-o-svyatynyah-vladimir-zobern/read/page-6.html.
- Кузьменко В.П., *Синхронное открытие физической сущности мнимости Велимиром Хлебниковым, Андреем Белым и Павлом Флоренским*, [в:] *Творчество Велимира Хлебникова в контексте мировой культуры XX века. В 2-х частях. Ч. 1: VIII Международные Хлебниковские чтения 18-20 сентября 2003 г.: Научные доклады и сообщения*, редкол. Г.Г. Глинин, Г.Г. Исаев, Н.В. Максимова; сост. Н.В. Максимова, Астрахань 2003.
- Мандельштам Н.Я., *Вторая книга*, Париж 1983.
- Мандельштам Н.Я., *Мое завещание и другие эссе*, Нью-Йорк 1982.
- Мандельштам Н.Я., *Третья книга*, [online:] www.coollib.com/b/125261/read#t26.
- Мандельштам О.Э., *Полное собрание поэзии и прозы в одном томе*, Москва 2017.
- Михайлов А.В., *О. Павел Флоренский как философ границы*, [в:] *Павел Александрович Флоренский*, под ред. [и со вступ. ст.] А.Н. Паршина, О.М. Седых, Москва 2013.
- Панова Л.Г., *„Друг Данте и Петрарки друг...”*. Статья 1. Мандельштамовское освоение „Божественной комедии” и судьбы Данте, [в:] *Миры Осипа Мандельштама*, сост. и общ. ред. Н.А. Петровой, Пермь 2009.
- Половинкин С.М., *Реальность 1920-ых-1930-ых годов и „Мнимости в геометрии” священника Павла Флоренского*, „Энтелехия” 2000, № 2.
- Силард, Л. Андрей Белый и Флоренский (мнимая геометрия как встреча новых концепций пространства с искусством), „Studia Slavica Hungarica” 1987, № 33.
- Троицкий В.П., *Гераклитова „энантиодромия” в космологических образах Серебряного века*, [в:] *Античность и русская культура Серебряного века: К 85-летию А.А. Тахо-Годи*, отв. ред. Е.А. Тахо-Годи, Москва 2010.
- Троицкий В.П., *Об одной модели времени у Вяч. Иванова*, „Символ” 2008, № 53-54: „Вячеслав Иванов: несобранное и неизданное”.
- Ужаревич Й., *Павел Флоренский и Осип Мандельштам*, [в:] *Постсимволизм как явление культуры*, отв. ред. И.А. Есаулов, Москва 1995.
- Успенский Б.А., *История и семиотика (Восприятие времени как семиотическая проблема)*, [в:] *Павел Александрович Флоренский*, под ред. [и со вступ. ст.] А.Н. Паршина, О.М. Седых, Москва 2013.
- Флоренский П.А., *Мнимости в геометрии*, Москва 2001.
- Флоренский П.А., *Сочинения в 4 т.*, Москва 1995-1999.
- Флоренский П.А., *Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии*, Москва 2000.

Информация об Авторе

Оксана Михайловна Седых (Oksana M. Siedych) – кандидат философских наук, доцент Кафедры истории и теории мировой культуры МГУ имени М.В. Ломоносова.

e-mail: oksanas@inbox.ru

<https://orcid.org/0000-0002-6947-965X>

Елена Тахо-Годи

Москва, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова Москва,
Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН Москва,
Библиотека-музей истории русской философии и культуры „Дом А.Ф. Loseva”

Проблема времени в художественной прозе А.Ф. Лосева¹

The Problem of Time in A.F. Losev's Fiction²

Abstract: The article looks into the interdisciplinary problem of interrelation between a philosophical theory and relevant artistic expression using the prose of the outstanding Russian thinker Alexey Fedorovich Losev (1893 – 1988) as an example. The topic under discussion is the problem of time actively elaborated in A. F. Losev's philosophical works of the 1920s – both in the published ones (the book *Music as a Subject of Logic*) and in the surviving manuscripts (the article *Art* written for the State Academy for the scientific study of art (GAKhN), an unpublished fragment from the book *The Philosophy of Name*). Formulated in the 1920s the theory of time, viz.: the Meaning, *eidos* is eternal while „the Other”, „*meon*” is „a principle of temporality”, eternal only „as a principle” – this theory becomes the starting point for A.F. Losev's artistic pursuits of the 1930s when, after his arrest and labour camp imprisonment, he turns to the creation of fiction. This theory is responsible for the fact that in A. F. Losev's prose, on the one hand, personal, subjective time is always included in the eternal as well as in the historical time, and, on the other hand, that in every character's biography „a unique eternity is materialized”. In his different works, placing the same main character, Nikolai Vershinin, in quite unlike historical and social environments the author shows how one and the same personal myth (*eidos*, the meaning, the eternal) gets a different social, historical and temporal manifestation.
Keywords: A.F. Losev, philosophical theory, artistic expression, the problem of time and eternity.

¹ Исследование выполнено в Институте мировой литературы имени А.М. Горького РАН за счет гранта Российского научного фонда (РНФ, проект № 17-18-01432).

² The scientific investigation was carried out at the Institute of World Literature A.M. Gorky the Russian Academy of Sciences with financial support of Russian Science Foundation (RSF, the project № 17-18-01432).

Алексей Федорович Лосев (1893-1988) известен как философ, как филолог классик³. Его проза 1930-1940-х годов остается в тени других его заслуг. Тем не менее, роман *Женщина-мыслитель*, повести: *Трио Чайковского*, *Встреча*, *Метеор*, рассказы: *Театрал*, *Мне было 19 лет*, *Из разговоров на Беломор-строе*, *Жизнь* – не только составляют самостоятельный пласт в лосевском наследии⁴, но представляют и значительный интерес – и литературоведческий, и философский⁵. К числу разрабатываемых в прозе философских проблем относится и проблема времени, особо привлекавшая А.Ф. Лосева в 1920-е годы, о чем свидетельствуют и напечатанные в 1920-е годы книги, к примеру *Музыка как предмет логики*, и его выступления в Государственной Академии Художественных наук.

Так, в написанной для Государственной Академии Художественных наук статье *Искусство*, противопоставляя искусство религии, стремящейся к „личному утверждению в «вечности»”⁶, А.Ф. Лосев вычленяет в произведении искусства четыре слоя. Во-первых, формально-числовую структуру (сюда как раз относится ритм, симметрия и пропорциональность)⁷. Во-вторых, над этим слоем „надстраивается более содержательный, хотя все еще вневещный слой *чистого пространства и времени*”⁸. В-третьих, „над слоем пространства и времени надстраивается *вещественно-качест-*

³ Об А.Ф. Лосеве см. А. Тахо-Годи, *Лосев*, Москва 2007 (серия *Жизнь замечательных людей*); *Palamas, Bułakow, Łosiew. Rozważania o religii, imieniu Bożym, tragedii filozofii, wojnie i prawach człowieka*, pod red. L. Kiejzik, Warszawa 2010; T. Obolovitch, *Od onomatodoksji do estetyki. Aleksego Łosiewa koncepcja symbolu: Studium historyczno-filozoficzne*, Kraków 2011.

⁴ А. Лосев, „Я сослан в XX век...”, в 2 томах, Москва 2002.

⁵ Об А.Ф. Лосеве и его прозе см. E.W. Clowes, *Image and concept Losev's „Great Synthesis of Higher Knowledge” and the tragedy of philosophy*, [in:] ee же, *Fiction's overcoat. Russian Literary Culture and the Question of Philosophy*, Ithaka; London, 2004, p. 211-234; E. Takho-Godi, *Aleksej Losev's Antiutopia*, „Studies in East European Thought”, 2004, vol. 56, № 2-3; „Aleksej Fedorovich Losev: Philosophy and the Human Science”, pp. 225-241; E. Тахо-Годи, *Художественный мир прозы А.Ф. Лосева*, Москва 2007; E. Takho-Godi, *Alexey Losev's philosophical novel „The Woman Thinker” and the problem of the Eternal Feminine*, „Transcultural Studies: A Series in Interdisciplinary Research: special issue on Sophia Across Culture: From Old Testament to Postmodernity” 2008, vol. 4, pp. 131-139; *Aleksy Łosiew, czyli rzecz o tytanizmie XX wieku* pod. red. J. Uglicka, E. Tacho-Godi, L. Kiejzik, Warszawa 2012, (*Filozofia rosyjska*, 3); *Pamięci Aleksego Łosiewa*, „Przegląd Filozoficzny: Nowa Seria” 2014, № 2 (90), s. 9-106; А. Łosiew, *Kobieta Myśliciel (fragment powieści)*, tłum. T. Obolovitch, E. Pilarczyk, „Przegląd Filozoficzny: Nowa Seria” 2014, № 2 (90), s. 91-104.

⁶ А. Лосев, *Искусство: Статья для „Словаря художественной терминологии” ГАХН*, [в:] *Искусство как язык – языки искусства. Государственная академия художественных наук и эстетическая теория 1920-х годов*, т. 2: Публикации, под ред. Н.С. Плотникова и Н.П. Подземской при участии Ю.Н. Якименко, Москва 2017.

⁷ Там же, с. 117.

⁸ Там же. Во всех цитатах из лосевских текстов – курсив А.Ф. Лосева.

венный слой, сначала в виде красок и звуков, тяжести или массы, а затем в виде искусства отдельных самостоятельных вещей”⁹. И, в-четвертых, завершается эта структура искусства „смысловой идейной формой”, для которой „все прочие слои суть только те или иные ее воплощения”¹⁰.

Для А.Ф. Лосева как сторонника „религиозного материализма”¹¹, убежденного в насыщенности любой вещи смыслом, смысл, несомненно, сопряжен с вечным, а вещьность – со временным. В оставшейся неопубликованной части книги *Философия имени*¹², создававшейся в период с 1918 по 1923 годы, А.Ф. Лосев прямо скажет: смысл, эйдос – вечен, а „иное” – „принцип временности”, вечный лишь „как принцип”¹³. Эйдос, или смысл, „данный в «ином», в инобытии, в материи”, теряет свою устойчивость и изначальные границы, становится „все время движущимся, непрерывно-текучим, сплошно-становящимся”¹⁴. Вот почему „инобытийным аналогом абсолютности самосознания перво-сущности” оказывается „бессознательное субъекта”¹⁵, так как, по А.Ф. Лосеву, только бессознательная установка на вечное позволяет субъекту осознанно фиксировать временное. Отсюда, во-первых,

субъект, представляющий (и воспринимающий) внешнее себе, необходимо должен 1) сохранять в полной неизменности вечность и смысловую всецелостность энергии вообще как забытое и лишь с трудом припоминаемое и 2) представлять себя как иное себе в более или менее узком объеме как временную текучесть и сплошную длительность в рамке неподвижных и раздельных эйдосов¹⁶.

Во-вторых, „чем менее эйдос погружается в меон, тем менее субъект представления видит текучего, временного в себе и во внешнем себе”¹⁷. Так как „все, что есть вне перво-сущности, есть [...] ее [...] всецелостная энергия”,

⁹ Там же, с. 118.

¹⁰ Там же.

¹¹ А. Лосев, *Строение художественного мироощущения*, [в:] его же, *Форма. Стил. Выражение*, сост. А.А. Тахо-Годи, Москва 1995, с. 300.

¹² В настоящее время издано лишь несколько фрагментов этой рукописи под названиями, данными публикаторами – А.А. Тахо-Годи и В.П. Троицким, см. А. Лосев, *Диалектика инобытия сущности: пространство*, „Credo new: Теоретический журнал” 2018, № 4 (96), с. 19-25; А. Лосев, *Диалектика инобытия сущности: вечность и время*, „Вопросы философии” 2018, № 10, с. 153-163; А. Лосев, *Предмет психологии*, „Культурно-историческая психология” 2018, т. 14, № 4, с. 67-71.

¹³ А. Лосев, *Предмет психологии*, „Культурно-историческая психология” 2018, т. 14, № 4, с. 69.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Неопубликованный фрагмент рукописи *Философии имени* (личный архив А.Ф. Лосева).

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же.

эманация, имя, „вечное и неизменное, несмотря ни на какие свои инобытийные судьбы”, то все многообразие инобытийных самоутверждений, в том числе „субъект-объектной вражды, вся злоба, ненависть”, страдание „инобытийных вещей, восстающих на свой перво-исток [...], есть не более как вечный и блаженный покой” перво-сущности¹⁸. Потому синтез „всего субъект-объектного”, в итоге, есть круговращение перво-сущности в самой себе: ведь для первосущности „нет ничего внешнего”, ибо „она – всё”¹⁹.

Исходя из этого, время оказывается лишь формой проявления вечно-го в „ином”, в материи, в меоне. Лосев убежден: „Вечность и время – одно и то же, ибо единственный смысл, или эйдос, имя, действующий и живущий во времени, есть только вечный и неизменяющийся смысл, или эйдос, имя”²⁰. Вот почему „нет никакого времени помимо и вне вечности, и, следовательно, нет никакого времени ни *до* вечности, ни *после* вечности, ни *в* самой вечности”²¹, но „нет никакой вечности помимо и вне времени, и, следовательно, нет никакой вечности ни *до* времени, ни *после* времени, ни *во* времени”²². Тем не менее „вечность и время одновременно и одинаково и тождественны, и различны”²³ потому, что „вечность и время отличаются друг от друга тем, что время есть вечность, перешедшая в иное и внешнее себе, время есть иной факт, чем факт вечности”²⁴. Хотя „время есть непрерывно-становящаяся вечность”²⁵, а „вечность есть неподвижно-пребывающее временное становление”²⁶, однако „то, что называется временем, есть тоже вечное – с тем единственным отличием, что это – вечность иного, чем перво-сущность”²⁷. Хотя „вечность так же становится и меняется, как и время”, она не знает „меональной убыли”²⁸. Пусть „для инобытийной сущности время и вечность – одно и то же”, но „во времени нет абсолютного смысла самосознания, стремления и т.д.”, тогда как „в вечности все то же самое по факту дано в абсолютной своей самоявленности, самосознании, выраженности и т.д.”²⁹. По А.Ф. Лосеву:

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же.

²⁰ А. Лосев, *Диалектика инобытия сущности: вечность и время*, „Вопросы философии” 2018, № 10, с. 153.

²¹ Там же.

²² Там же, с. 154.

²³ Там же, с. 156.

²⁴ Там же, с. 155.

²⁵ Там же, с. 156.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же, с. 158.

²⁸ Там же.

²⁹ Там же.

вечность *уже* присутствует в каждый момент, и все, что творится, творится уже в вечности. Время – домостроитель вечности. Изменить вечность можно только во времени. Если бы время кончилось абсолютно, и вечность бы исчезла во мгновение ока, как и обратно. Но время не исчезает. Исчезнет только осознание себя как самостоятельно выражающего себя, и настанет только осознанность себя как самостоятельной выраженности себя. Без времени нет вечности. И не будет. Время строит вечность. Время – тело вечности. Не сделать чего-либо во времени значит не сделать этого и в вечности. Не познать и не полюбить чего-либо во времени значит не познать и не полюбить этого и в вечности. И то, что мы обыкновенно называем вечным, или будущей вечностью, есть только обнажение временного в абсолютном свете для самого себя. В *будущей* вечности ничего не прибавится и не убавится в сравнении с *нынешним* временным (ибо иначе это и не было бы вечностью, т.е. неподвижностью); только осознается все в абсолютном свете и явится не зеркалом в гадании, но лицом к лицу³⁰.

Вот почему даже „вся темнота, все зло и страдания, какие были во времени”, не могли не быть и не могут быть забыты, стать „не бывшими”, потому что в таком случае будет нарушена „всеблаженная природа самой перво-сущности”³¹.

Такой подход делает для А.Ф. Лосева в 1920-е годы, с одной стороны, неприемлемым учение о времени Мартина Хайдеггера – не только потому, что Мартин Хайдеггер не учитывает значение социального бытия для исторического времени, но, главным образом, потому что он рассматривает время „с точки зрения субъекта”, тогда как, по убеждению А.Ф. Лосева, в понятии времени нет „ничего субъективного”³². С другой стороны, такая философская установка становится отправным пунктом для лосевских художественных исканий 1930-х годов.

Большинство художественных текстов А.Ф. Лосева написано в жанре исповеди-воспоминания³³. Отсюда превалирование в его прозе так называемого биографического типа времени, линейность которого предопределяется самим фактом проживания жизни. Однако личное, субъектное время всегда включается и в вечное, и в историческое. Так, в повести *Трио Чайковского* сцена мести пианистки Томилиной влюбившемуся в нее писателю Николаю Вершинину происходит в ночь с 19 на 20 июля 1914 года, т.е. в тот самый

³⁰ Там же, с. 154-155.

³¹ Там же, с. 158.

³² *Искусство как язык – языки искусства...* т. 2, с. 382.

³³ Подробнее об этом в моей книге: Е.А. Тахо-Годи, *Художественный мир прозы А.Ф. Лосева*, Москва 2007.

момент, когда начинается Первая мировая война, о которой герои еще и не подозревают. Личное трагикомическое становится аллегорией и исторической трагедией, и метафизической – воплощением в текущем времени вечного „протосюжета” – грехопадения. Так в биографии каждого персонажа „осуществляется своя вечность”³⁴.

Вводя почти во все свои тексты одного и того же главного героя – Николая Вершинина, представляя всюду его биографию в различных вариациях, в разных исторических и социальных средах и срезах – то среди дореволюционных любителей музыки как в повестях *Трио Чайковского* и *Метеор*, то среди заключенных в лагере на строительстве Беломорско-Балтийского канала, как в повести *Встреча* или рассказе *Из разговоров на Беломорстрое*³⁵, автор демонстрирует, как один и тот же личностный миф (эйдос, смысл, вечное) получает различное социальное, историческое, временное воплощение. Вместе с тем решаются такие проблемы, как смысл жизни, судьба/рок, личностная свобода.

Парадоксальный факт отсутствия единой, целостной биографии главного героя, когда каждый из текстов с участием Вершинина представляет собой лишь отдельный „фрагмент” из жизни „одного из Николаев Вершининых”, обусловлен тем, что А.Ф. Лосева не интересуется бытописание – ему важно понять то, как и при каких обстоятельствах изначально заложенный в человеческой судьбе смысл максимально проявляется. Недаром в финале романа *Женщина-мыслитель* Вершинин видит три пророческих сна с участием только что убитой героини романа – Радиной, являющейся то гениальной пианисткой, то матерью и невестой, то чекисткой. Эти сны вскрывают как раз ту „тайную перспективу бытия”, о которой в хаотическом жизненном временном потоке герой не мог и подумать.

Неслучайно А.Ф. Лосев прибегает и к детективному и авантюрному развитию сюжета, обрекает своих героев на различные кошмары – убийства, насилие, войны, тюрьмы, концлагеря. Катастрофы маркируют временные стыки, где „причинно осмысленный ход событий прерывается”, где проис-

³⁴ *Словарь художественных терминов. ГАХН. 1923-1929 гг.*, под ред., послесл. И.М. Чубарова, Москва, 2005, с. 466.

³⁵ К лосевской прозе тесно примыкают его письма из лагерного заключения. Сами письма и о них см. А.Ф. Лосев, В. Лосева, „*Радость на веки*”: *Переписка лагерных времен*, сост., подгот. текста и коммент. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого; предисл. А.А. Тахо-Годи; послесл. Е. Тахо-Годи, Москва, 2005; Alexei et Valentina Lossev, „*La Joie pour l'éternité*”: *Correspondance du Goulag (1931-1933)*, trad.par L. Jurgenson, Ouvrage publié les conseils du prof. G. Nivat, Genève 2014; Е. Тахо-Годи, *Отношения Я-Ты в книге А.Ф.Лосева и В.М.Лосевой „«Радость на веки»: переписка лагерных времен*”, [в:] „*Życie Serca*”: *Duch-dusza-ciało i relacja Ja-Ty w literaturze i kulturze rosyjskiej XX-XXI wieku*, Lublin 2012, s. 395-404 (*Rossica lublinensia*, 7).

ходит вторжение якобы „чистой случайности с ее специфической логикой”, логикой „случайного *совпадения*” или „случайного *разрыва*, то есть *случайной разновременности*”³⁶. Но раз, как уже было сказано, по А.Ф. Лосеву, весь „*зримый мир есть вечная и неизменная «всецелостная энергия» перво-сущности*”³⁷, то случайность – это лишь видимость, а само зло восстающих на свой перво-исток инобытийных воплощений есть лишь временное явление, никак не влияющее на „вечный и блаженный покой абсолютного света перво-сущности”³⁸, который в итоге приведет к конечному преодолению зла в реальной жизни.

Убежденность в том, что конкретно-историческое время является лишь фрагментом вечности, приводит к отказу автора от постановки „последней точки” в судьбе героя. Она автору не нужна потому, что отдельная человеческая жизнь неразрывно слита с общемировой жизнью, не знающей окончания. Принцип, против которого выступает герой рассказа *Театрал*, говоря: „зачем эта вечная несоизмеримость, неохватность, это досадное и нудное скольжение жизни [...] Где начало и конец, где середина бытия?”³⁹ – как раз и является одним из исходных принципов для А.Ф. Лосева как писателя.

А.Ф. Лосев как писатель лишь, на первый взгляд, принимает временную точку зрения героя-рассказчика и мемуарную последовательность событий. На самом деле автор совмещает различные временные перспективы: мы смотрим не только „из *настоящего в прошлое*” героя, но и из его „*настоящего в его будущее*”, как это наиболее явно дано в снах Вершинина из романа *Женщина-мыслитель*. При этом „право на прошлое” реализуется не только как воспоминание о минувших конкретных событиях, но как припоминание метафизического прошлого, предшествующего им. В рассказе *Мне было 19 лет* герой признается, что, увидев знаменитую певицу Потоцкую, он понял, что „вечно жил так, как эта женщина, жил тем же, чем и она, и жил с нею вместе долго-долго, всю вечность”⁴⁰.

Подобные „припоминания” создают в воспоминаниях героев два слоя – о реально бывшем в обыденной жизни и о бывшем когда-то в Вечности. Недаром Вершинин в *Женщине-мыслителе* говорит:

³⁶ М.М. Бахтин, *Формы времени и хронотопа в романе*, [в:] его же, *Вопросы литературы и эстетики*, Москва 1975, с. 242.

³⁷ Непубликованный фрагмент рукописи *Философии имени* (личный архив А.Ф. Лосева).

³⁸ Там же.

³⁹ А.Ф. Лосев, „*Я сослан в XX век...*” ..., т. 1, с. 98.

⁴⁰ Там же, с. 55.

Когда человек касается вечности, то и все временное становится вечным, и уже нельзя измерить часами те секунды и минуты, которые прошли под властью вечного, тут каждое мгновение есть уже вечность. Да и сама вечность – не есть тоже такое одно и единственное, всеохватывающее, вселенское мгновение?⁴¹

Исходя из такого понимания времени, А.Ф. Лосев и берется за изображение якобы случайных эпизодов человеческой жизни, так как во фрагменте все время дано уже как целое, как вечное, вселенское мгновение. Главный герой, отдельное лицо, выхваченное из общего потока, сам лишь точка, фрагмент общемировой жизни. Он своего рода вечный „эйдос”, погруженный во временной, текущий меон. Вот почему он, как субъект, должен „сохранять в полной неизменности вечность [...] как забытое и лишь с трудом припоминаемое” и должен стремиться вырваться из меональной временной стихии, чтобы его „фактически бессознательное” могло из инобытийного аналога „абсолютности самосознания перво-сущности”, преодолев „временное в себе и во внешнем себе”⁴², приблизиться к чистому мышлению, вернувшись к своему перво-истoku, чтобы в земном человеке высветилась связь земного и метафизического, временного и вечного.

Библиография

- Бахтин М.М., *Формы времени и хронотопа в романе*, [в:] его же, *Вопросы литературы и эстетики*, Москва 1975.
- Лосев А.Ф., *Диалектика инобытия сущности: вечность и время*, „Вопросы философии” 2018, № 10.
- Лосев А.Ф., *Диалектика инобытия сущности: пространство*, „Credo new: Теоретический журнал” 2018, № 4 (96).
- Лосев А.Ф., *Искусство: Статья для „Словаря художественной терминологии” ГАХН*, [в:] *Искусство как язык – языки искусства. Государственная академия художественных наук и эстетическая теория 1920-х годов*, т. 2: Публикации, под ред. Н.С. Плотникова и Н.П. Подземской при участии Ю.Н. Якименко, Москва 2017.
- Лосев А.Ф., *Предмет психологии*, „Культурно-историческая психология” 2018, т. 14, № 4, <https://doi.org/10.17759/chp.2018140409>.
- Лосев А.Ф., *Строение художественного мироощущения*, [в:] его же, *Форма. Стил. Выражение*, сост. А.А. Тахо-Годи, Москва 1995.
- Лосев А.Ф., „Я сослан в XX век...”, в 2 т., Москва 2002.

⁴¹ А.Ф. Лосев, „Я сослан в XX век...” ..., т. 2, с. 129-130.

⁴² Неопубликованный фрагмент рукописи *Философии имени* (личный архив А. Ф. Лосева).

- Лосев А.Ф, Лосева В.М., „Радость на веки”: Переписка лагерных времен, сост., подгот. текста и коммент. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого; предисл. А.А. Тахо-Годи; послесл. Е.А. Тахо-Годи, Москва 2005.
- Словарь художественных терминов. Г.А.Х.Н. 1923-1929 гг., под ред. и с посл. И.М. Чубарова, Москва 2005.
- А.А. Тахо-Годи, Лосев, Москва 2007, (серия Жизнь замечательных людей).
- Е.А. Тахо-Годи, Художественный мир прозы А.Ф. Лосева, Москва 2007.
- Е.А. Тахо-Годи, Отношения Я-Ты в книге А.Ф. Лосева и В.М. Лосевой „Радость на веки»: переписка лагерных времен”, [в:] „Życie Serca”: Duch-dusza-ciało i relacja Ja-Ty w literaturze i kulturze rosyjskiej XX-XXI wieku, red. M. Cymborska-Leboda et al., Lublin 2012 (Rossica Lublinensia, 7).
- Aleksy Łosiew, czyli rzecz o tytanizmie XX wieku, pod red. J. Uglika, E. Tacho-Godi, L. Kiejzik, Warszawa 2012, (Seria Filozofia rosyjska, 3).
- Clowes E.W., Image and concept Losev's „Great Synthesis of Higher Knowledge” and the tragedy of Philosophy, [in:] eadem, Fiction's overcoat. Russian Literary Culture and the nQuestion of Philosophy, Ithaka; London 2004.
- Lossev Alexei et Valentina, „La Joie pour l'éternité”: Correspondance du Goulag (1931-1933), trad. par L. Jurgenson, Ouvrage publie les conseils du prof. G. Nivat, Geneve 2014.
- Łosiew A., Kobieta Myśliciel (fragment powieści), tłum. T. Obolevitch, E. Pilarczyk, „Przegląd Filozoficzny: Nowa Seria”, Warczawa 2014, № 2 (90).
- Obolevitch T., Od onomatodoksji do estetyki. Aleksego Łosiewa koncepcja symbolu: Studium historyczno-filozoficzne, Kraków 2011.
- Palamas, Bułgakow, Łosiew. Rozważania o religii, imieniu Bożym, tragedii filozofii, wojnie i prawach człowieka, pod red. L. Kiejzik, Warszawa 2010.
- Pamięci Aleksego Łosiewa, „Przegląd Filozoficzny: Nowa Seria”, Warszawa 2014, № 2 (90).
- Takho-Godi E., Aleksej Losev's Antiutopia, „Studies in East European Thought” 2004, vol. 56, № 2-3: „Aleksej Fedorovich Losev: Philosophy and the Human Science”, <https://doi.org/10.1023/B:SOVI.0000021890.95865.05>.
- Takho-Godi E., Alexey Losev's philosophical novel „The Woman Thinker” and the problem of the Eternal Feminine”, „Transcultural Studies: A Series in Interdisciplinary Research: special issue on Sophia Across Culture: From Old Testament to Postmodernity” 2008, vol. 4, <https://doi.org/10.1163/23751606-00401009>.

Информация об Авторе

Елена Аркадьевна Тахо-Годи (Elena A. Takho-Godi) – доктор филологических наук, профессор Кафедры истории русской литературы Филологического факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова; ведущий научный сотрудник отдела русской литературы конца XIX – начала XX века Института мировой литературы имени А.М. Горького Российской Академии наук, заведующая научным отделом Библиотеки-музея истории русской философии и культуры „Дом А.Ф. Лосева”.

e-mail takho-godi.elena@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0001-6907-8656>

LESZEK AUGUSTYN

KRAKÓW, UNIWERSYTET JAGIELLOŃSKI

Kultura transcendencji: czas egzystencjalny w ujęciu Mikołaja Bierdiajewa

Culture of Transcendence:

Existential Time in the Thought of Nikolai Berdyaev

Abstract: The article deals with the issue of time (the temporality of existence) in the philosophical thought of Nikolai Berdyaev. The problem of the relationship between the two dimensions of the experience of time, namely the experience of historical time and existential time, was taken up in it. In other words: the problem of “temporalizing” the existence of the world and man, as well as defining the relationship of time with such categories as eternity, freedom, and creativity. The reflection has been centered on the philosophical meaning of time in terms of (expression, understanding) the existential character of human existence in the world.

Keywords: Nikolai Berdyaev, Russian philosophy, history, time, existence

Problematyka czasu – czasowości istnienia – zajmuje w myśli filozoficznej Mikołaja Bierdiajewa miejsce poczesne, a nawet mocno wyeksponowane. Otóż przekraczając próg myśli rosyjskiego filozofa, próbując zarysować „schemat” problemu czasowości istnienia, można i należy mówić o relacjach, jakie zachodzą między dwoma różnymi wymiarami doświadczenia czasu, a mianowicie – istnienia w czasie historycznym i w czasie egzystencjalnym. Innymi słowy: rzecz przez nas roztrząsana będzie się dotyczyć problemu „uczasowienia” istnienia świata i człowieka, co będzie również domagało się określenia charakteru relacji czasu do równie zasadniczych, co i on kategorii, jak: wieczność, wolność i twórczość. Jest to problematyka stale rozwijająca się w ramach intelektualnej biografii myśliciela i ani na krok nie odstępująca filozofa do ostatnich dni jego życia. Rozważane zagadnienie wymaga zatem ześrodkowania namysłu na metafizycznym i antropologicznym

wymiarze czasu, skupienia naszej uwagi na czasowości istnienia człowieka w świecie. Wszak Bierdiajew jednoznacznie podkreślał, że zagadnienie czasu jest problemem podstawowym dla sprawy istnienia ludzkiego¹.

1. Egzystencja i kultura

Na wstępie trzeba powiedzieć, z czym nie krył się rosyjski myśliciel, że styl jego filozofowania, sposób ujmowania problemów i rozwijania zagadnień opierają się na myśleniu paradoksalnym; ten zaś sposób uprawiania przez siebie filozofii określał mianem dialektyki egzystencjalnej. Uważał się za myśliciela chrześcijańskiego, i tak też był najczęściej postrzegany. (Zresztą należałoby przyjąć, że w pewnym sensie dialektyka łączy się z chrześcijaństwem; biorąc lekcję u Hegla można by nawet powiedzieć, że samo chrześcijaństwo jest dialektyczne)². Co prawda wczytując się w niestroniące od paradoksalności pisma Bierdiajewa, nie słyszymy aż tak radykalnego jak u Sørensa Kierkegaarda wezwania do stawania się „pojedynczym”, „współczesnym z Chrystusem”, niemniej jednak uznawał on swoją filozofię za myślenie *stricte* egzystencjalno-chrześcijańskie³. Na gruncie filozofii walczył więc o „przebóstwienie” (*theosis*) ducha ludzkiego, widząc w nim przede wszystkim możliwość jego wyzwolenia.

Dość powiedzieć, że Bierdiajew uprawiał filozofię „wolnego ducha”, a zatem całkowicie obca była mu powściągliwość wobec sztywnych ortodoksji i pilnie strzeżonych granic; rzecz można, że nie tolerował policjantów myśli. W tkankę zaś swojej własnej myśli, i to w samo jej jądro, wprowadzał elementy gnozy chrześcijańskiej. Ten stop nader różnych tradycji (oraz kłanianie się powstałym na ich łączeniu „mitom”) wytykał mu bliski przyjaciel i wybitny myśliciel, Lew Szestow. Wierny dość młodej jeszcze tradycji rosyjskiej filozofii religijnej, zakorzenionej w myśli Włodzimierza Sołowjowa, uczynił zwornikiem swego stanowiska „mit podstawowy”

¹ H.A. Бердяев, *Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения*, [w:] idem, *Духи реальность*, Москва 2006, s. 106 (wyd. pol. *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 71).

² Por. L. Dupré, *Inny wymiar. Filozofia religii*, przeł. S. Lewandowska-Głuszyńska, Kraków 2003, s. 14.

³ W naszym kontekście owocne będzie przywołanie słów duńskiego myśliciela: „Bowiem w stosunku do tego, co absolutne, występuje tylko jeden czas: teraźniejszość; dla tego, kto nie jest współczesny z tym, co absolutne, to, co absolutne, w ogóle nie istnieje. A ponieważ Chrystus jest tym, co absolutne, łatwo zauważyć, że wobec Niego możliwa jest tylko jedna sytuacja: sytuacja współczesności [...]” (S. Kierkegaard, *Wprawki do chrześcijaństwa. Anti-Climacusa nr I, II, III*, przeł. A. Szwed, Kęty 2002, s. 62).

dla chrześcijaństwa, w którego centrum znajdowała się i który wypełniała swoją treścią idea Bogocześlówieństwa – największy paradoks, wyznaczający również Bierdiajewowski sposób myślenia⁴. To tutaj możemy się doszukiwać źródeł przywiązania rosyjskiego filozofa do paradoksalności i jego skłonności do „mitologizowania” myśli filozoficznej.

Należy również zauważyć, że pewna odpowiedniość, a nawet niekiedy pokrywanie się struktur myślenia gnostycznego i egzystencjalnego (na co wskazywał Hans Jonas), jest w obu tradycjach uderzająca i dająca wiele do myślenia. Podobnie jest u Bierdiajewa. Z naszego punktu widzenia wynika stąd sprawa zasadnicza: człowiek to istota „upadła” w czas, niemieszcząca się w nim do końca, „tęskniąca” za czymś więcej i „wyrrywająca się” spod władzy czasu. Sytuacja „upadku” wskazuje jednak na istnienie sfery pierwotniejszej, wyższej i doskonalszej, do której świadomy własnej pozycji w kosmosie i historii człowiek nie tylko odnosi się (jako do miary swego „upadku”), ale i na którą może ukierunkować swoje dążenia i działania.

Z tego punktu widzenia wolne i twórcze „wychodzenie poza” istnienie czasowe (*ex-sistere* w sensie: ‘znajdować się poza, na zewnątrz’) jest wkroczeniem w sferę wolności poprzedzającej byt, dotknięciem wieczności leżącej u podstaw czasowości i oddaniem się twórczości przekraczającej zastaną kulturę. Człowiek jest pogrążony w czasowość swego istnienia – pozostaje to prawdą, którą nie sposób podważyć, jednakże zarazem w swym podstawowym dążeniu ukierunkowuje się w stronę wieczności. Tworzoną przez niego kulturę należy więc pojmować jako „miejsce” czasowienia istnienia i jednocześnie jako zapis „wychodzenia” poza czasowość. Określmy to mianem: aktowości istnienia w kulturze. Przy takim zaś podejściu dostrzegalny jest wewnętrzny paradoks, który sprowadza się do stwierdzenia, że transcendencja jest immanentna. Otóż właściwym przeciwieństwem podmiotowego ukierunkowania ku transcendencji nie jest immanencja, lecz obiektywizacja, czyli uprzedmiotowienie odpodmiotowienie świata⁵. Wychodzenie poza czas, samo już przekraczanie poziomu czasowości, jest bowiem wpisane w ludzki porządek przeżywania czasu. Czy na tym więc polegałoby właściwe człowiekowi bycie-w-czasie? Nie tylko Heideggerowska „troska”, lecz i Marcelowska „nadzieja”⁶?

⁴ Н.А. Бердяев, *Экзистенциальная диалектика Божественного и человеческого*, [w:] idem, *О назначении человека*, Москва 1993, s. 280 (wyd. pol. *Egzystencjalna dialektyka Boga i człowieka*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2004, s. 39).

⁵ Por. idem, *Экзистенциальная...*, s. 322 (wyd. pol., s. 94).

⁶ Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2008; G. Marcel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, przeł. P. Lubicz, Warszawa 1984 (zwłaszcza rozdział: *Zarys fenomenologii i metafizyki nadziei*).

Nie zważając na możliwe zastrzeżenia, Bierdiajew pozostaje nieugięty w swoim przekonaniu, że człowiekowi jest dana możliwość przekraczania poziomu „światowości”: wychodzenia poza – doczesny, czasowy – świat. Wypada też przyjąć, że historia i kultura, a zatem kulturalna historia ludzkości, tworzą szczególną sferę symboliczną, w której czas zostaje poddany obiektywizacji (wszak kulturę tworzy się w czasie: walcząc z czasem); poniekąd można więc przychylić się do twierdzenia, że tak ujmowana kultura stanowi „czas zastygły” i przyjmuje postać zobiektywizowanych rezultatów twórczości ludzkiej – ale nie wyłącznie, i to trzeba wyraźnie podkreślić. Jest bowiem równocześnie zapisem ludzkiego „wychylenia” ponad historię, wychodzenia ku wieczności; inaczej mówiąc: przekraczania zwykłego porządku czasowego. Nie można zatem zapominać, że u samych źródeł czasowości – ujmując to obrazowo – „pulsuje” niezobiektywizowana, niepodzielna i nieprzemijalna wieczność: „prawdziwa” wolność.

Na marginesie zaś tych uwag dodajmy, że w myśleniu Bierdiajewa pojawia się również klasyczny problem (pierwotnej) jedności i (pochodnej) wielości. A skoro pojęcie „wieczności” daje się – przy pewnych istotnych zastrzeżeniach – używać naprzemiennie i zamiennie z pojęciem „wolności”, to z kolei pojęcie „czasu” wiąże się z ograniczeniem: bycie w czasie to istnienie umniejszone w swych możliwościach, niedoskonałe, niemogące osiąść swej pełni. Nie bez powodu przecież mówi się o „upadku w czas”. Kultura świadczy o (dążeniu do) wieczności. Ujmowana i rozważana pod kątem eschatologiczności, poza ściśle własną perspektywą, przynależy już częściowo i jeszcze nie w pełni do wieczności. Właściwie jednak mówiąc, nigdy takiej całości nie osiągnie: dopiero pozostawiając osad fałszu, pozorów i zbłądzeń aksjologicznych, ostatecznie osądzona, przejdzie w stan metahistoryczny. Obecnie zaś posiada swą własną historię, rozciąga się w czasie, akumuluje swoje osiągnięcia. Ujmowana sama w sobie jest tedy „złą nieskończonością”: ślepą, niekończącą się w czasie nieskończonością. W niej czas nie może się skończyć i w tym właśnie sensie kultura nie posiada żadnego zwieńczenia.

2. Człowiek zanurzony w czasie

Człowiek jest istotą paradoksalną, gdyż łączy w sobie wieczność i czas. Od początku istnienia nosi w sobie „obraz Boży”, ale równocześnie jest zanurzony w rzece czasu i historii: heraklitemskim świecie płynności. Wyłącznie ślepiec może pomylić zwykłe przemijanie z prawdziwym, duchowym rozwojem. Istnieje zatem „zły” i „dobry” czas. Fenomenalny i noumenalny, „zdrowy” i „chory”. Powyższe rozróżnienia świadczą o tym, że *de facto* żyjemy w czasie „upadłym”. Pociąga to za sobą poważne skutki. Czas „chory” odrywa bowiem historię od meta-

fizyki⁷. W konsekwencji „choroba” czasu polega na niemożliwości przeżycia pełni (wieczności) w teraźniejszości⁸. Tak rozumiana choroba dotyka czasu w każdym jego „momencie”, w którym – zamiast otwarcia na wieczność – doświadcza się nieprzekraczalnej skończoności porządku czasowego, zwykłego przemijania, „upadania” w czas. Historia ludzkości, w tym zwłaszcza mit biblijny, świadczy o powszechnej świadomości tego stanu rzeczy. A mimo to doświadczenie wieczności w czasie jest możliwe. Staje się dostępne w ekstatycznej, wytrąconej z porządku następstwa czasowego „chwili”: każda taka chwila „pozostaje w wieczności”, zaś sam podmiot w swoim uczasowanym istnieniu przemija⁹.

Oczywiście człowiek żyje zarówno w naturze, jak i w kulturze, po części więc w zmaganiach z naturą ludzkość buduje swój świat kultury, tworzy własną historię. W związku z takim „umiejscowieniem” człowieka i ludzkości należy też przyjąć – z historycznego punktu widzenia dające się rozdzielić, w istocie zaś równolegle współwystępujące – trzy rodzaje czasu. Czas kosmiczny posiada postać cykliczną, czas historyczny – przyjmuje formę liniową, natomiast poniekąd amorficzny czas egzystencjalny – wyznacza ukierunkowanie „w głąb”, wiąże się z wymiarem duchowym i osobowym¹⁰. Temu ostatniemu poświęcimy naszą szczególną uwagę. Otóż czas egzystencjalny odnosi się do rzeczywistości wewnętrznej: „znajduje się” w człowieku. To nie człowiek zanurza się w czasie i poddaje jego zewnętrznemu porządkowi (o czym zaświadczały pospołu czas kosmiczny i historyczny), lecz sam czas pozostaje zależny od człowieka i jego uposażenia duchowego, ukierunkowania na wieczność. Wyłącznie czas egzystencjalny przynależy istotowo do człowieka, niemniej jednak nie można pozostawiać na uboczu innych wymiarów czasowego doświadczenia istnienia (choć i kosmos, i historia na tę „uboczność” niejako się skazują). Można rzec, że historia ludzkości, wprowadzając kosmos w obręb swojego stawania się, czyni go częścią własnych dziejów.

O wiele bardziej złożony i szczególny związek zachodzi między historią i egzystencją. Filozofia historii dotyczy sposobu rozumienia czasu; innymi słowy, jest przede wszystkim filozofią czasu¹¹. Tak więc na „gruncie” czasu historia łączy się z egzystencją, a wymiar powszechny z perspektywą indywidualną. Czyżby więc kluczem do rozumienia historii ludzkości była płaszczyzna wyznaczana przez

⁷ Н.А. Бердяев, *Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы*, Paris 1969, s. 92 (wyd. pol. *Sens historii. Filozofia losu człowieka*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 54).

⁸ Idem, *Я и мир...*, s. 110 (wyd. pol., s. 74).

⁹ Idem, *Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация*, [w:] idem, *Царство Духа и царство Кесаря*, Москва 1995, s. 265 (wyd. pol. *Zarys metafizyki eschatologicznej. Twórczość i uprzedmiotowienie*, przeł. W. i R. Paradowscy, Kęty 2004, s. 142-143).

¹⁰ *Ibidem*, s. 263 (wyd. pol., s. 140).

¹¹ *Ibidem* (wyd. pol., *ibidem*).

czas egzystencjalny? W tej kwestii odwołajmy się wpierw do poglądów Paula Tillicha, teologa i filozofa. Otóż wprowadzając pojęcie *kairos*, rozumiane przezeń jako „wypełnienie historii” w sensie nowotestamentalnym, a zatem stanowiące „przełomową centralną manifestację Królestwa Bożego”, myśliciel ten czyni niezwykle ważne – nie tylko zresztą w naszym kontekście – rozróżnienie, a mianowicie przyjmuje „wielki *kairos*”, przez co rozumie „pojawienie się centrum historii”, oraz pomniejsze *kairoi*, czyli partykularne manifestacje Królestwa Bożego¹². Ujęcie takie dość dobrze koresponduje z poglądami Bierdiajewa, któremu zresztą nie była obca wczesna wersja Tillichowskiej „teologii historii”¹³.

W tym kontekście przywołajmy chociażby łączącą w sobie sens eschatologiczny i egzystencjalny następującą uwagę: „Eschatologiczna perspektywa to nie tylko perspektywa nieprzewidywalnego końca świata, jest to również perspektywa każdej chwili życia. W każdej chwili życia trzeba kończyć ze starym światem i rozpoczynać świat nowy”¹⁴. Chodzi zatem o to, aby czas życia nieustannie otwierał się na to, co nowe (rzecz jasna nie w sensie progresywnym). Myśliciel bowiem wie dobrze, że prawdziwie odnowicielski może być tylko duch: wieczność „odwiecznie młoda”; natomiast czas „upadły” to tylko postępująca starość z kostuchą w tle. Ponadto trzeba uznać, że wcielenie Boga jako wydarzenie w swej istocie metahistoryczne dokonało się w czasie egzystencjalnym. Tillichowski sens „wielkiego *kairosu*” zbliżałby się zatem do Bierdiajewowskiej idei Wcielenia, odpowiadałby mitowi „uczułowieczonego Boga”. Nie tracąc jednocześnie nic ze swojego – cokolwiek by sądzić, zbliżonego do myśli Kierkegaarda – egzystencjalnego znaczenia „chwili” religijnej, myślenie rosyjskiego filozofa wytycza jednak własną (historyczną) ścieżkę. Tak więc przywołując filozofa duńskiego, Bierdiajew utrzymuje, że przeżywanie chwili jako „atomu wieczności” umożliwia wyjście poza „potok czasu”, przekroczenie siatek obiektywizacji¹⁵. Tym sposobem możemy również przejść od opisu „zanurzenia” w czasie do doświadczenia „przeniknięcia” czasem.

3. Człowiek przeniknięty czasem

Przyjrzyjmy się strukturze czasu, z jaką spotykamy się w potocznym doświadczeniu ludzkim. Znany nam wszystkim trójwymiarowy podział czasu należy ujmo-

¹² P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 3., przeł. J. Marzęcki, Kęty 2005, s. 328-330.

¹³ Н.А. Бердяев, *Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности*, [w:] idem, *Дух и реальность*, Москва 2006, s. 350.

¹⁴ Idem, *Опыт...*, s. 286 (wyd. pol., s. 169; cytaty według polskiego przekładu).

¹⁵ Idem, *Дух...*, s. 358.

wać, odwołując się do rozważań św. Augustyna (a może raczej: do opisu doświadczenia czasowości, której dał on wyraz w XI księdze *Confessiones*), a mianowicie jako terażniejszość przeszłości, terażniejszość terażniejszości i terażniejszość przyszłości. I znów można mówić o paradoksie czasu, ale tym razem paradoksie osobowego doświadczenia czasu: „los człowieczy” (osobowość) spełnia się w czasie „rozbitym” na przeszłość i przyszłość (terażniejszość wydaje się tylko wychyleniem w dwóch kierunkach), a zarazem obydwie te wymiary istnieją tylko w terażniejszym doświadczeniu losu ludzkiego¹⁶. Przeszłość i przyszłość – te dwa wymiary wyznaczają zatem stosunek człowieka do własnej terażniejszości.

W uobecniającej się terażniejszości przyszłość odnosi się do przeszłości, a być może lepiej powiedzieć – przeszłość odnajduje się w przyszłości. Otóż w przeszłości należy rozróżniać to, co bezpowrotnie już odeszło, oraz wspomnienie, czyli przeszłość twórczo przemienioną przez ludzką terażniejszość. Przy takim ujęciu problemu pamięci filozof rosyjski zbliża się do Bergsonowskiego rozróżnienia między nawykiem jako „czynnością automatyczną” i wspomnieniem jako „pamięcią *par excellence*”¹⁷. Konserwatywny stosunek do przeszłości stara się zachować jej kształt niezmienny, a tym samym uwiecznić jej niedoskonałość, natomiast twórcze podejście wprowadza przeszłość „w przyszłość i w wieczność”. Z jednej bowiem strony to, co niedoskonałe i grzeszne w przeszłości, zasługuje na zapomnienie i odrzucenie w niebyt, z drugiej zaś – to, co w niej było dobrego, powinno zostać zachowane w pamięci i twórczo podjęte, a właściwie mówiąc: uwiecznione.

Tymczasem nieprzemieniona przeszłość niesie w sobie ciężar śmierci, którym przygniata terażniejszość i przyszłość. Jedynie wejście w głąb – dążenie ku wieczności – może zatem zerwać ów śmiertelny związek: oczyścić ze złogów „złego” czasu. Właściwe życie przebiega i narasta w czasie egzystencjalnym. O ile więc pamięć przyobiecuje „pełnię czasu”, o tyle zapomnienie wiąże się z „negacją czasu”; co też ostatecznie składa się na dwie strony tej samej obietnicy przewyciężenia choroby czasu w wieczności¹⁸. Prawdziwego rozwiązania należy zatem upatrywać w wieczności, która będąc źródłem, jest i ujściem dla strumienia „upadłego” czasu. „Uzdrowienie czasu jest wiecznością” – przekonuje Bierdiajew¹⁹.

W doświadczaniu siebie istniejemy „chwilowo”; rzecz można: od chwili do chwili. Czas zaś ujmowany sam w sobie przepływa zawsze „obok”, znajduje się na zewnątrz podmiotu i tak naprawdę nigdy nie zakorzenia się w przeżyciu wewnętrznym. W tym więc sensie czas i przeżywanie losu człowieczego w świecie

¹⁶ Idem, *Я и мир...*, s. 108 (wyd. pol., s. 73).

¹⁷ Por. B. Skarga, *Czas i trwanie. Studia o Bergsonie*, Warszawa 2014, s. 180-181.

¹⁸ Por. Л.В. Стародубцева, *Разорванная вечность: Парадокс времени в эсхатологической перспективе*, [w:] Николай Александрович Бердяев, ред. В.Н. Порус, Москва 2013, s. 435.

¹⁹ Н.А. Бердяев, *Я и мир...*, s. 112 (wyd. pol., s. 75; cytata według polskiego przekładu).

(czasowienie istnienia) są dwoma odmiennymi porządkami: obiektywnym (sc. zobiektywizowanym) i subiektywnym (sc. egzystencjalnym)²⁰. W doświadczeniu czasu powinien jednak zawierać się czas, który stanowiłby podstawę trwania, jego milczącego i niewypowiadalnego przeżywania. Tymczasem teraźniejszość (chwila) bywa najczęściej doświadczana jako budzące lęk zerwanie między tym, co już odeszło, a tym, co jeszcze nie nadeszło. Powstająca w tej chwili „wyrwa” może wręcz jawić się jako „nicność”, zawieszenie w próżni. Potrzeba zatem mostu, który połączyłby obydwie brzegi. Odnaleźć go można w doświadczeniu duchowym, które otwiera się na wieczność. „Czas nie jest zamkniętym kręgiem – podkreślał myśliciel – w który nic nie może przeniknąć z wiecznej rzeczywistości, ale czymś się otwierającym”²¹. Otóż dopowiadamy: wieczność „wydarzająca się” w świecie dać może wiele, tak wiele, ile źródło może dać rzece, a stwórczy Bóg dać siebie światu. W myśl tej „wizji początku” Bóg jest źródłem istnienia w czasie, zaś nasz sposób istnienia w nim jest pochodną „tragedii w życiu Boga”.

Jeśli więc uznać, że mit stanowi klucz do metafizyki historii, a tak przecież chce tę sprawę postrzegać Bierdiajew²², to należy przyjąć, że początek czasu zakorzenia się w wieczności, i można nawet powiedzieć więcej: to wieczność jest początkiem. A to zarazem znaczy, że na początku była wolność, która nieoddzielnie wiąże się z twórczością, albowiem ta ostatnia jest rozumiana jako nadawanie początku, „stwarzanie” nowości. W swej metafizyce wolności rosyjski filozof nawiązuje bezpośrednio (czyniąc jednak ukłon w stronę F.W.J. Schellinga) do mistyki Jakoba Böhme:

Tajemna nauka Böhme dotycząca *Ungrund*, bezdni, bezpodstawnej, ciemnej i irracjonalnej, poprzedzającej byt, jest próbą udzielenia odpowiedzi na podstawowe pytanie wszystkich pytań, a mianowicie pytanie o pochodzenie świata i pochodzenie zła. Cała nauka Böhme dotycząca *Ungrund* tak się przeplata z nauką o wolności, że nie sposób ich rozdzielić, stanowią one jedną i tę samą naukę. Jestem również skłonny – przyznaje Bierdiajew – pojmować *Ungrund* jako pierwotną, niezdeterminowaną nawet przez Boga wolność meoniczną²³.

²⁰ W nadchodzącej – przewidywanej i przepowiadanej – nowej duchowości subiektywizacja ducha ludzkiego oznacza porzucenie sideł obiektywizacji na rzecz „czystego istnienia” (idem, *Дух...*, s. 376).

²¹ Idem, *Смысл...*, s. 79 (wyd. pol., s. 47; cytat według polskiego przekładu, częściowo zmodyfikowany).

²² *Ibidem*, s. 67 (wyd. pol., s. 41).

²³ Idem, *Из этюдов о Якове Беме. Этюд I: Учение об Унгрунде и свободе*, „Путь” 1930, nr 20, s. 57.

Porządek pojęciowy układa się zatem następująco: wolność – twórczość – nowość – wyjście poza czas. Pozostając w zgodzie z przyjętymi założeniami, myśliciel może zatem twierdzić, że źle ukierunkowana wolność, z jaką mamy do czynienia w świecie zobiektywizowanym, pogłębia dualizm dwóch światów, a mianowicie utwierdza rozróżnienie poziomu duchowego i pochodnego, Boskiego i stworzonego. To domaga się od człowieka jako twórcy i kontynuatora dzieła stwórcy przezwyćżenia – zaistniałego u zarania świata i ludzkości – fundamentalnego rozdarcia. Nie powinniśmy się przeto dziwić, że jedynie mit, za sprawą łączącej mocy symboli (bowiem mit to „symbol rozwinięty w formie opowieści” – Paul Ricoeur)²⁴, jest w stanie podołać temu wyzwaniu²⁵. Co więcej, symbol i mit, a więc i świadomość mitologiczna, która znajduje swój wyraz w religii i filozofii (zresztą nie tylko religijnej), jawią się jako narzędzia duchowego i bytowego wzrostu ku doskonałości:

Świadomość symboliczna czyni rozróżnienie między symbolem a realnością i dlatego właśnie kieruje nas ku realnościom, ku realizacji życia duchowego. Prawdziwy symbolizm oznacza również przejście do prawdziwego realizmu duchowego, do zamiany symboli przez realności, życia wtórnego przez życie pierwotne, do przemiany życia, do doskonałości duchowej, doskonałości Ojca niebieskiego²⁶.

Ostatecznie więc celem życia symbolicznego jest przeobrażenie „kultury w byt, symboli w realności”, czyli osiągnięcie wyższego, integralnego życia ducha²⁷.

Jak przekonuje Bierdiajew, chrześcijaństwo jest z gruntu mitologiczne i jednocześnie na wskroś historyczne²⁸. Jak zatem połączyć te dwie różne perspektywy i dwa odmienne sposoby rozumienia świadomości chrześcijańskiej? Otóż ujmowana źródłowo historia odwołuje się do mitu, wszakże opowiada zawsze o historii pierwotnej (teogonii i kosmogonii) – co za Schellingiem podtrzymuje rosyjski myśliciel. Świadomość historyczna czerpie ze źródeł mitologicznych i tylko dzięki nim może prawdziwie wzrastać. O ile natomiast historię postrzega się jako proces odchodzenia od swoich mitologicznych korzeni, o tyle mamy już do czynienia ze stopniowym „pogrążaniem się w czas”, ujmowaniem jej natury jako „złej nieskończoności”. Innymi słowy, tak rozumiana historia nie chce się kończyć. Tymczasem

²⁴ „Mit będę traktował jako rodzaj symbolu, jako symbol rozwinięty w formie opowieści i artykułujący się w czasie i w przestrzeni, które nie dadzą się przyporządkować czasom i przestrzeniom znanym z historii i geografii wedle wymogów metody krytycznej”. Zob. P. Ricoeur, *Symbolika zła*, przeł. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 2015, s. 26.

²⁵ Н.А. Бердяев, *Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства*, ч. 1, Paris 1927, s. 112.

²⁶ *Ibidem*, s. 129.

²⁷ *Ibidem*, s. 131.

²⁸ O mitologiczności: idem, *Философия...*, s. 113-114. O historyczności: idem, *Смысл...*, s. 42-47 (wyd. pol., s. 28-30).

początek „przywołuje” koniec jako swoje spełnienie. Symbol staje się mostem łączącym początek z końcem, umożliwia przekroczenie rozziwu, lub mówiąc inaczej – oswaja metafizyczny *hiatus*, z jakim przyszło borykać się człowiekowi historycznemu, a tym samym wprowadza na powrót metafizykę w sam rdzeń ludzkiej historii. To dlatego Bierdiajew mówi o metafizyce eschatologicznej.

W porządku istnienia historycznego mamy natomiast do czynienia z pierwotnym, przedhistorycznym „upadkiem w czas” – o czym opowiada starożytny mit i co skutkuje rozerwaniem czasu na przeszłość, teraźniejszość i przyszłość²⁹. Czas taki staje się „upadłym” produktem obiektywizacji, czasem zobiektywizowanym. Doświadczenie go przez człowieka jest naznaczone „bólem czasu”³⁰. Należy więc dokonać zmiany perspektywy i uznać, że prawdziwym kluczem do zrozumienia historii jest czas egzystencjalny. W takim zaś ujęciu historia świata i ludzkości staje się jednocześnie „losem człowieka” – by tak rzec: głębinowym, duchowym ujęciem własnej, zakorzenionej w podmiocie historyczności. Tym samym eschatologia historii, nic nie tracąc ze swej „zewnętrzności”, przechodzi w wymiar wewnętrzny, staje się eschatologią indywidualną (bynajmniej nie indywidualistyczną!). W każdej takiej chwili, w każdym „momencie” kairotycznym podmiot ludzki może więc doświadczyć objawienia ducha: wieczności ustanawiającej metahistoryczną jedność początku i końca.

4. Kultura transcendencji

Zwrócenie się ku duchowi (pojęcie to, przynajmniej, jest współcześnie przywoływane z pewną dozą niechęci) i ku wieczności (i znów, rzec można, obecnie perspektywa ta nie znajduje zbyt wiele przychylności) dokonuje się w twórczym dążeniu bytu ludzkiego³¹. Odwołuje się przy tym do symbolicznego sposobu rozumienia świata i w swej aktowości na nim się opiera. Dlatego też ważna jest filozofa kultury; wszak to ona właśnie posiada naturę symboliczną *par excellence*. Religia, stanowiąca rdzeń kultury (nie należy bowiem zapominać, że ta ostatnia wyrasta z kultu), nadaje jej znaczenie soteriologiczne. Człowiek jako „duchowy twórca” jest tedy wezwany do realizacji wyższego sensu symbolu. Niepозbawione podstaw jest nawet mówienie o „apokaliptyce kultury”, pojmowanej jako docelowa i pełna realizacja

²⁹ Idem, *Смысл...*, s. 95 (wyd. pol., s. 55).

³⁰ Idem, *Я и мир...*, s. 105 (wyd. pol., s. 70).

³¹ Rehabilitacji pojęcia ducha (eksplikacji realności ducha) w myśli współczesnej Bierdiajew poświęcił przywoływane powyżej dzieło *Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности* (1937).

symbolu, to znaczy przezwycięzenie świata obiektywizacji, wkroczenie w wymiar ducha i osiągnięcie wolności eschatycznej. (Jak wiemy, symbolizm jest stanowiskiem realistycznym, przy jednym zastrzeżeniu: mianowicie musi dla nas pozostać jasne, że same symbole nie są realnościami, *a contrario*, brane same w sobie są tylko narzędziami obiektywizacji).

Powracając do problemu czasu, należy podkreślić, że popadanie w czasowość, „upadek w czas” i tym samym poddanie się władzy przemijalności, „złej nieskończoności” – z jednej strony – i przekraczanie czasowości ku wieczności w postaci „twórczego wzlotu” – z drugiej – są dwiema skrajnie odmiennymi postawami ludzkimi. Ekstatyczność aktu twórczego, jego ekspresywność i dostrzeganie w świecie śladu nieskończoności to zapewne romantyczny element w Bierdiajewowskiej koncepcji twórczości³². Niezwykle ważne jest podkreślenie, że w takim ujęciu twórczość posiada naturę duchową. Wszelako sama konieczność oddzielenia inicjującego aktu podmiotowego od rezultatu przedmiotowego, a także nieuniknioność tego rozróżnienia, i, co gorsza, uprzedmiotowienie samego aktu twórczego, prowadzą do tragedii twórczości. Wysiłek zdążający wzwyż jest naznaczony groźbą takiej „porażki”, stale towarzyszy mu niebezpieczeństwo oziębienia i zastygnięcia aktu twórczego. Proces ten dokonuje się zresztą z fatalistyczną siłą bezwładności, pod naciskiem „złego”, zobiektywizowanego czasu.

Jak już wiemy, orbity czasu kosmicznego są wpisywane w styczną czasu historycznego. Historia naturalna staje się tym samym – a przynajmniej powinna stać się – częścią historii ludzkiej. Mechanika zachodzących w świecie procesów domaga się innej dynamiki: działania ducha. W przeciwieństwie do perspektywy stającego się kosmosu i zamkniętej w sobie historii czas egzystencjalny jawi się jako wydarzenie „punktowe”, odsyła do wieczności. W tym sensie każda taka chwila, która jest wtargnięciem wieczności w czas, jest i powinna być twórcza: metahistoryczna i eschatologiczna. W egzystencjalnym przeżyciu chwili dochodzi zatem do głosu wymykająca się wewnątrzświatowym i uprzedmiotowionym zależnościom pierwotna wolność ducha ludzkiego: w swojej twórczości człowiek niejako pozwala wydarzyć się wolności w świecie. Ryzykując powtórzenie, zapytajmy raz jeszcze: skąd ona pochodzi i gdzie leżą jej źródła?³³ Otóż u podstaw myślenia Bierdiajewa spotykamy metafizyczny „mit o wolności”, przedstawiający swoistą odyseję wolności. Najogólniej mówiąc, metafizyczne dzieje wolności rozpoczynają się od meonicznej, *ungrundowej* pra-wolności i, przez wolność „upadłą w czas”, prowadzą do wolności eschatycznej – wolności aktywnie i twórczo przepracowanej. Tylko

³² O roli romantyzmu w myśli M. Bierdiajewa pisze B.B. Зеньковский, *История русской философии*, t. 2, Москва–Ростов-на-Дону 1999, s. 344–345, 364.

³³ Por. przyp. 23.

pierwszą i ostatnią należy uznać za wolność w sensie właściwym; w istocie bowiem stanowią one jedną i tę samą – choć rozważaną na różnych poziomach – wolność, którą z kolei powinno się przeciwstawić wolności wtórnej, przejawionej w świecie „upadłym”, fenomenalnym, a zatem wolności skazanej na nieustanne podejmowanie wyborów „po tej stronie” dobra i zła.

Co wobec tego ostatecznie dokonuje się w czasie egzystencjalnym? Odpowiadając wprost, można stwierdzić tyleż lapidarnie, co enigmatycznie: następuje koniec świata i historii. I bynajmniej nie jest to twierdzenie negatywne: „Koniec oznacza także zwycięstwo czasu egzystencjalnego nad czasem historycznym i kosmicznym. Tylko w czasie egzystencjalnym, mierzonym napięciem i intensywnością stanów podmiotu, może się otworzyć wyjście ku wieczności”³⁴.

Pomiędzy indywidualną (osobową) a uniwersalną (historyczną) perspektywą eschatologiczną „powstaje pusty czas”³⁵. Jak rozumieć to sformułowanie? Zapewne można przyjąć, że jest to czas znajdujący się na rozdrożu między kresem losu indywidualnego a końcem uniwersalnym, swoiste przesunięcie czasowe, w którego wyniku śmierć indywidualna – w dotychczasowym doświadczeniu – wyprzedza zamknięcie historii świata. Paradoksalnie koniec czasu dokonuje się jednocześnie „w czasie” i „poza czasem”, co rzecz jasna uniemożliwia jego dyskursywne ujęcie. Niekiedy jednak to, co wymyka się porządkowi dyskursywnemu, może zostać uświadomione w doświadczeniu duchowym: a tym samym stać się pokarmem myśli. Wyłącznie tedy w czasie egzystencjalnym możliwe jest przybliżenie się do „tajemnicy dni ostatnich”. Podobnie zatem jak w perspektywie egzystencjalnej, tak i w wypadku eschatologicznej antynomii końca czasu to, co indywidualne, łączy się z tym, co uniwersalne. Teraźniejszość przeżywana jako chwila – *kairos* w sensie egzystencjalnym – jest zawsze końcem starego i narodzinami nowego świata, ponieważ każdorazowo staje się uobecnieniem wieczności. W ramach zaś antynomii końca czasu los indywidualny pozostaje związany z losem wspólnym, uniwersalnym. Ani jednostka (osoba ludzka), ani wszechświat (ludzkość) nie mogą zatem znaleźć swego spełnienia w oderwaniu od siebie nawzajem. Co zatem mogłoby stanowić zwornik dla obydwu członów tej antynomii? Podpowiedź podsuwa zagadnienie: „ja” i wszechświat, czyli założona u podstaw samej tej koncepcji odpowiedniość mikro- i makrokosmosu. A to zarazem znaczy, że ani jednostka, ani ludzkość nie są w stanie osiągnąć swego celu i losu ostatecznego bez przyjęcia solidarności soteriologicznej: w „odosobnieniu” zanika „osoba”, nie ma kogo zbawiać.

³⁴ Н.А. Бердяев, *Опыт...*, s. 275 (wyd. pol., s. 156; cytat według polskiego przekładu).

³⁵ *Ibidem*, s. 277 (wyd. pol., s. 158).

Przeżywanie i pojmowanie czasu wiążą się zatem z doświadczeniem duchowym. Można wręcz mówić o duchowym doświadczeniu czasu. Jakie ma to znaczenie dla interesującego nas problemu czasowości istnienia? Przywołajmy wpierw wyznaczenie samego myśliciela: „Nie myślę dyskursywnie, nie tyle dochodzę do prawdy, co raczej od prawdy wychodzę”³⁶. Przy takim podejściu filozofia ma za zadanie „rozjaśnianie” prawd danych w doświadczeniu duchowym. Należy ją zatem uznać za intelektualny proces odsłaniania treści przeżytych, i to zarówno przez osobę – indywidualnie, jak i przez ludzkość – wspólnotowo. W przeciwieństwie bowiem do fragmentaryczności, jaką jest z konieczności skażone poznanie fenomenalne, przeżycie duchowe i oparte na nim poznanie noumenalne ujmują rzeczywistość w jej całości (przypomnijmy, że jej zwornikiem pozostaje „mit podstawowy”, jakim jest idea Bogocześnictwa)³⁷. Filozofia jako rozjaśnianie – albo inaczej: filozofia jako rozwijanie intelektualnych treści zawartych w doświadczeniu metafizycznym – powinna przeto opierać się na „symbolice życia duchowego”; co *notabene* pozostaje również jedną z głównych przesłanek filozofii Boga³⁸. Kultura ludzka, a zatem świat symboliczny, stanowi część porządku czasowego, ale mimo to jednocześnie go przekracza, przede wszystkim bowiem otwiera się „na przeszłość i na wieczność”. Właściwie pojęty świat ludzki jest więc kulturą transcendencji, na gruncie której staje się możliwe „osądzanie” wartości: uwiecznianie „dobrego” i przewyżczanie „złego” czasu.

Bibliografia

- Bierdiajew N.A., *Egzystencjalna dialektyka Boga i człowieka*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2004.
 Bierdiajew N.A., *Królestwo Ducha i królestwo cezara*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2003.
 Bierdiajew N.A., *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2002.
 Bierdiajew N.A., *Sens historii. Filozofia losu człowieka*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2002.
 Bierdiajew N.A., *Zarys metafizyki eschatologicznej. Twórczość i uprzedmiotowienie*, przeł. W. i R. Paradowscy, Kęty 2004.
 Dupré L., *Inny wymiar. Filozofia religii*, przeł. S. Lewandowska-Głuszyńska, Kraków 2003.
 Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2008.

³⁶ *Ibidem*, s. 164 (wyd. pol., s. 17; cytat według polskiego przekładu).

³⁷ Zapewne można by przyjąć, że jest to też próba komentarza (zresztą, jak wiele innych, niesatysfakcjonującego) do naszej marginalnej uwagi dotyczącej metafizycznego problemu jedności i wielości ujętego w aspekcie przeżycia duchowego.

³⁸ Por. Н.А. Бердяев, *Царство Духа и царство Кесаря*, [w:] idem, *Царство Духа и царство Кесаря*, Moskwa 1995, s. 297 (wyd. pol. *Królestwo Ducha i królestwo cezara*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2003, s. 19).

- Kierkegaard S., *Wprawki do chrześcijaństwa. Anti-Climacusa nr I, II, III*, przeł. A. Szwed, Kęty 2002.
- Marcel G., *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, przeł. P. Lubicz, Warszawa 1984.
- Ricoeur P., *Symbolika zła*, przeł. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 2015.
- Skarga B., *Czas i trwanie. Studia o Bergsonie*, Warszawa 2014.
- Tillich P., *Teologia systematyczna*, t. 3, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2005.
- Бердяев Н.А., *Царство Духа и царство Кесаря*, Москва 1995.
- Бердяев Н.А., *Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности*, [w:] Н.А. Бердяев, *Дух и реальность*, Москва 2006.
- Бердяев Н.А., *Экзистенциальная диалектика Божественного и человеческого*, [w:] Н.А. Бердяев, *О назначении человека*, Москва 1993.
- Бердяев Н.А., *Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства*, ч. 1, Paris 1927.
- Бердяев Н.А., *Из этюдов о Якове Беме. Этюд I: Учение об Унgrundе и свободе*, „Путь” 1930, nr 20.
- Бердяев Н.А., *Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения*, [w:] Н.А. Бердяев, *Дух и реальность*, Москва 2006.
- Бердяев Н.А., *Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация*, [w:] Н.А. Бердяев, *Царство Духа и царство Кесаря*, Москва 1995.
- Бердяев Н.А., *Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы*, Paris 1969.
- Бердяев Н.А., *Царство Духа и царство Кесаря*, [w:] Н.А. Бердяев, *Царство Духа и царство Кесаря*, Moskwa 1995.
- Зеньковский В.В., *История русской философии*, т. 2., Москва–Ростов-на-Дону 1999.
- Стародубцева Л.В., *Разорванная вечность: Парадокс времени в эсхатологической перспективе*, [w:] Николай Александрович Бердяев, ред. В.Н. Порус, Москва 2013.

Informacja o Autorze

Dr hab. Leszek Augustyn, prof. UJ (Лешек Аугустын) – filozof i religioznawca, pracownik Instytutu Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego.
e-mail: l.augustyn@iphils.uj.edu.pl
<https://orcid.org/0000-0002-8694-8702>

MARTA LECHOWSKA

KRAKÓW, UNIWERSYTET JAGIELLOŃSKI

Маскарад как бегство от самого себя

Рассуждения Федора Степуна о человеке, времени и вечности

Masquerade as an Escape from Oneself.
Fiodor Stepun's Considerations on Human Being,
Time and Eternity

Abstract: The aim of the article is philosophical analysis of Fiodor Stepun's letter to his wife, written on the front of First World War. The subject of the letter is celebration of the New Year, especially the fundamental feature of the celebration – masquerade. The masquerade is – in frame of Stepun's conception – cultural manifestation of the human search for eternity. In this way the cultural phenomenon is a sign of human – in fact, tragic, because of being suspended between time and infinity – condition.

Keywords: masquerade, philosophical anthropology, eternity, human condition

Отправной точкой нижеследующих рассуждений является фрагмент письма Федора Степуна – русского философа немецкого происхождения, изгнанного из России в 1922 году, профессора немецких университетов – жене. Философ отправил это письмо с русско-немецкого фронта в период первой мировой войны, во время которой исполнял функцию прапорщика артиллериста. Размышлениям, заключённым в этом письме способствовало особенное, не только для фронтовой действительности, время: празднование, вместе с другими солдатами, грядущего, Нового, 1915, года. Это были моменты проводимые очень традиционно – в сопровождении музыки и вино, полные воспоминаний о прошлом и рождающихся мечтаний о будущем. Время особое, позволяющее оторваться от фронтовой действительности, вернуться к довоенным занятиям, общаться в воспоминаниях с близкими. Эти минуты позволяли участникам праздника забыть о войне, поэтому

им свойственна была легкость и склонность к философским возвышенным размышлениям¹.

Эпистолярные размышления Степуна являются скорее вступительным исследованием сути проблемы, поиском на основании пережитого, а не описанием четко сформированной закрытой системы.

Федор Степун, во вневоенной действительности – тонкий, учившийся у неокантианцев в Гейдельберге, мыслитель, делает предметом своих размышлений празднование Нового года. Этот особый момент становится толчком для развернутых размышлений о сущности новогоднего празднования.

В начале письма, обращаясь к жене, Степун сравнивает любимые христианские праздники с Новым годом, называя существенные – создающие как особый климат, так и отражающие философскую глубину – черты последнего. Стоит здесь привести обширный фрагмент письма:

Ты знаешь, я люблю Новый год, но люблю этот праздник чем-то совсем другим в себе и совершенно иначе, чем праздники Рождества, Святой или Троицы. Елка – крестный ход вокруг кондровской церкви, а на следующий день в большом белом зале торжественный пасхальный стол, Христос Воскресе, батюшка, певчие и всеобщее христосование, – кудрявые в пестрых лентах березы, и звонкий девичий хор у балкона – все это помнится с самого раннего детства, все это вспомнится и по-новому озарится перед смертью. Совсем в стороне от всего этого живет чувство Нового года. Я не помню, когда полюбил эту ночь: музыку, вино, мечту, маску, но я знаю, что с чувством Нового года в душе нельзя стареть и навозможно умирать. Им опозориться старость и обесмыслится смерть. Сейчас здесь я понимаю это гороздо глубже и отчетливее чем понимал раньше. И это постижение полно для меня глубокой скорби и резиныции. Новый год единственный не религиозный, если хочешь чисто философский праздник. В нем нет прославления какого-либо метафизического события. Новый год трансцендентален: в нем утверждается всего только касание формы времени с бесформенной вечностью. Мне очень трудно сказать в той суматохе, в которой я сейчас пишу, то скорбное и пронзительное, что я знаю в себе как чувство Нового года².

Музыка, вино, мечта, маска – это четыре момента, создающие новогоднюю атмосферу. Атмосферу трансцендентальности. Эта атмосфера – это не

¹ Стоит при этом учесть, что Степун оставался философом также в течение боевых действий. Об этом пишет А.Ф. Киселев: „Степун всегда оставался философом. В грязном и мокром окопе он размышлял о духовной сщности войны”. Ср. А.Ф. Киселев, *С верой в Россию. Духовные искания Федора Степуна*, Москва 2011, с. 107.

² Ф.А. Степун, *Из писем прапорщика артиллериста*, [online:] <https://www.litmir.me/br/?b=593983&p> (29.10.2018).

ответ на некое метафизическое *datum*, какое-то метафизическое событие, но это результат соприкосновения двух измерений: времени и вечности. Отсутствие в этом празднике смысловой нагрузки свидетельствует о стремлении человека, чья жизнь ограничена временем, к бесконечной вечности. Отношения человека с вечностью представляют собой суть Нового года.

Следует спросить, почему Степун называет Новый год исключительно философским праздником. Что это значит? В контексте слов о семантической пустоте и противопоставления такого рода праздника празднику религиозному это означает, что переживающий и познающий субъект, как переживаемое и познаваемое содержание воспринимает не чуждую ему реальность, а самого себя, но не как череду смыслов, составляющих „я”, а себя как место в строении вселенной, как форму стыка преходящего и вечности. Другими словами, этот праздник не относится ни к какому другому содержанию в метафизической системе кроме чисто формального размещения в ней человеческого субъекта (погруженный во временное обращается к безвременности). Отсюда определение „трансцендентальный”. Известно, что трансцендентальная философия концентрируется на изначальном, исконном расслоении реальности на субъект и объект. Трансцендентальный – то есть касающийся субъекта как такого³.

Эти вопросы тесно связаны с очередным фрагментом письма Степуна: „Ведь не простое же стекание времени празднуем мы под Новый год. Ведь есть в нашем новогоднем напряжении и ожидании какое-то предчувствие Чуда. А чудо – дар вечности”⁴. Из приведенных слов легко понять, что Степун ощущает в себе реальность совсем другую, чем обыденная действительность земной жизни; эту реальность Степун изучает с внимательностью феноменолога, а то, что открывает в себе можно выразить только одним словом: Чудо. Чудо – это не что иное как представление о чем-то необъяснимом, не вмещающемся в рамки разума. Оно подобно непостижимой вечности, которую наш познавательный аппарат, полностью погруженный в ограниченное временное пространство, не может осознать. Как чудом, так и вечностью, человек не может „располагать” (в познании, в эмоциях, в действии); напротив, чудо и вечность „располагают” человеком.

Этот момент „чудесных предчувствий” тесно связан с предметом наших исследований – с захватывающей индивидуального человека стихией – маскарадом. Степун воспринимает маскарад не только как пеструю декорацию, но еще и обязательную и неизменную черту новогоднего празднова-

³ Ср. *Słownik filozofii*, pod red. J. Hartmanna, Kraków 2004, с. 234-236.

⁴ Ф.А. Степун, *Из писем прапорщика артиллериста...*

ния. Философ убежден, что маскарад – это непосредственное проявление трансцендентальности. Противопоставляя главный элемент маскарада, маску (закрывающую настоящее лицо) – лицу (сферой которого является подразумевающая личное присутствие, то есть самоаутентичность, религия), Степун тем самым определяет маскарад как явление светской культуры, но при этом, что может удивить тех, кто привык видеть в маскараде только праздную забаву – не лишенное метафизического замысла. Итак, Степун связывает культуру маскарада с постоянным поиском другого измерения, с экзистенциальным беспокойством человека, брошенного в ограниченные, переменчивые, временные рамки жизненного пространства. А при этом, человек всем своим существом жаждет вечности и стремится к ней.

Философ убежден, что в новогодний период, когда традиционно устраиваются маскарады, удивительным образом у людей, не склонных к фривольным и непритязательным развлечениям, появляется непреодолимое желание – а может быть сильная потребность? – надеть маску и стать на минуту кем-то другим, а потом еще кем-то другим, и так без конца.

Самым существенным элементом маскарада является не столько буйная забава, смех, необузданные, грубые, неприхотливые шутки, а маска – переодевание и переоблачение в кого-нибудь другого, чтобы пережить минуту оказываясь кем-то другим. В этом диком безумии форм и красок главную роль играет не уровень эстетики; здесь речь идет о многообразии судеб, переживаний, лиц. Маска означает здесь другую самоидентичность, то же самое, о чем идет речь в изречении „ходить в чужих ботинках”. В том, чтобы быть кем-то другим, самое большое значение имеет момент совсем иного чем когда-либо раньше (в рамках настоящей индивидуальности) мироощущения, а прежде всего, как загадочно утверждает Степун, переживания любви:

Самая сердцевина всех этих явлений, конечно, в желании другой любви. Всякая, самая идеальная осуществленная любовь мистически виновата перед своим кануном в том, что осуществила себя через ограничение ликом и образом безобразной и безликой мистически-эротической стихии, а эмпирически в том, что вошла в жизнь по ступеням убитых ею иных возможностей. Эти возможности неизбежно должны воскресать и восставать на любовь соблазном множественности и мечты⁵.

На фоне вышесказанного становится ясным, что ни одна конкретная, индивидуальная форма не может вместить в себя того, что универсально, вечно. Отсюда присутствующее в приведенном фрагменте понятие вины и – как

⁵ Ф.А. Степун, *Из писем прапорщика артиллериста...*

увидим в нижеследующих словах – измены: „В канун Нового года, когда мы почему-то напряженно ожидаем, что вдруг волна времени разобьется о вечность, мы, быть может, острее чем когда-либо ощущаем свой лик, как измену безликой вечности”⁶.

Суть размышлений Степуна заключается в убеждении, что тот, кто бросается в дикий круговорот забавы, смеха, хоровод масок, обмен ролями, в переворачивание мира вверх ногами – необязательно хочет того, что легкое. Автор писем, конечно, хорошо знает о существовании маскарада в его легкой, развлекательной версии (когда надевание масок рассчитано исключительно на комический эффект), но его внутренний опыт, на котором и основаны теоретические рассуждения, заставляет искать совершенно другое понимание этого явления, противоречащее распространенному мнению о том, что маскарад – это всего лишь уличные забавы с переодеванием.

Самое главное, в чем решительно убежден философ, это мнение о том, что маскарад рождается на почве жажды и стремления к вечному. Логику новогоднего праздника, неотъемлемой частью которого является маскарад выявляют следующие слова: „Тоскуя по вечности [...] хочу [...] жизни в другом облике”⁷. Отсюда только шаг к бесконечным переодеваниям; ведь если человек является „сосудом вечности”, он без сомнения захочет разбить этот сосуд и, по мнению Степуна, стать на миг всем, что и происходит во время маскарада.

Стоит сказать, что в исторически проклятом Церковью маскараде на уровне абстракции можно выделить два направления, два вектора этого явления: „от” и „до”. „От” означает бегство, желание избавиться от чего-то, „до” – волю к тому, чтобы принадлежать и находиться в данной реальности. Участвующий в маскараде человек хочет освободиться от своего „я”, хотя бы на миг не быть собой. „До” – (пока ограничимся утверждением), – это вектор, указывающий на множество, на неограниченность одним лицом, одной жизнью. „Я хочу [...] другого себя, другой любви, другой судьбы”⁸.

По мнению Степуна, легко понять, почему Церковь выступала в истории категорически против маскарада – против светских, не подчиняющихся церковному контролю, дьявольских забав, не склоняющих народ к размышлениям. Церковь чувствовала, что присутствующий в маскараде театральный элемент обладает большой силой и может собрать и объединить для своих истин непросвещенный народ.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

⁸ Там же.

Следует подчеркнуть, что рассуждения Степуна, представленные в письме, относятся не столько к области истории культуры, сколько к области философии, в границах которой религия, основанная на личностном отношении (для которой обязательным является самоидентичность – я), противопоставлена культурному проявлению трансцендентализма – новогоднему маскараду, цель которого состоит в том, чтобы отбросить индивидуальную самоидентичность.

Религия и церковь – откровение о лике. Маска – борьба против лика, лица. Почему для церкви маскарад – бесовское наваждение. Совсем не так для безликой мистики и ее современного двойника – трансцендентальной философии. Маскарад, если хочешь, это легкомысленный светски-романтический аспект [...] трансцендентализма⁹.

И сразу после этого фрагмента мы встречаем слова, непосредственно указывающие на антропологические истоки маскарада: „Тяготение к новому маскараду рождается из чувства обремененности за протекшую жизнь своим ликом, образом”¹⁰. Вот настоящее „от” маскарада: мое, приковывающее меня только к моей жизни лицо, моя индивидуальность, моя судьба.

Множество масок, множество переживаний, множество разновидностей любви – насыщение этим всем ненасытного метафизического голода – вот переживания, которых жаждет человек, закрывающий лицо маской. Игра за прикрывающей маской, сначала одной, потом совсем другой – это безумство не быть собой, состояние освобождения и опьянения этой свободой, когда сняты все главные ограничения индивидуума: принадлежность к данной эпохе, происхождение, возраст, предшествующие решения в жизненном выборе, неотвратимо сужающие спектр возможностей на дальнейшем жизненном пути. Все это кардинально нас определяет, в результате чего мы вынуждены осознать, что желание другой жизни (жить жизнью кого-то совершенно другого чем мы) невозможно и никогда не будет возможным.

Маскарад выходит навстречу вышеперечисленным желаниям (жить жизнью кого-то другого); идет против течения неотвратимого движения жизни. Маска дает легкость оторванности от собственной судьбы, все время одних и тех же, неизменных черт лица. Это настоящее бремя – обреченность быть только собой. Почему? Потому, что тот, кто является собой, не может быть никем другим, а прежде всего – не является всем. Широкий жест маскарада по сути дела является метафизическим: расставание со сво-

⁹ Там же.

¹⁰ Там же.

им „я” отражает что-то намного более фундаментальное чем склонность к развлечениям.

Выше приведенный фрагмент сопоставим с утверждением о ране, нанесенной вечностью, о единственном способе познания человеком вечности – боли. Эта боль вечности, несущая память иного измерения, подговаривает человека надеть маску и броситься в пучину маскарада. Степун пишет: „Романтизм – это боль вечности. Романтики – люди, раненные вечностью, но не спасенные в ней”¹¹.

Этот способ познания данного предмета может показаться странным – боль, вызванная его отсутствием. Боль вечности как единственно возможное к ней отношение не позволяет чувствовать себя спокойно и комфортно во временном существовании земного бытия, погруженного в ограниченном пространстве „я”. Это беспокойство, порождающее открытость к чуду, о которой говорит Степун (предчувствие чуда), проявляется во время празднования Нового года – праздника, во временном пространстве которого человек „расправляет кости”, распрямляется, чтобы почувствовать наконец свое истинное величие.

На фоне вышесказанного ясно, что Степун воспринимает явление маскарада как культурный знак экзистенциальной ситуации человека, знак присутствия в человеческой жизни неотъемлемого трагического начала. „Метафизика маскарада” рождается, по мнению Степуна, из дискомфорта, переживаемого человеком в его внутренне мировом усмирении: ограниченный временем человек объявляет миру свое несогласие быть и оставаться только самим собой, несогласие на метафизическую сепарацию, на заключение в отсепарированном от мира, отданном во власть времени „я”. Открытие Степуна состоит в следующем: погружение в неистовый вихрь праздничных развлечений, в хоровод масок, в замену ролей, как в произведение искусства, в котором мир перевернут с ног на голову и окрашен необузданным безудержным смехом, имеет (а во всяком случае может иметь) несравнимо более возвышенный источник чем склонность к разгульным развлечениям. Этим источником является не что иное как поиск и желание обрести вечность. Здесь может прийти на ум очевидный вопрос: как это возможно, чтобы обязательная и неизбывная для маскарада окраска развлечения таила в себе, согласно Степуну, определяющий его метафизический характер. Маскарад в данном контексте является отличительным культурным знаком базовой ситуации человеческой экзистенции – человека, полностью погруженного в ограниченное временное пространство, жаждущего при

¹¹ Ф.А. Степун, *Из писем прапорщика артиллериста...*

этом бесконечности. Энергия культуры маскарада здесь идентична энергии, рождающейся в ситуации лавирования между привязанностью к земному миру и желанием обрести реальность, превосходящую этот мир и, что весьма существенно, его обосновывающую и оправдывающую. Другими словами, по мнению Степуна, маскарад создает точный ритм с фигурой трагедии человеческого существования. А следовательно, прибегая к языку парадоксов, мыслитель убежден в возможности существования экзистенциально значимого – философского! – маскарада.

Библиография

- Киселев А.Ф., *С верой в Россию. Духовные искания Федора Степуна*, Москва 2011.
 Степун Ф.А., *Бывшее и несбывшееся*, London 1990.
 Степун Ф.А., *Встречи*, Москва 1998.
 Степун Ф.А., *Из писем прапорщика артиллериста*, [online:] <https://www.litmir.me/br/?b=593983&p>
Słownik filozofii, pod red. J. Hartmanna, Kraków 2004.

Информация об Авторе

Marta Lechowska (Марта Леховска) – doktor nauk humanistycznych, adiunkt w Zakładzie Antropologii Kultury Rosyjskiej w Instytucie Rosji i Europy Wschodniej na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie.
 e-mail: marta.lechowska@uj.edu.pl
<https://orcid.org/0000-0002-7940-3202>

ROMAN MNICH

WARSZAWA, UNIWERSYTET WARSZAWSKI

Проблема времени в философском литературоведении Дмитрия Чижевского

The Issue of Time in Philosophic Literary Studies
of Dmytro Chyzhevsky

Abstract: The article presents key aspects of the issue of time as discussed in the literary studies and philosophic works of Dmytro Chyzhevsky (1894-1977), an outstanding researcher of Slavonic literatures. Comprehension of time in Chyzhevsky's works is interdisciplinary and was caused by his scientific interests in astronomy, mathematics, physics, politics, philosophy, mystics, music, and literature. The analysis of Chyzhevsky's publications allows to distinguish three ways of conceptualizing time: 1) through applying the experience of sciences while describing time phenomena from the field of humanities (time measurement in literary texts and scientific conceptions of time); 2) through mystic conceptions of time and connected ideas of immortality ("eternal return"); 3) through Hegelian tradition of "dialectics of time", that is, the change of historico-cultural periods as well as dependence in understanding cultural and literary phenomena on the time of their emergence and the time of their perception. The examples of correlation of those three directions in studying of cultural and literary phenomena are presented in the article.

Keywords: Dmytro Chyzhevsky, Hegel, mysticism, "eternal return", time.

Имя Дмитрия Чижевского (1894-1977) сегодня уже достаточно известно исследователям славянских литератур (русской в том числе), а также учёным, которые занимаются историей философской мысли славян. Но, к сожалению, обстоятельства сложились так, что о самом Д. Чижевском, о его литературоведческих взглядах и концепциях пишут довольно редко. Литературоведы и философы вспоминают этого учёного чаще всего тогда, когда обращаются к изучению творчества или биографии его друзей и единомышленников: Романа Якобсона, Петра Бицилли, Альфреда Бема, Георгия Флоровского,

Василия Зеньковского, Николая Трубецкого¹, а в последнее время также и Петра Савицкого в связи с ростом интереса к евразийству². К этому перечню можно добавить целый ряд имён видных представителей украинской эмиграции (Иван Мирчук, Домет Олячнин) или немецких интеллектуалов XX века – Эдмунда Гуссерля, чьим учеником был Д. Чижевский, Ханса-Георга Гадамера, Эрнста Кассирера, Йонаса Кона. Со всеми этими философами и мыслителями Д. Чижевский поддерживал дружеские отношения, переписывался, вместе участвовал в научных проектах и дискуссиях.

Большую часть своей жизни Д. Чижевский провёл в эмиграции, которая, конечно же, накладывала свой отпечаток на восприятие и осмысление времени со стороны каждого, кто вынужден был после событий 1917 года покинуть Российскую империю. Как и другие русские эмигранты – известные философы, литературоведы, педагоги, социологи, историки – Д. Чижевский в своих публикациях часто пытался осмыслить проблему исторического времени по отношению к судьбам России – от эпохи Петра I до XX века включительно. Самым ярким примером такого осмысления может быть монография *Духовная история России (Russische Geistesgeschichte)*, в которой проблема времени в исторических судьбах России является одной из центральных³. Однако в своём сообщении я хотел бы обратить внимание на другие аспекты рассматриваемой проблемы: речь идёт о тех концепциях и тех публикациях учёного, которые связаны с осмыслением проблемы времени в художественном произведении и одновременно помогают нам понять культуру, литературу и историю России.

В связи с нашей темой необходимо также отметить, что проблема времени в работах Д. Чижевского чрезвычайно разноаспектная и разновекторная, этот учёный отличался своей междисциплинарностью, памятью и широтой научных интересов. Мы можем, однако, обобщая огромное наследие Д. Чижевского, определить три измерения, или, говоря другими словами, три основных подхода к осмыслению категории времени в научных публикациях учёного. Во-первых, это обращение Д. Чижевского к опыту точных наук при описании явлений из области наук гуманитарных: здесь речь идёт о реальном измерении времени и научных концепциях времени в первой половине XX века. Во-вторых, это мистические концепции времени и связанные

¹ См. общий контекст проблемы: Oksana Blashkiv i Roman Mnich, *Дмитрий Чижевский versus Роман Якобсон*, Siedlce 2016 (*Opuscula Slavica Sedlcensia*, 6).

² Д. Чижевский сотрудничал с журналом „Евразийские тетради“ (Прага, 1934-1936).

³ Первое издание этой книги Д. Чижевского вышло в двух томах (1959 и 1961 год соответственно), а в 1974 году учёный опубликовал расширенный вариант книги в одном томе, см. Dmitrij Tschizewskij, *Russische Geistesgeschichte*, München 1974.

с ними идеи о бессмертии („вечном возвращении”), которые интересовали Д. Чижевского всю жизнь и которые учёный интерпретировал в текстах авторов европейского барокко, а также в произведениях Федора Достоевского. В-третьих, это гегелевская традиция „диалектики времени”, то есть чередование во времени культурно-исторических эпох; с этой же проблематикой связано понимание культурных и литературных явлений в зависимости как от эпохи их возникновения, так и от времени их восприятия. Конечно же, эти три аспекта, с одной стороны, не исчерпывают всего разнообразия идей, связанных с осмыслением времени в текстах Д. Чижевского. С другой стороны, при изучении конкретного культурного или литературного явления эти аспекты очень часто взаимосвязаны, и в научных публикациях Д. Чижевского мы можем встретить совмещение двух и даже трёх измерений времени.

Нужно также отметить, что у Д. Чижевского нет таких работ о времени в художественном произведении, как, например, у Дмитрия Лихачёва (глава *Поэтика художественного времени* в книге *Историческая поэтика русской литературы*)⁴ или Михаила Бахтина (концепция большого времени или художественного хронотопа)⁵. У этих учёных художественное время и художественное пространство исследовались как отдельные категории, а Д. Чижевский писал о времени преимущественно в связи с интерпретацией других проблем: будь то рецепция философии Гегеля в России, история русской литературы, творчество Василия Розанова или рецензии на прочитанные книги, посвящённые русским писателям и русской культуре. В связи со сказанным мы можем также отметить существенную разницу между Д. Лихачёвым, М. Бахтиным и Д. Чижевским в их подходах к пониманию проблемы времени, которая ярче всего видна на примере интерпретации творчества Ф. Достоевского. Для Д. Лихачева принципиально важной была категория „летописного времени” Ф. Достоевского как „художественного способа изображения мира”⁶, для М. Бахтина самым существенным в поэтике Ф. Достоевского было следование „драматическому принципу единства

⁴ См. современное издание: Д.С. Лихачёв, *Историческая поэтика русской литературы. Смех как мировоззрение и другие работы*, Санкт-Петербург 2001, с. 5-128. Изначальный вариант этой главы о поэтике художественного времени впервые был опубликован в 1967 году в первом издании книги *Поэтика древнерусской литературы*.

⁵ Сейчас у нас уже есть возможность подробного анализа концепции времени у Михаила Бахтина, поскольку издан весь основной корпус его текстов с обширными комментариями и указателями, см. М.М. Бахтин, *Собрание сочинений в семи томах*, т. 1-6, Москва 1997-2012.

⁶ Д.С. Лихачёв, *Историческая поэтика...*, с. 112. Правда Д. Лихачев писал и о важности проблемы вечности и „вневременного” у Ф. Достоевского (с. 100), но не анализировал этих вопросов подробно.

времени”⁷, позволявшему сойтись героям писателя в определённой временной точке и рассуждать о вечных проблемах и о самой вечности. А для Д. Чижевского основоположными у Ф. Достоевского являются прежде всего проблемы вечности и бессмертия, о которых Д. Лихачёв и М. Бахтин пишут только вскользь. В русле нашей темы отдельно подчеркнём и тот факт, что практически все философские проблемы (в том числе и проблема времени) у Д. Чижевского очень часто получают литературоведческое осмысление на уровне примеров из литературных произведений. Он был тем мыслителем, для которого литература во многих отношениях была отправной точкой для философских, исторических, социологических, педагогических и собственно литературоведческих концепций.

Как отмечалось выше, восприятие и осмысление времени у Д. Чижевского было обусловлено его научными увлечениями, прочтёнными книгами, дискуссиями с русскими и немецкими философами. Понятно, что в своей масштабности заявленная тема предполагала бы написание целой монографии, поэтому сейчас ограничимся только самыми общими выводами и конкретными примерами из публикаций учёного. Вспомним, что Д. Чижевский свою карьеру начинал как астроном, его первые публикации были посвящены наблюдениям планет Солнечной системы, отсюда понятно, насколько важным для Д. Чижевского в течение всей его жизни оставалось астрономическое отношение ко времени: соизмерение и сопоставление огромных временных периодов (время существования галактик, Солнца или планет) с ограниченными во времени отрезками индивидуальной жизни отдельно взятого человека, временем существования культурной эпохи, государства (такие мотивы присутствуют во многих его публикациях). Д. Чижевского также интересовали научные теории времени, связанные с кризисами в физике, открытием квантовой теории и работами А. Эйнштейна. Он отмечал, например, сложность самой проблемы времени в теории относительности и таких понятий, как „пустое время”, „атомы времени”, „движение времени”. В статье, посвящённой натурфилософии Владимира Вернадского (1863-

⁷ М.М. Бахтин, *Собрание сочинений в семи томах*, т. 2: *Проблемы творчества Достоевского* (1929); *Статьи о Л. Толстом* (1929); *Записки курса лекций по истории русской литературы* (1922-1927), Москва 2000, с. 37. Ср. также: „Возможность одновременного сосуществования, возможность быть рядом или друг против друга является для Достоевского как бы критерием отбора существенного от несущественного” (М.М. Бахтин, *Собрание сочинений в семи томах*, т. 6: *Проблемы поэтики Достоевского*, Москва 2002, с. 37.). Смещение акцентов в восприятии времени у Ф. Достоевского см. во втором варианте книги М. Бахтина: М.М. Бахтин, *Собрание сочинений в семи томах*, т. 6: *Проблемы поэтики Достоевского* (1963); *Работы 1960-х-1970-х годов*, Москва 2002 (см. указатель, с. 736).

1945), Д. Чижевский подчёркивал, что человеческая жизнь как явление космическое требует иного, нежели обычное (линейное) понимание времени и пространства: факты и события человеческой жизни „наполняют” время не „равнодушно-нейтрально”, а экзистенциально, хотя „течение бытия” имеет только один вектор – от рождения к смерти⁸. Противоречие между космическим временем мирового целого и отдельными отрезками времени Д. Чижевский описал так:

Стремлению дать поэтическую всеобъемлющую картину мира или некоторых его сфер⁹ противостоят попытки нарисовать такие же исчерпывающие картины отдельных отрезков мирового целого, стремление к детальному и мелочному расчленению всякого элемента мирового целого, о котором поэт заводит речь¹⁰.

Опыт изучения физики и математики отразился у Д. Чижевского также и в его интерпретациях литературных текстов, где мы очень часто встречаем элементы топографического и физического измерения времени. Очень яркий пример, связанный с таким осмыслением Д. Чижевским реального времени в художественном произведении – это его статья 1974 года *Меры расстояний и размеров в „Хожении” Игумена Даниила*. Сама статья посвящена лингвистическому анализу разных образов, связанных с расстояниями и размерами, но проблема времени присутствует в памятнике древнерусской письменности и как бы имплицитно интерпретируется учёным через образы пространства (расстояние): в зависимости от того, о каком расстоянии сообщает игумен Даниил (например, верста), такое количество времени нужно для его преодоления¹¹. Аналогичные измерения времени (час, сутки, неделя, год) и связанного со временем пространства мы встречаем и в других публикациях Д. Чижевского, особенно посвящённых классическим текстам русской литературы XIX века.

Очень важный второй аспект восприятия и интерпретации времени в текстах Д. Чижевского, который связан с его увлечением мистикой. Как

⁸ См. Fr. Erlenbusch, V.I. Vernadskijs Naturphilosophie, „Slavische Rundschau”, Jahrgang VII, 1935, S. 213–221. (Fr. Erlenbusch – псевдоним Дмитрия Чижевского). В этом же плане см. не устаревшую статью Вячеслава Вс. Иванова *Категория времени в искусстве и культуре XX века*, [в:] *Ритм, пространство и время в литературе и искусстве*, под ред. Б.Ф. Егорова, Ленинград 1974, с. 39–67.

⁹ В оригинале „некоторые его сферы”.

¹⁰ Д. Чижевський, *К проблеме литературы барокко у славян*, [в:] его же, *Українське літературне барокко*, Київ 2003, с. 408.

¹¹ Д. Чижевский, *Меры расстояний и размеров в „Хожении” Игумена Даниила*, „Russian Linguistics” 1974 (1), p. 251–253.

учёный, философ и литературовед одновременно, Д. Чижевский специально и очень много занимался мистикой и текстами европейских мистиков, готовил эти тексты к изданию, написал целый ряд статей и книг на тему влияния мистики на славянские культуры. Поэтому понятно, что мистическое восприятие времени европейскими поэтами и писателями было одной из магистральных тем в его публикациях, особенно посвящённых эпохе барокко. Основная проблематика мистической концепции времени, которая присутствует в публикациях Д. Чижевского – это диалектика мига и вечности в жизни человека, представленная в системе символических образов и в художественной целостности произведения вообще. Эта проблематика интерпретировалась учёным преимущественно на примере текстов писателей европейского барокко, особенно Григория Сковороды, а также на примере соответствующей художественной символики в текстах русских писателей и поэтов XIX и XX века. Принципиальное отличие интерпретации времени в случае с мистическими концепциями по сравнению с упомянутыми выше (космическое время, время жизни человека) состоит в том, что мистика не знает реального (физического) измерения времени: в мистической концепции миг и вечность это одно и то же. В мистике, как пишет Д. Чижевский, „ненасытный дух“ пожирает время, время независимо от человека и без человека – без конкретного человеческого восприятия времени – самого времени нет¹². Мистика не знает математических и физических измерений времени, мировую и индивидуальную жизнь связывают диалектические отношения жизни и смерти: жизнь есть смерть (то есть мы начинаем умирать уже от мига нашего рождения), а смерть есть жизнь (то есть, после смерти, мы возрождаемся в новой жизни). Самыми популярными символами мистического восприятия времени является круг (здесь соединено движение и время) и растение как таковое, произрастающее „смертью семени“ и умирающее „рождением семени“¹³.

Наконец, третий аспект, определивший понимание, восприятие и интерпретацию связанных со временем научных категорий и понятий у Д. Чижевского, это увлечение немецкой классической философией XIX века, особенно Гегелем. Об этом философе Д. Чижевский написал монографию (*Гегель в России*), вернее, две монографии – немецкоязычную и русскоязычную, эти книги отличаются не только языком, но и содержанием¹⁴. Очень важ-

¹² См. об этом подробнее: Д. Чижевский, Г.С. Сковорода и немецкая мистика, [в:] *Научные труды Русского народного университета в Праге*, т. 2, общ. ред. Н.Н. Новиков, Прага 1929, с. 283-301 (орфография современная, в книге двойная пагинация, с. 51-69/283-301).

¹³ Там же, с. 286.

¹⁴ В 1934 году под редакцией Д. Чижевского вышла коллективная монография *Гегель у славян (Hegel bei den Slaven)*, в которой большую часть занимал раздел *Гегель в России*, на-

ный и непосредственно связанный со временем аспект влияния Гегеля на Д. Чижевского отразился в его концепции историко-культурных эпох. Само время культурной эпохи, а также границы литературных и культурных стилей и направлений, у Д. Чижевского определяются с опорой на философские работы Гегеля и гегелевскую терминологию (диалектика части и целого, внутреннее противоречие эпохи как её движущая сила, знаменитое определение духа времени – *Zeitgeist*)¹⁵. К этой группе публикаций Д. Чижевского нужно отнести и его многочисленные истории русской, украинской, древнерусской и славянских литератур, а также целый ряд специальных работ о культурно-исторических эпохах.

Так выглядят три основные теории времени, который Д. Чижевский рассматривает в своих публикациях. Обратимся теперь к тем примерам из наследия учёного, где осмысление и интерпретация времени совершается на стыке разных теорий и разных аспектов. Такие примеры мы можем найти в публикациях Д. Чижевского, отражающих влияние немецких философов XX века – Э. Гуссерля, Мартина Хайдеггера и Карла Ясперса. Отметим специально, что при изучении текстов Д. Чижевского, которые посвящены проблеме времени и которые возникли под влиянием немецкой философии, очень важно подчеркнуть разницу между влиянием Гегеля и влиянием упомянутых немецких философов XX века. К Гегелю учёный обращается преимущественно тогда, когда говорит о культурно-исторических эпохах и их времени. Речь здесь идёт не столько о дискуссионном по отношению к Гегелю понятию „дух времени“, сколько о представленном в работах немецкого философа соотношении между духом как культурой, с одной стороны, и временем как возможностью для его (духа) реализации, с другой стороны. Для Д. Чижевского эта гегелевская феноменология духа важна прежде всего как возможность „охватить“ и изучать историю культурно-исторических эпох в Европе, поэтому традиция Гегеля преобладает при описании конкретных эпох, их внутреннего содержания, роли личности (писателя), границ эпохи. Что же касается проблемы времени у немецких философов XX века (упомянутых выше – Э. Гуссерля, М. Хайдеггера и К. Ясперса), то к их мыслям и идеям Д. Чижевский обращается при интерпретации конкретных литературных произведений, прежде всего Ф. Достоевского. Учёному для характеристики героев и художественного мира Ф. Достоевского

писанный самим Д. Чижевским (эта немецкоязычная публикация в дополненном виде была переиздана в 1961 году). В 1939 году в Париже была опубликована русскоязычная авторская монография Д. Чижевского *Гегель в России*.

¹⁵ См. 1) Д. Чижевський, *Культурно-історичні епохи*, Аугсбург 1948; 2) Д. Чижевський, *Початки і кінці ідеологічних епох*, „Богослов“, 1949/рік 1, числа 4-6, München, с. 27-31.

кроме диалектики Гегеля нужен был также и экзистенциальный опыт философии XX века. Правда, здесь следует упомянуть ещё одного немецкого мыслителя, чьё творчество стало для Д. Чижевского фоном для интерпретации произведений Ф. Достоевского – речь идёт о Фридрихе Ницше и его, связанной со временем, идеей вечного возвращения.

Самый яркий пример такой интерпретации времени у Д. Чижевского – его статья *К проблеме бессмертия у Достоевского*. Этот текст мыслитель опубликовал в 1936 году в сборнике памяти Николая Евграфовича Осипова – русского психотерапевта и невролога, профессора Карлового университета в Праге (сборник назывался *Жизнь и смерть*). Статья о теме бессмертия у Ф. Достоевского, вместе с такими публикациями учёного, как *Достоевский-психолог*, *К проблеме двойника*, составляют группу самых важных работ Дмитрия Чижевского, посвящённых Ф. Достоевскому, работ, в которых проблема времени рассматривалась в контексте немецкой экзистенциальной философии XX века¹⁶. В статье о проблеме бессмертия у Ф. Достоевского Д. Чижевский как бы соединяет учение М. Хайдеггера о смерти и идею Ф. Ницше о вечном возвращении. Сама по себе заявленная в заглавии проблема бессмертия сразу отсылает нас к мистической символике и мистическому осмыслению вопроса о времени: время человеческой жизни является лишь мигот (искоркой) в мировом континууме. Но Д. Чижевский интерпретирует проблему времени не в мистических измерениях, а в экзистенциальных: понимание времени Ф. Достоевским как писателем, а также восприятие времени героями его произведений учёный соотносит с идеями М. Хайдеггера и частично К. Ясперса.

Другое направление, связанное с осмыслением времени в работах Д. Чижевского, отразилось в публикациях, посвящённых проблемам читателя

¹⁶ В хронологическом порядке названные публикации Д. Чижевского выглядят так: 1) Д. Чижевский, *К проблеме двойника*. (Из книги о формализме в этике), [в:] *О Достоевском. Сборник статей*, под ред. А.Л. Бема, т. 1, Прага 1929, с. 9-38; 2) Д. Чижевский, *Достоевский – психолог*, [в:] *О Достоевском. Сборник статей*, т. 2, под ред. А.Л. Бема, Прага 1933, с. 51-72; 3) Д. Чижевский, *К проблеме бессмертия у Достоевского*. (Страхов – Достоевский – Ницше), [в:] *Жизнь и смерть. Сборник памяти д-ра Николая Евграфовича Осипова*, под ред. А.Л. Бема, Ф.Н. Досужкова и О. Лосского, кн. 2: *Статьи памяти Н.Е. Осипова*, Прага 1936, с. 26-38. В этом же контексте важны две немецкоязычные публикации Д. Чижевского. Первая посвящена проблеме „вечного возвращения” у Ф. Ницше и Ф. Достоевского: Dmitrij Tschizewskij, *Dostojewskij und Nietzsche. Die Lehre von der ewigen Wiederkunft. Kleine Schriften aus der Sammlung „Deus et anima“*. 1. Schriftenreihe. Band 6, Bonn 1947. Вторая публикация является итогом размышлений учёного о роли Ф. Достоевского в истории русской культуры: Dmitrij Tschizewskij, *Dostojewskij und die Aufklärung*, Tübingen 1975. Во всех этих работах, осмысливая проблему времени, Д. Чижевский учитывает опыт европейской философии XX века.

и рецепции художественного произведения. В плане семантически-символическом – это наиболее сложные тексты учёного: от первых, уже забытых сегодня, публикаций (как, например, статья *До психології читача і читання*)¹⁷ до неучтённых ни в одной библиографии текстов выступлений Д. Чижевского на заседаниях констанцской группы *Поэтика и герменевтика*, то есть немецкой школы рецептивной эстетики, а также контактов учёного с такими представителями этой школы, как Рената Лахманн, Вольфганг Изер, Х.-Г. Гадамер, Ханс-Роберт Яусс¹⁸. С этими философами и литературоведами Д. Чижевский переписывался, был втянут в разные литературоведческие и философские дискуссии.

Проблема времени в публикациях Д. Чижевского, посвящённых вопросам рецепции художественного произведения, представлена очень широкой семантической палитрой: время создания литературного текста, время его чтения, время самого читателя, время в тексте произведения (запечатлённое в образах, эмблемах, символах). К этой же группе интерпретаций Д. Чижевского нужно отнести всевозможные визуальные репрезентации времени в литературном тексте, прежде всего в барочной и эмблематической литературе – этой теме учёный посвятил сотни исследований. Среди предложенных Д. Чижевским интерпретаций мы встречаем, конечно же, анализы текстов с эмблемами, посвящёнными проблеме времени. В таких текстах со временем семантически связан как сам рисунок, так и подпись под ним: 1) „Краток живот, беден, скорбен, слезный”¹⁹; 2) „Все время губит, и всё покрывает, // Всё тлит время и в конец превращает, // Едину истину аки своё племя, // Хранит, блюдёт и открывает время”²⁰. Таких и подобных текстов в эмблематической поэзии множество. Д. Чижевский анализирует и соответствующие эмблемы: клепсидру, змею, съедающую свой собственный хвост, ребёнка и поучающего его старца, разрушенный дуб, вокруг которого вьётся плющ, а под деревом сидит седоволосый старик с юношей и так далее. Понятно, что восприятие смысла таких произведений связано с визуальной рецепцией: проблема времени здесь „экфрастическая”, и парадокс состоит в том, что перед нами одновременно само изображение и его описание (экфрасис).

Подводя предварительно итоги, отметим, что все, обозначенные выше, разные подходы к осмыслению проблемы времени у Д. Чижевского часто

¹⁷ Дм. Чижевський, *До психології читача і читання*, „Книголюб”, Прага 1929, № 3-4, с. 12-26.

¹⁸ См. библиографию серии: Roman Mnich i Natalia Pawluch, „*Poetik und Hermeneutik*”. *Bibliografia zawartości tomów I-XVII*, Siedlce 2012 (*Colloquia Litteraria Sedlensis. Studia minora*, 4).

¹⁹ Цитирую по современному изданию монографии Д. Чижевского: Д. Чижевський, *Український літературний барок. Нариси*, Харків 2003, с. 341.

²⁰ Д. Чижевський, *Український літературний барок...*, с. 348.

переплетаются. Эти подходы как бы соседствуют в случае, когда учёный анализирует и интерпретирует отдельные литературные произведения, пишет о творчестве конкретных авторов или же предлагает свои историко-литературные концепции, например, периодизацию культурно-исторических эпох. Именно поэтому в статьях Д. Чижевского мы часто встречаем интерпретацию реального времени (день, ночь, год, десятилетие) вместе со временем мистическим, историческим, экзистенциальным, психологическим. Нужно также отметить, что у Д. Чижевского осмысление художественного времени всегда предстаёт частью другой проблемы – философской, лингвистической, историко-литературной, благодаря чему мы можем увидеть новые ракурсы и новые смыслы в художественном мире известных произведений. Таким образом, публикации Д. Чижевского в какой-то мере преодолевают характерную для академического литературоведения дистанцию между миром литературного произведения и нашей жизнью, склоняясь в сторону философской публицистики, но вполне сохраняя научный характер.

Библиография

- Бахтин М.М., *Собрание сочинений в семи томах*, т. 2: *Проблемы творчества Достоевского* (1929); *Статьи о Л. Толстом* (1929); *Записки курса лекций по истории русской литературы* (1922-1927), Москва 2000.
- Бахтин М.М., *Собрание сочинений в семи томах*, т. 6: *Проблемы поэтики Достоевского* (1963); *Работы 1960-х-1970-х годов*, Москва 2002.
- Иванов Вяч. Вс., *Категория времени в искусстве и культуре XX века*, [в:] его же, *Ритм, пространство и время в литературе и искусстве*, Ленинград 1974.
- Лихачёв Д.С., *Историческая поэтика русской литературы. Смех как мировоззрение и другие работы*, Санкт-Петербург 2001.
- Чижевский Д., *Гегель в России*, Париж 1939.
- Чижевский Д., *Г.С. Сковорода и немецкая мистика*, [в:] *Научные труды Русского народного университета в Праге*, т. 2, Прага 1929.
- Чижевский Д., *Достоевский – психолог*, [в:] *О Достоевском. Сборник статей*, т. 2, под ред. А.Л. Бема, Прага 1933.
- Чижевский Д., *К проблеме бессмертия у Достоевского. (Страхов – Достоевский – Ницше)*, [в:] *Жизнь и смерть. Сборник памяти д-ра Николая Евграфовича Осипова*, под редакцией А.Л. Бема, Ф.Н. Досужкова и О. Лосского. кн. 2: *Статьи памяти Н.Е. Осипова*, Прага 1936.
- Чижевский Д., *К проблеме двойника. (Из книги о формализме в этике)*, [в:] *О Достоевском. Сборник статей*, т. I, под ред. А.Л. Бема, Прага 1929.
- Чижевский Д., *Меры расстояний и размеров в „Хожении” Игумена Даниила*, „Russian Linguistics” 1974 (1).
- Чижевський Д., *Початки і кінці ідеологічних епох*, „Богослов”, 1949/рік 1, числа 4-6, München.

- Чижевський Д., *До психології читача і читання*, „Книголюб”, Прага 1929, № 3-4.
- Чижевський Д., *К проблеме литературы барокко у славян*, [в:] его же, *Українське літературне барокко*, Київ 2003.
- Чижевський Д., *Культурно-історичні епохи*, Аугсбург 1948.
- Чижевський Д., *Український літературний барок. Нариси*, Харків 2003.
- Blashkiv O. i Mnich R., *Дмитрий Чижевский versus Роман Якобсон*, Siedlce 2016, (*Opuscula Slavica Sedlcensia*, 6).
- Erlenbusch Fr., V.I. *Vernadskijs Naturphilosophie*, „Slavische Rundschau”, Jahrgang VII, 1935.
- Mnich R. i Pawluch N., „*Poetik und Hermeneutik*“. *Bibliografia zawartości tomów I-XVII*, Siedlce 2012 (*Colloquia Litteraria Sedlcensia. Studia minora*, 4).
- Tschiżewskij Dmitrij Prof. Dr., *Dostojevskij und Nietzsche. Die Lehre von der ewigen Wiederkunft*. Kleine Schriften aus der Sammlung „Deus et anima“. 1. Schriftenreihe. Band 6. Universitäts-Verlag Bonn 1947.
- Tschiżewskij D., *Dostojevskij und die Aufklärung*, Tübingen 1975.
- Tschiżewskij D., *Russische Geistesgeschichte*, München 1974.

Информация об Авторе

Roman Mnich (Роман Мних) – dr hab., adiunkt w Katedrze Rusycystki Uniwersytetu Warszawskiego.
e-mail: mnichrw@yahoo.de
<https://orcid.org/0000-0003-3384-2821>

Kulturoznawcze i historyczne
konceptualizacje czasu

Культурологические и исторические
осмысление времени

Ирина Колесник

Киев, Институт истории Украины НАН Украины

Категория времени в науке и культуре: рефлексии историка

Time as a Phenomenon in Science and Culture:
the Reflection of the Historian

Abstract: In this essay the ontological and epistemological aspects of historical time are scrutinized. The author outlines main stages of the time socialization. Myth and epic consciousness are considered as an original form of time perception. Cyclical concept of time, with circle as its main symbol, was dominant for Antiquity. Theological time perception was formed in the Middle Age with the earthly life of Christ in its center. New concept of historical time emerged during the Renaissance. It included three tenses: past, present, and future. In the 17th and 18th centuries, the phenomenon of time played an important role in Newton's philosophy, and in the natural history of the Enlightenment. For the industrial society, the dominant symbol of time became an arrow. Today, the network society develops a new image of time, featuring multiplicity of temporal flows. Besides, compression of space and time has become the basis of globalization processes. Time implosion in the modern globalizing world is a direct consequence of technological and social revolutions of the 20th century. The author also sheds some light on the particularities of time perception in the cultural traditions of Eastern and Western Europe. In the 19th century, time phenomenon was explored in historical studies by Romanticism and Positivism proponents. As a result of the scientific revolution in the beginning of the 20th century, the image of time-space phenomena changed dramatically. These changes were reflected in the concepts of "chronotop" (M. Bakhtin) and "memory cultures" (J. Assmann).
Keywords: biological time, social time, mythological time, cyclical time.

Время и культура

Проблема исторического времени – одна из сложнейших методологических проблем истории культуры и науки. Михаил А. Барг вообще считал ее „не решенной проблемой теории исторического познания”. Примечательно, что еще в 1980-х гг. он не только предсказывал актуализацию проблемы времени, но и назвал обстоятельства, способствующие этому. Во-первых, речь шла о теории относительности Альберта Эйнштейна, которая потребовала отказа от ньютоновского воззрения на природу времени и пространства, в результате чего время утратило свой абсолютный характер и предстало в связи с процессами, в нем протекающими. Во-вторых, динамизация социальных процессов, в общественной жизни, глобальные социальные перемены, происходящие на глазах одного-двух поколений, неминуемо актуализировали проблему исторического времени, его смысла, направленности, ритма¹.

Для историка особый интерес приобретает восприятие времени в культуре и научном сознании различных эпох, его структура, рисунок, направленность движения.

В контексте культуры время многосложно. Так, например, Михаил М. Бахтин упоминал о биологическом, космическом и социальном времени². Космическое время было осознано человеком в результате появления календарей и астрономических таблиц. М.А. Барг различал внешнее (астрономическое, календарное) и внутреннее (социально-историческое) время. Внешнее время – непрерывно, однонаправлено, а внутреннее прерывно, ритмично, оно не только накапливается, но и „сбрасывается”³.

В целом, все эти понятия-определения „внешнее”, „астрономическое”, „биологическое”, „внутреннее”, „социально-историческое”, „историческое” время суть компоненты генеральной категории „социальное время”, при этом каждое из перечисленных отражает последовательные этапы осознания человеком социального времени.

Среди исследователей нет единства относительно происхождения понятия времени, одни говорят о религиозном характере его генезиса, другие исходят из его социокультурной природы. По мнению Эмиля Дюркгейма, ощущение и понятие времени и пространства возникает в области „коллективных представлений”. Примечательно, что в своих повседневных действи-

¹ М.А. Барг, *Категории и методы исторической науки*, Москва 1984, с. 62, 63.

² М.М. Бахтин, *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса*, Москва 1990, с. 14.

³ М.А. Барг, *Категории и методы...*, с. 69.

ях и занятиях конкретный человек не нуждается в общих представлениях о времени и пространстве, у него имелись собственные, возникшие на основе индивидуального опыта, представления о времени и местности, которые принципиальным образом отличались от общих понятий, вырабатываемых коллективом в условиях общественной жизни. Ясно одно, понятия времени и пространства по своему происхождению и смыслу – социальные, они возникают на основе опыта не отдельного индивида, а всего коллектива в целях распределения территорий между различными социальными группами для охоты, установления очередности хозяйственных работ, посвяtitельных обрядов возрастных групп. Словом, онтология времени на эмпирическом уровне означает формирование эмоционально-чувственных, интуитивных образов времени.

Этапы социализации времени

Самое раннее восприятие человеком времени и пространства было чисто биологическим. Первоначально пространство воспринималось как „периметр безопасности”, как ощущение безопасности внутри какого-либо убежища – норы, гнезда, примитивного человеческого жилища. Естественно эти представления были связаны с социальным укладом жизни. Для кочевнического, скотоводческого образа жизни типичным было наиболее примитивное „маршрутное” или динамическое восприятие пространственно-временных связей. Охотники и скотоводы воспринимали мир, кочуя по местности. Этот мотив, это динамичное представление о мире нашло отражение в древней мифологии и эпосе: культурный герой – Гильгамеш, Одиссей – вносит порядок в окружающий мир по пути своих странствий.

Более сложное восприятие пространства-времени связано с оседлым образом жизни земледельческих племен, ведь „оседлый земледелец строит мир концентрическими кругами вокруг своей житницы”⁴. Такое радиальное представление о мире, социальном бытии, нашло воплощение в библейском мифе о земном рае как центре, средоточии мира, из которого берут начало четыре реки, текущие по четырем направлениям света.

Первоначальной стадией рецепции времени являлось мифологическое время. Воспринималось оно так, как ощущается детьми: почти одномомен-

⁴ История первобытного общества, отв. ред. Ю.В. Бромлей, т. 2: Эпоха первобытной родовой общины, Москва 1986, с. 511-512.

тно, протяженность его ограничена. Затем представление о времени стало включать собственную жизнь человека. У Гомера время – день, а вечность – все дни. День – это сама жизнь, „отнять день”, значит, убить. Более того, время воспринималось как живое существо. *Chronos* являлся воплощением времени, творцом огня, воздуха и воды. В центре мифологического времени находилось настоящее, неподвижное и постоянное, все изменения, в рамках которого означали зло, нарушение привычного, векового распорядка и уклада жизни. Время за пределами одной человеческой жизни воспринималось как родовое время. Вне „родовой памяти” был лишь „чистый миф”, главной темой которого являлось начало бытия, происхождение всего сущего. В первоначальном мифе отсутствуют реальные события, личность, а, следовательно, и время. Представления о будущем были связаны с ритуальными действиями, приготовлением к загробной жизни, заботами об исходе охоты и судьбе будущего урожая.

В культурном сознании античности мифологическое время приобретает свой рисунок. Символом античного представления о времени становится круг⁵. Свойственное этому периоду зрительное восприятие действительности, всего окружающего мира (видимый мир замкнут, сферичен по аналогии с небесным сводом) обуславливало циклическое восприятие времени. Образ времени – движение светил, круг – символ вечности, всеобщей гармонии и совершенства. Итак, циклический рисунок времени – продукт наиболее архаического, биологического восприятия времени по аналогии с астрономическими, метеорологическими и биологическими процессами и явлениями, которые в свою очередь предопределяли ритмичность хозяйственной деятельности, цикличность сельскохозяйственных работ, размеренный характер общественной жизни (смерть, рождение, смена поколений, переход из одной возрастной группы в другую и проч.).

В средневековом сознании происходит существенное усложнение представлений о времени в сфере социального опыта и религиозной идеологии. Именно в этот период происходит разграничение понятий „земное” и „теологическое” время. Радикальная актуализация „настоящего” определялась христианской идеей „центра времени”, который связан с земной жизнью Христа. Понятие будущего в средневековом сознании имело теологическую окраску, поскольку включало представление о загробном существовании, потустороннем мире, как смысле жизни человека.

Примечательно, что теологическое время, в отличие от мифологического, приобретает иную, линейную конфигурацию. Круг земного бытия был ра-

⁵ А.Ф. Лосев, *Античная философия истории*, Москва 1977.

зорван, все имело свое начало в акте божественного творения и направленность течения от сотворения мира до рождества Христова, от его земного бытия до второго пришествия. Ход событий был предопределен божественным Промыслом, земное же время по-прежнему оставалось циклическим, что соответствовало замедленным темпам культурно-хозяйственной жизни средневекового социума, которая регламентировалась природно-биологическими и хозяйственными циклами, регулярными праздниками и обрядами: смена дня и ночи, времен года, празднества солнцеворота, Купалы, корочуна, проводы зимы, встреча весны, нового года, свадьбы и т. д.

В Древней Руси понятия о времени формировались на основе радиального представления о пространственно-временных связях. Прошлое связывалось с тем, что было впереди, в начале, что ближе к центру мира, „житнице”. Этимологически остатки этих архаических представлений сохранились в слове „прежде”. Заднее – это то, что находится в конце, позади предполагаемого центра. Заднее обозначает недавно случившееся, иногда будущее⁶.

В эпоху позднего средневековья на смену радиальному представлению о мире приходит вертикальная модель, символом-маркером которой являлся готический стиль. Вся система оценок в средневековой культуре, творчестве, искусстве воспринималась в метафорах движения по вертикали: все лучшее было высшим, все худшее – низшим. В рамках вертикально иерархической картины мира движение мыслилось как горизонталь. „Поэтому, – подчеркивал М.М. Бахтин, – иерархия представлялась вневременной. Время не имело существенного значения для иерархического подъема. Поэтому не было представления о прогрессе во времени, о движении вперед во времени. Переродиться в высшие сферы можно было мгновенно...”⁷. К тому же обесценивал время и присущий средневековому сознанию эсхатологизм. Для средневекового сознания основным символом хронотопа наряду с кругом становится крест, вертикальная линия которого означала пространство социального, а горизонтальная – время (календарное, астрономическое, биологическое).

В эпоху Ренессанса вертикальная картина мира стала рушиться и начала складываться новая модель мирового устройства – горизонтальная. Причина коренилась в изменении доктрины времени. В период Возрождения, как известно, возникают первые представления об „историчности” времени, о связи времен, в частности настоящего с прошлым, т. е. о движении времени по горизонтали. Более того, возникают представления об открытости време-

⁶ Д.С. Лихачев, *„Слово о полку Игореве” и культура его времени*, Ленинград 1978, с. 201-202.

⁷ М.М. Бахтин, *Творчество Франсуа Рабле ...*, с. 444.

ни в будущее, не потустороннее, а вполне земное. По наблюдению М.М Бахтина, „литература и другие документы эпохи Ренессанса свидетельствуют об исключительно ясном и четком ощущении современниками большого исторического рубежа, радикальной смены времен, смены исторических эпох”⁸. Новое историческое ощущение состояло в осознании особенности своей эпохи и в новом отношении к иным векам и эпохам.

В эпоху Ренессанса впервые были обозначены все составляющие понятия времени. Возникает понятие прошлого, которое отсутствовало в историческом сознании средневекового человека, что существенно затрудняло понимание настоящего. Сама эпоха Возрождения являлась обращением и признанием прошлого. Впрочем, как полагает М.А. Барг, не обошлось и без парадоксов. Людям эпохи Возрождения гораздо ближе по духу было время античности, точнее „золотой век” Рима, нежели период „темных веков”. В культуре Ренессанса наряду с понятием настоящего, прошлого оформляется и понятие светского будущего. Свидетельством ценности времени становится этика „сбережения времени”, регулирования его в соответствии с ритмом личного, семейного и гражданского обихода. Символом осознания социальной ценности времени становятся часы на городских ратушах, появившиеся в XIV в.⁹

Восприятие в ренессансном сознании различных сторон социального времени: прошлого, настоящего и будущего, в их светском, земном содержании, было не чем иным, как предчувствием исторического характера времени, связи времен. Однако эта тенденция в трактовке времени оказалась скоротечной, и в этот период возобладала возрожденная традиция античного циклизма. Идея связи времен подменяется понятием Фортуны, Судьбы, в руках которых человеческая жизнь превращается в игрушку времени.

В Новое время проблема пространства-времени становится предметом осмысления интеллектуалами в сфере философии и науки. С именем Ньютона связано философское обоснование проблемы времени и пространства, которые приобрели в его трактовке абсолютный характер, независимый от протекающих в них явлений и процессов. В XVII-XVIII вв. в онтологии времени происходит поворот от чувственно-интуитивного, эмоционально-образного восприятия времени к категориально-генерализирующему. В области классического естествознания время стало оцениваться не по аналогии с астрономическими, природными и биологическими явлениями и процессами, но измеряться социально-историческими реалиями и собы-

⁸ Там же, с. 112.

⁹ М.А. Барг, *Категории и методы...*, с. 78.

тиями. Социальное время приобретает исторический характер, что, по сути, означало способность каждой конкретной эпохи сравнить себя с другими, отличить себя от них и одновременно связать с ними.

В рассматриваемый период окончательно оформились структурные части понятия времени: прошлого, настоящего и будущего. Центральным модусом исторического времени стало настоящее. Настоящее – это сам человек, настоящее включает и прошлое, и будущее. В настоящем можно получить тот логический аппарат, с помощью которого только и возможно осмысление прошлого. Понимание прошлого в эпоху Просвещения ассоциировалось с такими умозрительными конструкциями, как „золотой век” и „естественное состояние”, которые Карл Маркс называл „ходячими фикциями” XVIII в. Категория же будущего связывалась с идеей частичного прогресса.

В индустриальном обществе время сохраняет линейный характер, но при этом приобретает динамичность, это „время-стрела”. Динамичность времени в индустриальную эпоху раздвигает границы социального пространства и одновременно удерживает его ценность и целостность. Развитие железных дорог создает массовое ощущение единства времени. Именно в индустриальную эпоху у человека формируется представление о собственной жизни как о биографии. В индустриальном обществе происходит дробление единой нити времени на одинаковые, однообразные отрезки, следующие друг за другом. Это находит отражение в культуре и искусстве. Например, *Боле-ро* Мориса Равеля вносит автоматизм в музыку, воспроизводя ритм работающего промышленного станка, символизируя тем самым „конвейерное” мышление индустриального общества.

Постиндустриальное, информационное общество, по мнению Мануэля Кастельса, представляет собой подвижную, гибкую структуру потоков информации и коммуникаций. В информационно-сетевом обществе радикально меняются представления о времени-пространстве. „Плотное”, географическое пространство получает свою виртуальную проекцию в кибернетическом пространстве, в котором понятия „здесь”, „там”, „далеко”, „близко” теряют свой прежний смысл. Символом нового восприятия социального пространства выступает образ „глобальной деревни” Маршала Маклюэна. Мгновенная передача информации и реагирование на нее ломает линейное представление о хронотопе. Теряет смысл дихотомия центр-периферия, которые оказываются в едином информационном пространстве. При этом мобильность – скорость преодоления расстояния между двумя точками определяет социальный статус человека и характеризует степень поляризации в обществе, так как космополитический образ жизни, широко рекламируемый в СМИ, доступен далеко не каждому и лишь усиливает ощущение социальной обездоленности.

В сетевом обществе меняется ощущение времени, происходит его сжатие (имплозия). Исследователи заговорили о новой темпоральности – концепции „вневременного времени”. Основная черта времени в сетевом обществе – это гибкость, что позволяет сжимать и растягивать его. Управление сетевым производством, отмечает М. Кастельс, „опирается на гибкую темпоральность, на способность ускорить или замедлить циклы производства и прибыли, на распределение времени, оборудования и персонала”¹⁰. В информационно-сетевом обществе формируется новый образ времени, состоящий из множества потоков. Культурной проекцией этого образа является культовая картина „Криминальное чтиво”, где смысл действия и поступков героев проступает и сплетается из множества временных потоков. В целом, темпоральность кибернетического пространства – это темпоральность ментального распространения или темпоральность синхронии. Более того пространственно-временная компрессия стала основой процессов глобализации. Сжатие времени в современном глобализующемся мире является прямым следствием ряда технологических и социальных революций XX в.

Рецепция времени в культурной традиции Восточной и Западной Европы

В культурах различных народов существуют и разные системы времени. У западных народов, как известно, распространена монохронная система, предполагающая чуть ли не материальное восприятие времени, его ценности, стремительности и ритма, что означает сосредоточенность только на одном из видов деятельности. Западное время как будто подроблено по секундам, фрагментировано, строго организовано. Такое дробление ассоциируется с быстрой сменой рекламных роликов, регулярными прогнозами погоды, новостями, которые рассказывают о событиях в мире почти по минутам. В отличие от западных народов с их монохронной системой времени, у восточноевропейских народов, в частности, украинцев, распространено полихронное восприятие времени. Полихронное переживание времени связано с восприятием украинцами пространства, как вчувствование в „волнистую мягкость лесостепи” или „бескрайнюю даль степи”, что в свою очередь обуславливает стремление к идеальному, бесконечному и недостижимому.

¹⁰ М. Кастельс, *Информационная эпоха: экономика, общество и культура*, пер. с англ. под науч. ред. О.И. Шкаратана, Москва 2000, с. 407.

В западных же культурах, в частности, немецкой, восприятие пространства связано с образом „закрытых дверей”, что символизирует изолированность, ограничение, „поделенность” пространства, это так называемые компартименталистские культуры¹¹.

Присущая украинцам полихромная система времени включает несколько временных потоков¹². Это касается: 1. „сельского” или циклического ощущения времени, обусловленного астрономично-биологическими и хозяйственно-производственными циклами, имеющими циклическую конфигурацию; 2. христианского времени с его линейной направленностью, центральное место в котором занимает земное существование Христа, от которого и начинается отсчет прошлого и открывается перспектива в „потустороннее” будущее; 3. мифологической темпоральности, представленной идеей „перводействия”, „первотолчка” в историческом бытии каждого народа (В России – это реформы Петра I, Октябрьская революция, в Украине – события эпохи Богдана Хмельницкого, провозглашение независимости Украины в августе 1991 г.). Для исторической жизни украинцев характерен еще один тип переживания времени в виде „хронологических разрывов” или „квантов экзистенции”, нашедших отражение в таких метафорах, как „Руина”, „культурно-национальное возрождение”, а также в исторических катастрофах, как война, аграрная революция, голод. В систему времени украинцев входит и ряд составляющих, как календарное, астрономическое, (солнечные и лунные фазы и циклы), декретное, субъективное (психологическое), возрастное, обыденное, семейно-родовое и т. п.

Полихронное восприятие украинцами исторического времени обуславливает их социальное поведение и специфические поведенческие реакции. Так, в отличие от человека западного мира для украинцев типичным является одновременное осуществление нескольких видов деятельности, а также необязательность в соблюдении сроков событий. Характерным есть нежелание четко и ясно решать вопросы, что часто кроется за фразами: „будем решать”, „как-нибудь заходите”, „надо подумать”. В отличие от опыта людей западного мира, с присущим им чувством страха не успеть, опоздать, выпасть из ритма, что зачастую граничит с ощущением экзистенциальной катастрофы (наочная форма которой – безработица), культурное сознание украинцев характеризуется чувством „временного плюрализма”, т.е. спокойной,

¹¹ Е.Л. Носенко, *Культурно-психологічні проблеми інтеграції України в Європейське співтовариство*, „Грані” 1999, 2(4), с. 59, 60.

¹² О. Забужко, „Психологічна Америка” й азійський ренесанс, або знову про Карфаген, „Сучасність” 1994, № 9, с. 154.

тягучей, жизни. Этим объясняется неуважение украинцев к своему и чужому времени в жизни, в делах, быту¹³.

Вместе с тем языковая культура украинцев, как и россиян, отображает восприятие ими модусов времени. Для россиян, по мнению исследователей, характерна сосредоточенность на прошлом и будущем. Неслучайно, из двух „главных русских вопросов” – „Кто виноват?” и „Что делать?”, первый относится к прошлому/совершенному, а второй – грядущему/будущему. Считается, что, сам язык среагировал на особенности психики: глаголы совершенного вида не имеют формы нынешнего времени, а заменяются будущим. Более того возникает привычка обходиться без настоящего времени, так „Два и три будет пять”. Российская литература традиционно демонстрирует устремленность в будущее, реальное или воображаемое (Обломов, Манилов). В русском языковом сознании главным концептом времени становится модус будущего времени, россияне отдают ему предпочтение, будь-то в виде апокалипсиса (образ исчезнувшего града Китежа) или идеально устроенного общества, социально-политических утопий („светлое будущее – коммунизм”). В русском языковом сознании ценится легкий, сказочно-мифологический путь, печь, ковер-самолет, сани-самоходы, желание-хотение. При этом, русские словно манипулируют будущим, стремясь им управлять, меняя календари в 1920-1930-х гг., намечая строительство коммунизма в 80-м году. Русский народ, в отличие от других, по мнению Валентины А. Масловой, думает не о своем собственном, а о вселенском будущем, о чем свидетельствует философия русского космизма, идея мировой революции. Для менталитета русских характерна „низкая оценка обозримого прошлого”. „Начать с чистой страницы” означает игнорирование прежнего опыта. Для русского восприятия времени характерна акцентуация событий, обозначаемых с приставкой „после-” или „пост-”, к примеру, Россия „послевоенная”, „послереволюционная”, „постперестроечная” и т.д.¹⁴.

В языковой модели времени украинцев доминирует модус настоящего (в совершенной или несовершенной форме), в чем убеждает огромный массив фольклорных источников и материалов (пословицы, поговорки, загадки). Украинские песни, фольклор, поэзия сосредоточены на сегодняшнем дне, нынешнем, каждодневном – окружающей природе, будничных заботах и трудах, развлечениях и чувствах, действиях, поступках и психологических состояниях. Модус настоящего в структуре времени отображает гармонию окружающего мира и человека, она не погружена в прошлое и не

¹³ Е.Л. Носенко, *Культурно-психологічні проблеми...*, с. 60.

¹⁴ В.А. Маслова, *Когнитивная лингвистика*, Минск 2008, с. 90-93.

стремится в воображаемое будущее. Такое равновесие сигнализирует о жизненном оптимизме, прагматизме, антропоцентризме культурного сознания украинцев.

Таким образом, языковая картина времени каждого народа представляет собой ризому, совмещающую множество разнонаправленных временных потоков. Модус прошлого соединяет историческое время (фиксируемое прошлое), периферийное время (смутные воспоминания о далеком прошлом) и мифологическое время (за пределами памяти народа). Настоящее – вершина социально-исторического времени, это сам опыт, который и дает ключ к пониманию прошлого и грядущих событий. Именно современность выступает ориентиром в различных времени потоках: календарном, биологическом, профанном, семейном, бытовом, психологическом. Современность создает потребность в самопознании. Модус будущего также включает несколько составляющих: религиозную (второе пришествие Христа, две модели будущего: европейская рождественская и восточная пасхальная), социальную (апокалипсис, утопии), психологическую (сценарий личного будущего). Сама проблема времени и служит средством самопознания человека, через настоящее осознать прошлое, предчувствуя и направляя свое будущее. Проблема времени имеет не только онтологический, но и гносеологический аспекты.

Время в историописании

Гносеологический срез проблемы времени предполагает осмысление его присутствия в историописании. Всякая история, по мнению Алексея Ф. Лосева, развивается во времени и пространстве, и чтобы понять ее, важно представить и уяснить, как формировались представления о времени и пространстве. Чувство времени органически присуще человеку, нуждающемуся в историческом пространстве и исторической перспективе. И это начальное чувство, ощущение времени кристаллизуется в таких всем доступных понятиях, как старость, молодость, быстротечность жизни. В процессе социализации времени формировались и менялись представления о его направленности, ритмах и конфигурации (точка, круг, крест, спираль).

Впервые как предмет научной рефлексии время появляется в древнегреческой философии, в рамках которой оно предстало как вечное и непрерывное, имеющее свою структуру и „геометрию” в виде самой совершенной фигуры – круга. В классически-полисном сознании время воспринималось абстрактно – как Судьба, Фортуна, воплощение воли богов.

Не случайно древнегреческие авторы в качестве источников использовали свидетельства очевидцев. Как считал Робин Дж. Коллингвуд, исторический метод древних и заключался в выявлении этих свидетельств. Используемый греками метод исследования держал их „на привязи, длина которой определялась непосредственно живой памятью, единственным источником для критики был очевидец события, человек, с которым они могли беседовать с глазу на глаз”. Метод античного историка предопределял и предмет его изучения, он мог писать лишь о тех событиях, которые были в памяти людей, которых он мог расспрашивать. Согласно античной концепции истории, „никакое историческое повествование не может выходить в своих хронологических рамках за пределы жизни человека”¹⁵.

Принятая на Руси погодная форма фиксации исторических событий в летописях представляла собой провиденциалистскую трактовку социального времени и вполне соответствовала вертикальной картине средневекового мира. Весь ход истории от сотворения мира, земного существования Христа и до его второго пришествия заранее был предначертан силами Провидения. Следовательно, миссия летописца заключалась в констатации конкретных фактов и событий, иллюстрирующих божественный промысел в истории. Позднее в XVI-XVII вв. в России на основе библейско-античной традиции возрождается идея циклизма, что нашло отражение в известном проекте-идее Филофея „Москва – третий Рим”, а также в концепции четырех монархий, интерпретируемой Дмитрием Кантемиром с учетом особенностей российской истории.

В начале XVIII в. российские интеллектуалы разворачивают линейную модель времени-пространства в отечественном историописании. Так, в теории „всемирного умопросвещения” Василия Н. Татищева развитие воспринималось по образцу жизненного цикла организма (детство, молодость, зрелость, старость). В трудах конца XVIII в. – „Историях” Михаила М. Щербатова и Ивана Н. Болтина – уже формировалось представление о связи временных модусов, в частности нового петровского периода в истории России с периодом предшествующим, московским. В *Истории государства* Российского Николая М. Карамзина эта временная ось была дополнена пониманием преемственности древнего и среднего периодов. Таким образом, идея сочлененности времен впервые была реализована в масштабном просветительском проекте историописания, в рамках которого история России стала как линейная модель последовательной смены древнего, среднего и нового периодов.

¹⁵ Р. Дж. Коллингвуд, *Идея истории. Автобиография*, пер. и комм. Ю.А. Асеева, Москва 1980, с. 29.

Идею связи времен, принцип развития, в науку XVIII в. привнес Жорж-Луи Бюффон. Он первый применил принцип истории при изучении всей сферы естествознания, т. е. он первый понял и оценил значение огромных промежутков времени: именно мелкие и незначительные процессы и явления в природе, накапливаясь во времени, производят самые грандиозные перевороты и изменения. По мнению исследователя, немногие тысячелетия человеческой истории, известные из летописных преданий, поблекли и отошли на второй план перед десятками и сотнями тысяч лет, в которые должны были укладываться те явления, результаты которых открывались в окружающей природе. В целом, „принцип значения времени” Бюффона оказал решающее воздействие на научное мышление XVIII в. После него нельзя уже было ограничиваться только описанием наблюдаемых процессов и явлений в природе (и общественной жизни), поиском близлежащих причин. Надо было в настоящем искать прошлое и объяснять настоящее как результат вековой деятельности, теряющийся в глубине веков прошлого. Идеи Бюффона, по словам Владимира И. Вернадского, имели совершенно непредвиденные последствия, “благодаря такому расширению области приложения истории совершился перелом в европейском обществе в понимании значения времени”¹⁶. Воспринятое у Бюффона понимание времени и вытекающее из него объяснение исторической причинности было внесено Иммануилом Кантом в немецкую философскую и научную мысль. В немецкой классической философии идея историзма приобрела завершенную теоретическую форму.

XIX в. – век истории. В рамках профессионального историописания в XIX в. происходит окончательная концептуализация исторического времени. Триумф истории как метода – это результат „романтической революции”. Дух и вкус истории в литературу и историописание привнесли романтики, которые в своих рыцарских романах выступали авторами многочисленных национальных историй. Именно романтики-историки, превратив время в объект воображения, символический временной поток, сформулировали идею „бесконечности исторического времени”. При этом историческое время они отделяли от исторического пространства, полагая, что есть „места без времени”. Позитивисты XIX в., как и романтики, были творцами проекта „бесконечной истории”. В европейском историописании XIX-XX вв., как известно, доминировала идея националцентрической истории, которая опиралась на классическую ньютоновскую модель пространства-времени. Идея „бесконечной истории”, углубляя „нижний горизонт времени”, отодвигала

¹⁶ В.И. Вернадский, *Избранные труды по истории науки*, Москва 1981, с. 205-208.

далеко в прошлое и истоки национального существования. Она способствовала появлению исторических нарративов, которые до бесконечности могли разворачиваться в бесконечном времени. Именно в XIX – начале XX вв. в российском и украинском историописании появляются исторические компендиумы, связанные с позитивизмом, как 29-томная *История России с древнейших времен* Сергея М. Соловьева и 10-томная *История Украины-Руси* Михаила С. Грушевского. В позитивистской историографии наряду с абсолютным углублением исторического времени происходило максимальное его дробление на шкалы: „Казалось, каждый факт, который в XIX в. воспринимался как «событие» не был в состоянии избежать прописки в бесконечной книге бесконечной истории”¹⁷. Иными словами, многотомные национальные нарративы XIX в. были не только прямым результатом титанического труда их авторов, но и реализацией проекта „бесконечной истории”, которая оставляла открытым нижний горизонт исторического времени. Как известно, многотомные *Истории* выдающихся российского и украинского историков завершались описанием событий конца XVIII в. Это случайность, недостаток архивного ресурса (которого у одного и другого было предостаточно) или это позиция, обусловленная научной ситуацией на рубеже XIX-XX вв.?

На грани веков радикально меняются научные представления о времени-пространстве. Неклассическая геометрия Николая Лобачевского и теория относительности А. Эйнштейна рушили ньютоновскую картину мира, с присущими ей представлениями обабсолютном характере и независимости друг от друга пространства и времени. В результате „эйнштейновского переворота” время в историописании слилось с пространством. И как следствие в XX в. возникает концепция хронотопа М.М. Бахтина и концепция „места памяти” Пьерра Нора. В эпоху постмодерна, на смену проекту „бесконечной истории” приходят представления о фрагментации истории (Мишель Фуко), идеи „смерти гранд-нарратива” (Жан-Франсуа Лиотар) и „конца истории” (Френсис Фукуяма). Сегодня историческое время воспринимается через графику определенного топоса.

В специальной литературе есть понятие „память историка”¹⁸. По мнению Володимира В. Ващенко, это означает не личные воспоминания историка,

¹⁷ В. Ващенко, „Пам’ять історика”: обмежувальні структури історичного часу та способи їх репрезентації у текстах Михайла Грушевського, [в:] *Історія – ментальність – ідентичність*. Випуск IV: *Історична пам’ять українців і поляків у період формування національної свідомості в XIX – першій половині XX століття: колективна монографія*, за ред. Леоніда Зашкільняка, Йоанни Пісулінської, Павла Серженги, Львів 2011, с. 81.

¹⁸ Понятие „время историка” использует и М.А. Барг. В его понимании время историка включает время эпохи, которую он изучает и его собственное время, при этом задачей

а разновидность социальной памяти. „Память историка” ограничивается двумя точками: верхняя – это восприятие длительности времени, присущее той дисциплине, которую историк и представляет, нижняя – фиксирует конечную, финальную, точку его повествования, отделяющую прошлое от современности, историю от политики¹⁹. В этой связи принципиально важно определение границы верхнего горизонта исторического времени, как точки разрыва между прошедшим и настоящим, историей и политологией. Популярная в начале XX в. концепция „столетних циклов” (состоящих из трех поколений) к концу века переживает второе рождение. На гребне новой волны глобализации в 1980-х гг., вследствие расширения междисциплинарного диапазона историописания особую популярность приобретает концепция исторической памяти. Согласно Яну Ассману, коллективная память состоит из близкой, коммуникативной и дальней, культурной памяти. Близкая память включает родовую память трех поколений²⁰. Временной горизонт коммуникативной памяти соответствует трем поколениям, в котором сливаются различные временные потоки, где и следует искать точку перехода от прошлого к настоящему. В целом, концепция „культур памяти” не только лимитирует историческое время, но и членит его на множественных временных потоков. Новые темпоритмы нашего глобализирующегося мира актуализируют методы современного историописания, в рамках которого наряду с генетическим (историческим) методом свое место занимает генеалогический подход, который, фиксирует множественные исторические потоки и является ключом к пониманию прошлого и настоящего, истории и социальной реальности.

В завершение ловлю себя на мысли, что эти рефлексии о времени, „времени историка” сегодня неслучайны. Мы все на уровне собственных ощущений переживаем совершенно иное чувство времени как бытового, семейного, социального, так и биологического, политического и проч. Экскурс в близкое прошлое, взгляд на то, как воспринимали время последние три поколения, понятен каждому, а шаг далее, за горизонт исторического времени, является уже предпосылкой для осознания принципиально другой концепции времени – идеи множественности времени-пространств.

историка является „диалог» исторических времен”. М.А. Барг, *Категории и методы...*, с. 92-93.

¹⁹ Там же, с. 75.

²⁰ Ян Ассман, *Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах Древности*, пер. с нем. М.М. Сокольской, Москва 2004.

Бібліографія

- Ассман Я., *Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах Древности*, пер. с нем. М.М. Сокольской, Москва 2004.
- Барг М.А., *Категории и методы исторической науки*, Москва 1984.
- Бахтин М.М., *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса*, Москва 1990.
- Ващенко В., „Пам'ять історика”: обмежувальні структури історичного часу та способи їх репрезентації у текстах Михайла Грушевського, [в:] *Історія – ментальність – ідентичність*. Випуск IV: *Історична пам'ять українців і поляків у період формування національної свідомості в XIX – першій половині XX століття: колективна монографія*, за ред. Л. Зашкільняка, Й. Пісулінської, П. Серженги, Львів 2011.
- Вернадский В.И., *Избранные труды по истории науки*, Москва 1981.
- Забужко О., „Психологічна Америка” й азійський ренесанс, або знову про Карфаген, „Сучасність” 1994, № 9.
- История первобытного общества*, отв. ред. Ю.В. Бромлей, т. 2: *Эпоха первобытной родовой общины*, Москва 1986.
- Кастельс М., *Информационная эпоха: экономика, общество и культура*, пер. с англ. под науч.ред. О.И. Шкаратана, Москва 2000.
- Коллингвуд Р.Дж., *Идея истории. Автобиография*, пер. и комм. Ю.А. Асеева, Москва 1980.
- Лихачев Д.С., „Слово о полку Игореве” и культура его времени, Ленинград 1978.
- Лосев А.Ф., *Античная философия истории*, Москва 1977.
- Маслова В.А., *Когнитивная лингвистика*, Минск 2008.
- Носенко Е.Л., *Культурно-психологічні проблеми інтеграції України в Європейське співтовариство*, „Грані”, 1999, 2(4).

Інформація об Авторе

Ирина Ивановна Колесник (Irina I. Kolesnik – доктор исторических наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института истории Украины НАН Украины.
e-mail: ikolesnyk2002@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-0653-907X>

Ирина Едошина

Кострома, Костромской государственный университет

Эпоха *fin de siècle*: культурфилософские очертания

Epoch of *Fin de Siècle*: Kulturphilosophie Frames

Abstract: In the article the author addresses a phenomenon of time and forms of his understanding during the epoch of “fin de siècle”. The invariance of human aspiration to imprint time, “to catch” what is almost imperceptible is emphasized. However, time appears either “lost” (M. Proust), or “hours without hands” (C. McCullers). As the main methodological tool the author of article elects the Kulturphilosophie approach of Hans Freyer developed by him in the book *Theorie des objektiven Geistes. Eine Einleitung in die Kulturphilosophie* (1923). Kulturphilosophie gives the chance to present difficult relations natural and spiritual as the system of the interconnected objektivations. Such objektivations during the epoch of “fin de siècle” are a decadence as end of the classical epoch in development of art culture, symbolism as reception (here crossings with a decadence) and as worldview, modernism as the arising other time. Intrinsic characteristics of each of the called objektivations are given. Besides Kulturphilosophie, in article the author uses historical and cultural, etymological, grammatical data that allows to give to observations reliable character. Close connection of the European and domestic art thought in formation and development of epoch of “fin de siècle”, its characteristics are emphasized.

Keywords: time, Kulturphilosophie, “fin de siècle”, decadence, symbolism, modernism.

Человек ограничен собою во времени.

С.Н. Дурьилин

Время неостановимо в своей текучести, безразлично ко всему, что бытийствует, что рождается и умирает. Но человеческое сознание сопротивляется бесформенности и неуловимости времени, пытаясь уместить его в механизм (часы) или в понятийные рамки. Ведь когда рассуждаешь о времени, описываешь его особенности, смотришь на циферблат часов, то кажется, что время тебе подвластно. Но в итоге время всегда оказывается либо утраченным

(Марсель Пруст/M. Proust), либо „часами без стрелок” („clock without hands”) (Карсон Маккаллерс/C. McCullers). Тем не менее, время еще в древности влекло к себе мудрецов, которые умели вглядываться в окружающий их мир и открывать в физике метафизику, полагая ее истоком космос.

Согласно Платону (Platon) (*Тимей/Timaios*), существуют два типа вращения космоса как сферы: внешнее в природе своей *тождественное* космосу как единому целому и внутреннее – по природе своей *иное*. В этих категориях можно описать и время. *Время внутри* человека передает (в грамматике через категорию вида) оттенки в длительности или завершенности действия. Такое время лишено последовательности в цепочке „настоящее – прошедшее – будущее”: внутри себя человек легко преодолевает эту последовательность, переносясь то в прошлое, то конструируя будущее, опять возвращаясь к тому, что уже было, но актуально именно сейчас, и тогда прошлое становится настоящим. Процесс этот бесконечен, будучи по существу „потокосом сознания”. *Внешнее время* течет само по себе, вовлекая в свое движение человека, хочет он того или нет. Как заметил латинский грамматик Диомед (Diomed), „мы нераздельному времени назначаем части времени, не разделяя самоё время, но обозначая различие наших действий” (пер. И.М. Троцкого)¹. Специфику вовлеченности человека в этот процесс отражает грамматика, где внешнее время может быть абсолютным, относительным, будущим, предбудущим, настоящим, вторичным, давнопрошедшим, инклюзивным, определенным, послепрошедшим, преждебудущим, продолженным, простым, расширенным, прошедшим, сложным, историческим. Но обозначенная дифференциация времени не касается инобытия. Так, в житийной иконе (русской в том числе) в центре (в среднике) располагается образ святого, а вокруг на одной плоскости в клеймах изображена его жизнь от рождения до смерти. В житийной иконе событийный ряд начинается с левого верхнего клейма (рождение), продолжается по верхнему полю, затем попеременно слева направо на боковых полях (события) и заканчивается в правом углу нижнего поля (успение). Каждое событие помещено внутрь клейма, отграничено от другого, но все предстают одновременно, будучи единым целым. Во временном отношении житие есть случившееся и всегда длящееся в настоящем в качестве будущего для других. В житийной иконе явлена нераздельность времени.

В русской литературе нераздельность времени облекается в поэтический образ – „река времен”². Не времени, а именно – времен. Гавриил Р. Державин

¹ Система „александрйской” грамматики, [в:] *Античные теории языка и стиля (антология текстов)*, общ. ред. О.М. Фрейденберг, Санкт-Петербург 1996, с. 137.

² Г.Р. Державин, *Река времен в своем стремлении* (1816), [в:] его же, *Стихотворения*, Москва 1958, с. 175. Это стихотворение за три дня до смерти Державин начертал на грифельной

избирает существительное „времена”, которое имеет только форму множественного числа и которое в Библии соотносится с назначением небесных светил: „И сказал Бог: да будут светила на тверди небесной для отделения дня от ночи, и для знамений, и времен, и дней, и годов” (Быт. 1: 14). Обратим внимание, слово „времена” расположено после знамений, но перед днями и годами, что придает ему обобщенный смысл. Времена – это нечто неконкретное, нечто неуловимое, хотя и помещенное в одном ряду с тем, что вполне считается – дни и годы, ибо у них общий источник: данные Творцом светила на тверди небесной. Потому в русском языке „час” это конкретное время в 60 минут, а в польском языке „czas” это время вообще. Хотя контекстуально все указанные различия весьма условны, особенно в поэзии: „И час настал. Свой плащ скрутило время” (Александр Блок) или „В те баснословные года” (Анна Ахматова) или финальный образ немотствующего человека „z końca wieku” в стихотворении *Конец XIX века* (*Koniec XIX wieku*) Казимежа Пшервы-Тетмайера (Kazimierz Przerwa-Tetmajer) или замечательный образ вечернего длящегося всеохватного времени у Константы Идельфонса Галчиньского (Konstanty Idelfons Gałczyński) в *Ночных заметках* (*Nocne notatki*) (1945): „To było wieczorem w Europie, / może w Holandii, może w Belgii, / gwiazdy lśniły jak lampki na grobie / i szumiał wiatr. Taki wielki”³.

Неуловимость времени отражена в его подвижности, которая хорошо видна в именовании как вербальных формах схватывания времени. Например, Серебряный век. Все прекрасно понимают, что слово „век” здесь не обозначает столетия, что речь идет о значительности идеологем, определивших русскую культуру данного времени. Серебряный век противостоит Золотому веку русской культуры и одновременно его завершает, создавая условия для зарождения модернизма. Иное – „эпоха”. Это слово греческого происхождения и обозначает „удерживание, препятствие”. Следовательно, в применении ко времени Серебряного века – изначально искусственную приостановку в его течении. Между тем, во всех просмотренных мною словарях в значении слова „эпоха” отмечается временная длительность. Стало быть, эпоха отражает некое умозрительное удерживание времени в определенных пределах содержательного и формального единства. В Серебряном веке эпоха *fin de siècle* составляет только его часть, хотя весьма существенную, чей смысл может быть раскрыт через культурфилософию.

доске, глядя на историческую карту „Река времен”, где через эмблематику была представлена всемирная история, то есть сразу, целиком, единовременно.

³ K.I. Gałczyński, *Nocne notatki*, [w:] его же, *Dzieła wybrane w 3 t.*, t. 1: *Poezje*, Warszawa 2002, s. 201.

Само слово происхождением имеет немецкий романтизм, но актуализировано было в конце XIX века. А в начале XX века Ханс Фрайер (Hans Freyer) представляет подробное описание этого понятия в рамках „теории объективного духа”. Кстати, замечу, что практически в то же самое время свящ. Павел А. Флоренский разрабатывает идеи „конкретной метафизики”, а искусствовед Александр Г. Габричевский на примере творчества Тинторетто описывает единое органическое как бы одушевленное пространство. При всей имеющейся разнице в позициях этих ученых общим является живой интерес к области духа и формам его объективации. Потому и Габричевский, и Флоренский принимали участие в „Комиссии по изучению проблемы времени”, созданной в рамках деятельности ГАХН.

Культурфилософию, к сожалению, часто определяют как философию культуры, что в корне неверно. Для понимания сущности данного термина построю свои дальнейшие рассуждения на примере из работы Ханса Фрайера. Вот камень⁴. В таком качестве он является предметом изучения в минералогии, шире – натурфилософии, где природа понимается в ее целостности. Но если на камне сделать надпись или изваять из него скульптуру, то сущность камня как минерала уходит на периферию и главным оказывается деятельность человека, а всякая деятельность человека по отношению к себе и природе есть собственно культура в ее исходном значении – обработка. Конечно, от качества камня зависит трудоемкость надписи или изваяния. Но ни надпись, ни скульптура не заложены в камне как природном явлении. Следовательно, привносятся тем, кто будет писать или ваять, – человеком, в представлении которого уже содержится текст или образ, не имеющие пока материального воплощения. Как пишет Казимеж Пшерва-Тетмайер, „вот глыба мрамора ...способен мой резец [...] вселить в нее тепло, набросить блики света” (пер. Аркадия Штейнберга)⁵. Перенесенная на камень надпись или изваянная из камня скульптура становятся его принадлежностью, внося в его содержание новые смыслы. В своей сверхзадаче эти смыслы определяются, по Джону Рёскину, желанием „видеть в материальной форме невидимые силы”⁶. Культурфилософия и призвана изучать сложные отношения природного и духовного как систему взаимосвязанных объективаций. По Фрайеру, „объединение всех объективаций в одной целостной культуре не

⁴ Хотя во время конференции в одном из докладов высказывалась иная точка зрения: скульптор через создаваемый образ представляет скрытые в камне сущности.

⁵ К. Тетмайер (K. Tetmajer), *О сонете* (*O sonete*), [в:] Арк. Штейнберг, *К верховьям. Собрание стихов*, Москва 1997, с. 211.

⁶ Дж. Рёскин (J. Ruskin), *Искусство и природа* (*Art and Nature*), [в:] его же, *Теория красоты* (*Theory of the Beauty*), пер. с англ. О. Соловьевой, Москва 2016, с. 62.

является всего лишь суммарным понятием, а ведет к конкретному единству автономной структуры”⁷. В нашем случае такого рода автономная структура – эпоха *fin de siècle*, которую как часть XIX века мы условно „вырежем” из текучего времени, чтобы выявить ее наиболее существенные объективации в их взаимосвязанности.

Как заметили еще древние, что не названо, судьбой не отмечено, потому начну с именования. Почему именно французский вариант написания закрепился за этим временем? Попробую найти ответ у современников той эпохи. В начале XX века в одном из номеров научно-популярного французского журнала „Посредник” („L’Intermédiaire”, 1864-1951), освещавшем вопросы искусства, истории, генеалогии, литературы и религии, писатели Францис де Жувено (F. de Jouvenot) и А. Микар (H. Micard) поясняли, что источник определения времени „*fin de siècle*” – их четырехактная комедия под названием *Конец века (Fin de siècle)*, поставленная 17 апреля 1888 года и в этом же году напечатанная издательством „Оллendorф” („Ollendorf”) в Париже⁸.

С одной стороны, представляется важным объяснение именования самими современниками, с другой – мне хотелось бы подчеркнуть одну грамматическую особенность. Во французском языке предлог ‘de’ выполняет функцию генетива, указывая на родовую принадлежность чему-либо, а в препозиции к существительному этот предлог переводит существительное в прилагательное, что напрямую отражает исходное значение слова *genetivus* – „рождающий”, „творческий”. В таком случае *fin de siècle* содержит в себе не только свидетельство финала эпохи, но и одновременно творческого порождения, отражая отношения между вещами в сознании человека. Франция, будучи своеобразным общественным „флибустьером” Европы в XIX веке, отозвалась на его завершение, освобождая сознание для чего-то нового. В данном случае – для *fin de siècle* с его негативными, в глазах современников, коннотациями.

Артур Симонс (Arthur Symons), английский художественный критик и яркий представитель этой эпохи, писал: „Эпитетом *fin de siècle* наградили слишком легкомысленную большую часть современного французского искусства и все искусство вообще, которое... является связанным с совре-

⁷ Х. Фрайер (H. Freyer), *Теория объективного духа. Введение в культурфилософию (Theorie des objektiven Geistes. Eine Einleitung in die Kulturphilosophie)*, пер. с нем. Д.В. Кузницына, Санкт-Петербург 2013, с. 284.

⁸ *Fin de siècle, pièce en quatre actes*, par F. de Jouvenot et H. Micard [Paris, château d’eau, 17 avril 1888].

менной Францией”⁹. Замыкая территориально *fin de siècle*, Симонс усматривает в нем троп „уличного искусства” с его тяготением к „той красоте, которая ближе всего к уродству в гротеске, ближе всего к пошлости в изящной слащавости, ближе всего к грубости и порнографии”¹⁰. Отсюда – прямая связь с приемами сценического искусства: „накрашенные люди, копирующие марионеток, вот кто создал это маскарадное человечество плакатов и иллюстрированных журналов”¹¹. Читаешь эти строки из сегодняшнего дня, и вспоминаются изысканные, полные чувственности плакаты Альфонса Мухи (A. Mucha), роскошные в художественном решении журналы „The Savoy” (Лондон), „Мир искусства” (Санкт-Петербург), Александр Вертинский („накрашенный человек”) с его „песенками”. От этого искусства веет эстетством, но никак не уродливостью. Но знакомясь с оценками современников, понимаешь, что изначально словосочетание *fin de siècle* носило не столько терминологический, сколько оценочный характер (по аналогии, например, с импрессионизмом).

Временные рамки этой культуры: 1880-е – начало 1900-х годов. Их условность напрямую связана с текучестью времени, которое не сегодня вдруг завершается и не завтра столь же вдруг начинается. Но при всей подвижности, тем не менее, рамки ощутимы, что позволяет, например, Андрею Белому свои воспоминания именовать *На рубеже двух столетий* и *Начало века*. Временной взаимосвязанности конца и начала Константин К. Случевский находит краткий, но выразительный образ: „Трубный глас [...] Началось Воскресенье”¹².

Во французском языке слова „fin” и „commencer” не являются однокоренными, а в русском языке слова „конец” и „начало” имеют общий индоевропейский корень *kop-: *копъ – „начало”, *копсь „маленькое начало, конец”. Если использовать приведенные этимологические данные, то можно сказать, что всякое начало генетически уже содержит в себе идею конца, о чем писал еще Сенека (Seneca) в *Утешении к Полибию* (*Ad Polybium de consolatione*). По свящ. П.А. Флоренскому, „организация времени всегда и неизбежно достигается расчленением, то есть прерывностью”¹³. Хочу обратить внимание, что

⁹ А. Симонс (A. Symons), *Обри Бердслей* (Aubrey Beardsley), [в:] О. Бердслей, *Рисунки. Проза. Стихи. Афоризмы. Письма. Воспоминания и статьи о Бердслее*, Москва 1992, с. 243.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же, с. 244.

¹² К.К. Случевский, *Загробные песни*, [в:] его же, *Стихотворения и поэмы*, Санкт-Петербург 2004, с. 361.

¹³ П.А. Флоренский, *Время и пространство*, [в:] его же, *Статьи и исследования по истории и философии искусства*, Москва 2000, с. 221.

идея прерывности является одной из ключевых для понимания ментальных изменений того времени. Идея прерывности напрямую противостоит идее бесконечного прогресса и эволюции и столь же напрямую корреспондирует открытому во второй половине XIX века Второму закону термодинамики о конечности всякой энергии. Потому время „конца века” маркировано острым чувством пограничности бытия, балансирующего между жизнью и смертью и рождающего особое искусство. По Симонсу, главный герой такого искусства в Европе „конца века” – Пьеро, хрупкий, но злобный поэт-кривляка из поэмы *Мальчишка Пьеро* (*Pierrot*) Поля Верлена (P. Verlaine). Этот „gamin” с его любовью-болезнью заledenевшего от холода сердца вполне созвучен паяцу, истекающему от любви клюквенным соком в „веселом балаганчике” А. Блока.

Пограничность бытия в искусстве „конца века” отзывается эстетизмом, находящим отражение, в частности, в особой утонченности тела. Так, в портретах Зинаиды Гippiус (1906) Леона Бакста, Иды Рубенштейн (1910) Валентина Серова, А. Ахматовой (1914) Натана Альтмана телесность только линейно намечена независимо от того, одета героиня портрета или нет. Складки одежды лишь подчеркивают „малость” тела. В хрупкой телесности деятелей „конца века” запечатлелась некая, ведомая или будто бы ведомая только им тайна бытия, развернутая в сверхчувственный мир, где души лишены тел и наделены духом, веющим, как известно, где хочет.

Но „дух” этот особого рода – порожденный заново открываемым христианством. Как писал Василий Розанов, „европейское человечество приняло «благую весть» на острие рассуждения и отнесло ее в академию... Вот секрет ... бессилия света и нашего печального *fin de siècle*”¹⁴. В России это, конечно, в первую очередь, Дмитрий Мережковский (особенно до эмиграции). Принципиально иначе „благую весть” восприняли младосимволисты в лице, например, Вяч. Иванова, близкого к нему Павла Флоренского. Вера в Бога не стала для них предметом рассуждений, но была согрета живым религиозным чувством, которому нисколько не мешала их влюбленность в древнереческие стихии.

Странности *fin de siècle* порождены его доведенной до болезненности страстью быть искусством, наиболее наглядно в искусстве зрелищном. Модерн средствами искусства преобразует повседневность, придавая, например, лестнице облик морской волны (особняк Рябушинского арх. Федора Шехтеля в Москве). В театральном искусстве стремление Веры Комиссаржевской

¹⁴ В.В. Розанов, *Истинный „Fin de siècle”*, [в:] его же, *Собрание сочинений. В мире неясного и нерешенного. Из восточных мотивов*, Москва 1995, с. 59.

проникнуть в „еще не изведанные глубины человеческого в божественном и божественного в человеческом”¹⁵ отзывалось в зрителях: „Через Комиссаржевскую мы поняли, что театр что-то более значительное. На сцене билось нервное, трепетное существо, и мы неотступно угадывали в его порывах муку наших исканий”¹⁶.

Искусство „конца века” было непривычным, а потому непонятым, как, например, критикуемые современниками картины Гюстава Моро (G. Moreau), Одилона Редона (O. Redon), Пюви де Шаванна (P. de Chavannes) с их „навязчивой красотой” (Д. Кристиан/D. Christian). Все названные художники прямым истоком имеют творческие искания назарейцев (Nazarener, Lukasbund) и прерафаэлитов (Pre-Raphaelites), решительно восставших против царившего позитивизма, с его, „чуть ли не «по Боклю»” (Buckle) (Борис К. Зайцев) идеей прогресса, что в немалой степени способствовало рождению символизма в Европе и в России. Русско-европейские пересечения составляют характерную особенность этого времени. Напомню, что Иннокентий Ф. Анненский и Валерий Я. Брюсов были блестящими переводчиками французской поэзии „конца века”, а во второй половине XX века Жан Кассу (Jean Cassou) с коллегами издадут *Энциклопедию символизма*¹⁷, в которую совершенно естественно включают русский символизм. Хотя, как известно, некоторые поэты-символисты указывали на укорененность символизма в сугубо русской культуре. Замечательный обзор представлений того времени о природе символизма дал в обширной статье *Тютчев в поэтической культуре русского символизма* (1928) Николай К. Гудзий¹⁸, свидетель эпохи. Но символизм был не только художественным направлением, но миропониманием, устремленным к „преображению” бытия, что, конечно, не исключает создания символистской поэтики, хотя собственно прием носил вторичный характер. Именно здесь проходит водораздел между символизмом как явлением сугубо художественным и символизмом как миропониманием, что явственно обозначилось в 1909-1910 годы, когда появились работы Михаила Кузмина (*О прекрасной ясности*), Эллиса (*Итоги символизма*), Вячеслава Иванова (*Заветы символизма*), А. Блока (*О современном состоянии русского символизма*).

¹⁵ В.Ф. Комиссаржевская, *О себе. Стенографическая запись-беседа с Н. Таминым (Окуновым)*, [в:] *Сборник памяти В.Ф. Комиссаржевской*, Санкт-Петербург 1911, с. 5.

¹⁶ Н.Н. Долгов, *Ее роль в истории русской сцены*, [в:] *Бирюч Петроградских государственных театров*, 1919, Сборник I, с. 129.

¹⁷ *Encyclopédie du Symbolisme. Peinture, Gravure et Sculpture. Littérature. Musique*, par J. Cassou, P. Brunel, F. Claudon, L. Richard, Paris 1979.

¹⁸ Н.К. Гудзий, *Тютчев в поэтической культуре русского символизма*, „Известия по русскому языку и словесности АН СССР” 1930, № 2, с. 465-549.

В аспекте времени символизм, по мысли Эллиса, обращен к будущему, что придает символизму целостные очертания¹⁹. Близкие мысли высказывал Стефан Малларме (S. Mallarmé) в *Феномене будущего (Le Phénomène future)* из сборника *Страницы (Pages, 1891)*. Но у него будущее густо замешано на прошлом: поэты будут творить в эпоху, пережившую красоту. Иное у Вяч. Иванова в *Suspiria (Вздохи, 1902)*. Название *Suspiria* представляет собой филологически изысканную игру частями слова. Собственно огласовка носит явно латинский облик, что подчеркивается частью *-spiria*, легко соотносимой со *spiritus* в значении „вдох”. Но в латинском языке префикс *sub-* (перед *-sp-* превращается в *su-*) указывает на личностный характер чего-либо, зато в греческом языке приставка *συ-* указывает на совместность действия: *‘susteradzo’* „совоздыхаю”. Обращенное к узкому кругу посвященных именование текста в „со-вдохе” совмещает *здесь* и *там* в единое целое, а время – всего лишь мчащийся, подобно коню, мертвый вихрь. Так Вяч. Иванов интерпретирует эпитафию из Владимира Соловьева к части под названием *Время*: „Смерть и Время царят на земле: / Ты владыками их не зови!”²⁰. Но мы-то знаем продолжение: „Всё, кружась, исчезает во мгле, / Неподвижно лишь солнце любви”²¹. Перед любовью время отступает.

Собственно, символизм, обретший объективацию именно в „конце века”, и есть одно из важнейших достижений духовных исканий XIX столетия. Другим, не менее значимым, феноменом эпохи *fin de siècle* явился декаданс, который современниками воспринимался как равнозначное символизму явление культуры.

Вот характерное название книги Гюстава Кана: *Символисты и декаденты*²², чьим общим при ярко выраженном индивидуализме является поиск иных смыслов, нежели простое копирование природы. Символисты и декаденты объединяются в образе Дез Эссента в романе Жориса К. Гюисманса (J.K. Huysmans) *Наоборот (A Rebours, 1884)*: Дез Эссент, стопроцентный декадент, коллекционирует картины художников-символистов Гюстава Моро и Одилона Редона. Кроме того, Дез Эссент зачитывался стихами Стефана Малларме. По наблюдению Алексея Зверева, „этот «густой процеженный отвар искусства», доводивший героя *Наоборот* Дез Эссента до головокружения,

¹⁹ Эллис (Л.Л. Кобылянский), *Итоги символизма*, [в:] его же, *Неизданное и несобранное*, Томск 2000, с. 130.

²⁰ Вяч. Иванов, *Suspiria*, ч. 2, *Время*, [в:] его же, *Стихотворения. Поэмы. Трагедия*, Санкт-Петербург 1995, с. 145.

²¹ В.С. Соловьев, *Бедный друг, истомил тебя путь*, [в:] его же, *Стихотворения. Эстетика. Литературная критика*, Москва 1990, с. 25.

²² G. Kahn, *Symbolistes et decadents*, Paris, 1902.

сделался для русского символизма чем-то вроде мандрагоровых яблок, без которых, по библейскому сказанию, не смогли бы зачать Лия и Рахиль”²³. Появление в этом наблюдении библейского мотива вполне оправданно: Гюисманс примет в итоге католичество.

Напомню, теорию декаданса в XIX веке начал разрабатывать Поль Бурже (P. Bourget), затем Анатолий Бажю (A. Baju) издавал журнал „Декадент” („Le Décadent”, 1886-1889), но сущность самого явления, используя по указанным причинам французское написание, раскрыл Фридрих Ницше (F. Nietzsche) в работе *Казус Вагнер* (*Der Fall Wagner*, 1888), придав словосочетанию терминологический статус. В названии своей работы Ф. Ницше делает специальную грамматическую ошибку: отсутствие согласования между существительным и фамилией. В „ошибке” содержится указание на сущность самого явления (декаданса) как чего-то неправильного. Этой „ошибке” вторит существительное *Fall*, семантика которого включает некий случай-падение, имеющий моральный и болезненный оттенок. Кстати, в предисловии Ницше признается, что Вагнер принадлежит к числу его собственных болезней²⁴. Ницше связывает декаданс с преувеличенным вниманием к заслоняющим целое деталям, что делает их предметом эстетического любования, отражая болезненное падение искусства. Не могу здесь не обратить внимания на блестящий перевод Кареном А. Свасьяном названия работы Ницше – *Казус Вагнер*²⁵. Слово „казус” происходит от латинского глагола ‘cado’ – „падать” и „бывать, происходить”, к этому же глаголу этимологически восходит французское слово „décadence”. Таким образом, переводчик в названии не только сохраняет (вслед за автором) грамматическую ошибку, но еще вносит легкий аромат декаданса. Со своей стороны замечу, если это время и соотносимо с „падением”, то тем, что подобно замедленной съемке в кино, когда не замечаемые в обычном движении подробности вдруг выявляют приметы высокого искусства. Кстати, в известном исследовании Александра П. Чудакова *Поэтика Чехова* (1971) одним из открытий Чехова-писателя является как раз его пристальное внимание к детали (знаменитое описание ночи с помощью осколка бутылочного стекла в *Чайке*).

В связи с Чеховым можно указать на еще одну характерную сторону эпохи „конца века”: болезнь легких. Дух/дыхание оказываются пораженными чахоткой, которой болели многие деятели эпохи *fin de siècle*. Лечить легкие в Европе отправлялись в высокогорный курорт в деревушке Давос

²³ А.М. Зверев, „Друг друга отражают зеркала”, „Иностранная литература” 1999, № 11, с. 242.

²⁴ Ф. Ницше, *Казус Вагнер*, пер. с нем. Н. Полилова, [в:] его же, *Сочинения в 2 т.*, т. 2, Москва 1990, с. 526-555.

²⁵ Там же, с. 804 (примечание).

(Davos). Здесь, например, встретятся Елена Дьяконова, будущая Гала Сальватора Дали (S. Dali), и Эжен Эмиль Поль Грендель, будущий Поль Элюар (Paul Éluard). Этот курорт позднее Томас Манн (Thomas Mann), приезжавший сюда навестить больную жену, назовет „волшебной горой”, где ведется обучение *ars moriendi* тех, кто еще при жизни являются „морибундусами”, то есть людьми. Современные исследователи относят роман (*Der Zauberberg*, 1924) Томаса Манна к родным для эпохи *fin de siècle* текстам²⁶.

Чехов вполне вписывается в приведенный как русский, так и европейский культурный контекст, символично и умерев от чахотки в Европе (правда, в Баденвейлере, курорте, окруженном не слишком высокими для лечения легких горами, *не-волшебными*). Будучи хорошим врачом, он здесь, в Европе, понял, что умирает. По воспоминаниям Ольги Л. Книппер-Чеховой, он призвал коллегу, на немецком языке сообщил ему о своей приближающейся смерти – выпил бокал поданного шампанского, улыбнулся, лег на левый бок и вскоре умер. Финал чеховского бытия оказался почти дословным воплощением той установки, которой он следовал в творчестве: люди только едят, пьют, а в это время вершатся их судьбы. Метафизическая „встреча” художественного приема с автором (своеобразное предвосхищение известной пьесы Луиджи Пиранделло / L. Pirandello) да огромная черная ночная бабочка, влетевшая в комнату и мучительно бьющаяся в стекло электрических лампочек, нарушали будничность смерти писателя.

Среди его портретов выделяется один, выполненный в 1883 году Николаем Чеховым. Выделяется, потому что написан родным братом, обладавшим недюжинным талантом, болевшим чахоткой, от которой он умрет 17 июня 1889 года. Думается, такого рода близость позволила художнику увидеть в совсем молодом Чехове ту степень погруженности в собственный внутренний мир, когда открываются эсхатологические очертения бытия, которым можно противопоставить духовные усилия, но нельзя преодолеть. Чеховское понимание эсхатологии в немалой мере заключено в его болезни – чахотке. По мысли Сергея Н. Дурылина, именно эпоха как исторический „загон” является источником дурного воздуха, порождающего болезнь легких²⁷.

Если у Гюисманса символизм и декаданс объединяются в литературном образе, то в работе Эвелины Пилярчик *Метаморфозы слова* „старшие” символисты во главе с В. Брюсовым напрямую именуются декадентами²⁸. Такого рода объединение уже придает декадансу более глубокий смысл, не

²⁶ К.М. Долгов, *Реконструкция эстетического в западноевропейской и русской культуре*, Москва 2004, с. 120.

²⁷ С.Н. Дурылин, *В своем углу*, Москва 2006, с. 424-425.

²⁸ E. Pilarczyk, *Metamorfozy słowa. Filozofia języka Pawła Floreńskiego w polskim kontekście przekładowym*, Kraków, 2008, s. 85.

сводимый только к упадничеству, которое выводят из этимологии самого слова, происходящего от ср.-лат. *decadentia* „упадок”. Если суммировать все семантические оттенки слов, произошедших от глагола ‘*cado*’, то получится довольно пестрая картина, где основному мотиву *падения* сопутствуют: за-пад, смерть, жертвенность, превратность, надломленность, мимолетность. Весь этот „пучок смыслов” содержится в сущности декаданса, искусство которого призвано передать особое состояние художественного сознания, балансирующее между вечностью красоты и тленностью ее бытия. И если, памятуя известную формулу Вяч. Иванова *a realibus ad realiora*, символизм утверждает движение вверх к скрытой сущности бытия, понимаемой как его подлинная реальность, то декаданс есть движение прямо противоположное, сосредоточенное на частностях междупребывания, которые становятся предметом нового искусства – *art nouveau*, не только не скрывающего, но усиленно подчеркивающего призрачную красоту своей сотворенности. Именно здесь – в призрачности, в мерцании форм и смыслов – соприкасаются декаданс и символизм, при всей их сущностной разнице. Действительно, в изобразительном искусстве художники Густав Климт (Gustav Klimt), Франц фон Штук (Franz von Stuck), Макс Клингер (Max Klinger), Фердинанд Ходлер (Ferdinand Hodler), Аксели Галлен-Каллела (Akseli Gallen-Kallela), Ян Прейслер (Jan Preisler) и Франтишек Купка (František Kupka), Станислав Выспяньский (Stanisław Wyspiański) и Яцек Мальчевский (Jacek Malczewski) в равной степени могут причисляться и к декадентам, и к символистам, как в России – Мария Якунчикова, Виктор Борисов-Мусатов, Константин Сомов. Думаю, что Вяч. Иванов не случайно разделил символизм на два вида: „реалистический (в философском смысле этого термина) и на символизм субъективный”²⁹. Последний вполне сопоставим с декадансом.

И еще один нюанс. Ханс Хоффштеттер в известной работе *Символизм и искусство на рубеже веков* обнаруживает истоки символизма в маньеризме³⁰, что по своему существу чрезвычайно важно, особенно, если вспомнить работы Якопо да Понтормо (Jacopo Carrucci, прозванный da Pontormo) с его галлюцинирующими сценами, эксцентричными переходами цветовой гаммы, буквально набитым человеческими фигурами пространством. Поэтому, пусть и с неодобрением, Александр Н. Бенуа видел в работах Понтормо уподобление „модернистскому плакату”³¹. Путешествуя по Италии в начале XX века, Павел П. Муратов подмечает в одной из фресок Понтормо созву-

²⁹ Вяч. Иванов, *Символизм*, [в:] его же, *Лик и личины России. Эстетика и литературная теория*, Москва 1995, с. 151.

³⁰ Н. Hofstätter, *Symbolismus und die Kunst der Jahrhundertwende*, Köln, 1973, s. 78.

³¹ А. Бенуа, *Художественные письма. 1930-1936. Газета „Последние новости”, Париж, Москва 1997, с. 218.*

чие современному искусству: „Перед фреской в Поджо а Кайяно Пювис де Шаванн должен был воскликнуть: «Ныне отпускаеши»»³². Добавлю от себя, именно в понимании пространства эта фреска в вилле Медичи по-своему предвосхищает искания эпохи *fin de siècle*. На фреске земля и небо соединены через пластику множества мизансцен.

Если в символизме пространство включает дольний и горний миры, объединенные движением во времени, то в декадансе пространство строится человеком здесь и сейчас, но как инобытие, как нечто другое, чем то, что есть. Это инобытие – воплощенная (сотворенная художником) абсолютная красота. И в символизме, и в декадансе внешнее/внутреннее время дифференцируются, и символизму, и декадансу свойственно их совмещение, а расходятся они в способах и смыслах этого совмещения. В декадансе это подчеркнутый эстетизм, эротика, пограничье бытия и небытия, уход из этого мира в мир грез и видений (как вариант – через наркотики); в символизме – реальность горнего мира, поиск в предметном мире „их онтологической ценности” (Вяч. Иванов).

Эпоха *fin de siècle* завершала классический период в истории развития художественной культуры и одновременно явилась плодотворной почвой для рождения идеологем модернизма с его особым интересом к предметному миру, пониманием формы как сущности его содержания, стремлением вернуть каждому виду искусства присущий ему язык³³. Андрогинизирующее сознание модернизма прямым истоком имеет именно эпоху *fin de siècle*³⁴.

Объективации *fin de siècle* сосредоточены в символизме с его философско-религиозным содержанием и в декадансе с его эстетикой острого переживания финала эпохи, что придает этому времени очертания единства автономной структуры. Русский *fin de siècle*, „плод утонченной культуры [...] висевшей над бездной»³⁵, успешно и активно усваивал, адаптировал творческие идеи Европы, наполняя их адекватным национальной ментальности содержанием. Как заметил Петр Перцов, „быстро отцвели эти «олеандры на льду», но всегда будут оборачиваться, чтобы различить в дали времен их прекрасное и благородное цветение»³⁶.

³² П.П. Муратов, *Образы Италии*, Москва 1994, с. 156.

³³ Подробнее см. И.А. Едошина, *Художественное сознание модернизма: истоки и мифологии*, Москва-Кострома 2002, с. 7-52.

³⁴ Подробнее см. И.А. Едошина, *Андрогинизирующее сознание в художественной культуре XIX – начала XX века*, [в:] *Метаморфозы творческого Я художника*, Москва 2005, с. 241-277.

³⁵ Б.К. Зайцев, *Серебряный век. Из воспоминаний и размышлений*, [в:] его же, *Утешение книг. Вновь о писателях: Очерки, эссе, воспоминания*, Москва 2017, с. 30.

³⁶ П.П. Перцов, „Мир Искусства”, [в:] его же, *Литературные воспоминания. 1890-1902 гг.*, Москва 2002, с. 207.

Библиография

- Бенуа А, *Художественные письма. 1930-1936. Газета „Последние новости”, Париж*, сост. И.П. Хабаров; вступ. статья Г.Ю. Стернина, Москва 1997.
- Гудзий Н.К., *Тютчев в поэтической культуре русского символизма*, „Известия по русскому языку и словесности АН СССР”, Москва 1930, № 2.
- Державин Г.Р., *Река времен в своем стремлении*, [в:] его же, *Стихотворения*, сост., вступ. статья и комм. А.Я. Кучерова; подгот. текста А.Я. Кучерова и Е.В. Климиной, Москва 1958, с. 462.
- Долгов Н.Н., *Ее роль в истории русской сцены*, „Бирюч Петроградских государственных Театров” 1919, Сборник I.
- Долгов К.М., *Реконструкция эстетического в западноевропейской и русской культуре*, Москва 2004.
- Дурылин С.Н., *В своем углу*, сост. и прим. В.Н. Тороповой; предисл. Г.Е. Померанцевой, Москва 2006.
- Едошина И.А., *Художественное сознание модернизма: истоки и мифологемы*, Москва-Кострома 2002.
- Едошина И.А., *Андрогинизирующее сознание в художественной культуре XIX – начала XX века*, [в:] *Метаморфозы творческого Я художника*, под общ. ред. О.А. Кривцуна, Москва 2005.
- Зайцев Б.К., *Серебряный век. Из воспоминаний и размышлений*, [в:] его же, *Утешение книг. Вновь о писателях: Очерки, эссе, воспоминания*, сост., коммент. О.А. Ростовской, Москва 2017.
- Зверев А.М., „Друг друга отражают зеркала”, „Иностранная литература” 1999, № 11.
- Иванов Вяч. *Символизм*, [в:] его же, *Лик и личины России: Эстетика и литературная теория*, предисл., сост. и прим. С.С. Аверинцева, Москва 1995.
- Иванов Вяч., *Suspiria*, ч. 2 *Время*, [в:] его же, *Стихотворения. Поэмы. Трагедия: в 2 т.*, вступ. статья А.Е. Барзаха, сост., подгот. текста и прим. Р.Е. Помирного, Санкт-Петербург 1995, т. 1.
- Комиссаржевская В.Ф., *О себе. Стенографическая запись-беседа с Н. Тамариным (Окуновым)*, [в:] *Сборник памяти В.Ф. Комиссаржевской*, под ред. Е.П. Карпова, Санкт-Петербург 1911.
- Муратов П.П., *Образы Италии*, подгот. текста и послесл. В.М. Толмачева, Москва 1994.
- Ницше Ф. (F. Nietzsche), *Казус Вагнер (Der Fall Wagner)*, пер. с нем. Н. Полилова, [в:] его же, *Сочинения: в 2 т.*, сост., ред. и прим. К. Свасьяна, т. 2, Москва 1990.
- Перцов П.П., „Мир Искусства”, [в:] его же, *Литературные воспоминания. 1890-1902 гг.*, вступ. ст., сост., подгот. текста и коммент. А.В. Лаврова, Москва 2002.
- Рёскин Дж. (J. Ruskin), *Искусство и природа (Art and Nature)*, [в:] его же (J. Ruskin), *Теория красоты (Theory of the Beauty)*, пер. с англ. О. Соловьевой, Москва 2016.
- Розанов В.В., *Истинный „Fin de siècle”*, [в:] его же, *Собрание сочинений. В мире неясного и нерешенного. Из восточных мотивов*, под общ. ред. А.Н. Николюкина, Москва 1995.

- Симонс А. (A. Symons), Обри Бердслей, [в:] О. Бердслей (A. Beardsley), *Рисунки. Проза. Стихи. Афоризмы. Письма. Воспоминания и статьи о Бердслее*, сост. А. Басманов, Москва 1992.
- Система „александрийской” грамматики, [в:] *Античные теории языка и стиля (антология текстов)*, общ. ред. О.М. Фрейденберг, Санкт-Петербург 1996.
- Случевский К.К., *Загробные песни*, [в:] его же, *Стихотворения и поэмы*, вступ. статья, сост. и прим. Е.А. Тахо-Годи, Санкт-Петербург 2004.
- Соловьев В.С., *Бедный друг, истомил тебя путь*, [в:] его же, *Стихотворения. Эстетика. Литературная критика*, сост., статья, комм. Н.В. Котрелева, Москва 1990.
- Тетмайер К. (Kazimierz Przerwa-Tetmajer), *О сонете (O sonete)*, [в:] Арк. Штейнберг, *К верховьям. Собрание стихов*, сост., вступ. очерк В. Перельмута, Москва 1997.
- Флоренский П.А., *Время и пространство*, [в:] его же, *Статьи и исследования по истории и философии искусства*, сост., ред. игумена Андроника (Трубачева), Москва 2000.
- Фрайер Х. (H. Freyer), *Теория объективного духа. Введение в культурфилософию (Theorie des objektiven Geistes. Eine Einleitung in die Kulturphilosophie)*, пер. с нем. Д.В. Кузницына; послесл. А.В. Филиппова, Санкт-Петербург 2013.
- Эллис (Кобылинский Л.Л.), *Итоги символизма*, [в:] его же, *Неизданное и несобранное*, сост., подгот. текста, комм. А.В. Лаврова, Г.В. Нефедьева, С.Н. Мироненко, Томск 2000.
- Encyclopédie du Symbolisme. Peinture, Gravure et Sculpture. Littérature. Musique*, des compileurs J. Cassou, P. Brunel, F. Claudon, L. Richard. Paris 1979.
- Fin de siècle, pièce en quatre actes*, par F. de Jouvenot et H. Micard [Paris, château d'eau, 17 avril 1888].
- Gałczyński K.I., *Nocne notatki*, [w:] K.I. Gałczyński, *Dzieła wybrane: w 3 t., wybór i opracowanie K. Gałczyńska; wstęp K. Jeleński*, t. 1: *Poezje*, Warszawa 2002.
- Hofstätter H., *Symbolismus und die Kunst der Jahrhundertwende*, Köln 1973.
- Kahn G., *Symbolistes et décadents*, Paris 1902.
- Pilarczyk E., *Metamorfozy słowa. Filozofia języka Pawła Florenskiego w polskim kontekście przekładowym*, Kraków 2008.

Информация об Авторе

Ирина Анатольевна Едошина (Irina A. Jedoszyna) – доктор культурологии, профессор, профессор Кафедры истории Института гуманитарных наук и социальных технологий, Костромской государственной университет.
e-mail: tettixgreek@yandex.ru
<https://orcid.org/0000-0002-4265-3611>

Александр Турыгин

Кострома, Костромской государственный университет

Теория „переломного времени” Райнхарта Козеллека: возможности применения в изучении русской истории XVIII в.

Reinhardt Koselleck's Theory of «Turning Points»: Possible Application
in the Study of Russian History of the XVIII Century

Abstract: The article considers the problem of historical time in historical works by the philosopher R. Koselleck. He is the author of a distinctive direction in historiography which is named conceptual history. Koselleck and his colleagues from Bielefeld University compiled *A Historical Dictionary of Political and Social Language*, in which they analysed and included more than 300 main historical concepts. The central theme in Koselleck's works is a turning point in history. A turning point is a short period of time when the lexicon and political vocabulary acquire and develop new concepts. The meaning behind them is associated with expectations of future changes in society.

Keywords: concepts, turning point, historical semantics, historical concepts

В середине XX столетия, на фоне методологического кризиса исторической науки, развернувшегося в западных гуманитарных науках, возникает авторское, оригинальное направление исследований, которое по-новому проблематизирует концепцию исторического времени, как времени, запечатленного в основных понятиях.

Кризис исторической науки, если кратко, был вызван сомнением в возможностях исторического метода познания, основанном на критике исторического источника. Историки вслед за Леопольдом фон Ранке, стремились писать историю такой, „какой она собственно была” исключительно на анализе преимущественно письменных источников, воссоздавая исклю-

чительную уникальность исторической реальности, отказываясь видеть в последовательности исторических событий какую-либо преемственность. Сложности возникли тогда, когда вслед за мировыми войнами общественность стала задавать историкам все больше вопросов о том, как они стали возможными и следует ли опасаться их в будущем, а, отсюда, можно ли современное общественное устройство европейских стран (послевоенную историю) рассматривать в отрыве от недавнего прошлого, от которого хотелось бы дистанцироваться. Где следует искать истоки современных европейских демократий? Историки старшего, довоенного поколения, в традиции Иоганна Густава Дройзена или Ганса Дельбрюка интересовались чаще всего античной историей, редко обращаясь к новой или новейшей истории, а, поэтому, стремились держаться от таких дискуссий на определенной дистанции. Послевоенное поколение историков, обратившись к исследованию новейшей истории, истоки которой они видели в раннем новом времени (конец XV – начало XVIII вв., ввели в академический курс, быстро ставшую популярной *Историю современного общества*. Особенностью *Истории современного общества* была ее междисциплинарная открытость, что дало возможность дополнить традиционный исторический метод методами социологии, психологии, лингвистики и др.

Один из оригинальных подходов к изучению современного общества был предложен билефельдским профессором Рейнхартом Козеллеком (1923-2006).

Рейнхарт Козеллек родился в польском квартале немецкого Гёрлица, в той его части, которая теперь является частью Польши (после 1945 года часть Гёрлица была передана Польше – Згожелец). Козеллек родился в семье педагогов. В годы войны принимал участие в боевых действиях на Восточном фронте, попав в плен, откуда в последний год войны был направлен в военный лагерь в Караганде. После возвращения из плена Козеллек поступил в Гейдельбергский, а затем в Бристольский университет. В университете Козеллек посещал лекции Мартина Хайдеггера, Карла Шмитта, Ганса-Георга Гадамера, Вернера Конце и др. После обучения в аспирантуре Козеллек успешно защитил диссертацию в Гейдельберге (1954). С середины 1950-х гг. Козеллек работал в Бристоле и Гейдельберге. С начала 1960-х гг. принимает участие в деятельности исследовательской группы по изучению социальной истории в Гейдельберге (позже он становится руководителем Гейдельбергского общества). После основания Билефельдского университета Козеллек получил профессиру на кафедре истории, где занимается проблемами исторической семантики, истории языка и социальной истории.

Козеллек предложил понимать прошлое через интерпретацию понятий, возникавших в разное время и менявших свое значение в дальнейшем. Об

этом было написано и до него: „Понятия – наши орудия, которые мы себе изготавливаем, чтобы подойти к предметам и подвергнуть их нашему познанию” – так сформулировал задачу историка один из основателей немецкой историко-философской традиции Ганс-Георг Гадамер¹. Благодаря усилиям лингвистов, философов и историков первой половины XX в., эта традиция нашла свое оригинальное завершение в специфически немецком варианте истории понятий.

В существенных чертах история понятий восходит к медиевисту Отто Бруннеру. Именно он, как принято считать, в 1930-е годы разработал ее основные элементы – сначала в своем докладе на XIX конгрессе немецких историков в Эрфурте в 1937 г., а затем в главном своем труде *Земля и господство*. Действительно, в 1937 г. Бруннер выдвинул требование новой исторической науки:

Перед лицом новой действительности, – писал он, – понятия времени, претендовавшего на то, чтобы сопоставлять со свойственными ему фундаментальными категориями любую историческую действительность, исчезают на наших глазах. То, о чем речь идет сегодня, – это ревизия (Revision) основных понятий².

Но Бруннер жил во времена национал-социализма, по мнению некоторых, сотрудничая с режимом, поэтому после войны о нем попытались забыть (в 1997 году израильский историк Гади Альгази подверг труды Бруннера резкой критике, утверждая, что тот, стремясь обратиться к новому содержанию понятий, ориентировался на „новый” порядок Гитлера).

После Бруннера, по мнению, распространенному сегодня среди философов, занимающихся историей понятий, она возрождается из инициативы Иоахима Риттера (1903-1974), который выпустил в 1971 году первый том *Исторического словаря философии* (*Historisches Wörterbuch der Philosophie*), где в предисловии разъяснил идею проекта. Она была связана с потребностью выявить взаимосвязь языка и мышления в исторической ретроспективе. Вместе с *Историческим словарем социально-политического языка в Германии* (*Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*) в семи томах под общим заглавием *Geschichtliche Grundbegriffe* (Основные исторические понятия), издававшийся с 1972 по 1992 г. тремя историками – Отто

¹ Г.Г. Гадамер, *История понятий как философия*, [в:] его же, *Актуальность прекрасного*, Москва 1991, с. 28.

² Цит. по: R. Koselleck, *Sozialgeschichte und Begriffsgeschichte*, [in:] *Sozialgeschichte in Deutschland. Entwicklungen und Perspektiven im internationalen Zusammenhang*, hrsg. W. Schieder, V. Sellin, Bd. 1, Göttingen 1986, S. 108.

Бруннером (1898-1982), Вернером Конце (1910-1986) и Рейнхартом Козеллеком (1923-2006) была заложена основа целому историографическому направлению – истории понятий.

Лейтмотивом к возрождению истории понятий в середине XX века послужило общее недовольство традиционной историей идей. Отказываясь признавать „онтологический статус идей” в истории и их выражение в понятиях, сторонники истории понятий сфокусировали внимание на „прерывности” идей, и, как следствие, изменении содержания исторических понятий. Обратившись к истории языка, исследователи обнаружили, что он заключает в себе

множество основных, ключевых и утративших свое первоначальное значение слов. Некоторые из них, внезапно появившись, быстро блекнут, другие, напротив, с момента своего появления в период античности сохраняют свое значение и продолжают структурировать наш социально-политический лексикон³.

Это позволило утверждать, что изменение социально-политического языка неразрывно связано с изменением идей, которые выражаются с его помощью. Основным фактором их „прерывности” выступали изменяющиеся на протяжении времени и в разные исторические эпохи внешние социально-политические и экономические обстоятельства.

Программные положения истории понятий Р. Козеллека были изложены во *Введении* к фундаментальному, многотомному исследованию, выходявшему под заголовком *Исторический словарь социально-политического языка в Германии* с 1972 по 1997 гг. Редакционный состав, как отмечает Луиза Шорн-Шютте, был подобран таким образом, чтобы стало возможным совместить три основные традиции германской историографии: Райнхарт Козеллек представлял историко-философскую, герменевтическую традицию Гадамера, Отто Бруннер являлся известным специалистом по ранней истории Европы, а Вернер Конце был авторитетным социальным историком⁴.

В качестве рабочей гипотезы было принято следующее утверждение, что „история конденсируется в определенных понятиях и вообще становится историей по мере того и в том виде, как ее понимают”, другими словами, „история интерпретируется через ее понятия, а понятия понимаются исторически: история понятий имеет своим предметом соединение понятия

³ *Geschichte Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Einleitung*, hrsg. O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Bd. 1 (A-D). Stuttgart 1972, S. XIII.

⁴ L. Schorn-Schütte, *Neue Geistesgeschichte*, [in:] *Kompass der Geschichtswissenschaft*, hrsg. J. Eibach, G. Lottes, Göttingen 2002, S. 272.

и истории”⁵. Понятие в отличие от слов и терминов можно интерпретировать, оно, по сравнению с ними, не выступает как вполне конкретное в отношении обозначения какой-либо вещи, явления. Понятия способны к развитию, но утрачивают его, как только появляется термин. Смысл понятия меняется в зависимости от контекста, от общественно-политической реальности. Поэтому, изучение понятий и их развития возможно только в процессе изучения самой реальности, в которой они существовали и, возможно, продолжают существовать. В этом сторонники истории понятий видели ее связь с социально-структурной историей, ориентированной на изучение общественных, долговременных структур. Поэтому, исключительно лингвистический подход не был для истории понятий самоцелью. Чтобы противопоставить себя исторической лингвистике, сторонниками истории понятий новое направление было обозначено, как „историографическая история понятий” (*Historiographische Begriffsgeschichte*). Таким образом, целью истории понятий стала, по словам Козеллека, „конвергенция понятий и истории”⁶.

В методологическом отношении основу *Словаря* составила теория модернизации, одна из наиболее распространенных теорий в западных гуманитарных науках второй половины XX в. Исследуя изменение значения основных, „ключевых” исторических понятий, его авторы стремились проследить этапы возникновения современного общества, начало которому было положено в эпоху нового времени.

Авторы *Словаря*, полностью разделяя общее убеждение в том, что „язык источников представляет собой метафору истории, дающую ключ к познанию прошлого”⁷, исследовали значение около 300 основных понятий с момента их возникновения до периода современности. Под основными понятиями ими понимались

не специальные исторические термины, а ведущие понятия исторического процесса, составлявшие предмет исторического исследования. К их числу относились понятия „прогресс”, „история”, „государство”, „общество”, „класс”, „гражданин” и многие другие. Базовые понятия, по мнению Козеллека, представляют собой „непременную и неотделимую часть политического и социального лексикона. [...] Ни политическая, ни социальная акция не возможна без некоторого минимального запаса базовых понятий, что позволяет им сохраниться на протяжении долгого периода”⁸.

⁵ Р. Козеллек, *Введение*, [в:] *Словарь основных исторических понятий. Избранные статьи в 2-х т.* т. 1, пер. с нем. К. Левинсон, Москва 2014, с. 38 (*Studia Europaea*).

⁶ *Geschichte Grundbegriffe. Historisches Lexikon...*, S. XXIV.

⁷ Там же, с. XIII.

⁸ См. Х.Э. Бёдекер, *Размышления о методе истории понятий*, [в:] *История понятий, история дискурса, история метафор. Сборник статей*, под ред. Х.Э. Бёдекера, пер. с нем., Москва 2010, с. 44.

В качестве примера можно взять введенное в широкое употребление Цицероном понятие „res publica”. Само по себе оно является уникальным, так как означает определенный порядок организации власти в Древнем Риме. Оно также имеет свою историю. Но попадая в поле зрения политиков, и начав широко артикулироваться ими, оно обретает новую историю. Таким образом, понятие, прежде существовавшее метафизически, приобретает динамику в речи, становясь актуальным. Его актуальность начинают связывать с определенным ожиданием возвращения в будущем к классическому идеалу политических отношений, для обозначения которых когда-то было введено это понятие. Поскольку идея „ожидания” связывалась с определенным временем, то понятия стали приобретать смысл движения. Появились многочисленные „измы”, как произошло в отношении понятия „республиканизм”. Так, определенные ожидания, основанные на собственном прогнозе, вкладывал в понятие „социализм” Маркс, полагая, что эта фаза в развитии общества будет достигнута вслед за „капитализмом”. Но он не предполагал, что в конце XIX – начале XX вв. века возникнут особые системы, как „империализм”, „национал-социализм”, „тоталитаризм” и т. д.

Конечно, взятые в качестве базовых, социально-политические понятия могут выступать мощным средством исторического познания, проливая свет на особенности восприятия людьми прошлого современной им политической действительности, на процесс „рождения” идей и закрепления их содержания в понятиях, но, можно согласиться с Гюнтером Лоттесом, что историко-семантическая интерпретация:

была бы гораздо более убедительней, если бы историки стали исследовать такие понятия, которые для своего времени имели бы дискурсивно-организующие функции, сохранившиеся до нашего времени или нет. В качестве таковых можно было бы назвать: „радость” и „добродетель”, „бедность” и „польза”, „порядок” и „предубеждение”. С их помощью можно было бы отказаться от привычного для истории понятий социально-политического редукционизма и видеть в понятиях и их содержании не только результат изменения исторических условий и обстоятельств, но и эмоциональную составляющую, возводящую понятия к человеку их создающему⁹.

Обратив внимание на связь исторических понятий с современностью, Козеллек определил их характерные особенности: *демократичность, отражение в содержании понятия больших периодов времени, идеологизированность, политизированность*.

⁹ G. Lottes, *Neue Ideengeschichte*, [in:] *Kompass der Geschichtswissenschaft: ein Handbuch*, hrsg. von J. Eibach, G. Lottes, Göttingen 2002, S. 263-264. (Перевод мой – А.Т.)

Во-первых, довольно долго, вплоть до эпохи Просвещения, специфической особенностью языка являлась его привязанность к определенной среде, сословию. Можно было говорить о языке аристократов, юристов, ученых, богословов и т. д. С течением времени „языковое пространство” начинает расширяться и включать большее количество участников. Этому способствовало появление множества самых разнообразных журналов, газет, брошюр. Таким образом, вследствие появления массовой литературы понятия, прежде связанные с определенным сословием, выходят за сословные рамки и, либо утрачивают свой первоначальный смысл, приобретая новый, либо становятся достоянием прошлого, выходя из привычного употребления. Так, например, уже упомянутые выше понятия „чести” и „достоинства”, со временем утрачивают индивидуальный смысл и становятся неотъемлемой частью нации, народа, общества. Иллюстрацией того, как понятия начинают неоднозначно трактоваться, может послужить пример с демократическим понятием „свобода прессы”, понимаемым одними членами общества, как освобождение от цензуры, другими – как её своеобразную „дерзость”, „распущенность”.

Таким образом, множественность значений понятий, их оторванность от определенной социальной среды, группы и всеобщая артикуляция свидетельствовали об особом виде их демократизации.

Во-вторых, второй, не менее значимой характеристикой современных общественно-политических понятий является отражение в их содержании больших периодов времени, динамики определенных процессов. Первоначально абстрактное и размытое понятие „республики”, характеризующее форму правления, под воздействием внешних обстоятельств, приобретает иной смысл, поднимаясь до понятия „политической борьбы”, когда речь шла об удовлетворении определенных требований, или выступает как понятие „движения” и „интеграции”, когда имеется в виду определенный процесс.

В-третьих, еще одной характеристикой является идеологизированность понятий. У Козеллека она определяется в зависимости от контекста их использования – экономического, теологического, политического, историко-философского, и свидетельствует о структурных изменениях в тех или иных сферах общественной жизни. Идеологизированность понятий подразумевает под собой, что базовые исторические понятия, позднее широко артикулируемые в речи, первоначально служили инструментом политической борьбы. Их введение в оборот узким кругом политических акторов, отражало их картину будущего, позволяя с помощью новых понятий формулировать модель этого будущего и отстаивать ее в процессе политической борьбы.

В-четвертых, говоря о том, что многие понятия периода современности стали формироваться на рубеже XVIII-XIX вв. важно отметить еще один

момент. Все понятия потеряли бы свой смысл, если и вовсе не исчезли бы, без присущей им политической значимости, приобретенной в ходе революционных событий. Употребление в эпоху нового времени таких понятий, как „революционер” и „реакционер” зависело от отношения личности к определенным политическим событиям и, в то же время, позиционировало её в дихотомическом соотнесении „своего” и „чужого”, что имело для нее самой определенные политические последствия.

Итак, все перечисленные характеристики имеют гипотетический характер и служат для того, чтобы отделить понятия эпохи нового времени, артикулируемые современным обществом, от существовавших ранее понятий.

На основании сформулированного Козеллеком определения истории понятий, как „историографического труда, связанного с историей образования, употребления и изменения понятий”¹⁰, можно обозначить границы ее метода. Здесь важно иметь в виду, что, во-первых, с помощью понятий мы можем интерпретировать прошлое, и, во-вторых, сами понятия имеют свою собственную историю. Метод истории понятий, таким образом, имеет своей целью анализ главных социально-политических понятий (специфический метод критики источника), а также, изучение условий, структур, в которых появляются понятия. При этом речь идет не об единичных событиях и обстоятельствах, а длительных структурах, в которых можно проследить историю понятий. Это позволяет провести аналогию между историей понятий и популярным в 1970-е гг. историографическим направлением, так называемой социально-критической историей, предметом исследования которой являлись общественные структуры большой временной длительности.

Одной из центральных идей концепции истории понятий у Козеллека является идея „переломного времени” („Sattelzeit”), приходящегося на вторую половину XVIII – первую половину XIX вв. (1750-1850 гг.). Конечно же, для каждой из европейских стран „переломное время” наступало по-разному. В одном из интервью Козеллек прямо указывает, что

для Франции это, конечно, классический период при Людовике XIV, потом революция 1789 года, тогда тоже были большие изменения. В Англии – это гражданская война. [...] В Италии „переходное время” наступило раньше, это эпоха Возрождения, великое время Флоренции и Рима, искусства, ремесла и банковская система¹¹.

¹⁰ Р. Козеллек, *К вопросу о темпоральных структурах в историческом развитии понятий*, [в:] *История понятий...*, с. 31.

¹¹ *Интервью с Р. Козеллеком*, „Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории” 2005, № 15, с. 336-337.

Применительно к истории России, „переломным временем” принято считать период с 1700 г., так называемая „петровская эпоха”, когда в политическом языке империи начинают широко артикулироваться западные понятия, приобретая, тем не менее, национально-исторический окрас.

На „переломное время”, по мнению Козеллека, приходится то, что „старые понятия” полностью или частично утрачивают свое прежнее значение и, в зависимости от обстоятельств, приобретают иной смысл. „Переломное время” характеризуется напряжением между „сферой опыта” (*Erfahrungsbereich*) и „горизонтом ожиданий” (*Erwartungshorizont*), иными словами между смыслом, который вкладывался в понятия прежде и новыми значениями, которые будут им придаваться или уже начинают придаваться под воздействием внешних факторов (войн, революций, реформ). То есть, если прежде, до начала революционных событий, понятия, используемые в национальных европейских языках, отражали суть накопленного опыта, то позже с ними начинают связывать будущие ожидания, как возможные результаты уже произошедших событий. Так понятие „дворянин” до Французской революции включало понятия „чести”, „достоинства”, „благородства”, „власти”. После революционных событий, оно приобрело новые оттенки, и стало синонимично понятиям „реакционер”, „противник свободы”, „злодей”.

Намерению авторов *Словаря* проследить изменение значений основных исторических понятий соответствовала логика написания статей. Сначала в них изучалась история слова в эпоху раннего нового времени (с 1700 года), в основной части описывались изменения в содержании понятий в конце XVIII – начале XIX вв., и, наконец, в последней части исследовалось их современное значение. В качестве примера можно привести понятие „гражданин” (*Bürger*). В истории языка на протяжении длительного времени сохранялось данное Аристотелем определение этого понятия, которое в статье *Словаря* сравнивается со значением, которое ему придавалось в римском праве, в учении о суверенитете Жана Бодена, законодательстве Германской империи, политических и юридических текстах XVIII-XIX вв. (Георг Гегель, Карл фон Роттек, Карл Маркс, Фридрих Энгельс). Оказалось, что понятие „гражданин” в ходе исторического развития изменяло свое значение. Так, при его употреблении в 1700 году, имели в виду горожанина, в 1800 – гражданина государства, и в 1900 – человека непролетарского происхождения. Это позволило проследить историю развития понятия от обозначения определенной социальной группы, сословия, класса, до субъекта, обладающего конституционным статусом.

Переломным временем для России было начало XVIII века. Для России это время Петра Великого. Именно тогда, вслед за многочисленными заим-

ствованиями, в лексиконе появляется понятие „гражданин” (В *Регламенте о государственной гражданской службе 1720 года*). Из *Регламента*:

Люди (подданные, слуги, рабы) разделяются на градских людей (обывателей, жителей) и духовенство. Градские люди делятся на граждан, подлых людей, иностранных. Граждане далее подразделяются на первостепенных граждан (знатные граждане) и регулярное гражданство (подлое гражданство) – не знатное¹².

Недавние исследования Галины В. Дуриновой и Дмитрия В. Тимофеева показывают, что в отличие от западноевропейской, немецкой традиции, в русской традиции употребления понятия „гражданин” нельзя выводить преемственность между ним и „горожанином”. Понятие „града” в русской традиции идеи из церковнославянского языка, означавшего „град” не столько как форму существования в пределах города, сколько часть государства¹³.

Новизна – в России отсутствовала позиция правового субъекта. Позиция „гражданина” определялась как позиция подданных, а значит обязанных. Для ее обозначения в *Регламенте или уставе главного магистрата Петра I* (1721) определяется через глаголы „стать”, „должен сделать”, „носить” (статус): „Яко часть общества должен ты сделать все то, что полезно для человека через усердие к государям своим”¹⁴. Дальнейшая эволюция понятия была связана с попыткой законодателя закрепить за ним прежде дарованный властью „новый” статус. Намерение монарха, однако, ограничилось декларативной попыткой наставления в деле составления нового Уложения. В знаменитом *Наказе* императрицы Екатерины II, опубликованном в 1767 году, монарх предписывает депутатам принять решение о равенстве подданных перед законом, исходя из нового понимания их статуса в империи: „А всякого согражданина особо видеть охраняемого законами, которые не утесняли бы его благосостояния, но защищали его ото всех сему правилу противных предприятий”¹⁵. Полагая, что единый для всех закон создаст в империи новый порядок, Екатерина II включает в текст *Наказа* понятие „гражданского

¹² Полное собрание законов Российской империи, т. 6, № 3708 [online:] www.ner.ru/e-res/law/r/descript.html (26.08.2018).

¹³ Г.В. Дуринова, *Слово как объект исторической семантики: гражданин и общество в русском языке второй половины XVIII – первой трети XIX вв.*, „Вестник ПСТГУ, Серия III: Филология” 2015, № 1 (41), с. 18-38; Д.В. Тимофеев, *Европейские идеи в социально-политическом лексиконе образованного русского подданного первой четверти XIX в.*, Челябинск 2011.

¹⁴ Цит. по: Г.В. Дуринова, *Слово как объект исторической семантики...*, с. 32.

¹⁵ *Наказ императрицы Екатерины II, данный Комиссии о сочинении проекта нового Уложения*, под ред. Н.Д. Чечулина, Санкт-Петербург 1907, с. 1-2.

общества”: „Гражданское общество, так как и всякая вещь, требует известного порядка. Надлежит тут быть одним, которые правят и повелевают, а другим, которые повинуются”¹⁶. В условиях монархии и сословного устройства страны „новый порядок” должен был стать привилегией, дарованной монархом, статус которого был специально уточнен в тексте *Наказа*, как нечто выше закона. История *Наказа* императрицы заканчивается быстрее, чем работа над составлением его текста: депутаты Уложенной комиссии обсудили пожелания монарха, высказавшись в верноподданнической манере за несвоевременность подобных нововведений.

Дальнейшие семантические конструкции „гражданства” были связаны с общественными инициативами просвещенной дворянской интеллигенции, стремящейся придать понятию новые смысловые нагрузки. Новые значения понятие обретает в контексте дворянской публицистики, развитие которой также происходит под влиянием идей эпохи Просвещения. В понятии „гражданин” начинают артикулироваться не только обязанности, дарованные властью, но и права, присущие человеку по факту рождения (естественные права) и права гражданские, интерес к которым был связан с общим ходом развития европейской общественно-политической мысли второй половины XVIII века. Образованная часть дворянской интеллигенции выступает с критикой абсолютизма, апеллируя к идеалам свободы и гражданского равенства перед законом.

Всякий государь, – полагал Николай Новиков, – утверждающий власть свою на неправосудии, скрывает пропасть, которую он или его преемники поглощены будут. Самые великие и жесточайшие возмущения не от чего иного произошли, как от своенравия и жестокостей государей [...] Если ж вместо пастыря народного... сделается монарх расхитителем оного, то покорность сему тирану учинится изменою против рода человеческого¹⁷.

Подобные слова стоили Новикову собственной свободы. Его типография была закрыта, а сам Новиков был заключен под стражу.

Современник Новикова Александр Радищев в своей критике самодержавия, как „наипротивнейшего человеческому естеству состояния”¹⁸, полностью разделяет учение о естественных правах человека:

¹⁶ Там же, с. 74.

¹⁷ Н.В. Коршунова, *Николай Иванович Новиков: „Худой человек всегда бывает и худой гражданин”*, [в:] *Российский либерализм: идеи и люди*, 2-е изд., испр. и доп., под общ. ред. А.А. Кара-Мурзы, Москва 2007, с. 30.

¹⁸ А.Н. Радищев, *Полное собрание сочинений*, Москва-Ленинград 1938, т. 2, с. 282.

Человек родится в мир равен во всем другому. Все одинаковые имеют члены, все имеют разум и волю. Следовательно, человек без отношения к обществу есть существо ни от кого не зависящее в своих деяниях [...]. Властитель в обществе есть закон, ибо он для всех один¹⁹.

Понятие „гражданина” для Радищева есть сосредоточие естественного состояния свободы, не зависящее от воли правителя: „Гражданин, в каком бы состоянии небо родиться ему ни судило, есть и пребудет всегда человек; а доколе он человек, право природы, яко обильный источник благ, в нем не иссякнет никогда”²⁰.

Таким образом, возникновение и эволюция семантических значений понятия „гражданин” в российской истории XVIII века сопряжено с двумя тенденциями: во-первых, с намерениями монархов реформировать „великую машину (государство)”²¹, обеспечив правовой статус её подданных в условиях империи, во-вторых, обеспечение „блаженства граждан”²², как цель государства (согласно цитате Александра Н. Радищева), стало делом самих граждан, найдя теоретическое обоснование в трудах просвещенной дворянской интеллигенции.

Вывод

Подчеркивая важность истории понятий, Р. Козеллек указывает на две особенности историографии. С одной стороны, она исследует обстоятельства, которые ранее уже были вербально осознаны. Ключом к их интерпретации выступает анализ языка исторического источника. С другой стороны, она реконструирует обстоятельства, ранее вербально не артикулированные. В этом случае историография использует определенные категории, которые позволяют понять обстоятельства прошлого. Причем эти категории формулируются и берутся из современного языка. Так, экономические предпосылки раннего капитализма определяются при помощи категорий, которые в его эпоху еще не были известны, по крайней мере, не были отражены в языке эпохи. В обоих случаях методологическим средством познания прошлого выступает анализ языка и основных исторических понятий.

¹⁹ Там же, с. 314.

²⁰ Там же, с. 279.

²¹ А.Н. Радищев, *Полное собрание сочинений*, т. 3, с. 5-6.

²² Там же, с. 6.

Библиография

- Geschichte Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Einleitung*, hrsg. O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Bd. 1 (A-D), Stuttgart 1972.
- Koselleck R., *Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte*, [in:] *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*, hrsg. von R. Koselleck, Stuttgart 1979.
- Koselleck R., Spree U., Steinmetz W., *Drei bürgerliche Welten? Zur vergleichenden Semantik der bürgerlichen Gesellschaft in Deutschland, England und Frankreich*, [in:] *Bürger in der Gesellschaft der Neuzeit. Wirtschaft, Politik, Kultur*, hrsg. H.-J. Puhle, Bd. 1, Göttingen 1991.
- Lottes G., *Neue Ideengeschichte*, [в:] *Kompass der Geschichtswissenschaft: ein Handbuch*, hrsg. von J. Eibach, G. Lottes, Göttingen 2002, <https://doi.org/10.12946/rg01/246-248>.
- Schorn-Schütte L., *Neue Geistesgeschichte*, [in:] *Kompass der Geschichtswissenschaft*, hrsg. J. Eibach, G. Lottes, Göttingen 2002.
- Бёдекер Х.Э., *Размышления о методе истории понятий*, [в:] *История понятий, история дискурса, история метафор. Сборник статей*, под ред. Х.Э. Бёдекера, пер. с нем., Москва 2010.
- Гадамер Х. Г., *Актуальность прекрасного*, пер. с нем., Москва 1991.
- Интервью с Р. Козеллем, „Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории” 2005, № 15.
- История понятий, история дискурса, история менталитета. Сборник статей*, под ред. Х. Э. Бёдекера, пер. с нем., Москва 2010.
- Коршунова Н.В., Николай Иванович Новиков: „Худой человек всегда бывает и худой гражданин”, [в:] *Российский либерализм: идеи и люди*, 2-е изд., испр. и доп., под общ. ред. А.А. Кара-Мурзы, Москва 2007.
- Лавджой А., *Великая цепь бытия. История идеи*, пер. с англ. В. Софронова-Антони, Москва 2001.
- Наказ императрицы Екатерины II, данный Комиссии о сочинении проекта нового Уложения*, под ред. Н.Д. Чечулина, Санкт-Петербург 1907.
- Радищев А.Н., *Полное собрание сочинений*, Москва-Ленинград 1938, т. 1-3.
- Скиннер Кв., *The State*, [в:] *Понятие государства в четырех языках*, под ред. О. Хархордина, Санкт-Петербург – Москва 2002.
- Словарь основных исторических понятий: Избранные статьи в 2-х т.*, пер. с нем. К. Левинсон, Москва 2014.
- Эксле О.Г., *История понятий – еще не понятая история*, [в:] *Одиссей: человек в истории. Школа и образование в Средние века и Новое время*, Москва 2010.

Информация об Авторе

Александр Александрович Турыгин (Aleksandr A. Turugin) – кандидат исторических наук, доцент Кафедры истории, Костромской государственной университет (Кострома).

e-mail: aturigin@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0003-0758-6422>

Czas jako aspekt życia społecznego

Время как аспект общественной жизни

Елена Самойлова

Санкт-Петербург, Фольклорно-этнографический центр им. А.М. Мехнецова

Санкт-Петербургской государственной консерватории

Локальные маркеры времени в традиционной культуре поморов XIX-XX вв.

Local Markers of Time in the Traditional Culture of Pomors
in the 19-21st Centuries

Abstract: Despite the technologization of modern life processes, the system of national calendar continues to be relevant for the population living in rural regions of Russia. The study of folk conception of time does not only contribute to the knowledge broadening but also helps us to change the old ideas about the cultural traditions of the studied group. This has become possible thanks to the data analysis of the field materials collected on the Karelian and Pomor coast of the White Sea in 2006–2011.

The features of time perception have been traced through the analysis of daily and ritual practices, occasional ceremonies and holidays of the folk calendar. The focus of the research has been on the following reference point: the local markers of time used by the population. Informants' interpretations and the author's observation allowed to mark out the Trade calendar events and other important factors included in the studied group's measurement system of time.

The seasonal fishing duration in the Barents Sea's water area has made its changes in the Pomor calendar structure: women have been forced to solve all of the household, as well as social and economic problems for 7–8 months in a year independently. The gender roles' inversions and the specifics of the "life supporting system" facilitated the development of the local time markers. The subject and gender projections of labor and ritual practices of the trade period have been added to them for the same reason.

Keywords: time, calendar, traditional culture, Pomors, gender

Множество темпоральных логик, отражающих специфику восприятия времени в сложных сборках современных социумов, позволяет говорить о полифонии времени, в которой раскрывается динамика взаимодействия

существующих измерений. В зависимости от поисковой фокусировки и рассматриваемых параметров выделяют историческое (линейное) и мифологическое (циклическое), сакральное и профанное, жизненное, календарное (годовое) время, коррелирующее с основными темпоральными модусами (настоящим, прошлым, будущим). Особый интерес для антрополога представляют модели временных измерений.

При обозначении времени описываемых событий население сельских регионов Русского Севера крайне редко обращается к стандартным метрическим единицам (The SI Brochure). Нередко для выражения времени используются категории пространства, состояния, действия. Так, время, которое вам придется потратить, чтобы добраться до соседней деревни (*дорожное время*), местные жители нередко соотносят с объектами природного ландшафта – два поля и горку пройти, на гору подняться, под гору спуститься, т. е. измерительной шкалой служит категория пространства (знакомые пространственные ориентиры – поле, гора). *Суточное время* может делиться на два световых периода и выходить за рамки двенадцатичасового формата – темный (от заката до рассвета) и светлый (от рассвета до заката – день), т. е. в зимнее время года ночь может длиться более двенадцати часов, а в летнее – день. Детство и молодость (*жизненное время*) могут рассматриваться в динамике социального и физического взросления – роста: *когда маленькие были, когда подросли, когда выросли, когда мы стали большие*¹ [ПМА² 7664].

В системе народного времяисчисления распространена модель, базирующаяся на построении ассоциативных связей между событиями, которые происходили примерно в то же время и оставили след в памяти человека/группы. События, связанные с политической, социально-экономической, культурной сферой (в т. ч. кризисные ситуации, ритуалы календарного и жизненного цикла) как и другие важные факторы, с которыми связывается определенный период времени могут рассматриваться в качестве *маркеров времени*. События-маркеры, имеющие значимость в границах локальной группы, приобретают значение *локальных маркеров времени*.

В этой статье внимание будет сфокусировано на локальных маркерах времени, связанных с особенностями системы жизнеобеспечения и культурных традиций населения, проживающего на прибрежной территории Бело-

¹ В данном случае для отражения динамики информант использует стилистический прием восходящей градации.

² ПМА – полевые материалы автора (аудио, видео) хранятся в архиве Фольклорно-этнографического центра им. А.М. Мехнецова Санкт-Петербургской государственной консерватории. Поскольку при работе над статьей использовались материалы из основного ауди-фонда, в работе будет указываться только фондовый номер записи.

го моря (Карельский и Поморский берег). Основой для анализа послужили полевые материалы автора, собранные на Карельском и Поморском берегах Белого моря в 2006-2011 гг., а также публикации российских исследователей XX-XXI вв.

Перемещение земледельческих групп восточных славян к побережью Белого моря было связано с адаптацией к новым климатическим и природным условиям, что повлекло изменения в системе жизнеобеспечения и культуре. Петербургский исследователь Т.А. Бернштам в числе факторов, обусловивших специфику поморского календаря, отмечала „гибкость и органичность формирования отдельных звеньев системы, способной эволюционировать при любых изменениях природных, этнических и историко-культурных условий”³. Суровый климат и близость северного моря внесли существенные коррективы в систему жизнеобеспечения поморов, включавшую морской промысел, скотоводство, охоту, земледельческие практики⁴, производство ткани, судостроение и деревообрабатывающие ремесла.

Специфика регламентации повседневных и ритуальных практик

Ритм моря, живущего *по лунному календарю*, оказывал влияние на организацию хозяйственных и культурных практик. Жители прибрежной зоны и селений, расположенных на берегах рек, впадающих в море, учитывали график морских приливов и отливов⁵. Каменистое речное дно позволяло выйти в море „по большой воде”, когда уровень воды достигал своего максимума. На „малой воде” дно обнажалось. В это время вели заготовку водорослей и трав, использовавшихся в животноводстве. Периоды отливов/приливов учитывались при заборах речной воды (пресной/морской). Лунное время служило ориентиром при лове рыбы, например, за сигом и навагой ходили „за два дня до полнолуния” [7441] и в народной медицине: „все, которые

³ Т.А. Бернштам, *Народная культура Поморья*, Москва 2009, с. 159, 179.

⁴ Биологи отмечают, что для этих территорий характерен северотаежный скальный среднезаболоченный ландшафт с малоплодородным почвенным покровом. См. О.Н. Бахмет, *Особенности почв скальных ландшафтов Карельского побережья Белого моря*, „Ученые записки Петрозаводского государственного университета” 2013, № 6. В таких условиях огородные (репа, брюква, картофель, лук) и зерновые культуры (рожь, овес, конопля) давали скудный урожай.

⁵ Цикл приливно-отливных колебаний составляет 12 час 20 мин, т.е. за лунные сутки (24 ч. 48 мин) проходит смена двух циклов.

наговоры от болезни, все читаются на убыльной луне [...] обязательно в бане” [251–A004].

Поморский календарь к. XIX–XX вв., так же как и у всех славян, выстраивался *по солнечному времени*, и был ориентирован на смену сезонов, время солнцеворотов и равноденствий⁶. Он включал черты, свойственные для севернорусского, русского и европейского земледельческого календаря⁷, и те, что возникли в условиях новой ландшафтной системы⁸. Так, в поморском календаре ритуалы весенне-летнего цикла представлены „в обедненном, выхолощенном виде”⁹ и нередко смысл праздника сводится к регламентации хозяйственных практик¹⁰, тогда как ритуалы зимнего периода (Святки, Масленица) сохраняют развернутую структуру.

Специфика поморского календаря прослеживалась и в регламентации промысловых практик, которые велись круглогодично без длительных сезонных перерывов, характерных для земледелия. Поскольку зимний лов сменялся весенним, весенний – летним, затем начинался осенний, возникают определенные трудности с определением начала трудового года. Считать ли началом – вслед за Т. Бернштам, осень (время завершения наиболее значимого для экономики населения Карельского и Поморского берегов трескового промысла и возвращения рыбаков из акватории Баренцева моря) или же начинать отсчет с весны – начала промысла (уход рыбаков приходился на март)? Ответ на этот вопрос остается открытым и требует проведения дополнительных исследований.

Особенности регламентации промысловых практик Карельского и Поморского берегов важны для изучения экономики региона и социокультурной сферы. В традиции поморов закрепился счет времени относительно

⁶ *Круглый год: Русский земледельческий календарь*, сост. А.Ф. Некрылова, Москва 1991, с. 6.

⁷ К общим календарным праздникам можно отнести Пасху, Рождество, Троицу, дни св. Николы, св. Ильи, Петра. См. указ. соч. Т.А. Бернштам, Ю.Н. Ковыршиной, Е.В. Самойловой.

⁸ Т.А. Бернштам, *Народная культура...*, с. 179.

⁹ Там же, с. 159.

¹⁰ Например, празднование Иванова дня (7 VII) у поморов сводилось к небольшому гулянию, которое устраивали после заготовки можжевельника (вереса): „в Иванов-день [...] ломали верес и ходили в лес на поляны, на этих полянах плясали” [251–A005], тогда как в традициях южнорусской группы восточных славян в этот день повсеместно устраивались пышные ритуальные церемонии, сопровождавшиеся исполнением купальских песен, разжиганием костров, изготовлением обрядовых кукол, состязаниями и пр. Ю.Н. Ковыршина отмечает период от Иванова до Петрова дня (7–12 VII) как время заготовки березовых веников и травяных сборов, использовавшихся для приготовления чая и лечебных отваров. См. Ю.Н. Ковыршина, *Материалы по календарной традиции Карельского берега Белого моря*, [в:] *Праздничные традиции и новации народов Карелии и сопредельных территорий*, под ред. И.Ю. Винокурова, Петрозаводск 2010, с. 195–196.

событий, связанных с рыболовецким промыслом, занимавшим ключевые позиции в системе жизнеобеспечения поморов: (время), „когда идут с моря”, „когда мужики с рыбалки вернулись”, „когда поехали в море”, „в море, когда приходят” [7677, 251–F003, 251–A004] и др.

Уход мужского населения¹¹ „на Мурман” (в Баренцево море) приходился на начало марта, возвращались осенью, в сентябре-ноябре. Занятия промысловым ловом рыбы послужили импульсом к возникновению *промысловых ритуалов* с использованием элементов характерных для традиции восточных славян (моления, обеты, застолья, прощания и плачи, обходы дворов, магические действия и др.)¹². Как и у земледельцев, ритуализация была связана с началом и завершением трудового периода (маркировались первый/последний дни, проводы/встреча), и кризисными ситуациями.

Ритуализация промыслового календаря

На протяжении промыслового периода могли совершаться *женские моления у обетных крестов*. Поводом служило предчувствие беды: плохие вести с моря или же предсказания (гадания, толкования снов и др. знаки, считавшиеся предвестниками несчастья). В отличие от коллективных молений часовен и обетных крестов, обычно предшествовавших проводам промысловиков, молиться в кризисных ситуациях старались втайне. Нередко прошения скреплялись обетами и оставлением у крестов заветных приношений – полотенец и *пелен* с вышитыми или нашитыми крестами.

Проводы. Перед уходом промысловиков устраивали *отвальную, проводы, простины*¹³: устраивали застолья, молились, посещали святые места (церкви, часовни, обетные кресты, могилы): „Засобирающе в море и молятся. Значит завра едут. [...] Стою в дверях. Сейчас кончат молиться и будут реветь [...] прощаться и плакать [...] может, и причитать” [251–A004].

Дуванна. Раздел рыбы включался в число значимых событий и сопровождался небольшим застольем (по случаю): „привезут рыбу, разделят – это

¹¹ Уходили за исключением немощных и больных. Старики, если такие имелись в деревне, предпочитали уйти со всеми. Бесценный опыт и знания высоко ценились в среде промысловиков. См. А.Г. Слезкинский, *Поездка на Мурман: Путевые заметки*, „Исторический Вестник”, Санкт-Петербург 1898, т. 71, № 3.

¹² Т.А. Бернштам, *Народная культура...*, с. 176-177; ПМА, 2008-2011 гг.

¹³ Термин использует Т.А. Бернштам, в собранных мной полевых материалах не встречался, возможно, был зафиксирован на др. берегах Белого моря, т. к. исследовательница не ограничивается территорией Карельского, Поморского берегов.

называлось, давайте рыбу роздуванием [...] рыбу разделили – это *дуванна*. Выпьют” [251–А004].

Привальна. По возвращению с промысла отмечали *привальну*, *стретини* – устраивали пиршества, угощали ребятишек, разносивших весть о возвращении рыбаков, одаривали рыбой одиноких стариков.

Обзор ключевых событий промыслового периода, послуживших импульсом к ритуализации, позволяет провести параллель с обрядами ухода, встречи в контексте межпространственных перемещений – дом – дорога – дом, рассматриваемых Т.Б. Щепанской¹⁴. Стабильность сезонных перемещений на временной шкале поморского календаря сближает жизненный уклад промысловиков к XIX и вплоть до второй половины XX вв. и народов, ведущих *полукочевой и полуседлый*¹⁵ образ жизни. Фокусировка на локальных маркерах времени дает возможность дополнить сведения о культуре кочевых народов, в т. ч. внести эти данные в энциклопедии и др. справочные издания. Таким образом, расширяются представления о севернорусской группе восточных славян, среди которых выделяется *подгруппа морских кочевников*, ведущих полуседлый образ жизни.

Обратим внимание на линии пересечения времени ритуальных практик поморского календаря. В архивных материалах, с которыми работала Т.А. Бернштам, есть сведения о посещениях кладбищ, каждении на могилах родных „в надежде на их помощь в предстоящем промысле”¹⁶. В с. Шуерецком и Нюхче, путь промысловиков, уходивших проходил мимо кладбища и святых мест (Святая гора, часовни, обетные кресты). Сопоставление времени ухода на промысел с датами церковного календаря (Пасхалия, 1800–1900 гг.) позволяет отметить, что время ухода на промысел (начало марта) коррелирует с временем сыропустной недели, как правило, приходившейся на конец февраля или начало марта. На рассматриваемой территории эта неделя считалась поминальной: пекли *поминальники* – пироги, молились об умерших [251–А005], т. е. время коллективных поминок предшествовало или совпадало со временем отъезда промысловиков.

Совпадение временных границ годовых поминок на масленой неделе и проводов промысловиков, позволяет понять принцип включения промы-

¹⁴ Т.Б. Щепанская, *Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв.*, Москва 2003.

¹⁵ Поморы, проживавшие на Карельском и Поморском берегах, как и полукочевники часть времени проводили оседло (осенне-зимний период). Им был присущ полуседлый способ жизни, поскольку кочевала лишь часть населения (мужская группа), другая же жила оседло.

¹⁶ Т.А. Бернштам, *Народная культура...*, с. 177.

слового ритуала в круг календарных праздников, основанный на мифологических представлениях о взаимосвязи миров – мира живых и мира умерших. Население связывает эти события, на ритуальном уровне подтверждая, что уход на промысел не возможен без длительных поминок тех, на чью помощь и покровительство рассчитывали промысловики.

Особые даты поморского календаря

Среди христианских святых, которых молили о помощи и удаче в море, св. Николой (19 XII, 22 V), св. Климент Римский (8 XII), св. ап. Петра и Павла (12 VII). Дни празднований включались в промысловый календарь. Количество часовен, церквей, икон, обетных крестов, посвященных Св. Николаю, позволяют отнести его к наиболее почитаемым в этих местах покровителям: „как хранитель, Николай Чудотворец, всех моряков сохранитель, и наших тоже” [251–A005]. Св. Клименту Римскому молились о спасении в море, памятуя события из жития (чудесное спасение во время шторма и мученическая кончина в море). Евангельские сюжеты о чудесном лове рыбы¹⁷ как и „специализация” святого (прошлое св. Петра, рыбачившего на Галилейском море), послужили предпосылкой для почитания св. ап. Петра и Павла. К ним обращались в надежде на удачу в рыболовецком промысле. В Петров день, чтобы в доме не переводилась рыба, хозяйки варили уху и приглашали святых отведать угощение: „Пётр и Павел, верховный апостол, иди уху хлебать!” [7434].

Все вышеперечисленные сведения о праздниках и ритуалах промыслового календаря указывают на связь с прибрежной территорией. Обрывочные сведения об организации жизни и быта промысловой зоны не позволяют выйти за рамки предположений о существовании ритуализованных практик, маркирующих время прибытия в зону промысла, первого лова, обетных приношений и пр. И перспектива поисков туманна, поскольку встретить рыбаков, ходивших „на Мурман” до 50-70-х гг. XX в., нет (мужской век

¹⁷ По повелению Христа Петр забрасывает сеть, и „яша мно́жество ры́б мно́го: протерза́шеся же мре́жа ихъ” (Лк. 5:8); „Влѣзъ [же] Сѣмонъ пѣтръ, извлече мре́жу на землю, полную великихъ ры́б сто [и] пятьдесятъ [и] три: и толико сущымъ, не проторжеся мре́жа” (Ин. 21:11); „И пріе́мъ пять хлѣбъ и двѣ ры́бъ, возрѣвъ на небо, благослови и преломи хлѣбы, и дае́ше ученико́мъ своимъ, да предлага́ють предъ ними: и о́бъ ры́бъ раздѣли всѣмъ” (Мк. 6:41).

короток, редко кто из промысловиков доживал до 50 лет). В семейных архивах могут храниться дневники рыбаков, но такие находки в редкость.

Поиск локальных маркеров времени в рассматриваемой традиции позволил обратить внимание на *гендерные и предметные проекции* повседневных и ритуальных практик, связанных с определенным периодом времени.

Гендерные проекции времени. Как отмечалось выше, мужское население, проживавшее на Карельском и Поморском берегах Белого моря, покидало селения на длительное время. Вместе с ними уходили и достигшие семи-восьмилетнего возраста мальчики. Их брали в помощники – *зуйки*. В этот период большинство населения составляли женщины и дети. Специфика гендерной организации помогает понять причины „выхолощенности” обрядов весенне-летнего цикла: поморкам приходилось трудиться за себя „и за того парня”, поскольку вся система хозяйствования находилась под их контролем¹⁸. Они же становились участницами ритуальных практик, совершаемых в дни календарных праздников¹⁹ и по случаю (кризисные ситуации, ритуалы жизненного цикла).

Предметные проекции времени. По представлениям восточных славян в дни календарных праздников и окказиональных ритуалов предметы могли наделяться магическими свойствами. Приобретенные свойства сохранялись в предмете „в свернутом” виде (стратегия свертывания, позволявшая преодолевать барьеры времени) и приводились в действие в момент актуализации²⁰. Такими свойствами могли обладать веточки вербы, освященные в Вербное воскресенье, соль, освященная в Великий четверг, пасхальные яйца и др., что позволяло использовать их в качестве оберега или в медицинских целях²¹.

Отмечу те предметы, которые могут рассматриваться в качестве локальных маркеров рассматриваемой традиции.

В красном углу у креста хранили дорожные булочки, испеченные в Великий четверг. Их брали на промысел в уверенности, что будут защищены „от болезни, от бури, от скорби” [251–А005]. Можжевеловые ветки появлялись

¹⁸ В числе повседневных практик: земледелие (огородничество, полеводство), молочное скотоводство (в т. ч. заготовка кормов), производство ткани, оленеводство, собирательство, лов рыбы в реке и на стриге, заготовка водорослей, заготовка дров, уход за детьми и стариками, приготовление пищи.

¹⁹ На это время выпадали праздники трех постовых периодов (Великий, Петровский, Успенский), Пасха, Вознесение, Никола вешний, Троицкая неделя (поминки), период между посадкой и сенокосом (моления в св. местах), Ильин день, Петров день, Зосимы и Савватия Соловецких, Казанская и др.

²⁰ Т.Б. Щепанская, *Культура дороги...*, с. 118, 229–230.

²¹ Е.Е. Левкиевская, *Славянский оберег. Семантика и структура*, Москва 2002, с. 152–156.

на воротах поморского дома в день ухода хозяина „на Мурман”. Ветви маркировали дома промысловиков весь период отсутствия: „они долго сохнут [...] через год их потом выкинешь, когда он осенью уже поздно приходит” [251–А003].

К ним же можно отнести обетные кресты, которые в поморской культуре связаны с морским промыслом. К крестам приносили заветы и ходили молиться „при опасности, душа-то все болит: уж, чувствуется какая-то беда или что” [251–А005]. В *Крестах* – неподалеку от с. Шуерецкого стоит крест с женскими тканевыми приношениями, оставляемыми в день отправки родственника в море: „Это, когда уходили рыбаки в море. Повешают, чтоб пришли с удачей, и чтоб вернулися” [8037].

Таким образом, кресты и можжевельные ветви становились свидетелями времени, связанного с рыболовецким промыслом и включались в систему темпоральных ориентиров, используемых жителями юго-западного побережья Белого моря.

Библиография

- Бахмет О.Н., *Особенности почв скальных ландшафтов Карельского побережья Белого моря*, „Ученые записки Петрозаводского государственного университета” 2013, № 6.
- Бернштам Т.А., *Народная культура Поморья*, Москва 2009.
- Ковыршина Ю.Н., *Материалы по календарной традиции Карельского берега Белого моря*, [в:] *Праздничные традиции и новации народов Карелии и сопредельных территорий*, под ред. И.Ю. Винокурова, Петрозаводск 2010.
- Круглый год: Русский земледельческий календарь*, сост. А.Ф. Некрылова, Москва 1991.
- Левкиевская Е.Е., *Славянский оберег. Семантика и структура*, Москва 2002.
- Самойлова Е.В., *Практики „дарообмена” в ритуальной культуре поморской деревни нач. XX – нач. XXI вв.*, [в:] *Материалы VI научной конференции по изучению и актуализации культурного наследия Русского Севера*, ред. Т.Г. Иванова и др., Петрозаводск 2011.
- Слезкинский А.Г., *Поездка на Мурман: Путевые заметки*, „Исторический Вестник” 1898, т. 71, № 3.
- Щепанская Т.Б., *Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв.*, Москва 2003.

Информация об Авторе

Елена Валерьевна Самойлова (Elena W. Samojłowa) – научный сотрудник Фольклорно-этнографического центра им. А.М. Мехнецова Санкт-Петербургской государственной консерватории.

e-mail: etnograd@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0003-1424-1908>

Валентина Верemenko

Санкт-Петербург, Ленинградский государственный университет
им. А.С. Пушкина

Ощущение времени в концепте передовой педагогики в России в начале XX века

Sense of Time in the Concept of Advanced Pedagogy in Russia
at the Beginning of the XX Century

Abstract: At the turn of the XIX-XX centuries, it was widely believed among Russian teachers that the next generation would already live in a much fairer society. Anticipating the onset of this happy era, the authors, at the same time, were not sure that modern people are ready and able to live in this new society. Proponents of the concept of “free education” believed that only the widespread dissemination of this form of education can shape a formation of people corresponding to the coming tomorrow.

In their theoretical discussions, advanced teachers placed special emphasis on the senselessness of revolutionary changes for the formation of a new society. In practice, these same teachers contributed to the formation of a special intellectual opposition in the teenage environment, which admitted, or even supported, all means in the struggle of “citizens” for “freedom”. In many respects, thanks to the purposeful efforts of “family and school”, the student environment became the most favorable environment for cultivating heroism, and from early years Russian youth was drawn into political intrigues and squabbles of various groups and parties.

Keywords: Russia, noble-intelligent families, elite schools, advanced pedagogy.

На рубеже XIX-XX вв. среди российской интеллигенции широко распространились ожидания грядущих перемен. Идея о том, что в самом скором времени, возможно, уже при жизни следующего поколения, правила человеческого общежития будут построены на совершенно других, принципиально отличавшихся от существовавших ранее, законах, находила поддержку в самых разных кругах образованной России, но особенно популярной она стала среди представителей передовой педагогики.

Описывалось это, наступающее, общество так:

Строй ближайшего будущего, представляется, между прочим, в том, что в людском сообществе исчезнут насилие, а вместе с ним разделение людей на богатых и бедных, и блага земные, в том числе и просвещение, теперь захваченное одними, делается достоянием всех, как оно и должно быть¹.

Казалось очевидным, что новые люди – для нового общества – не могли быть сформированы с помощью институтов старого, разлагающегося мира „с разрушенными верованиями, с порванной связью между родителями и детьми и с потерявшим свое значение естественным семейным воспитанием”, каковым многие российские интеллигенты считали современное им „европейское, христианское общество”². Мало этого, жизнь в нынешнем обществе незаметно разлагает детей:

Внутренняя расшатанность нашего семейного строя, выражающаяся между прочим в рабстве прислуги, развращающе действует на наших детей. Идеалы, о которых они много слышат, но осуществления их в окружающей жизни не видят, являются для них в конце концов простой химерой, ничего не говорящим их уму и сердцу звуком³.

С другой стороны, причина того состояния, в котором находится современный мир кроется в том, что „люди не воспитаны к лучшей жизни или же испорчены своим дурным воспитанием”⁴.

Получался замкнутый круг – общество разлагает детей, а причина этого в том, что в свое время нынешних взрослых, составляющих общество, не воспитывали для лучшей жизни. Разрубить его, по мнению российских передовых педагогов, могла только новая концепция воспитания, получившая название – „свободное воспитание” и предполагавшая „освобождении ребенка от внешнего и внутреннего гнета для доставления ему свободного и беспрепятственного гармонического развития всех сторон его природы, всей индивидуальности в ее целом”⁵.

В таком контексте ведущая, практически мессианскую роль, в построении нового мира, отводилась педагогам. Идея же перехода к свободному обществу посредством крупных социальных перемен казалась сторонни-

¹ Г. Роков, *Из книги и жизни*, „Вестник воспитания” 1907, № 3, с. 31.

² Е. Попов, *Письма о воспитании*, „Свободное воспитание” 1907/8, № 8, с. 26.

³ И. Накашидзе, *Мысли о воспитании*, „Свободное воспитание” 1908/9, № 1, с. 90.

⁴ И. Китаев, *Мысли народного учителя о школе*, „Свободное воспитание”, 1907/8, № 11, с. 39.

⁵ К.Н. Вентцель, *Идеальная школа будущего и способы ее осуществления*, „Свободное воспитание”, 1908/9, № 9, с. 35.

кам свободного воспитания мало реальной: „Очевидно, что не революции, не перемены в правительстве не помогут делу, ибо, несмотря на грандиозность подобных переворотов, они не касаются сущности дела: каждый человек остается после них таким же каким был, и жизнь идет по-старому. Так что от взрослых нам ожидать нечего”⁶. Новое общество могут осуществить только дети, которые будут воспитаны гораздо лучше родителей: „истинный ключ к прочной и устойчивой реорганизации общественного строя на новых началах составляет свободное воспитание и образование всех детей без исключения, воспитание, построенное на началах справедливости, [...] на уважении [...] личности”⁷.

Таким образом, к началу XX в. и среди передовых педагогов и, поддерживавших их „новых родителей” из дворянско-интеллигентской среды⁸ утвердилось представление о том, что если „несколько людей” посвятят „свою жизнь на то, чтобы оградить доверенных им детей от существующего зла”, создадут „для них такой мирок, где бы они могли расцвести и крепнуть, не заражаясь нашими пакостями, и где бы они, зная все то, что открыто лучшими представителями человечества о жизни, о благе и о назначении человека, – где бы они приобрели совершенно иной склад души, чем у нас”, то этим такие люди сделают для нового мира значительно больше, чем участники социальных движений⁹:

Ведь люди так измучались в той жизни которую они себе устроили, так очевидно тщетны их попытки устроиться надежно на зыбкой воде, что может быть, голоса немногих молодых, свежих, незагаженных жизнью существ достаточно будет, чтобы повернуть людей совсем в другую сторону¹⁰.

Итак, в конце XIX, и, особенно, в начале XX в., новые родители из дворянско-интеллигентской среды стремились отправлять своих детей в „новые” школы, а передовые педагоги активно их пропагандировали, через специализированные журналы, такие как „Свободное воспитание” и „Русская школа” и сами участвовали в их открытии.

Создатели новых школ, как уже отмечалось, не верили в действенность оппозиционной деятельности для достижения своих целей. Вместе с тем,

⁶ Е. Попов, *Письма о ...*, с. 32.

⁷ К.Н. Вентцель, *Борьба за свободную школу*, Москва 1906, с. 10.

⁸ О появлении данной группы и их взглядах см. В.А. Верemenко, *Дворянская семья и государственная политика России (вторая половина XIX – начало XX вв.)*, изд. 2-е, Санкт-Петербург 2009; В.А. Верemenко, *Дети в дворянских семьях России (вторая половина XIX – начало XX вв.)*, Санкт-Петербург 2015.

⁹ К.Н. Вентцель, *Борьба за...*, с. 10.

¹⁰ И. Китаев, *Мысли народного учителя...*, с. 34.

они изначально были настроены крайне негативной к окружающему их миру и не собирались отказываться от своих идей под внешним нажимом. Главный их тезис может быть выражен следующим изречением П.Ф. Каптерева: „Необходимо воспитывать человека, как общественное существо; но отсюда совсем не следует подчинение педагогического процесса государству и изменчивой политике”¹¹.

Важно, что и сам подход к открытию „передовых” школ – неверие в возможность существующей образовательной системы сделать из детей „настоящих граждан своей Родины” – предопределил оппозиционный характер этих элитных учебных заведений, как с точки зрения внешней организации учебного процесса, так и внутреннего его содержания.

Отдельные педагоги и целые педагогические коллективы поддерживали принцип, провозглашенный К.Н. Вентцелем: „школа должна быть свободным договором между родителями, учителями и учащимися. Какого бы возраста эти последние ни были: [...] внутри нее должна быть обеспечена полная равноправность всех ее участников [...]”¹². Реализация его означала предоставление детям полной свободы движений, шума и иных нарушений тишины и порядка¹³.

Так, например, организация учебного процесса в знаменитой женской Стоюнинской гимназии в С.-Петербурге была следующий:

Специальных воспитательниц – „классных дам”, – вспоминала ученица школы О. Яфа, – в нашей гимназии не было: воспитательские функции считались неотъемлемыми от преподавателя любого предмета и вменялись в обязанность каждого педагога.

Отметок не полагалось: педагог должен прививать детям интерес и любовь к знанию, которые в таком случае и будут достаточным и гораздо более благородным стимулом к учебной работе. Лишь в конце каждого полугодия, мы получали ведомости, где отмечались наши успехи по предметам, но не цифрами, а словами: „удовлетворительно”, „хорошо”, „очень хорошо”. Оценка ниже удовлетворительной подробно детализировалась родителям, чтобы они знали на какие слабые места и пробелы в знаниях их детей они должны направить свою помощь¹⁴.

¹¹ П.Ф. Каптерев, *Педагогический процесс*, „Русская школа” 1904, № 3, с. 153.

¹² К.Н. Вентцель, *Борьба за...*, с. 142.

¹³ С.И. Беленцов, *Юношеское самоуправление: укрепление дисциплины или формирование сознательности (исторический аспект)*, „Вестник ПСТГУ. Серия 4: Педагогика. Психология” 2013, № 4 (31), с. 47.

¹⁴ Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (ОР РНБ), ф. 163 – Второвы, д. 316.

Аналогичным образом организовывался образовательный процесс в другом элитном учебном заведении – Тенишевском училище, намеревавшимся „порвать всякую связь” со старой школой. План и программы были

совершенно переработаны. Из них исключено все ненужное..., не требовалось более никаких внешних мер для усвоения предметов: ни баллов, ни наград, ни наказаний. Отсутствие прав для учащихся считалось одним из важных условий для развития действительного интереса к науке¹⁵.

Даже внешне дети, посещавшие „передовые” школы отличались от своих сверстников, обучавшихся в казенных. Во многих подобных учебных заведениях вообще не устанавливалась обязательной формы, а рекомендовалась лишь „легкая и короткая одежда”, т. к. ежедневно дети проводили не менее часа играя на свежем воздухе и еще два часа в мастерских, занимаясь ручным трудом¹⁶. В Стоюнинской же гимназии, хотя официально форма существовала, но для детей, которые не хотели ее носить допускались серьезные послабления:

Ходили все девочки в голубых сатиновых халатах и легких тапочках, которые оставались в гимназии. Стоюнки гордились своей гимназией и своей свободой обращения. Детей не стесняли. Мне, – вспоминала Н.И. Гаген-Торн, – позволяли под халатом носить привычные мне штаны и матроски. Мы с Татой Глебовой и Мухой Гвоздевой, трое из нашего класса, ходили одетые мальчиками¹⁷.

Эти внешние проявления „свободы” находились в неразрывной связи с действовавшей внутри школы, далеко выходявшей за пределы допустимого, свободой поведения.

Интересный эпизод из жизни еще одной элитной, правда не столь передовой как Стоюнинская, школы – гимназии Оболенской, описывает Нина И. Гаген-Торн. Важно, что девочка поступила в данное учебное заведение, уже имея опыт обучения в гимназии Стоюниной и соответственно, выработанную там привычку к полной свободе. Итак, в новой школе учительница прочла вслух в классе сочинение школьницы, иронически подчеркивая все его неровности:

¹⁵ Е. Соломин, *Физическое воспитание и развитие самостоятельности учащихся в Тенишевском училище (в СПб), „Свободное воспитание”* 1909/10, № 4, с. 23.

¹⁶ Там же, с. 26-32.

¹⁷ Н.И. Гаген-Торн, *Memoria*, Москва 1994, [online:] <http://www.sakharov-center.ru/asfcd/auth/?t=book&num=759> (22.03. 2017)

Класс хохотал. Я не была уязвлена или обижена, нет, я взбунтовалась. Распахнув двери, я закричала: – Бэби, кататься! И толстая Бэби (девочка) с топотом прискакала ко мне. Размахивая мечом-линейкой, я вскочила к ней на спину, и мы помчались по залу. Конечно, вскоре нас поймали и отправили в директорскую.

По этому поводу был созван педагогический совет, но решалась не судьба девочек, а судьба учительницы, которая посмеялась над свободным творчеством ученицы, так как „интеллигентные воспитатели больше всего думали о ранимости души ребенка и боялись его обидеть”. По решению совета Ольгу Владимировну (учительницу) заставили публично извиниться перед Н.И. Гаген-Торн. Характерно, что спустя годы мемуаристка не смогла однозначно оценить этот педагогический опыт:

Надо ли было это делать ей? Надо ли было так решать на педагогическом совете? Вероятно, да! Для нервной и чуткой девочки это могло действительно стать серьезной травмой. И они – гуманные и вдумчивые учителя – были правы, опасаясь за душу ребенка. Но для меня, вероятно, нужно было другое – серьезный и вдумчивый разговор, а не это публичное извинение. Оно только добавило мне и без того достаточно сильное чувство „победительности”, уверенности в том, что я могу и сумею сделать то, что захочу. Я не была ни избалованной, ни злой, но во мне жила абсолютная уверенность в своей свободе¹⁸.

Вместе с тем, передовые школы не отрицали необходимость воспитания самостоятельности и ответственности. Достичь этого, как явствует из протокола заседаний педагогического совета гимназии Марии Н. Стоюниной можно было следующими действиями:

[...] Что бы приучить детей строго относиться к исполнению своих обязанностей установлено дежурство, которое состоит в следующем: 1) Утром, перед первым уроком дежурный должен намочить губку, раздать доски, осмотреть у всех ли наточены грифеля, если нет, то принести их учительнице, 2) Вытереть классную доску и распорядиться, чтобы счеты стояли на месте, 3) позаботиться, чтобы был мел и стул для учительницы, 4) прочитать молитву перед учением, 5) целый день соблюдать порядок в классе”¹⁹. В качестве дополнительной формы воздействия применялось активное участия учеников во внеклассной работе: „Работа по устройству кружков, спектаклей, вечеров, экскурсий, игры и так далее. Исполнение этих обязанностей возлагается на учеников, выбранных классом из своей среды”²⁰.

¹⁸ Там же.

¹⁹ ОР РНБ, ф. 744, д. 347, л. 6.

²⁰ Центральный государственный исторический архив г. Санкт-Петербурга (ЦГИА СПб.), ф. 144, оп. 1, д. 77, л. 8.

А вот как описывал эксперимент по введению самоуправления один из выпускников гимназии Карла Мая:

В старших классах было организовано „самоуправление”: был случай в моем классе, когда по настойчивому нашему требованию вынужден был уйти от Мая присланный сюда министерством чиновник – преподаватель „психологии и философской пропедевтики”, – он не удовлетворил учеников, и, после прослушивания его урока, педагогический совет согласился с нами...²¹.

Апологеты свободного воспитания были убеждены, что если предлагаемых мер оказывается не достаточно и дисциплина „расстраивается”, то виноват в этом исключительно наплыв в новую школу учеников уже имевших опыт обучения в казенных учебных заведениях, которые как отмечалось, например, в протоколе заседания Педагогического совета гимназии К. Мая за 1908-09 гг., приходят „с очень слабой подготовкой, а главное, казенными привычками: они не слушают на уроках, не занимаются дома и вносят в класс нежелательное настроение”²².

Активно взаимодействовали передовые школы с родителями своих учеников. Для этих целей, например, Тенишевское училище „допускает посещение родителями уроков и устраивает периодические родительские собрания, для совместного обсуждения различных вопросов, касающихся школьной жизни учащихся”²³. Задачу налаживания более тесной связи с семьей должно было решить и регулярное приглашение „пожаловать на родительское собрание” преподавателей училища²⁴.

Усиленно возвращали „свободу” сторонники свободного воспитания и в ходе самого учебного процесса, ведя с детьми „передовые разговоры”. Вот, например, характеристика содержания занятия, взятая нами из дневника воспитанника Тенишевского коммерческого училища: „Сегодня утром урок географии был весьма интересен. Н<иколай>И<льич> рассказывал нам о быте каторжных на острове Сахалине, о царящем там произволе и о том, в какой вид приводятся естественные богатства острова и т. д. Картина поистине плачевная! И вообще, такова картина всей русской жизни. Бесстыдная эксплуатация, бесконтрольность, грубость, алчность и невежество – все это свило себе прочное гнездо в груди моей бедной родины, и нелегко ей будет освободиться от них”²⁵.

²¹ Л. Успенский, *Записки старого петербуржца*, Ленинград 1970, с. 127.

²² ЦГИА СПб, ф. 144, оп. 1, д. 41, л. 33.

²³ *Отчет о состоянии коммерческого образования в России за 1903-4 учебный год в учебных заведениях ведомства М-ва финансов*, выпуск 4, Санкт-Петербург 1905.

²⁴ ЦГИА СПб, ф. 176, оп. 1, д. 12, л. 36.

²⁵ В.М. Жирмунский, *Начальная пора: Дневники. Переписка*, Москва 2013, с. 101.

Принцип „оппозиционности” становился важным фактором при приеме новых учителей передовых школ. Так, известная общественная деятельница и историк Ольга А. Добиаш-Рождественская была уволена из гимназии Л.С. Таганцевой, где она „проводила ученические собрания, помогала учащимся в выработке петиций”. Однако в учебном заведении Стоюниной ей предложили работу „не взирая на её идейные убеждения”. Приняты были и девушки, следовавшие за Ольгой Антоновой²⁶.

О.А. Добиаш-Рождественская сразу вписалась в коллектив, формируя общественную позицию школьниц не только в ходе уроков, но и на занятиях литературного кружка. Е.Н. Чехова описывала насколько это увлекало девочек: „Темой кружка была: «Женщина в русской литературе». Мы начали с княжны Марьи в *Войне и мире* Толстого, через *Что делать?* Чернышевского перешли к Герцену и женщинам-революционеркам в *Андрее Кожухове* Степняка-Кравчинского... Мы собирались в гимназию вечером через субботу с таким интересом и радостью, точно это был праздник”²⁷.

Очевидно, что хотя среди учащихся и могли оказаться те, чьи родители отдали детей в „престижные” школы не предполагая, какое обучение и образование их там ждет, но подавляющее большинство, преодолевая немалые трудности²⁸ для определения детей в эти учебные заведения, заранее поддерживали взгляды и подходы к воспитанию местных преподавателей.

²⁶ ОР РНБ, ф. 254, Добиаш-Рождественская О.А., д. 480, л. 40.

²⁷ Там же, л. 56.

²⁸ Трудности, как правило, были связаны с тремя обстоятельствами. Во-первых, данные учебные заведения были очень дорогими, так как высокие требования к организации образования, с одной стороны и отсутствие государственного финансирования с другой, предполагали значительную стоимость обучения. Так, например, школа Е.С. Левицкой в Царском Селе – одна из первых средних школ с совместным обучением мальчиков и девочек – сразу заявила о себе как об учебном заведении „продвинутого типа”, предназначенном для узкого круга детей „избранных родителей”. В данном учебном заведении обещали „полную свободу ребенка”, „строгий семейный режим”, „хорошее образование, присмотр и благотворное влияние детей разных полов”. Все это стоило далеко не дешево – с пансионеров взималась плата в размере 820 р., а приходящие должны были вносить 300 р., причем в эту сумму не входили уроки музыки, латинского языка и танцев. Во-вторых, элитность школы закреплялась не только стоимостью, но и условиями поступления – официальные требования к поступающим в подобные школы были значительно выше, чем в казенные, да и вокруг „передовых” учебных заведений быстро формировался свой кружок „сочувствующих”, в который входили друзья, родственники и знакомые учащихся, что делало ее учреждением „для своих”. Наконец, данных „правильных” школ было немного и они, в большинстве, располагались в столицах и крупных образовательных центрах империи. А значит, выбранное родителями учебное заведение могло находиться далеко от места жительства семьи. См. *Школа Е.С. Левицкой в Царском Селе. Программа для поступающих*, Санкт-Петербург 1903; ОР РНБ, ф. 163 – Второвы, д. 314; 316.

Недаром, например, современники так характеризовали родителей учащихся гимназии Карла Мая: „К Маю отдавали своих детей состоятельные, но чилившие себя «в оппозиции к правящему режиму» люди”²⁹. А это означало, что и дома, в семье, велись „свободные” разговоры, при которых присутствовали, а возможно и участвовали дети.

Наиболее ярко оппозиционная „спайка” всего! педагогического коллектива (включая администрацию) проявилась в октябре 1905 г., когда педагоги элитных школ столицы Российской империи приняли решение принять участие в забастовке. Перед тем как остановить учебный процесс в Стоюнинской гимназии было решено провести беседы с ученицами. В ходе этих бесед предполагалось сообщить не только причину перерыва занятий, но и объяснить детям „значения манифеста и всего освободительного движения в данный исторический момент. По всестороннем обсуждении этого вопроса признано желательным организовать соответственные беседы, применяясь к возрасту учениц”³⁰. Примечательно, что один из преподавателей обратил внимание на то, что „в этих вопросах мало затронуть ум, надо затронуть и чувство. ... Если гимназия имеет целью не только дать знания, но и духовное развитие, важно дать объяснения основательно, не жалея времени”³¹.

Из фонда же Тенишевского училища до нас дошло связанное с прекращением занятий обращение педагогического совета к родителям:

Школа желающая стоять на высоте своего призвания, в числе других своих задач должна брать на себя содействие в выработке учащимися правильного отношения к фактам политической жизни, принципиально отрицая при этом активное участие в ней самих учеников³².

Результат подобного семейно-школьного и однозначно „оппозиционного” существующей системе власти, воспитания, не мог не сказаться на школьниках. В элитных учебных заведениях, более чем в каких-либо других в России конца XIX – начала XX в. имело место имплицитное нигилистическое воспитание подростков: ... политизация ученической среды, „выталкивание подростков во взрослую жизнь, сочувствие терроризму становилось нормой жизни...”³³.

²⁹ Л. Успенский, *Записки ...*, с. 117.

³⁰ ЦГИА СПб, ф. 148, оп. 1, д. 213, л. 21.

³¹ Там же, л. 23.

³² ЦГИА СПб, ф. 176, оп. 1, д. 7, л. 100.

³³ С.В. Шик, *Развитие „Внутреннего человека” у подростков начала XX века как педагогическая проблема*, „Сибирский педагогический журнал” 2009, № 3, с. 240-241.

Яркую картину того, как сами воспитуемые представляли себе достойного „человека” и „гражданина”, находим в воспоминаниях О. Яфа:

Рубеж 80-х-90-х гг. XIX в. На переменке девочки-старшеклассницы, учащиеся Стоюнинской гимназии обсуждали животрепещущие для них вопросы: „Что такое подвиг?” и „Настоящее самопожертвование”...

После минутного молчания раздался тихий голос Мани Станюкович:

– Что такое истинное самопожертвование? Мне рисуется большая городская площадь, запруженная народом. Посреди площади сооружен эшафот и толпа собралась смотреть на казнь. Привозят приговоренного: молодого революционера. И вот вдруг объявляют (это, конечно, невероятно, но ведь фантазировать можно?), ... что этому человеку будут дарованы жизнь и свобода, если в этой толпе найдется хоть один, который согласится, вместо него, сложить свою голову на плахе. Толпа вполне сочувствует революционеру, но ... умереть за него? Таких не ... находится. Молодого человека ведут на эшафот, подводят к плахе... И вдруг из толпы раздается голос: – „Я хочу умереть за него: верните ему жизнь и свободу!”. Обдумывая этот пример „истинного самопожертвования”, остальные замолчали. Всех их, скорее всего, поразила та же мысль, что и автора приведенных воспоминаний, написанных на основе дневника – „Как жаль, что не я сказала это, ведь я думаю так же”³⁴.

Отклик же учащихся на события октября 1905-го находим в дневнике учащегося Тенишевского училища Виктора Жирмунского: „каждому мыслящему человеку стало ясно, – писал подросток, – что всероссийская революция коснется и нашей средней школы, что горячо бьющийся пульс общественной жизни создаст и среди нас партийную борьбу, столкновения и раздоры, резко выраженное отношение к освободительному движению и вовлечет в стихийный водоворот борьбы”³⁵.

Таким образом, в начале XX в. многие отечественные педагогики ощущали переломный, судьбоносный характер переживаемого ими момента. При этом в своих теоретических построениях переход к новому, совершенному обществу они связывали исключительно с воспитанием нового человека, массовой реализацией идей „свободного воспитания”. Практическое же осуществление этой теоретической установки оборачивалось укоренению в дворянско-интеллигентной среде особой интеллигентской оппозиционности, принимающей, а то и поддерживающей все средства в борьбе „граждан” за „свободу”. Во многом благодаря целенаправленным усилиям „семьи и школы” самой благоприятной средой для культивирования геро-

³⁴ ОР РНБ, ф. 163 – Второвы, д. 316, л. 91 об. – 92.

³⁵ В.М. Жирмунский, *Начальная пора...*, с. 213.

изма становилась ученическая среда и российская молодежь с ранней юности втягивалась в политические интриги и дразги различных группировок и партий. Вместе с тем, группа передовых педагогов и „новых идейных” родителей не могла составлять к началу XX в. действительно массового явления: осуществляемый ими опыт воспитания предполагал слишком большие расходы на каждого ребенка, что в массе своей было совершенно недоступно рядовому российскому интеллигенту. Однако обладая значительным интеллектуальным, материальным и информационным багажом эта группа родителей и педагогов распространяла свое влияние и на остальное образованное население, и даже на министерство народного просвещения, которое в угоду передовой педагогике соглашалось на повсеместное внедрение отдельных идей свободного воспитания в средней школе. Все это, в комплексе, становилось одним из существенных факторов революционизации российского общества.

Библиография:

- Беленцов С.И., *Юношеское самоуправление: укрепление дисциплины или формирование сознательности (исторический аспект)*, „Вестник ПСТГУ. Серия 4: Педагогика. Психология” 2013, № 4 (31).
- Вентцель К.Н., *Идеальная школа будущего и способы ее осуществления*, „Свободное воспитание” 1908/9, № 9.
- Вентцель К.Н., *Борьба за свободную школу*, Москва 1906.
- Веременко В.А., *Дворянская семья и государственная политика России (вторая половина XIX – начало XX вв.)*, изд. 2-е, Санкт-Петербург 2009.
- Веременко В.А., *Дети в дворянских семьях России (вторая половина XIX – начало XX вв.)*, Санкт-Петербург 2015.
- Гаген-Торн Н.И., *Memoria*, Москва 1994 [online:] <http://www.sakharov-center.ru/asfcd/auth/?t=book&num=759>.
- Жирмунский В.М., *Начальная пора: Дневники. Переписка*, Москва 2013.
- Китаев И., *Мысли народного учителя о школе*, „Свободное воспитание” 1907/8, № 11.
- Каптерев П.Ф., *Педагогический процесс*, „Русская школа” 1904, № 3.
- Накашидзе И., *Мысли о воспитании*, „Свободное воспитание” 1908/9, № 1.
- Соломин Е., *Физическое воспитание и развитие самостоятельности учащихся в Тенишевском училище (в СПб)*, „Свободное воспитание”, 1909/10, № 4.
- Успенский Л., *Записки старого петербуржца*, Ленинград 1970.
- Отчет о состоянии коммерческого образования в России за 1903-4 учебный год в учебных заведениях ведомства М-ва финансов*, выпуск 4, Санкт-Петербург 1905.
- Школа Е.С. Левицкой в Царском Селе. Программа для поступающих*, Санкт-Петербург 1903.

Шик С.В., *Развитие „Внутреннего человека” у подростков начала XX века как педагогическая проблема*, „Сибирский педагогический журнал” 2009, № 3.

Архивы

Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (ОР РНБ), ф. 163 – Второвы, д. 316.

ОР РНБ, ф. 254 – Добиаш-Рождественская О.А., д. 480.

ОР РНБ, ф. 744 – Стоюнин В.Я д. 347.

Центральный государственный исторический архив г. Санкт-Петербурга (ЦГИА СПб.), ф. 144, оп. 1, д. 41.

ЦГИА СПб, ф. 144, оп. 1, д. 77.

ЦГИА СПб, ф. 148, оп. 1, д. 213.

ЦГИА СПб, ф. 176, оп. 1, д. 7.

ЦГИА СПб, ф. 176, оп. 1, д. 12.

Информация об Авторе

Валентина Александровна Веременко (Walentina A. Wieriemenko) – доктор исторических наук, профессор, зав. Кафедрой истории России, Ленинградский государственный университет им. А.С. Пушкина (Санкт-Петербург, Россия).

e-mail: v.a.veremenko@ya.ru

<https://orcid.org/0000-0002-5217-5609>

Ирина Синова

Санкт-Петербург, Санкт-Петербургский государственный экономический
университет

Революция 1917 года в России как фактор времени в контексте ретрансляции на повседневную жизнь

Revolution of 1917 in Russia as a Time Factor
Influencing Everyday Life

Abstract: On the basis of documents from the archives, the article shows that the revolutionary events in Russia in 1917 led to the transformation of not only the government system, but also the private life of citizens. The article reveals how the time of political and social changes influenced the daily life of citizens, their way of life, leisure, appearance, fashion, vocabulary. The changes in the culture of everyday life were promoted by: the desire to abandon the remnants of the bourgeois past and the desire to achieve radical changes as soon as possible in everything. The consequences of the revolution were changes in the housing conditions of citizens and the creation of “cohousing”. In matters of religion, not just educational or prohibitive measures were used, but sometimes cruel, merciless and violent, were organized campaigns to combat religion and the destruction of icons. The article analyzes the impact of the revolution on such a private side of life of each person as clothing and fashion. The political attitudes in the first years of the Soviet government did not contribute to the development of creative abilities, individuality, comprehensively developed, educated personality, but led to a stereotype and limited thinking, uniformity in attitudes, tastes, affections, hobbies and interests, to the domination of clichés and myths.

Keywords: Everyday life, revolution, way of life, leisure, cohousing.

Социальные потрясения, войны и революции оказывают радикальное влияние не только на политическую сферу и социально-экономическое положение населения, но и на повседневные практики, такие как быт, жилище, досуг, одежда, лексика.

По мнению авторитетного российского исследователя

история общества по существу представляет собой повседневную жизнь человека в её историческом измерении, отражая некие неизменные свойства и качества в соответствии с закреплением новых форм жилья, питания, перемещения, работы и досуга¹.

Революционные события 1917 года в России стали временем перемен и привели не только к трансформации системы власти, но также всех элементов повседневной жизни и менталитета населения. Рассмотрение соотношения частного и общественного через повседневность, способствует осмыслению и пониманию культурного пространства и времени как на макроисторическом уровне, так и в контексте микроистории.

Источниками для изучения и понимания времени и перемен, происходивших начиная с февраля 1917 года и дальнейшей эволюции повседневных практик граждан, являлись как письменные, так и вещественные источники, т. е. документы, хранящиеся в архивах, периодическая печать, издававшаяся в те годы, мемуары, произведения художественной литературы, плакаты, фотографии и даже живописные полотна.

Драйверами изменений культуры повседневной жизни после революции 1917 года стали два основных фактора. Прежде всего это желание отказаться от всех пережитков буржуазного прошлого. И, стремление как можно быстрее во всём добиться радикальных изменений. Подобная быстрота носила не только скачкообразный и гипертрофированный характер, но порой доходила до абсурда. Постепенно в повседневной жизни «время сформировало свой эстетический тип предельной функциональности и предельного аскетизма, при котором всё, что напоминало об ушедшей, насильственно отринутой бытовой культуре, воспринималось как враждебное, идеологически чуждое»².

В обществе подвергались критике некоторые формы досуга, в частности танцы, которые считали «ненормальным увлечением». На X конференции Московско-Нарвской районной организации ВЛКСМ в январе 1929 года в одном из выступлений прозвучало: «Вопрос, на котором я хочу остановиться, о той вредности и захватывающей стихии, которая ежедневно выбивает всё новых и новых товарищей из наших рядов, прежде всего совершенно ненормальное увлечение танцами»³.

¹ И.Б. Орлов, *Советская повседневность: исторический и социологический аспекты становления*, Москва 2010, с. 3.

² Р.М. Кирсанова, «Гимнастёрка», «джимми» и «полпред»..., «Родина» 1997, № 11, с. 48.

³ Центральный государственный архив историко-политических документов (ЦГА ИПД), ф. 784, оп. 1, д. 537, л. 56.

А сама молодёжь в анкетах давала следующие оценки: „Не надо танцев. С танцами надо бороться, пора наконец запретить их”, „Танцы скверно отражаются на психике человека, развращают его и делают тугоумным” или „Танцы не являются развлечением культурным и здоровым, в общей системе досуга молодежи являются элементом не только не полезным, но вредным”⁴. Альтернативой должен был стать преимущественно коллективный досуг и спорт.

Типичными и широко распространёнными формами работы в 1920 – начале 1930-х годов была система походов, штурмов и осад. Считалось, что именно введение военной терминологии будет способствовать привлечению молодёжи к мероприятиям, а также дисциплинированности и эффективности проводимой работы. Так, например, весной 1928 года проводился штурм музеев и театров, а после этого последовал обязательный отчёт о количестве охваченных и вовлечённых. В октябре 1928 года началась „осада быта”⁵.

Широко внедрялись для проведения досуга коллективные дачи или „волевые соревнования по борьбе с пьянством, курением, пудрой и краской”⁶. И всё это по-своему „вредному” влиянию на молодёжь стояло в одном ряду. Казалось бы, что в этом содержится забота о здоровье молодёжи, её моральном облике, воспитание чувства коллективизма, но в действительности уже в самой постановке вопроса скорее директивный тон и требование стереотипов в поведении.

Время революции изменило жилищные условия и быт горожан. С лета 1918 года в Петрограде начался так называемый „квартирный передел”, когда рабочим из подвально-чердачных помещений предоставляли новое жильё, так называемых буржуев, к которым относились все владельцы личных отдельных квартир, в том числе и учёные, инженеры, деятели литературы. У Зинаиды Гиппиус в дневнике за 1919 год есть запись о её знакомом враче, который пытался защитить свой рентгеновский кабинет и „бросился в новую «комиссию по вселению»”, где натолкнулся на полное непонимание и дикость: „Что? Кабинет? Какой кабинет? Какой учёный? Что-то не слышали. Книги пишите? А в «Правде» не пишите? Верно с буржуями возитесь”⁷. Насильственное вселение, сопровождалось созданием коммунальных квартир.

В 1927 году было принято постановление Совета Народных Комиссаров о самоуплотнении граждан. Отдельная квартира с этого времени стала

⁴ А.Г. Каган, *Молодёжь после гудка*, Москва-Ленинград 1930, с. 41.

⁵ „Смена” 1928, 2 октября, с. 1.

⁶ Л.Н. Желдин, *Комсомол в культурной эстафете*, Москва 1931, с. 17.

⁷ З.Н. Гиппиус, *Чёрная книжка (1919)*, [в:] ее же, *Дневники*, под ред. А.Н. Николюкина, Москва 1999, с. 241-242.

редким явлением, характерным только для партийно-советской верхушки. К концу 1930-х годов в Ленинграде отдельную квартиру имели 25 % пролетариев, тогда как в 1914 году – 15%⁸. Появление коммуналок повлекло изменение культуры быта в условиях проживания нескольких семей в одной квартире.

Отдельные квартиры считались буржуазным пережитком, а будущее было за большими коммунальными с коллективной организацией домашнего хозяйства, главными формами которого были бытовые коммуны и культурно-бытовые товарищества. В них совместно занимались воспитанием детей, решением хозяйственных проблем, приготовлением пищи, уборкой квартиры, организацией досуга. Культура быта начала носить коллективный характер. Даже было подсчитано, что обобществление быта освободит около 20 миллионов рабочих по стране. „Старый косный неустроенный быт бьёт не только по каждой отдельной работнице, комкая и обесценивая её жизнь, но он больно бьёт по всему нашему производству, по всему строительству”⁹.

Первая объединённая рабочая коммуна в Ленинграде возникла в 1928 году в бывшей синагоге, которую приспособили под проживание бытового коллектива. Все дети жили в одной общей детской комнате, чтобы каждый ребенок считался ребёнком всей коммуны. Одежда считалась собственностью коммуны, и ею пользовались все по очереди. Но широкого распространения практика коммун как „левый загиб” не получила.

В 1920-е годы переделка быта и досуга включала и кампанию по борьбе с религией. В ноябре 1929 года на заседании комитета комсомола завода „Красный путиловец” говорили о том, что

сейчас идёт великий слом всего старого, и нужно серьёзно заняться этим. Нам необходимо провести поход на иконы в рабочие квартиры и сжечь их на площади в день праздника. Сделать это так: группу комсомольцев направить в квартиры по сбору икон, а комсомольцы у себя в квартирах сами ликвидируют иконы. Все иконы сжечь в Рождество, 7 января¹⁰.

А в декабре этого же года на бытовой конференции завода отвечая на анкету 49% молодёжи ответили, что дома висят иконы, 19% – ходят в церковь, а 37 % на вопрос: „Есть ли бог?” – ответили: „Не знаю”¹¹. Данное положение

⁸ Н.Б. Лебина, *Коммунальный, коммунальный, коммунальный мир...*, „Родина” 1997, № 1, с. 20.

⁹ А.П. Григорович, *Живём (Бытовые коммуны)*, Москва 1930, с. 5.

¹⁰ ЦГА ИПД, ф. 202, оп. 2, д. 30, л. 33.

¹¹ П.В. Лысаков, *Краснопутиловский комсомол. Как мы перестраиваемся*, Ленинград 1930, с. 40.

дел не могло оставить в стороне комсомольскую организацию, не признававшую свободу вероисповедания, мыслей и самостоятельность взглядов. Задача была поставлена: „Бить классового врага в лоб” И началась оперативная, можно даже сказать, сметающая все препятствия на своём пути, работа. Вопрос поставили очень остро: „За Нарвской заставой – ни одной церкви... Всех активных церковников выгнать с завода... Ни одной иконы у рабочего... Ни одного прогульщика в так называемые рождественские дни”¹². И такой подход к делу имел свои результаты. Только за два дня в Союз воинствующих безбожников было завербовано 800 человек¹³. В вопросе вероисповедания действовали не просто воспитательными или запретительными мерами, а даже жестокими, беспощадными и насильственными, надругаясь над верой людей, над её символами и атрибутами.

Революционное время повлияло и на такую, казалось бы, частную сторону жизни каждого человека как мода. Сразу после февраля 1917 года, отречения императора Николая II от престола, журналы стремились показать влияние социальных изменений на изменяющиеся фасоны одежды и цвета. В частности, в обозрении моды в „Журнале для женщин” писали:

Революция захватила сейчас всех. Она отразится на всех наших действиях и мероприятиях, должна отразиться отчасти и на модах. Красный цвет мы увидим не только на плакатах знамёнах и значках, которыми украсились серые шинели наших защитников, но и на хорошеньких головках дам и девушек скоро будут красоваться красные шляпы, красные отделки ленты, красные шарфики и цветы¹⁴.

Значит, по-прежнему, ни смотря ни на какие тяготы, лишения и невзгоды военно-революционного времени не перевелись в России „изысканные люди”.

Но всё же иногда модные советы давали с учётом особенностей политического и социального развития страны: „Мода стала приноравливаться к современному порядку вещей, к изменившейся жизни большинства женщин ставшими более деятельными членами общества с начала Великой войны. Им необходимо платье удобное для передвижения и работы”¹⁵.

Периодическая печать стремилась давать универсальную информацию, отвечая широким интересам читателей. Но при этом создаётся впечатление, что статьи и рекомендации далеко не всегда учитывали бедственное эконо-

¹² Там же, с. 41.

¹³ Там же, с. 41.

¹⁴ Мадлен, *Обозрение моды*, „Журнал для женщин” 1917, № 6, с. 24.

¹⁵ Мадлен. *Обозрение моды...*, с. 24

мическое положение граждан и возможность следовать, пусть даже частично высказываемым рекомендациям. Именно в советах, связанных с повседневной жизнью весной и летом ещё явно прослеживается сословная направленность журналов. Не говоря уже о том, что они были нацелены на грамотную аудиторию и по своей сословной принадлежности не только не рассматривали крестьянок, как потенциальных читателей, но даже не учитывали возможность работающих женщин городов, которые не носили платья из бархата, муслина и шелка, манто, прозрачные туники и шляпки с вуалью. А все советы и рекомендации, невзирая на социальные перемены, были рассчитаны исключительно на изысканных и не бедных представительниц женского пола. И логичным выводом для 1917 года стало признание того, что

мода отражает исторические события и психологию толпы. И покуда судьба отдельных народов более или менее одинакова и национальные психологии совпадают. Мода у них может быть общей. Но когда одной из стран совершаются, как у нас события исключительной важности, когда изменяются коренным образом, весь её строй обычаи и привычки, т. е. вся национальная психология, – естественно ждёт и полного переворота в её взглядах на красивое и изящное, в частности, на красоту в одежде, на моду.

И если мы мечтаем бросить в широкий иноземный мир новые социальные лозунги, перестроить Европу на свой манер вместо того, чтобы строиться на её лад как мы делали до сих пор когда были скованы по рукам и ногам, не забудем же о том, что вместе с новыми принципами свободы мы должны извлечь из глубины своего народа и подарить всему миру новые принципы красоты¹⁶.

Одновременно журналы призывали к демократизму в моде, к отказу от лишних деталей в одежде: „Длинные юбки с тренем знаменовали собой женскую несамостоятельность и полное отсутствие демократизма. Предполагалось, как будто бы, что для передвижения, она будет обязательно пользоваться экипажем”¹⁷. Но поскольку экипажи ушли в прошлое, и данная одежда становится не приемлемой.

В вопросах моды и одежды женщины пытались освободиться и от влияния дореволюционных тенденций, и от влияния мужчин на их внешний вид: „...Теперь она отвернётся с презрением, когда услужливые руки мужчин, по старой привычке, подsunут ей какую-нибудь архи-затейливую штучку, годную для куртизанки или гаремной женщины”¹⁸.

¹⁶ Ольга Б., *О моде*, „Женское дело” 1917, № 10, с. 18.

¹⁷ Ольга Б., *О моде...*, № 9, с. 18.

¹⁸ Ольга Б. *О моде...*, № 10, с. 18.

После октябрьских событий 1917 года и провозглашения России республикой рабочих и крестьян пролетарский костюм в 1918-1921 гг. становится аскетичным, что было обусловлено не столько мировоззрением, отрицающим всё, что было связано со „старым миром“, но и тяжелейшими экономическими условиями, разрухой, гражданской войной, последовавшими за революцией и политикой военного коммунизма. Вещи шили из холста, грубого полотна, бязи, солдатского сукна, байки, бумазеи, грубой шерсти.

По мнению российского искусствоведа Раисы Кирсановой в 1920-е годы „костюм уже не должен был украшать своего владельца; его задача стала иной – сделать человека неприметным, растворить его в толпе вокзальной сутолоки, ... подчеркнуть лояльность своего хозяина по отношению к новой власти”¹⁹.

На заседании комсомольского бюро Балтийского завода во время разбирательства дела комсомолки говорили: „Если мы заставим Бутенкову сейчас снять серьги, то завтра она их опять оденет. И будет скрывать от нас. Нужно не приказанием, а воспитанием показать дикость таких украшений”²⁰. Сегодня подобные слова кажутся не столько нелепыми и смешными, сколько грустными, показывая приоритет ценностей в советском обществе и „проблемы” молодёжи.

Искусствовед и исследователь архитектуры русского авангарда Селим Хан-Магомедов считал, что отрицание моды и атрибутов социально-престижной одежды в начале 1920-х гг. привело к поискам униформы, несущей явно выраженную социально-политическую нагрузку²¹. Кожаные куртки чёрного цвета как атрибут военной жизни и первых послевоенных лет, были распространены и среди гражданского населения и среди рабфаковцев до начала 1920-х гг., но вскоре типичный облик коротко стриженной рабфаковки в „кожанке” и красной косынке перестал быть актуальным, в связи с новыми ценностными установками на мирную жизнь.

Место чёрной „кожанки” заняла „юнгштурмовка” цвета тёмного хаки, заимствованная у немецких „спартаковцев” и ставшая эталоном новой молодёжной униформы. Она сочетала в себе военный костюм с рабочей одеждой, её носили с ремнём, портупеей и фуражкой на голове. Наряду с социально-классовой причиной, влиявшей на моду, имело место и определённое стирание гендерных различий со времён военного коммунизма, когда многие девушки не только в общей борьбе, но и в одежде стремились быть

¹⁹ Р.М. Кирсанова, „Гимнастёрка”..., с. 46.

²⁰ ЦГА ИПД, ф. К-157, оп. 1, д. 4, л. 11.

²¹ С.О. Хан-Магомедов, *Пионеры советского дизайна*, Москва 1995, с. 74.

похожими на мужчин. Мужские гимнастёрки в женском гардеробе подчёркивали равноправие в советском обществе. Но на рубеже 1920-1930-х годов юнгштурмовка перестала быть элементом модной одежды среди пролетарской молодёжи. В определённой степени это было связано со свёртыванием новой экономической политики и отпавшей необходимости противостоять нэпмановской молодёжи.

Отказ от моды, простота и демократичность внешнего облика, отсутствие специального акцентирования различий между мужской и женской одеждой оставили глубокий след в молодёжном костюме в 1920 – начале 1930-х годов. В целом для молодёжной одежды того времени была характерна эклектичность, включавшая смешение стилей: милитаристского, деревенского и европейского.

В начале 1920-х гг. в искусстве появился стиль конструктивизм, как выражение динамики времени. Надежда Ламанова, стоявшая у его истоков ещё в 1919 г. писала: „Художники должны в области одежды взять инициативу в свои руки, работая над созданием из простых материалов простейших, но красивых форм одежды, подходящих к новому укладу трудовой жизни”²². И такой подход стал реализовываться не только в моде, но и архитектуре, в рекламных плакатах, в том числе поэта Владимира Маяковского и художника Александра Родченко.

Любая историческая эпоха может быть представлена как вербальная система, обеспечивающая узнаваемость конкретно-исторического времени. В бытовой лексике после 1917 года появилось множество особых слов и понятий. Их совокупность принято называть языком тоталитаризма или „новоязом”. Языковед Борис Ларин в 1928 году писал, что историческая эволюция любого литературного языка может быть представлена как ряд последовательных „снижений”, „варваризаций”²³. Именно после 1917 года наступила одна из волн „варваризации” русского языка, которая затронула не только культуру повседневной жизни, но в том числе и официальную власть, и государство в целом.

С первых дней советской власти появилось много слов, которые являлись сокращениями длинных словосочетаний. Наркомпрос – народный комиссариат просвещения; Сорабкоп – советский рабочий кооператив; ВОХР – войска внутренней охраны республики, ТОРГСИН – Всесоюзное объединение

²² Н.П. Ламанова, *О мастерской современных художественных костюмов*, [в:] *Первая Всероссийская конференция по художественной промышленности. август 1919 г. Отдел ИЗО НК и П. Подотдел художественной промышленности*, Москва 1920, с. 37-39.

²³ Б.А. Ларин, *История русского языка и общее языкознание (Избранные работы)*, Москва 1977, с. 175.

по ТОРГовле С Иностранцами, „Т. Ж.” – трест жировой, который производил косметику и в городах повсеместно висели вывески магазинов с таким названием.

Даже в таком важном вопросе, как выбор имени для своего ребёнка тоже отразились перемены, связанные с новым временем. Появились имена Бухарина, Сталина, Вилен, Лемур, Марэнлест, Пятвчет, Лагшмивара²⁴. Правда новые имена получили всего 5% детей.

Революция 1917 года отразилась на политико-воспитательной, культурно-массовой работе, организации досуга и быта, им были присущи заорганизованность, насаждение слепой веры в светлое будущее. И на заводе, и на сцене театров, и в кино, повсюду „звучал отбойный молоток”. Такая однобокая культура воспитывала не умение думать, чувствовать, сопереживать, не развивала творческие способности, индивидуальность, всесторонне развитую, образованную личность, а приводила к стереотипу и ограниченности мышления, единообразию во взглядах, вкусах, привязанностях, увлечениях и интересах, к господству штампов, клише и мифов.

Повседневная жизнь населения являясь отражением не только сословной принадлежности граждан, их материального положения, национальных особенностей, демографических показателей, впитывает в себя, а затем ретранслирует социальные катаклизмы в виде войн и революций, привнося в неё новые практики. А исследование культуры повседневности позволяет полнее познать частный мир людей и их ментальность.

Библиография

- Гиппиус З.Н., *Чёрная книжка (1919)*, [в:] ее же, *Дневники*, под ред. А.Н. Николюкина, Москва 1999.
- Григорович А.П., *Живём (Бытовые коммуны)*, Москва 1930.
- Желдин Л.Н., *Комсомол в культурной эстафете*, Москва 1931.
- Каган А.Г., *Молодежь после гудка*, Москва-Ленинград 1930.
- Кирсанова Р.М., „Гимнастёрка”, „джимми” и „полпред”..., „Родина” 1997, № 11.
- Ламанова Н.П., *О мастерской современных художественных костюмов*, [в:] *Первая Всероссийская конференция по художественной промышленности. Август 1919 г.* (Отдел ИЗО НК и П. Подотдел художественной промышленности), Москва 1920.
- Ларин Б.А., *История русского языка и общее языкознание (Избранные работы)*, Москва 1977.

²⁴ Вилен – Владимир Ильич Ленин; Лемур – Ленинская мировая революция; Марэнлест – Маркс, Энгельс, Ленин, Сталин; Пятвчет – пятилетку в четыре года; Лагшмивара – лагерь Шмидта в Арктике.

Лебина Н.Б., *Коммунальный, коммунальный, коммунальный мир...*, „Родина” 1997, № 1.

Лысаков П.В., *Краснопутиловский комсомол. Как мы перестраиваемся*, Ленинград 1930.

Мадлен, *Обозрение моды*, „Журнал для женщин” 1917, № 6.

Ольга Б., *О моде*, „Женское дело” 1917, № 9.

Ольга Б., *О моде*, „Женское дело” 1917, № 10.

Орлов И.Б., *Советская повседневность: исторический и социологический аспекты становления*, Москва 2010, <https://doi.org/10.17323/9785759807018>.

Хан-Магомедов С.О., *Пионеры советского дизайна*, Москва 1995.

Центральный государственный архив историко-политических документов (ЦГА ИПД).

Информация об Авторе

Ирина Владимировна Синова (Irina W. Sinowa) – доктор исторических наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный экономический университет, профессор Кафедры международных отношений, медиалогии, политологии и истории.

e-mail: s-irina@ya.ru

<https://orcid.org/0000-0001-9109-2980>

Алла Сальникова

Казань, Казанский (Приволжский) федеральный университет

„До” и „после”: репрезентация времени в детских автобиографических нарративах первого советского десятилетия

“Before” and “After”: Representations of Time

in the Children’s Autobiographical Narratives of the First Soviet Decade

Abstract: The author of the article analyzes the specifics of the children’s temporal ideas about the past, present and future, which are reflected in the children’s autobiographical narratives (“Chronicles”) of the first post-October decade. In spite of the different social genealogy – “proletarian” “red” children’s texts or the texts created by their emigrant peers abroad – all of them belong to the same genre and are close in their form and content evaluating the period of the 1917 Revolution and the following Civil war in Russia as the «frontier» that marked the end of the old era and the beginning of the «other» life taking place in the new time dimensions of Soviet or emigre existence.

Special attention is given to the temporary organization of the children’s autobiographical narratives, determined by the different time forms and orders, different time modalities (past, present, future) and sequences. It is proved that the main constructing model of such texts is the event time, usually built in a simple sequence of events (since the autobiography is history), and the main object of content is the description of the child’s life and the life of his / her family, which characterize the time. Mythical, fabulous time, easily transferred by the children to the events of reality is presented as one of the mostly specific features of the children’s narratives.

Keywords: autobiographic narratives, representations of time, Russian / Soviet childhood, children’s texts, Soviet Russia, 1917-1927.

Переход от „длинного” XIX к „короткому” XX веку в России был ознаменован, как известно, чередой войн и революций, сломавших прежний временной континуум и обозначивших наступление новой советской эпохи. Этот слом, активно, упорно и откровенно постулировавшийся новой властью

и с каждым днем все явственнее осознаваемый представителями различных социальных слоев, нашел свое достаточно яркое отражение в документах разного рода, в том числе и в автобиографических нарративах, представляющих собой некую языковую презентацию жизни, основанную на таких важнейших системообразующих понятийных категориях, как Пространство и Время.

Объектом данного исследования являются детские автобиографические нарративы первых лет советской власти, созданные юными современниками, свидетелями и участниками революции 1917 г. и гражданской войны в России. При всей их оценочной непохожести, обусловленной в значительной мере разницей в социальной генеалогии (тексты детей „чужих”, в том числе эмигрантские, и тексты детей „своих” или тех, кому еще только предназначено было стать „своими”), в содержательном и жанровом плане все они представляют собой личные рассказы – воспоминания детей о революционных событиях в стране, универсальным метасюжетом которых является автобиография ребенка (жанр „Я-во-времени”). Изложены они были в разных формах – в форме школьных сочинений, рассказов, стихов, дневниковых записей, развернутых ответов на вопросы анкет, писем и корреспонденций в газеты и журналы и пр.

Временная организация такого рода текстов во многом является достаточно специфичной, что обусловлено особенностями той „творящей” группы, к которой принадлежали их авторы. Возрастные особенности приобретают в данном случае одно из определяющих значений, ибо психологическое время личности, под которым в психологии понимается отражение в психике человека системы временных отношений между событиями его жизненного пути¹, есть категория преходящая и изменчивая, а у детей – только формирующаяся.

Основную конструирующую модель детских нарративов о событиях Октября и раннесоветского периода в России составляет событийное время, выстраиваемое обычно в простую последовательность событий (поскольку автобиография есть история), причем основным содержательным объектом становится описание жизни и быта семьи, которые и характеризуют время. Дети рассказывают, прежде всего, о том, как они „жили” – как играли, как учились, как встречали Рождество, как уезжали на лето в загородное имение, как работали на фабрике, как голодали:

¹ См., в частности: Е.И. Головаха, А.А. Кроник, *Психологическое время личности*, Москва 2008.

У нас было собственное имение, и мы жили довольно роскошно [...]. Наутро я просыпался всегда веселый, одевался, умывался, молился Богу и шел в столовую, где уже был накрыт стол [...]. После чая я шел заниматься, решал несколько задач, писал две страницы чистописания и т. д. После уроков я шел гулять в большой сад; если это было летом, то я рвал большие букеты цветов и по звону колокола бежал домой. За обедом меня пичкали всякими котлетками, курицей и индейкой, и вообще всем, чем только было можно².

Однако на этой временной оси события выстраиваются неравномерно³. Центральные, доминантные звенья – так называемые „якорные события”, смысл которых оценивается обычно достаточно высоко и которые могут стать и обычно становятся началом нового жизненного цикла, перемежаются с второстепенными, субдоминантными элементами, которые выполняют лишь роль смыслового фона или связки. Причем в качестве доминантных звеньев в детских текстах выступают как события „внешнего” событийного или процессуального ряда (война, революция, встреча с выдающейся личностью и т. д.), так и события „внутренние”, семейные (тяжелая болезнь и смерть близких, разъединение или воссоединение семьи, изменение социального статуса ее членов, миграции, эмиграция из России). Американский исследователь Ричард Коу, автор ставшей уже классической работы о воспоминаниях о детстве в литературной автобиографии, проанализировав более 600 источников, отнес к числу наиболее устойчивых детских воспоминаний экстраординарные события, сопровождающиеся яркими, насыщенными зрительными образами и сенсорными ощущениями и часто имеющие отрицательную эмоциональную окраску⁴. Эти яркие и детализированные воспоминания являются, с одной стороны, результатом и следствием собственно детского травматического опыта, а, с другой, объектами неоднократно повторяющихся семейных воспоминаний, „устной семейной хроники”, и, таким образом, дополнительно закрепляются в памяти ребенка. Иногда тяжесть пережитого столь велика, что детская психика не выдерживает, и дети отказываются продолжать свои воспоминания: „Жили мы в деревне, пришел голод. Бабушка уехала в Сибирь и померла. Дедушка тоже умер. Больше писать не

² Дети русской эмиграции: Книга, которую мечтали и не смогли издать изгнанники, Москва 1997, с. 88.

³ О различных типах временной согласованности в Я-нарративах, в том числе детских и юношеских, см. Ю.Е. Зайцева, *Я-нарратив как инструмент конструирования идентичности: экзистенциально-нарративный подход*, „Вестник СПбГУ. Серия 16: Психология, Педагогика” 2016, вып. 1, с. 118-136.

⁴ Richard Coe, *When the Grass was Taller: Autobiography and the Experience of Childhood*, New Haven, London 1984, p. 99.

хочу”⁵. Смерть как образ остановившегося времени занимает в детских текстах особое место, хотя советская пропаганда 1920-х гг. успешно использовала иррациональный детский страх перед смертью как прекрасную предпосылку для внедрения в детское сознание и детскую память мифологических образов „бессмертных” советских героев и вождей („Ленин всегда живой!”).

„Внешний” и „внутренний” временной континуум расходились и переплетались, причем выбор внешних событий обуславливался, в первую очередь, степенью их влияния на жизнь семьи или самого ребенка. Поэтому революция 1917 г. или, скажем, гражданская война зачастую носили для него не только „локальный”, „местный”, но и одномоментный характер и датировались временем непосредственного соприкосновения юного современника с происходящими событиями: „Я встал утром, попил чаю и вышел на улицу. Там было очень много народа, и они говорили, что сегодня будет русская революция. Я пошел смотреть”⁶. Причем события „внутренней” детской жизни подчас маркировали и датировали важные для взрослых, но не столь значимые для детей события внешнего ряда:

Я помню хорошо день вступления „красных” в наш город. Выстрелы становились слышнее и чаще, но это была ружейная и пулеметная стрельба. Вдруг послышались „уханья”. В ход пошли орудия. Мерно и тяжело „ухали” сорокадюймовки. Но мы, дети, не обращали на все это ни малейшего внимания. Нас занимала елка⁷.

„Календарная” хронология присутствовала обычно лишь в детских дневниках и школьных летописях, чего требовала сама специфика жанров. В других источниках она, как правило, была опосредована событиями, отсутствовала вообще или была весьма приблизительна:

Тогда (выделено авт.) воцарился новый порядок и новое правительство заседало в Государственной Думе, под господином Родзянко. Но скоро (выделено авт.) Временное правительство начало приходить в упадок и министры проходили в отставку, их сменили другие и за этого Россия поделилась на партии и партии начали между собой враждовать; [...] поспороности (выделено авт.) стал недостаток хлеба, тогда (выделено авт.) многие пошли напро-
тив войны и они прозвались большевиками, но много народу пошли и на-
против большевиков (орфография сохранена – авт.)⁸.

⁵ А.Ф. Гринберг, *Рассказы беспризорных о себе*, Москва 1925, с. 149.

⁶ В. Воронов, *Февральская революция в детских записях*, „Вестник просвещения” 1927, № 3, с. 6.

⁷ *Дети...*, с. 163.

⁸ В. Воронов, *Октябрьская революция в детских записях*, „Вестник просвещения” 1927, № 12, с. 4, 6.

Имеющиеся в текстах, особенно у детей в возрасте 6-9 лет, временные пробелы и разрывы, заполнялись детской фантазией или восполнялись со слов взрослых. Дети просто вынуждены были это делать, поскольку нарратор в силу своего возраста был резко ограничен в знаниях, касающихся как ранних этапов его собственной жизни, так и макроплановых событий и процессов, выходящего за „горизонты" детского социума⁹. Эмпирическому, профанному времени в детском мире противопоставляется время мифическое, сказочное, причем это образное временное начало легко и с удовольствием переносится детьми на события реальной действительности. Так, дочь Марины Цветаевой, Ариадна Эфрон вспоминала, что во время широкомаштабной акции по написанию сочинений на тему „Мои воспоминания с 1917 года до поступления в гимназию", осуществленной в первой половине 1920-х гг. эмигрантским Педагогическим бюро по делам низшей и средней школы за границей в Праге, один из ее одноклассников начал свое сочинение фразой: „Когда я родился, мне было пять лет", а закончил словами: „Там меня съел лев, там меня и похоронили"¹⁰.

При оценке того или иного периода времени у детей очень велико значение эмоциональной доминанты:

Тихо (выделено авт.) и мирно (выделено авт.) жилось мне, ни горя, ни беды не знала я тогда; часто вспоминается мне это последнее светлое (выделено авт.) время в России [...], время моего детства было тихое и счастливое [...] (выделено авт.), это было тяжелое (выделено авт.) время, даже жутко вспоминать [...], мне страшно вспоминать минувшее время, такое свирепое и беспощадное [...] (выделено авт.), такое жестокое и немое (выделено авт.)¹¹.

Детская память и детское восприятие фиксировали не столько фактическую сторону исторических событий и ситуаций, сколько особенную реакцию на них и сопряженные с этим бытовые трудности:

Нечего было читать, и не на чем писать, да и не очень-то хотелось учиться на голодный желудок [...] ¹², дела идут все хуже и хуже, наступает холод и голод,

⁹ Так называемая недиегетическая позиция рассказчика, когда нарратор присутствует лишь как объект действий других. См. В.В. Нуркова, *Рассказывать о себе, рассказывать себя, рассказывать собой: автобиографический нарратив с позиций культурно-деятельностного подхода*, „Развитие личности" 2010, № 1, с. 78.

¹⁰ *Что я помню о России*, „Достоинство" 2006, № 16 (622).

¹¹ *Дети...*, с. 35, 39, 65, 257. На особое значение эмоциональной доминанты в личных, в частности, в семейных меморатах, указывала и И. Разумова. См. И.А. Разумова, *Потаенное знание современной русской семьи. Быт. Фольклор. История*, Москва 2001, с. 307.

¹² Н.А. Рыбников, *Автобиографии рабочих и их изучение*, Москва 1930, с. 51.

и многие люди от этого умирают. И каждый вечер, когда ложишься спать, то благодаришь Бога, что прожил день и не умер¹³.

Сам хронотоп детской жизни первых лет советской власти (в бахтинском понимании – как „слияние пространственных и временных примет в осмысленном и конкретном целом”¹⁴) представляет собой типичный образец „хронотопа разрыва”, а точнее – хронотопа не просто „разорванного”, но „сломанного”. Точкой „слома” во всех почти без исключения детских текстах выступает 1917 год и последовавшие за ним события. Эту точку дети осознанно или подсознательно определяют на основе своего детского опыта. И она же активно навязывается им в ходе советских образовательно-воспитательных практик. Вот, например, как метафорическая схема изменения времени как изменения пространства по излюбленному советской пропагандой принципу „прежде и теперь” представлена в одном из самых популярных советских детских журналов „Мурзилка”:

Теперь живем в огромном доме / На воротах львиная пасть... / Где были барские хоромы / Там наша рабочая власть [...]; В этом доме жил купчина / Десять лет тому назад / И растил на смену сына / А теперь здесь детский сад [...]
/ Где на площади пустынной / Дворник гнал ребят метлой / В сквере по дорожке длинной / Дети носятся толпой¹⁵.

Распространенной темой сочинения в советской трудовой школе была тема „Как жили прежде и как живут теперь”. Столь же противопологающий и политически оценочный характер носили вопросы советских педагогических (педологических) анкет – своеобразного способа организации детской памяти, направленного на „вспоминание прошлого”: „Какая власть была у нас до революции”, „у кого была захвачена власть в Октябре”¹⁶. Структура подобного воспоминания „о переломном событии” строилась на содержательном сопоставлении и противопоставлении жизни ребенка „до” и „после”. Разрешение противоположения могло быть осуществлено равно в пользу „прошлого” (сюжет об „утраченном рае” в эмигрантских детских нарративах) и „настоящего” (сюжет о пережитых трудностях и об обретен-

¹³ Г. Спасская, *Современная жизнь в детских сочинениях*, [в:] *Современный ребенок*, под ред. К.Н. Корнилова и Н.А. Рыбникова, Москва 1923, с. 54.

¹⁴ М.М. Бахтин, *Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике*, [в:] его же, *Вопросы литературы и эстетики*, Москва 1975, с. 234.

¹⁵ Э. Шолок, *Октябрь*, „Мурзилка” 1927, № 11, с. 12-13; С. Благушев, *Прежде и теперь*, там же, с. 20-22.

¹⁶ Об этом см. А.А. Сальникова, *Российское детство в XX веке: история, теория и практика исследования*, Казань 2007, с. 88-90.

ной „счастливой жизни” в советских нарративах): „кругом нас все изменилось, и некогда жизнь, бывшая такой светлой, переменилась и померкла”, „старое нельзя сравнивать с теперешним, нет чего-то неуловимого, что – я не могу сказать, и никогда не будет”¹⁷ и, напротив: „пришлось пережить всякую жизнь, в особенности при белой банде, угнетали нас, пайка не давали, все время притесняли и т. п. Пришли наши товарищи, и мне стала жизнь светлая, хорошая”¹⁸. Но не все было так однозначно – ведь хронотоп даже тяжелого „добольшевистского” рабоче-крестьянского детства (точнее „антидетства”), когда „на фабрику поступил с 12 лет, и каждый день плакал” или когда „работал с десяти лет по чайным и ничего не понимал”, также был сломан. Качественное изменение модели поведения, диктуемое новым временем, означало выход из зоны привычного, а, следовательно, комфортно-го. Погружение в новую жизнь воспринималось многими из таких детей с неприязнью: „Школьная обстановка после улицы, свободной и просторной улицы, начала меня душить”¹⁹. Появление все новых разрывов и провалов в их „жизненном маршруте” вызывало у детей смутное чувство тревоги и неопределенности, „ощущение чего-то нового и потому страшного”²⁰.

Хотя темпоральная модель автобиографических детских текстов была в основном ориентирована на временную последовательность, она отнюдь не предопределяла единства нарративной схемы. Подчас детские нарративы были фрагментарны, и такая фрагментация являлась либо результатом сознательного выбора стиля изложения у подростков или особенно у юношей и девушек, либо следствием невозможности последовательно выстроить и изложить события революции и гражданской войны у более младших детей, которым они представлялись калейдоскопической сменой ярких картинок: „Картины недалекого прошлого пробегают перед глазами, как в калейдоскопе, одна заслоняет другую, одна другой кошмарнее. Уследить за всеми и описать все нет никакой физической возможности”²¹. Поэтому многие дети предпочитали последовательному временному логическому повествованию иллюстрирующие рассказы-новеллы, а нередко – аффективно-эмоциональное описание одного конкретного эпизода (по принципу „flashbulb” – яркая вспышка). Часто такое описание представляло собой моментальное „фотографическое воспоминание” или „стиховой рисунок”:

¹⁷ Дети..., с. 327, 465.

¹⁸ Н.А. Рыбников, Автобиографии..., с. 55, 59.

¹⁹ Там же, с. 51.

²⁰ Дети..., с. 170.

²¹ Там же, с. 374.

Огромная круглая дыра во втором этаже большого нового дома, такая большая, что вся внутренность комнаты виднелась наружу: сломанная кровать, умывальник, висевший, зацепившись одной ножкой, следы крови и стакан 6-ти дюймового снаряда на полу” [...]”²²; дом поломанный стоит, крыша на земле лежит, а рядом ребята играют в солдаты²³.

Эффект „припоминания”, когда в уже написанные тексты добавлялись „вспомнившиеся” фрагменты („вспомнил, наконец, еще кусочек, пишу”²⁴), делало их хронологически непоследовательными, темпорально „рванными”, но в то же время свидетельствовало об искренности юных авторов в их стремлении „вспомнить все”.

Гораздо меньшее место, чем прошлому и настоящему, было уделено в проанализированных детских автобиографических нарративах будущему. Детям эмиграции будущее это представлялось настолько сложным, туманным и неопределенным, что они практически вообще ничего о нем не писали. Некоторые, правда, сообщали о своем желании вернуться, но им претило новое советское отечество, враждебный и непривычный для них „антимир” советской власти и большевизма: „Я с удовольствием бы вернулся в Россию, но не в сов-Россию, а в единую неделимую Россию, и пока только и живу этой надеждой”²⁵. Подчас, не желая самораскрыться и обнажить свои чувства, дети-эмигранты заканчивали свои тексты лозунговыми призывами: „Сыны России с окрепшими силами и верой в правое дело станут на русский берег и освободят Россию от власти Интернационала!”²⁶

Что касается „своих”, „красных” детей, то это воображаемое будущее, воплотившееся в большевистской утопии „светлого коммунистического завтра” и ставшее важнейшим политическим фактором воспитания подрастающего поколения, казалось бы, должно было быть им близко и понятно, в силу своей схожести с жанром сказки. Но эта социальная утопия утвердилась в детском сознании далеко не сразу. По крайней мере, даже ближе к концу первого советского десятилетия в сочинениях детдомовцев, которых советская власть рассматривала как наиболее благоприятный исходный материал для конструирования „нового советского человека”, часто встречались очень трезвые и осторожные оценки будущего, особенно когда речь заходила о личном: „Может быть, мы выйдем в люди”, „не знаю, что дальше будет – лучше или хуже” и даже „что Бог пошлет, то и ладно”²⁷.

²² Там же, с. 265.

²³ К.И. Чуковский, *Маленькие дети*, Ленинград 1929, с. 177.

²⁴ *Дети...*, с. 75.

²⁵ Там же, с. 463.

²⁶ Там же, с. 454.

²⁷ А.Ф. Гринберг, *Рассказы...*, с. 108, 111, 118.

Ситуация кардинально меняется лишь к рубежу 1920-1930-х гг., когда опирающаяся на государственную мощь идеологическая машина, сминая все вокруг, достигает своей цели, и дети начинают активно участвовать в организованных властью утопических проектных кампаниях, разработанных в духе романтического революционаризма, изображая или описывая, например, города будущего на страницах советских детских журналов (впрочем, аутентичность присланных в редакции детских писем и рисунков остается под вопросом).

Таким образом, несмотря на сложность и многомерность временной организации детских автобиографических нарративов первого советского десятилетия, определяемую различными временными формами и порядками, различными временными модальностями (прошлое, настоящее, будущее) и последовательностями, всех их объединяет одно: складывание и четкое запечатление представления об этом времени как о времени – „рубеже”, обозначившем конец старой эпохи и начало „другой” жизни, проходящей в новых временных измерениях советского или эмигрантского бытия.

Библиография

- Бахтин М.М., *Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике*, [в:] его же, *Вопросы литературы и эстетики*, Москва 1975.
- Благушев С., *Прежде и теперь*, „Мурзилка” 1927, № 11.
- Воронов В., *Октябрьская революция в детских записях*, „Вестник просвещения” 1927, № 12.
- Воронов В., *Февральская революция в детских записях*, „Вестник просвещения” 1927, № 3.
- Головаха Е.И., Кроник А.А., *Психологическое время личности*, 2-е изд., испр. и доп., Москва 2008.
- Гринберг А.Ф., *Рассказы беспризорных о себе*, Москва 1925.
- Дети русской эмиграции: Книга, которую мечтали и не смогли издать изгнанники*, сост. Е.И. Петрушева, Москва 1997.
- Зайцева Ю.Е., *Я-нарратив как инструмент конструирования идентичности: экзистенциально-нарративный подход*, „Вестник СпбГУ. Серия 16: Психология, Педагогика” 2016, вып. 1.
- Нуркова В.В. *Рассказывать о себе, рассказывать себя, рассказывать собой: автобиографический нарратив с позиций культурно-деятельностного подхода*, „Развитие личности” 2010, № 1.
- Разумова И.А., *Потаенное знание современной русской семьи. Быт. Фольклор. История*, Москва 2001.
- Рыбников Н.А., *Автобиографии рабочих и их изучение*, Москва 1930.
- Сальникова А.А., *Российское детство в XX веке: история, теория и практика исследования*, Казань 2007.

Спаская Г., *Современная жизнь в детских сочинениях*, [в:] *Современный ребенок*, под ред. К.Н. Корнилова и Н.А. Рыбникова, Москва 1923.

Что я помню о России, „Достоинство” 2006, № 16 (622).

Чуковский К.И., *Маленькие дети*, Ленинград 1929.

Шолок Э., *Октябрь*, „Мурзилка” 1927, № 11.

Coe R., *When the Grass was Taller: Autobiography and the Experience of Childhood*, New Haven, London 1984.

Информация об Авторе

Алла Аркадьевна Сальникова (Алла А. Salnikowa) – доктор исторических наук, профессор, профессор Кафедры отечественной истории Института международных отношений Казанского (Приволжского) федерального университета, Казань, Россия.

e-mail: Alla.Salnikova@kpfu.ru

<https://orcid.org/0000-0002-5498-1401>

Татьяна Руюткина

Чимкент, Южно-Казахстанский государственный
педагогический университет

Трансформация понятий „раньше” и „теперь” в народной памяти (по материалам „устной истории”)

Transformation of the Concepts of “Earlier Times” and “Present Times”
in People’s Memory (Based On „Oral History”)

Abstract: The article is devoted to the concepts of “earlier times” and “present times” in people’s memory. The research is based on the materials of the oral history. The direct answers to questions specially prepared for this study, memories of the ideas of fathers and grandfathers (oral and recorded) and the unintended use of these concepts in any reasoning and memories are taken into account. All respondents are divided into four groups: 1. “we” is a generation of post-war years of birth until the middle of the 70s, 2. “our fathers” are the generation of 1920s and 40s of birth, 3. “our children” are people younger 1975 birth, 4. “our grandfathers” – people born before the revolution. The article revealed that the main boundary line for the first and partially the second group was the collapse of the Soviet Union, for the second and fourth groups – the Great Patriotic War, the third group is dominated by personal motives (childhood, youth, university studies, etc.). Other answers are also analyzed. The study also revealed that in their “earlier times” people dreamed about the future, nowadays people are mostly afraid of the future and do not want to know anything about it. In general, the study allowed to capture the mentality of the epoch in connection with the perception of time in people’s memory.

Keywords: people’s memory, earlier times, present times, oral history, time perception

Время – это многоплановое и очень сложное понятие, существующее как философская категория, как физическое, астрономическое, биологическое, социальное, историческое, психологическое, культурологическое явление. Однако есть сфера, где эти разные ипостаси времени самым причудливым образом пересекаются. Это личное восприятие времени на уровне менталь-

ности отдельных людей. Людей, подверженных законам физического и биологического времени, и в то же время живущих в социуме, осознающих исторический контекст своей эпохи и одновременно переживающих на бытовом и психологическом уровне личные коллизии, связанные с течением времени. Исследования в относительно новой области устной истории позволяют заглянуть в это ментальное смещение категорий.

Как это ни странно на первый взгляд, к привлечению устной истории автора подтолкнул научный интерес к... медиевистике. Так уж сложилось, что именно эта сфера исторической науки стала своеобразной экспериментальной площадкой, где прежде всего рождались новые подходы к изучению истории. Так у французских историков школы „Анналы”, а вслед за ними у их советского и российского последователя Арона Я. Гуревича возник естественный вопрос о правомерности выводов, сделанных на основе анализа письменных средневековых источников. Итогом этих размышлений у А.Я. Гуревича стала его монография *Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства*¹. Одной из главных идей этой книги является сомнение, можно ли судить о средневековой жизни на основании письменных документов эпохи, если писать умело ничтожное меньшинство населения, отдельные уникамы, а в массе своей средневековый человек никаких свидетельств о себе не оставил. И начались сложные ухищрения исследователей, пытающихся хоть как-то услышать это „безмолвствующее большинство”.

Эти далёкие от современности штудии породили осознание парадокса. Вот сейчас вокруг нас живут люди, чьи ментальные представления можно зафиксировать, не прибегая к изошрённым методам. Просто записать то, что не попадает на бумагу само по себе, пусть и от грамотных носителей. Но, несмотря на развивающийся интерес к устной истории, её распространение явно недостаточно. На наших глазах в стремительном беге времени эти поколения уходят, унося с собой ту же самую ментальность безвозвратно, как и их далёкие предки. На наших глазах забываются и стираются из памяти понятия, представления поколений, зафиксированные лишь опосредованно через литературу, художественное творчество и т. п., либо не зафиксированные вовсе. Мы с горечью осознаём, что, с одной стороны, не успели спросить у дедов о том или этом и ужасаемся, вдруг обнаруживая полное непонимание нашей жизни со стороны детей и внуков, с другой. Т. е. несмотря на развивающийся интерес к устной истории, использование её методов явно требует большего внимания².

¹ А.Я. Гуревич, *Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства*, Москва 1990.

² О развитии методов устной истории см. К.А. Левинсон, *Такая разная устная история*, [в:] *Одиссей: человек в истории. Scripta/Oralia: взаимодействие устной и письменной тради-*

Настоящая статья это попытка зафиксировать представления о времени, о прошлом, настоящем и будущем нынешнего поколения, а также частично отцовско-дедовского поколения на основе воспоминания их детей. Автор рассматривает это исследование исключительно как частный опыт, без претензий на систематизацию, обобщение и т. п.

Это позволило сформировать довольно широкий и относительно случайный круг респондентов (благо, репрезентативность выборки в устной истории не имеет столь решающего значения как в социологии), а также раздвинуть хронологические рамки настолько далеко, насколько только „достала” память отдельных собеседников.

В исследовании учтены представления людей русской культуры, либо тех, для кого русская культура равнозначна с их национальной культурой, как правило (но не исключительно), так или иначе связанных с Южным Казахстаном: живущих там, либо родившихся, переехавших в другие края (страны), но сохранивших с родиной те или иные связи. По этническому происхождению это русские, украинцы, немцы, поляки, евреи, корейцы, татары, азербайджанцы, турки, казахи, узбеки.

Всю своеобразную „источниковую базу” можно разделить по нескольким принципам. Во-первых, это ответы, полученные в личных беседах, и ответы, присланные по интернету желающими откликнуться через социальные сети. Во втором случае откликнувшимся задавались дополнительно уточняющие вопросы для лучшего уяснения их мнения.

Во-вторых, весь материал можно разделить на полученный специально для этого исследования в ходе бесед и накопленный годами, исподволь, когда люди не отвечали на вопросы специально, но в их рассуждениях незримо присутствовали заявленные в нашем исследовании понятия „раньше” и „теперь”. Ко второму типу можно отнести и ряд записанных родственниками воспоминаний их отцов и дедов, использованных в данной статье.

В-третьих, можно выделить мнения, сообщённые непосредственно самими собеседниками-респондентами, а также пересказанные ими представления их родителей и дедов, разумеется, в том виде, как они были поняты и запомнились детям и внукам. В ряде случаев, была возможность сравнить мнения о представлениях одних и тех же людей из их собственных уст и в понимании и передаче их детей, что тоже оказалось довольно любопытным.

Изначально планировался опрос и учёт мнения людей 1985 года рождения и старше. Нижняя возрастная граница не предполагалась заранее, но

по факту получилось вплоть до 80-х годов XIX века, когда были рождены деды некоторых собеседников, о представлениях которых они смогли и захотели рассказать. Неожиданно для автора через социальные сети начали откликаться более молодые люди: 1990-х годов рождения и даже начала двухтысячных. После этого в устных беседах это поколение тоже перестало игнорироваться.

Для удобства анализа получившихся результатов условно разделим представления на „наши” – людей, рождённых в послевоенный период до 1975 года, „отцовские” – людей 1920-40-х годов рождения, „наших детей” – людей моложе 1975 года рождения и „дедовские” – дореволюционного поколения. В основу такого деления ставились не представления теоретической науки о смене поколений, а непосредственно результаты исследования, которые позволяют вычлениить именно такие периоды. Группы и, как следствие, количество собранного материала не равны по размеру. По понятным причинам, большую часть сведений дали „мы”, потом „отцы”, потом „дети”, представления „дедов” единичные, но всё-таки насчитывают около двух десятков.

Итак, что такое „раньше” в ментальных представлениях опрошенных людей? Сначала отметим несколько ответов, стоящих особняком и неукладывающихся ни в какие рамки. Трое респондентов, вместо ответов о своём конкретном, лично переживаемом „раньше”, представили рассуждения о философских категориях времени и прочих абстрактных понятиях и вернуть их к более конкретному разговору о собственных переживаниях оказалось невозможным. Один респондент, зачем-то откликнувшись в социальной сети, потом длинно и пространно объяснил, что ощущение времени это очень интимная для него вещь, и он не может поделиться. И двое участников разговора, историков по образованию (в одном случае даже доктор исторических наук), заявили, что для них прошлое это абстрактное профессиональное историческое понятие, которое в обыденной жизни заслоняет какие-то представления, вызванные личным восприятием.

В возрастном отношении в этом вопросе прослеживается довольно чёткая граница, которая выпадает почему-то на 1975 год рождения. Люди старших возрастов всех групп, т. е. „мы”, „отцы”, „деды”, как правило (до 90% случаев), устанавливают социальную, общественную границу между „раньше” и „теперь”, связанную с историей и жизнью страны. „Дети”, с обратной пропорцией, в большинстве случаев, выделяют события личной жизни (начало профессиональной деятельности, поступление в университет) или чаще возрастные периоды (молодость, юность, отрочество, детство). Примерно от четверти до трети собеседников из этой группы не смогли понять заданного вопроса и сформулировать свой ответ, либо ответили, что никог-

да об этом не задумывались. В то же время, среди совсем юных, изначально даже не планировавшихся к опросу и откликнувшихся по собственной инициативе было несколько человек с необычным удивительным ответом. Ребята 1990-х и начала 2000-х годов рождения (возраст 18-28 лет) сказали, что „раньше” для них это „в стране, в которой не посчастливилось родиться”, т. е. в СССР. Из уточняющих вопросов стало ясно, что Советский Союз для них легендарная великая страна, представления о которой сложились частично в семье, но, в основном, с их слов, благодаря книгам, фильмам, музыкальным произведениям, созданным тогда и являющихся, по их мнению, неподражаемыми и неповторимыми шедеврами. В целом, если исходить из того, что рождённым в 1975 году, в 1991-м, в момент исчезновения Советского Союза, было всего 16 лет, а после этого они не сталкивались с потрясениями подобного масштаба, то эта граница преобладания личных мотивов над историческими становится более или менее понятной.

Интересно, что отвечая на вопрос о вехах для их родителей, респонденты моложе 1975 года тоже чаще давали ответ о возрастных периодах („Для мамы «раньше» это её молодость”), что не всегда, или даже, как правило, не совпадало с ответами самих родителей, т. е. „нас”. Вообще, среди этого поколения ответы, связанные с возрастным делением жизни (детство, юность) встречаются редко, о чём будет подробнее сказано ниже. Если называются вехой личные обстоятельства, то это, как правило, не периоды жизни, а конкретные события: неудачное поступление в институт, смерть близких, развод, даже судебная тяжба с соседями. Можно заметить, что всё это грустные печальные события. Вариантов положительной окраски, таких как поступление в университет или его окончание, продвижение по служебной лестнице, наконец, свадьба, рождение детей практически не встретилось. Следует также заметить, что ставят вехой между „раньше” и „теперь” не общественные, а личные обстоятельства люди, недавно, не далее года, пережившие личную драму. Так что, в определённой мере, можно говорить о ситуационном характере их ответов и предположить, что в иное время их ответы могли быть другими.

В возрастной группе „нас” абсолютно преобладает историческая общественная веха – распад СССР. Её называет рубежом между „раньше” и „теперь” абсолютное большинство опрошенных, хотя некоторые добавляют и другие, как бы вторые по значимости события. Этот ответ практически не зависит от оценки самой жизни в СССР в восприятии респондентов. Это веха и для тех, кто оплакивает Советский Союз, и для тех, кто его ругает.

Некоторые собеседники назвали точные даты, причём не имея в виду декабрь 1991 года и сговор в Беловежской пуще. Так одна собеседница назвала

начало перестройки, когда ей, как ей кажется, стало ясно, что это начало конца. Другой собеседник назвал 1993 год и пояснил, что это тот год, когда стало понятно, что „это не страшный сон, это не фильм ужасов, это всё на самом деле произошло с нами, необратимо и ничего хорошего больше не будет”.

В этой возрастной группе проявляется не только различие между мнением „наших детей” и „нас” самих о нашем восприятии. Довольно заметна разница между сформулированным по случаю ответом и разновременными высказываниями, где понятия „раньше” и „теперь” проявляются на подсознательном уровне. Некоторые собеседники во время опроса заявили, что „раньше” это их молодость. Но при уточнении выяснилось, что вкладывают в это понятие они не возрастные особенности: когда здоровье было лучше, ответственности меньше, свободного времени больше, девушки моложе, а либидо выше. Вместо этого, назывались такие вещи, как: была возможность получить квартиру от государства, ездить в пионерлагеря и на курорты, получить бесплатное качественное образование, не беспокоиться за потерю работы. Иными словами, фактически люди имеют в виду тот же СССР. Что касается высказываний на подсознательном уровне в беседах, разговорах, то это всегда социальная общественная веха – в Советском Союзе и после его распада.

В этой же группе автору исследования пришлось столкнуться ещё с неожиданным моментом. Поскольку значительная часть респондентов это люди, жившие когда-то в Южном Казахстане и вынужденные уехать после распада СССР, не всегда, даже редко, при благоприятных для них обстоятельствах, чаще с большими материальными и морально-нравственными потерями, поскольку их комментарии в социальных сетях по поводу покинутой родины по сей день полны, как минимум, ностальгии, а как максимум, стенаний и проклятий в адрес тех, кого они считают виновниками своего отъезда, ожидалось, что частым вариантом вехи между „раньше” и „теперь” будет отъезд. Однако такого ответа не дал ни один человек. Полагать, что люди успели смириться со своей судьбой, и острота восприятия для них пропала, не приходится в силу уже упомянутого поведения в соцсетях при появлении любой картинки, любого слова об их родине. Возможно, отчасти это опять тот же разрыв между тем, что люди чувствуют и проявляют бессознательно, и что говорят, когда пытаются это сформулировать. Возможно также, что понятие „распад СССР” просто включает для них множество всяких бед, в том числе и отъезд.

Интересно перечислить другие вехи, которые люди называли значимыми между „раньше” и „теперь”. Это смерть Брежнева и полёт Гагарина. В первом случае было пояснено, что тогда было чувство того, что кончилось что-

то важное, доброе и стабильное. Во втором случае – респонденту верилось, что начинается принципиально иная техническая эра научного всемогущества человека.

Мнения людей, рождённых в 1920-40-е годы, отличаются большим разнообразием. Здесь несколько больше личных мотивов для деления на „раньше” и „теперь”. Люди называли рубежом выход на пенсию, границу между молодостью и старостью, замужество, рождение детей, переезд. Но, справедливости ради, надо отметить, что ответы о личных мотивах, как правило, дали не сами „отцы”, а их дети, т.е. представители нашего поколения (Например: „Мама всегда говорила, что раньше, это в родительском доме до замужества”, или: „Отец говорил, что раньше это пока он работал, до выхода на пенсию”). Вполне возможно, что сами „отцы” дали бы другие ответы. Но как бы то ни было, социальные, общественные мотивы в этой группе также явно преобладают. Как среди тех, с кем довелось поговорить, так и среди тех, о ком рассказали их дети. Наиболее частой вехой, разделившей жизнь на „раньше” и „теперь”, в этой группе была Великая Отечественная война. Любые рассказы и воспоминания сопровождаются уточнением – до войны или после войны. Для людей, умерших до начала XXI века, эта веха так и осталась главной, а часто единственной. Для тех, кто дожил до наших дней, постепенный распад Советского Союза не то, чтобы вытеснил, но как-то заслонил предыдущую веху. Для них „раньше” и „теперь” стало проявляться в зависимости от ситуации: то до войны – после войны, то в СССР – после распада СССР.

Среди других „социальных” ответов для обозначения „раньше” в этой группе встречается некое абстрактное понятие „легендарного времени”, депортация (для азербайджанцев, турок, корейцев), неоднократно – смерть Сталина.

Самым сомнительным с научной точки зрения является изучение представлений поколения „дедов”, так как, по понятным причинам, оно исключительно опосредованное, на основе пересказанного детьми и внуками, за исключением, разве что нескольких случаев прочитанных записей, сделанных в своё время родственниками со слов стариков. Но, с точки зрения устной истории, эти сведения как раз самые ценные, потому что они находятся под угрозой полного исчезновения. Поэтому существует острая необходимость сохранить их в любой форме, пусть и в виде пересказов и семейных преданий. По воспоминаниям детей и внуков, для поколения „дедов”, т.е. людей дореволюционных лет рождения, главной вехой также была Великая Отечественная война. Несколько человек вспомнили, что их бабушки и дедушки упоминали также понятие „до революции” или чаще – „при царе”. Видимо, как и в предыдущем случае, некогда эта веха была главной,

но со временем вытеснилась более свежими событиями – войной с фашистской Германией. Среди других „социальных” событий, важных для поколения „дедов”, названы раскулачивание („когда забрали землю”), депортация, Первая мировая война. Личные вехи для этой возрастной группы названы не были.

Таким образом, мы рассмотрели восприятие понятий „раньше” и „теперь” представителями разных поколений. Но эти категории невозможно отделить от понятия „потом”, ибо любой человек вспоминает, добром ли, недобром, то, что было „раньше”, анализирует своё „теперь” и, конечно, задумывается о том, что будет „потом”. Исходя из этого всем собеседникам задавался также вопрос, мечтали ли они (их отцы и деды) в своём „раньше” о будущем, о чём именно мечтали, каким представляли это будущее, хотели ли его увидеть и приблизить, а также мечтают ли о будущем сейчас и хотят ли его увидеть.

В этом вопросе весьма близки позиции трёх поколений: „нас”, „наших детей” и „отцов”. Сведения о представлениях „дедов” скудны и несколько отличаются. Поскольку среди них было немало верующих людей, будущее они воспринимали, как запомнилось их внукам, с религиозной точки зрения – ждали конца света. Но чаще встречается ответ, что бабушки и дедушки смотрели на будущее оптимистично, но приземлённо: ждали, что их дети и внуки будут образованнее, сытнее, лучше одеты. И поскольку это, в общем-то, оправдывалось, то радовались прогрессу, хотя, на всякий случай (это подмечают буквально все) делали „стратегические военные запасы”: запасали спички, мыло, соль, сахар, материю и пр. Т. е. это был такой осторожный, с оглядкой, порождённый жизненным опытом, оптимизм. Единственный респондент сообщил, что его дед и бабушка верили в коммунизм.

Такие бытовые „маленькие” мечты о будущем отчасти характерны и для поколения „отцов”. Но здесь уже встречаются и великие мечты, которые абсолютно преобладают в поколении „нас” и, в несколько изменённом виде „наших детей”. Интересно, что при той колоссальной пропаганде светлого коммунистического будущего, которая проводилась в советское время, людей, которые заявили бы, что они мечтали о коммунизме, встретилось всего трое. Подавляющее большинство представляло будущее как технический прогресс и, прежде всего, полёты к иным мирам. Причём и молодое поколение имеет в виду чаще всего тоже освоение космоса. Но у молодёжи уже встречаются и другие понятия, связанные с компьютерными технологиями. Объективно эти высказанные мнения подтверждаются невероятной популярностью фантастической литературы в 60-80-е годы XX столетия. Книжки с научной фантастикой невозможно было купить в магазинах без боль-

шого блага, с переплатой. В библиотеках за ними выстраивались огромные очереди. Ну, и понятно, все дети мечтали стать космонавтами. Практически все заявили, что в своём „раньше” мечтали о будущем, хотели его увидеть и приблизить.

А вот желающих увидеть будущее в нашем „теперь” почти не нашлось. Их почти так же мало, как в прошлом было мечтателей о коммунизме – всего несколько человек среди всех опрошенных. В основном, это молодёжь, но есть и два случая среди взрослых. Основная масса опрошенных заявляет, что не хочет ничего знать о будущем ни в масштабах 50, ни 100, ни 500 лет. Многие пояснили свою позицию тем, что боятся будущего, не верят в будущее и не ждут от него ничего хорошего.

В этой связи хотелось бы вступить в полемику исследовательницей Татьяной А. Алексеевой, отметившей в своей статье *Время в культуре мира*, что в социалистической культуре „светлое будущее выступало оправданием бесцветного и довольно мрачного настоящего”³. Т. е., с её точки зрения, поголовная мечтательность о будущем признак того, что людям плохо жилось в настоящем. Позволим себе категорически не согласиться с такой трактовкой. Поясним, что сам вопрос о будущем был задан собеседникам не случайно. Автору статьи представляется, что прямой вопрос о том, было ли вам хорошо в вашем „раньше” совершенно бесперспективный по части объективности ответов. Кроме небольшой группы людей, крайне негативно настроенных по отношению к советскому прошлому, подавляющее большинство, конечно, ответило бы, что хорошо. Этот психологический феномен всем известен: и трава была зеленее, и вода мокрее. Совсем другое дело вопрос о мечтах о будущем. По мнению автора, человек мечтает о будущем и стремится к нему вовсе не от мрачности настоящего, а оттого, что он видит в этом настоящем те тенденции, потенции, предпосылки, на развитие которых в будущем рассчитывает, и они вселяют в него оптимизм. И наоборот, человек не хочет видеть будущее, когда наблюдает пугающие его потенции, и он боится, что они также разовьются. Таким образом, поголовные мечты о техническом прогрессе, о всесии человека в будущем говорят как раз о положительной, а никак не отрицательной оценке своего настоящего.

Характер данного исследования не предполагает каких-либо теоретических культурологических, философских обобщений и выводов по поводу написанного. Нашей целью было запечатлеть слепок ментальности определённой эпохи в определённой области, что и было сделано. Такие исследо-

³ Т.А. Алексеева, *Время в культуре мира*, „Вестник РУДН. Серия Философия” 2002, № 3, с. 46.

вания позволяют видеть выпуклую картину, не сводящуюся к официально-му описанию исторического развития.

Библиография

- Алексеева Т.А., *Время в культуре мира*, „Вестник РУДН. Серия Философия” 2002, № 3.
- Бобкова М.С., *История исторической мысли (Заметки о работе одного академического центра)*, „Средние века” 2012, № 73 (3-4).
- Гуревич А.Я., *Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства*, Москва 1990.
- Левинсон К.А., *Такая разная устная история*, [в:] *Одиссей: человек в истории. Scripta/Oralia: взаимодействие устной и письменной традиций в Средние века и раннее Новое время*, Москва 2008.

Информация об Авторе

Татьяна Михайловна Руюткина (Tatiana M. Rujatkina) – кандидат исторических наук. Кафедра истории Казахстана и общественных дисциплин, Южно-Казахстанский государственный педагогический университет.
e-mail: ruyatkina@list.ru
<https://orcid.org/0000-0003-3175-3235>

Ильнара Ханипова

Казань, Институт истории

им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан

Реалии нового советского времени в деревне татарской АССР и их отражение в национальной литературе 1920-1930-х гг.

The Realities of New Soviet Era in Tatar ASSR Village
and Their Reflection in National Literature of 1920-30th

Abstract: The article analyzes reflection of socialist innovations of 1920-1930th in works of national literature – Tatar, Mari, Kryashen. On the example of Tatar ASSR village author demonstrates how during the process of establishing Soviet society, the struggle of a new structure with a new morality and old traditions takes place. The transformation of villager world view, his gradual transition from individual to collective consciousness is shown. Considered time as new, Soviet space. A characteristic of time category, associated with the Soviet planned economy – the five-year period is given; local signs of the Soviet time are named.

Key words: Soviet time, world view, national literature, village, Tatar ASSR.

Все важнейшие события 1920-1930-х гг. – гражданская война, индустриализация, коллективизация, социалистические стройки первых пятилеток нашли отражение в национальной татарской литературе. Основное внимание поэтов и писателей обращалось на коллектив, человека как часть коллектива, являющего собой частицу большой советской страны. Героем произведений становился человек труда.

Новая эпоха – эпоха социалистической революции, формирования и утверждения советского общества и новой морали, активная борьба нового со старым/прошлым отражена в творчестве одного из зачинателей татарской советской поэзии – Хади Такташа, для которого „рожденные революцией чувства, совершенно новые для страдавшего веками татарского общества,

явились [...] неисчерпаемым источником вдохновения”¹. В произведениях Х. Такташа читатель находит приметы глубоких преобразований в жизни и сознании татарского народа, связанные со строительством социализма. „Сжигая за собой мосты, / навстречу будущему шли”, „старой жизни смерть пришла / и гигантом вставал коммунизм” (*После бури*, 1924).

Символом нового времени в творчестве национальных писателей стал Владимир Ленин. Образ Ленина в поэме Х. Такташа *Века и минуты* (1924) не только поэтическое размышление о вожде революции, о драматическом восприятии народами СССР его смерти, но и мысли о продолжении народной борьбы за светлое будущее. Автор рассказывает о людях деревни и города, о коллективизации, о грядущих веках.

Фатхи Бурнаш в поэме *Ленин-партия* (1935), показывая переживания простого народа из-за смерти Ленина, наставляет: „Ленин умер. Но осталась коммунa, надежда, остались сторонники ленинских идей, строители социализма, осталась партия ленинцев”². Автор воспеваeт свою обновленную родину – орденоносную Татарию, ее колхозы, фабрики и заводы³. А в комедийной пьесе *Камали карт* (*Старик Камали*, 1925) через образ крестьянина-середняка рисует социалистическую действительность деревни, глубокие изменения в разных поколениях сельчан, столкновение отцов и детей – во взглядах, в высказываниях⁴. Читатель наблюдает приметы нового времени: деревенский клуб с обязательными портретами Ленина, Калинина, Нариманова, бюст Ленина на почетном месте, стены, увешанные картами, диаграммами, плакатами и лозунгами, шкаф, наполненный газетами и журналами, часы⁵.

Раздумья Х. Такташа о советской действительности отражены в поэме *Письмах в грядущее*, где образы писем проникнуты идеей торжества социализма в борьбе против отживающего старого. Обращаясь к Человеку Будущего, он зримо рисует будни настоящего. Так, письмо первое иллюстрирует общий фон борьбы:

Когда получите послание, / Тяжелые пройдут года, / И коммунизм восторжествует/ Повсюду на земле тогда. / И люди нашего столетия забудутся... /

¹ См. Н. Юзеев, *Певец новой красоты*, [в:] Х. Такташ, *Письма в грядущее*, пер. с тат. Л. Мартынова, сост. А. Исхак, Казань 1971, с. 10.

² Перевод И.Х.

³ Ф. Бурнаш, *Ленин партия*, [в:] его же, *Молодые сердца*, Казань 1969, с. 366-367, 373 (на тат. яз.).

⁴ Ф. Бурнаш, *Камали карт*, [в:] его же, *Молодые сердца...*, с. 79-150 (на тат. яз.).

⁵ Там же, с. 81. Сразу же отметим, что судя по собранным в 1990-е гг. автором статьи интервью у сельских жителей Татарстана, настенные часы в деревне были достаточно большой редкостью.

В огне порывов небывалых / Бой мы великий повели / За обновленье / Человека / И обновление/ Земли⁶.

Второе письмо на примере крестьянина Мухтара показывает единство противоположностей в психологии колхозника и человека переходного периода вообще, двойственное восприятие крестьянами происходящего:

...Есть, братец мой, во мне два „я”. / В едином теле два Мухтара/ Сейчас живет из них один, / Ты понимаешь, за коммуны, / Другой же против, сукин сын! / К примеру: мы в колхоз вступили / И лошадей обобществили. / ...Конь околел... / Старуха плачет... Погибнем значит! / ...Но вот колхозники ко мне / Пришли, и вспомнил я, много нас! / Мы сообща исправим дело!.. / А если был бы один, / Бороться не хватило б силы. / Ведь вот в чем польза от того, / что в коллективе я, мой милый!⁷.

В третьем письме автор демонстрирует как социалистический труд меняет психологию человека, а в борьбе рождается новая жизнь и новая действительность. О значимости труда для человека и стихотворение *Мукамай* (1929):

Как двое мальчиков из сказки, / Два голодранца: я и ты, / Карабкались мы на деревья, / Чтоб мир увидеть с высоты. / ...Ты беден был, но ты любил трудиться, / ты доброю душою обладал... / Ты не знал, / Что из трясины выбрать возможно / Лишь только вместе выхода ища. / Чтоб не погибнуть нам поодиночке, / Мы все должны трудиться сообща!⁸.

Постоянная репрезентация времени („до” и „после”, „раньше” и „теперь”), символы советского времени нашли отражение в трудах Галимджана Ибрагимова, написанных с позиций социалистического реализма и ставших заметным явлением национальной культуры. Трилогия *Наши дни*⁹, посвященная событиям революции 1905-1907 гг., рассказывает о крушении старых устоев, пробуждении нового, революционного в татарском обществе, о проблемах духовных поисков молодого поколения, „очутившегося между двух миров”¹⁰. Впервые татарский герой (Султанов, Зариф Булатов) созна-

⁶ Х. Такташ, *Письма в грядущее*, пер. с тат. Л. Мартынова, сост. А. Исхак, Казань 1971, с. 188. Поэма осталась незаконченной из-за несвоевременной кончины автора.

⁷ Там же, с. 193-195.

⁸ Там же, с. 163.

⁹ Г. Ибрагимов, *Наши дни*, пер. с тат. Р. Фаизовой, Москва 1966. 1-я книга трилогии была опубликована в 1920 г. В 1929 г. роман вышел на яналифе, в 1934 г. доработан автором, в 1962 г. опубликован на русском языке.

¹⁰ Там же, с. 280.

тельно вел борьбу за революционные преобразования. Несмотря на трагический конец, роман наполнен верой в светлое будущее.

Тема революции и гражданской войны раскрывается в драматической пьесе Г. Ибрагимова *Яңа кешеләр* (*Новые люди*, 1920)¹¹. На примере деревни показаны не только достижения революции, утверждение новой социалистической морали, но и сложность человеческих судеб в эпоху перемен. Нововведения разделяли родственников по разные стороны баррикад, доводили до убийства родных за дело революции или против нее¹². Недаром Х. Такташ писал:

В любой семье противоречья! / В иных – раздвоенность сейчас. / Себе противниками стали / Довольно многие из нас. / Порою старые привычки, / Обычай старый, старый взгляд / Рождению нового сознания / Еще преградою стоят!¹³.

Неприятие учителей как проводников советской власти часто выливалось в расправы над ними, что также находило отражение в литературе. Так, у Г. Ибрагимова сыновья богатых крестьян убили молодую учительницу Камэр¹⁴.

Еще одним признаком советского времени стало равенство народов. Роман *Дочь степи*, впервые вводит в татарскую литературу тему жизни братских народов, демонстрируя картины повседневности казахов, раскрывая вопросы общественного устройства и социальные проблемы жителей степи¹⁵. В книге Гарифа Губая *Дочь бакенищика* (1938)¹⁶, посвященной гражданской войне и становлению советской власти, неоднократно поднимаются вопросы взаимоотношений татарского и русского человека, начиная от создания смешанной семьи против воли родных, и заканчивая совместной борьбой за новую жизнь.

Воспитанию революционной воли, формированию новой социалистической морали посвящена повесть *Кызыл чәчәкләр* (*Красные цветы*, 1922). Рассказывая о взрослении пяти деревенских парней, вместе проводивших детство, автор показывает глубокие перемены в их судьбах, внесенные револю-

¹¹ Г. Ибрагимов, *Новые люди*, [в:] его же, *Избранные произведения*, в 3 тт., Казань 1956, т. 2, с. 533-592.

¹² Там же, с. 545, 588.

¹³ Х. Такташ, *Письма в грядущее...*, с. 195.

¹⁴ Там же, с. 582-584.

¹⁵ Г. Ибрагимов, *Дочь степи. Глубокие корни*, пер. с тат. и коммент. Г. Шариповой, Москва 1957, с. 3-140. Начат еще до революции, но завершен и опубликован в 1923 г.

¹⁶ Г. Губай, *Дочь бакенищика*, авторизир. пер. с тат. Р. Фаизовой, Казань 1959.

цией, разбросавшей друзей по разным лагерям. Так, сын хазрата Фазыл пытался приспособиться к новым общественным отношениям, сын бая Гали, не видя себя в новом, социалистическом пространстве, добровольно лишил себя жизни: „Я ненавижу и не принимаю ту жизнь, которую вы строите. Не верю также. Что прежняя жизнь и прежние идеалы когда-нибудь вернутся. Теперь нет у меня ни желания, ни чести жить на свете...”¹⁷. Выходцы из крестьян Султан, Гилязи и Шахбаз влились в ряды борцов революции, Гилязи и Шахбаз погибли за новый строй¹⁸. Как говорит один из главных героев повести, Султан Уразбаев „я уже успел привыкнуть к борьбе, к бурным событиям революции. Борьба меня вдохновляет. Дни, прошедшие без нее считаю потерянными”¹⁹.

Автор рисует картины установления власти советов, ярко описывает расправу над ее сторонниками, в том числе учительницей Хадичей:

В центре площади на столбах висело несколько человек. Люди были повешены вниз головой. Одного человека я узнал сразу – это была учительница Хадича, которая уже четыре года учила у нас детей. Живы ли они, нет ли – невозможно узнать. Руки безжизненно повисли. Лица окровавлены до неузнаваемости... на землю капает кровь... Вокруг них яростно, стоголос шумит толпа, она напоминает черную тучу... Крики, ругань... Одни хотят что-то вырвать, другие не отдают... Все будто посходили с ума: налитые кровью глаза, никто не соображает, что делает и чем это может кончиться...²⁰.

Трагическим страницам истории татарстанских деревень начала 1920-х гг. посвящена повесть Г. Ибрагимова *Эдэмнер (Люди, 1923)*²¹. В ней отражена борьба старого и нового в тяжелейших для народов Поволжья и Татарстана условиях голода 1921-1922 гг. Детальное изложение биологической и нравственной деградации людей, никак не совпадающее с картинами светлого советского будущего, экономическое бедствие и духовное страдание народа – реализм советской действительности. Автор принял активное участие в организации практической помощи голодающему населению. Под редакцией Г. Ибрагимова и Ф. Бурнаша было издано два сборника (*Сборник литературной помощи*, на тат. языке), объединившие творчество татарских поэтов и писателей (Шамиль Усманов, Муса Гали, Махмуд Максуд и др.), сбор от реализации которых полностью был передан в пользу голодающих

¹⁷ Г. Ибрагимов, *Красные цветы*, [в:] его же, *Красные цветы*, Казань 1987, с. 227.

¹⁸ Там же, с. 172-237.

¹⁹ Там же, с. 218.

²⁰ Там же, с. 218-219.

²¹ Г.Г. Ибрагимов, *Эдэмнер*, Казань 1998 (на тат. яз.).

детей²². Тесно перекликаются с его произведением стихи М. Гафури *Кеше ашаучылар* (Людоеды), *Голодный*, *Плачут*, *Погасли и др.* (1922)²³.

Ах, как больно плачут-стонут несколько миллионов детей!.. / Ах, как жалостливо плачут несколько миллионов матерей!.. / Их не сто и не сто тысяч!.. Несколько миллионов их – / Каждый из них увидел голод, все вместе плачут и угасают!²⁴.

Знаменем преобразований первых советских десятилетий стал роман Г. Ибрагимова *Тирән тамырлар* (Глубокие корни, 1926-1928)²⁵. Богатый композиционно, насыщенный героями и судьбами, он обнажил социальные противоречия и сложности человеческих отношений в постреволюционной татарской деревне, рождение нового общества в борьбе со старым уже в условиях НЭПа.

Роман начинается с картины убийства крестьянина активиста Фахри: „Быстро разнеслась печальная весть. Мужчины, женщины, старики и молодые, побросав дела, игры, разговоры, все двинулись к оврагу Яманкул. Фахри любили. Любили как своего, как близкого, как человека, коренником тащившего тяжелый воз”²⁶. Автор выдвигает на первый план социальные мотивы убийства, т. к. Фахри, у которого на уме были лишь „артель, коммуна, колхоз”, был сторонником нового строя. Символичны даже описания природы – майская ночь, вырванный с корнем старый дуб, непрекращающийся дождь, подтверждающие, что рушатся старые устои жизни, в муках рождается то новое, за которое отдали свою жизнь Фахри и другие жители деревни. Время весны стало символом пробуждения, свидетельством надежды: „как за суровой зимой пришла весна, так и после тяжелой жизни наступит счастливая пора”²⁷. В романе говорится о преемственности революционных традиций, взрослении молодого поколения комсомольцев – строителей новой жизни, об уроках революционной борьбы представителей татарского народа, многому научившихся у русских революционеров.

²² Очерки истории партийной организации Татарии, Казань 1973, с. 304.

²³ М. Гафури, *Ачлык тырнагында*, Уфа 1923. (на тат. яз.); М. Gafuri, *Açlıq tırnağında* (1921-1922 nce jyllarda), Qazan: Jañalif, 1928. 31 b. (на тат. яз.).

²⁴ Перевод И. Х. См. М. Gafuri, *Jılbjlar*, [в:] его же, *Açlıq tırnağında* (1921-1922 nce jyllarda), Qazan: Jañalif, 1928 (на тат. яз.).

²⁵ Г. Ибрагимов, *Дочь степи. Глубокие корни...*, с. 141-322. Замысел романа родился еще в 1923 г., когда Г. Ибрагимов узнал из республиканской газеты об убийстве кулаками активного селькора.

²⁶ Там же, с. 143-144.

²⁷ Там же. с. 150-151.

Маркерами советского времени стали новые для деревенских людей слова и понятия – тракторист, машинное товарищество „Трактор”, артель „Маяк”, колхоз, коммуна „Уртак” („Общее”), совхоз „Хезмэт” („Труд”), земотдел, детсад, диспансер, Татлес, Татмашина, Таткнига, партконференция, фабзавуч, школа крестьянской молодежи, колхозные поля, сельские собрания, сходки актива, профсовет и т. п.²⁸

Отличительная черта романа – многообразие портретных описаний различных социальных типов, и сельчан, и горожан: боровшийся против царизма рабочий Садык, всю жизнь проживший в тяжелом сельском труде дед Джиганши – в детстве крепостной мирзы Х. Акчулпанова, трудолюбивые и терпеливые татарские женщины Айша и Нагима, пионер – „шустрый мальчуган с красным галстукам на шее” и др.²⁹ Автор рисует и яркие образы отрицательных героев – Вали-бая, убийцы главного героя, деревенского пьяницы Ахми.

Агитационную направленность носили пьесы 1920-х гг. Карима Тинчурина, ориентированные на демократичного зрителя – вчерашнего крестьянина (*Американец, Без ветрил* и др.)³⁰. Герои пьес соответствуют психологии мигрантов 1920-х гг., т. к. именно сорванные революцией с мест обыватели, индивидуалисты – объект социально-психологического анализа автора. Не прибегая к формам открытого конфликта, автор показывает, что индивидуализм „разрушает” личность. Событиям 1930-х гг. – строительству колхозной электростанции, посвящена пьеса *На берегу Кандыр* (1931-1933). Рабочему двадцатипятилетнему Акбердину, выходцу из деревни, приходится преодолевать враждебные вылазки кулачества, сомнения крестьян о необходимости строительства электростанции. На помощь колхозникам приходят комсомольцы города, представители разных национальностей. Сельские и городские комсомольцы проводят социалистическое соревнование и, – маловодная река Кандыр дает свет: „Те огни, что мы зажгли сердцами... / вечно будут Родине светить /...В славной битве дружного труда/ В день проходим целые года”. Пьеса полна новыми для деревни словами – клуб, столовая, автобус, полевод, бригадир, комсомольцы и пионеры и др.³¹

Одной из главнейших задач советской деревни конца 1920-х – начала 1930-х гг. стала коллективизация сельского хозяйства, при этом взятый Татарской республикой курс на сплошную коллективизацию часто порождал

²⁸ Там же, с. 149, 162, 173, 167, 197, 198, 233, 213, 219, 220, 144, 158, 201, 203, 227, 266.

²⁹ Там же. с. 151.

³⁰ К. Тинчурин, *Избранные драмы и комедии, в 2 тт.*, Казань 1969 (на тат. яз.).

³¹ К. Тинчурин, *Кандыр бие*, [в:] его же, *Избранные драмы и комедии...*, т. 2., с. 405-485 (на тат. яз.).

недовольство со стороны крестьян. Реальными событиями были крестьянские/„кулацкие” восстания против советской власти. Восстание вилючников, недавно вошедшее в современную историю и получившее освещение в школьных и вузовских учебниках, стало одним из трагических эпизодов романа. Убийство комсомольца, которого вместе с истерзанным учителем Х. Джагфаровым привязали арканом к жеребцу и пустили по улице, не только поражает читателя своей жестокостью, но и свидетельствуют о раздвоении деревенского общества. Попытки стариков крестьян защитить сразу же пресекались: „Зачем Хабиба трогаете. Ведь он не коммунист!”... „А ты какой защитник? Иль того же захотел? Хабиб – собака! Он хоть и не коммунист. А их песни поет. Бей его!”³².

Наполнены реализмом бытовые картины романа. Налаживание быта, устройство столовой, организация детской площадки, детсада по замыслу автора должны были привести униженную татарскую женщину к свободе, к свету и новой жизни³³.

Так, чувашин Паларосов, товарищ убитого героя еще со времен совместной борьбы с голодом, такой же активист, как и большинство чувашей, умеющий говорить по-татарски, в избе Фахри видит полку с книгами, брошюрами и журналами, а „на столе неумелой детской рукой были вырезаны две надписи: «Пионер Самад» и «октябренок Азад»»³⁴.

Свидетельством преобразований в деревне первых десятилетий власти советов стали и повести Шарифа Камала *Хайри – комсомол* (Хайри – комсомолец, 1924), *Авыл матур уйлый* (Деревня думает красиво, 1925), *Жыр тавышлары ишетелгәндә* (Когда слышны звуки песни, 1926), *Адәм үсә* (Человек растет, 1927) революционный роман *Таң атканда* (Когда цветет рассвет)³⁵. Обращался к крестьянской теме Махмуд Галаяу в романах *Болганчык еллар* (Муть), *Мөһажирләр* (Мухаджиры)³⁶. Душевную красоту и нелегкую участь татарской женщин до Октябрьской революции воспевал в произведении *Хаят* (1911) Ф. Әмирхан³⁷.

На историко-революционную тему написан роман Кави Наджми *Весенние ветры*³⁸. Автор показывает дружбу татарского и русского народов, путь

³² Там же, с. 213–214.

³³ Там же, с. 149, 162, 173, 167, 197, 198, 233, 213, 219, 220, 144, 158, 201, 203, 227, 266.

³⁴ Там же, с. 152, 156.

³⁵ Ш. Камал, *Таң атканда*, [в:] его же, *Избранные произведения*, Казань 2004, 446 с. (на тат. яз.).

³⁶ М. Галәү, *Мөһажирләр. Тарихы роман*, Казань 2000. (на тат. яз.). Рукописи не сохранились, поэтому в 1931 и 1934 гг. переведены на татарский язык с русского.

³⁷ Ф. Әмирхан, *На перепутье*, пер. с тат. Г. Хантемировой, Казань 1979, с. 232–277.

³⁸ К. Наджми, *Весенние ветры*, пер. с тат. А. Садовского, Казань 1986.

татарских рабочих от стихийных выступлений до осознанной революционной борьбы за обновленную землю. Его произведения *Светлая тропа* (1929)³⁹ и *Дождь сквозь солнце* (1930) посвящены коллективизации сельского хозяйства и социальной борьбе в деревне. Героиня рассказа *Светлая тропа* Мадина, оставшаяся сиротой, с ранних лет сама зарабатывала себе на хлеб⁴⁰. Назначенная в дер. Ямансаз учительницей, она отказывается участвовать в попойках, устраиваемых на школьные деньги заведующим волроно Г. Туктамышевым; не соглашается на предложение Шаймардана вести дополнительно уроки корана, за что оклеветана кулаком в распутстве; устраивает спектакль „На новом пути“, поставленный и написанный самой молодежью деревни; поднимает вопрос о необходимости организации Дома крестьянина в волости; выпускает стенгазеты, высмеивающие злоупотребления местной власти. С началом коллективизации и смертью одного из бедняков активистов, дом которого был подожжен, Мадина агитирует за организацию колхоза, учит и детей и взрослых грамоте, старается внушить жителям двух соседних татарской и русской деревень, что они должны жить по братски. Рассказ заканчивается заявлением крестьян об организации колхоза „Светлая тропа“.

События татарстанской деревни нашли отражение в кряшенской литературе: сочинениях Даржии Аппаковой, Д.Г. Григорьева (Давид Саврушский, кряшенский поэт и драматург), Г. Беляева, Лидии Сейфуллиной и др.⁴¹. Нововведения в деревне находили отклик в школьной литературе, в частности, в азбуке-букваре, книге для чтения *Новая жизнь*⁴². Широкую популярность приобрели пьесы Ф. Кавалинского *Инсценировки для колхозной сцены* (1935), *Сенокос*, *Родина* (1939), Ю. Курочкина *Письмо хазрата. Пьеса в 3 действиях из жизни строительства колхоза* и др.⁴³.

Заметным явлением в литературе 1920-1930-х гг. стали работы Лидии Н. Сейфуллиной. *Инструктор „красного молодежи“* (1924). В *Каин-кабаке* автор подробно описывает физическое и нравственное угасание одного из героев⁴⁴. Нововведения, нарушавшие устои деревни: „пришла девка к активной жизни, а раньше только с матерью и могла разговаривать“ (с. 326).

³⁹ К. Наджми, *Светлая тропа*, [в:] его же, *Повести и рассказы*, пер. с тат. Москва 1957, с. 97-123.

⁴⁰ Там же, с. 103-104.

⁴¹ *История и культура татар-кряшен (XVI-XX вв.)*, ред. Р. Хакимов, Казань 2017, с. 486-495.

⁴² I.A. Aliksijef, A.N. Grigurijef, *Yaña tormoş: keraşen şkullar öçen älifba*, Qazan: Jaña Älifbasıññ Yzäk Kämitle, 1928.

⁴³ J. Kurkin, *Häzrät xatı: 3 pərdədə, auylda kolhoz ojštıru tormışınnan: Gradof sbornignnan albıñp yzgərtelep eşlände*, Qazan: Tatizdat, 1930, 106 с.

⁴⁴ Л.Н. Сейфуллина, *Каин-кабак*, [в:] ее же, *Избранные произведения, в 2 тт.*, т. 1. Москва 1958, с. 293-379.

В повести *Пережной* (1922), фактически летописи гражданской войны уже первые строки – о психологии крестьянина, разбуженного революцией и ходившими по деревне слухами: „Про Ленина слухи разные ходили... из немцев. Из русских, только немцами нанятый и в запечатанном вагоне в Россию доставленный для смуты. Бывший старшина волостной Жиганов этим интересовался и каждый раз из города новый слух привозил”⁴⁵. Новое постоянным рефреном звучит в *Пережное*: „А с году девятьсот семнадцатого город деревню вертуном завертел. Новое, новое, новое...”⁴⁶. „Новое правительство от рабочих и крестьян, потому и в одежде не хочет роскоши”⁴⁷. Автор ярко описывает картины деревенского самосуда, раскрывает отношение города к деревне, повествуя о расправе над сторонниками власти в ходе восстания показывает жестокость неприятия нового „земля нынче хорошо родит – большевиками унавозили”. Проявляются и локальные признаки времени, например, „котлы беспризорников”, „рогожное знамя”⁴⁸. Награждение „рогожным” знаменем сильно походило на шествия с хоругвями, вновь напоминая крестьянам о темном прошлом.

События крестьянской жизни нашли отражение и в творчестве национальных писателей соседних Татарстану автономных образований. Например, М. Шкетан (Я.П. Майоров) – марийский писатель и общественный деятель, на рубеже 1920-1930-х гг. был одним из организаторов колхоза, председателем ревизионной комиссии, руководителем сельского драматического кружка, ставившего постановки на злободневные темы: *Шошым сенген* (*Весна победила*, 1924), *Шурно* (*Урожай*, 1933) и др. Его рассказы посвящены нововведениям советской власти в марийской деревне⁴⁹. В пьесах *Эх, родители!* (1928), *Осадок муты* (1932) М. Шкетан (Яков Майоров) создал яркие образы марийских трудящихся, ищущих путь к новой жизни⁵⁰. О событиях в российской деревне, повторяющих в целом тенденции, происходившие в татарстанской деревне рассказывают произведения русских авторов.

⁴⁵ Л.Н. Сейфуллина, *Пережной*, [в:] ее же, *Четыре главы*, авт. вступление статьи Г.Н. Добыш. Москва 1989, с. 129.

⁴⁶ Там же, с. 138.

⁴⁷ Там же, с. 154.

⁴⁸ Л.Н. Сейфуллина, *Четыре главы...*, с. 177, 164-165, 324, 333.

⁴⁹ М. Шкетан, *Ме тоштым сенгена: ойлымаш* (*Мы старое победим: рассказ*), Йошкар-Ола 1931 (на марийском яз.); он же, *Мичун уке ачажат: ойлымаш* (*У Мичу нет отца: рассказ*), Москва 1928 (на марийском яз.); он же, *Яку: йоча ойлымаш* (*Яку: рассказ для детей*), Москва 1928 (на марийском яз.).

⁵⁰ М. Шкетан, *Ачийжат, авийжат: драма* (*Эх, родители!...: драма*), Москва 1928 (на марийском яз.).

Отдельной остро звучащей темой национальной литературы первых советских десятилетий стало детство и дети. Л. Сейфуллина пишет повесть *Правонарушители* (1922). Опубликованная в том же году в журнале *Сибирские огни* повесть, судя по откликам в печати, стала одним из самых читаемых произведений в послереволюционной России⁵¹. В 1930 г. книга вышла на яналифе тиражом 5 тыс. экземпляров и стала доступной для татарского читателя⁵².

В повести *Красные цветы* Г. Ибрагимов рисует картины досуга деревенских ребятишек – счастливые минуты, когда мальчишки могут бегать на гороховом поле, собирая сладкие стручки, ловить рыбу или собирать ягоды, мастерить лодочки и скворечники, или играть в игры, например, подражая взрослым „понарошку пахать огород”⁵³. „Как-то Фазиль повел нас в свой огород, и мы затеяли там игру: запряглись и понарошку стали пахать землю. Гилажи шел за сохой, Фазиль, Гали и я были в упряжке. Шахбаз же, подражая взрослым, шел рядом и заправски понукал «лошадей»”⁵⁴. В то же время автор рассказывает о нелегкой доле деревенского сироты Шахбаз сына,⁵⁵ о раннем труде 14-летнего подростка сироты батраком подпаском⁵⁶.

На страницах национальных произведений – вовлечение подрастающего поколения деревни – детей и подростков в преобразование жизни, в нововведения на селе, когда дети выступают проводниками советской власти, становятся „учителями” взрослых. Активно включаются в колхозную работу – почтальонами, членами полеводческих бригад, агитируют за агротехническую культуру, разносят книги.

Заметим, что собственники книг и сами стремились запечатлеть, зафиксировать время. На форзацах старых книг из частных библиотек часто можно встретить не только подписи владельца, но и даты, место приобретения⁵⁷.

Литература 1930-х гг., прославляя достижения сталинских лет, часто использовала новую категорию времени, связанную с советской плановой экономикой – пятилетку⁵⁸. Новаторство, социалистическое соревнование, план, стахановец все чаще стали звучать на страницах произведений.

⁵¹ *История и культура татар-кряшен (XVI-XX вв.)...*, с. 494.

⁵² См: L. N. Səjfullina, *Zacon bozıscılar*, tərǵ. G. Xəbip, Qazan: Jañalif 1930 (на яналифе).

⁵³ Г. Ибрагимов, *Красные цветы...*, с. 178-181.

⁵⁴ Там же, с. 181.

⁵⁵ Там же, с. 176-177, 180-181.

⁵⁶ Там же, с. 183.

⁵⁷ Например: „Эта книга куплена в киоске физ[...]института 2 декабря 1937 г. Сергеева”. Там же. Форзац книги.

⁵⁸ См., например: *Наша Родина*, ред. А. Стецкого, С. Ингулова, Н. Баранского, Москва 1937.

Однако, вводившийся в первые десятилетия социалистического строительства хронометраж рабочего времени, в условиях деревни не получил отражения на определении заработной платы, поскольку крестьянин-колхозник получал трудовень (или в простонародье – палку, участники многочисленных интервью так и рассказывали – «работали мы за палки». Окончательное распределение зачастую зависело от урожая, и т. п.

Трансляция социалистических преобразований была характерна не только для произведений для взрослых, но и для детской литературы. Стихи и проза отражали заметные для эпохи явления, приметы «советскости», ориентировали подрастающее поколение на строительство социалистического государства – символа и гаранта новой жизни.

Включение пионеров в политическую работу на селе, когда по стране стал массово повторяться «подвиг» П. Морозова – в Татарской АССР аналогичный поступок сделала Оля Балыкина, также нашло отражение в литературе для детей. Иначе звучит *Таня* (1934) Л. Сейфуллиной – 12-летняя героиня, формирование которой происходит уже в иных условиях, нежели у старшего поколения. В ее трогательном облике, поступках и психологии отразились трудности и противоречия эпохи, в которой она растет и становится человеком.

Таким образом, для произведений первых советских десятилетий характерны реализм, заостренное внимание на социальный анализ жизни. Психологические зарисовки жителей деревни, для которых революция 1917 г. с последовавшей за ней разрухой, гражданской войной, выступила как фактор времени, разделивший крестьянскую жизнь «до» и «после», ярко демонстрируют ломку традиционных устоев, сознания крестьян. Отличительной чертой национальной литературы, как и российской в целом, становится детальное изучение новой морали, проникающей во все области производства и быта, взаимоотношений отдельно взятой личности с коллективом, трансформации взглядов простого труженика и перерождение самого человека под влиянием революционных идей.

Библиография

- Alikisijef I.A., Grigurijef A.N., *Yaña tormoş: keraşen şullar eçen əlifba*, Qazan 1928.
 Kurkin J., *Xəzrət xatı:3 pərdədə, auyda kolhoz oştıru tormışnınnan: Gradof sbornıgnnan alıñır yzğartelep eşlände*, Qazan 1930.
 Gafuri M., *Aclıq tərnağında (1921-1922 nce yıllarda)*, Qazan 1928.
 Галәү М., *Мөһажирләр*. Тарихы роман, Казань 2000.
 Səjfullina L. N., *Zacon bozucılar, tərç. G. Xəbip*, Qazan 1930.

- Gafuri M., *Jǫljǫlar*, [в:] его же, *Aclǫq tǫrnǫğǫnda (1921-1922 nce jǫllarda)*, Qazan 1928 (на тат. яз.).
- Бурнаш Ф., *Молодые сердца*, Казань 1969.
- Губай Г., *Дочь бакеничника*, авторизир. пер. с тат. Р. Фаизовой, Казань 1959.
- Гафури М., *Ачлык тырнагында*, Уфа 1923 (на тат. яз.).
- Ибрагимов Г., *Дочь степи. Глубокие корни*, пер. с тат. и коммент. Г. Шариповой, Москва 1957.
- Ибрагимов Г.Г., *Эдмнер*, Казань 1998 (на тат. яз.).
- Ибрагимов Г., *Наши дни*, пер. с тат. Р. Фаизовой, Москва 1966.
- Ибрагимов Г., *Новые люди*, [в:] его же, *Избранные произведения, в 3 тт.*, Казань 1956.
- История и культура татар-кряшен (XVI-XX вв.)*, ред. Р. Хакимов, Казань 2017.
- История татарской литературы в 6 тт.*, т. 4: *Татарская советская литература (1917-1941)*, ред. Н. Юзиев, Н. Хисамов, Казань 1989 (на тат. яз.).
- Камал Ш., *Таң атканда*, [в:] его же, *Избранные произведения*, Казань 2004 (на тат. яз.).
- Наша Родина*, ред. А. Стецкого, С. Ингулова, Н. Баранского, Москва 1937.
- Наджми К., *Весенние ветры*, пер. с тат. А. Садовского, Казань 1986.
- Наджми К., *Светлая тропа*, [в:] его же, *Повести и рассказы*, пер. с тат., Москва 1957.
- Очерки истории партийной организации Татарии*, Казань 1973.
- Сейфуллина Л.Н., *Каин-кабак*, [в:] ее же, *Избранные произведения в 2 тт.*, т. 1, Москва 1958.
- Сейфуллина Л.Н., *Пережной*, [в:] ее же, *Четыре главы*, авт. вступление статьи Г.Н. Добыш, Москва 1989.
- Такташ Х., *Письма в грядущее*, пер. с тат. Л. Мартынова, сост. А. Исхак, Казань 1971.
- Тинчурин К., *Кандыр буе*, [в:] его же, *Избранные драмы и комедии в 2 тт.*, Казань 1969 (на тат. яз.).
- Тинчурин К., *Избранные драмы и комедии в 2 тт.*, Казань 1969.
- Шкетан М., *Ме тоштым сенена: ойлымаш (Мы старое победим: рассказ)*, Йошкар-Ола 1931.
- Шкетан М., *Ачийжат, авийжат: драма (Эх, родители!..: драма)*, Москва 1928.
- Юзеев Н., *Певец новой красоты*, [в:] Х. Такташ, *Письма в грядущее*, пер. с тат. Л. Мартынова, сост. А. Исхак, Казань 1971.

Информация об Авторе

Ильнара Ильдусовна Ханипова (Иlnara I. Hanipowa), кандидат исторических наук, доцент. Институт истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан, старший научный сотрудник отдела новейшей истории (г. Казань).
e-mail: ihanipova@mail.ru
<https://orcid.org/0000-0001-7585-8069>

KINGA NĘDZA-SIKONIEWSKA

KRAKÓW, UNIWERSYTET JAGIELLOŃSKI

„Czasie, naprzód!”

Chronometraż w zakładzie pracy,
w radzieckim społeczeństwie, w nowej rodzinie¹

“Time, Forward!” Time Study at Workplace,
in Soviet Society, in a New Family

Abstract: The text discusses early-Soviet temporal experiments as attempts to transplant modernity into the traditional Russian society. The proposals of Aleksei Gastev, Platon Kerzhentsev and Nikolai Kuzmin are analyzed. Each of these concepts has moved the boundaries of social control further and further.

Gastev was the founder of TsIT (Central Institute of Labor) and propagator of Frederick Taylor’s “scientific management” in the USSR. His theory of the Scientific Organization of Labor had enormous influence on the Soviet anthropology of labor.

Members of The League of Time, with Kerzhentsev as their leader, did not limit their activity to the place of work but tried to implement time-motion studies in the broadly understood social life.

However, the most radical project was the diploma project of house-commune for Anzhero-Sudzhensk designed by Siberian architect Nikolai Kuzmin, who extended the principles of the “red Taylorism” to the private space of everyday life.

Keywords: Aleksei Gastev, Platon Kerzhentsev, Nikolai Kuzmin, Taylorism, house-commune

Nowoczesność wystąpiła przeciwko tradycyjnym wyobrażeniom temporalnym: sekularyzując czas, wyzwalając człowieka z tradycyjnych zależności i opanowując świat przyrody. Swoją wizję czasu wypracowywała także wczesnoradziecka kultura – wizję oznaczającą prawdziwą rewolucję dla pogrążonego nadal w chłopskiej

¹ Artykuł powstał dzięki wsparciu grantu Narodowego Centrum Nauki nr 2016/23/N/HS2/01372.

kulturze nowego mieszkańca radzieckich miast. Proces ten proponujemy prześledzić na przykładzie trzech wczesnoradzieckich eksperymentów, z których każdy przesuwał dalej granicę kontroli ludzkich zachowań. Są to: koncepcje propagatora taylorizmu w przemyśle Aleksieja Gastiewa; idee Płatona Kierżencewa, przenoszącego pomysły Gastiewa na wiele instytucji państwowo-społecznych; wreszcie głośny projekt architekta Nikołaja Kuźmina, który rozszerzał możliwości wykorzystania chronometrażu dla projektowania czasu prywatnego i przestrzeni domu.

Taylorizm w kraju bolszewików

Jednym z najbardziej wyrazistych przejawów nowoczesności projektu radzieckiego była wielka kariera idei taylorizmu i fordyzmu w ZSRR. Koncepcje Fredericka Taylora, Henry'ego Forda, Franka Bunkera Gilbretha czy innych zachodnich – głównie amerykańskich – prekursorów nauki o zarządzaniu wywoływały żywe zainteresowanie bolszewików. Lata 20. były okresem dużego wpływu amerykańskiego *know-how* na radziecką gospodarkę. Wielu zachodnich inżynierów przyjeżdżało do Związku Radzieckiego, podpisywało intratne kontrakty, budowało fabryki i projektowało miasta, a niektórych zapraszano, by podzielili się swoim doświadczeniem właśnie w zakresie organizacji pracy (np. architekta Ernsta Maya czy Charlesa E. Sorensena z fabryki Forda)². W czasie wykładów w Swierdłowsku (obecnie Jekaterynburg) w 1924 roku Stalin zachwalał amerykańską rzeczowość i praktycyzm, które jego zdaniem powinny zostać wykorzystane w radzieckiej organizacji pracy: „Połączenie rosyjskiego rewolucyjnego rozmachu z amerykańskim praktycyzmem – oto sens leninizmu w pracy partyjnej i państwowej. Tylko takie połączenie daje nam pełny typ robotnika-leninowca, styl leninizmu w pracy”³.

Racjonalne zaplanowanie procesu produkcyjnego, jego standaryzacja, szczegółowość procedur, nadrzędność planu nad oddolną inicjatywą, przypisanie człowieka do określonej funkcji, powtarzalność wykonywanych czynności, nastawienie na efektywność pracy w czasie, wynagrodzenie na podstawie wykonania normy

² O inspiracjach fordyzmem i tayloryzmem w ZSRR zob. R. Stites, *Revolutionary Dreams. Utopian Vision and Experimental Life in the Russian Revolution*, New York–Oxford 1989, s. 146–155. Opublikowana została poświęcona organizacji pracy korespondencja moskiewskiego Centralnego Instytutu Pracy z Henrym Fordem (zob. *К переписке ЦИТа с Фордом*, „Организация труда” 1928, № 2, [w:] А. Гастев, *Как надо работать. Практическое введение в науку организации труда*, Москва 1966, s. 306–310).

³ И. Сталин, *Об основах ленинизма: Лекции, читанные в Свердловском университете*, [w:] idem, *Сочинения*, т. 6, Москва 1947, s. 188. Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie tłumaczenia pochodzą od autorki.

oraz waga nadzoru są jednymi z owoców nowoczesnego myślenia o konieczności przebudowy tradycyjnych układów pracy. Tak pojmowana nowoczesność, czyniąc wydajność pracy swoim idolem, stworzyła w warunkach bezwzględного kapitalizmu metody mające na celu jak najwydajniejsze wykorzystanie pracy robotnika – metody często oskarżane o jego wyzysk i utożsamiane z pracą mechaniczną oraz bezduszną⁴. Jak się jednak okazało, sposoby na maksymalne wykorzystanie siły roboczej doskonale przyjęły się w Kraju Rad. Znamienna jest tu postawa Lenina, który jeszcze w 1913 roku określił taylorizm jako „naukową metodę wyciskania potu” (w artykułach: *„Naukowy” system wyciskania potu* z 1913 roku⁵, *System Taylora – zniewolenie człowieka przez maszynę* z 1914 roku⁶), a po rewolucji, stojąc już na czele „państwa robotników i chłopów”, zalecał studiowanie osiągnięć amerykańskiej nauki o organizacji pracy w celu zwiększenia wydajności radzieckiego robotnika (*Kolejne zadania władzy radzieckiej* przedstawione na zebraniu KC partii w kwietniu 1918 roku)⁷.

Naukową organizacją pracy i zarządzania interesowało się w nowym ustroju wielu badaczy, jednak najważniejszym radzieckim propagatorem amerykańskich metod był bez wątpienia „rosyjski Taylor” – Aleksiej Gastiew (1882-1939) – nie tylko poeta, ale także kierownik Centralnego Instytutu Pracy, CIT (ros. Центральный институт труда, ЦИТ), który sam nazywał swoim „ostatnim artystycznym dziełem”⁸.

CIT zajmował się opracowywaniem teorii naukowej organizacji pracy, NOT (ros. научная организация труда, НОТ) oraz jej implementacją: tworzył oraz popularyzował metodykę szkoleń pracowniczych, teoretyczne i praktyczne analizy procesów organizacji pracy. Dzięki niemu powstała sieć lokalnych oddziałów CIT, szkolących robotników według nowej metody.

Pod koniec lat 30. CIT ostro krytykowano, jego metody uznano za „burżuazyjne”, samego Gastiewa aresztowano i rozstrzelano w 1939 roku. Do idei „czerwonego taylorizmu” wrócono w latach 70. i 80., pojawiły się wówczas nowe wydania tekstów Gastiewa, ale nie reaktywowano działalności Centralnego Instytutu Pracy. Mimo to przez cały okres istnienia ZSRR dostrzegamy wpływy gastiewizmu na radziecką antropologię pracy.

⁴ R. Stites, *Revolutionary Dreams...*, s. 146.

⁵ В. Ленин, *„Научная” система выжимания пота*, [w:] idem, *Полное собрание сочинений*, т. 23, изд. 5, Москва 1973, s. 18-19.

⁶ Idem, *Система Тейлора — порабощение человека машиной*, [w:] idem, *Полное собрание...*, т. 24, Москва 1973, s. 369-371.

⁷ Idem, *Очередные задачи Советской власти*, [w:] idem, *Полное собрание...*, т. 36, Москва 1969, s. 165-208.

⁸ Н. Бахрах et al., *Алексей Капитонович Гастев и его „последнее художественное произведение”*, [w:] А. Гастев, *Как надо работать...* ops. 5-16.

Stosunek Gastiewa do człowieka ujawnia opracowywana przez niego metodologia postrzegająca robotnika przez pryzmat jego ciała, traktująca pracę człowieka na wzór maszyny. Instytut wzywał do skrupulatnych obserwacji poszczególnych etapów działań podstawowych. Każdą pracę należy dzielić na najmniejsze, następujące po sobie elementy, a w ramach tychże wydzielić i opisać poszczególne ruchy ludzkiego ciała. CIT postulował szerokie wykorzystywanie w tym celu fotografii poszczególnych momentów ruchu ciała ludzkiego przy pracy, które opisywano, a następnie analizowano ich najbardziej wydajne warianty.

Graficzny symbol CIT przedstawia schemat ręki w trzech etapach uderzenia młotem o kowadło (il. 1). Ten ruch Gastiew uznawał za archetypiczny dla kultury pracy, on też obrazuje dosłownie hasło jego twórczości – poezji „robotniczego uderzenia” (ros. *Поэзия рабочего удара*, 1918)⁹.

CIT nie zatrzymał się jednak na badaniu ruchów elementarnych – wyższym poziomem miał być chronometraż całego procesu roboczego: analiza poszczególnych etapów pracy i doskonalenie organizacji pracy¹⁰. Ta sfera zainteresowań Gastiewa najsilniej wpłynęła na radziecki stosunek do pracy. CIT opracował zestaw tabel służących rozplanowaniu pracy robotnika – od przyścia do pracy aż do końca roboczego dnia zapisywano w nich czas przeznaczany na poszczególne czynności. Ich analiza miała doprowadzić do wyeliminowania marnotrawstwa czasu, lepszej organizacji działań, a dzięki temu zwiększaniu produktywności poszczególnych pracowników. Metodę tę wprowadzono w amerykańskich fabrykach już wcześniej, ale spotkała się ona z ostrą krytyką ruchu robotniczego: oskarżano ją o mechanicyzyczne traktowanie człowieka i jego eksploatację (w systemie tym wynagrodzenie uzależnione było od wykonywania poszczególnych czynności w określonym czasie)¹¹. Gastiew również krytykuje chronometraż w wydaniu wczesnokapitalistycznym, ale jedynie ze względu na nadużycia (zawyżanie norm). Robotnik radziecki powinien wykorzystać tę technikę dla doskonalenia swojej pracy, ale i samego siebie – tak by jak najefektywniej wykorzystać każdą minutę roboczego dnia: „możemy już realizować to, co umownie nazywamy «fotografią dnia

⁹ А. Гастев, *Поэзия рабочего удара*, Москва 1964. W Polsce tom znany jako *Poezja czynu robotniczego* (zob. A. Gastiew, *Poezja czynu robotniczego*, przeł. H. Krahelska, Warszawa 1921). Jerzy Szokalski tłumaczy tytuł tomu jako *Poezja robotniczego zrywu* (zob. J. Szokalski, *Poezja czasu próby*, [w:] *Historia literatury rosyjskiej XX wieku. Praca zbiorowa*, red. A. Drawicz, Warszawa 1997, s. 195).

¹⁰ A. Gastiew zarysowuje to zagadnienie już w programowym tekście z 1921 r. *Nasze zadania* (zob. А. Гастев, *Наши задачи*, [w:] idem, *Как надо работать...*, s. 17-30), rozwija je m.in. w rozprawie *Czas* z 1923 r. (idem, *Время*, [w:] idem, *Как надо работать...*, s. 62-84).

¹¹ Podłożem wielu protestów robotniczych była walka z industrialnym utowarowieniem czasu (K. Marks). Zob. B. Adam, *Czas społeczeństwa przemysłowego i władza*, przeł. D. Łucka, [w:] *Socjologia codzienności*, red. P. Sztompka, M. Bogunia-Borowska, Kraków 2008, s. 494-496.

pracy». Będziemy uwzględniać drobne jednostki czasu co do minuty, a jeśli będzie potrzeba – do części minuty. Na tym etapie dosłownie będziemy już inżynierami naszego własnego czasu i, bez wątpienia, twórcami naukowej organizacji pracy”¹².

Czasie, naprzód!

Reprezentowana przez Gastiewa wizja czasu była dla kultury tradycyjnej prawdziwą rewolucją, a pamiętajmy, że większość robotników w latach 20. stanowili chłopcy o tradycyjnym, religijnym światopoglądzie. Jak zauważa Aron Guriewicz, czasu w kulturze tradycyjnej nie odmierzał zegar. Dzielono go nie na minuty czy godziny, a na pory dnia i roku. Intensywnie płynął w czasie zbiorów, leniwie zimą¹³. Czas nie pędził do przodu – miał charakter cykliczny, wyrastający z rytmu przyrody i kalendarza religijnego. Cykliczność ta sprawiała, że nie planowano odległej przyszłości¹⁴. Badacz stwierdził: „Czas wiejski jest czasem naturalnym, a nie czasem zdarzeń, i dlatego dokładne pomiary nie są mu potrzebne ani im nie podlega. Jest to czas ludzi, którzy nie opanowali przyrody, lecz podporządkowali się jej rytmowi”¹⁵.

Upowszechnienie zegara mechanicznego¹⁶ wiąże się ściśle ze zdobywającą dominację kulturą miejską oraz pojawieniem się „czasu kupieckiego”, o czym pisze Jacques Le Goff w tekście *Czas Kościoła i czas kupca*¹⁷. Wiąże się to również z nową filozofią człowieka, który wyzwala się z tradycyjnych zależności i opanowuje świat przyrody. Decydujący w tym procesie był aspekt sekularyzacji rozumienia czasu, wypierający panujące w średniowieczu przekonanie o Bogu będącym jedynym panem czasu. Dźwięk dzwonów kościelnych nie wystarczał już do zorganizowania

¹² A. Гастев, *Время...*, s. 80.

¹³ A. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*, przeł. J. Dancygier, Warszawa 1976, s. 108.

¹⁴ Cykliczność w postrzeganiu czasu dotyczy także rosyjskiej – prawosławnej – wsi. Judeochrześcijaństwo wprowadziło co prawda koncepcję czasu linearnego, ale kalendarz liturgiczny ma tu charakter cykliczny, choć odwołuje się nie do wydarzeń mitycznych, a historycznych (zob. M. Eliade, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, wyd. 3, przeł. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1993, s. 123). Zob. także: E. Przybył-Sadowska, J. Sadowski, D. Urbanek, *Rosja. Przestrzeń, czas i znaki*, Kraków 2016, s. 245-247.

¹⁵ A. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej ...*, s. 109.

¹⁶ Od końca XIII w. pojawia się na wieżach miejskich kościołów, od XVI w. powstają zegary „noszone”, rozpowszechniane w XVII w. (zob. A.P. Usher, *A History of Mechanical Inventions*, New York 1988, s. 193-197).

¹⁷ J. Le Goff, *Czas Kościoła i czas kupca*, [w:] *Czas w kulturze*, wyb., oprac., wstęp A. Zajaczkowski, Warszawa 1988, s. 331-335.

życia – zastąpił je odmierzający czas ludzki zegar¹⁸. Oświecenie to czas rozwoju sztuki zegarmistrzowskiej, ale i czas postrzegania świata w jej terminach. Pojawia się metaforyczne pojmowanie kosmosu jako mechanizmu skomplikowanego, ale możliwego do zrozumienia – gdyż zaplanowanego w sposób racjonalny¹⁹.

Zegar stał się jednym z symboli nowoczesności, które przewrót październikowy zaimportował do Rosji wraz z postulowaną przez bolszewików urbanizacją, industrializacją oraz przebudową antropologiczną²⁰. Plakat Rodczenki i Majakowskiego głosił: *Człowiek – tylko z zegarkiem!* (ros. *Человек – только с часаму!*), unaoczniając pojawienie się nowego atrybutu człowieczeństwa (il. 2). Na plakacie Abezgusa robotnik spogląda na zegarek, by uświadomić sobie od dawna znaną w kapitalizmie prawdę, że „czas to pieniądz” (w realiach radzieckich: konkretna produkcja, il. 3). Orientacje temporalne plakatu radzieckiego (gwałtowne odrzucenie przeszłości, walka o „świetlaną przyszłość”) pełniły istotną funkcję w systemie radzieckiej kultury propagandowej²¹. Tempo stało się jednym z wyznaczników nowego człowieka radzieckiego i nowych „stachanowskich” prędkości. Częsty w propagandzie wizerunek lokomotywy („parowóz dziejów”, zazwyczaj prowadzony przez samego Stalina) łączył skojarzenia postępu, potęgi, pozbawionego alternatywy kierunku, ale i nieposkromionego pędu (il. 4).

To, co do pewnego momentu było zaszczepianiem racjonalnego planowania do pozbawionej czasowej dyscypliny kultury, staje się romantyczną, irracjonalną próbą pojmania czasu lub nawet prześcignięcia go. Chłodny projekt zamienia się w marzenie napędzane religijnym paliwem – czas przeradza się w fetysz. W powieści Walentina Katajewa *Czasie, naprzód!* (ros. *Время, вперед!*) czas nie jest już stałą, on przyspiesza („Zdawało się Mosji, że czas ucieka, przeganiając sam siebie. Czas robił godzinę w minutę”²²; „Mknął czas, z każdym dniem zwiększając swą szybkość”²³). Człowiek nie tylko dotrzymuje mu kroku, ale i porywa się na rywalizację („Czasu mało. Pędzi. Krępuje. Trzeba się z niego wyrwać, wyskoczyć. Trzeba go wyprzedzić”²⁴). W odróżnieniu od tego, co proponował Gastiew, Margulies,

¹⁸ A. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej...*, s. 144-155.

¹⁹ D. Roche, *France in the Enlightenment*, przeł. A. Goldhammer, Cambridge–Massachusetts–London 1998, s. 88.

²⁰ B. Adam podkreśla, że czas staje się narzędziem władzy w tych społeczeństwach, w których „czas zegarowy został zreifikowany, zinternalizowany i narzucony” (B. Adam, *Czas społeczeństwa przemysłowego...*, s. 504).

²¹ A.3. Чеботарёва, *Советское официальное искусство как проявление преобладающего модуса времени*, „Известия Самарского научного центра Российской академии наук” 2011, № 2-3, s. 749-752.

²² W. Katajew, *Czasie, naprzód! Powieść-kronika*, przeł. W. Grodzieńska, S. Pollak, Warszawa 1955, s. 38.

²³ *Ibidem*, s. 151.

²⁴ *Ibidem*, s. 65.

główny bohater powieści, nie używa zegarka – to narzędzie nie jest już dla niego wystarczająco niezawodne: „Wstał o szóstej i wyprzedził czas. Nie było jeszcze wypadku, ażeby właśnie budzik wyrwał go ze snu. Margulies nie mógł zawierzyć takiemu bądź co bądź prostemu mechanizmowi jak zegar, tak drogocennej rzeczy jak czas”²⁵.

Ale co więcej – zegar nie jest mu już potrzebny, ponieważ bohater idealnie zinteryoryzował czas w sobie, ujarzmiając go:

Inżynier bez kieszonkowego zegarka! Nie był opieszwały ani roztargniony. Przeciwnie. Margulies był punktualny, dokładny, systematyczny, miał świetną pamięć. A pomimo to nigdy nie miał kieszonkowego zegarka. [...] Nie odczuwał jego braku. Poznawał czas po mnóstwie najdrobniejszych oznak, rozsianych wokół niego w tym ogromnym ruchomym świecie nowej budowy. [...] Między nim a czasem nie było istotnej różnicy. Pędzili, nie opóźniając się i nie wyprzedzając jeden drugiego, noga w nogę, jak dwaj biegacze, jak biegacz i jego cień, rozpoznając sekundy po migających obok oczach i dłoniach²⁶.

„Liga Czas”

Nie ulega wątpliwości, że projekt zmiany stosunku do czasu człowieka radzieckiego miał nowoczesny wymiar. Wszak chodziło o to, by tym samym zlikwidować „starego człowieka”: tradycyjne układy, które kojarzyły się z chaosem, gnuśną obłomowszczyzną, lenistwem. O nowej wizji czasu w kontekście antropologicznego eksperymentu tak pisał Kierżencew:

Walka o czas to zuchwała walka o stworzenie nowego człowieka, godnego naszej zmierzającej ku komunizmowi epoki. Nasz materiał ludzki, zepsuty w epoce carskiej, lecz skropiony żywą wodą rewolucji, powinien zostać przystosowany do nowych warunków pracy. Precz z prowincjonalizmem, obłomowszczyzną, bałaganarstwem, ślamazarnością!

Zamiast „a nuż” – dokładne obliczenie.

Zamiast „jakoś” – przemyślany plan.

Zamiast „jakkolwiek” – metoda naukowa.

Zamiast „kiedyś” – 15 października o 20.35.

Poprzez walkę o czas i NOT – ku komunizmowi²⁷.

²⁵ *Ibidem*, s. 5.

²⁶ *Ibidem*, s. 205.

²⁷ П.М. Керженцев, *Принципы организации. Избранные произведения*, Москва 1968, s. 376.

Płaton Kierżencew (w rzeczywistości Lebediew, 1881-1940), dyplomata i dziennikarz, proletkultowiec, pełnił wiele wysokich funkcji w radzieckim aparacie propagandy (m.in. w Rosyjskiej Agencji Telegraficznej ROSTA, zrzeszeniu wydawniczym OGIZ, wydawnictwie „Encyklopedia Radziecka”, gazetach „Izwestija”, „Prawda”). Kreowaniu ludzkich postaw poświęcił całe życie, jednak inspiracją stało się dla niego nie doświadczenie trudu fizycznej pracy, a teatr. W odróżnieniu od Gastiewa Kierżencew nigdy nie pracował jako robotnik, był natomiast krytykiem teatralnym, a przy tym zwolennikiem Proletkultu, który rozszerzył granice klasycznie rozumianej sceny: prowadził jej ekspansję nie tylko w przestrzeń widza, ale i dalej – w przestrzeń społeczeństwa²⁸. Podobnie naukowa organizacja pracy (NOT) jego zdaniem powinna była opuścić wąsko rozumianą sferę pracy i zająć się codziennością relacji społecznych; powinna stać się sferą działania ludzi radzieckich.

Taylorizm fascynował Kierżencewa krótko, ale bardzo intensywnie²⁹. Działacz poświęcił mu kilka ważnych prac teoretycznych³⁰, ale przede wszystkim pełnił funkcję organizatora w ramach założonej przez siebie w lipcu 1923 roku „Ligi Czas” (ros. „Лига Время”, potem zwana „Ligą NOT”). Zadaniem Ligi była „walka o prawidłowe wykorzystywanie i ekonomię czasu we wszystkich aspektach życia społecznego i prywatnego, jako podstawowe warunki dla realizacji zasad NOT w ZSRR”³¹. Jej działalność nie dotyczyła jedynie fabryk, ale objęła także dużą część administracji państwowej, szkoły oraz armię. Liga zobowiązywała swych członków do samodyscypliny, notowania wykonywanych codziennie czynności i przeznaczanego na nie czasu (wprowadzono chronokarty). Wzywała również do kontrolowania innych, co gorliwie czyniono. Członkowie Ligi, zwani „elwistami” (od skrótu rosyjskiej nazwy organizacji) lub „notistami”³², byli prawdziwą armią entuzjastów. Walczyli o efektywność, zwalczając takie zjawiska jak spóźnienia do pracy, bezcelowe długie przemowy, kolejki, biurokrację.

Ligę szybko zamknięto – już w lutym 1926 roku³³. Nic dziwnego: gorliwość jej członków przysparzała im wrogów wśród kolegów w pracy, na uczelni, w urzędach. Przeciwny metodom Ligi Czasu był też Gastiew, który uważał, że naukową

²⁸ Idem, *Творческий театр*, Москва 1923, *passim*.

²⁹ R. Stites, *Revolutionary Dreams...*, s. 156.

³⁰ Zob. *Walka o czas* (ros. *Борьба за время*); *Naukowa Organizacja Pracy* (ros. *Научная организация труда*); artykuły w organie prasowym „Ligi Czas” – czasopiśmie „Wriemia” (ros. „Время”). Teksty Kierżencewa poświęcone tej tematyce wydano wspólnie (zob. П. Керженцев, *Принципы организации...*).

³¹ П.М. Керженцев, *Принципы организации...*, s. 366.

³² R. Stites, *Revolutionary Dreams...*, s. 157.

³³ П.М. Керженцев, *Принципы организации...*, s. 372.

organizację pracy należy przeprowadzać według sposobu naukowo opracowanego przez państwową centralną instytucję³⁴. Ale przede wszystkim Liga stała się zagrożeniem dla władzy, będąc zrzeszeniem oddolnym, znajdującym się poza aparatem państwowym. Partia zmierzała już wówczas do uzyskania monopolu na definiowanie socjalistycznych postaw i ich kontroli; aktywizacja obywateli – nawet jeśli jej cel wydawał się zgodny z głoszoną ideologią – stanowiła groźbę samą w sobie.

Kuźmin: tayloryzm w przestrzeni zamieszkania

Płaton Kierżencew był tym, kto podjął się próby wyprowadzenia tayloryzmu z fabryk i przeniesienia go do innych sfer życia społecznego: administracji, edukacji, handlu itd. „Liga Czas” stanowiła ogniwo pośrednie pomiędzy ideami Gastiewa a Nikołajem Kuźminem (1905-1985), młodym tomskim architektem, który w swojej pracy dyplomowej – projekcie domu komuny dla górników Anżero-Sudżen-ska (il. 5)³⁵ – poszedł jeszcze dalej, postulując zastosowanie taylorowskich metod w projektowaniu przestrzeni życia prywatnego. Zdaniem Kuźmina codzienne marnowanie czasu na skutek braku racjonalnego, drobiazgowego planu jest przeszkodą na drodze „kulturalnego rozwoju” człowieka: „Z powodu braku organizacji życia w mieszkaniu, braku dokładnych pomiarów czasu, który żywiołowo upływa na domowej krzątaninie i zabieganiu, rozwój kulturalny robotników nie może być przedstawiony na **planowe** tory [podkreślenie Kuźmina – przyp. K. N.-S.]”³⁶. Przy projektowaniu przestrzeni mieszkalnej Kuźmin zastosował więc mający służyć

³⁴ Z. Martyniak, *Prekursorzy nauki organizacji i zarządzania*, Warszawa 1989, s. 83-84. O konflikcie podejścia „praktyka” Gastiewa i „ideologa” Kierżencewa zob. Z. Sochor, *Soviet Taylorism Revisited*, „Soviet Studies” 1981, № 2, vol. XXXIII, s. 246-264.

³⁵ Н.С. Кузьмин, *Дипломный проект „Дом-коммуна для Анжеро-Судженских горняков”*, promotor К. Лыгин, Томск 1928-1929, kopia dokumentu, archiwum Muzeum Historii Architektury Syberii im. S.N. Bałandina (ros. Музей истории архитектуры Сибири им. С.Н. Баландина) przy Nowosybirskim Państwowym Uniwersytecie Architektury, Wzornictwa i Sztuki, NGUADI (ros. Новосибирский Государственный Университет Архитектуры, Дизайна и Искусств, НГУАДИ), № 2201. Nie posiadamy oryginału pracy dyplomowej Kuźmina. Zachowały się jedynie poświęcone jej artykuły architekta z czasopisma „Sowriemiennaja Architektura” oraz kopia projektu w zmniejszonym formacie w zbiorach Muzeum Historii Architektury Syberii (kwerenda z lutego 2014 r., korespondencja z pracownikami muzeum z 8.04.2016 r. i 11.04.2016 r.). Oryginału dokumentu brak też w archiwum rodzinnym córki architekta (korespondencja z Ksienią Kuźminą z 18.04.2016 r. i 22.04.2016 r.).

³⁶ Idem, *Проблема Научной организации быта*, „Современная архитектура” 1930, № 3, karta 15, recto.

organizacji pracy chronometraż – drobiazgowo wyznaczanie czasu potrzebnego na wykonanie poszczególnych czynności³⁷.

Dla każdej grupy wiekowej architekt stworzył oddzielny plan codziennych zadań nazwany procesem życiowym (ros. бытовой процесс)³⁸. Z dokładnością co do minuty rozplanował czynności fizjologiczne, higieniczne i społeczne (sen, pobudkę, poranną gimnastykę, prysznic, śniadanie, drogę do kopalni, odpoczynek w klubie):

Proces życiowy dorosłych. Pierwsza zmiana:

1. Cisza nocna – godz. 22
2. Sen, 8 godzin. Pobudka – godz. 6.
3. Gimnastyka, 5 min. – godz. 6.05
4. Mycie się, 10 min. – godz. 6.15
5. Prysznic (fakultatywnie 5 min.) – godz. 6.20
6. Ubieranie się, 5 min. – godz. 6.25
7. Przejście na stołówkę, 3 min. – godz. 6.28
8. Śniadanie, 15 min. – godz. 6.43
9. Przejście do garderoby, 2 min. – godz. 6.45
10. Ubieranie się, 5 min. – godz. 6.50
11. Przejście do kopalni, 10 min. – godz. 7
12. Przydzielenie do pracy, przygotowanie do zjazdu. Praca w kopalni. Wyjazd. Bania. Ubieranie się, 8 godzin – godz. 15
13. Powrót do komuny, 10 min. – godz. 15.10
14. Rozbieranie się, 7 min. – godz. 15.17
15. Mycie rąk, 8 min. – godz. 15.25
16. Obiad, 30 min. – godz. 15.55
17. Przejście do sali odpoczynku na czas wolny, 3 min. – godz. 15.58
18. Czas wolny. Można podzierać itp. Wówczas przechodzą do sypialni – godz. 16.58
19. Mycie się (zmiana odzieży), 10 min. – godz. 17.08
20. Przejście na stołówkę, 2 min. – godz. 17.10
21. Herbata, 15 min. – godz. 17.25
22. Przejście do klubu. Kulturalna rozrywka i rozwój. Ćwiczenia fizyczne. Możliwa także bania, pływalnia. Tu życie samo stworzy plan. Przydzielono 4 godziny – godz. 21.25
23. Przejście na stołówkę, kolacja i powrót do sypialni, 25 min. – godz. 21.50
24. Przygotowanie do snu (możliwy także prysznic), 10 min. – godz. 22³⁹.

³⁷ E. Фрейдин, *Коммунальная утопия для анжеро-судженских шахтеров*, „Проект Сибирь” 2005, № 23, s. 51.

³⁸ Н.С. Кузьмин, *Проблема Научной...*, karta 15, verso.

³⁹ *Ibidem*.

Harmonogram ten jest do dziś przywoływany przez badaczy jako sztandarowy przykład radykalizmu bolszewickiej awangardy architektonicznej tych lat – nie-ludzkiej i skrajnie mechanicystycznie traktującej zachowania człowieka. Richard Stites porównał go do Zamiatinowskiego Dekalogu Godzinowego (ros. Часовая Скрижаль)⁴⁰. To efektowne porównanie nie oddaje jednak prawdziwego charakteru inżynierii społecznej w wydaniu tomskiego architekta, która jest w rzeczywistości o wiele bardziej zawoalowana. Kuźmin bowiem uprzedził podobne oskarżenia i wyraźnie zaznaczył: „Czas wyznaczany jest nie dla reglamentowania ruchów człowieka. Człowiek nie jest automatem. Czas ten zaplanowałem dla architektonicznej organizacji komuny”⁴¹. Człowiek jest istotą z natury wolną i w podobny schemat się nie wpisze. Tak szczegółowy plan dnia (osobny dla różnych grup wiekowych) jest bowiem potrzebny nie mieszkańcom, których nikt nie będzie kontrolował, by myli ręce przez osiem minut a na śniadanie szli trzy. Podobny plan jest jednak potrzebny architektowi, by wiedział – statystycznie – o której porze dnia i w jakim pomieszczeniu człowiek poświęca czas na określone czynności. Dzięki temu Kuźmin mógł zaprojektować budynek wygodny i praktyczny, uwzględniający np. zasadę jak najkrótszych odległości między kolejno odwiedzanymi pomieszczeniami (racjonalizacja codziennej „wędrowki” mieszkańców domu), a także oświetlenia pomieszczeń dziennym światłem (które było oczkiem w głowie modernistycznych architektów)⁴².

Jest to więc próba stworzenia typu idealnego mieszkańca (w rozumieniu Maxa Webera) dla potrzeb metodologii pracy architekta. Nie architekt projektuje codzienną wędrowkę człowieka – zdaje się przekonywać Kuźmin – to ona wpływa na jego ostateczny projekt. Stąd tak dużą wagę przywiązywał do bycia na miejscu, zapoznania się z jego specyfiką. Nie uznawał projektów uniwersalnych, typowych, abstrakcyjnych – krytykował za takie podejście swoich kolegów⁴³.

Uznając zasadność możliwości wykorzystania podobnych analiz w pracy architekta, należy wyrazić wątpliwość, czy w przypadku Kuźmina był to wyłącznie metodologiczny gest. Schemat procesów życiowych został bowiem przez Kuźmina umiejscowiony w szerszym kontekście zaproponowanej przez niego teorii naukowej organizacji życia, NOB (ros. научная теория быта, НОБ), która była zakro-

⁴⁰ R. Stites, *Revolutionary Dreams...*, s. 202. To samo porównanie wykorzystuje Jakub Sadowski (zob. J. Sadowski, *Rewolucja i kontrrewolucja obyczajów. Rodzina, prokreacja i przestrzeń życia w rosyjskim dyskursie utopijnym lat 20. i 30. XX wieku*, Łódź 2005, s. 117).

⁴¹ Н.С. Кузьмин, *Проблема Научной...*, karta 15, verso.

⁴² Ideę tę zawierał programowy dokument nowoczesnych architektów – Karta Ateńska, zob. CIAM's „The Athens Charter” (1933), [w:] Le Corbusier, *The Athens Charter*, przeł. A. Eardley, New York 1973, s. 63-64.

⁴³ Н.С. Кузьмин, *Проблема Научной...*, karta 14, recto.

jonym na szeroką skalę projektem przebudowy społecznej, zakładała plastyczność materiału ludzkiego i miała stać się prawdziwym powołaniem radzieckiego architekta. Każę to wątpić w zapewnienia architekta o jedynie technicznym charakterze zaproponowanego harmonogramu.

Schemat procesów życiowych miał mieć bezpośrednie przełożenie na rozplanowanie pomieszczeń kompleksu. Na jego podstawie architekt tworzył tzw. grafik dynamicznego powiązania elementów budynku, czyli jego pomieszczeń (ros. график динамической связи)⁴⁴. Nazwa ta również nie jest bez znaczenia – odwołuje się ona z jednej strony do zmienności, energii, ruchu, płynności, z drugiej zaś strony do uporządkowania, związku, łączności, spoistości. Ujęte w formie grafiku „dynamiczne powiązanie” sugeruje ujarzmianie codzienności przez uzbrojonego w naukę architekta. Codzienne praktyki życiowe, ze swej natury spontaniczne, automatyczne, oczywiste, zrytualizowane i bezrefleksyjnie replikowane, Kuźmin chciał objąć doskonałością swego racjonalnego założenia. Nie tylko praca w fabryce, ale i takie czynności jak sen, gimnastyka czy posiłki miały opierać się na planie wyznaczonym za pomocą taylorowskiego chronometrażu, zapewniając racjonalne i wydajne wykorzystanie czasu. Na wzór systemu fabryki o harmonijne funkcjonowanie wspólnoty powinno zadbać centrum koordynacyjne – życie domu reguluje wybierana przez mieszkańców Rada Komuny⁴⁵ kierująca życiem mieszkańców za pomocą radiowęzła obwieszczającego pobudkę, obiad, sen itd.⁴⁶. Ale równocześnie sama struktura budynku – rozmieszczenie sypialni, łazienek, stołówki – zakładała ich określone użytkowanie, uniemożliwiając człowiekowi „samowolną” zmianę własnego codziennego planu. Trudno decydować samodzielnie o godzinie pobudki, jeśli o 6.15 przychodzi personel sprzątający sypialnię, a śniadanie jest wydawane do 6.43...⁴⁷.

W takiej perspektywie zaplanowanego w każdej minucie życia „dom” stawał się w rzeczy samej raczej „kombinatem mieszkaniowym”⁴⁸.

⁴⁴ *Ibidem*, karta 16.

⁴⁵ *Ibidem*, karta 16, verso.

⁴⁶ *Ibidem*, karta 16, recto.

⁴⁷ Siergiej Bałandin i Iwan Niewzgodin próbowali usprawiedliwiać zasadność „grafiku życia” specyfiką grupy, dla której był stworzony: górnicy pracowali brygadami, o konkretnej porze schodzili pod ziemię, musieli się trzymać kolektywnego planu. Zob. И. Невзгодин, *Музыка будущего — дипломный проект дома-коммуны Н.С. Кузьмина*, „Проект Сибирь” 2005, № 23, s. 55; С. Баландин, „Небезызвестный” и „хрестоматийный на десятилетия пример вопиющего искажения идеи” в дипломном проекте, [w:] Николай Кузьмин. *К 100-летию со дня рождения. Сборник статей и материалов* [recte: ред. С. Таранин], Москва 2005, s. 109-110.

⁴⁸ Chan-Magomedow nazywa dom komunę Kuźmina właśnie projektem kombinatu mieszkaniowego (zob. С. Хан-Магомедов, *Архитектура советского авангарда*, т. 2: *Социальные проблемы*, Москва 2001, s. 132-137).

* * *

W Zamiatinowskim Państwie Jedynym Frederick Taylor jest jednym z niewielu docenianych myślicieli przeszłości:

Tak, ten Taylor był niewątpliwie największym geniuszem starożytności. Nie wpadł co prawda na pomysł, żeby swoją metodę rozszerzyć na całe życie ludzkie, na każdy krok, na okrągłą dobę – nie potrafił scałkować swojego systemu od godziny do 24 godzin. Mimo wszystko jednak – jak można było wypisywać całe biblioteki o jakimś tam Kancie – i prawie nie dostrzegać Taylora – tego proroka, który potrafił przewidzieć dziesięciowiekową przyszłość⁴⁹.

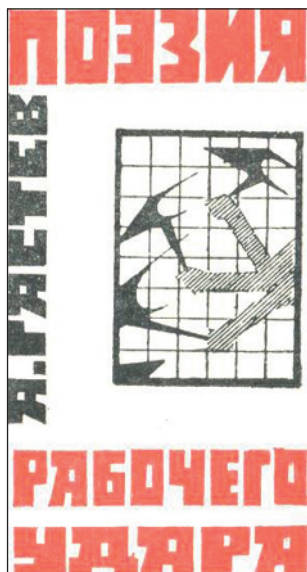
Elementem totalitaryzmu jest wkradanie się władzy do domu obywatela. Tak długo, jak próby stworzenia nowego człowieka dotyczyły jedynie robotnika, nie były prawdziwą antropologiczną rewolucją. Kultura radziecka na tym jednak nie poprzestała i „czerwony tayloryzm” zapukał także do prywatnych drzwi.

Bibliografia

- Adam B., *Czas społeczeństwa przemysłowego i władza*, przeł. D. Łucka, [w:] *Socjologia codzienności*, red. P. Sztompka, M. Bogunia-Borowska, Kraków 2008.
- Eliade M., *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, przeł. A. Tatarkiewicz, wyd. 3, Warszawa 1993.
- Gastiew A., *Poezja czynu robotniczego*, przeł. H. Krahelska, Warszawa 1921.
- Guriewicz A., *Kategorie kultury średniowiecznej*, przeł. J. Dancygier, Warszawa 1976.
- Katajew W., *Czasie, naprzód! Powieść-kronika*, przeł. W. Grodzieńska, S. Pollak, Warszawa 1955.
- Le Corbusier, *The Athens Charter*, przeł. A. Eardley, New York 1973.
- Le Goff J., *Czas kościoła i czas kupca*, [w:] *Czas w kulturze*, wyb., oprac., wstęp A. Zajączkowski, Warszawa 1988.
- Martyniak Z., *Prekursorzy nauki organizacji i zarządzania*, Warszawa 1989.
- Przybył-Sadowska E., Sadowski J., Urbanek D., *Rosja. Przestrzeń, czas i znaki*, Kraków 2016.
- Roche D., *France in the Enlightenment*, przeł. A. Goldhammer, Cambridge–Massachusetts–London 1998.
- Sadowski J., *Rewolucja i kontrrewolucja obyczajów. Rodzina, prokreacja i przestrzeń życia w rosyjskim dyskursie utopijnym lat 20. i 30. XX wieku*, Łódź 2005.
- Sochor Z., *Soviet Taylorism Revisited*, „Soviet Studies” 1981, № 2, vol. XXXIII, <https://doi.org/10.1080/09668138108411354>.

⁴⁹ E. Zamiatin, *My*, przeł. A. Pomorski, Warszawa 1989, s. 13.

- Stites R., *Revolutionary Dreams. Utopian Vision and Experimental Life in the Russian Revolution*, New York–Oxford 1989.
- Szokalski J., *Poezja czasu próby*, [w:] *Historia literatury rosyjskiej XX wieku. Praca zbiorowa*, red. A. Drawicz, Warszawa 1997.
- Usher A.P., *A History of Mechanical Inventions*, New York 1988.
- Zamiatin E., *Мы*, przeł. A. Pomorski, Warszawa 1989.
- Баландин С., „Небезызвестный” и „хрестоматийный на десятилетия пример вопиющего искажения идеи” в дипломном проекте, [w:] Николай Кузьмин. *К 100-летию со дня рождения. Сборник статей и материалов* [recte: ред. С. Таранин], Москва 2005.
- Бахрах Н. et al., Алексей Капитонович Гастев и его „последнее художественное произведение”, [w:] А. Гастев, *Как надо работать. Практическое введение в науку организации труда*, Москва 1966.
- Гастев А., *Как надо работать. Практическое введение в науку организации труда*, Москва 1966.
- Гастев А., *Поэзия рабочего удара*, Москва 1964.
- Керженцев П.М., *Принципы организации. Избранные произведения*, Москва 1968.
- Керженцев П.М., *Творческий театр*, Москва 1923.
- Кузьмин Н.С., Дипломный проект „Дом-коммуна для Анжеро-Судженских горняков”, promotor К. Лыгин, Томск 1928-1929.
- Кузьмин Н.С., Проблема Научной организации быта, „Современная архитектура” 1930, № 3.
- Ленин В., „Научная” система выжимания пота, [w:] В. Ленин, *Полное собрание сочинений*, т. 23, wyd. 5, Москва 1973.
- Ленин В., Очередные задачи Советской власти, [w:] В. Ленин, *Полное собрание сочинений*, т. 36, Москва 1969.
- Ленин В., Система Тейлора — порабощение человека машиной, [w:] В. Ленин, *Полное собрание сочинений*, т. 24, Москва 1973.
- Невзгодин И., Музыка будущего — дипломный проект дома-коммуны Н.С. Кузьмина, „Проект Сибирь” 2005, № 23.
- Сталин И., Об основах ленинизма: Лекции, читанные в Свердловском университете, [w:] И. Сталин, *Сочинения*, т. 6, Москва 1947.
- Фрейдин Е., Коммунальная утопия для анжеро-судженских шахтеров, „Проект Сибирь” 2005, № 23.
- Хан-Магомедов С., *Архитектура советского авангарда*, т. 2: Социальные проблемы, Москва 2001.
- Чеботарёва А.З., Советское официальное искусство как проявление преобладающего модуса времени, „Известия Самарского научного центра Российской академии наук” 2011, № 2-3.



II. 1



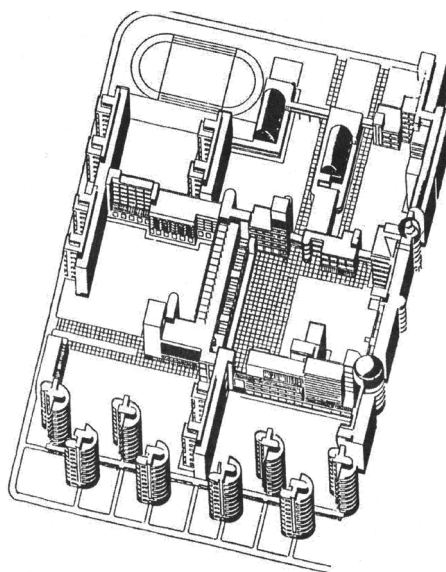
II. 2



II. 3



II. 4



II. 5

Ilustracje

- II. 1: Okładka tomiku poezji A. Gastiewa z logotypem CIT. Źródło: <http://www.litmir.co/br/?b=241443>
- II. 2: *Человек — только с часами!*, A. Rodczenko, W. Majakowski, lata 20. XX wieku
- II. 3: *Цени рабочую минуту!*, J. Abezgus, 1964 r.
- II. 4: *Поезд из социализма в коммунизм, машинист — тов. Сталин*, Paweł Sokołow-Skala, 1939 r.

- Il. 5: N. Kuźmin, dom komuna dla anżero-sudżeńskich górników – widok ogólny, aksonometria. Źródło: Н.С. Кузьмин, *Дипломный проект „Дом-коммуна для Анжеро-Судженских горняков”*, promotor К. Лыгин, Томск 1928-1929, kopia dokumentu, Muzeum Historii Architektury Syberii, № 2201, s. 2

Informacja o Autorce

Dr Kinga Nędza-Sikoniowska (Кинга Нендза-Сиконёвска) – kierownik grantu NCN: *Syberyjskie miasto radzieckie. Między projektem nowoczesnym a świadomością utopijną* realizowanego w Instytucie Rosji i Europy Wschodniej Uniwersytetu Jagiellońskiego.

e-mail: ns.kinga@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-2038-2619>

STANISŁAW FISZER

NANCY, UNIVERSITÉ DE LORRAINE

Концептуализация социального и исторического времени в позднем творчестве Александра Зиновьева

Social and Historical Construct of Time
in the Late Writings of Alexander Zinoviev

Abstract : The article is dedicated to the late essays of Alexander Zinoviev (1922-2006), Russian logician, philosopher and writer. Analyzing them briefly, the author of this paper discusses the Zinoviev's idea of time as a social and historical construction which differs from the time of the classical Newtonian physics and changes according to the process of transformation of each society. Zinoviev asserts that the Soviet Union was the first in the world supersociety which lived for the communist future. After its collapse, a global capitalistic supersociety of the West dominated the world. In social and political terms it seeks to strengthen undemocratic aspect of the society and transform democracy into a camouflage for the totalitarian state rule. Zinoviev criticizes these two types of supercocieties which in spite of their differences carry with them a dehumanization. In conclusion the author proves that Zinoviev, however pessimistic is his view about the evolution of the world, is opposed to the historical determinism and preaches a new humanism

Keywords: history of Russia and the Soviet Union, social and historical construct of time, supersociety, catastrophism, humanism.

В своем позднем творчестве, особенно в последних очерках¹, Александр Зиновьев (1922-2006) разработал собственную концепцию социального времени. По мнению многих комментаторов его наследства, известный русский писатель, философ и логик в полемике с марксистскими подходами исходит

¹ Мы имеем, например, ввиду: *На пути к сверхобществу* (2000), *Русскую трагедию* (2002), *Распутье* (2005).

из принципов антиисторизма и рассматривает человеческие объединения не с точки зрения их эволюции, а в зависимости от типа их организации и совокупности черт данного народа. В нашей статье мы попытаемся доказать, что Зиновьев далёк от антиисторизма, хотя глубоко пессимистическое мировоззрение автора *Русской трагедии* (2002) напоминает во многих чертах исторический катастрофизм.

В своих социологических работах Зиновьев чётко различает физическое и социальное время. По его словам, в первом из них предполагаются „события и их последовательность в качестве опорных точек”². По своей природе оно абстрактное и эмпирическое. В нём нельзя путешествовать ни в прошлое, ни в будущее – нельзя побывать физически там, чего уже нет, и там, чего ещё нет. Настоящее есть мгновение или условная точка отсчёта времени, протяжённость которой не принимается во внимание. Согласно классической физике Ньютона нельзя повернуть время вспять, замедлить или ускорить.

В отличие от него, социальное время субъективное, ощущаемое людьми, которые живут в разного типа сообществах. Они воспринимают настоящее как протяжённый временный интервал, который может теоретически произвольно замедлиться или ускориться. Социальный субъект различает его от прошлого и будущего в зависимости от своего определённого состояния, определённого образа своей жизнедеятельности. Именно факторы этого состояния определяют границы социального настоящего. По мере прохождения физического времени часть этого последнего уходит в прошлое, становясь предметом исторических исследований, а часть будущего включается в социальное настоящее.

С исторической точки зрения эволюция человечества содержит в себе три стадии: предобщество – первобытные или кочевые племена; общество – объединение людей сложившееся со временем как единое, чаще всего народное целое ; глобальное сверхобщество, которое Зиновьев называет „человеиником”³. Каждый из этих типов объединений иначе воспринимает социальное время. Предобщества живут в „бесконечно [...] длящемся социальном настоящем”⁴. Общества, которые основывают свою идентичность на мифах и традиции, включают в их социальное настоящее факторы более или

² А.А. Зиновьев, *Несостоявшийся проект*, Москва 2011, с. 275. Этот том собранных сочинений Зиновьева включает *Русскую трагедию* и *Распутье*.

³ А.А. Гусейнов, А. Зиновьев, [в:] *Большая российская энциклопедия*, т. 10, Москва 2008, с. 493-495.

⁴ А.А. Зиновьев, *Несостоявшийся проект...*, с. 280.

менее отдалённого прошлого⁵. В их ощущении время как бы замедливается. В отличие от них сверхобщества как то устремляются в будущее и их социальное время как будто ускоряется⁶.

По Зиновьеву устремление в будущее есть относительно новое явление в истории человечества: это изобретение западноевропейской цивилизации в эпохе Возрождения. В Советском Союзе, где основная масса населения жила идеологией строительства коммунистического будущего, эта ориентация достигла самого высокого уровня при Сталине. В послесталинские годы она становилась всё менее и менее сильной и в посткоммунистический Ельцинский период она вообще исчезла. В самом деле вследствие исторических изменений доминирующая в данном моменте ориентация может ослабнуть или даже принять иное направление. Зиновьев приводит пример сегодняшней России, которая в гротескной временами форме устремляется в своё прошлое. Этим образом российское общество реагирует с одной стороны на негативные последствия сравнительно недавнего коммунизма, а с другой стороны на угрозы глобализации.

Обсуждая социальную устремлённость в будущее, Зиновьев ставит ещё другой вопрос: в какой степени можно ли его предвидеть? Он утверждает, что будущее данного общества зависит от двух совокупностей факторов. К первой относятся тенденции и потенции настоящего, от реализации которых зависит будущее. Их можно исследовать и, опираясь на результаты исследования, предполагать возможность социальной эволюции в определённом направлении. Вторая группа факторов включает те, которые не зависят от настоящего и не содержатся в нём. Их невозможно обнаружить путём анализа настоящего, поскольку их там вообще нет. В этом смысле будущее не предопределено настоящим.

Несмотря на то, что исторический процесс может быть нарушен или прерван непредвиденными обстоятельствами, степень его непредвиденности, по мнению Зиновьева, „резко сократилась сравнительно с резко возросшей степенью предсказуемости и запланированности”⁷. В этом отношении русский логик различает прогноз исторического будущего от сознательного его делания по определённому проекту. В XX, а тем более в XXI веке управ-

⁵ „Возможно и такое [...], что расширение социального настоящего происходит в основном за счёт физического прошлого” (А. Зиновьев, *Несостоявшийся проект...*, с. 279-280).

⁶ „Интервал физического будущего включаемого в настоящее может увеличиваться. Это значит, что люди всё дальше и дальше заглядывают в социальное будущее. [...] Они как бы устремляются в будущее” (там же, с. 279). См. К.А. Крылов, *Памяти Александра Зиновьева*, [в:] его же, *Прогнать чертей*, Москва 2010, с. 318-408.

⁷ А.А. Зиновьев, *Несостоявшийся проект...*, с. 291.

ление историческим процессом стало возможным, неизмеримо усилилось и всё время усиливается благодаря средствам манипулирования массами и коммуникации, а также средствам решения проблем большого масштаба.

Зиновьев утверждает, что Советский Союз был первым в истории сверхобществом, которое соответственно с коммунистической идеологией стремилось управлять будущим. По его словам, оно осуществило „прорыв в мировом эволюционном процессе, открыв новое направление социальной эволюции, качественно отличное от западного”⁸. Отношение Зиновьева к „реальному коммунизму” очень сложно и оно меняется со временем: крайне критическое в его так называемых „социологических романах”, таких как *Зияющие высоты*⁹, *Светлое будущее* и ещё других, написанных уже в эмиграции, оно смягчается в его позднем творчестве, особенно после возврата в Россию¹⁰. Мы не станем его обсуждать в этой статье. Тем не менее, для понимания взглядов Зиновьева на историческую эволюцию человечества надо отметить, что хотя сомневаясь в научности теории марксизма-ленинизма, он никогда не отвергал самую идею коммунизма. Неслучайно он цитирует *Утопию* Томаса Мора как один из ранних проектов радикальной перестройки общества¹¹.

Эта привязанность к коммунистической утопии отчасти объясняет, почему Зиновьев считал трагедией крах советского коммунизма. Его провал он отождествлял с гибелью русского народа из-за поражения в Холодной войне. Им овладело чувство неотвратимости этой гибели. Он пророчество-

⁸ Там же, с. 442.

⁹ *Зияющие высоты*, которые представляли острую сатиру на „реальный коммунизм” были написаны в Советском Союзе, но изданы на русском языке в лозанском издательстве Владимира Дмитриевича L'Âge d'Homme в августе 1976.

¹⁰ Эволюция взглядов Зиновьева на „реальный коммунизм” началась еще в эмиграции (1978-1999) и проявилась, например, в романе *Нашей юности полёт*. В то же самое время рос критицизм Зиновьева по отношению к Западу. По некоторым исследованиям творчества писателя, как например по Ф. Хансону, его критика Запада имеет сходство с эволюцией взглядов Герцена или Солженицына. Однако, в отличие от этого последнего, который проповедовал возрождение традиции дореволюционной России, Зиновьев не оказал никакой поддержки ни православной церкви, ни русским националистам.

¹¹ „Ещё Томас Мор в своей *Утопии* описал общество всеобщего благоденствия, справедливости и счастья, в котором обобществляется имущество, отмирает государство с его атрибутами, чиновники становятся слугами народа, воцаряется подлинная свобода, все-стороннее развитие получают все лучшие качества человека, все потребности людей удовлетворяются” (А. Зиновьев, *Несостоявшийся проект...*, с. 268). В *Русской трагедии* Зиновьев уверяет что „есть только один эволюционный путь альтернативный западному: тот, которым наша страна шла более семидесяти лет [...], но свободный от тех его черт, которые стали одним из факторов краха советского (русского) коммунизма” (А.А. Зиновьев, *Несостоявшийся проект...*, с. 541).

вал: „Народ гибнет только один раз в своей исторической жизни, как и рождается лишь один раз”¹². По убеждению Зиновьева, будущее побеждённых очевидно: победители сотрут о них память. Во-первых, они приведут представления о прошлом Советского Союза в соответствие с их собственными интересами и станут отрицать его историческую роль. Согласно диалектике истории она, между прочим, состояла в консолидации западного мира и формированию глобального сверхобщества нового типа под угрозой коммунизма. Во-вторых, победители навязжут посткоммунистической России свои формы социальной организации, государственного управления и менталитета.

Однако глобализация, называемая Зиновьевым „западнизацией”, не есть только умыслом политических и экономических правящих элит Запада, которые тем способом стремились бы „занять господствующее положение на планете”¹³. Будучи второй после советского коммунизма ветвью эволюции человечества на пути к сверхобществу, глобализация неизбежно следует из объективных социальных законов. Она является самой развитой формой капитализма, который стал глобальным и, по-видимому, безальтернативным. Он характеризуется господством транснациональных, по большей части западных компаний, „денежным тоталитаризмом”, „информационным империализмом” и униформизацией, то есть по преимуществу американизацией культуры. Зиновьев полагает, что „по объективным законам управления огромными человеческими объединениями и даже всем человечеством [...], демократия в том виде как её изображает западная идеология и пропаганда, абсолютно непригодна”¹⁴. Русский философ предвещает даже наступление постдемократической эпохи, которую он парадоксально именует „тоталитарной демократией”.

Критика глобализации и одновременно американского имперского проекта похожа на взгляды таких западных современных мыслителей как Ноам Хомский, Инал Фергюсон или по меньшей мере Эрик Хобсбаум. Картина будущего общества „глобального человеиника”, в котором люди обезличиваются, превращаются в функцию, подчиняются идеологии и искажённой информации, напоминает с одной стороны „реальный коммунизм” социо-

¹² Там же, с. 439.

¹³ Там же, с. 147.

¹⁴ Там же, с. 146. В политической системе Запада Зиновьев различает два уровня: официальный уровень государственности, на котором может, в некоторой степени, проявляться демократия (многопартийность, разделение властей, их выборность и публичность их работы) и уровень сверхгосударственности и наднациональной глобальной экономики, которые по своему характеру лишены всякого демократического контроля.

логических романов самого Зиновьева, с другой литературные антиутопические произведения XX века: Евгения Замятина, Станислава Игнация Виткевича, Олдоса Хаксли, Джорджа Оруэлла и других¹⁵. Пессимизм Зиновьева и его крайне трагическое воззрение на историческую эволюцию человечества сходны также с катастрофическими тенденциями в русской и европейской культуре конца XIX и начала XX столетия¹⁶. Вопреки существованию разных типов социального времени, которые мы обсуждали вначале нашей статьи, с исторической точки зрения все общества кажутся детерминистическим, безвыходным образом превращаться в одно тоталитарное сверхобщество.

Пессимизм Зиновьева не подлежит сомнению, а всё-таки автора *Распутья* нельзя считать детерминистом. Он подчёркивает, что „рост сознательно-волевого аспекта социальности вполне уживается с ростом степени [...] непослушности исторического процесса в целом ряде его аспектов”¹⁷. Во-первых, глобализация осуществляется в борьбе враждебных сил в пользу одних и во вред другим, которые могут тормозить её течение. Предполагая даже, что она могла бы быть вполне проектируемым и управляемым процессом, её творцы сталкиваются с парадоксальной ситуацией, которую Зиновьев так метафорически изображает: загоняя поток истории в ограниченное, искусственное русло и исключая её неподконтрольные ответвления от основного течения, они делают этот поток predetermined, а тем самым „не зависящим от их воли”¹⁸.

Во всяком случае человек не в состоянии контролировать все притоки основного течения истории, а приобретая власть над одними явлениями, он порождает другие не подвластные ему явления. Более того, по мнению Зиновьева, для правильного процесса развития как отдельных обществ, так и сверхобщества необходимо равновесие между планируемой деятельностью людей и непредопределёнными, независимыми от этой деятельности факторами эволюции. Называя их „естественными”, историкософ оправдывает эту

¹⁵ Об катастрофизме выше упомянутых писателей, см. S. Fiszer, *Le catastrophisme grotesque. La prose polonaise et l'anti-utopie européenne de l'entre-deux-guerres*, Paris 2007; S. Fiszer, S. I. Witkiewicz et E. Zamiatin: *représentations romanesques du catastrophisme européen*, [in:] S. Fiszer et Antoine Nivière (dir.) *La Philosophie de l'histoire des XIXe et XXe siècles. Pologne – Russie – Europe*, Paris 2011.

¹⁶ Катастрофические тенденции в русской культуре появляются на рубеже XIX и XX веков в творчестве символистов: Владимира Соловьёва, Дмитрия Мережковского, Андрея Белого, но в отличие от этих писателей историософия А. Зиновьева – убеждённого атеиста – характеризуется рационализмом.

¹⁷ А.А. Зиновьев, *Несостоявшийся проект...*, с. 294.

¹⁸ Там же, с. 296.

необходимость сглаживанием „ущерба привносимого сознательно-волевой, но отнюдь не всегда разумной активностью людей”¹⁹. Этот наблюдатель и исследователь восточно- и западноевропейского обществ, еще несколько лет до кризиса глобализации начавшегося в 2008 году и формирования многополярного мира, замечает: „В современном западном мире это условие [равновесия между управляемыми и случайными факторами исторического процесса] уже нарушено”²⁰.

Таким образом окцидентализм и реальный коммунизм представляют две разновидности массового общества XX и XXI веков, но ни один ни другой не маркируют окончания человеческой истории²¹. Согласно историзму Зиновьева, который, по нашему обсуждению, отличается своим пессимизмом от марксистского и либералистского прогрессизма, эволюция человечества непредвиденна, ей присущи колебания, вариации и даже неожиданные повороты²². Она может привести цивилизацию к распаду и катастрофе. Однако Зиновьев всю жизнь боровшийся против всякого догматизма, не исключает спасения человечества путём его рационального познания, понимания и возрождения гуманизма.

Библиография

- Гусейнов А.А., А. Зиновьев, [в:] *Большая российская энциклопедия*, т. 10, Москва 2008.
- Гусейнов А.А., *Об Александре Зиновьеве и его социологии*, [в:] А.А. Зиновьев, *На пути к сверхобществу*, Москва 2000.
- Зиновьев А.А., *Зияющие высоты*, Lausanne 1976.
- Зиновьев А.А., *Несостоявшийся проект*, Москва 2011.
- Кантор К.М., *Логическая социология Александра Зиновьева как социальная философия*, [в:] Александр Александрович Зиновьев, Москва 2009.
- Крылов К.А., *Памяти Александра Зиновьева*, [в:] его же, *Прогнать чертей*, Москва 2010.
- Фокин П.Е., *Александр Зиновьев: Прометей отвергнутый*, Москва 2016.

¹⁹ Там же, с. 295.

²⁰ Там же, с. 295

²¹ После распада Советского Союза концепт „конца истории” был разработан Фрэнсисом Фукуямой в его книге *The End of History and the Last Man* (1992), изданной на русском языке в 2004 под заглавием *Конец истории и последний человек*, перев. с англ. М.Б. Левина, Москва 2004.

²² Зиновьев даже не исключает новой попытки построить коммунистическое общество: „И пока еще рано говорить, что эта попытка провалилась полностью”. А. Зиновьев, *Несостоявшийся проект...*, с. 288.

Фукуяма Ф., *Конец истории и последний человек*, перев. с англ. М.Б. Левина, Москва 2004.

Фурсов А.И., Александр Зиновьев: русская судьба – эксперимент в русской истории, [в:] Александр Александрович Зиновьев, под ред. А. А. Гусейнова, Москва 2009 (Серия: *Философия России второй половины XX века*).

Fiszer S., *Le catastrophisme grotesque. La prose polonaise et l'anti-utopie européenne de l'entre-deux- guerres*, Paris 2007.

Fiszer S., S. I. Witkiewicz et E. Zamiatin: *représentations romanesques du catastrophisme européen*, [in:] S. Fiszer et Antoine Nivière (dir.) *La Philosophie de l'histoire des XIX^e et XX^e siècles. Pologne – Russie – Europe*, Paris 2011.

Hanson Ph., *Aleksander Zinoviev and the Russian Tragedy. The Reality of Post-Communism*, „Baltic Worlds”, Stockholm, Centre for Baltic and East European Studies, Södertörn University, 2010, vol. III, № 2.

Kirkwood M., *Aleksandr Zinov'ev*, „Slavonica” 2006, vol. 12, № 2, <https://doi.org/10.1179/174581406X137030>.

Информация об Авторе

Станислав Фишер (Stanisław Fiszer) – доктор наук, профессор, директор Чешского и польского института, Лотарингский университет, Нанси.

e-mail: fiszer@hotmail.fr

<https://orcid.org/0000-0002-4482-8040>

Иван Радиков

Санкт-Петербург, Санкт-Петербургский государственный университет

Проблема баланса потоков политического времени в развитии российского общества

The Problem of Political Time Streams Balance in the Development of Russian Society

Abstract: The author considers political time as a temporal characteristic of politics. The subject of the article is the problem of time equilibrium of social-political processes in the period of cardinal transformation. It is stated that for the last one hundred years two major time streams coexisted and interacted in the political space of Russia: Soviet and post-Soviet political time. The present is understood as the key mode in the research of these streams, the motivation for specific political actions in the society consciousness is acknowledged and the conclusion that there is a need for coordination of the disengaged temporalities of social groups is drawn. Emigration is considered to be one of the indicators of social perception of political time. The author indicates six significant moments which are accompanied by the processes of political turbulence. The analysis of periods of political time separated by these significant political events leads the author to the conclusion that Russia of the 20th century could be represented as a state of cyclical political time, which suggests the periodical policy shifts with indistinct return to the previous states, values, ideals.

Keywords: politics, political time, time streams, political time streams balance

Актуальность

Своеобразной универсалией культуры выступает политическое время – *темпоральное свойство политики*, разновидность времени социального, характеризующее развернутую во времени политику: последовательность, ритм и скорость течения политической жизни, длительность существования тех или иных политических институтов, индивидуальных и групповых

субъектов политического процесса, продолжительность устойчивых отношений между ними.

Обращение к теме взаимодействия потоков политического времени в развитии российского общества обусловлено, во-первых, тем, что на политическом пространстве России, на протяжении последних ста лет, сосуществовали и взаимодействовали два крупных временных политических потока, имеющих свой ритм и динамику, определяющих характер социальных, экономических, духовных и политических процессов: советское и постсоветское политическое время. Во-вторых, укажем на все еще недостаточное внимание к исследованию феномена политического времени и, особенно, к проблеме управления сосуществующими временными потоками в российской политической науке и практике¹. Предметом данной статьи является проблема сбалансированности времени различных социально-политических процессов в эпоху их кардинальной трансформации.

Материалы и методы

При анализе особенностей протекания политического времени как разновидности социального, будем исходить из ряда известных теоретических положений. Во-первых, концепции „социального времени” Питирима А. Сорокина и Роберта К. Мертон. Социальное время они преподносили как теоретическое понятие и методологический инструмент, использование которого может вести к более глубокому пониманию социальной реальности². Во-вторых, применим философские рассуждения Анри Бергсона, который различал „внутреннее”, качественное время, названное им „длительностью” (*la durée*), и „внешнее”, количественное время, измеренное при помощи часов³. В-третьих, учтем высказанные Анри Юбером и Марселем

¹ Справедливости ради скажем о появившейся в 1993 г. в журнале „Социально-политические науки” (№ 3) статье С.С. Андреева, *Политическое время и политическое пространство*, отражающей традиционные представления советской философской науки; о вкладе журнала „Полис”, пытавшегося по инициативе своего главного редактора М.В. Ильина развернуть дискуссию о феномене политического времени; о хронополитических исследованиях И.А. Чихарева (МГУ).

² П.А. Сорокин, Р.К. Мертон, *Социальное время: опыт методологического и функционального анализа*, перев. Н.В. Романовского, „Социологические исследования” 2004, № 6, с. 112-119.

³ А. Бергсон, *Восприятие изменчивости. Лекции, прочитанные в Оксфордском университете 26 и 27 мая 1911 г.*, Санкт-Петербург 1913, с. 40.

Моссом представления о том, что социальное время состоит из элементов, которые не являются идентичными. Это прерывистое время, оно не протекает равномерно, а содержит в своем течении „остановки”, т.е. критические даты, прерывающие его континуальность⁴. Наконец, в-четвертых, используем важнейшие методологические положения концепции Георгия Гурвича: его утверждения, что жизнь общества в своих проявлениях протекает в совершенно разных и подчас противостоящих временах, которые часто конкурируют друг с другом, находясь во взаимном конфликте⁵. Основываясь на критериях социального времени, отмеченных в указанных исследованиях, обозначим возможные качественные характеристики политического времени как: *времени с долгой длительностью и медленным спадом*, в котором доминирующее относительно давнее прошлое оказывает влияние на настоящее и будущее; *обманчивом времени* (ложном), производящем впечатление долгой длительности и медленного хода, маскирующим за иллюзией стабильности процесс формирования потенциала внезапных и неожиданных кризисов; *неустойчивом времени*, характеризующемся нерегулярными циклами и нерегулярной динамикой, неопределенностью и случайностью. Настоящее в нем доминирует над прошлым и будущим, оно с трудом соединяется с ними; *циклическом времени*, в котором прошлое, настоящее и будущее взаимно отражаются друг в друге; *замедленном времени*, отличающегося тем, что его протекание может задерживаться; *переменном времени*, в котором происходит чередование прогресса и запоздания; прошлое и будущее вступают в настоящее в жесткий конкурентный бой, результат которого остается неопределенным; *времени, идущем вперед*. В этом времени происходит ускорение, в результате которого будущее становится настоящим. Таким является время инноваций и решений, коллективного брожения и вступления масс; *взрывчатом времени*, обозначающем максимальную степень дисконтинуальности, связанной с выразительным приходом будущего.

Наконец, в-пятых, примем во внимание необходимость выделения *политической ценности времени*. Разделяя точку зрения Э. Коэн, исследовавшей время в рамках демократической теории, и утверждающей, что время одновременно является и политической ценностью, и инструментом, который может исказить ценность⁶, укажем, что время не только связано с борьбой за власть и ресурсы, оно часто придает этой борьбе смысл. Весь спектр полити-

⁴ Приведено по: И. Шубрт, *Концепция социального времени в социологии-перспективный подход или теоретический тупик?*, „Социологические исследования” 2015, № 4 (372), с. 4.

⁵ G. Gurvitch, *The Spectrum of Social Time*, Dordrecht – Holland 1964.

⁶ E. Cohen, *The Political Value of Time: Citizenship, Duration, and Democratic Justice*, Cambridge University Press 2018.

ческих явлений структурирован по времени. Срок (время) деятельности действующей власти ограничивается законом, но еще более значимым является то, что власть может как бы „присваивать время своих граждан”, „управлять” политическим временем: определять сроки электоральных циклов, продолжительность пребывания у власти, устанавливать временные границы реализации прав гражданина (например, избирать и быть избранным)

Выделим также такие сущностные характеристики политического времени, как, во-первых, его целостность. Для ее характеристики используем термин „модус времени” как феноменологическую социальную реальность, в которой он живет в процессе своей деятельности. Понимание целостности времени исходит из идеи времени как становления будущего в настоящем и настоящего в прошлом⁷. Дело в том, что перспектива развития общества в значительной степени определяется наличием в нем доминирующего социального времени. Вместе с тем, „обществе всегда существует не какое-то единое «монолитное» время, а целый спектр социальных ритмов, обусловленных закономерностями различных процессов и природой отдельных человеческих коллективов”. Ритмы их жизнедеятельности также не совпадают друг с другом, как и мироощущение и мировосприятие, которое во многом базируется на образе социального времени⁸.

Во-вторых, признание настоящего в качестве ключевого модуса социального времени. Исторический опыт подтверждает, что прошлое меняется через его интерпретацию настоящим, оценивается социальной памятью или социальным забвением. Вместе с тем, детерминированность настоящего прошлым лишь частична. События, происходящие в данный момент, вызваны, побуждены также будущим. Доминирующая роль остается за настоящим и в отношении будущего, перспективного времени. Исходя из видения этого будущего, настоящее делает выбор, определяет вариант из спектра возможностей, решается на альтернативу⁹.

В-третьих, мотивационную роль темпоральных процессов в сознании социума к конкретным практическим действиям. Действительно, положительное или отрицательное восприятие обществом любого из модусов социального времени, потенциально способно вызывать трансформации в социальном пространстве. Так, восторженная идеализация, равно как огульное, спекулятивное очернение прошлого, глумление над памятью, радикальная

⁷ Б.С. Сивирин, *Социальное время и перспектива: Феноменология, функции, модусы*, Новосибирск 2000, с. 12-13.

⁸ А.Я. Гуревич, *Категории средневековой культуры*, Москва 1984, с. 159.

⁹ В.П. Яковлев, *Социальное время*, Ростов 1980, с. 105.

трансформация отношения к отдельным историческим эпизодам страны или пренебрежение историческим наследием может, воздействуя на массовое сознание, спровоцировать конфликты поколений, вызвать социальный протест. Речь, однако, не идет о табуированности прошлого. Если общественное, критическое осуждение негативных моментов прошлого задает целеполагание к реформированию социальных институтов или изменению характера их взаимодействия друг с другом, то положительное восприятие прошлого диктует обществу консервативные настроения и стремление сохранить баланс социальных сил. Таким образом, „пессимистическое или оптимистическое восприятие социумом модусов социального времени меняет пространственные координаты социума, способ взаимодействия его субъектов, определяет характер связи социума с внешним миром”¹⁰.

В-четвертых, неоднородность политического времени, его анизотропность. Последнее проявляется в характерных коллективных интуициях бесперспективного (чувство отсутствия будущего ввиду непреодолимости настоящего), безвременного (экзистенциальная разреженность как эпифеномен разобщенности людей), депрессивного (понижительная фаза социальности), акселерационного (вдохновительные коллективные действия, ангажированные сильным проектом) времени¹¹.

Результаты

Символические индикаторы наступления нового политического времени

Наступление нового политического времени, как правило, ассоциируется с яркими „знаковыми” событиями. Мы можем обозначить шесть таких „водоразделов” политического времени в России в XX веке. В качестве первого знакового события для России в XX веке назовем выступление Владимира И. Ленина на заседании Петроградского Совета 25 октября 1917 г., в канун взятия Зимнего дворца и ареста членов временного правительства с докладом о задачах советской власти, в котором прозвучали знаменитые слова: „Рабочая и крестьянская революция, о необходимости которой все время

¹⁰ В.С. Байдина, „Прошлое”, „настоящее” и „будущее” россиян в структуре телевизионного образа социального времени, „Mediascope” 2012, № 4, [online:] www.mediascope.ru/node/1236 (14.10.2019).

¹¹ В.В. Ильин, А.С. Панарин, *Философия политики*, Москва 1994, с. 64.

говорили большевики, совершилась”¹². Эти слова знаменовали наступление нового политического времени не только для России, но и для всего мира: наступала эра социализма.

Вторым важнейшим событием, определившим ход международного политического процесса и ознаменовавшим начало холодной войны – установление информационного, политического и пограничного барьера, изолирующего СССР и другие социалистические страны от капиталистических стран Запада, стала фултонская речь Уинстона Черчилля в Вестминстерском колледже 5 марта 1946 года. Это было начало нового политического времени: глобального геополитического, военного, экономического и идеологического противостояния, тотального наступления на советскую систему как извне, так и внутри. С этого момента в значительной степени изменилось не только содержание советского политического времени. Существенно обострились внутренние слагаемые этого времени.

Два знаковых события связаны с именем Бориса Н. Ельцина: во-первых, его телефонный звонок после политического сговора трех руководителей республик 8 декабря 1991 года, президенту США, втайне от Михаила С. Горбачева и всего народа, о развале СССР. Этот звонок констатировал конец политического времени социализма в СССР и начало нового, постсоветского политического времени. Во-вторых, его новогоднее обращение, спустя 8 лет, 31 декабря 1999 года, к российскому народу. Знаковыми становятся слова: „Я ухожу. Россия должна войти в новое тысячелетие с новыми политиками, с новыми лицами, с новыми, умными, сильными, энергичными людьми”¹³. Заканчивалось политическое время революционной перестройки. Вместе с Б.Н. Ельциным уходила эпоха безвременья, неопределенности и хаоса. С появлением нового политического лидера в России наступала новая эпоха – эпоха ее возрождения.

Также два знаковых события для политической жизни России связаны с именем Владимира В. Путина: во-первых, его речь, произнесенная на Мюнхенской конференции по вопросам политики безопасности 10 февраля 2007 г., в которой заявлялось о неприемлемости, губительности и нелегитимности для развития мира насаждаемой модели политического времени

¹² В.И. Ленин, *Доклад о задачах власти Советов на заседании Петроградского Совета рабочих и солдатских депутатов 25 октября (7 ноября) 1917 года*, [в:] его же, *Полное собрание сочинений в пятидесяти пяти томах*, Москва 1969, т. 35, с. 2.

¹³ Б.Е. Ельцин, *Заявление об отставке*, [online:] www.kremlin.ru/events/president/transcripts/24080 (31.12. 1999).

единоличного мирового господства¹⁴. Фактически – это декларация о начале конца модели однополярного мира, беспроблемного унификационного движения в странах западной цивилизации, как минимум, констатировалась остановка политического времени гегемонизма. Одновременно, выступление Президента РФ ускорило время объединительных процессов, как в самой Европе, так и между Европой и США. Для России речь означала конец ельцинского политического времени в российской внешней политике и начало так называемой геополитической революции, в ходе которой Россия ставила перед собой задачу восстановления значимого места в современном многополярном мире. Во-вторых, выделим послание Федеральному собранию РФ Президента Путина В.В. 1 марта 2018 г., которое обозначило конец медленного политического времени в России и начало нового, „взрывчатого” времени. В основании наступающего политического времени для России лежит понимание вызовов, связанных со скоростью технологических изменений, признание необходимости преодоления доминирующего запроса прошлых лет на стабильность как фундаментального вектора развития страны и ответа на запросы общества на перемены. Этот тренд усиливается неуверенным, слишком медленным экономическим ростом, который внушает, с одной стороны, некоторую надежду, а с другой стороны, гальванизирует ситуацию.

Анализ политического времени России XX века дает возможность выделить его важные характеристики:

1. Всякое политическое время является объективной формой социального бытия, но его содержание, восприятие и оценка носят intersubъективный характер (выражает позицию вполне определенной совокупности людей, обладающих общностью установок и воззрений) и детерминировано политическим субъектом. В свою очередь всякое политическое время выступает субъектом воздействия на социальные, исторические, культурные, экономические отношения, становится активным фактором процессов, происходящих в обществе. Неравнозначность различных периодов политического времени для общественного развития в значительной степени зависит от смысловой и ценностной наполненности этого периода.

2. Россию XX века вполне можно представить как страну циклического политического времени, предполагающего периодическую смену поли-

¹⁴ В.В. Путин, *Речь на мюнхенской конференции по вопросам безопасности*, [online:] www.kremlin.ru/events/president/transcripts/24034 (10.02.2007).

тических курсов с неявно выраженным возвратом к прошлым состояниям, ценностям, идеалам¹⁵.

3. Учитывая ускорение политического времени последних десятилетий – постсоветского политического времени, нивелирующего традиционные идеалы, эталоны жизни, мы можем отметить „побочные” следствия стремительных политических трансформаций: накопление культурной, моральной и политической „усталости” людей; возникновение состояния декаданса, в период политических трансформаций, часто сопровождающихся кризисными общественными явлениями; появление среди отдельных групп населения упаднических настроений; неприятие нового политического режима значительным количеством людей; пробуждение тенденции индивидуализма, чувства безысходности и безнадёжности, всеобщего нигилизма.

В этих условиях своеобразной формой и актом социального протеста, часто не осознанной, не выраженной в четких политических формулах неприятия социально-экономического и духовно-культурного строя своей страны становится эмиграция. Волны эмиграции из России свидетельствовали о рецепции населением страны того или иного политического времени. По данным, приведенным в докладе Комитета гражданских инициатив, только с 1989 по 2015 год (постсоветское политическое время), Россию по экономическим, политическим, личным причинам покинули около 4,5 млн. человек¹⁶. Если сюда добавить данные о массовой эмиграции советского политического времени, начавшейся сразу после Октябрьского переворота 1917 года, учесть вторую и третью волну эмиграции, обусловленную „холодной войной”, то количество граждан России, покинувших ее в XX веке, окажется очень внушительным. Характерно, что в последние десятилетие наиболее высокие показатели доли лиц, желающих эмигрировать из России, наблюдаются у молодых людей с высшим образованием и у лиц среднего возраста с высшим образованием; у лиц, проживающих в крупнейших (Москве, Санкт-Петербурге) и крупных городах от 250 тысяч до 1 млн. чело-

¹⁵ Рамки статьи не предполагали анализа цикличности в эволюции российского общества. Эта проблема в постсоветское время продолжает привлекать к себе значительное число российских исследователей. Достаточно обстоятельный анализ большей части спектра этих исследований осуществлен доцентом университета Бергена К. Йоханом Мьёром. Согласимся с его выводом, что циклическая российская история оказывается скорее инструментом формирования идентичности, а не исторического анализа. См. K.J Mjør, *Smuta: cyclical visions of history in contemporary Russian thought and the question of hegemony*, „Studies in East European Thought” 2018, vol. 70, Issue 1, с. 19-40.

¹⁶ О.Д. Воробьева, А.А. Гребенюк, *Эмиграция из России в конце XX – начале XXI века*, [online:] www.interfax.ru/russia/531362 (6.10.2016).

век. Самый высокий уровень эмигрантских настроений замечен среди студенческой молодежи. Реализуется этот потенциал через учебную и трудовую эмиграцию.

Отмечена еще одна особенность постсоветского времени: в составе эмигрантов по мере роста имущественного и социального расслоения россиян появилась и увеличивается прослойка рантье, вывозящих денежные активы и живущих на дивиденды от банковских вкладов. Среди рантье все чаще встречаются бывшие чиновники и члены их семей, а также семьи политической, бюрократической, финансовой элит. Стремление к получению так называемого „запасного аэродрома” (вида на жительство, недвижимости за рубежом, второго гражданства и т.д.) приобретает массовый характер среди наиболее состоятельных социальных слоев российского населения.

4. Суть политического времени определяется, прежде всего, последовательностью и длительностью взаимодействия объектов и субъектов политических процессов. В зависимости от того, какие это процессы и события, оно может обладать разными скоростями протекания, ускоряясь и замедляясь. „Быстрые” политические времена соответствуют радикальным политическим трансформациям, революционным этапам общественного развития, политическим кризисам, метаморфозам социальных ценностей. „Медленные” политические времена – это периоды политической стабильности, государственного застоя, даже стагнации. Политические процессы представляются более мобильными, динамичными, кратковременными, чем исторические, их изменения, повороты чаще определяются конкретными ситуациями и событиями. Политическое время событийно, нередко его дальнейший ход задается единственным событием, которое мгновенно его изменяет. Но политическое время зависит и от прошлого, и в полной мере определяет будущее, задает перспективы и тренды общественного развития. Политическое время характеризуется и значительной степенью собственного осознания и переживания его человеком или обществом. Если социальное, экономическое, историческое время определяется объективными факторами (развитием экономики, состоянием права, исторической ситуацией), то политическое время во многом задается ментальными конструктами: ценностями, идеалами, идейными установками творящих его субъектов.

Выводы

Темп и ритм политических и экономических процессов в обществе в значительной степени определяется возможностью координации взаимодействия временных потоков, свойственных разным поколениям, этническим, религиозным и социальным группам. Отсюда, первая закономерность:

– чем более медленную временную ритмику избирает властвующая группа (элита), тем выше вероятность того, что традиционное пространство власти будет сужаться под нарастающим воздействием более динамичных групп (элит), часто сопровождаясь взрывами инверсионного времени.

Через определенный промежуток застоя „внезапно” наступает взрыв, а победа, которая казалась „полной и окончательной”, вдруг сменяется поражением, новым переворотом. В этой закономерности проявляется одна из самых драматических сторон российского социального бытия: драматизм чередования застойного и революционного (мобилизационного) времени: насыщенность российского политического времени событиями (революции, войны, разрушение государственности, возникновение новых массовых движений). Гарантией от взрывов инверсионного времени, сменяющего застои неожиданными катастрофами, является гибкость общественных структур, открытость политической системы, допускающей непрерывные изменения.

Вторая закономерность:

– чем полнее система партийно-политического представительства, охватывающая группы интересов, чем шире круг участников процесса принятия решений, тем выше вероятность того, что решения окажутся необратимыми: не найдется групп, требующих в будущем их пересмотра. Любые волюнтаристские попытки „ускориться” или совершить утопический „скачок” являются губительными, разрушительными для общественного развития, что не раз подтверждала российская история, особенно в XX в.

Третья закономерность:

– если ритмы социального и политического времени совпадают, резонируют, то наступает подъем в развитии общества и страны. И наоборот, это развитие сдерживается, если ритмы социального времени не совпадают с ритмами политического. Если советское политическое время в значительной степени определялось целенаправленной, систематической государственной практикой управления общественными представлениями и процессами, то современное российское государство практически отказалось от такой практики: идеологическое и политическое многообразие закреплены конституционно, в стране нет политического образования.

Итак, политика, которая ориентирована только на сиюминутное, политическое время, не имеющее тренда в будущее и не выходящее из прошлого, обречена на исчезновение. Баланс политического времени требуется не только для обеспечения стабильного и устойчивого развития государства и общества, он необходим также и в сознании отдельного человека. Вот почему это время должно созидаться как долгосрочное время, совпадающее с ритмами национальной культуры и учитывающее национальные корни и традиции.

Библиография

- Байдина В.С., *„Прошлое”, „настоящее” и „будущее” россиян в структуре телевизионного образа социального времени*, „Mediascope” 2012, № 4, [online:] www.mediascope.ru/node/1236.
- Бергсон А., *Восприятие изменчивости. Лекции, прочитанные в Оксфордском университете 26 и 27 мая 1911 г.*, Санкт-Петербург 1913.
- Воробьева О.Д., Гребенюк А.А., *Эмиграция из России в конце XX – начале XXI века*, [online:] www.interfax.ru/russia/531362.
- Гуревич А.Я., *Категории средневековой культуры*, Москва 1984.
- Ельцин Б.Е., *Заявление об отставке*, [online:] www.kremlin.ru/events/president/transcripts/24080 Ильин В.В., Панарин А.С., *Философия политики*, Москва 1994.
- Ленин В.И., *Доклад о задачах власти Советов на заседании Петроградского Совета рабочих и солдатских депутатов 25 октября (7 ноября) 1917 года*, [в:] его же, *Полное собрание сочинений в пятидесяти пяти томах*, Москва 1969, т. 35.
- Путин В.В., *Речь на мюнхенской конференции по вопросам безопасности*, [online:] www.kremlin.ru/events/president/transcripts/24034.
- Сивиринов Б.С., *Социальное время и перспектива: Феноменология, функции, модусы*, Новосибирск 2000.
- Сорокин П.А., Мертон Р.К., *Социальное время: опыт методологического и функционального анализа*, перев. Н.В. Романовского, „Социологические исследования” 2004, № 6.
- Шубрт И., *Концепция социального времени в социологии-перспективный подход или теоретический тупик?*, „Социологические исследования” 2015, № 4 (372).
- Яковлев В.П., *Социальное время*, Ростов 1980.
- Cohen E. *The Political Value of Time: Citizenship, Duration, and Democratic Justice*, Cambridge University Press 2018, <https://doi.org/10.1017/9781108304283>.
- Gurvitch G., *The Spectrum of Social Time*, Dordrecht – Holland 1964, <https://doi.org/10.1007/978-94-010-3623-8>.
- Mjør K.J., *Smuta: cyclical visions of history in contemporary Russian thought and the question of hegemony*, „Studies in East European Thought” 2018, vol. 70, Issue 1, <https://doi.org/10.1007/s11212-018-9298-0>.

Информация об Авторе

Иван Владимирович Радиков (Iwan W. Radikow) – профессор, доктор политических наук, профессор Кафедры российской политики, заведующий Кафедрой российской политики Факультета политологии Санкт-Петербургского государственного университета.

e-mail: ivirrad@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-5413-5144>

MARIAN BRODA

ŁÓDŹ, UNIWERSYTET ŁÓDZKI

Paradoksy teorii rosyjskiej (nie)współczesności?

Iwana Jesaulowa koncepcja mitologicznej dominanty
w strukturach postsowieckiej codzienności

Paradoxes of the Russian Non-Contemporaneity Theory?
Ivan Esaulov's Concept of a Mythological Dominant
in the Structures of Post-Soviet Everyday Life

Abstract: The way of understanding the world, Russia, time, and history presented by Ivan Esaulov is characterized by the co-presence of the subjective intention of radical distancing from the Russian previousness and from a range of content typical of the mentality and intellectual-cultural tradition of Russians, co-determining the nature of their history and presence. The realisation of the above seems to be important for the analysis of both the Esaulov's concept and the objectivity that it serves to explain. The presence of the mythological dominant in the structures of post-Soviet everyday life, which he emphasizes, turns out not to be the theory of non-contemporaneity of the post-Soviet Russia, but *de facto* a postulate, and not empirically verifiable, descriptive theory of the alleged non-Russianhood of the past contemporaneity. Thus, not only Esaulov's – and likewise thinking people's – premises of objective belief in the possibility of the desired transformation of Russia become more understandable, but also the mechanisms of systemic self-reproduction-continuation of the Russian previousness, undermining the feasibility of this transformation.

Keywords: co-presence, paradoxes, negation-self-reproduction, non-contemporaneity, non-Russianhood.

Koncepcja mitologicznej dominanty w strukturach postsowieckiej codzienności – zdająca się implikować *de facto* teorię rosyjskiej (nie)współczesności – w sposób najbardziej wielostronny została przedstawiona przez Iwana Jesaulowa w pracy *Postsowieckie mitologie. Struktury codzienności* (Постсоветские мифологии:

структуры повседневности) poświęconej analizie przemożnego, jak diagnozuje i uzasadnia autor, wpływu mitologicznych, w szczególności sowieckich, treści i sposobów myślenia na struktury codzienności, określające charakter świadomości, postaw i zachowań przeważającej większości ludności postsowieckiej Rosji. Składa się ona z przedmowy, dwóch części podstawowych – zawierających teksty Iwana Jesaulowa, a także z komentarze czytelników i autorskie odpowiedzi na nie, zamieszczane od początku 2012 r. na portalu <http://esaulov.net> – oraz z posłowia.

W pierwszej z części podstawowych, zatytułowanej *Mitologie codzienności. Kształtowanie postsowieckiego dyskursu* (Мифологиии повседневности: формирование постсоветского дискурса), przedmiotem analiz autora jest „kształtowanie się postsowieckiego dyskursu rozpatrywane przez pryzmat różnorodnych «względnych» mitologii, pretendujących jednak w agresywny sposób do miana uniwersalności¹. W części drugiej, zatytułowanej *Aksjologia kultury rosyjskiej. Artykuły, wywiady, polemika* (Аксиология русской культуры: статьи, интервью, полемика), zostały natomiast „przedstawione jako przeciwstawne tym mitologiom, zarówno aksjologia wielowiekowej kultury rosyjskiej, jak i współczesne tendencje do jej rozmywania i transformacji”². Pracę kończy w bardzo nietypowy sposób ujęte posłowie – współtworzą je wyłącznie wybrane fragmenty kilkudziesięciu wypowiedzi rosyjskich badaczy i dziennikarzy na temat wcześniejszych publikacji Iwana Jesaulowa. Powstrzymując się tam od ich jakiegokolwiek komentowania, już w przedmowie zaznaczył on jednak, że zamieszczenie owych wypowiedzi „będzie niezłą ilustracją funkcjonowania tychże [sowieckich, mitologicznych – przyp. M.B.] struktur, jak i pozycji [zawodowej i społecznej – przyp. M.B.] tych, którzy próbowali [...] przewyciężyć ich totalną dominację w obecnym «małym czasie»”³. Syntetyczna rekapitulacja całości przeprowadzonych analiz brzmi następująco: „zostało pokazane, że struktury codzienności postsowieckiej większości określane są właśnie przez te lub inne mitologie, narzucane przez Władców Dyskursu”⁴.

Koncentrując się na podstawowym celu i zamyśle badawczym Iwana Jesaulowa i problemach związanych z ich realizacją, własne uwagi na ich temat warto, jak sądzę, poszerzyć wskazaniem miejsca rozpatrywanej teorii-koncepcji w szerszym dorobku twórcy. Proponowane ujęcie będzie zgodne z samoświadomością badawczą samego autora, który kończąc przedmowę, podkreślił właśnie stałość i konsekwentny charakter swojej postawy intelektualnej i społecznej: „Przez wszystkie te dziesięciolecia starałem się iść tą drogą, co proponuję również swoim czytelnikom”.

¹ И.А. Есаулов, *Постсоветские мифологии: структуры повседневности*, Москва 2015, s. 2.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*, s. 12.

⁴ *Ibidem*, okładka książki.

kom: od FR [tj. Federacji Rosyjskiej – przyp. M.B.] do Rosji”⁵, doprecyzowując już wcześniej, że chodzi mu o drogę prowadzącą „od FR (RSFSR, ZSRR) do prawdziwej Rosji”⁶.

Iwan Jesaułow jest profesorem, wcześniej był również dyrektorem Instytutu Literackiego im. M. Gorkiego w katedrze rosyjskiej literatury klasycznej i slawistyki. Opublikował dotychczas 11 monografii, wśród których ważny kontekst intelektualny przy rozpatrywaniu podejmowanej przeze mnie problematyki stanowią przede wszystkim: *Kategoria soborowości w literaturze rosyjskiej (Категория соборности в русской литературе)* (1995, 1997), *Mistyka w literaturze rosyjskiej okresu sowieckiego (Мистика в русской литературе советского периода)* (2002), *Paschalność piśmiennictwa rosyjskiego (Пасхальность русской словесности)* (2004) i *Klasyka rosyjska. Nowe rozumienie (Русская классика: новое понимание)* (2012). W pierwszej z nich pokazywał on i uzasadniał centralne znaczenie kategorii „soborowości” w sposobie przeżywania, pojmowania i objaśniania świata, artykułowanym od wieków w piśmiennictwie rosyjskim, oraz, szerzej, w mentalności i kulturze wyrosłych i ukształtowanych w Rosji na glebie prawosławia. W drugiej przedmiotem badawczej uwagi autora stały się przejawy mistycyzmu obecne w literaturze rosyjskiej czasów sowieckich (w szczególności w twórczości A. Błoka, M. Gorkiego, S. Jesienina i B. Pasternaka) – w swym wymiarze ideologicznym skądinąd programowo antyreligijnej i antymistycznej. W trzeciej z kolei przedstawiał on zasadnicze znaczenie kategorii „paschalności” w literaturze rosyjskiej na przestrzeni dziejów, w przekonaniu, że właśnie paschalne oczekiwanie ma „istotny sens archetypowy [...] tak czy inaczej obejmujący całą przestrzeń rosyjskiej kultury – zarówno duchownej, jak i świeckiej”⁷.

Czwarta z wymienionych monografii była, jak podkreślał Iwan Jesaułow, jego autorską formułą-propozycją nowego sposobu rozumienia i interpretacji rosyjskiej klasyki literackiej. Zgodnie z nią rosyjska literatura traktowana jest jako integralna część rosyjskiej kultury, będącej genetycznie kulturą prawosławną.

W następstwie powyższego dla zrozumienia utworów najważniejszych twórców literatury rosyjskiej (nie tylko A. Puszkina, M. Gogola, F. Dostojewskiego czy A. Czechowa, ale również tych, którzy, jak L. Tołstoj czy M. Sałtykow-Szczedrin, otwarcie deklarowali swoje zerwanie z tradycją prawosławną) konieczne jest przede wszystkim zaktualizowanie jej „prawosławnego kodu”. Współtworzą go, konkretyzował Jesaułow: soborowość, paschalność, chrystocentryzm oraz archetyp wielkanocny – kontrastowany z archetypem bożonarodzeniowym i, w zestawie-

⁵ *Ibidem*, s. 12.

⁶ *Ibidem*, s. 8.

⁷ Idem, *Пасхальность русской словесности*, Москва 2004, s. 21.

niu z nim, wyrażający m.in. opozycję Łaski i Prawa. Jak pokazywał i objaśniał Jesaułow, elementy-struktury owego „kodu” – ulegając wielorakim historycznym metamorfozom, w najbardziej spektakularny sposób widocznym w utworach literackich przełomu XIX i XX w., a także mechanizmom kamuflażu, spotęgowanego zwłaszcza w literaturze okresu sowieckiego – pozostają wciąż istotowo obecne w literaturze i kulturze rosyjskiej⁸.

Charakteryzując ogólnoteoretyczne odniesienia przeprowadzanych przez siebie analiz struktur postsowieckiej codzienności, Jesaułow wskazuje na *Dialektykę mitu* (*Диалектику мифа*) Aleksieja Łosiewa i późniejsze o trzy dziesięciolecia *Mitologie* (*Mythologies*) Rolanda Barthesa, których autorzy „próbowali uwolnić się od ich [mitologicznych konstrukcji, struktur i treści – przyp. M.B.] panowania”⁹. Podejmowane przez nich wysiłki przyniosły jednak nieakceptowane przezeń rezultaty: w przypadku Barthesa doprowadziły one, jak oceniał Jesaułow, do poststrukturalistycznej relatywizacji wszelkich wartości, a w przypadku Łosiewa zakończyły się *de facto* „utwierdzeniem absolutnego mitu” – odnajdywanego przezeń w bizantyjsko-moskiewskim prawosławiu – który zajął miejsce „odrzuconych względnych mitologii”¹⁰.

Własne wysiłki Jesaułowa, starającego się uniknąć obu wskazanych sytuacji, mają również charakter programowo poznawczo-emancypacyjny. Podejmując je, zamierza on wypracować i zająć „pozycję zewnętrzną w stosunku do tych struktur [postsowieckich struktur codzienności – przyp. M. B.] w celu w pełni «obiektywnego» ich opisanie”, a przesłankę możliwości dokonania tego wiąże m.in. z faktem, iż nie należy „do żadnego z jakichkolwiek wpływowych, postsowieckich, klanów społeczno-politycznych”¹¹. Powyższemu przekonaniu i postawie towarzyszy u niego poczucie intelektualno-społecznej samotności: „ostatnie ruchy zorganizowane, które mógłbym w pełni aprobować, zostały pośpiesznie zlikwidowane na początku lat 20. XX wieku”¹².

Patrząc na sprawę z pozycji zewnętrznego obserwatora, skoro Iwan Jesaułow tak właśnie pojmuje swój intelektualno-społeczny obowiązek, powinien on po prostu „robić swoje”. Podmiotowe oczekiwania-nadzieje autora idą jednak znacznie dalej, wiążąc się z wizją możliwej, urealnianej przez podejmowanie podobnych wysiłków, emancypacyjnej przemiany Rosjan i Rosji – zamysł trudny (niemożliwy?) do urzeczywistnienia, skoro – w jego własnym przekonaniu – Rosja „w obecnym

⁸ Idem, *Русская классика: новое понимание*, [online:] <http://esaulov.net/wp-content/uploads/2012/07/Esaulov-Russkaja-Klassika-Novoe-Ponimanie-Vvedenie.pdf> (20.09.2018).

⁹ Idem, *Постсоветские...*, s. 3.

¹⁰ *Ibidem*, s. 4.

¹¹ *Ibidem*, s. 5.

¹² *Ibidem*.

momencie nie egzystuje na ziemi. Ona umarła. Albo [została – przyp. M.B.] zabita. Każda inna odpowiedź na to pytanie odsyła do czegoś innego niż do jej istoty”¹³.

By móc pełniej rozumieć przesłanki podmiotowej wiary Jesaulowa w realność upragnionej, fundamentalnej przemiany, należy uświadomić sobie rozpowszechniony i trwale obecny w kulturze i mentalności rosyjskiej – korespondujący, w szczególności, z podkreślanym przezeń ich paschalnym charakterem – sposób przeżywania swego jednostkowego i wspólnotowego istnienia, a także ugruntowany i kultywowany tam od wieków sposób pojmowania Prawdy. W pierwszej sprawie: „Podstawowa, by tak rzec, «fabuła rosyjska» polega [...] na «pokonywaniu własnego snu – śmierci», a treść tej «fabuły» to nie życie samo w sobie, lecz wyzwolenie się ze snu, ze śmierci, swoiste zmartwychwstanie”¹⁴. Skoro „to, co ukryte, uśpione, niepozorne, ma stanowić «istotę», to za efekt zrywu należy uznać tę «istotę» już jako ujawnioną (ale w jej «czyste» postaci, czyli bez planu ekspresji)”¹⁵. Nie przypadkiem zatem nie bardzo wiadomo, jak można byłoby tego dokonać – Jesaulow wskazuje tu najczęściej po prostu na konieczność desowietyzacji nazw ulic, uczynienia wolnym od pracy drugiego dnia najważniejszych świąt prawosławnych oraz zmiany w zakresie edukacji i wychowania dzieci i młodzieży. W sprawie drugiej: w głęboko, mentalnie i kulturowo, ugruntowanym i wspólnotowo kultywowanym przekonaniu tamtejszych myślicieli i Rosjan w ogóle „po rosyjsku” pojmowana Prawda jest jednocześnie prawdą myślenia-przeżywania i prawdą działania, prawdą moralno-intelektualnych racji i prawdą mocy-skuteczności, wypływającego z niej działania. Nie rozumie się jej jako zgodności przedstawienia i rzeczywistości, ale przede wszystkim „jako konkretne uchwycenie prawdziwego bytu, od którego człowiek odszedł i do którego znowu powinien powrócić i zakorzenić się w nim”¹⁶. Towarzyszący temu moment regeneracyjnej, zwycięskiej przemiany i przywracającego wspólnotową tożsamość, ontologicznie pojmowanego powrotu do siebie współzakładają się tu wzajemnie¹⁷.

Co więcej, spotęgowany kontrast teraźniejszości z wizją oczekiwanego, istotowego Spełnienia – pojmowanego w charakterze zwycięskiej próby inicjacyjnej – przeżywany jest przez nich jako przesłanka realności, a nawet swego rodzaju zapowiedź

¹³ *Ibidem*, s. 380.

¹⁴ J. Faryno, *Скрытый, Неприметный/Проницательный*, [w:] *Mentalność rosyjska. Słownik*, pod red. A. Lazari, Katowice 1995, s. 97-98.

¹⁵ *Ibidem*, s. 98.

¹⁶ S. Frank, *Istota i wiodące motywy filozofii rosyjskiej*, [w:] *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku*, cz. I pod red. L. Kiejzik, Łódź 2001, s. 35.

¹⁷ Por. J. Roper, P. van Ham, *Redefining Russia's Role in Europe*, [w:] *Russia and Europe. The Emerging Security Agenda*, ed. V. Baranovsky, Oxford–New York 1997, s. 38-39, 444-447.

owego Spełnienia. Podobne przesłanki podmiotowej wiary Jesaułowa w możliwość takiej przemiany nie muszą zaskakiwać czy dziwić, jeśli uświadomimy sobie bardzo rozpowszechniony i trwale obecny w mentalności i kulturze rosyjskiej motyw inwersji – zgodnie z nim pozytywne odwrócenie kierunku może dokonać się właśnie w momencie krańcowego „upadku” – łączący pełną destrukcję tego, co „upadłe”, z procesem oczyszczenia-sublimacji, przygotowującym przyszły triumf wartości wyższych nad niższymi. Drogę prowadzącą do osiągnięcie-dostąpienia Prawdy pojmuje się wówczas jako odrzucanie przesłaniających i „zastępujących” ją łże-prawd, pseudoprawd czy anty-Prawd. Jak kilkadziesiąt lat wcześniej wyznawał w rozpatrywanym duchu Iwan Iljin, właśnie „w godzinie największej demoralizacji i największego upadku już zaczęło się i dokonuje niewidzialne odrodzenie w umieraniu. Niech się służy w nas Zmartwychwstanie Chrystusowe”¹⁸. Oczekiwana przyszłość przestaje być tu limitowana dotychczasowością, pojmowaną w kategoriach empirycznie weryfikowalnej wiedzy profanicznej, a jej określenie – poprzedzone właśnie dostrzeżeniem tego, co „niepozorne-ukryte”, i rozpoznaniem czekającej na swe spełnienie „istoty” rosyjskości i Rosji – wymaga „czystego serca” i szczególnej przenikliwości, umożliwiających wejście w posiadanie ekskluzywnej, przemieniającej Prawdy.

W ramach rozpatrywanego typu percepcji świata, odpowiadającego duchowi maksymalizmu eschatologicznego prawosławia, wymiar przyszłości i wiązana z nim wizja wspólnotowego spełnienia nabierają nie tylko priorytetowego znaczenia, ale ulegają również swoistemu unadrealnieniu. Historia i teraźniejszość tracą wówczas swą samoistną wartość – mają wartość jedynie instrumentalną, pozytywną lub negatywną, w zależności od tego, czy pomagają, czy przeszkadzają w osiągnięciu w przyszłości finalnego, wspólnotowego Spełnienia. Jak objaśniająco diagnozuje George L. Kline, podobnemu unadrealnianiu i absolutyzowaniu roli przyszłości towarzyszą dwa podstawowe błędy, z których pierwszy polega na „na traktowaniu możliwości jako *rzeczywistości*”, a drugi „na traktowaniu abstrakcyjnych wartości-*idealów* w taki sposób, jakby były one konkretnymi wartościami-*urzeczywistnieniami*”¹⁹. Mamy wówczas *de facto* do czynienia z życzeniową, podmiotowo postulowaną wizją świata społecznego, w ramach której charakterystyki teraźniejszości nabierają symptomatycznie kształtu jednostronnie negatywnego; by, dla przykładu, przytoczyć następujące pytanie autora: „Znaczy się, okupacja sowiecka i tutaj jest kontynuowana?” i udzieloną przez niego na nie odpowiedź: „przychodzi powiedzieć z przekonaniem: bez wątpienia

¹⁸ И.А. Ильин, *О России*, Москва 1991, s. 16.

¹⁹ Por. G.L. Kline, *Rosyjscy i zachodnioeuropejscy myśliciele o tradycji, nowoczesności i przyszłości*, [w:] E. Gellner et al., *Europa i co z tego wynika*, przeł. T. Fiałkowski et al., Warszawa 1990, s. 171.

tak”²⁰. Oceny-diagnozy stanu obecnego służą bowiem nie tylko do legitymizacji racji-potrzeby, ale również do uzasadnienia możliwości-realistyczności upragnionej przemiany, mającej prowadzić ku – przywracającemu utraconą, wspólnotową tożsamość Rosjan i Rosji – istotowemu ucieleśnieniu się odwiecznej Rosyjskiej Prawdy, przeciwstawianej łże-prawdzie terażniejszości.

Proponowany przez Iwana Jesaulowa sposób pojmowania świata, prawdy, wartości, religii, społeczeństwa, władzy, polityki i wizji oczekiwanej przemiany etc. nie jest w Rosji zupełnie odosobniony, a raczej typowy dla grona przedstawicieli tamtejszej inteligencji, radykalnie krytycznych w swym stosunku do istniejącego kształtu rosyjskiej rzeczywistości, w której przyszło im żyć. Obok elementów wyrażających intencjonalny dystans w odniesieniu do charakteru, struktur i form zastawanej faktyczności można w nim odnaleźć zestaw treści rozpowszechnionych i trwale obecnych w głównym nurcie rosyjskiej tradycji intelektualno-kulturowej i świadomości społecznej Rosjan. Charakteru i siły ich wpływu na kształt i dynamikę rosyjskiej rzeczywistości nie można oczywiście ani nie dostrzegać, ani absolutyzować, ignorować czy marginalizować – należy je po prostu w sposób nieuprzedzony badać i objaśniać. Należą do nich m.in. dychotomizujące ze sobą istniejące i postulowane przez siebie porządek społeczny, przeciwstawianie Prawdy i anty-Prawdy, Rzeczywistości Prawdziwej i „upadłej”, pozornej” (nie)rzeczywistości, wspólnotowości i kolektywizmu, Rosji i ZSRR, rosyjskości i sowieckości, historii rosyjskiej i historii sowieckiej, „prawdziwej Rosji i Federacji Rosyjskiej, pojmowanej jako coś innego, zamiast Rosji”²¹. Mamy tu do czynienia z konkretyzującymi eksplikacjami znacznie bardziej ogólnych tendencji, typowych dla binarnego, w szczególności rosyjskiego, typu kultury i mentalności: „Dwubiegunowość i brak neutralnej sfery aksjologicznej prowadzi do tego, że nowość rozumiana była nie jako kontynuacja, lecz jako eschatologiczna zmiana wszystkiego”²².

Jak pokazują powtarzające się cyklicznie doświadczenia historyczne, podmiotowej ufności podobnie myślących Rosjan w możliwość istotowej, wspólnotowej Przemiany, pobudzającej ich do podejmowaniu prób poprowadzenia Rosji ku autentyczności, soborowości i Prawdzie, towarzyszą jednak procesy i mechanizmy samoodtwarzania się podstawowych cech i wyznaczników zastawanych sytuacji, które generują właśnie potrzebę podejmowania takich prób²³. Co więcej, próbom

²⁰ И.А. Есаулов, *Постсоветские...*, s. 174.

²¹ *Ibidem*, s. 279.

²² J. Łotman, B. Uspienski, *Rola modeli dualnych w dynamice kultury rosyjskiej (do końca XVIII w.)*, [w:] *Semiotyka dziejów Rosji*, wyb. i przeł. B. Żyłko, Łódź 1993, s. 19.

²³ Do grona rosyjskich badaczy i myślicieli poszukujących sposobu objaśnienia i rozwiązania tego dylematu zaliczyć można m.in. Aleksandra Sołżenicyna, Jurija Afanasjewą, Aleksieja Dawydowa Andrieja Pielipienkę, Igora Jakowienkę czy Lilię Szewcową. Por. M. Broda, „Zrozumieć Rosję”?

„zwycięskiego” zerwania z dzisiejszością-dotychczasowością zdają się *de facto* paradoksalnie towarzyszyć, a najczęściej również nad nimi przeważać – przesłaniane na poziomie świadomościowym przez nasilający się periodycznie zamyśł zerwania z „upadłą” dotychczasowością oraz intencjonalną odmienność swych kolejnych ideologicznych metamorfoz i stylizacji – elementy, mechanizmy i procesy reprodukcji się, kontynuacji i wzajemnego podobieństwa podstawowych właściwości systemów społecznych istniejących od wieków w Rosji.

W formie symptomatycznego przykładu można tu wymienić archaiczne przeżywanie Rosji w kategoriach „duchy świata”, prawosławną ideę Moskwy-Trzeciego Rzymu i bolszewickie traktowanie Rosji Radzieckiej (i ZSSR) jako załączka ogólnoludzkiej wspólnoty komunistycznej, w którym surogatem religijnego przeobrażenia świata staje się jego bolszewicko-komunistyczna przemiana. Dostrzeganiu przejawów i skutków powyższego w rosyjskiej tradycji intelektualno-kulturowej i świadomości społecznej – wyrosłej na gruncie prawosławia, zachowującej zarazem wiele cech właściwych dla archaicznej percepcji świata – nie sprzyja jednak m.in. typowa dla nich tendencja do zacierania wyrazistości rozróżnienia między *sacrum* i *profanum*, wiedzą świętą i wiedzą profaniczną, historią i eschatologią²⁴.

Jak wyznaje Iwan Jesaulow, podejmowane przez siebie prace badawcze traktuje jako „swego rodzaju wyzwanie (lub odpowiedź na wyzwanie)”²⁵. Gdybym zatem miał zasygnalizować sferę problematyki, która mogłaby – powinna – stać się dla niego takim wyzwaniem, wskazałbym właśnie na podniesione wyżej okoliczności i sprawy. Heurystycznej płodności podobnego przedsięwzięcia i pogłębieniu samoświadomości intelektualnej autora mogłoby sprzyjać w szczególności wyraźne i konsekwentne rozróżnianie – prekursorem takiego pojmowania i konceptualizacji świata był w Rosji Konstantin Leontjew²⁶ – wzajemnej odmienności i autonomii dwóch różnych porządków rzeczywistości – a także niesprowadzalnych względem siebie bez destrukcji ich pierwotnego, autentycznego sensu typów wiedzy o nich – porządku historii i porządku eschatologii. Pierwszy z nich dotyczy struktur, procesów, praw i mechanizmów przyrodniczych, społecznych i intelektualnych przemian. Empiryczne weryfikowalna wiedza naukowa o nim ma charakter fenomenalistyczny, nie może ona wykroczyć poza warstwę zjawisk i w jednoznaczny sposób rozpoznać ich ewentualną Boską podstawę. Drugi natomiast odnosi się do wzajemnej relacji *sacrum* i *profanum*, odejścia stworzenia od Boga i jego powrotu, rozpoznawanych i opisywanych w kategoriach wiedzy sakralnej²⁷.

O rosyjskiej zagadce-tajemnicy, Łódź 2011, s. 242-248; idem, *Jurija Afanasjewa zmagania z Rosją*, Łódź 2015, s. 66-80, 108-113, 154-159 i in.

²⁴ Por. M. Брода, *Проблемы с Леонтьевым*, Москва 2001, s. 129-134.

²⁵ И.А. Есаулов, *Постсоветские...*, s. 565.

²⁶ Por. M. Брода, *Проблемы с Леонтьевым...*, s. 11-12, 49-56, 96-109.

²⁷ *Ibidem*, s. 85-93.

Należy pamiętać, że autonomia obu porządków, historii i eschatologii, nie oznacza pełnej rozłączności jednego z drugim, w tym zwłaszcza sensie, że sposób pojmowania ich – i relacji między nimi – przez Rosjan, rosyjskie władze i instytucje społeczne oraz działania podejmowane w związku z celami i wartościami związanymi z jednym bądź drugim wpływają wzajemnie na siebie. Dotyczy to m.in. oddziaływania religii na sposób funkcjonowania, struktury instytucjonalne, dynamikę i mechanizmy przemian danej zbiorowości i postawy społeczne jej członków, wpływające z kolei na podtrzymywanie żywotności i sposób interpretacji określonych treści religijnych oraz mechanizmy ich ideologicznych adaptacji i instrumentalizacji. W przypadku religii prawosławnej i społeczeństw, w których od wieków wpływa ona na życie zbiorowości i mentalność jej członków, wzmocnieniu ulega – dostrzegalna także u Iwana Jesaułowa – tendencja do wzajemnej dychotomizacji sposobów przeżywania, konceptualizacji i problematyzacji zastawanego charakteru oraz kształtu rzeczywistości społecznej Rosji, ich dokonywanej oceny i, w zależności od owej oceny, odpowiednio, legitymizacji kontynuacji-samoreprodukcji dotychczasowości albo, przeciwnie, uzasadnianiu racji i możliwości jej definitywnej, istotowej przemiany.

Dla pogłębionej analizy powyższego ważnym punktem intelektualnego odniesienia mogłaby się stać w szczególności typologia Maxa Schelera, wskazująca na odmiennność trzech podstawowych typów wiedzy: 1) wiedzy techniczno-instrumentalnej, nastawionej na osiągnięcia techniczne i panowanie nad naturą; 2) wiedzy dotyczącej intencjonalnie tego, co istotowe, kształcącej; 3) wiedzy wyrażającej głębię doświadczenia *sacrum*, wiedzy metafizycznej, wyzwalającej, kierującej człowieka w stronę tak bądź inaczej pojmowanego absolutu²⁸. W jej ramach – w odróżnieniu od wcześniej sformułowanej przez Auguste'a Comte'a teorii trzech ewolucyjnie po sobie następujących typów-stadiów wyjaśniania świata (teologicznego, metafizycznego i naukowego), w perspektywie której mitologiczna dominanta w strukturach postsowieckiej rzeczywistości Rosji implikowałaby i legitymizowałaby teorię niewspółczesności rosyjskiej teraźniejszości – akcent i przestrzeń towarzyszącej jej intelektualnej i społecznej problematyzacji podlegałyby pewnej zasadniczej zmianie.

Konkretyzując sprawę, w kontekście sformułowanych przeze mnie uwag przychodzi sądzić, że podkreślana przez Iwana Jesaułowa mitologiczna dominanta w strukturach postsowieckiej codzienności jest – w ramach proponowanej przezeń perspektywy teoretycznej – nie tyle teorią rosyjskiej (nie)współczesności, ile przede wszystkim teorią istotowej jakoby nierosyjskości tamtejszej teraźniejszości-

²⁸ M. Scheler, *Światopogląd filozoficzny*, [w:] idem, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. i wstęp S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 415 i n.

-dzisiejszości w ogóle, a Federacji Rosyjskiej w szczególności. Skoro nie rosyjskiej, to jakiej? W ramach proponowanej przez niego konceptualizacji świata, radykalnie dychotomizującej możliwe objaśnienia rozpatrywanych spraw, powyższe pytanie nabiera w gruncie rzeczy charakteru retorycznego, a udzielana przezeń odpowiedź na nie jest – może być – tylko jedna: nie rosyjskiej, bo sowieckiej: „Jakiego państwa dziedzicem jest dzisiejsza Federacja Rosyjska? Czyżby historycznej Rosji? Nie, jak wiadomo, FR jest dziedzicem właśnie Związku Sowieckiego”²⁹.

Mamy tu do czynienia nie tyle z weryfikowalną empirycznie koncepcją – opisem i analizą – historii, teraźniejszości i wizji przyszłości Rosji, ile z koncepcją o charakterze postulatycznym, której ewentualna akceptacja albo odrzucenie przesądzać ma *de facto* – w podmiotowym zamyśle i przekonaniu jej autora – zarazem o realności albo nierealności współtworzących ją konstrukcji i kategorii intelektualnych, z historycznym istnieniem i, szerzej, z ontyczną realnością autentycznie „prawosławnego świata historycznej Rosji” włącznie. Jak przyznaje sam Jesaułow, „w zależności od aksjologicznych nastawień czytelnika” – i, dodajmy, autora – owego świata „nigdy nie było” albo przeciwnie: „Ruś była [kiedyś – przyp. M.B.] taką”³⁰, a więc, powracając do siebie, może – i powinna – znów się właśnie taką stać.

By rekapitalizująco ująć sprawę, przedstawiany przez Iwana Jesaułowa sposób pojmowania świata, czasu i historii cechuje – co jest przypadkiem symptomatycznym – częstym wśród tamtejszych krytyków istniejącego kształtu rosyjskiej rzeczywistości – współobecność intencji radykalnego zdystansowania się od rodzimej dotychczasowości oraz zestawu treści typowych dla mentalności i tradycji intelektualno-kulturowej Rosjan, współokreślających właśnie charakter, procesy i mechanizmy kontynuacji-samoreprodukcji ich dziejowej dotychczasowości. Uświadomienie sobie powyższego może zatem stwarzać potencjalnie heurystycznie płodną perspektywę – punkt intelektualnego odniesienia – dla analizy zarówno koncepcji Jesaułowa i koncepcji osób w podobny do niego sposób myślących, jak i przedmiotowości, której objaśnianiu one służą.

Przedstawione przeze mnie zastrzeżenia i wątpliwości nie zmieniają faktu, że podejmowany przez Iwana Jesaułowa wysiłek i przeprowadzane przezeń analizy badawcze zasługują na wnikliwe zainteresowanie, przede wszystkim ze względu na ich niewątpliwy walor heurystyczny. Ujawniają one trudne – niedostrzegane nazbyt często, marginalizowane bądź usuwane poza ramy świadomości wspólnotowej nie tylko Rosjan, ale i wielu obserwatorów zagranicznych – problemy, wyzwania i sprawy. Bez wątpienia dają one – mogą i powinny dawać – do myślenia, pobudzając czytelników i badaczy do pogłębionej refleksji i poszukiwania

²⁹ И.А. Есаулов, *Постсоветские...*, s. 22.

³⁰ *Ibidem*, s. 399.

własnych objaśnień i rozwiązań rozpatrywanych przez niego kwestii mentalnych, intelektualnych, religijnych, kulturowych i społecznych; bez wątpienia ważnych i aktualnych.

Bibliografia:

- Broda M., *Jurija Afanasjewa zmagania z Rosją*, Łódź 2015.
- Broda M., „Zrozumieć Rosję”? O rosyjskiej zagadce-tajemnicy, Łódź 2011.
- Faryno J., *Скрытый, Неприметный/Проницательный*, [w:] *Mentalność rosyjska. Słownik*, pod red. A. Lazari, Katowice 1995.
- Frank S., *Istota i wiodące motywy filozofii rosyjskiej*, [w:] *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku*, cz. I pod red. L. Kiejzik, Łódź 2001.
- Kline G., *Rosyjscy i zachodnioeuropejscy myśliciele o tradycji, nowoczesności i przyszłości*, [w:]
- Gellner E. et al., *Europa i co z tego wynika*, przeł. T. Fiałkowski et al., Warszawa 1990.
- Łotman J., Uspieski B., *Rola modeli dualnych w dynamice kultury rosyjskiej (do końca XVIII w.)*, [w:] *Semiotyka dziejów Rosji*, wyb. i przeł. B. Żyłko, Łódź 1993.
- Roper J., Ham P. van, *Redefining Russia's Role in Europe*, [w:] *Russia and Europe. The Emerging Security Agenda*, ed. V. Baranovsky, Oxford–New York 1997.
- Scheler M., *Światopogląd filozoficzny*, [w:] M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. i wstęp S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987.
- Брода М., *Проблемы с Леонтьевым*, Москва 2001.
- Есаулов И.А., *Мифологии повседневности: форматирование постсоветского дискурса*, Москва 2015.
- Есаулов И.А., *Пасхальность русской словесности*, Москва 2004.
- Есаулов И.А., *Русская классика: новое понимание*, [online:] <http://esaulov.net/wpcontent/uploads/2012/07/Esaulov-Russkaja-Klassika-Novoe-Ponimanie-Vvedenie.pdf>.
- Ильин И.А., *О России*, Москва 1991.

Informacja o Autorze:

Prof. dr hab. Marian Broda – profesor nauk humanistycznych, Uniwersytet Łódzki, Wydział Studiów Międzynarodowych i Politologicznych, Katedra Historii i Teorii Stosunków Międzynarodowych.

e-mail: marian.broda@uni.lodz.pl

<https://orcid.org/0000-0002-7333-0145>

ANNA KADYKAŁO

KRAKÓW, UNIWERSYTET JAGIELLOŃSKI W KRAKOWIE

Забывать Афган? Нет, невозможно

Об эволюции восприятия советско-афганской войны
(1979-1989) в общественном сознании россиян
и в российском политическом дискурсе

“Forgetting Afghan War? No, It Is Impossible”. The Evolution
of the Soviet-Afghan War (1979-1989) In Perception of the Russian
Collective Consciousness and In the Russian Political Discourse

Abstract: The article discusses changes in the public consciousness of the Russians during recent thirty years, relating to the ways the Soviet-Afghan war (1979-1989) was perceived by the Soviet and afterwards by the Russian society. The article also analyses changes in the presentation of the mentioned armed conflict in the official Soviet and Russian mass media. Another important issue mentioned in the text is the phenomenon of the memory revision process that has obviously increased its impact in the last decade, and is manifested, in particular, in stopping forgetting the Soviet-Afghan war and the rehabilitation of its participants, which is more and more visible.

The perception of the Soviet-Afghan war in the post-Soviet-Russian society over the past thirty years has evolved markedly: from the gradual oblivion and condemnation by different segments of society to the acquisition of a solid place in the Russian social memory. Particular attention in this article was given to the idea of time characteristic for the studied culture at the turn of the 21st century: the political category of time, political and social changes connected with time were analysed. It is worth emphasizing that time in processes perceived and created by people (e.g. war) is not objective. Time begins to acquire its value only when someone evaluates it.

Keywords: Soviet-Afghan war, Russian cultural memory, Soviet war veterans, the collapse of the USSR, Russian war movies

В статье рассматриваются особенности изменения общественного сознания россиян на протяжении последних лет, относящиеся к способам восприятия советско-афганской войны (1979-1989) советским, а затем – российским обществом. Исследования касаются также изменений в способах представления упомянутого вооружённого конфликта в официальных советских и российских средствах массовой информации и явно нарастающего в последнее десятилетие процесса пересмотра памяти, проявляющегося, в частности, в извлечении из забвения этой войны перелома эпох и реабилитации её участников.

Особое внимание в данной статье будет уделено идее времени, свойственной исследуемой культуре в последнее тридцатилетие. Каждая историческая эпоха привносит свои смыслы в представления о времени, на каждом этапе культура вырабатывает новое „чувство” времени¹. Именно поэтому в настоящем тексте будет особо рассматриваться политическая категория времени, то есть политические и общественные изменения, обусловленные временем. Стоит подчеркнуть, что время в процессах, воспринимаемых и создаваемых людьми (а к таким принадлежит рассматриваемый вооружённый конфликт), не является объективным. Время начинает приобретать своё значение только тогда, когда кем-то оценивается:

Это означает, что временная обусловленность политического процесса исключает время реальное как невоспринимаемое, существующее параллельно человеческим отношениям. Таким образом, временная обусловленность политического процесса основана на времени виртуальном, формируемом субъектом, обращающимся к прошлому, настоящему, будущему².

Данная статья рассматривает афганский конфликт в контексте политической категории времени. Сосредоточиваясь на оценке времени Афганской войны в советском и российском политическом дискурсе, следует подчеркнуть, что как социальное, так и политическое время отличается от календарного и физического времени (равно как политическое пространство отличается от своего географического аналога), поэтому:

категорией „политическое время” можно обозначить длительность существования, „жизни и смерти” государственных институтов и прочих социаль-

¹ М.Б. Красильникова, *Концепция времени в исторической динамике русской культуры*, „Вестник КемГУКИ” 2014, № 27, с. 13.

² Н.Р. Балынская, *Специфика пространственно-временной обусловленности политического процесса*, „Вопросы управления” 2007, № 1, [online:] <http://vestnik.uapa.ru/ru/issue/2007/01/02/> (25.08.2018).

но-политических субъектов и продолжительность устойчивых состояний тех или иных отношений между ними³.

В данном случае на микроуровне политического анализа можно говорить о длительности существования партий и общественных объединений, времени пребывания на руководящих позициях государственных деятелей, и т. д. Рассматриваемая в статье проблема касается, в частности, влияния распада СССР на восприятие афганского конфликта в рамках постсоветского общества.

Несмотря на то, что с распада Советского Союза прошло уже свыше двадцати пяти лет, события данного периода по сегодняшний день влияют на историческое сознание россиян, составляя одно из самых существенных определений национальной идентичности российского народа. Рядом с признаваемой самими россиянами, ключевой для структуры их сознания и национальной гордости, победы в Великой Отечественной Войне, следует упомянуть и значительно более спорную и по-прежнему окутанную многими тайнами Афганскую войну⁴. Советская интервенция в Афганистане была самым кровавым конфликтом в истории СССР после окончания Второй мировой войны. По российским данным, общее число людских потерь по советской стороне составило почти 14,5 тыс.⁵.

После войны ветеранам сложно было найти своё место в обществе, что сказалось на их деструктивном влиянии на окружение. Большую угрозу составлял так наз. „афганский синдром”: в семьях ветеранов количество разводов и острых семейных конфликтов составляло даже 75%. Большинство ветеранов часто меняли работу из-за возникающих конфликтов, 90% студентов-ветеранов имели задолженность в вузах, свыше половины страдали от алкоголизма и наркомании, случались самоубийства или попытки самоубийства. Исследования, проведённые в начале 90-х гг. XX века, показали, что по крайней мере 35-40% ветеранов нуждалось в профессиональной психологической помощи⁶.

Со временем изменились исторические обстоятельства, поэтому по-другому стали воспринимать афганский конфликт. Сначала его подробности

³ Что такое „политическое время”?, [online:] <http://uchebnik.online/politicheskaya-teoriya-rf/chto-takoe-politicheskoe.html> (25.08.2018).

⁴ См. A. Kadykało, *The Afghan War (1979-1989) in the Cultural Memory of the Russians*, „Cultural Analysis” 2015, vol. 14, p. 48-81.

⁵ A. Kowalczyk, 1994. *Afghanistan 79-89. Dolina Panczysu*, Warszawa 1994, s. 49.

⁶ А.Н. Лупооков, *Кто мы, афганцы?*, [online:] http://artofwar.ru/l/lupookow_a_n/text_0320.shtml (25.08.2018).

скрывала тайна. Политическое бюро предпринимало попытки прекратить утечку информации о войне. Как перечисляет британский писатель Родрик Брейтвейт, солдатам, направляемым в Афганистан приказывали, чтобы молчали о месте службы. В соответствии с официальной версией, солдаты выполняли в Афганистане „миротворческую миссию”, не участвуя в военных действиях. Нередко повторялись попытки скрыть сам факт войны, в т. ч. тела погибших солдат хоронили ночью в цинковых гробах. Действовал запрет на надпись на памятниках, информирующую, что солдат погиб в Афганистане⁷. Вышеприведенные примеры борьбы с индивидуальной памятью – это нередкое явление и, как подчёркивает Пётр Боровец, характерное не только для тоталитарных, но и для демократических систем. Несмотря на ограниченный характер индивидуальной памяти и её непродолжительность, она подвергалась игнорированию со стороны властей, так как могла оказаться „врагом” и угрозой в условиях, когда не хотелось помнить прошлое⁸.

Невзирая на информационную блокаду, сообщения поступали к советскому обществу. Постепенно, получив достоверные донесения о происшествиях в Афганистане, общественное мнение стало склоняться против войны и армии, а антивоенные настроения усиливались. Критические публикации, касавшиеся советского участия в войне начали появляться в обстоятельствах, созданных политикой гласности. Волна критических выступлений прокатилась через советские СМИ также во время вывода армии из Афганистана⁹. Афганская война и всё, что касалось её, стало ненужным, очерняемым прошлым, олицетворением поражения советской державы, которая скоро также ушла в прошлое. Вероника Байдина подчёркивает, что отрицательное отношение к отдельным историческим эпизодам страны или пренебрежение историческим наследием приводит к изменению облика городов (сносу памятников), а резкие оценки в отношении советского периода жизни страны провоцируют конфликты поколений и социальный протест¹⁰. В данном случае социальный протест постепенно назревал в среде афганских ветеранов, не понимавших недоброжелательного отношения к ним со стороны большинства российского общества.

Рассматривая Афганскую войну в категориях социального времени (ориентированного на прошлое, общего для группы людей или целого общест-

⁷ R. Braithwaite, *Afgantsy. The Russians in Afghanistan 1979-89*, New York 2011, p. 235-237.

⁸ P. Borowiec, *Czas polityczny po rewolucji: czas w polskim dyskursie politycznym po 1989 roku*, Kraków 2013, s. 200.

⁹ R. Braithwaite, *Afgantsy...*, p. 237-244.

¹⁰ В.С. Байдина, „Прошлое”, „настоящее” и „будущее” россиян в структуре телевизионного образа социального времени, „Теория СМИ и массовой коммуникации” 2012, № 4.

ва), исследуемый период можно считать „потерянным” и осуждаемым отрезком времени¹¹. Пытаясь, однако, посмотреть на данный конфликт с точки зрения образовавшейся среды ветеранов, следует подчеркнуть, что в рамках советского общества создалась атмосфера общности интересов, ощущение совместного опыта, солидарности переживаний солдат и их семей, косвенно вовлеченных в войну. Пётр Боровец подчёркивает, что сходство социального времени для отдельных людей является не только поверхностным, но становится существенным группообразующим фактором, так как эта категория отражает основные темпоральные представления общества в данный период и формирует характерное для личности понимание времени¹².

Блогер и публицист, представитель молодого поколения россиян, Станислав Смагин поделился своим видением военного конфликта в Афганистане. По его мнению, из всех военно-политических кампаний в русской истории (включая русско-царскую, русско-советскую и русско-постсоветскую) Афганская война, „наиболее ошельмованная, наиболее опороченная, наиболее замусоренная поверхностными и примитивными суждениями”¹³. Этот военный конфликт критиковали со всех сторон – общественные, парламентские, публицистические и художественные круги и деятели. Как рассуждает Смагин:

Можно и нужно – на будущее – спорить о конкретных параметрах афганской кампании, её продолжительности, правильности использования войск, об умелости дипломатического обеспечения. Но очевидно, что на поле боя и перед судом истории советский народ эту войну не проиграл. Её проиграли политики [...] Поэтому-то, решившись на битву за Афганистан, вели ее [...] опасливо, многое скрывая от советской аудитории [...] В итоге сначала монополистом и флагманом в информации об Афгане были многочисленные слухи, а затем – перестроечные „властители дум”, с высоких трибун и первых полос газет обливавшие грязью собственную армию¹⁴.

Следует подчеркнуть, что хотя в Афганистане советская армия не понесла поражения, но с точки зрения политиков оценка событий была совсем другой. Это можно признать подтверждением мнения, что война проигрывается тогда, когда правительство и общество признали себя побеждёнными¹⁵.

¹¹ P. Borowiec, *Czas polityczny po rewolucji...*, s. 123-124.

¹² Там же, с. 117-126.

¹³ С. Смагин, *Афганская кампания: 28 лет спустя*, [online:] <https://ru.sputnik.kg/world/2017-0215/1031740298/afganskaya-kampaniya-28-let-spustya.html> (25.08.2018).

¹⁴ Там же.

¹⁵ Е.С. Сениянская, *Противники России в войнах XX века (Эволюция „образа врага” в сознании армии и общества)*, [online:] http://www.k2x2.info/istorija/protivniki_rossii_v_voinah_

В средствах массовой информации очень долго демонстрировалась почти только отрицательная картина войны. Особенно после Второго съезда народных депутатов в декабре 1989 года войну начали представлять проигранной. Тогда было принято решение о политической оценке решения введения советских войск в Афганистан – в нём говорилось о том, что данное решение заслуживает политического и морального осуждения. На волне гласности советская пресса того времени резко критиковала вторжение в Афганистан, а саму войну называли авантюрой. В последующие годы как правые политики, так и руководители организации ветеранов пытались добиться пересмотра негативной политической оценки Афганской войны¹⁶. Поспешная оценка боевых действий, по мнению ветеранов, привела к сокращению их социальных и медицинских гарантий¹⁷. Заместитель председателя комитета Госдумы по обороне и заодно ветеран-афганец Франц Клинецвич на конференции, проходящей в 2014 году, посвященной 25-й годовщине вывода советских войск из Афганистана отметил, что „политически и юридически несостоятельная оценка афганской войны как провальной авантюры, официально данная тогда съездом народных депутатов, не пересмотрена до сегодняшнего дня”¹⁸.

Реагируя на заявление части организаций ветеранов о пересмотре оценки Афганской войны, замминистра обороны РФ генерал армии Николай Панков сказал, что в министерстве обороны России считают нецелесообразным пересматривать политическую оценку ввода советских войск в Афганистан:

Мы полагаем, что оценку деятельности советским войскам в период их пребывания в Афганистане исчерпывающе дал президент страны Владимир Путин [...] мужество и героизм советских воинов в Афганистане не подлежат переоценке. Для страны, для народа воины-афганцы навсегда останутся настоящими патриотами¹⁹.

hh_veka_yevolyucija_obraza_vraga_v_soznanii_armii_i_obshestva/p1.php#metkadoc23 (25.08.2018).

¹⁶ Е.С. Сенявская, *Войны XX столетия. Социальная роль, идеология, психология комбатантов и посттравматический синдром*, [online:] <https://his.1september.ru/article.php?ID=199904303> (25.08.2018).

¹⁷ *Афганская война и другие исторические события, которые требовали пересмотреть*, [online:] <http://russian7.ru/post/afganskaya-voyna-i-drugie-istoricheski/> (25.08.2018).

¹⁸ *Ветераны попросили пересмотреть негативную оценку Афганской войны*, [online:] <https://lenta.ru/news/2014/02/11/afgan/> (25.08.2018).

¹⁹ *В день 25-летия вывода войск СССР из Афганистана Минобороны выступило против „неуместных” оценок войны*, [online:] <https://www.newsru.com/russia/15feb2014/afghan.html> (25.08.2018).

В свою очередь, Борис Громов, Герой Советского Союза, председатель Всероссийской организации „Боевое братство”, командующий 40-й армией и выводивший её из Афганистана, назвал вышеописанную инициативу некоторых воинов-афганцев „глупостью”:

Я считаю, что сейчас, спустя 25 лет после вывода ограниченного контингента советских войск из Афганистана, давать какие-либо политические оценки этой девятилетней войне не только нецелесообразно, но и глупо – сказал Громов, добавив: мы жили тогда в другой стране, с другим общественно-политическим строем, и взгляды на эти афганские события были другими...²⁰.

Таким образом, изменение политических обусловленностей (распад СССР) и давно минувшая, уже полузабытая советская действительность считаются главным препятствием заново пересматривать оценку вооружённого конфликта в Афганистане, так как советский этап политического времени закончился вместе с прекращением деятельности советских политических институтов.

Нередки высказывания, что афганские ветеранские организации должны стать по-настоящему боевыми и смелыми, „готовыми не только трясти медалями по школам и два раза в год вместе выпивать, но ежедневно драться друг за друга и за правду руками, ногами и зубами”²¹. Решение многочисленных проблем ветеранов боевых действий во многом зависит от успеха полностью менять отношение государства к фронтовикам. Нынешнее восприятие Афганской войны в среде ветеранов сосредоточивается на убеждении, что общество не должно забывать о непосредственных участниках военных событий. В отличие от чеченских кампаний, в случае афганского конфликта действовал статус тайны, обществу предоставлялась скудная информация, что способствовало формированию мифов, искажающих настоящий облик войны: по-прежнему в сознании общества живы воображения „бессмысленной кровавой войны”, „гор трупов”, „рек крови”, а также ветеранов, из которых у многих были обнаружены психические проблемы²². Общество воспринимало всю операцию негативно, в результате чего военнослужащие

²⁰ Героизм воинов-афганцев переоценке не подлежит, политические оценки того исторического периода уже неуместны – Минобороны РФ, [online:] <https://news2.ru/story/398972/> (25.08.2018).

²¹ И.Г. Славин, *Никто кроме нас. Правда Афгана глазами солдата ВДВ. Часть 4*, [online:] <http://desantura.ru/veteran/69647/> (25.08.2018).

²² А. Козлачков, *Афган как миф*, [online:] http://okopka.ru/k/kozlachkow_a_a/text_0040.shtml (25.08.2018).

чуть ли не стали стыдиться своих наград, что толковалось как очередное воплощение „афганского синдрома”²³.

Исследования общественного мнения, проведённые в разные годы, убеждают, что в российском обществе память о войне в Афганистане считается мучительным временем отечественной истории.

Афганская война, безусловно, была для граждан позднего СССР и раннего постсоветского времени травмой. Оценка событий Афганской войны вызывает всё больше затруднений у россиян. По-прежнему преобладает мнение о ненужности этой войны²⁴. Число россиян, считающих введение советских войск в Афганистан государственным преступлением, значительно снизилось с 1991 года, свидетельствуют результаты опроса „Левада-Центра”. Согласно исследованию, проведённому в 2014 году, решение ввести войска в Афганистан называют преступным лишь 44% россиян, хотя в 1991 году так думали 69%. Как и в 1991 году, в 2014 году большинство респондентов (68%) уверены, что не следовало вводить советские войска в Афганистан. 23 года назад такой позиции придерживались 88% респондентов. О необходимости присутствия контингента советских войск в Афганистане в 2014 году говорили 9% опрошенных, а в 1991 году – всего 3%. Практически половина респондентов (45%) согласна с мнением о том, что ввод советских войск был политической авантюрой, в которую лидеры бывшего СССР втянули страну, а в 1999 году их доля составляла 58%. По мнению почти четверти нынешнего населения России (23%), введение войск было необходимо для защиты геополитических интересов Советского Союза и для того, чтобы не допустить усиления влияния США в ближневосточном регионе. В 1999 году так думали 19% россиян. По мнению 10% опрошенных – на два процентных пункта меньше, чем в 1999 году – советские войска выполняли в Афганистане интернациональный долг, помогая местному населению бороться за установление народного режима²⁵.

²³ А. Иванов, *Россия преодолела „афганский синдром”*, [online:] <http://svpressa.ru/war21/article/142421/> (25.08.2018).

²⁴ Опрос проведен 24-27 января 2014 года по репрезентативной всероссийской выборке городского и сельского населения среди 1603 человек в возрасте 18 лет и старше в 130 населенных пунктах 45 регионов страны. Статистическая погрешность данных этих исследований не превышает 3,4% (*Афганская война 1979-1989 гг.*, [online:] <http://www.levada.ru/2014/02/13/afganskaya-vojna-1979-1989-gg/> (25.08.2018)).

²⁵ Н. Сологуб, „Левада-Центр”: все меньше россиян считают введение войск СССР в Афганистан преступлением, [online:] <http://rusplt.ru/news/levadatsentr-vse-menshe-rossiyan-schitayut-vvedenie-voysk-sssr-v-afganistan-prestupleniem-93265.html#> (25.08.2018); *Последняя война СССР: „Афган”, наши дни*, [online:] http://interpolit.ru/blog/poslednjaja-vojna-sssr_afgan_nashi_dni/2014-02-15-413 (25.08.2018); *В своё время СССР поступил правильно*.

Приведённые исследования доказывают, что российская общественная память постоянно и постепенно преобразовывает эту страницу трудной отечественной истории. По мнению Родрика Брейтвейта, самым трудным для ветеранов было, наверное, осознание разницы между восприятием их в обществе и тем, как встречались их отцы и деды, возвращавшиеся после победы в Великой Отечественной Войне²⁶. С одной стороны, герои, совершавшие подвиги, о которых все помнят, чтят и ценят, а с другой – ветераны ненужной и забытой войны. Такое восприятие Афганской войны формируется и в сознании молодого поколения, увлекающегося компьютерными играми, посредством напр. интернет-игры: *Афган. Забытая война*²⁷.

Однако, годы спустя и в восприятии Афганской войны появились изменения вследствие начатого по инициативе президента Владимира Путина процесса восстановления чувства гордости за историю России в XX веке, а особенно за историю СССР. Среди прочих, и на войну в Афганистане начали смотреть как на героический эпизод, во время которого солдаты защищали интересы советской родины. Мероприятия по случаю двадцатой годовщины вывода армии проходили в феврале 2009 году на олимпийском стадионе в Москве весьма торжественно. 15 февраля – в день годовщины – состоялось торжество в Кремле. Это могло помочь ветеранам почувствовать, что спустя двадцать лет их служба и страдания в Афганистане приобрели наконец-то некое признание²⁸.

Сами афганцы – в своих воспоминаниях, рассказах, стихах, интервью – часто подчёркивают, насколько важен для них афганский период, во многом определивший и дальнейший жизненный путь:

У каждого поколения воинов есть своя память о войне, это память о тех боевых друзьях, с которыми делили краюху хлеба, память о тех, кто уже никогда не вернется. У Афгана – тоже своя Память. [...] Сражения кончаются, а история вечна. Ушла в историю и афганская война. Но еще долго станут тревожить всех нас голоса погибших и живых – ведь войны не проходят бесследно. Немало воды утекло с того времени. Потихоньку зажили раны, возмужали, стали мудрее, состарились солдаты и офицеры. Но только память о далёкой Афганской войне жива и стереть события той войны не смогут ни годы, ни расстоянья²⁹.

но, введя войска в Афганистан: мнения, [online:] <http://www.iarex.ru/interviews/45308.html> (25.08.2018).

²⁶ R. Braithwaite, *Afgantsy...*, p. 324.

²⁷ Кампания „Афган. Забытая война” от Makin, [online:] <http://arma-cwa.ru/kampaniya-afgan-zabytaya-vojna-ot-makin.html> (25.08.2018).

²⁸ R. Braithwaite, *Afgantsy...*, p. 324-327.

²⁹ *Афган*, [online:] <http://y113mo.ru/files/afgan.pdf> (25.08.2018).

Несмотря на прошедшее время существенным носителем памяти об Афганской войне в дальнейшем являются песни советских солдат, которые создают оригинальный солдатский фольклор. Они отражают настроения, чувства и реальность войны. Афганские мотивы доминируют в произведениях группы „Голубые Береты”, которая была одной из популярнейших в рядах Военно-десантных войск (напр. *У опасной черты, Десант уходит в прорыв, Погоны России*). Военную тематику затрагивает в своём творчестве Александр Розенбаум, представитель авторской песни (*Монолог пилота „Чёрного тюльпана”*).

Одним из самых популярных фильмов об Афганской войне является *9 рота* (2005) Фёдора Бондарчука. Это лента, основана на реальных событиях конца 80-х годов, стала главным кинематографическим событием осени 2005 года, положив начало „реанимации” российской кино-дистрибуции. В одном из интервью режиссер сказал:

Множество людей сейчас ничего не знает об этой войне. Когда в Чечню отправили 18-летних, все кричали: „Вы отдали наших детей на растерзание!”. Но никто не задумался, что 10 лет кряду страна отправляла на войну людей после школы – тех, кто ещё не ответил на вопрос, что делать в мире, за что отдавать свою жизнь и отдавать ли её вообще? ...³⁰.

Следует вспомнить и другие громкие „афганские” фильмы: *Пешаварский вальс* (1994, реж. Тимур Бекмамбетов, Геннадий Каюмов), детектив *Дезертир/Русский Рамбо* (1997, реж. Юрий Музыка), *Чёрная акула* (1993, реж. Виталий Лукин) и телесериал *Охотники за караванами* (2010, реж. Сергей Чекалов). Кино и телевидение наиболее популярны и востребованы аудиторией массмедиа, создают доминирующий образ социального времени, под которым подразумевается категория социокультурного бытия, характеризующая жизнедеятельность общества в историческом контексте³¹, в данном случае – в советское время. Заодно „афганские” картины борются с попыткой забвения непопулярного конфликта, который время от времени возвращают из полузабытья очередные постановщики.

Борьбу памяти с забвением предпринимают сами афганцы – авторы трогательных стихотворений, которые заставляют задуматься – их строки просты, но правдивы и пронзительны:

Забывать Афган? Нет невозможно,
Где полз, когда-то осторожно,

³⁰ Бондарчук, Федор Сергеевич, [online:] http://rusactors.ru/b/bondarch_f/ (25.08.2018).

³¹ В.С. Байдина, „Прошлое”, „настоящее” и „будущее”....

Кого ты защищал, солдат?
 И кто в войне той, виноват?
 Забыть сумеешь ты едва ли,
 Место, где друзья погибали,
 Где лилась лавиной наша кровь,
 Из ребят непознавших любовь...³²

Афганский конфликт, всё больше уходящий в прошлое, способствует проведению сравнений и аналогий между им и Великой Отечественной Войной. Генерал-полковник Борис Громов, вспоминая Афганскую войну, приравнял 15 февраля – день вывода советских войск из Афганистана – к 9 мая для людей, переживших Великую Отечественную Войну: „праздник со слезами на глазах. Праздник, потому что закончилась война. И день памяти о боевых товарищах, погибших в Афганистане”³³.

Изменение политической системы, экономического строя, социальных обстоятельств в новом политическом времени после распада СССР сказалось на критическом отношении постсоветского общества к Афганской войне, олицетворявшей масштабные ошибки бывшего советского правительства. Как ни странно, политическая оценка продолжительного по времени конфликта и его последствий, критика военных действий нередко распространялась и на его боевых участников, часто беспомощных в рамках механизмов нового государства. Начало пересмотра достижений советского периода привело и к другому восприятию как смысла Афганской войны, так и к изменению отношения к её участникам и ветеранам. Историк Владимир Яковлев акцентирует внимание на том, что прошлое меняется через его интерпретацию настоящим. К тому же, прошлое оценивается социальной памятью или социальным забвением³⁴. В данном случае восприятие Афганской войны в постсоветском-российском обществе на протяжении последних тридцати лет заметно эволюционировало: от постепенного забвения и осуждения разными слоями общества до приобретения ею прочного места в российской социальной памяти.

³² Л. Гржибовская, *Забыть Афган? Нет невозможно*, [online:] <https://www.stihi.ru/2011/10/07/4381> (25.08.2018).

³³ В. Сокирко, *Это как 9 мая – генерал-полковник Борис Громов о выводе советских войск из Афганистана*, [online] https://tvzvezda.ru/news/vstrane_i_mire/content/201802151008-nn66.htm (25.08.2018).

³⁴ В.П. Яковлев, *Социальное время*, Ростов 1980, с. 105.

Библиография

- Borowiec P., *Czas polityczny po rewolucji: czas w polskim dyskursie politycznym po 1989 roku*, Kraków 2013.
- Braithwaite R., *Afgantsy. The Russians in Afghanistan 1979-89*, New York 2011.
- Kadykało A., *The Afghan War (1979-1989) in the Cultural Memory of the Russians*, „Cultural Analysis” 2015, vol. 14.
- Kowalczyk A., 1994. *Afganistan 79-89. Dolina Panczsiru*, Warszawa 1994.
- Афган, [online:] <http://y113mo.ru/files/afgan.pdf>.
- Афганская война 1979-1989 гг., [online:] <http://www.levada.ru/2014/02/13/afganskaya-vojna-1979-1989-gg/>.
- Афганская война и другие исторические события, которые требовали пересмотреть, [online:] <http://russian7.ru/post/afganskaya-vojna-i-drugie-istoricheski/>.
- Байдина В. С., „Прошлое”, „настоящее” и „будущее” россиян в структуре телевизионного образа социального времени, „Теория СМИ и массовой коммуникации” 2012, № 4.
- Балынская Н.Р., Специфика пространственно-временной обусловленности политического процесса, „Вопросы управления” 2007, № 1, [online:] <http://vestnik.uara.ru/ru/issue/2007/01/02/>
- Бондарчук, Федор Сергеевич, [online:] http://rusactors.ru/b/bondarch_f/.
- В день 25-летия вывода войск СССР из Афганистана Минобороны выступило против „неуместных” оценок войны, [online:] <https://www.newsru.com/russia/15feb2014/afghan.html>.
- В своё время СССР поступил правильно, введя войска в Афганистан: мнения, [online:] <http://www.iarex.ru/interviews/45308.html>.
- Ветераны попросили пересмотреть негативную оценку Афганской войны, [online:] <https://lenta.ru/news/2014/02/11/afgan/>.
- Героизм воинов-афганцев переоценке не подлежит, политические оценки того исторического периода уже неуместны – Минобороны РФ, [online:] <https://news2.ru/story/398972/>.
- Гржибовская Л., Забыть Афган? Нет невозможно, [online:] <https://www.stihi.ru/2011/10/07/4381>.
- Иванов А., Россия преодолела „афганский синдром”, [online:] <http://svpressa.ru/war21/article/142421>.
- Кампания „Афган. Забытая война” от Makin, [online:] <http://arma-cwa.ru/kampaniya-afgan-zabytaya-vojna-ot-makin.html>.
- Козлачков А., Афган как миф, [online:] http://okopka.ru/k/kozlachkow_a_a/text_0040.shtml.
- Красильникова М. Б., Концепция времени в исторической динамике русской культуры, „Вестник КемГУКИ” 2014, № 27.
- Лупоков А.Н., Кто мы, афганцы?, [online:] http://artofwar.ru/l/lupookow_a_n/text_0320.shtml.
- Последняя война СССР: „Афган”, наши дни, [online:] <http://interpolit.ru/blog/poslednjaja-vojna-sssr-afgan-nashi-dni/2014-02-15-413>.

- Сенявская Е.С., *Войны XX столетия. Социальная роль, идеология, психология комбатантов и посттравматический синдром*, [online:] <https://his.1september.ru/article.php?ID=199904303>.
- Сенявская Е.С., *Противники России в войнах XX века (Эволюция „образа врага” в сознании армии и общества)*, [online:] http://www.k2x2.info/istorija/protivniki_rossii_v_voinah_hh_veka_yevolyucija_obraza_vraga_v_soznanii_armii_i_obshestva/p1.php#metkadoc23.
- Славин И.Г., *Никто кроме нас. Правда Афгана глазами солдата ВДВ. Часть 4*, [online:] <http://desantura.ru/veteran/69647/>.
- Смагин С., *Афганская кампания: 28 лет спустя*, [online:] <https://ru.sputnik.kg/world/20170215/1031740298/afganskaya-kampaniya-28-let-spustya.html>.
- Сокирко В., *Это как 9 мая – генерал-полковник Борис Громов о выводе советских войск из Афганистана*, [online:] https://tvzvezda.ru/news/vstrane_i_mire/content/201802151008-nn66.htm.
- Сологуб Н., *„Левада-Центр”: все меньше россиян считают введение войск СССР в Афганистан преступлением*, [online:] <http://rusplt.ru/news/levadatsentr-vse-menshe-rossiyan-schitayut-vvedenie-voysk-sssr-v-afganistan-prestupleniem-93265.html#>.
- Что такое „политическое время”?*, [online:] <http://uchebnik.online/politicheskaya-teoriya-rf/chto-takoe-politicheskoe.html>.
- Яковлев В.П., *Социальное время*, Ростов 1980.

Informacja o Autorce

Anna Kadykało – doktor nauk humanistycznych, rosjoznawca-kulturoznawca, absolwentka Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych UJ, związana z Instytutem Rosji i Europy Wschodniej UJ.
e-mail: kadykalo.anna@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-2210-5204>

Temporalne aspekty
literackiego obrazu świata

Временные аспекты
литературной картины мира

Василий Щукин

KRAKÓW, UNIWERSYTET JAGIELLOŃSKI W KRAKOWIE

Художественные модели времени в русской литературе XIX века

(на материале избранных произведений классиков)

Artistic Models of Time in the Russian Literature of the XIX Century
(Based on Selected Works of the Classics)

Abstract: This work is an attempt to create an integral description and classification of the basic models of the depicted time, which are regularly found in the works of art of Alexander Pushkin, Nikolai Gogol, Leo Tolstoy and Fyodor Dostoevsky. The chosen method of research is mythopoetic phenomenology. The following models were identified and described: eternity, mythological (archetypal level of creation), cyclical (archaic level) meta-historical (legendary-historiosophical level), macro calendar (historical level), biographical (macro-event level), actual-event ("clock" level) and stop-frame (instant level).

The temporal world of Alexander Pushkin is universal: it combines different models, but there are no two extremes – eternity and freeze-frame. Nikolai Gogol uses the same models, but in this case they take on a distorted, pathological appearance, and a return to archaic or even archetypal harmony is offered as a salvation from this pathology. The original model of Leo Tolstoy is natural cyclic time (sometimes transforming into a still frame), and spiritual biographies tend to descend to the meta-biological level, which means giving up history in favor of nature. Fyodor Dostoevsky's favorite temporal models are reporter, criminal and catastrophic. The catastrophic passage of time often takes the form of a universal meta-catastrophe, the Apocalypse; There is also a rare species – cosmic time.

Keywords: time, artistic model, eternity, Russian literature of the XIX century, mythological poetics,.

Если позволить себе некоторую роскошь, пренебречь адекватным эмпирическим описанием художественного текста и заняться моделированием, то можно обнаружить склонность любого из русских классиков XIX века

к построению типовых, повторяющихся моделей художественного времени, которые представляют собой разные уровни абстракции, от предельно конкретизированных до предельно умозрительных.

Для начала позволю себе перечислить и кратко охарактеризовать несколько основополагающих темпоральных моделей. В произведениях избранных мною пяти русских классиков – Александра Пушкина, Николая Гоголя, Льва Толстого, Федора Достоевского и Антона Чехова они встречаются как в интегральном варианте, то есть в совокупности всех необходимых и достаточных составляющих, так и в виде отдельных характерных элементов той или иной модели.

1. Вечность. Представляет собою метафизическую субстанцию, порожденную человеческим сознанием при посредничестве *Unbewußte*¹. Феномен сугубо интенциональный; его существование не подтверждается ни в теоретической физике, ни в биологии. Вечность означает непрерывное, лишенное какой бы то ни было формы движения или изменения состояние субъекта или объекта, находящегося вне времени или в воображаемом сверхвремени. Это исполнение светлого пророчества ангела из Апокалипсиса св. Иоанна Богослова: „Времени уже не будет”². Буддисты отождествляют эту субстанцию с нирваной, христиане – с вечными муками в аду или с вечным блаженством в Царстве Божьем, в раю небесном. Изобразить вечность при помощи словесных средств нельзя. Можно лишь намекнуть на то, какой она может быть, соответствующим образом настроив воображение. Такие намеки встречаются у всех рассматриваемых мною писателей, за исключением Чехова, но это всего лишь намеки. Так, например, Иван Гончаров, описывая сознание и одновременно предчувствуя *Unbewußte* Обломова, пытается создать образ вневременных, то есть неизмеримых при помощи часов ритмов природы, которые, как пульсар, пронизывали мироздание всегда и которые никогда не прекратятся. Но ближе всего к метафорическому изображению вечности подходит Толстой в знаменитой сцене ранения Андрея Болконского в битве под Аустерлицем, создавая неповторимый образ равнодушно царящего над миром неба с проплывающими по нему облаками³.

¹ *Unbewußte* (нем.), обычно переводимое как „бессознательное”, хотя точный перевод этого термина звучит как „не-сознание” – важнейшее открытие Зигмунта Фрейда, краеугольный камень психоанализа, который, на мой взгляд, необходимо учитывать при анализе художественного воображения.

² Откр. 10.7.

³ Л.Н. Толстой, *Полное собрание сочинений в двадцати двух томах*, Москва 1978-1984, т. IV, с. 366-367.

2. Мифическое время, по природе своей сугубо эпическое, недискретное и неподвижное, предполагающее семимильные шаги повествования вдоль и поперек как легендарных, так и реальных исторических эпох. Привязанность к этой модели можно заметить лишь у Гоголя, да и то или в сравнительно ранних романтических произведениях (*Страшная месть*, *Тарас Бульба*, *Вий*)⁴, или в поздней историософской публицистике. У Пушкина мифическое время, разумеется, также присутствует, но оно скрыто под слоем давно используемых иными авторами нарративов, модного романтического пафоса или беллетристической „болтовни”. Мифологическая модель идиллического времени выступает в сне Обломова или в трагических мотивах моря, сфинкса или вещего сна у Тургенева. Толстой, на мой взгляд, явно избегает этой модели, так как не любит завуалированности и иносказания: типичный для него стиль – это высказывание „правды-матки” в лоб. Лирический подтекст в его произведениях не в сторону хронологической мифологии, а в сторону тайн человеческой души (а точнее, моей, твоей, его, ее – но всегда в единственном числе). У Чехова мифологическая модель прямо используется редко – в повести *Огни*, в *Черном монахе* и во втором акте *Вишневого сада*, но и в этом случае обращение к мифическим образам выступает как психический, а не мировоззренческий синдром; гоголевского мифического времени у Чехова нет.

Зато его очень много в произведениях Достоевского. Аркадий Долгорукий тоскует о „золотом веке”, изображенном на картине Клода Лоррена *Асис и Галатей*, которая висит в доме Версилова. Черты Прометея, правда, неудавшегося, можно найти в образах Раскольникова или Дмитрия Карамазова. В роли русского Фауста выступает Иван Карамазов. А рассказ *Сон смешного человека* в том месте текста, где имеет место онирический нарратив, полностью построен в духе мифической темпоральной модели о далекой счастливой стране – Аркадии, Кокань или Эльдорадо, которой (в данном случае в повествование вторгаются сомнения человека Нового времени) угрожает опасность со стороны испорченного земного человека. Бывает и так, что мифический нарратив становится прототипом целого сюжета, как это происходит в случае *Белых ночей*, второй главы *Записок из подполья* или *Братьев Карамазовых*.

3. Архаические схемы аграрного циклического времени – не мифического, а имеющего эквивалент в реальной действительности (а точнее, в пространственных во всех культурах представлениях о ней) – встречаются

⁴ Ср. Ю.В. Манн, *Поэтика Гоголя*, [в:] его же, *Творчество Гоголя: смысл и форма*, Санкт-Петербург 2007, с. 45-52.

практически у всех рассмотренных писателей, кроме Достоевского, который знал как свои пять пальцев жизнь современного большого города⁵, но совершенно не понимал деревню и крестьянский образ мышления. Подлинным поэтом аграрных циклов, не в смысле их агрономического описания, в глубоко проникновении в восприятие и воображения жителя деревни (и избы, и усадьбы), является Толстой – в определенном смысле антипод Достоевского, равный ему по силе таланта. В просторных, растянутых на сотни страниц описаниях смены поколений, рождения детей, бракосочетаний, воспитания малюток, первых любовных радостей и горестей, в описаниях болезни и смерти стариков – в этом неспешном рассказе о, как он сам говорил, „настоящей жизни”⁶ автор *Войны и мира* и *Анны Карениной* не имеет себе равных в русской литературе.

По причине относительной неразвитости городской (буржуазной) культуры на востоке Европы циклическая модель может показаться наиболее типичной для России, но она появляется в любой европейской литературе Нового времени. А кроме того, разве урбанист Достоевский нетипичен для России?

4. Метаисторическое время, иными словами, воображаемые прогулки автора и созданного им повествователя по реальным и легендарным историческим эпохам. Историей и ее сверхэмпирическими законами развития интересовались едва ли не все русские классики и шире – все известные и читаемые в свое время писатели. Пожалуй, самым большим приверженцем исторических легенд и скрытых механизмов поступательного движения деяний человеческих был Гоголь. В отличие от него много занимавшиеся историей эпики – Пушкин и Толстой предпочитают поэзию исторической эмпирики, а не такое воссоздание истории, какое мы видим в *Тарасе Бульбе*, где полумифический XV, XVI или XVII век так причудливо сочетается с гайдаматчиной и „уманской резней” поляков в середине XVIII века, что наверняка определить эпоху никак не удастся, что превосходно сочетается с „мутностью”, неопределенностью как одним из основополагающих принципов поэтики Гоголя⁷.

Спустя два поколения удачно использует метаисторическую временную модель Чехов, у которого мы сталкиваемся не с неопределенностью, как это может на первый взгляд показаться, а с диалогическим разноречием, когда одна убедительная точка зрения звучит одновременно с другими и ко всем

⁵ Ср. Р.Г. Назиров, *Творческие принципы Ф.М. Достоевского*, Саратов 1982, с. 5-27.

⁶ Л.Н. Толстой, *Полное собрание...*, т. V, с. 159.

⁷ См. Ю.В. Манн, *Поэтика Гоголя...*, с. 234-243.

из них стоит прислушаться, потому что „никто не знает настоящей правды”⁸. Метаисторические размышления чеховских героев (не повествователя) сводятся, как правило, к тому, что в прошлом было хорошо, в настоящем одна скука и страдания, но через двести или триста лет жизнь будет великолепна (*У знакомых*, *Дядя Ваня*, *Три сестры*, *Вишневый сад*) – однако возможен вариант, при котором „наше невеселое время” покажется будущим поколениям сплошь счастливым и они еще будут „нам” завидовать (мысль Тугенбаха). Впрочем, большим мастером хождений по легендарным и вполне реальным эпохам является автор гениальной, до сих пор недооцененной книги – *Истории одного города*. Следует, однако, принять во внимание то, что хроника Салтыкова-Щедрина – не историческая, а политическая сатира, и потому метаисторическое время выступает в ней в гротескном искажении и обобщении.

5. Следующая темпоральная модель – макрокалендарное время. Оно полностью очищено от мифической неопределенности и легендарности, так как это появившееся на западе Европы на заре Нового времени секулярное время, измеряемое годами и веками (латинское *saeculum* означает ‘сто’). По всей вероятности, здесь мы имеем дело с самым эпическим временем в европейской литературе после завершившегося Средневековья с его рыцарскими эпопеями. Эту модель не любит Достоевский, который был ярко выраженным романистом, но не эпиком, если в данном случае применить классификацию и терминологию М.М. Бахтина⁹. Автор *Преступления и наказания*, *Идиота* и *Бесов* проявлял особую склонность не к календарю, а к часам, о чем будет сказано несколько позже. Впрочем, не просто календарное – дневниковое по жанровому соотносению время, а именно метакалендарное пользуется особым, крупномасштабным календарем, в котором не указываются точные даты. Его очень любит Толстой, главным призванием которого была, при всех оговорках¹⁰, эпика.

⁸ А.П. Чехов, *Полное собрание сочинений и писем в тридцати томах. Сочинения в восемнадцати томах*, Москва 1974-1988, т. 7, с. 454 (повесть *Дуэль*, невысказанные вслух слова Лаевского).

⁹ М.М. Бахтин, *Эпос и роман. О методологии исследования романа*, [в:] его же, *Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет*, Москва 1975, с. 447-464.

¹⁰ Я имею в виду тончайший психологический анализ, который традиционно более привязан не к большим эпическим жанрам, как, например, *roman-fleuve* (польск. *powieść-rzeka*) или семейная сага, а скорее к лирическим миниатюрам и новеллам, как у Тургенева, Чехова или Бунина. Без погружения в микроскопические детали и без придания им эмоциональной наполненности вплоть до сентиментальных эффектов Толстой не был бы Толстым.

6. Биографическое время – модель, которая применяется для описаний жизненного пути героя или сопоставимых с ним значительных фрагментов жизни (например, с юности до старости, но без включения детства и последних лет жизни). Существуют две разновидности биографического времени: а) векторное или микрокалендарное и б) возвратно-закругленное (ее же можно назвать моделью блудного сына).

В первом случае в сюжете „жизнь героя” читательское внимание обращается не на весь жизненный путь от начала до конца, а на наиболее острые, важные моменты. Когда автор подходит к описанию такого момента, он замедляет бег фабульного времени и начинает изображать день за днем, даже если жизнь героя отличается изрядной монотонностью, как счастливое прозябание Обломова на Выборгской стороне, в доме вдовы Пшеницыной. Замечательным примером реализации микрокалендарной модели векторного типа (когда герой развивается или деградирует в одну сторону, не возвращаясь к прошлому) является роман-хроника *Господа Головлевы* Салтыкова-Щедрина. Все три брата Головлевы, а также дочери Павла Владимировича – Аннинька и Любинька деградируют (а проще говоря, спиваются), покуда повествователь глядит на календарь и замечает, что с каждым днем, месяцем или годом душевное разложение героя неотвратимо приобретает всё более ужасающие формы.

В случае применения обратимой темпоральной модели типа „блудный сын” сюжет повествовательного произведения строится как бы с применением „фигурной скобки” (польск. *klamra*): Базаров поначалу хорохорится, стремясь убежать в мировые столицы и в науку, но в результате несчастной любви возвращается к исходной точке жизни – у родителей, в родном гнезде, где он родился и где вскоре умрет. Жизнь Обломова также представляет из себя параболу: в ее пиковый момент он забывает о халате и знакомится с шедеврами мирового искусства, но затем он понимает, что такая жизнь не для него и его энергия постепенно гаснет: духовное возвращение этого „блудного сына на час” в подобие родного гнездышка и последующий уход в раннюю смерть уже неизбежен, дни сочтены и измеряются календарем. Восхождение, достижение жизненной вершины (причем вершина часто оказывается ложным идеалом, а восхождение ложным прогрессом) и упадок, сопровождающийся возвращением в подобие изначального состояния, переживают Анна Каренина, Николай Степанович из повести Чехова *Скучная история*, Андрей Ефимыч Рагин из *Палаты № 6*, Лаевский из *Дуэли* – но всё-таки не Буров из *Дамы с собачкой*, который уже никогда не вернется к прошлому, потому что великое чувство „выпрямило” его душу навсегда, как Венера Милосская „выпрямила” душу сельского учителя Тяпушкина в рассказе Глеба Успенского.

7. Актуально – событийное время, которое можно определить как минутно-часовое или репортерское, немыслимо без присутствия механических или электронных часов, на которые время от времени посматривают герои или повествователь, ибо не могут представить себе жизни без этого прибора. В данном случае время становится предельно дискретным, раздробленным на мельчайшие отрезки, а его темп заметно убыстряется, но по приказу автора его также можно замедлить или пустить галопом.

Мастером самых разнообразных строительных комбинаций в процессе реализации этой модели является Достоевский. Правда, Д.С. Лихачев, описавший характерные черты времени у этого писателя вслед за М.М. Бахтиным, назвал эту модель „летописным временем”, но он тут же заметил, что повествователь у Достоевского ведет себя, как репортер, идущий по горячим следам событий¹¹. Позволю себе добавить, что подобной моделью пользуется повествователь-обозреватель в сатирических циклах Щедрина, а повествователь в *Истории одного города* не случайно носит маску летописца.

8. Наконец мы добрались до самой редкой модели художественного времени, до антипода вечности. Это мимолетное время, экстремальным вариантом которого является стоп-кадр.

Приведу очень разные примеры. Первый – сцена у камина в конце первой части романа Достоевского *Идиот*. Этот фрагмент занимает немногим больше полутора стандартных книжных страниц и, чтобы прочесть его, человеку требуется не менее четырех-пяти минут. Но Настасья Филипповна бросила пачку денег в огонь уже в самом начале отрывка: за пять минут деньги сгорят. Поэтому Ганя Иволгин должен действовать быстрее, чем читатель. И он бледнеет, колеблется, доходит неверной походкой до камина и падает в обморок, потратив на всё это не пять минут, а значительно меньше. Это не стоп-кадр, но это тот редчайший в истории элитарной литературы пример (встречающийся, впрочем, в детективных и фантастических романах), когда время восприятия текста больше времени изображенного действия. В этом случае читателю кажется, что всё это действие совершается мимолетно: он жалеет, что не может читать о таких захватывающих вещах столь же быстро, и, находясь в состоянии эмоционального возбуждения, начинает убыстрять темп чтения. Автор этих строк, в бытность свою студентом первого курса филологического факультета Московского университета, провел эксперимент: он попросил респондентов (100 человек разного возраста) прочесть про себя этот фрагмент, а при этом респонденты помечали в книге, сколько

¹¹ Д.С. Лихачев, „Летописное время” у Достоевского, [в:] его же, *Литература – реальность – литература*, Ленинград 1984, с. 80-95.

они успели прочесть за одну, две, три и т.д. минуты. Оказалось, что быстрее всего читали тогда, когда пачка вовсю горела, Ганя колебался, а все вокруг кричали, желая влезть в огонь руками вместо Гани.

Второй пример представляет собой настоящий стоп-кадр. Это всем известная немая сцена в финале комедии Гоголя *Ревизор*. В этом случае лихорадит не время действия – оно равно нулю, так как любое малейшее движение замирает. Но не стоит на месте время восприятия – те несколько минут, за которые читатель, в данном случае никуда не торопясь, а наоборот, замедлив темп чтения, чтобы лучше понять смысл этой поразительной сцены.

Если вечность в литературе можно лишь предчувствовать и намекать на нее косвенно, то в немой и к тому же неподвижной, „паралитической” сцене автор предстает в роли абсолютного демиурга, от пластического и словесного решения которого зависит всё. Поэтому состояние безвременья в Царстве Божьем и остановка времени по воле автора в стоп-кадре только формально можно приравнять друг к другу по формуле $t = 0$. Господень ноль и ноль во времени, воплощенный пусть не органическую, но в метафорически живую плоть искусства, суть полярные темпоральные модели, вполне достойные друг друга.

Библиография

- Бахтин М.М., *Эпос и роман. О методологии исследования романа*, [в:] его же, *Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет*, Москва 1975.
- Гоголь Н.В., *Собрание сочинений в шести томах*, Москва 1950.
- Гончаров И.А., *Собрание сочинений в восьми томах*, Москва 1978-1980.
- Достоевский Ф.М., *Полное собрание сочинений в тридцати томах. Художественные произведения*, тома 1-17, Ленинград 1972-1976.
- Лихачев Д.С., „Летописное время” у Достоевского, [в:] его же, *Литература – реальность – литература*, Ленинград 1984.
- Манн Ю.В., *Поэтика Гоголя*, [в:] его же, *Творчество Гоголя: смысл и форма*, Санкт-Петербург 2007.
- Назиров Р.Г., *Творческие принципы Ф.М. Достоевского*, Саратов 1982.
- Пушкин А.С., *Полное собрание сочинений в десяти томах*, Москва – Ленинград 1949-1951.
- Салтыков-Щедрин М.Е., *Собрание сочинений в двадцати томах*, Москва 1965-1977.
- Толстой Л.Н., *Полное собрание сочинений в двадцати двух томах*, Москва 1978-1984.
- Тургенев И.С., *Полное собрание сочинений и писем в двадцати восьми томах. Сочинения в пятнадцати томах*, Москва – Ленинград 1960-1968.
- Чехов А.П., *Полное собрание сочинений и писем в тридцати томах. Сочинения в восемнадцати томах*, Москва 1974-1988.

Информация об Авторе

Василий Георгиевич Шукин (Wasilij G. Szczukin) – профессор, доктор наук, заведующий Кафедрой средневековой и новой русской культуры в Институте Восточно-славянской филологии Ягеллонского университета в Кракове.

e-mail: wszczukin@yandex.com

<https://orcid.org/0000-0001-9083-6730>

Михаил Строганов

Москва, Российский государственный университет им. А.Н. Косыгина
(Технологии. Дизайн. Искусство)

Москва, Институт мировой литературы РАН

Одолеть пространство временем

Время в русском травелоге XIX века

To Conquer Space Thanks to Time.
Time in Russian Travelog in the XIX Century

Abstract: While differentiating a trip (a real movement) and a travelog (a description of this movement) we realize that the basic concept of the travelog is space (though any alignment of words is connected with time). A.A. Potebnya wrote that time seems to be a space for a person. In other words, time is dependent on space. Time is a range of successive dimensional pictures for someone, linear and cyclical types of time are based on the dimensional metaphors. Even eternity can be described as a special type of space where the one can be nothing or everything. Travelog as a genre turns to be an optimal model among all other types of narratives in this regard. Though, time can be more relevant for modernism and postmodernism, our research demonstrates, that time can bring events and people in space and in the trip but also can be ignored when we talk about space itself. A man attempts to conquer space while using time since he can do it in one minute, not using time as an instrument. Still, a man forgets about time as soon as he or she has conquered space.

Keywords: Time, space, trip, travelog, synchrony, diachronic analysis.

Для начала следует договориться о значении терминов. Путешествием мы будем называть реальное перемещение человека в пространстве, а травелогом (во избежание путаницы: 'в путешествии описано путешествие') – описание этого реального перемещения. Из этих терминологических уточнений ясно определяется следующее: хотя словесные искусства разворачиваются во времени, главной категорией для травелога является пространство. В таком случае возникает вопрос: а при чем же тут время?

Здесь я должен оговориться, что в своих наблюдениях я опираюсь на материалы свода путешествий по Тверскому краю XVI-XX веков, который был

составлен автором настоящей статьи совместно с Еленой Г. Милюгиной; три тома вышли в свет в 2012-2014 годах, четвертый том не увидел света¹.

Чтобы правильно ответить на вопрос о роли времени в травелоге, мы должны уточнить, что путешествием следует признавать не всякое перемещение человека в пространстве, но только такое перемещение, которое имеет промежуточные остановки, и, следовательно, травелогом является не всякое описание этого перемещения, а только такое, в котором эти промежуточные остановки зафиксированы. Человек, севший в самолет в Москве и перелетевший в Краков, не совершил путешествия в Краков, но человек, севший в самолет и прилетевший в Варшаву, а из Варшавы уже переехавший на поезде в Краков, совершил путешествие, хотя и плохонькое (слишком маленькое) с жанровой точки зрения. Соответственно, травелог только тогда может быть признан таковым, когда в нем описано как минимум три пункта: не только станции отправления и прибытия, но и какая-то промежуточная между ними. Перелет из Москвы в Краков элиминирует (или даже аннигилирует) пространство, укладывая максимум пространства в Прокрустово ложе краткого времени перелета (переезда); это уже не переезд, а транспонирование. И чем короче время передвижения с места на место, тем для современного человека лучше. Видимо, так же оценивали время передвижения и носители традиционной культуры, но современный человек уже реально задумывается о трансгрессии. Напротив того, маршрут Москва – Варшава – Краков заполняет пространство между Москвой и Краковом, что и является целью путешествия и травелога. Таким образом, путешествие – это заполнение пространства объектами, людьми, встречами, событиями, а травелог, следовательно, – это описание всех этих явлений и институций. Но заполнение пространства объектами и явлениями требует времени, и чем более заполнено пространство, тем больше времени уходит на это. Чтобы травелог стал не плохоньким, описываемое пространство должно быть насыщено этими явлениями и институциями. Так определяется первая функция, которую выполняет время в жанре травелога. Время тормозит достижение конечной цели путешествия, откладывая его вновь и вновь на неопределенный срок. Тебе, вроде бы, необходимо поскорее добраться до Кракова, до конференции, но по дороге ты видишь одно, другое, третье, и всё такое интересное, что начинаешь думать: а зачем тебе, собственно, спешить в Краков-то?

¹ *Тверь в записках путешественников XVI-XIX веков*, Тверь 2012; *Тверь в записках путешественников. Выпуск 2: записки XVIII-XIX веков*, Тверь 2013; *Тверь в записках путешественников. Выпуск 3: Водные пути Верхней Волги. Вторая половина XIX – начало XX века*, Тверь 2014. Составление, вступительные статьи, биографические справки, подготовка текста и комментарии всех трех книг Е.Г. Милюгиной, М.В. Строганова.

Например, Иосиф Федорович Белов (1804 – не ранее 1852) совершил частную поездку по Тверской губернии в 1848 и 1849 годах с перерывом на зимне-весенний период. Маршруты его были такими:

- 1848: Тверь – Бежецк – Красный Холм – село Делидино (Преображение Господне, 18 августа) – село Арханское – погост Поляны – Весьегонск – погост Поляны – погост Соболино – село Чисти – Бежецк – Кашин – Калязин – Корчева;
- 1849: Тверь – Торжок – Вышний Волочек – Осташков – Ново-Соловецкий монастырь (о. Малосоловецкий, или Зосимы и Савватия, святителей Соловецких на оз. Вселуг; день Сошествия Св. Духа, 28 мая) – погост Овселуг (современное Вселуки) – сельцо Бервенец – погост Луги (на дороге из Осташкова в Торопец, Троицкая церковь) – Андреаполь – погост Отолово (село Суханы) – погост Добрый (деревня Доброе; Преображение Господне, 6 августа) – деревня Коренная (Корино, Корнево) – погост Хвошня (на берегу оз. Хвошни, церковь Рождества Христова) – деревня Волговерховье – деревня Абдынь (д. Бдынь Пеновского р-на, оз. Охват-Жаданье, бассейн Западной Двины; 26, 28 августа) – Нило-Столобенская пустынь – Осташков (16 сентября) – слобода Селижарова – Ржев – Зубцов².

Даты в своем травелеге Белов выставляет несистематично и редко, и хотя свои ночлеги он обычно обозначает, но, вычтя переезды между ночлегами, мы даже приблизительно не можем определить, сколько времени он провел в том или ином месте. Например, если в Ново-Соловецком монастыре он был 28 мая, а в погост Добрый приехал 6 августа, то на посещение пяти пунктов между ними: погоста Овселуг, сельца Бервенца, погоста Луги, села Андреаполя и погоста Отолово – у него ушло 69 дней. И что он делал в течение этих двух с лишним месяцев – неизвестно. Между тем от деревни Бервенец до деревни Луги в настоящее время считается разными дорогами 53 либо 64 км, и преодолеть то и другое расстояние без перемены лошадей либо без остановки для отдыха лошадей невозможно, тем более что одна дорога проходит через крупные населенные пункты Соблаго, Охват, а другая – через Ворошилово и Охват же. И это только один пример. Как можно догадываться, Белов посетил гораздо больше населенных пунктов, но некоторые из них он по тем либо иным причинам описывать не хотел. Между тем его травелог выглядит гораздо интенсивнее, чем само путешествие. Белов не просто насыщает пространство событиями и людьми, местами и достопримечательностями. Он не просто подчеркивает трудности своего пути: он едет по

² Иосиф Белов, *Путевые заметки и впечатления по Московской и Тверской губерниям*, Москва 1852.

таким местам, где даже и сейчас нет никаких дорог, где не гарантированы ни ночлег, ни питание. Трудно сказать, что побудило этого военного топографа (возможно, в отставке; данные о службе есть только на 1836 год) совершить эту поездку, но даже позднее, когда пошла мода на экзотические травелогии по внутренним губерниям, ни один путешественник не отважился на такое сложное путешествие. В своем же травелоге Белов, снимая показатели времени, интенсифицирует собственное путешествие и вводит читателя в заблуждение.

Теперь перейдем к описанию второй функции, которую выполняет время в травелоге. Посетив Краков и Варшаву, некий человек может сказать, что он видел Польшу. В какой-то мере он будет прав, поскольку именно с двумя этими городами связана вся история Польши. Но можно ли согласиться с тем, что они столь адекватно репрезентируют всю Польшу, что ничего другого видеть уже и не стоит? Ведь Польша без Гданьска и Гдыни, без Ченстоховы и Ополя – это не совсем правильная Польша. Точно так же человек, который видел только Петербург и Москву, еще не может претендовать на то, что он видел Россию. Однако для того, чтобы увидеть Краков, Варшаву, Гданьск, Гдыню, Ченстохову, Ополе и так далее, требуется время. Специфика постижения пространства человеком состоит в том, что каждый раз он видит вокруг себя объем, ограниченный, с одной стороны, горизонтом, а с другой – возможностями человеческого глаза. Человек наивно и опрометчиво утверждает, что он видел Польшу, хотя очевидно, что увидеть Польшу всю как таковую он не может. Он даже Краков увидеть весь не может. И холм Вавель он увидеть разом не может, так как для того, чтобы увидеть весь холм Вавель, нужно его обойти со всех сторон и хорошо бы еще взойти на него, чтобы с него увидеть Вислу и завислянскую сторону. И вместе с тем нельзя не признать, что когда человек обойдет и Вавель, и Старый город, и Казимеж (еврейский квартал), и сходит к кургану Крака, и посмотрит многие другие объекты, он справедливо может утверждать, что видел Краков. Отдельные разновременные картинки складываются в его сознании в единый образ пространства, так что к концу своего пребывания в городе человек может почти спокойно ходить по Старому городу, понимая, где и зачем нужно повернуть направо или налево. Иначе сказать, разновременные наблюдения синхронизируются в сознании человека, теряют свою связь с определенным временем (со временем наблюдения), в результате чего создается одновременное, моментальное представление о пространстве, так сказать „весь Краков одним кликом”.

Приведу аналогичный (мой любимый) пример из описания города Твери. И.Ф. Глушков, давая общий обзор Твери и восхищаясь панорамой города, рисует такую картину:

Там из-за синих сосен проглядывает *Малицкий* монастырь, здесь в тумане блещет златоглавый *Желтиков*, недалеко на тихой Тьмаке безмолвствует убежище Христовых невест, близко, под густыми ветвями лип и кленов, окруженный шумящими каскадами, красуется *Архиерейский дом*, еще ближе на крутом берегу Волги виден *вокзал*; вокруг же всего разбросаны деревеньки, мелькают загородные дома – и всё это в один миг и на одной плоскости представляется взорам³.

Всё это описание является плодом генерализирующей фантазии автора, ибо „всё это в один миг и на одной плоскости” никогда не увидишь, с одной точки все эти объекты никогда не могут быть доступны наблюдателю. Николаевский Малицкий (Николо-Малицкий) монастырь находится на расстоянии 7 км от города около дороги на Петербург. Успенский Желтиков монастырь находился на расстоянии около 6-ти км от города в сторону Старицы. Поскольку оба они находятся за границей горизонта (4,7 км при наблюдении с высоты 1,75 м над землей – условно принятый рост человека), то ни один из этих монастырей нельзя увидеть из центра Твери. Значительно ближе к центру Твери, на расстоянии 2 км находится Христорождественский монастырь, но и его нельзя увидеть из центра, так как он закрыт постройками и растительностью. Практически не просматривалась из центра даже резиденция тверских архиереев Трехсвятское с архиерейским домом. Наконец, и публичный сад Вокзал на берегу Волги не виден в перспективе Миллионной улицы, поскольку небольшой поворот Миллионной улицы на Почтовой площади и понижение почвы в конце улицы скрывает его от глаз наблюдателя.

Однако Глушков сознательно совмещает эти находящиеся в разных направлениях объекты, чтобы насытить ими городское пространство и продемонстрировать таким образом красоту города. Он исходит из того, что наличие многих объектов – это хорошо, это красиво. Если же много объектов видно одновременно, с одной точки зрения, с одной позиции – это еще лучше. В принципе, такая репрезентация пространства отвечает современным эстетическим требованиям. На этом фоне весьма показательным выглядит тот факт, что Глушков в своей панораме не упоминает всё реально наблюдаемое левобережное Заволжье: Отроч Успенский монастырь, который стоял в излучине, образованной впадением в Волгу Тверцы, архитек-

³ И.Ф. Глушков, *Ручной дорожник для употребления на пути между императорскими все-российскими столицами, дающий о городах, по оному лежащих, известия исторические, географические и политические; с описанием обывательских обрядов, одежд, наречий и видов лучших мест*, 2-е изд., доп., Санкт Петербург 1802, с. 139-140.

турный комплекс с церковью Воскресения Христова (Трех исповедников), Екатерининскую церковь в Затверечье. Как можно предположить, описывая Тверь, он опирался не на собственные впечатления, а на какие-то книжные источники, в которых левый берег Волги в Твери не был включен в черту города и просто отсутствовал в описаниях.

Итак, мы видим, что одна функция времени состоит в том, чтобы насытить пространство зрительными впечатлениями, тормозить разворачивание его перед нами, структурировать пространство на отдельные части, а вторая функция времени состоит в том, чтобы синхронизировать эти разрозненные впечатления в единый, одним разом умопостигаемый образ. В первом случае время заявляет себя и акцентирует внимание путешественника на себе. При этом сами по себе временные показатели оказываются неважны, более важную роль играет количество упомянутых и изображенных объектов. Во втором случае время как бы исчезает, поскольку утрачивает подвижность и превращается в одно мгновение. Без времени в его первой функции ни путешествие как жанр социальной практики, ни травелог как жанр словесности состояться не могут; без времени во второй его функции не могут быть достигнуты ни практическая цель путешествия, ни литературная цель травелога.

В этом отношении весьма примечателен тот факт, что хронология травелога не всегда может совпадать с хронологией самого путешествия, причем автор это и не скрывает. В частности, Иосиф И. Колышко (1861-1938) совершил в 1884 году путешествие по Тверской, Ярославской и Костромской губерниям, описание которого издал в книге *Очерки современной России* в том же году. Рассмотрим один эпизод описание города Твери. Колышко датирует свои очерки. Первый очерк, посвященный Отрочу монастырю, датирован 9 августа. Второй очерк о Желтиковом монастыре помечен 19 августа. Читатель сразу останавливается в недоумении: а что же делал автор травелога целых девять дней, с 10 по 18 августа? И зачем автору надо было подчеркивать этот пропуск, проставляя даты? – Ведь читатель не мог бы его проверить, да ему это и в голову бы не пришло. Но далее следуют очерки, которые заполняют этот временной промежуток: очерк о Товариществе Русской мануфактуры ситцев – 11 августа, очерк *Два пригородных села* – 12 августа, деревня Жёлтиково Никулинской волости, и 14 августа, село Васильевское Михайловской волости (ныне посёлок Васильевский Мох). Наконец, очерк о колонии для умалишенных в селе Бурашеве датирован 19 августа. Как явствует из этого перечня, Колышко строит свой травелог не по порядку посещения тех или иных мест, но тематически группирует очерки: сначала очерки о монастырях, а потом очерки о промышленности города и о пригородных насе-

ленных пунктах. Время уступает свои закономерности пространству: даты, актуальные для автора травелога, сохраняются, но в силу их нерелевантности для построения описания и для читателя, они свободно перемежаются друг с другом.

Впрочем, при знакомстве с последним очерком, который датирован тем же днем, что и очерк о Желтиковом монастыре, становится ясно, что в датировке очерка о Желтиковом монастыре Колышко совершает ошибку: поездка в Бурашево заняла весь день с раннего утра и до позднего вечера. Но для читателя книги Колышко эти ошибки либо сознательные сдвиги времени не важны. Время здесь упраздняется во имя одномоментного, сиюминутного описания „всей Твери“.

Таким образом, время и насыщает пространство путешествия и его описание событиями и людьми, и упраздняется во имя изображения пространства как такового. Тут, в заключение нашего рассказа, следует напомнить, что человек осмыслял время всегда вслед за пространством, после пространства и по моделям своего осмысления пространства. В свое время А.А. Потебня показал, что все первоначальные предлоги имеют пространственное значение, которое потом переосмысляется как временное; ср.: *прийти в комнату и прийти в 12 часов; нарисован перед домом и он пришел перед тобой*. „Время в твор.<ительном падеже> представляется путем, а действие во времени – движение в пространстве”⁴; „Время представляется пространством”⁵. Однако то же самое можно сказать и о предлогах более позднего происхождения: *в течение, в продолжение* и другие. Иначе сказать, время находилось как бы в зависимости от пространства. Можно даже говорить, что время для человека – это ряд последовательно сменяющих друг друга пространственных картин, поскольку даже типология времени строится на использовании образов пространства: линейное и циклическое время – это зрительные, то есть пространственные образы. Даже вечность, противопоставленная времени, понимается как особый тип пространства, когда можно быть в нем во всем и видеть его всё. Например, Господь не знает времени, он пребывает в вечности, но именно поэтому он именуется Вездесущим. В этом отношении травелог оказывается оптимальной моделью всех повествовательных нарративов, которые изображают предстоящий им материал как сменяющие друг друга пространства (даже общий и крупный план в кинематографе – это сменяющие друг друга разные пространства).

Однако для человека модернистской и постмодернистской культуры более важной категорией оказалось время, что отразилось в работах М.М. Бах-

⁴ А.А. Потебня, *Из записок по русской грамматике*, т. 1-2, Москва 1958, с. 438.

⁵ А.А. Потебня, *Из записок по русской грамматике*, т. 4, Москва. Ленинград 1941, с. 263.

тина и массовых исследованиях 1970-х годов. Вместе с тем наше изучение травелогов показывает нечто иное. Человек с помощью времени пытается одолеть пространство, ибо в один момент, без времени он освоить пространство не может. (Именно об этом мы и вели сейчас речь.) Но как только, воспользовавшись услугами времени, человек овладевает пространством, он тут же отбрасывает время за ненадобностью и утверждает, что „видел Польшу”. Мы видим, что пространство отвоевывает себе пространство культуры (извольте мне простить ненужный каламбур) у времени, возвращая себе исходные позиции в культуре.

Библиография

- Белов И., *Путевые заметки и впечатления по Московской и Тверской губерниям*, Москва 1852.
- Глушков И.Ф., *Ручной дорожник для употребления на пути между императорскими всероссийскими столицами, дающий о городах, по оному лежащих, известия исторические, географические и политические; с описанием обывательских обрядов, одежд, наречий и видов лучших мест*, 2-е изд., доп., Санкт-Петербург 1802.
- Потебня А.А. *Из записок по русской грамматике*, т. 1-2, Москва 1958.
- Потебня А.А. *Из записок по русской грамматике*, т. 4, Москва 1941.
- Тверь в записках путешественников XVI-XIX веков*, составление, вступительные статьи, биографические справки, подготовка текста и комментарии Е.Г. Милюгиной, М.В. Строганова, Тверь 2012.
- Тверь в записках путешественников. Выпуск 2: записки XVIII-XIX веков*, составление, вступительные статьи, биографические справки, подготовка текста и комментарии Е.Г. Милюгиной, М.В. Строганова, Тверь 2013.
- Тверь в записках путешественников. Выпуск 3: Водные пути Верхней Волги. Вторая половина XIX – начало XX века*, составление, вступительные статьи, биографические справки, подготовка текста и комментарии Е.Г. Милюгиной, М.В. Строганова, Тверь 2014.

Информация об Авторе

Михаил Викторович Строганов (Michail W. Stroganow) – доктор филологических наук, профессор, профессор Кафедры общего и славянского искусствоведения Института славянской культуры Российского государственного университета им. А. Н. Косыгина (Технологии. Дизайн. Искусство); ведущий научный сотрудник Института мировой литературы им. А.М. Горького Российской Академии Наук.
e-mail: mvstroganov@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-7618-7436>

Константин Баршт

Санкт-Петербург, Институт русской литературы РАН

Время и Апокалипсис в произведениях Ф.М. Достоевского

The Time and the Apocalypse in Dostoevskii's Works

Abstract: The article analyzes the category of time in the works of Dostoevskii, it is established that for a writer of extraordinary importance was the time stop, understand them and as a Christian day of judgment, and as a Apocalypse, and as the output of one spatial dimension to another. In the novel *The Brothers Karamazov* Dostoevskii subjected to artistic analysis of his concept of a multi-world, in which a person is connected with the outer space of a living direct connection, the strength of which is directly determined by his moral state. The article shows a number of interpretations of the writer's ideas drawn from the Revelation of John the theologian, as well as natural science literature of his time.

Keywords: Dostoevskii, the concept of world's plurality, *The Brothers Karamazov*, time, space, the Apocalypse

Категория времени играла значительную роль в творчестве Достоевского. Неслучайно для своего журнала он выбран название „Время”, а когда он был закрыт за статью о Польском восстании 1863-1864 гг., для регистрации нового издания взял подобное – „Эпоха”. С другой стороны, любой писатель – это историк жизни частного человека, а время является тем, на чем выстраиваются события, образующие сюжет; переформатирование времени, формирование манифестирующих смыслы отрезков бытия составляет основное содержание работы художника слова, и Достоевский в этом смысле не был исключением.

В словаре Достоевского „время” – одно из корневых и часто встречающихся понятий. В его произведениях оно чаще всего употребляется в качестве обозначения периода жизни человека и сочетается с определением „тяжкое”,

„счастливое”, „свободное” и т. д. (в *Бедных людях* – 1; 30, 36, 39)¹. Второе принятое у Достоевского значение – астрономическое, в смысле времени суток (1; 21, 26), хронометрического понятия (1; 23, 26, 42), периода истории (1; 47, 52), а также определенного момента в жизни (1; 37). Разумеется, в произведениях писателя много наречий с корнем „врем”: „со временем”, „по времени” в значении „когда-нибудь” или „иногда” и пр. (1; 31, 37). В этом смысле Достоевский мало отличается от многих других представителей мировой литературы. Наибольший интерес представляет у Достоевского не само время, но его остановка, пребывающая в двух основных ипостасях: стоп-кадр в течении художественного времени в его произведениях как прием, которым он широко пользовался², и трактовка остановки мирового времени, известного как Конец Света или Апокалипсис.

Первое упоминание об Апокалипсисе, одной из важнейших тем философствования Достоевского, содержится в его *Зимних заметках и летних впечатлениях*, где эта тема навеяна посещением в 1863 году лондонского Сити с „кристальным дворцом”, где писатель почувствовал „страшную силу, которая соединила тут всех этих бесчисленных людей, пришедших со всего мира, в едино стадо”, однако это единство, основанное на торжестве „золотого тельца”, вызывает у него ужас: : „Как бы вы ни были независимы, но вам отчего-то становится страшно. Уж не это ли, в самом деле, достигнутый идеал? – думаете вы; – не конец ли тут?” Апофеоз царства денег вызывает у него тревогу и желание „не поддаться, [...] не обоготворить Ваала” (5; 69-70).

Вечное в философской системе Достоевского было объединено с нравственно-духовными ценностями, временное и случайное – с царством материальным и плотским; поэтому апофеоз Ваала, установка в центр бытия экономических ценностей означали для него приближение реального конца Света. Один из этих многочисленных толкователей Апокалипсиса в произведениях Достоевского, Лизавета Прокофьевна Епанчина в романе *Идиот*, прямо указывает на то, что царство Золотого тельца – преддверие царства смерти³.

Далее в своих *Зимних заметках* писатель цитирует мысль из *Откровения Иоанна Богослова* о том, что после „великого дня гнева” избранные представлены перед Божественным престолом „в белых одеждах и с пальмовыми ветвями в руках своих” (5; 71), в своем новом, вечном состоянии, в котором „они

¹ Здесь и далее цитаты из произведений Ф.М. Достоевского даются по *Полному собранию сочинений в 30 т.* (Ленинград 1972-1990) с указанием тома и страницы.

² См. К.А. Баршт, *Рисунки и каллиграфия Ф.М. Достоевского. От изображения к слову*, Бергамо 2016, с. 338-340.

³ См. К.В. Мочульский, *Достоевский. Жизнь и творчество*, Париж 1980, с. 291-292.

не будут уже ни алкать, ни жаждать и не будет палить их солнце и никакой зной” (гл. 7). Временное Царство Ваала, сулящее человеку гибель, будет заменено на вечную Божественную гармонию; другими словами, преодоленное и отмененное время есть для него великая ценность, а растворение во времени – непреодолимое зло. Для писателя была важна мысль о том, что время имеет окончание, ведь сказано Тем, „Который сотворил небо и все, что на нем, землю и все, что на ней, и море и все, что в нем, что времени уже не будет”⁴. Ставрогин, беседуя с Тихоном, спрашивает его, читал ли он Апокалипсис? Комментируя цитату, старец называет это „Прелестными словами”, обратим внимание, Достоевский воспринимал Апокалипсис как художественное произведение (11; 11-12).

Апокалипсисом живо интересуются все главные действующие лица романа *Идиот* – Аглая (8; 202), Настасья Филипповна Барашкова (8; 167-168). Согласно первоначальному замыслу, толкователем Апокалипсиса был и Ипполит, который в указанном аспекте ставил вопрос: „Умирать или не умирать?”, в связи со „звездой Полюнью” (9; 277). В черновых заметках к роману Достоевский намечал большой философский диспут между Мышкиным и Лебедевым во время приема у Настасьи Филипповны, где затрагивалась бы тема грядущего Конца Света как неизбежного следствия морального нездоровья человечества (9; 221). Что же касается Лебедева, он без стеснений говорит о себе, что „в толковании Апокалипсиса силен” и занимается этим „пятнадцатый год” (8; 167, 202). Заметим, что если это очередная автобиографическая криптография Достоевского, то время начала этим „занятием” приходится на 1852-1853 г., время пребывания писателя на каторге, где он живо интересовался апокалиптическими концепциями, которые проповедовались пребывающими в том же остроге староверами, ожидающими Конца Света в связи с очевидным, по их мнению, приходом на Землю Антихриста. В этот период он создал запись: „14) (Старовер). При Конце Света огненная река пойдет, грешникам в погибель, а святым во очищение. Все неровности и горы изгладятся. Горы-де созданы чертями, Бог создал ровно”. (4; 235). На протяжении всей жизни писатель испытывал некоторую неудовлетворенность состоянием официальной Православной Церкви, более склоняясь к Старой вере, в которой видел явление настоящей народной веры в Христа. Старообрядческие толкования Апокалипсиса доходили до Достоевского двумя путями: при непосредственном общении со старообрядцами (друзья его отца Михаила А. Достоевского в детстве, раскольники в Омском остроге и др.), и из печатных источников (журналы, газеты, книги, начиная

⁴ Откр., гл.10, ст. 6.

с 1864 г., когда старообрядчество перестало быть государственным преступлением) в частности, из публикаций Константина Е. Голубова, много внимания уделявшего толкованиям Апокалипсиса. Стоит упомянуть: Николай А. Бердяев находил, что в раскольниках есть черты, ментально сближающие их с русской интеллигенцией:

У русских сектантов апокалипсис переплетается и смешивается с нигилизмом. То же происходит и в русской интеллигенции. Русское искание правды жизни всегда принимает апокалиптический или нигилистический характер. Это – глубоко национальная черта⁵.

Бердяев берет на вооружение тезис Достоевского о трех религиозных моделях: вере, атеизме и безверии (нигилизме), последний решительно отделен от „русского атеизма”, в основе которого, как и у верующих, находится страстная надежда на религиозное спасение. Иллюстрацию мы видим в исключенной из романа десятой главе *Бесов*:

А можно ль веровать в беса, не веруя совсем в Бога? – засмеялся Ставрогин. – О, очень можно, сплошь и рядом, – поднял глаза Тихон и тоже улыбнулся. [...] Совершенный атеист стоит на предпоследней верхней ступени до совершеннейшей веры (там перешагнет ли ее, нет ли), а равнодушный никакой веры не имеет, кроме дурного страха. (11; 10).

Такова была трактовка Достоевским следующих строк Апокалипсиса: „знаю твои дела; ни холоден, ни горяч; о если б ты был холоден или горяч! Но поелику ты тепл, а не горяч и не холоден, то изблюю тебя из уст моих”⁶. Слово „горяч” у Достоевского обозначает страстную веру, слово „холоден” – столь же принципиальный атеизм, „тепл” – нигилистическое отрицание религии как таковой (11; 11). К чему приводит человечество эта третья форма мироотношения хорошо сказал Александр С. Изгоев: попытка революционеров построить новое общество, обходя религию, привела к тому, что „человеческого общества построить не смогли, а лишь показали несколько картин звериной свалки”⁷. Это написано через 1 год после революции, однако Достоевский провидел это за полвека до событий Октября 1917 года.

⁵ Н.А. Бердяев, *Духи русской революции*, [в:] *Из глубины. Сборник статей о русской революции*, Москва 1990, с. 64.

⁶ Откр., гл. 3, ст. 15-16.

⁷ А.С. Изгоев, *Социализм, культура и большевизм*, [в:] *Из глубины. Сборник статей...*, с. 158.

Как верно написал Н.А. Бердяев,

Достоевский [...] до глубины раскрыл апокалипсис и нигилизм в русской душе. Поэтому он и угадал, какой характер примет русская революция. Он понял, что революция совсем не то у нас означает, что на Западе, и потому она будет страшнее и предельнее западных революций. Русская революция – феномен религиозного порядка, она решает вопрос о Боге⁸.

Согласно планам, отраженным в подготовительных материалах к роману *Бесы*, „Князь” (Н. Ставрогин) должен был беседовать с Шатовым об Апокалипсисе (11; 150). В течение этой беседы он должен был сравнить Россию 1870-х гг. с апокалиптической „женой чреватой” (11; 182-193).

Лебедев в *Идиоте* формирует на основе идей Апокалипсиса периодизацию мировой истории, относя настоящий период истории ко времени Третьего всадника, „имеющего меру в руке своей, так как всё в нынешний век на мере и на договоре, и все люди своего только права и ищут”, однако этот период скоро кончится, „за сим последует Конь Бледный и тот, коему имя Смерть, а за ним уже ад...” (8; 167-168). Его примеру следует сын, гимназист, который уверяет, что „звезда Полынь” из Апокалипсиса есть ни что иное, как „сеть железных дорог, раскинувшаяся по Европе” (8; 254), воспроизводя здесь мысль своего отца (8; 309). Откровение Иоанна Богослова говорит, что начало Концу Света положит звезда Полынь, которая упадет „на третью часть рек и на источники вод”, отчего умрут „многие из людей” (гл. 8, ст. 10-11); этот фрагмент помечен в экземпляре Нового завета, принадлежавшем писателю (7; 399). Надо отметить, что согласно черновым записям Достоевского к этому произведению, роль Лебедева как религиозного философа, трактующего время и безвременье, была значительно больше той, какую мы видим в романе (см. 9; 248, 253, 262). Второй профессиональный толкователь проблемы времени и конца Света в романе, это Григорий Семенович Бурмистров, который, по уверению генерала Иволгина, говорил „сурово и строго, пред ним склонялись генералы, а дамы в обморок падали” (8; 316). Вероятно, Достоевский в реальности встречался с неким толкователем Апокалипсиса, на это указывает запись, сделанная в это же время: „Видел одного священника. Толковал Апокалипсис. Купил поле” (9; 269).

Помимо романа *Идиот*, чтение Апокалипсиса в роли центрального сюжетного события предполагалось и в *Романе о помещике*, задуманном в мае-июне 1868 года (9; 115). На Апокалипсис ссылаются герои *Бесов*, включая Федьку Каторжного (10; 427). В романе *Братья Карамазовы* также содержит-

⁸ Н.А. Бердяев, *Духи русской революции...*, с. 65.

ся множество цитат из Откровения Иоанна Богослова (14; 237, 15; 98 и др.). В апрельском номере журнала „Русский вестник” за 1868 год, где печатались очередные главы романа Достоевского *Идиот*, был опубликован перевод „Апокалипсиса”, сделанный Аполлоном Н. Майковым, старинным другом Достоевского. Он с волнением следил за работой Майкова над переводом и 21-22 марта/2-3 апреля 1868 г. писал ему: „Так Вы таки кончили «Апокалипсис»? А я-то вообразил, что Вы его оставили. Разумеется, от духовной цензуры не уйдет ни за что, да и невозможно иначе, но если Вы переводили совершенно верно, то, разумеется, позволят” (28; 282); когда перевод вышел, он был взволнован и написал Майкову 18 мая 1868 года: „Ваш перевод Апокалипсиса – великолепен, но жаль, что не всё”⁹ (28; 398). Стоит заметить, что в этом же номере журнала напечатана статья Александра С. Травецкого *Польское бескорольевье по прекращении династии Ягеллонов*. Владимир С. Соловьев, находившийся в тесном контакте с Достоевским в 1870-е годы, подтверждает, что Апокалипсис Иоанна Богослова был одной из его любимых книг в последние годы жизни¹⁰. В целом же в произведениях и письмах Достоевского содержится более ста цитат и трактовок Откровения Иоанна Богослова.

Одним из центральных эпизодов романа *Идиот* является день рождения князя Мышкина (8; 309-312), где раскрывается мысль о признаке грядущего Апокалипсиса в виде пресловутых „телег, подвозящих хлеб голодному человечеству”. Эта трактовка – отклик на вызвавший большой общественный резонанс диалог между Александром И. Герценом и Владимиром С. Печериным о „тиранстве” материальной цивилизации с одновременным падением духовных запросов в обществе, в связи с этим в поэме Печерина *Торжество смерти* является апокалипсический всадник на белом коне¹¹. Достоевский познакомился с этой темой по *Былому и думам* А.И. Герцена, прочитанным им, согласно свидетельству его жены, в Дрездене в 1867 г.¹²; особое впечатление на писателя произвела фраза Герцена о том, что не стоит бояться „шума колес, подвозящих хлеб насущный толпе голодной и полуодетой”¹³. В этом словосочетании – „голодный и полуодетый” – Достоевскому виделось сло-

⁹ А.Н. Майков, *Из Апокалипсиса*, „Русский вестник” 1868, т. 74, № 4, с. 560-568.

¹⁰ В.С. Соловьев, *Заметка в защиту Достоевского от обвинения в „новом” христианстве*, [в:] его же, *Философия искусства и литературная критика*, Москва 1991, с. 264.

¹¹ См. об этом: Е.В. Бобров, В.С. Печерин. М.Ю. Лермонтов. *Из истории русской литературы XVIII и XIX столетий*, „Известия Отделения русского языка и литературы” 1907, т. 12, кн. 3, с. 250-256.

¹² А.Г. Достоевская, *Дневник 1867 года*, Москва 1993, с. 11, 31, 336.

¹³ А.И. Герцен, *Былое и думы*, Глава 6: *Pater V. Petcherin*, [в:] его же, *Полное собрание сочинений в 30 т.*, т. 11, Москва 1957, с. 402.

восочетание „нищ и наг”, именно так себя характеризует Лебедев¹⁴, другой персонаж романа, Иван Фомич Суриков, говорит о себе что он „беден, нищ и убог” (8; 326). В *Братьях Карамазовых* персонаж говорит: „Прав ты, госпо-ди, ибо открылись пути твои!” (14; 223), в Апокалипсисе: „Праведны и истинны пути Твои, Царь святых!”¹⁵.

Основная идея „Откровения Иоанна Богослова”, которая поглощала внимание Достоевского и его персонажей, это мысль о бытии при отсутствующем времени. Именно в такое состояние должно прийти сознание человека после смерти, согласно Апокалипсису, и князь Мышкин, сидя на скамье в петербургском Летнем саду, рассуждает о том, что экстатическое мгновение, которое переживает во время приступа эпилептик, является своего рода моделью бытия в вечности:

Если в ту секунду, то есть в самый последний сознательный момент пред припадком, ему случалось успевать ясно и сознательно сказать себе: „Да, за этот момент можно отдать всю жизнь!”, – то, конечно, этот момент сам по себе и стоил всей жизни, вспоминая „опрокинувшийся кувшин с водой эпилептика Магомета, успевшего, однако, в ту самую секунду обозреть все жилища Аллаховы. [...] в этот момент мне как-то становится понятно необычайное слово о том, что времени больше не будет. (8; 188-189).

Мышкин цитирует здесь ст. 6 гл. 10 „Апокалипсиса”: „времени уже не будет”, в чем осуществится „тайна Божия” (ст. 7, гл. 10). В целом, констатируется „искривлявшийся человек”, упомянутый в записной тетради Достоевского рядом с записью: „Звезда Полюнь” (9; 221), морально-онтологическое искривление Гомо Сапиенс связывается с бытием во времени, которое есть зло, так как всегда оканчивается. Герой *Подростка*, не желая детально разъяснять свою мысль о наступающем в наши дни „всеобщем окислении” человечества, просто ссылается на Апокалипсис, по его мнению, самый лучший комментарий к происходящему на социально-политической сцене: „посмотри в Апокалипсисе...” (13; 172, 16; 280).

Священное писание, которое испещрено пометами Достоевского¹⁶, подарила ему в Тобольске, по пути на каторгу Наталья Дмитриевна Фонвизина. Жозефина А. Муравьева, Прасковья Е. Анненкова с дочерью Ольгой И. Ивановой и Н.Д. Фонвизина посетили ссыльных петрашевцев на пересылочном пункте в середине января 1850 года. Достоевский с благодарностью пишет об этом в письме брату Михаилу Михайловичу сразу после отбытия катор-

¹⁴ В Апокалипсисе: „ты несчастен, и жалок, и нищ, и слеп, и наг” (Откр., гл. 3, ст. 17).

¹⁵ Откр., гл. 15, ст. 3.

¹⁶ *Господа нашего Иисуса Христа Новый Завет*, Санкт-Петербург 1823.

жного срока, в январе 1854 года: жены декабристов, „ссылных старого времени”, заботились о них „как об родне [...] присылали нам пищу, одежду, утешали и ободряли нас” (28; 169). Это Евангелие – единственную разрешенную каторжному книгу – писатель хранил и перечитывал всю свою жизнь. В книге много помет и подчеркиваний, что помогало писателю переводить символы Апокалипсиса на язык современной ему политической истории. В частности, рядом с текстом: „И видел я другого зверя, выходящего из земли; он имел два рога, подобные агнчим, и говорил как дракон”¹⁷ писатель пометил: „социал<изм>”. Текст „Семь голов суть семь гор, на которых сидит жена”¹⁸ помечен крестиком и приписано слово „цивилизации”. Рядом с текстом „И зверь, который был и которого нет, есть восьмой, и из числа семи, и пойдет в погибель”¹⁹, написано: „общечеловек”.

Трактовка и переживание Апокалипсиса были для Достоевского не просто отвлеченным философствованием, а напряженной борьбой с надвигающейся на Россию и весь мир опасностью. „Достоевский предчувствовал, что если будет в России революция, то она будет осуществлением антихристовой диалектики”²⁰. Другими словами, русский социализм осуществит Апокалипсис на Земле, однако без уничтожения зла и справедливого суда над людьми, из Апокалипсиса будет ими взято одного только уничтожение. Неслучайно в „поэме” образованного нигилиста Ивана Карамазова Великий инквизитор спорит с Апокалипсисом, в котором состоится окончательная победа Христа над земным злом (14; 236). В письме редактору „Русского вестника” Николаю А. Любимову от 11 июня 1879 г., отсылая очередную часть романа *Братья Карамазовы*, он пишет о том, что в ней:

современный отрицатель, из самых ярых, прямо объявляет себя за то, что советует дьявол, и утверждает, что это вернее для счастья людей, чем Христос. Нашему русскому, дурацкому (но страшному социализму, потому что в нем молодежь) – указание и, кажется, эпергическое: хлебы, Вавилонская башня (то есть будущее царство социализма) и полное порабощение свободы совести – вот к чему приходит отчаянный отрицатель и атеист! (30; 68).

„Гордо и богохульно” – это цитата из Апокалипсиса²¹, равно как ссылка на „Вавилонскую башню” („пал, пал Вавилон, город великий, потому что он яростным вином блуда своего напоил все народы”²²).

¹⁷ Откр., гл. 13, ст. 11.

¹⁸ Там же, гл. 17, ст. 9.

¹⁹ Там же, гл. 17, ст. 11.

²⁰ *Из глубины...*, с. 78.

²¹ Откр., гл. 13, ст. 5.

²² Там же, гл. 14, ст. 8.

С Концом Света Достоевский связывал и деятельность коммунистических организаций в стране, согласно мнению Владимира И. Ламанского, высказанного в письме к Ивану С. Аксакову 8 октября 1875 г., Достоевский говорил с ним „об Апокалипсисе”, находя „ясные намеки на Россию, об Антихристе и коммуне”. В своей тетради Достоевский записал: „Социализм назвался Христом и идеалом, а здесь Христос или там... не верьте Апокалипс<ису>”, (20; 193) другими словами, не принимайте ложного Христа (социалистического) за истинного. Эти темы, с попыткой противопоставить Христа надвигающемуся молоху социализма он реализовал в *Братьях Карамазовых*, которые остались „гласом вопиющего в пустыне”, были услышаны немногими.

Одним из этих немногих был художник Иван Н. Крамской. 14 февраля 1881 г. он писал Павлу М. Третьякову по поводу смерти Достоевского:

покойный играл роль огромную в жизни каждого (я думаю), для кого жизнь есть глубокая трагедия, а не праздник. После *Карамазовых* (и во время чтения) несколько раз я с ужасом оглядывался кругом и удивлялся, что все идет по-старому, а что мир не перевернулся на своей оси. Казалось: как после семейного совета Карамазовых у старца Зосимы, после „Великого инквизитора” есть люди, обирающие ближнего, есть политика, открыто исповедующая лицемерие, есть архиереи, спокойно полагающие, что дело Христа своим чредом, а практика жизни своим: словом, это нечто до такой степени пророческое, огненное, апокалипсическое, что казалось невозможным оставаться на том месте, где мы были вчера, носить те чувства, которыми мы питались, думать о чем-нибудь, кроме страшного Дня Судного. Этим я только хочу сказать, что и Вы и я, вероятно, не одиноки. Что есть много душ и сердец, находящихся в мятеже [...] Достоевский действительно был нашею общественною совестью!²³

Глубокое философское содержание относительно категории времени применительно к надеждам и свершениям людей содержится в романе *Бесы*:

Это вряд ли в наше время возможно, – тоже без всякой иронии отозвался Николай Всеволодович, медленно и как бы задумчиво. – В Апокалипсисе ангел клянется, что времени больше не будет. – Знаю. Это очень там верно; отчетливо и точно. Когда весь человек счастья достигнет, то времени больше не будет, потому что не надо. Очень верная мысль. – Куда ж его спрячут? – Никуда не спрячут. Время не предмет, а идея. Погаснет в уме. – Старые философские места, одни и те же с начала веков, – с каким-то брезгливым сожалением пробормотал Ставрогин. – Одни и те же! Одни и те же с начала веков,

²³ И.Н. Крамской, *Письма. Статьи*, т. 2, Москва 1966, с. 60-61.

и никаких других никогда! – подхватил Кириллов с сверкающим взглядом, как будто в этой идее заключалась чуть не победа. (10; 188).

Апокалипсис многократно упоминается в рукописях к *Бесам* в качестве темы для обсуждения между действующими лицами (Голубов, Тихон, Ставрогин, Кириллов, Шатов, Степан Трофимович Верховенский, Петр Верховенский, Лебядкин, Федька Каторжный (11; 220, 12; 25-26 и др.). Неслучайно, что когда уходящий в небытие „либерал 40-х годов”, Степан Трофимович Верховенский, просит перед смертью погадать ему на Евангелии, открывается страница с важнейшим для Достоевского текстом об „отсутствующем времени”:

И ангелу Лаодикийской церкви напиши: так говорит Аминь, свидетель верный и истинный, начало создания божия. Знаю твои дела; ты ни холоден, ни горяч; о, если б ты был холоден или горяч! Но поелику ты тепл, а не горяч и не холоден, то извергну тебя из уст моих. Ибо ты говоришь: я богат, разбогател, и ни в чем не имею нужды, а не знаешь, что ты несчастен, и жалок, и нищ, и слеп, и наг. (10; 497).

В первых версиях романа *Бесы* главный герой этого произведения „Князь” выглядел как проповедник новой версии христианства, сочетавшей в себе свойства религии первохристиан, ереси Ария, старообрядческого учения об Антихристе и ряда русских христианских сект (хлыстов, скопцов и др.). Разъясняя Шатову свою идею о принципиальном равенстве жизни человека и жизни Вселенной, он активно использовал цитаты из Апокалипсиса: „Падите горы на нас и подавите нас”. В Апокалипсисе: „И говорят горам и камням: „падите на нас и сокroyте нас от лица сидящего на престоле и от гнева Агнца“ (гл.6, ст. 16); „Не слышно гласа жениха и невесты”, в Апокалипсисе: „И свет светильника уже не появится в тебе; п голоса жениха и невесты не будет уже слышно в тебе: ибо купцы твои были вельможи земли, и волшебством твоим введены в заблуждение все народы”²⁴.

Отношение Достоевского к концу времен было двойственным. С одной стороны, он видел в избавлении от времени шанс обрести бессмертие в вечности, с другой стремился, парадоксальным образом избавить человечество от всего того, что ведет человечество к Апокалипсису. В частности, он верил и надеялся, что найдется второй истинно верующий в этом мире (первым был он сам), и мир будет спасен вторым явлением Илии и Еноха: „А если нас отыщется двое таких верующих, то вот уже и всё спасено, [весь мир] це-

²⁴ Откр., гл. 18, ст. 23 (11.181,183).

лый мир двух нас завершен, воздвигнем алтарь и принесем жертву”. Согласно Достоевскому, Апокалипсис – это плохо, так как означает пришествие Антихриста, однако „зачем приходить Антихристу, если мы изречем слово «окончательной гармонии»”. А далее, „придет Христос и устроит царство свое на Земле (слышите, на Земле) на 1000 лет” (26; 323); „в один миг исчезнет и богатство” (о судьбе Вавилона – Рима: „ибо в один час погибло также богатство”²⁵ (26; 493). Достоевский верил в то, что во время Апокалипсиса мир изменит свои физические свойства, геометрические параметры, и тогда нормы человеческого общежития будут переосмыслены изнутри новой системы ценностей. Об этом говорит у Достоевского Иван Карамазов в рукописях: „Параллельные линии сойдутся, где мне, маленькому клопину уму, это понять. [...] – Апокалипсис. В финале выразится что-то такое драгоценное, чего стоили все мировые эти страдания и что искупает их до того, что можно и примириться” (15; 231). Апокалипсис, за счет упразднения времени, выдвинет наш мир в новую систему координат, где время будет заменено на вечность, граничность бытия будет упразднена.

Ожидание всеобщего воскрешения и Суда Божьего, которое переживал Достоевский в 1870-е годы, сказалось в его ответе Николаю Павловичу Петерсону, ученику Николая Федорова, известного философа, библиотекаря Румянцевской библиотеки. Петерсон написал Достоевскому письмо, изложив известную версию Федорова о „воскрешении отцов” в качестве альтернативы Апокалипсису, которое является долгом всех живущих на Земле. 21 марта 1878 Достоевский написал ответ Петерсону, указывая, что:

В изложении идей мыслителя самое существенное, без сомнения, есть – долг воскресенья преждеживших предков, долг, который, если б был выполнен, то остановил бы деторождение и наступило бы то, что обозначено в Евангелии и в Апокалипсисе воскресеньем первым. [...] как понимаете Вы это воскресение предков и в какой форме представляете его себе и веруете ему? [...] аллегорически. н<а>-прим<ер как Ренан, [...] или [...] как намекает религия, что воскресение будет реальное, личное, [...] они воскреснут не в сознании только нашем, не аллегорически, а действительно, лично, реально в телах.

Далее следует многозначительная прибавка:

Конечно не в теперешних телах, ибо уж одно то, что наступит бессмертие, прекратится брак и рождение детей, свидетельствует, что тела в первом воскресении, назначенном быть на земле, будут иные тела, не теперешние, то есть такие, может быть, как Христово тело по воскресении его, до вознесения” (30; 13-15).

²⁵ Откр., гл. 18, ст. 17.

Из этого ясно, что писатель искренно верил в глубокое преобразование личности человека, обретением им нового тела, способного нести его личность в условиях „отсутствия времени”, в вечности. Другими словами, он верил в существование иного мира, параллельного нашему, в котором незримо укоренен человек уже при своей земной жизни.

На этой идее существования физически реального мира за пределами нашего чувственного восприятия, на синтезе научного знания и веры устанавливается обновленное христианство Зосимы и Алеши Карамазова, о котором Достоевский записал в тетради: „Он понял, что знание и вера – разное и противоположное, но он понял – постиг, по крайней мере, или почувствовал даже только, – что если есть другие миры и если правда, что человек бессмертен, то есть и сам из других миров...” (15; 201). Неслучайной репликой этот вывод Алеши подтверждает черт в беседе с Иваном Карамазовым. Сокрушаясь по поводу своего увлечения „драгоценными душами”, он сетует: „Весь мир и миры забудешь, а к одному этакому прилепишься...” (15; 80). Герои Достоевского уверены в том, что лишь предполагал их автор: миров во Вселенной столько же, сколько людей, и каждому из них присущ свой набор пространственно-временных горизонтов со своей степенью искривления бытийных зон, перспектив и маршрутов спасения. Ум Ивана как „естественника” (14; 16) сориентирован на объяснение любого вопроса с помощью методов естественных наук, не принимая идею многомирия, вытекающую из „сходящихся параллельных” и плоскости, надетой на шар, в то время как Алеша настаивает на этой идее, на практическом уровне осуществляя свое духовное бытие в пределах вселенной, состоящей из множества миров:

Как будто нити ото всех этих бесчисленных миров Божиих сошлись разом в душе его, и она вся трепетала, „соприкасаясь мирам иным”. [...] с каждым мгновением он чувствовал явно и как бы осязательно, как что-то твердое и неизблемое, как этот свод небесный, сходило в душу его. Какая-то как бы идея воцарялась в уме его – и уже на всю жизнь и на веки веков. (14; 328).

Мистический опыт Алеши, вступающего в контакт с запредельным миром, подтверждается размышлениями Зосимы:

Многое на земле от нас скрыто, но взамен того даровано нам тайное сокровенное ощущение живой связи нашей с миром иным, с миром горним и вышним, да и корни наших мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных. Вот почему и говорят философы, что сущности вещей нельзя постичь на земле. Бог взял семена из миров иных и посеял на сей земле и взрастил сад свой, и возшло всё, что могло взойти, но возвращенное живет и живо лишь чувством соприкосновения своего таинственным мирам иным; если ослабевает или уничтожается в тебе сие чувство, то умирает и возвращенное в тебе. (14; 290-291).

Идея о том, что наш мир существует параллельно иному, являясь его нижним морально-онтологическим уровнем, зародилась в сознании Достоевского в семнадцатилетнем возрасте. 9 августа 1838 года он написал брату Михаилу:

Не знаю, стихнут ли когда мои грустные идеи? Одно только состоянье и дано в удел человеку: атмосфера души его состоит из слиянья неба с землею; какое же противузаконное дитя человек; закон духовной природы нарушен... Мне кажется, что мир наш – чистилище духов небесных, отуманенных грешною мыслию. (28; 50).

Переводя этот вывод на язык христианской догматики, можно понимать человечество как группу люциферов, исторгнутых с Неба в силу одержимости „грешной мыслью” и создающих „ад” в режиме самообслуживания, т. е. служа „чертями” друг для друга и для тех, кто пытается не быть „чертом”. Эта мысль проскальзывает во всех „больших” романах писателя, несколько раз звучит в *Братьях Карамазовых*: в словах капитана Снегирева (14; 191), Зосимы (14; 292), и особенно откровенно в рассуждениях Смердякова и Ивана Карамазова, которые обнаруживают моральный эквивалент между „адам” и земной жизнью человека: „зачем мне ад для мучителей, что тут ад может поправить, когда те уже замучены?”, если же в аду мучители будут страдать больше ими замученных, Иван и тут не согласен: „я простить хочу и обнять хочу, я не хочу, чтобы страдали больше” (14; 223). Герои-философы писателя посвящают свою жизненную активность преодолению этих двух зол, пытаясь изменить социум насильно (Раскольников, *Преступление и наказание*), смирением и примером христоподобия (Мышкин, *Идиот*), жертвой убиенной и самоубийственной (Шатов и Кириллов, *Бесы*), попыткой жить „как все”, накапливая свой „капитал” (Аркадий, *Подросток*), созданием новой Церкви (Зосима и Алеша Карамазов, *Братья Карамазовы*).

В главе *Дневника писателя* „О Большой и Малой Медведицах, о молитве великого Гете и вообще о дурных привычках” Достоевский называет „свинством” отсутствие у человека „гамлетовского вопроса” о том, „что будет там” (22; 6), называя это состояние „безмыслием”:

Я говорю безмыслие, а не бессмыслие. Ну, не верь, но хоть помысли. В нашем самоубийце даже и тени подозрения не бывает о том, что он называется я и есть существо бессмертное. Оп даже как будто никогда не слышал о том ровно ничего. И, однако, он вовсе и не атеист. Вспомните прежних атеистов: утратив веру в одно, они тотчас же начинали страстно веровать в другое. Вспомните страстную веру Дидро, Вольтера... У наших – полное *tabula rasa*. (22; 5-6).

Согласно мнению Достоевского,

самоубийство, при потере идеи о бессмертии, становится совершенною и неизбежною даже необходимостью для всякого человека, чуть-чуть поднявшегося в своем развитии над скотами. Напротив, бессмертие, обещая вечную жизнь, тем крепче связывает человека с землею. Тут, казалось бы, даже противоречие: если жизни так много, то есть кроме земной и бессмертная, то для чего бы так дорожить земною-то жизнью? А выходит именно напротив, ибо только с верой в свое бессмертие человек постигает всю разумную цель свою на земле. Отсюда обратно и нравоучение моей октябрьской статьи: «Если убеждение в бессмертии так необходимо для бытия человеческого, то, стало быть, оно и есть нормальное состояние человечества, а коли так, то и самое бессмертие души человеческой существует несомненно». (24; 49).

Сон смешного человека – одно из немногих произведений Достоевского, где его концепция онтологической широты человека не просто намечена, но описана как путь в другие измерения. Второе важное качество этого произведения для нашей темы – указание на то, что возможен нравственный подвиг, который может сдвинуть людей к вечному бытию, онтологической правде жизни в нескольких измерениях. После того, как „смешной” развратил жителей планеты Эдем, пытаясь повернуть их на путь истинный, он требует от них распять себя на кресте, тем самым предлагая им перспективу будущего пути к спасению:

Я говорил им, что всё это сделал я, я один, что это я им принес разврат, заразу и ложь! Я умолял их, чтоб они распяли меня на кресте, я учил их, как сделать крест. Я не мог, не в силах был убить себя сам, но я хотел принять от них муки, я жаждал мук, жаждал, чтоб в этих муках пролита была моя кровь до капли. (25; 117).

Признать земную жизнь единственным форматом бытия Достоевский не мог, слишком неудовлетворительно выглядело сочетание духовной глубины лучших представителей человечества с теми условиями, в которые помещены их земные сроки. Отсюда возникло требование бессмертия, которое, одновременно, создавало логическую опору для нравственности и объясняло смысл страданий, которые обрушиваются на человека в течение его земной жизни. Мысль о насущной необходимости идеи бессмертия человеческой личности в качестве опоры для нравственности многократно звучит в художественных произведениях и публицистике писателя. В статье *Приговор* в составе *Дневника писателя* Достоевский говорит об этом как о „самой высшей идее человеческого бытия”, „необходимости и неизбежности убеждения в бессмертии души человеческой”: „без веры в свою душу и в ее бессмертие

бытие человека неестественно, невыносимо и невыносимо” (24; 46). Отсюда естественным образом вытекает мысль об относительности времени, которое суть лишь отражение, слабый отблеск иного пространственно-временного континуума, недоступного земному разуму.

Намеки на то, что в каждом мгновении человеческой жизни заключена вечность, постоянно возникают в романе *Братья Карамазовы*. Иван говорит Алеше: „А ты что так беспокоишься, что я уезжаю. У нас с тобой еще бог знает сколько времени до отъезда. Целая вечность времени, бессмертие!” (14; 212). В поучениях старца Зосимы утверждается мысль о существовании „бесконечного бытия, не измеримого ни временем, ни пространством”, лишь в земной жизни есть „времена и сроки”, однако этом бесконечном бытии, истинном жизненном пространстве человека нет времени и не назначено сроков (14; 292). К этому идеалу жизни в вечности, с целью освобождения от „ада”, стремится Алеша, который „задумавшись серьезно, поразился убеждением, что бессмертие и Бог существуют” и „сейчас же, естественно, сказал себе: «Хочу жить для бессмертия, а половинного компромисса не принимаю»” (14; 25). Таким образом утверждается любимая идея Достоевского о неразрывной связи между нравственным и онтологическим статусом человека: „По мере того как будете преуспевать в любви, будете убеждаться и в бытии Бога, и в бессмертии души вашей” (14; 52). Этот закон, по мнению Достоевского, реально обеспечивает существование человечества: „в этом-то и состоит весь закон естественный, так что уничтожьте в человечестве веру в свое бессмертие, в нем тотчас же иссякнет не только любовь, но и всякая живая сила, чтобы продолжать мировую жизнь” (14; 64-65); отсюда же ясно, что „черт”, беседуя с Иваном Карамазовым, отрицает нравственность и, тем самым, бессмертие (15; 83-84).

Достоевский одним из первых в мире понял, что если существуют многомерности, то необходимо должны быть и точки взаимодействия между ними в пределах общей реальности. И некоторые из этих точек действуют неподвластно времени и за пределами причинно-следственных связей. Вероятно, именно это заставило Альберта Эйнштейна сказать о заслугах Достоевского в теоретической физике. Согласно воспоминаниям Александра Мошковского, в беседе с ним Альберт Эйнштейн сказал следующее: „Достоевский дал мне больше, чем любой мыслитель, больше, чем Гаусс!”²⁶. Стоит обратить внимание на то, что Эйнштейн говорил именно о *Братьях Карамазовых*: „Мне нет надобности заниматься для этого литературным анализом

²⁶ А. Мошковский, *Альберт Эйнштейн. Беседы с Эйнштейном о теории относительности и общей системе мира*, Москва 1922, с. 162.

или исследовать какие-нибудь психологические тонкости – ведь все равно все подобные исследования никогда не проникнут в ядро такого творения, как *Братья Карамазовы*”²⁷. В другом случае Эйнштейн заметил: „Достоевский показал нам жизнь, это верно; но цель его заключалась в том, чтобы обратить наше внимание на загадку духовного бытия”²⁸. Ответ находится там же, где и ключ к пониманию смысла жизни и смерти, ее начала и конца, заключенного в романе *Братья Карамазовы*. В 1870-е гг. Достоевский пришел к представлению о том, что наш мир, воспринимаемый пятью органами чувств, есть лишь небольшая часть действительности; наша телесность укоренена в трехмерном мире со стрелой времени, в то время как духовная сущность простирается за пределы четырехмерного континуума, в пятое измерение, доступное лишь интуитивному восприятию. В своей тетради он записывает:

Если б где в мире был конец, то был бы всему миру конец. Параллелизм линий. Треугольник, слияние в бесконечности, одна квадрильонная все-таки ничтожность перед бесконечностью. В бесконечности же параллельные линии должны сойтись. Ибо все эти вершины треугольника все-таки в конечном пространстве, и правило, что чем бесконечнее, тем ближе к параллелизму, должно остаться. В бесконечности должны слиться параллельные линии, но – бесконечность эта никогда не придет. Если б пришла, то был бы конец бесконечности, что есть абсурд. Если б сошлись параллельные линии, то был бы конец миру и геометрическому закону и Богу, что есть абсурд, но лишь для ума человеческого. Реальный (созданный) мир конечен, невещественный же мир бесконечен. Если б сошлись параллельные линии, кончился бы закон мира сего. Но в бесконечности они сходятся, и бесконечность есть несомненно. Ибо если б не было бесконечности, не было бы и конечности, немыслима бы она была. А если есть бесконечность, то есть Бог и мир другой, на иных законах, чем реальный (созданный) мир. (27; 43).

Продвигая концепцию неевклидовой конструкции вселенной, Георг Фридрих Бернхард Риман в 1850-е годы сделал ряд выводов философского плана, установив, что пространство не имеет ограничений в количестве измерений. Далее эти идеи, уже за пределами жизненного пути Достоевского развивал Герман Минковский, доказавший, что течение времени связано с пространственными измерениями, формируя новую геометрическую конструкцию, пространственно-временной континуум. Сравнивая Достоевского с Карлом Фридрихом Гауссом (1777-1855), родоначальником „диффе-

²⁷ Там же, с. 164.

²⁸ А. Эйнштейн, *Собрание научных трудов*, т. 4, Москва 1967, с. 164.

ренциальной геометрии” (геометрии искривленных плоскостей) и последователем идей Лобачевского, Эйнштейн указал нам на то, что привлекло его внимание в романе *Братья Карамазовы*. Идея Лобачевского-Гаусса-Римана опровергла концепцию плоского пространства, заповеданную Евклидом, возникла геометрия Вселенной, в которой нормой является искривленное пространство, меняющее свойства вещей и течение времени. Исходя из своего представления о том, что человек некоей своей частью укоренен в пятом или N измерении, Достоевский был уверен, что на кривизну пространства влияет нравственное состояние человека. Эту идею о связи между свойствами времени и пространства, зависимиыми от нравственного статуса людей, предлагая свою модель неевклидовой геометрии, Достоевский реализовал в *Братьях Карамазовых*, на уровне хронотопа художественного мира и в идеологических штудиях Ивана Карамазова, настаивавшего на необходимости связи между пространственным расположением человека в реальности двух совмещенных миров, временном и вечном, евклидовом и неевклидовом, между местом человека в бытии и его нравственным статусом. Согласно идее, которая владела Достоевским в период создания им романа *Братья Карамазовы*, скрытая от нашего восприятия часть Вселенной оказывает огромное неконтролируемое влияние на физические процессы в воспринимаемой нами реальной действительности²⁹.

Персонажи Достоевского существуют и в нашем мире, в социальной определенности, физической реальности, и, одновременно – в вечности и беспредельной Вселенной, которая, по их глубокому убеждению, наделена смыслом. Логически этот смысл не открывается и потому философы топчутся у порога истины. Герои Достоевского не боятся физической смерти, они боятся лишь одного – быть онтологически укорененными только в нашем временном трехмерном мире. Случайный выход Алеши Карамазова за его пределы описан у Достоевского следующим образом:

Как будто нити ото всех этих бесчисленных миров божиих сошлись разом в душе его, и она вся трепетала, „соприкасаясь мирам иным”. Простить хотелось ему всех и за всё и просить прощения, о! не себе, а за всех, за всё и за вся, а „за меня и другие просят”, – прозвенело опять в душе его. Но с каждым мгновением он чувствовал явно и как бы осязательно, как что-то твердое и незыблемое, как этот свод небесный, сходило в душу его. Какая-то как бы идея воцарялась в уме его – и уже на всю жизнь и на веки веков. Пал он на землю слабым юношей, а встал твердым на всю жизнь бойцом и сознал и по-

²⁹ Е.И. Кийко, *Восприятие Достоевским неевклидовой геометрии*, [в:] *Достоевский. Материалы и исследования*, т. 6, Ленинград 1985, с. 120-128.

чувствовал это вдруг, в ту же минуту своего восторга. И никогда, никогда не мог забыть Алеша во всю жизнь свою потом этой минуты, „Кто-то посетил мою душу в тот час”, – говорил он потом с твердою верой в слова свои... (14; 328).

Как бы комментируя эту возможность еще при временной жизни ощутить себя бессмертным существом, в своем *Дневнике писателя* за 1876 год Достоевский записал:

что может быть фантастичнее и неожиданнее действительности? Что может быть даже невероятнее иногда действительности? Никогда романисту не представить таких невозможностей, как те, которые действительность представляет нам каждый день тысячами, в виде самых обыкновенных вещей. (22; 91).

Эта идея оплодотворяла творческую мысль писателя, становясь основой для строительства сюжетов его произведений, одновременно составляя важнейший опорный пункт нравственно-онтологической модели его философии.

Библиография

- Баршт К.А., *Рисунки и каллиграфия Ф.М. Достоевского. От изображения к слову*, Бергамо 2016.
- Бердяев Н.А., *Духи русской революции*, [в:] *Из глубины. Сборник статей о русской революции*, Москва 1990.
- Бобров Е.В., В.С. Печерин и М.Ю. Лермонтов. *Из истории русской литературы XVIII и XIX столетий*, „Известия Отделения русского языка и литературы” 1907, т. 12. Кн. 3.
- Герцен А.И., *Былое и думы*, глава 6: *Pater V. Petcherin*, [в:] его же, *Полное собрание сочинений в 30 т.*, т. 11, Москва 1957.
- Господа нашего Иисуса Христа Новый Завет*, Санкт-Петербург 1823.
- Достоевская А.Г., *Дневник 1867 года*, Москва 1993.
- Достоевский Ф.М., *Полное собрание сочинений в 30 т.*, Ленинград, 1972-1990.
- Изгоев А.С., *Социализм, культура и большевизм*, [в:] *Из глубины. Сборник статей о русской революции*, Москва 1990.
- Кийко Е.И., *Восприятие Достоевским неэвклидовой геометрии*, [в:] *Достоевский. Материалы и исследования*, т. 6, Ленинград 1985.
- Крамской И.Н., *Письма. Статьи*, т. 2, Москва 1966.
- Майков А.Н., *Из Апокалипсиса*, „Русский вестник” 1868, т. 74, № 4.
- Мочульский К.В., *Достоевский. Жизнь и творчество*, Париж 1980.
- Мошковский А., *Альберт Эйнштейн. Беседы с Эйнштейном о теории относительности и общей системе мира*, Москва 1922.

Соловьев В.С., *Заметка в защиту Достоевского от обвинения в „новом” христианстве*, [в:] его же, *Философия искусства и литературная критика*, Москва 1991.
Эйнштейн А., *Собрание научных трудов*, т. 4, Москва 1967.

Информация об Авторе

Константин Абрекович Баршт (Konstantin A. Barszt) – доктор филологических наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института русской литературы РАН.
e-mail: konstantin_barsht@pushdom.ru
<https://orcid.org/0000-0002-1152-4083>

MAGDALENA DĄBROWSKA

WARSZAWA, UNIWERSYTET WARSZAWSKI

Wiersz Michaiła Murawjowa *Noc* – tekst i konteksty

Mikhail Muraviov's Poem *A Night* – Text and Contexts

Abstract: The paper consists of three parts: 1. Presentation of the historical background of writing and publication of the poem *A Night* (1776, 1785?, ed. 1819) by Mikhail Muraviov (1757-1807), its connections with the literary movements (sentimentalism, pre-romanticism, romanticism) and a place in the author's literary output, Russian (A. Kantemir, M. Lomonosov) and European (E. Young) poetry; 2. Analysis and interpretation of the poem *A Night* (image of the nature and a human, dynamics of the events); 3. Presentation of the role of a night in Muraviov's concept of time (passing of the nature and a human, value of each moment).

Keywords: Mikhail Nikitich Muraviov, *A Night*, sentimentalism, pre-romanticism, nature, philosophy, time

Время течет; останавливай его. Всякая минута, которую в свою пользу употребишь, не вечно для тебя пропала. Чувствуй свое бытие, дай упражнение своему сердцу, любя ближнего, бога, родителя, сродников, друзей, ежели они есть, и приготавливая душу свою несть несчастье и счастье¹.

W literaturze pięknej rzadko mamy do czynienia z traktowaniem nocy wyłącznie jako kategorii czasu fizycznego, odcinka między zachodem a wschodem słońca, o przewidywalnym przebiegu oraz długości możliwej do zmierzenia. Pisarzom i poetom towarzyszyła bowiem zwykle myśl o filozoficznym wymiarze tej części doby. Jak pisze Hanna Buczyńska-Garewicz, noc jest „czasem uspokojenia, zaniemkaniem funkcji egzystencjalnych, prowadzącym ku zasadniczej transformacji onto-

¹ *Письма русских писателей XVIII века*, ред. Г.П. Макогоненко, Ленинград 1980, s. 280 (list Michaiła Murawjowa do siostry Fiedosji z Petersburga z 24 sierpnia 1777 r.).

logicznej” oraz „czasem szczególnej funkcji epistemologicznej [...] pozwalającym dostrzec poza światem pozorów rzeczywistość istotną, poznać prawdę, kryjącą się przed wzrokiem człowieka zaabsorbowanego czynnościami dnia”². Oba sposoby rozumienia nocy nie wykluczają się, ale wzajemnie dopełniają, jeden przygotowuje drugi i następnie płynnie przechodzi w niego, podobnie jak uzupełniają się wzajemnie sposoby postrzegania dnia, i wreszcie jak komplementarne względem siebie jawią się same dzień i noc³.

Wiersz *Noc* (Ночь) Michaiła Nikiticza Murawjowa (1757-1807), oświeceniowego poety, prozaika, tłumacza, historyka i działacza oświatowego⁴, został opublikowany po raz pierwszy w pełnym wydaniu dzieł poety z 1819 roku⁵. Wersja z pierwszego wydania różni się – poczynając od incipitu, brzmiącego tutaj: „К приятной тишине влечется мысль моя...” – od wariantów oddawanych czytelnikom przez XX-wiecznych edytorów: Lubow Kułakową – redaktora tomu poezji Murawjowa w „dużej” serii „Библиотеки поэта”⁶ i Władimira Toporowa – autora trzypięciotomowego opracowania spuścizny poety⁷.

W części głównej zbioru redagowanego przez Kułakową znajdujemy wersję wiersza rozpoczynającą się od słów „К приятной тишине склонилась мысль моя...”, w aneksowej (*Inne redakcje i warianty*) – wariant z incipitem „В любезной тишине погасла мысль моя...”⁸. Toporow przytoczył wszystkie trzy wymienione wersje⁹. Wariant z początkowym wersem „В любезной тишине погасла мысль моя...” jest najwcześniejszy i najkrótszy (liczy 19 wersów, niespodziewanie ury-

² H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, Kraków 2003, s. 178-179.

³ Por. J. Szerszunowicz, *Konotacje leksemu „noc” w związkach frazeologicznych a ich międzyjęzykowa ekwiwalencja (na materiale wybranych języków europejskich)*, [w:] *Noc. Symbol – temat – metafora*, t. 1: *Wokół straży nocnych Bonawentury*, red. J. Ławski, K. Korotkich, M. Bajka, Białystok 2011, s. 107-130.

⁴ Zob. o nim m.in. В.А. Западов, *Муравьев Михайла Никитич*, [w:] *Словарь русских писателей XVIII века*, вып. 2 (К-П), ред. А.М. Панченко, Санкт-Петербург 1999, s. 305-313; Е.В. Кунц, *М.Н. Муравьев. Реформатор, попечитель, наставник, поэт*, Москва 2018.

⁵ [М.Н. Муравьев] *Полное собрание сочинений Михаила Никитича Муравьева*, ч. 1, Санкт-Петербург 1819, s. 28-29.

⁶ М.Н. Муравьев, *Стихотворения*, ред. Л.И. Кулакова, Ленинград 1967.

⁷ В.Н. Топоров, *Из истории русской литературы*, т. 2 (*Русская литература второй половины XVIII века. Исследования, материалы, наследие*), кн. 1-3 (*М.Н. Муравьев: введение в творческое наследие*), Москва 2001-2007.

⁸ М.Н. Муравьев, *op. cit.*, s. 159-160, 313. Źródła tekstów: „Авторизованный список «Собрания стихотворений» Муравьева, хранящийся в Отделе письменных источников Государственного исторического музея, собрание Черткова” (wariant główny), „Рукописное отделение Государственной публичной библиотеки им. М.Е. Салтыкова-Щедрина, фонд М.Н. Муравьева” (wariant z aneksu).

⁹ В.Н. Топоров, *Из истории...*, т. 2, s. 95-98.

wających się, podczas gdy późniejsze będą składały się z 40 wersów, z których pięć ostatnich tworzy strofę wyodrębnioną graficznie), stanowi raczej zapowiedź napisania wiersza o nocy niż jego początkową wersję. Wariant z wydania z 1819 roku uwzględnia poprawki Wasilija Żukowskiego, doprowadzające – zdaniem Toporowa podsumowującego ustalenia Grigorija Gukowskiego i Emmy Żyliakowej – do „wzmocnienia elementów nowej poetyki romantycznej, [...] obecnych już jednak w tekście wyjściowym wiersza”¹⁰. Wspominając o „romantyzowaniu” utworu przez Żukowskiego, należy jednak mieć świadomość, że jego własna twórczość jest trudna do jednoznacznego zakwalifikowania do kierunku literackiego. Bogdan Galster tak pisał w kontekście przełomu romantycznego w Rosji:

nie bez głębokiego uzasadnienia od dawna toczy się [...] spór o charakter twórczości Żukowskiego: uważa się go bądź za sentymentalistę, bądź za preromantyka, bądź wreszcie za właściwego twórcę romantyzmu rosyjskiego; [...] zapewne każde [...] z zaznaczonych stanowisk da się z większą czy mniejszą dokładnością uzasadnić, ponieważ literacka postawa poety, podobnie jak ogromna większość innych zjawisk ówczesnego życia literackiego, daleka była od jakiegokolwiek jednoznaczności¹¹.

O redagowaniu wierszy Murawjowa przez różnych poetów, nie tylko Żukowskiego, ale także Nikołaja Karamzina, pisał Konstantin Batuszkow w liście do Iwana Murawjowa-Apostoła, w jego zakończeniu wymieniając wyróżniki poezji autora *Nocy*, porównywalnej pod względem poziomu artystycznego do jego prozy: „filozofia, której źródło stanowi czułe i dobre serce; dobór myśli, sformułowanych pod wpływem lektury starożytnych; harmonijność i czystość stylu”¹². List ten posłużył za przedmowę do wydania z 1819 roku¹³.

Jak sugeruje Tatiana Ałpatowa, jest to charakterystyka poezji raczej sentymentalisty niż preromantyka czy romantyka. Koloryt sentymentalno-preromantyczny badaczka dostrzega w liryce pejzażowej z jej obrazami „trudnych do uchwycenia, przejściowych momentów życia przyrody, w których można poczuć nawet najmniejsze zmiany”. Reprezentują ją wiersze *Życie wiejskie. Do Afanasia Matwiejewicza Brianczaninowa* (*Сельская жизнь. К Афанасию Матвеевичу Брянцианинову*) z lat 70., [*Schronienie znów jest więc gotowe...*] (*Итак, опять*

¹⁰ *Ibidem*, s. 96. Tu i dalej, o ile nie podano inaczej, przekład własny – M.D. Por. Г.А. Гуковский, *Очерки по истории русской литературы и общественной мысли XVIII века*, Ленинград 1938, s. 280-285; Э.М. Жиликова, В.А. Жуковский и М.Н. Муравьев, [w:] *Библиотека В.А. Жуковского в Томске*, ч. 1, ред. Ф.З. Канунова, Томск 1978, s. 97-99.

¹¹ B. Galster, *Paralele romantyczne. Polsko-rosyjskie powinowactwa literackie*, Warszawa 1987, s. 10.

¹² К.Н. Батюшков, *К другу. Избранные произведения и письма*, ред. В.Н. Аношкина, Москва 2007, s. 327 (*Письмо к И. М. М[уравьеву]-А[постолу]. О сочинениях г. Муравьева*).

¹³ К.Б. [атюшков], *Письмо к И. М. М. А. О сочинениях Муравьева*, [w:] *Полное собрание...*, s. I-XXX.

убежище готово...]) z 1780 roku czy właśnie *Noc*. Preromantyczne i romantyczne rozumienie poezji Alpatowa łączy z pochodzącym z lat 90. wierszem *Do Muzy (К Музе)*¹⁴. Najbliższy ostatecznemu zamysłowi autora jest wariant *Nocy* z pierwszym wersem „К приятной тишине склонилась мысль моя...”¹⁵. Wiersz, napisany sześciostopowym jambem, datuje się na lata 1776 i 1785, z czego drugi rok – ponownej pracy Murawjowa nad nim – podawany jest ze znakiem zapytania.

Omawiany utwór stanowi ogniwo długiego łańcucha poetyckich kreacji nocy w literaturze rosyjskiej, jednak ogniwo ważniejsze od innych – nawet bardziej znanych – ze względu na to, że, wedle słów Toporowa, zapoczątkowuje on „teksty nocy” w poezji rosyjskiej jako składową – „wraz z «tekstami» poranka, południa, dnia, wieczoru i północy” – „tekstu doby”¹⁶. Przed wierszem Murawjowa w poezji rosyjskiej również pojawiały się obrazy nocy, by wymienić *Wieczorne rozmyślenia o wszechmocy Bożej na czas wielkiej zorzy polarnej* (*Вечернее размышление о Божием Величестве при случае великого северного сияния*, 1743) Michaiła Łomonosowa¹⁷, tworzące parę z „porannym rozmyśleniem” na analogiczny temat¹⁸ i rozpatrywane zresztą w kontekście Murawjowowskiej poezji filozoficznej¹⁹; innym przykładem mogą być satyry Antiocha Kantemira²⁰. Mimo to dopiero *Noc* wpisała się we współczesną europejską praktykę literacką. Chodzi o poezję „scenerii nocnej” zapoczątkowaną przez Edwarda Younga (1683-1765) i stanowiącą składnik zjawiska określanego od jego nazwiska youngizmem. *Myśli nocne* (*The Complaint, or Night Thoughts on Life, Death, and Immortality*, 1742-1745) Younga z ich „nastrojem melancholii [...], malowniczością i mrocznością scenerii”²¹ – wraz

¹⁴ Т.А. Алпатов, Муравьев Михаил Никитич, [w:] *Русские писатели. XVIII век. Биобиблиографический словарь*, ред. С.А. Джанумов, Москва 2002, s. 138.

¹⁵ On też stanie się podstawą rozpatrzenia w niniejszym artykule.

¹⁶ В.Н. Топоров, *Из истории...*, т. 2, s. 103.

¹⁷ Polski przekład tytułu za: М. Łomonosow, *Wieczorne rozmyślenia o Wszechmocy Bożej na czas wielkiej zorzy polarnej*, przeł. E. Karpuk, [w:] *Poezja rosyjska. Antologia*, t. 1 (Do 1917 r.), wyb. W. Kiwilsza, red. E. Karpuk, Łódź 1987, s. 56-57.

¹⁸ Zob. П.Е. Бухаркин, *Риторическое смыслообразование в „Вечернем размышлении и Божием величестве при случае великого северного сияния” М.В. Ломоносова: между однозначностью логики и полисемией языка*, „XVIII век”, сб. 24, ред. Н.Д. Кочеткова, Санкт-Петербург 2006, s. 35-56; М. Левитт, „Вечернее размышление о Божием величестве” и „Утреннее размышление о Божием величестве”: Опыт определения теологического контекста, „XVIII век”, сб. 24, ред. Н.Д. Кочеткова, Санкт-Петербург 2006, s. 57-70.

¹⁹ Zob. Т.Е. Абрамзон, „Ломоносовский текст” русской культуры. *Избранные страницы*, Москва 2011, s. 119-130.

²⁰ Zob. О.Л. Довгий, „Развернуть старика...” *Сатиры Кантемира как код русской поэзии. Опыт микрофилологического анализа*, Москва 2012, s. 248-250.

²¹ Z. Sinko, *Youngizm*, [w:] *Słownik literatury polskiego Oświecenia*, red. T. Kostkiewiczowa, Wrocław 1996, s. 682.

z *Hymnami do nocy* (*Hymnen an die Nacht*, 1800) Novalisa (właśc. Georg Philipp Friedrich Freiherr von Hardenberg) oraz *Strażami nocnymi* (*Nachtwachen*, 1804) Bonaventury (właśc. Ernst August Friedrich Klingemann) – dają wyobrażenie o odbiorze nocy w kluczu wypracowanym „między oświeceniem a romantyzmem”²². W tłumaczeniu rosyjskim Marii Chrapowickiej-Suszkowej fragmenty *Myśli nocnych* („druga [...] noc o czasie, śmierci i przyjaźni”) ukazały się po raz pierwszy w czasopiśmie „Вечера” w 1772 roku²³, otwierając długą i bogatą historię ich recepcji w Rosji²⁴. W następujących słowach podsumował ją w odniesieniu do samego tylko najstarszego odcinka P.R. Zaborow: „półtorej dziesiątki przekładów tego samego utworu literackiego w przeciągu kilku dziesięcioleci – z faktem takim nie podobna się nie liczyć”²⁵.

Znajomość *Myśli nocnych* Murawjow poświadczył w wierszu *List do**** (*Письмо к*** [Вспоминаю дни, с тобою провожденные...]*) z 1783 roku, w którego jedenaścim i dwunastym wersie pisał o „brytyjskim mężu”, rysującym w *Nocach* świat w mrocznej tonacji,²⁶ i który w całości, w opinii Toporowa, sam stanowi jeden z najbardziej youngowskich wierszy rosyjskiego poety²⁷. Pewne znaczenie ma też fakt, że do przyjaciół Murawjowa należał Aleksiej Oleszew, tłumacz Younga²⁸, który mógł zwrócić uwagę na ten czy inny aspekt twórczości autora *Myśli nocnych*.

Wiersz Murawjowa wypełnia obraz wycinka czasu od zachodu słońca do północy. Wybór początkowej fazy nocy oznacza, że przedmiotem refleksji – prowadzonej równolegle w odniesieniu do przyrody i do człowieka – jest nie tyle noc, ile symptomy jej nadchodzenia, bardziej potencjał nocy niż ona sama. Owymi zwiastunami nocy są cisza, mrok i chłód, opanowujące świat powoli, stopniowo: ciszę

²² Zob. M. Saganiak, *Wewnętrzne doświadczenie nocy i ciemności*, [w:] *Noc. Symbol...*, t. 1, s. 33-52.

²³ *Вторая Иунгова ночь о времени, смерти и дружбе*, [перевод М. Сушковой], „Вечера” 1772, ч. 1, s. 105-136. Zob. M. Dąbrowska, *Czasopiśmiennictwo rosyjskie wobec tendencji literackich swoich czasów* („Вечера”, 1772 r.), [w:] *Rosja w dialogu kultur*, t. 2, red. B. Żejmo, Toruń 2015, s. 163-175.

²⁴ Zob. Ю.Д. Левин, *Юнг, Иунг, Йонг (Young) Эдуард*, [w:] *Русско-европейские литературные связи. XVIII век. Энциклопедический словарь. Статьи*, Санкт-Петербург 2008, s. 251-254. Por. idem, *Английская поэзия и литература русского сентиментализма*, [w:] *От классицизма к романтизму. Из истории международных связей русской литературы*, ред. М.П. Алексеев, Ленинград 1970, s. 195-297; Ю.Д. Левин, *Восприятие английской литературы в России. Исследования и материалы*, ред. П.Р. Заборов, Ленинград 1990, s. 61, 63, 69, 72, 126, 140, 142-160, 164, 174, 181, 183-186, 188-193, 197, 200-203, 221-225; L. Suchanek, *Preromantyzm w Rosji*, Kraków 1991, s. 50-51.

²⁵ П.Р. Заборов, „Ночные размышления” Юнга в ранних русских переводах, [w:] *Русская литература XVIII века. Эпоха классицизма*, Москва-Ленинград 1964, s. 279.

²⁶ М.Н. Муравьев, *Письмо к****, [w:] idem, *Стихотворения...*, s. 216.

²⁷ В.Н. Топоров, *Из истории...*, т. 2, s. 101-102.

²⁸ Zob. Ю.Д. Левин, *Английская поэзия...*, s. 287.

przerywają jeszcze śpiew słowika i szum strumienia, mrok nie jest nieprzenikniony, gdyż pośród niego wzrok ludzki dostrzega błyski i cienie, jedynie chłód zdaje się rozchodzić w sposób niezakłócony, wydobywając się z wnętrza ziemi i unosząc ku górze, by otulić wszystko od zewnątrz i przeniknąć w głąb. Podmiot liryczny jawi się jako obserwator otaczającego świata dostrzegający w nim, co potwierdza pierwszy wers, potencjał refleksjotwórczy.

Wyboru miejsca i czasu dokonał on świadomie: miasto, rządzone przez pychę i wystawność, porzucił na rzecz pól, lasów i zagajników widzianych w scenerii wiosny albo wczesnego lata. Przybysz ze świata cywilizacji stał się wędrowcem po świecie przyrody. Roussowska geneza opozycji „cywilizacja–natura” (oraz jej szczegółowej realizacji: „miasto–wieś”), stanowiącej jeden z fundamentów światopoglądowych sentymentalizmu i przetwarzanej potem przez romantyzm, jest tutaj nader czytelna. „Idea podróży [...] nadaje nowy wydźwięk [...] dialektyce miasta i wsi” – pisała o prozie Murawjowa Laura Rossi²⁹, i słowa te można odnieść także do tego wiersza. Za oryginalny symbol zespolenia człowieka i przyrody należy uznać w *Nocy* obrośnięty mchem kamień, na którego górnej – wystającej ponad ziemię – połowie chce oprzeć się zasypiający człowiek. Jeżeli bowiem pierwsza część wiersza (wersy 1-24) jest poświęcona zapadającej nocy, to część druga (wersy 25-40) odtwarza proces pograżania się człowieka w sen, przy czym pięć ostatnich wersów – jak wiemy, wyodrębnionych graficznie przez oddzielenie od reszty utworu – spaja obydwie porządki.

Za Toporowem warto podkreślić jeszcze szczególne znaczenie dwóch początkowych wersów, pełniących funkcję ekspozycji, z których drugi („Медлительней текут мгновенья бытия”³⁰) opiera się jednak nie tylko na oksymoronie, jak sądzi badacz, ale także gradacji i hiperboli. Badacz ma rację wtedy, gdy pisze, że coraz wolniej płynące chwile „zbliżają człowieka do istoty życia, do misterium bytu, otwierającego się przed [nim] w dostępnej mu głębi”³¹. Sen przychodzi do człowieka o północy. Określenie „przychodzi” zaczerpnięto z samego wiersza Murawjowa: aby opisać ten moment, posługuje się on personifikacją i synekdochą w odmianie *pars pro toto* („ciche stopy” snu), a przez „ubranie” personifikowanego snu (czy raczej: Snu) w skrzydła, którymi okrywa on zasypiającego, nadaje całej sytuacji wydźwięk metafizyczny.

²⁹ Л. Росси, *Сентиментальная проза М.Н. Муравьева. (Новые материалы)*, „XVIII век”, сб. 19, ред. Н.Д. Кочеткова, Санкт-Петербург 1995, s. 119. Por. M. Dąbrowska, *The Idle Traveller? O koncepcji podróżnika w twórczości Michaiła Nikiticza Murawjowa*, [w:] *Inny w podróży*, t. 1: *Literackie świadectwa podróży na przestrzeni wieków*, red. O. Weretiuk i M. Rabizo-Birek, Rzeszów 2017, s. 120-130.

³⁰ М.Н. Муравьев, *Ночь*, [w:] idem, *Стихотворения...*, s. 159.

³¹ В.Н. Топоров, *Из истории...*, т. 2, с. 131.

Segmentacja wertykalna świata, we wcześniejszych partiach *Nocy* znajdująca wyraz w podziale kamienia na dolną (podziemną) i górną (naziemną) połowę czy unoszeniu się chłodu z wnętrza ziemi ku drzewom, otrzymuje więc jeszcze jedną realizację, związaną z wyodrębnieniem sfer *profanum* i *sacrum*. Jeżeli pierwsza część wiersza jest poświęcona wstępowaniu przyrody w stan nocy, to w drugiej mowa jest o pogrążaniu się człowieka w sen. Albo inaczej: pierwsza przedstawia symptomy nocy, druga odtwarza symptomy snu, którymi są ciężkie, opadające powieki oraz sztywny, stawiający opór język. Tropem „rządzającym” prezentacją stanu senności i procesu zasypiania jest peryfraz („Я переселяюсь во темну область сна”³²), której wykorzystanie ma na celu stworzenie wrażenia ich tajemniczości i nieprzewidywalności. Noc i sen zostają przedstawione nie jako zastane, lecz jako „stające się” w dynamicznym procesie dochodzenia do swojej właściwej – oczekiwanej – postaci. Istotniejsza przy tym wydaje się noc. To ona bowiem jest siłą wyzwalamą sen, a nie na odwrót. Treść marzenia sennego w ogóle nie zostaje przedstawiona. Stąd tytuł wiersza *Noc* (choć poeci rosyjscy byli wtedy w trakcie wypracowywania tradycji kreacji marzenia sennego i wiele wierszy nazywali *Sen*) i stąd też pewna dysproporcja między dwiema wyodrębnionymi częściami wiersza na korzyść pierwszej.

Wiersz Murawjowa *Noc* stwarza bardzo szerokie możliwości odczytania kontekstowego. Niektóre konteksty, jak youngizm czy dyskurs podróżniczy, zostały wskazane wyżej. Aby pozostać przy problemie czasu oraz jego obrazowania literackiego, warto poszukać odpowiedzi na pytanie o miejsce nocy w Murawjowskiej koncepcji czasu – i w ogóle o koncepcję czasu tego autora. Już przytoczona jako motto do niniejszego artykułu wypowiedź poety z jego korespondencji prywatnej świadczy o tym, że refleksja o czasie towarzyszyła mu w różnych okolicznościach, nie tylko w chwilach aktywności poetyckiej. Słowa skierowane do siostry są apelem o korzystanie z życia z pożytkiem dla siebie i innych, czerpanie z niego i przeżywanie go, pozwalające przygotować się na przyszłe dobre i złe wydarzenia. Spod pióra twórcy wyszły wiersze o porach roku (*Возвращение весны*, 1775?, 1802; *Желание зимы*, 1776) oraz innych niż noc częściach doby (*Утро*, 1780), jeśli spojrzeć na temat od strony rytmu przyrody, oraz o młodości (*В горящей юности любви волнованье...*, 1778), jeśli ująć go z perspektywy życia ludzkiego. Osobną grupę stanowią wiersze o prawidłowościach losów przyrody i człowieka, ich przemijalności (*Скоротечность жизни*, 1775, lata 80.?, *Время*, 1775). Problemy te autor poruszał wreszcie w luźnych notatkach³³ oraz w impresjach prozatorskich³⁴,

³² М.Н. Муравьев, *Ночь*, s. 160.

³³ Zob. np. [М.Н. Муравьев], *Мысли, замечания, отрывки. (Избранные из записок Автора)*, [w:] idem, *Полное собрание...*, ч. 3, s. 268.

³⁴ Нр. [М.Н. Муравьев], *Восхождение солнца*, [w:] idem, *Полное собрание...*, ч. 3, s. 341-342.

te ostatnie również podlegały interwencjom redakcyjnym Wasilija Żukowskiego, prowadzącym w tym samym kierunku, co poprawki w wierszach³⁵. Jak widać, pozycje pozwalające usytuować noc w całościowej koncepcji czasu Murawjowa są bardzo liczne i zróżnicowane, w związku z czym ich rozpatrzenie wymaga osobnego studium badawczego.

Wymowa dwóch ostatnich wierszy, korespondująca z filozofią stoicką i epikurejską, sprowadza się do zachęty wykorzystywania każdej chwili życia w obliczu nieuchronności przemijania. W takiej koncepcji czasu nie ma momentów bez znaczenia, wartość i urok ma każdy, chociaż zawsze wypływa on z czegoś innego, z indywidualnej specyfiki i okoliczności. Jak wynika z wiersza *Czas*, dotyczy to zarówno rytmu przyrody („Все года времена имеют наслажденья”), jak i życia ludzkiego („Во всяком возрасте есть счастье свое”)³⁶. Minuta na jawie jest cenniejsza od roku we śnie, co można wywnioskować z tego samego utworu. Życie jest krótkie, w związku z czym, jak czytamy w wierszu *Przemijalność życia*, nie wolno go marnować („Наша жизнь кратка довольно; / Что же ее ты своевольно / Расточаешь, человек?”)³⁷. Marnotrawienie oznacza przy tym dla poety nie tylko brak sensownego zajęcia, o czym pisał w listach do bliskich³⁸, ale też ciągłe oczekiwanie na lepszą przyszłość przy niedocenianiu dobra niesionego przez teraźniejszość.

Z tych dwóch powodów – unikatowości każdej chwili i jej przemijalności – należy docenić wartość nie tylko dnia, ale i nocy, nie tylko poranka, ale i wieczoru, nie tylko młodości, ale i starości. Właśnie w kontekście starości pojawia się w tym drugim wierszu obraz nocy oraz chłodu jako jednego z trzech wymienionych w *Nocy* zwiastunów jej nadchodzenia („Старость, дней твоих отрада, / Как вечерняя прохлада, / Успокоит томну грудь”³⁹). W kontekście filozofii starożytnej warto przypomnieć, że „stoicy i epikurejczycy nauczali o tym, jak osiągnąć szczęście przez właściwy stosunek do czasu”, co więcej, cała „starożytna nauka o szczęściu i o mądrości zakładała znajomość prawdy o czasie i o świecie”⁴⁰. Oba wymienione utwory Murawjowa w istocie traktują więc o szczęściu człowieka i warunkach jego osiągnięcia.

Wiersz Michaiła Murawjowa *Noc* może być rozpatrywany z dwóch stron, wychodząc bądź od niego samego i następnie wpisując go w coraz szersze konteksty

³⁵ Zob. Э.М. Жиякова, В.А. Жуковский..., s. 102.

³⁶ М.Н. Муравьев, *Время*, [w:] idem, *Стихотворения...*, s. 137.

³⁷ Idem, *Скоротечность жизни*, [w:] idem, *Стихотворения...*, s. 116.

³⁸ Zob. *Письма русских...*, s. 280 (list Murawjowa do ojca Nikity Artamonowicza z Petersburga z 24 sierpnia 1777 r., ten sam, w którym znalazła się przytoczona jako motto część skierowana do siostry).

³⁹ М.Н. Муравьев, *Скоротечность...*, s. 117.

⁴⁰ H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania...*, s. 10.

interpretacyjne, bądź od epoki, w której powstał, jej założeń światopoglądowych i estetycznych, wszechstronnie przez niego ilustrowanych. Bez względu na podejście włączenie go do badań znacząco wzbogaci wiedzę o tamtych czasach, z wielu powodów przełomowych dla rozwoju literatury rosyjskiej.

Bibliografia

- Buczyńska-Garewicz H., *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, Kraków 2003.
- Dąbrowska M., *Czasopiśmiennictwo rosyjskie wobec tendencji literackich swoich czasów* („Вечера”, 1772 r.), [w:] *Rosja w dialogu kultur*, t. 2, red. B. Żejmo, Toruń 2015.
- Dąbrowska M., *The Idle Traveller? O koncepcji podróżnika w twórczości Michaiła Nikiticza Murawiowa*, [w:] *Inny w podróży*, t. 1: *Literackie świadectwa podróży na przestrzeni wieków*, red. O. Weretiuk i M. Rabizo-Birek, Rzeszów 2017.
- Galster B., *Paralele romantyczne. Polsko-rosyjskie powinowactwa literackie*, Warszawa 1987.
- Łomonosow M., *Wieczne rozmyślenia o Wszechmocy Bożej na czas wielkiej zorzy polarnej*, przeł. E. Karpuk, [w:] *Poezja rosyjska. Antologia*, t. 1 (Do 1917 r.), wyb. W. Kiwilsza, red. E. Karpuk, Łódź 1987.
- Saganiak M., *Wewnętrzne doświadczenie nocy i ciemności*, [w:] *Noc. Symbol – temat – metafora*, t. 1, (Wokół straży nocnych Bonawentury), red. J. Ławski, K. Korotkich, M. Bajka, Białystok 2011.
- Suchanek L., *Preromantyzm w Rosji*, Kraków 1991.
- Szerszunowicz J., *Konotacje leksemu „noc” w związkach frazeologicznych a ich międzyjęzykowa ekwiwalencja (na materiale wybranych języków europejskich)*, [w:] *Noc. Symbol – temat – metafora*, t. 1 (Wokół straży nocnych Bonawentury), red. J. Ławski, K. Korotkich, M. Bajka, Białystok 2011.
- Sinko Z., *Youngizm*, [w:] *Słownik literatury polskiego Oświecenia*, red. T. Kostkiewiczowa, Wrocław 1996.
- Абрамзон Т., „Ломоносовский текст” русской культуры. Избранные страницы, Москва 2011.
- Алпатов Т.А., Муравьев Михаил Никитич, [w:] *Русские писатели. XVIII век. Библиографический словарь*, ред. С.А. Джанумов, Москва 2002.
- Батюшков К.Н., *К другу. Избранные произведения и письма*, ред. В.Н. Аношкина, Москва 2007.
- К. Б [атюшков], *Письмо к И. М. М. А. О сочинениях Муравьева*, [w:] [М.Н. Муравьев], *Полное собрание сочинений Михаила Никитича Муравьева*, ч. 1, Санкт-Петербург 1819.
- Бухаркин П.Е., *Риторическое смыслообразование в „Вечернем размышлении и Божием величестве при случае великого северного сияния” М.В. Ломоносова: между однозначностью логики и полисемией языка, „XVIII век”, сб. 24*, ред. Н.Д. Кочеткова, Санкт-Петербург 2006.

- Вторая Иунгова ночь о времени, смерти и дружбе*, [перевод М. Сушковой], „Вечера” 1772, ч. 1.
- Гуковский Г.А., *Очерки по истории русской литературы и общественной мысли XVIII века*, Ленинград 1938.
- Довгий О., „Развернуть старика...” *Сатиры Кантемира как код русской поэзии. Опыт микрофилологического анализа*, Москва 2012.
- Жилякова Э.М., В.А. Жуковский и М.Н. Муравьев, [w:] *Библиотека В.А. Жуковского в Томске*, ч. 1, ред. Ф.З. Канунова, Томск 1978.
- Заборов П.Р., „Ночные размышления” Юнга в ранних русских переводах, [w:] *Русская литература XVIII века. Эпоха классицизма*, Москва–Ленинград 1964.
- Западов В.А., Муравьев Михайла Никитич, [w:] *Словарь русских писателей XVIII века*, вып. 2 (К-П), ред. А.М. Панченко, Санкт-Петербург 1999.
- Кунц Е.В., М.Н. Муравьев. Реформатор, попечитель, наставник, поэт, Москва 2018.
- Левин Ю.Д., *Английская поэзия и литература русского сентиментализма*, [w:] *От классицизма к романтизму. Из истории международных связей русской литературы*, ред. М.П. Алексеев, Ленинград 1970.
- Левин Ю.Д., *Восприятие английской литературы в России. Исследования и материалы*, ред. П.Р. Заборов, Ленинград 1990. Левин Ю.Д., Юнг, Иунг, Йонг (Young) Эдурд, [w:] *Русско-европейские литературные связи. XVIII век. Энциклопедический словарь. Статьи*, Санкт-Петербург 2008.
- Левитт М., „Вечернее размышление о Божием величестве” и „Утреннее размышление о Божием величестве”: Опыт определения теологического контекста, „XVIII век”, сб. 24, ред. Н.Д. Кочеткова, Санкт-Петербург 2006.
- [Муравьев М.Н.], *Полное собрание сочинений Михаила Никитича Муравьева*, ч. 1, Санкт-Петербург 1819.
- Муравьев М.Н., *Стихотворения*, ред. Л.И. Кулакова, Ленинград 1967.
- Письма русских писателей XVIII века*, ред. Г.П. Макогоненко, Ленинград 1980.
- Росси Л., *Сентиментальная проза М.Н. Муравьева. (Новые материалы)*, „XVIII век”, сб. 19, ред. Н.Д. Кочеткова, Санкт-Петербург 1995.
- Топоров В.Н., *Из истории русской литературы*, т. 2 (*Русская литература второй половины XVIII века. Исследования, материалы, наследие*), кн. 1-3 (М.Н. Муравьев: введение в творческое наследие), Москва 2001-2007.

Informacja o Autorce

Dr hab. Magdalena Dąbrowska – kierownik Katedry Rusycystyki, Wydział Lingwistyki Stosowanej, Uniwersytet Warszawski.
e-mail: m.dabrowska@uw.edu.pl
<https://orcid.org/0000-0002-4014-4725>

Елена Созина

Екатеринбург, Институт истории и археологии, Уральское отделение РАН
Уральский федеральный университет

Время и место

Феномен восьмидесятилетия и его рефлексии:

М.Н. Альбов, Д.Н. Мамин-Сибиряк, А.П. Чехов

Time and Place.

Phenomenon of the Eighties

and Its Reflections: M. Albov, D. Mamin-Sibiriyak, A. Chekhov

Abstract: Russia – is an extremely “spatial” country, as one of the characters of Mamin-Sibiriyak expressed it. We suppose that point in space which gave a birth to the writer, hadn’t been remaining indifferent to him and found itself some place in his consciousness and texts. Phenomenon of Russian literature of 1880-ies – a generation of men of Eighties – has become an object of examination in the article. Gloomy coloring of this literature was expressed in the brightest extent in the works of Mikhail Albov, native of Saint-Petersburg: timelessness of “darkness”, Hamletism, psychologism in the manner of Dostoevskii, duality and endless yearn for himself, different and authentic – it’s not only Albov but also Petersburg playing with a man. Hero of Albov’s tale of the middle of 1880s *Kak goreli drova* (*How firewood was burning*) is examined in the article as indicative type of the epoch. In the novel of his contemporary Dmitrii Mamin-Sibiriyak *Cherty iz zhizni Pepko* (*Traits of Pepko’s life*) (1894) is heard an introspection on the life in Saint-Petersburg of the author and his character, topics of duality and pessimism, cemeterial motives, attempts to find himself and his times appear again. But in contrast to Albov Mamin-Sibiriyak doesn’t isolate himself in these topics and his hero leaves Petersburg soon and departs into his native land in province. In works of Anton Chekhov we observe a true “layered cake” of epoch. His tales *Ogni* (*Fires*), *Skuchnaya istoria* (*Boring story*), *Rasskaz neizvestnogo cheloveka* (*Story of unknown person*) are correlated with problematic of the 1880s; sensation of the Eighties lives in all of these tales, and all of them contain stepping out the Eighties. Chekhov depicted a figurative reflection of timelessness of the Eighties in his early story *Schast’e* (*Happiness*) which was written on the base of native for the author Taganrog material. Steppe here is in the epic, biblical and Old Testament time, but heroes of the tale settled

amidst steppe aren't oppressed by the infinity of space and eternity of time (per se literal "timelessness"), they find here their thing and their place.

Keywords: generation of the 1880s, timelessness, a reflection on the time, narrative

Россия – страна чрезвычайно „пространственная”¹ – так выразился один из героев Дмитрия Н. Мамина-Сибиряка, известного уральского писателя. Позднее словно бы в тон ему Георгий Гачев напишет о том, что из пары Время – Пространство русскому человеку роднее Пространство, одно-коренное с такими словами, как „сторона/сторонка”, „страна”, „странник”². Однако русская литература показывает, что не все так односторонне: в древнерусской словесности есть *Повесть временных лет*, масса житийных сочинений (а „житие” следует отнести скорее к временным, чем к пространственным жанрам), да и в литературе Нового времени, хотя преобладают названия произведений образно-тематического плана (по имени героя или теме-проблеме), но среди них остаются классическими книги с хроно-номинациями: *Рыцарь нашего времени*, *Герой нашего времени*, *Отцы и дети*, *Вечера на хуторе близ Диканьки*, *Смерть Ивана Ильича* и *Воскресение*, *Три года* и т. д.

Объектом рассмотрения в статье является феномен русской литературы 1880-х гг. – так называемая „артель восьмидесятников”, как называл ее Антон Чехов, и связь нескольких писателей этой формации со временем, а до некоторой степени и с пространством, поскольку категории эти взаимосвязаны, что отражено в популярном понятии „хронотоп”, введенном Михаилом М. Бахтиным.

В 1889 г. Чехов писал Владимиру А. Тихонову:

Чем больше успеха, тем лучше для всего нашего поколения писателей. Я [...] верую в то, что каждый из нас в отдельности не будет ни „слоном среди нас” и ни каким-либо другим зверем и что мы можем взять усилиями целого поколения, не иначе. Всех нас будут звать не Чехов, не Тихонов, не Короленко, не Щеглов, не Баранцевич, не Бежецкий, а „80-е годы” или „конец XIX столетия”. Некоторым образом, артель³.

В сознании Чехова, как видно из этой цитаты, прочно существовало понятие поколения, в этом ракурсе он мыслил общность писателей, к кото-

¹ Д.Н. Мамин-Сибиряк, *Очерки и рассказы. 1880-1883 гг.*, Свердловск 1980, с. 330.

² Г.Д. Гачев, *Национальные образы мира. Космо-Психо-Логос*, Москва 1995, с. 174.

³ А.П. Чехов, *Полное собрание сочинений и писем в 30 т., Письма. В 12т.*, т. 3, Москва 1976, с. 174.

рой относил и себя, и этой идентичностью как бы оправдывал собственное писательство. „Поколение” – чисто временное понятие, хотя в спектре его значения уже можно усмотреть пространственный смысл: поколение как некое **место** в исторической длительности, некое статус кво. Сергей Зенкин так определил поколение:

Поколение – это время, воплощенное в людях, в их драматической судьбе; в непрерывную длительность исторического процесса оно вписывает меру, обусловленную жизненным циклом человеческого тела, и вносит циклическое время, отчасти похожее на мифологическое время вечного „возвращения”⁴.

Концепт этот нередко употребляется героями произведений Чехова, но для нас сейчас важно понять, что же объединяло Чехова с восьмидесятниками, почему он акцентировал „артельное” начало в литературе и насколько сам вписывался в него.

Уже в ту пору восьмидесятые годы получили наименование безвременья, а характерный комплекс восьмидесятничества, проявлявшийся как в сознании авторов, так и в психологии рисуемых ими героев и в тематике произведений, сложился ближе к концу десятилетия и включал мотивы „другого”, „двойничества”, „кладбищенства”, „тоски”, „одиначества”, усталости от жизни, разочарования и неудовлетворенности в ней, преждевременной старости души, самоубийства – все то, что в совокупности позволяло критике называть поколение восьмидесятников „больным”, „потерянным” и т. д. Все эти мотивы и комплексы выразили в своем творчестве Семен Надсон, Всеволод Гаршин, Михаил Альбов, Казимир Баранцевич, Иероним Ясинский, Иван Леонтьев (Щеглов) и мн. др. Почему „потемки” или „сумерки” ассоциировались с безвременьем, мы покажем на примере произведений М. Н. Альбова, писателя, который, по выражению Чехова, полностью посвятил себя изображению сырости „водосточных труб”⁵, но который одно время был не менее популярен, нежели Чехов, в ряде своих текстов отталкивавшийся от прозы Альбова.

Постоянным героем произведений Альбова конца 1870-х – 1880-х гг. был персонаж гамлетовского типа, постоянно находящийся между жизнью и смертью, занятый исключительно собой и своими отношениями с прошлым, обладающим тотальной властью над ним. Власть прошлого как при-

⁴ С.Н. Зенкин, *Поколение: опыт „деконструкции” понятия*, [в:] *Поколение в социокультурном контексте XX века*, Москва 2005, с. 131.

⁵ А.П. Чехов, *Полное собрание сочинений...*, *Письма...*, т. 2, с. 230.

тягивает героя к жизни, так и выталкивает из нее, поскольку за вычетом прошедшего в его настоящем уже нет ничего – лишь ужас пустоты. В предисловии к дилогии *Страницы из книги о людях, взыскующих града* автор представлял двух своих героев как „одно и то же лицо, как один из распространеннейших типов тогдашней «эпохи безвременья»...”⁶. Можно сказать, что он буквально воплотил в этом типе „безвременье”, буквализировал его.

Остановимся на второй повести дилогии под названием *О том, как горели дрова*. Ее безымянный герой из Петербурга приезжает на маленькую станцию где-то на юге России, останавливается на постоялом дворе – с тем чтобы утром отправиться дальше, на Мокрый Хутор, где живет семейство некоего Вырезубова, ожидающее его приезда. Но, оставшись один, он углубляется в себя, вспоминает свое прошедшее, свидетелями и своеобразными архиваторами которого служат старые письма, привезенные им с собой, сжигает их в печке, а затем стреляется. На столе остается лишь его краткая предсмертная записка да последнее письмо Вырезубова с портретом его дочери, с которой несколько лет назад у безымянного героя Альбова едва не случился роман. Композиция повести, сюжетное течение которой отдано напряженным размышлениям и воспоминаниям героя, организуется за счет горения дров: стадии этого процесса дают названия главам („Дрова горят”, „разгораются” и т. д.). Горение дров играет роль своеобразного метронома, звука колокола или часов, отсчитывающих объективно текущее время, вместе с тем это прозрачная метафора сгорания жизни; когда печка прогорает, все погружается в „холод и мрак”, героя охватывает состояние полного безразличия и пессимизма, в котором даже память о любимой девушке не удерживает его в жизни.

Герой Альбова – абсолютный интроверт, его страшат люди, нарушающие его одиночество „в толпе”, он одинокий мечтатель, совершающий бесцельные прогулки по Петербургу и не доверяющий миру, мир чаще всего враждебен ему. Вот фрагмент его сомнамбулических блужданий по городу, демонстрирующий явление диффузии, перетекания авторской точки взгляда в сознание героя и рождение из нее письма:

В нем сильнее, чем давеча, когда бродил он в „Аркадии”, заныло то самое, что во все это последнее время, каждый раз, с захождением солнца, словно откуда-то извне вползало в душу его, овладевая всем его существом... Оно ощущалось даже физически. Холодели руки и ноги. Мозг словно стынул, работая медленно, вяло и как бы даже утрачивая способность отражать впечатления. Исчезало сознание последовательности и связи между явлениями,

⁶ М.Н. Альбов, *Собрание сочинений в 8 т.*, Санкт-Петербург 1906-1908, т. 4, с. 227.

как это бывает во сне. Предметы и лица словно тускнели, принимая значение каких-то фантомов или существ постороннего мира, – и ощущение глубокой и безысходной пустоты облегло всю его душу. [...] Он шел бесцельно и машинально, без размышления, куда и зачем, весь охваченный тою невыносимой пустотой одиночества, от которой нельзя было ни уйти ни забыться. [...] Он увидел себя плотно прижавшимся к перилам канала. Он стоял неподвижно, судорожно сцепив похолодевшие руки, навалившись всем телом на переплет железной решетки, и смотрел пристально вниз. Там были холод и мрак, и лишь одинокою звездочкой дрожал отблеск фонаря, пуская вокруг золотистые змейки... [...] Он стоял, цепenea и ощущая, как мозг в его черепе стынет и каменеет, а в костях распространяется холод. Его совершенно покинуло сознание пространства и времени⁷.

В последние минуты жизни перед прогорающей печью герой вновь испытывает ощущения, аналогичные тем, что были у него в городе у перил канала, и на сей раз это „нечто, вне его находящееся, неизъяснимое и неотвратимо могучее, зовущее вниз, в холод и мрак”⁸, побеждает.

Время героя – исключительно психологическое, внутреннее время, поглощающее сознание личности, вращающееся вокруг одинокого „я”, словно зависающего внутри себя. Используя расхожий ницшеанский язык, можно сказать, что альбовский герой попадает в кольцо вечных возвращений того же самого, и воля к жизни сменяется или оборачивается в нем волей к смерти. Сему смерти несут сгорающие дрова, выводящие альбовского героя к большому, монументальному времени, данному в его завершающем размышлении и также обесмысливающему его конкретную жизнь:

И там, позади, и вокруг, и дальше, в неведомом, бесконечном пространстве грядущего – холод и мрак. [...] Сменяются одно за другим поколения, создают идеалы в бесплодных усилиях разгадать тайну и цель бытия, страдают и борются, заливают землю потоками крови, а дело так просто, как то, что произошло в этой печке. Были дрова – и сгорели⁹.

Внутреннее безвременье (пустота „я”) смыкается здесь с безвременьем объективно-космическим или общеприродным (поскольку для природы как общего и целого время не может выступать сущностной категорией). Словно отвечая герою Альбова, в повести Чехова *Огни*, которую сам Чехов определял как „мрачный рассказ во вкусе Альбова”¹⁰, инженер Ананьев порицает

⁷ М.Н. Альбов, *Собрание сочинений...*, т. 4, с. 296-298.

⁸ Там же, с. 298-299.

⁹ Там же, с. 317.

¹⁰ А.П. Чехов, *Полное собрание сочинений...*, Сочинения. В 18т., т. 7, с. 645.

именно эту манеру мыслить: „Мысли о бесцельности жизни, о ничтожестве и бренности видимого мира, соломоновская «суета сует»», будучи не конечной и высшей ступенью в человеческом развитии, а его едва ли не исходной точкой, составляют „зло и абсурд”¹¹, т. к. отвращают человека от действительной жизни и заранее говорят о бессмысленности каких-либо действий¹². По этой логике мыслит, по ней же уходит в смерть герой Альбова, всерьез переосмысленный Чеховым.

Внутриличностное „безвременье” альбовского человека может выступать в знаковой роли по отношению к общепризнанному „безвременью” эпохи. Немаловажно и то, что наиболее адекватным этому состоянию сознания и души поколения был Петербург, и напряженные уходы в себя – в свое „мечтательство”, а затем и „подполье” героя Альбова, его внешне бесцельные кружения по городу – все это было возможно только в Петербурге, городе „самом умышленном” и сознающем, по выражению героя Достоевского, создавшем свой миф и текст в истории мировой, а не только русской литературы. Альбов как коренной петербуржец за пределы его выбирался всего лишь раз – в недалекий Ревель; он поистине был детищем Петербурга, это отмечали многие критики-мемуаристы, и в его случае „место” и „время” идеально совпали.

Чехов на протяжении 80-х гг. не раз обращался к опыту Альбова: таков общий колорит его „сумеречных” рассказов этого периода, в этот контекст попадают упомянутые выше *Огни* и *Рассказ неизвестного человека*. Но Чехову удалось не зависнуть и не заикнуться в слякоти „водосточных труб” восьмидесятилетия; он смог смотреть на него с внешней точки зрения. Немаловажное значение, на наш взгляд, имел тот факт, что Чехов не любил Петербург, не считал его своим городом. Выходец из провинции – с юга России, он много путешествовал и в течение жизни успел пожить в разных местах, но никогда не задерживался надолго в Петербурге.

Своего рода эпитафию и поколению, и самому времени восьмидесятиков мы находим в романе еще одного чеховского современника – Д.Н. Мамина-Сибиряка, как и Альбов, писателя несколько более старшей формации, но чье вхождение в литературу пришлось примерно на те же годы, что у Чехова и даже Альбова – вторую половину 1870-х – начало 1880-х гг. Роман Мамина-Сибиряка *Черты из жизни Пенко*, созданный уже в другую эпоху

¹¹ Там же, с. 110-111.

¹² См. об этом подробнее в нашей статье: Е.К. Созина, А.П. Чехов в контексте „артели” восьмидесятников. Автор и герой (философия и аксиология авторской позиции), „Inskrypcje Półrocznik: Czasopismo Naukowe Poświęcone Literaturze i Kulturze” 2018, r. 6, 1(10), s. 119-130.

(1894), описывает молодость самого Мамина, жившего тогда в Петербурге, его упорные попытки закрепиться в литературе, стать писателем, разнообразные контакты с писательской и журналистской средой, преимущественно мелкого толка, рост надежд и их крушение. Его рассказчик-герой эмоционально переживает бег времени и свое старение, свою, словно бы уже состоявшуюся, встречу со смертью:

Какая это ужасная мысль, что мир управляется именно покойниками, которые заставляют нас жить определенным образом, оставляют нам свои правила морали, свои стремления, чувства, мысли и даже покррой платья. Мы бессильны стряхнуть с себя это иго мертвых [...] ¹³.

Кроме социально-обыденного и открыто экзистенциального смыслов, которые можно увидеть в этом высказывании, в нем проглядывает и реакция автора на свое прошедшее, на восьмидесятиничество, стряхнуть груз которого со своих плеч он не может – прошлое остается в нем, его невозможно „захоронить”, от него нельзя „отказаться”. Несмотря на отличия в области художественного языка и писательской психологии, Мамин здесь можно считать своего рода продолжателем Альбова, как если бы герой последнего остался жив. Однако в финале романа Мамин совершает что-то вроде сознательной вивисекции: один его персонаж, Василий Попов, заболев в Петербурге чахоткой и так и не сумев продвинуться на литературном поприще, отправляется домой на юг России. Другой герой – двойник первого по прозвищу Пепко (также Василий Попов), вернувшись с Русско-Турецкой войны, умирает. Так Мамин прощается и со своей молодостью, и со своим временем-поколением.

Проблема соотношения человека и мира, времени жизни человека, неизбежно краткого перед лицом природы, нередко обесмысливаемого смертью, – и времени, а точнее, *безвременья* существования мира, природы, человечества – поистине вечная в литературе (от Александра Пушкина к Александру Герцену, Ивану Тургеневу, Федору Достоевскому и т. д.). Она возникла у Чехова еще до *Огней* в одном из ранних его рассказов – *Счастье* (1887), написанном на материале родной таганрогской местности. Здесь ярко представлена „слоистость” времени, с которым подчас достаточно вольно обращался Чехов, и выражены отнюдь не петербургские истоки самого писателя, что в данном случае принципиально.

Объектом описания, встающим за спиной трех персонажей этого рассказа, является степь. Вот показательный фрагмент, в котором ярко выражено

¹³ Д.Н. Мамин-Сибиряк, *Собрание сочинений, в 12 т.*, т. 8, Свердловск 1950, с. 67.

„самочувствие” степи, незаметно пропущенное через ощущение автора-повествователя (ибо картины природы у Чехова всегда феноменологичны):

В синеватой дали, где последний видимый холм вливался с туманом, ничто не шевелилось; сторожевые и могильные курганы, которые там и сям высились над горизонтом и безграничной степью, глядели сурово и мертво; в их неподвижности и беззвучии чувствовались века и полное равнодушие к человеку; пройдет еще тысяча лет, умрут миллиарды людей, а они все еще будут стоять, как стояли, нимало не сожалея об умерших, не интересуясь живыми. И ни одна душа не будет знать, зачем они стоят и какую степную тайну прячут под собой. [...] Солнце еще не взошло, но уже были видны все курганы и далекая, похожая на облако, Саур-Могила с остроконечной верхушкой. Если взобраться на эту Могилу, то с нее видна равнина, такая же ровная и безграничная, как небо, видны барские усадьбы, хутора немцев и молокан, деревни, а дальнзоркий калмык увидит даже город и поезда железных дорог. Только отсюда и видно, что на этом свете, кроме молчаливой степи и вековых курганов, есть другая жизнь, которой нет дела до зарытого счастья и овечьих мыслей¹⁴.

Изображение могильных курганов, Саур-Могила, фраза „умрут миллиарды людей” несут семы ухода, смерти, ее безусловного постоянства в степи, равнодушной к человеку, что позволяет считать этот рассказ очевидным подступом к проблематике поколения, более наглядно и ярко заявленной у Чехова немного позже.

Степь погружена в безмолвие, в свое почти библейское время, где все идет, как шло от века: это своего рода ветхозаветное время, оно же „большое”, эпическое, для которого и тысяча лет – небольшой срок, и человек занимает в нем такое же место, как овцы или грачи, летающие над степью. Герои рассказа спокойно относятся к этому времени – они в нем живут, и оно не отрывает их от чисто человеческих забот. Подобно природе и „большой” истории племен и народов, степь живет циклично, что с внешней точки зрения и есть ее безвременье. Только человек постановкой своих целей и их достижением может прервать это движение по кругу – так вырывается из бесконечных степных просторов Егорушка (повесть *Степь*), едуший в город учиться. И, несмотря на краткость жизни, человек придает смысл жизни степи и всему, что в ней есть и происходит, пусть даже это будут поиски клада, которые вряд ли когда увенчаются успехом. Пожалуй, в этом и состоит и наибольшая загадочность, и насущная необходимость человека в мире. Обратим внимание: молодого пастуха Саньку в рассказе Чехова „ин-

¹⁴ А.П. Чехов, *Полное собрание сочинений...*, *Сочинения...*, т. 6, с. 216-217.

тересовало [...] не самое счастье, которое ему было не нужно и непонятно, а фантастичность и сказочность человеческого счастья”¹⁵. Словно в согласии с мыслями персонажа в финале дается сцена: „Старик и Санька [...] стояли не шевелясь, как факиры на молитве, и сосредоточенно думали. Они уже не замечали друг друга, и каждый из них жил своей собственной жизнью. Овцы тоже думали [...]”¹⁶. Сосредоточенное „думание” людей и овец объединяет их с вечной степью, задает общий ритм, общее время. А следовательно, человек способен приспосабливаться к разным временным измерениям: и к потоку-линии, и к кругу, и к самой вечности. Таков, как представляется, был чеховский взгляд на человека, и важно, что он вынес его из родного края: это своего рода неспешность и обязательность проживания и пребывания человека на земле, поэтому ни он, ни его герой не зависают „в потемках”, как иные восьмидесятники.

Ирина И. Плеханова определила чеховского человека как автохрона, человека времени, и это определение очень верно¹⁷. „Русский человек любит вспоминать, но не любит жить”¹⁸, – звучит максима повествователя в чеховской *Степи*. Другая наиболее частая интенция русского национально-го сознания – устремленность в будущее, также неоднократно подвергнутая рефлексии в творчестве Чехова. Писатель словно вступает в негласный спор с идеями русских философов, зазвучавшими уже в первые десятилетия XX в., в частности, с неоднократно высказанным утверждением Николая Бердяева о профетизме и эсхатологизме как коренных чертах русской религиозной мысли, которые он же распространял на русскую литературу и русскую мысль в целом: „Ей свойствен профетический дух, обращенность к грядущему, напряженное искание Царства Божьего, предчувствие новой религиозной эпохи и новых свершений”¹⁹. Если заменить религиозную лексику Бердяева на более нейтральную и светскую, то высказывание вполне может характеризовать мечты чеховских персонажей. Цитаты эти общеизвестны: „Через двести-триста, наконец тысячу лет, – дело не в сроке, – настанет новая, счастливая жизнь” – *Три сестры*; „Человечество идет вперед, совершенствуя свои силы” – *Вишневый сад*; „Мы услышим ангелов, мы увидим все небо в алмазах...” – *Дядя Ваня* и др. И профетизм, и эсхатологизм,

¹⁵ Там же, с. 218.

¹⁶ Там же.

¹⁷ И.И. Плеханова, *Человек времени в прозе А. Чехова („Степь” и „Скучная история”)*, [в:] *Философия А.П. Чехова: международная научная конференция (Иркутск, 27 июня – 2 июля 2006 г.), материалы*, под ред. А.С. Собенникова, Иркутск 2008, с. 132-146.

¹⁸ А.П. Чехов, *Полное собрание сочинений и писем...*, Сочинения, т. 7, с. 64.

¹⁹ Н.А. Бердяев, *О русской философии в 2 частях*, часть 2, Свердловск 1991, с. 14.

и устремленность в будущее либо прошедшее как замена настоящего – все эти „приемы” работы со временем, прекрасно показанные Чеховым, можно определить как виды или формы борьбы со временем, попытки его преодоления, которые в жизни чаще всего заканчиваются ничем – в лучшем случае разочарованием и обидой на жизнь. Именно этот тип отношений со временем как характерный для русской ментальности прекрасно уловил и выразил в своих произведениях писатель А.П. Чехов.

Чехов как писатель переходной эпохи творил в русле неклассического типа художественности, и в его творчестве заметны те кризисные явления, что будут характеризовать время в представлении людей XX и последующего XXI в., знаменующие выдвигание на первый план категории пространства и тенденцию опространствливания времени. Но Чехов видится подлинным демиургом этих двух категорий, т. е. мира, ими создаваемого, поскольку у него мы наблюдаем как опространствливание времени, так и овременение пространства, свойственное древне-эпическим и фольклорным жанрам. Чехов в этом плане исключителен, и его внутренняя свобода – а он ее в себе нес и к ней постоянно стремился – определяла многое в его жизни, несмотря на эмпирическую погруженность в больное тело, в свое время и свое поколение.

Библиография

- Альбов М.Н., *Собрание сочинений, в 8 томах*, т. 4, Санкт-Петербург 1906-1908.
 Бердяев Н.А., *О русской философии в 2 частях*, часть 2, Свердловск 1991.
 Гачев Г.Д., *Национальные образы мира. Космо-Психо-Логос*, Москва 1995.
 Зенкин С.Н., *Поколение: опыт „деконструкции” понятия*, [в:] *Поколение в социокультурном контексте XX века*, Москва 2005.
 Мамин-Сибиряк Д.Н., *Очерки и рассказы. 1880-1883 гг.*, Свердловск 1980.
 Мамин-Сибиряк Д.Н., *Собрание сочинений, в 12 т.*, т. 8, Свердловск 1950.
 Плеханова И.И., *Человек времени в прозе А. Чехова („Степь” и „Скучная история”)*, [в:] *Философия А.П. Чехова: международная научная конференция (Иркутск, 27 июня – 2 июля 2006 г.)*, материалы, под ред. А.С. Собенникова, Иркутск 2008.
 Созина Е.К., *А.П. Чехов в контексте „артели” восьмидесятников. Автор и герой (философия и аксиология авторской позиции)*, „Inskrypcje. Półrocznik: Czasopismo Naukowe Poświęcone Literaturze i Kulturze” 2018, т. 6, з. 1(10), с. 119-130.
 Чехов А.П., *Полное собрание сочинений. и писем, в 30 т.*, Москва 1974-1983.

Информация об Авторе

Елена Константиновна Созина (Elena K. Sozina) – доктор филологических наук, профессор, заведующая сектором истории литературы в Институте истории и археологии, Уральское отделение РАН; профессор Кафедры русской и зарубежной литературы, Уральский федеральный университет.

e-mail: elenasozina1@rambler.ru

<https://orcid.org/0000-0002-7462-4153>

Евгения Строганова

Москва, Российский государственный университет им. А.Н. Косыгина
(Технологии. Дизайн. Искусство)

Тюремно-каторжные тексты И.П. Ювачева: особенности восприятия и репрезентации времени

Imprisonment's Texts of I.P. Yuvachev:
Peculiarities of Perception and Representations of Time

Abstract: After being one of the active participant in the group People's Will as a young man I. P. Yuvachev spent his days in prisons with hard labour for more than 12 years. The letters to family, diaries of Sakhalin period and memoirs about Schlisselburg and Sakhalin are utilized to examine the author and his ideas. We can see a clear difference between an 'event-driven' time perspective and a retrospective reproduce of events when comparing the memoirs and his personal documents of the same time. Yuvachev reconstructed 'event-driven' time when describing everyday life. In opposite, the personal documents (letters and diaries) provide insight into more complicated perception of the time which is reflected in the various forms of its representation.

Keywords: I.P. Yuvachev, diaries, memoir, event-driven time, retrospective reproduce.

Существуют общие закономерности восприятия времени, определяемые национальной культурой, религией, возрастом, факторами психического и социального порядка. К числу социальных факторов относится пребывание в экстремальных условиях тюрьмы и каторги, которое оказывает воздействие на отношение человека к жизни, и это особым образом выражается в каждом отдельном случае. Статья посвящена проблеме субъективного восприятия времени человеком, оказавшимся в такой исключительной ситуации. Имя Ивана Павловича Ювачева до недавнего времени в большей степени ассоциировалась с именем его сына – Даниила Ивановича Ювачева, известного как Даниил Хармс. Однако мемуарист и религиозный публицист Иван

Ювачев (литературное имя – И. Миролубов), человек необычной судьбы, сам по себе был личностью замечательной. Особенности репрезентации времени в текстах Ювачева невозможно понять вне контекста его биографии.

Ювачев родился в 1860 г. в семье придворного полотера¹ и получил традиционное патриархальное воспитание. Четырнадцать лет, по окончании Владимирского уездного училища, он поступил в Техническое училище морского ведомства. В 1878 г. окончил училище в звании кондуктора корпуса флотских штурманов и записался в Черноморский флот. В Николаеве Ювачев познакомился с подполковником Михаилом Ю. Ашенбреннером, членом военной организации „Народной воли“. По его заданию он собрал кружок морских офицеров и, как писала впоследствии Вера Н. Фигнер, отличался „стремительностью революционной пропаганды“ среди моряков².

Летом 1883 г. Ювачев приехал в Петербург, где был арестован. Осенью 1884 г. состоялся закрытый военный суд над четырнадцатью народовольцами – так называемый „процесс 14-ти“. Ювачев обвинялся „в революционной пропаганде среди офицеров Черноморского флота“³. 28 сентября решением Петербургского военно-окружного суда восемь подсудимых, в том числе Ювачев, были приговорены к смертной казни через повешение. 1 октября приговор был объявлен осужденным⁴, 5 октября участь шести из них была смягчена, Ювачеву казнь заменялась пятнадцатью годами каторжных работ, 6 октября приговор был утвержден императором⁵. Таким образом, шесть дней осужденные жили в ожидании смерти. В письмах и дневниках Ювачева не находим упоминаний о том, что он чувствовал в эти дни, но можно вспомнить слова героя Достоевского, что смертный приговор отнимает „последнюю надежду, с которою умирать в десять раз легче“⁶. В мемуарах Ювачев сдержанно обозначает свое состояние, говоря о „мучительных днях“ по-

¹ Настоящая фамилия его отца была Ивачев, но к моменту определения в 1840 г. на службу в полотерную казенную команду Зимнего дворца он, заменив первую букву, стал Ювачевым. См. И.П. Ювачев, *Дни и годы моей жизни. По материалам Государственного архива Тверской области*, предисл., подготовка текста, вступительные статьи и комментарии Е.Н. Строгановой, Москва 2017, с. 40.

² В. Фигнер, *Избранные произведения: в 3 т.*, Москва 1933, т. 2: *Запечатленный труд*, с. 96. Члены кружка „признали себя солидарными с программой исполнительного комитета, а кружок свой – составною частью военной организации народовольческого общества“. См. Б.Б. Глинский, *Эпоха мира и успокоения (Исторические очерки)*, „Исторический вестник“ 1911, т. 126, с. 737.

³ Государственный архив Тверской области (ГАТО), ф. 911, оп. 1, ед. хр. 13, л. 6.

⁴ И.П. Ювачев (И.П. Миролубов), *Шлиссельбургская крепость*, Москва 1907, с. 5.

⁵ ГАТО, ед. хр. 4а, дневник 2, л. 20 об.

⁶ Ф.М. Достоевский, *Полное собрание сочинений: в 30 т.*, Ленинград 1973, т. 8, с. 20.

сле приговора: „Еще не разрешен был страшный вопрос: быть или не быть?” Но он подробно приводит разговор с родными и свой ответ на предложение обжаловать приговор: „Оставьте мне [...] немного сократовского утешения”, то есть сознание того, что он невиновен и осужден „неправильно”⁷.

Материалом для исследования стали письма и дневники Ювачева 1886–1897 гг., хранящиеся в Государственном архиве Тверской области, а также его опубликованные мемуары о тюрьме и каторге⁸. Тюремно-каторжный период в жизни Ювачева длился 12 лет: в тюрьме он, по собственным подсчетам, находился 47 месяцев и 10 дней⁹, из них 13 месяцев в Петропавловской, затем в Шлиссельбургской крепости, почти 60 дней длилась дорога на каторгу, и 8 лет он провел на Сахалине. Соответственно изменявшимся условиям жизни изменялось и ощущение времени.

В Шлиссельбурге Ювачев выделялся неординарностью поведения: в отличие от остальных осужденных, он полностью подчинился тюремным правилам и „добровольно обрек себя на абсолютное одиночество”¹⁰, то есть отказался от перестукивания, что было единственной формой общения с товарищами. Такое смирение объясняется особенностями характера и тем, что в тюрьме, после многих лет юношеского „отступничества”, произошло возвращение Ювачева в лоно религии: „Тогда-то Бога усмотрел” – писал он в одном из стихотворений.

В условиях одиночного заточения и отсутствия контакта с внешним миром¹¹ религиозность Ювачева приобрела характер экзальтации, что во многом определило его восприятие времени. Особенно явно это выражается в письмах из Шлиссельбурга. После ареста и суда в течение трех лет он был лишен возможности общения с родными, первое письмо из тюрьмы датировано 8 ноября 1886 г. Всего сохранилось 4 письма из Шлиссельбурга. 1 декабря 1886 г., отвечая на вопрос, как он жил все это время, Ювачев пишет: „...жил внутреннею, духовною жизнью. Лишенный внешних картин, в моем воображении рисовал много внутренних. Например, дни, недели, месяцы

⁷ И.П. Ювачев, *Шлиссельбургская крепость...*, с. 11, 12.

⁸ И.П. Миролюбов, *В заточении*, „Исторический вестник” 1902, т. 87, № 1, с. 181–210 (существенно дополненное и откорректированное издание: И.П. Ювачев (И.П. Миролюбов), *Шлиссельбургская крепость*); И.П. Миролюбов, *Восемь лет на Сахалине*, Санкт-Петербург 1901 (впервые: „Исторический вестник” 1900, т. 79, с. 267–301, 631–669, 1060–1101; т. 80, с. 175–220, 550–583, 896–924; т. 81, с. 136–169).

⁹ ГАТО, ф. 911, оп. 1. ед. хр. 4а, дневник 2, л. 20 об.

¹⁰ И.П. Миролюбов, *В заточении...*, с. 184.

¹¹ В Петропавловской крепости, до суда, изредка разрешались свидания, но в Шлиссельбурге заключенные были лишены их (И.П. Ювачев, *Шлиссельбургская крепость*, с. 32).

созерцал построенный храм Божий в моем воображении”¹². Внешняя, событийная сторона в этих письмах отсутствует.

В мемуарах о Шлиссельбурге Ювачев не раз обращается к проблеме времени, описывая тюремные обстоятельства и психологически характеризуя состояние заключенного:

Каждый час, каждые полчаса, даже каждые четверть часа, в тюрьме, как нарочно, подчеркиваются или боем часов, или сменой часовых. Люди прикладывают разную мерку ко времени, но несчастный узник, главным образом, измеряет его степень своего терпения. Он не проводит время в тюрьме, он *терпит* время, как вообще терпят или переносят что-нибудь неприятное, скучное, тяжелое¹³.

Рассуждая о тюремном времени, он сравнивает его переживание с движением „по длинной, вязкой и скучной дороге”: „Говорят, в тюрьме скоро проходит время. Да, пожалуй, это правда, когда оглянешься назад, но настоящее, текущее время утомительно длинно”¹⁴. Это различие между восприятием событийного времени и его ретроспективным воспроизведением отчетливо видно при сравнении мемуарных текстов Ювачева и его писем.

Шлиссельбургские письма свидетельствуют, что огромную роль в существовании Ювачева играла духовная сторона жизни, время он заполнял, как бы уходя во вневременное пространство и выпадая из реальности. Сведения повседневного характера в письмах игнорируются. Однако в воспоминаниях Ювачева акцентированы не духовные интересы, а умственные занятия. Мемуарист сообщает, что пытался заполнить время ежедневной интеллектуальной работой: „...мысленно читал воображаемым слушателям лекции по своим любимым предметам, по математике, физике и астрономии, сочинял стихи, делал французские и английские переводы, занимался классическими языками и др”¹⁵. При этом Библия фигурирует как средство ориентации в событийном времени: „...вел счет дням по страницам библии, прочитывая по одной ежедневно”¹⁶. Шлиссельбургские мемуары строятся как повествование о событиях и тюремном быте:

На другой день меня перевезли в Трубецкой бастион Петропавловской крепости, где я находился и раньше до суда. Место то же самое, но условия уже

¹² ГАТО, ф. 911, оп. 1, ед. хр. 3, ч. 1, л. 1.

¹³ И.П. Миролюбов, *В заточении...*, с. 182.

¹⁴ Там же, с. 201-202.

¹⁵ Там же, с. 193-194.

¹⁶ Там же, с. 202.

переменились. От меня взяли мой морской костюм, в котором меня арестовали. Не дали мне и больничного белья и синего халата из какого-то офицерского лазарета, как это полагается здесь для лиц, находящихся под следствием. Теперь на мне грубое толстое белье, серые суконные штаны, такая же серая короткая курточка и круглая арестантская шапка [...]»¹⁷; Покончил с обедом, значит, прожил половину дня, надо прожить, провести еще другую половину¹⁸

и т. д. Таким образом, в тексте воспоминаний, предназначенных для публикации, Ювачев корректирует угол зрения, обращая автогероя к повседневности.

В мемуарах не находим упоминаний и о церковных праздниках, тогда как эпистолярные тексты свидетельствуют, что Ювачев строго соблюдал церковный календарь: темпоральное приурочивание писем включает указание не только даты, но и соответствующего ей церковного праздника. О религиозной фиксированности Ювачева можно судить и по его стихам¹⁹. Стихотворное переложение молитвы *Царю небесный* датировано следующим образом: „4 июня 1885 г. на память Святителя Митрофана (Μυτρο-φανύς) в 9 ч. утра (3-й час по-церковному)”, то есть время уточняется по церковному богослужебному кругу. Уже на Сахалине Ювачев составил сборник из шлиссельбургских и более поздних стихотворений. Основное место в нем занимают стихи религиозного содержания, и большинство из них связано с церковными датами и церковной жизнью: *На память явления Тихвинской иконы Божией матери. 500 лет, В 100-летнюю память Тихона Задонского. 13 августа 1783-1883 года, В начале поста Иоанну Предтечи* и т. д.

Эти и другие материалы позволяют говорить, что в замкнутом тюремном существовании религиозная сосредоточенность Ювачева, выводившая за пределы земного времени и актуализировавшая время сакральное, вероятно, оказалась для него спасением. Как известно, многие шлиссельбургские заключенные не выдерживали тюремных условий. М.Ю. Ашенбреннер вспоминал, что „в первые годы погибло около 50%, в том числе двое были расстреляны за оскорбление действием. Потом началось почти повальное сумасшествие”²⁰. Объективности ради надо сказать, что истовая религиоз-

¹⁷ И.П. Ювачев, *Шлиссельбургская крепость...*, с. 11.

¹⁸ И.П. Миролюбов, *В заточении...*, с. 190.

¹⁹ И.П. Ювачев, *Милость и Истина. Сборник стихотворений*, [в:] его же, *Дни и годы моей жизни*, Москва 2017, с. 61-109 (впервые [в:] *Православная культура: История и современность. Сборник научных статей*, под ред. Е.А. Потехиной и А.Г. Кравецкого, Olsztyn 2016, с. 251-296 (*Fontes Slavica Orthodoxa*, 3)).

²⁰ М.Ю. Ашенбреннер, *Военная организация „Народной воли и другие воспоминания. (1860-1904 гг.)*, Москва 1924, с. 114.

ность Ювачева давала основание товарищам считать сумасшедшим и его²¹, но тот же Ашенбреннер в своих мемуарах замечает, что впоследствии Ювачев „поправился”.

27 мая 1887 г. пятерых политических заключенных – Ювачева, Бронислава О. Пилсудского, Петра С. Горкуна, Степана А. Волохова и Михаила Н. Канчера²² – вывезли из Шлиссельбурга в Москву, потом через Киев в Одессу. 9 июня пароход „Нижний Новгород”, который сплавлял каторжных на Сахалин, отправился к месту назначения, куда прибыл 3 августа. Сохранились письма Ювачева к родным, написанные в трюме парохода, где содержались узники. „После одиночного заключения я испытываю другую крайность: неразлучно живу со 110 человеками”, – писал он²³. Основную массу томившихся в трюме узников составляли уголовники, политические опасались враждебности с их стороны, но опасения не оправдались. Письма Ювачева можно сравнить с письмами Бронислава Пилсудского, отзывавшегося о Ювачеве как о „человеке очень хорошим”, который „занимается только Библией, Евангелием да Астрономией”²⁴. На Сахалине они поддерживали дружеские отношения, но близко не сошлись²⁵. В путевых письмах Пилсудского, несмотря на обилие рефлексии, очень много живых описаний, по ним можно наглядно представить условия существования каторжных. Письма же Ювачева в этом смысле менее содержательны и дают несколько размытую картину. Однако если сравнивать их с его же посланиями из тюрьмы, то можно заметить существенную разницу, изменяется общая тональность писем и их содержание: он датирует смену мест и их последовательность,

²¹ О сумасшествии Ювачева пишет Ашенбреннер; в числе тех, кто сошел с ума, упоминает его и Л.А. Волкенштейн (Л.А. Волкенштейн, *13 лет в Шлиссельбургской крепости: Записки Людмилы Александровны Волкенштейн*, [Санкт-Петербург] [1906], с. 18).

²² Все они, кроме Ювачева, были осуждены в 1887 г. по процессу „Второе 1 марта” за участие в покушении на Александра III.

²³ ГАТО, ф. 911, оп. 1, ед. хр. 3, ч. 2, л. 6.

²⁴ Бронислав Пилсудский, *Письма Отцу*, „Известия Института наследия Бронислава Пилсудского” 2010, № 14, с. 18 (письмо из Одессы, 8 июня 1887 г.). Уже с Сахалина, 23 марта 1888 г., Пилсудский писал о Ювачеве как о „религиозном фанатике”, который „мечтает о переводе или исправлении русских переводов Библии” (цит. по: Збигнев Вуйцек, *Из неизвестной переписки ссыльного Бронислава Пилсудского*, „Вестник Сахалинского музея” 1998, № 5, с. 353).

²⁵ В калининском (ныне тверском) архиве находились 7 писем Пилсудского к Ювачеву, относящихся к разным периодам, и письмо сестры Пилсудского Людвиги, которая в 1903 г. собиралась навестить брата на Сахалине. Ныне сохранилась лишь их краткая опись (ГАТО, ф. Р-1582, оп. 1. Ед. хр. 46, л. 1-2). Существовало также дело под названием „Переписка, имеющая отношение к Брониславу Пилсудскому”, которое также значится в числе „выбывших”.

сообщает родным о внешних впечатлениях и событиях. Ювачев хронографирует маршрут этого своеобразного „путешествия”, перечисляя географические объекты на пути следования: „27 мая из С.Петербурга. 28 – в Москве. [...] 11 июня Константинополь, 12 июня мимо Афона, 14 июня Средиземное море, Палестина” и т. д.²⁶ Принцип хронографирования характерен и для дневников Ювачева, стремившегося ретроспективно восстанавливать события, осмысляя и темпорально упорядочивая их. Он пишет заметки о своей работе с греческой Библией, которую получил в Шлиссельбурге „после всенощного бдения с 15 на 16 января” 1886 г.²⁷; составляет хронологические своды под заглавиями „Дни и годы моей жизни”²⁸, „Замечательные дни моей жизни с показанием лун относительно Иерусалимского меридиана”²⁹ и т. д.

В мемуарах, подытоживая свое сахалинское восьмилетие, Ювачев писал: „Я был в лучших условиях, чем другие: лучше обеспечен, пользовался вниманием и покровительством начальства, имел в своем распоряжении казенный дом среди цветущего сада, а главное – у меня были разнообразные занятия...”³⁰. Он работал плотником на постройке церкви, был певчим в церковном хоре, по распоряжению администрации составил морскую карту западного берега Сахалина и лоцию Татарского пролива, был наблюдателем на метеорологической станции³¹.

Важной частью жизни Ювачева были религиозные занятия и размышления, расписание своего дня он соотносил с богослужебным церковным кругом, отмечая это в дневнике: „Составлял расписание недель по церковному кругу. Утром и вечером службы”³²; „Утром пел за обедней с псаломщиком [...] Всенощная с вербами. [...] Читал после всенощной *Душеполезный собеседник*”³³ и т. п. В письмах с Сахалина он, как и раньше, фиксирует не только дату, но и церковный праздник. Например, в письме от 15 августа 1887 г.

²⁶ ГАТО, ф. 911, оп. 1, ед. хр. 3, ч. 2, л. 3а.

²⁷ ГАТО, ф. 911, оп. 1, ед. хр. 4а, дневник 2, л. 26.

²⁸ ГАТО, ф. 911, оп. 1, ед. хр. 4а, дневник 2, л. 20 об.

²⁹ ГАТО, ф. 911, оп. 1, ед. хр. 4а, дневник 2, л. 119.

³⁰ И.П. Миролубов, *Восемь лет...*, с. 286. Сахалинская администрация использовала образованных ссыльных, в том числе политических, в тех видах деятельности, которые требовали специальной подготовки или образованности. В 1890 г. на Сахалине отбывали наказание около 40 политических ссыльных. См. М.Л. Семанова, *Общая ли Чехов на Сахалине с политическими ссыльными?* „Русская литература” 1972, № 1, с. 148.

³¹ За заслуги Ювачева в области метеорологических наблюдений на Сахалине Императорская академия наук в 1899 г. утвердила его корреспондентом Главной физической обсерватории (ГАТО, ф. 911, оп. 1, ед. хр. 17, л. 11).

³² ГАТО, ф. 911, оп. 1, ед. хр. 4а, дневник 2, л. 9 об.

³³ ГАТО, ф. 911, оп. 1, ед. хр. 4а, дневник 2, л. 13 об.

говорит о своем участии в постройке церкви в честь Казанской иконы, но дату вписывает позже, видимо, пересматривая письма впоследствии, изначально же датирует письмо „День Успения Божией Матери, 1887 г.”³⁴

Как человек религиозный, Ювачев уповал на жизнь вечную и принимал неизбежность зла в земном существовании. Но перенесенные испытания обострили понимание ценности земного времени. В дневниках он педантично фиксирует каждый прожитый день, нередко описывает свои занятия по часам, часто отмечает дни недели. Но все это в принципе обычно для ведения дневников. Вместе с тем дневники Ювачева в плане репрезентации времени кроме упомянутого выше хронографирования событий имеют и другие специфические черты.

На титульном листе каждого дневника он обозначает постфактум дату его начала и окончания, а в случае локальных перемещений отмечает маршрут. Например: „С 25 сент.<ября> /7 окт.<ября> 1892 г. по 25 апр.<еля> /7 мая 1898 г. Сахалин, Владивосток, р.<ека> Усури, Япония, Америка, Англия, Россия, Любань, С.Петербург»³⁵.

В дневниках постоянно встречаются записи нумерологического характера. Можно предположить, что Ювачев как любитель математики „занимался вычислениями” под влиянием пифагорейской теории чисел. Наиболее знаменательны уже упомянутые хронологические своды „Замечательные дни моей жизни” и „Дни и годы моей жизни”. Он ищет совпадения, предвещения и предназначения в своей судьбе, соотнося события и даты, в том числе проецируя перипетии собственной жизни на Священную историю, например: „Итого со дня ареста сидел в Петроп.<авловской> крепости 430 дней, по числу лет пребывания Израиля в Египте”³⁶.

Как правило, Ювачев использует двойную фиксацию дат: по юлианскому и григорианскому календарю, что было необычно для дневников³⁷. Пока не удастся найти убедительной аргументации такой двойной датировки. Возможно, она объясняется любовью к астрономии и календарям, выражавшейся в том, что для обозначения дней недели он использовал символы планет, а некоторые вычисления ориентировал на лунный календарь. Двойная датировка может объясняться и тем, что до 1875 г. Сахалин находился в совместном владении России и Японии, а в Японии с 1873 г. был принят григорианский календарь. Можно высказать и другие соображения, но все они останутся на уровне предположений.

³⁴ ГАТО, ф. 911, оп. 1, ед. хр. 3, ч. 2, л. 16, 17-об.

³⁵ Ед. хр. 13 л. 1.

³⁶ ГАТО, ф. 911, оп. 1. ед. хр. 4а, дневник 2, л. 20 об.

³⁷ Все сахалинские письма датированы по юлианскому календарю.

Наконец, еще одно характерное свойство сахалинских дневников Ювачева связано с его отношением к Марии Антоновне Кржижевской (1854–1892), акушерке и фельдшерице, заведовавшей метеорологической станцией. По доброй воле она приехала на Сахалин, чтобы лечить каторжных и помогать им. Для Ювачева Кржижевская стала самым близким и дорогим человеком. Познакомились они в 1888 г., в июне 1892 г. Мария Антоновна скончалась, и дневники Ювачева за эти годы фиксируют их ежедневное общение: метеорологические занятия, религиозные беседы, бытовые заботы и т. д. После смерти Кржижевской он пересматривает свои дневники и рядом с некоторыми записями, как бы поворачивая время вспять, отмечает синим карандашом, через сколько месяцев или дней она заболела и умерла: „Чрез 666 пох.<ороны> М.<арии> Ант.<оновны>”³⁸, „† чрез 30 месяцев М.<ария>А.<нтоновна>”³⁹, „Чрез год похороны М.<арии> А.<нтоновны>”⁴⁰, „Ровно чрез 9 месяцев приняла ванну и заболела”⁴¹ и др. Ювачев возвращает прошлое из перспективы уже наступившего будущего, соотнося его с датой смерти Марии Антоновны, вероятно, тем самым психологически усиливая значение и ценность тех дней, когда она была рядом. Такого рода записи свидетельствуют о своеобразных попытках управления временем.

Подводя итоги, вновь вернусь к мысли о том, что в личных и публичных тюремно-каторжных текстах Ювачева время репрезентировано по-разному. Предназначенные для публики мемуары Ювачева, как это и предполагается жанром рассказа о своей жизни с автогероем в центре повествования, ретроспективно восстанавливают событийное время. Но синхронные документы интимного характера – письма и особенно дневники, в которых наиболее полно выражается личность человека, его умственное, психическое, физическое состояние, свидетельствуют о многомерном восприятии земного времени – и это сложное ощущение времени выражается в усложненности и разнообразии форм его репрезентации.

Библиография

- Ашенбреннер М.Ю., *Военная организация „Народной воли” и другие воспоминания. (1860–1904 гг.)*, Москва 1924.
- Глинский Б.Б., *Эпоха мира и успокоения (Исторические очерки)*, „Исторический вестник” 1911, т. 126.

³⁸ ГАТО, ф. 911, оп. 1, ед. хр. 4а, дневник 2, л. 40 об.

³⁹ ГАТО, ф. 911, оп. 1, ед. хр. 4а, дневник 2, л. 63.

⁴⁰ ГАТО, ф. 911, оп. 1, ед. хр. 4а, дневник 2, л. 80.

⁴¹ ГАТО, ф. 911, оп. 1, ед. хр. 4а, дневник 2, л. 84 об.

- Волкенштейн Л.А., *13 лет в Шлиссельбургской крепости: Записки Людмилы Александровны Волкенштейн*, [Санкт-Петербург] [1906].
- Вуйцек З., *Из неизвестной переписки ссыльного Бронислава Пилсудского*, „Вестник Сахалинского музея” 1998, № 5.
- Достоевский Ф.М., *Полное собрание сочинений: в 30 т.*, т. 8, Ленинград 1973.
- Ювачев И.П., *Милость и Истина. Сборник стихотворений*, [в:] его же, *Дни и годы моей жизни*, Москва 2017.
- Миролюбов И.П., *В заточении*, „Исторический вестник” 1902, т. 87, № 1, с. 181-210.
- Миролюбов И.П., *Восемь лет на Сахалине*, Санкт-Петербург 1901.
- Миролюбов И.П., *Восемь лет на Сахалине*, „Исторический вестник” 1900, т. 79, с. 267-301, 631-669, 1060-1101; т. 80, с. 175-220, 550-583, 896-924; т. 81, с. 136-169.
- Пилсудский Б., *Письма Отцу*, „Известия Института наследия Бронислава Пилсудского” 2010, № 14.
- Православная культура: История и современность. Сборник научных статей*, под ред. Е.А. Потехиной и А.Г. Кравецкого, Olsztyn 2016 (*Fontes Slavia Orthodoxa*, 3).
- Семанова М.Л., *Общаясь ли Чехов на Сахалине с политическими ссыльными?*, „Русская литература” 1972, № 1, с. 146-157.
- Фигнер В., *Избранные произведения: в 3 т.*, Москва 1933, т. 2 [*Запечатленный труд*, т. 2].
- Ювачев И.П., *Дни и годы моей жизни. По материалам Государственного архива Тверской области*, предисловие, подготовка текста, вступительные статьи и комментарии Е.Н. Строгановой, Москва 2017.
- Ювачев И.П. (И.П. Миролюбов), *Шлиссельбургская крепость*, Москва 1907.

Архивы

- Государственный архив Тверской области (ГАТО), ф. 911, оп. 1, ед. хр. 3. – Письма И.П. Ювачева к родным.
- ГАТО, ф. 911, оп. 1, ед. хр. 4а, дневник 2. – Дневник 1890-1892 гг.
- ГАТО, ф. 911, оп. 1, ед. хр. 4а, дневник 3. – Дневник 1892-1898 гг.
- ГАТО, ф. 911, оп. 1, ед. хр. 13. – Личные и служебные документы И.П. Ювачева.
- ГАТО, ф. 911, оп. 1, ед. хр. 17. – Извещения Тверской научно-архивной комиссии.
- ГАТО, ф. Р-1582, оп. 1, ед. хр. 46, л. 1-2. – Описание писем Бронислава Пилсудского к Ивану Павловичу Ювачеву.

Информация об Авторе

Евгения Нахимовна Строганова (Jewgienija N. Stroganowa) – доктор филологических наук, профессор, профессор Кафедры общего и славянского искусствознания, Российский государственный университет им. А.Н. Косыгина (Технологии. Дизайн. Искусство), Институт славянской культуры.

e-mail: enstroganova@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0003-0288-4287>

Светлана Титаренко

Санкт-Петербург, Санкт-Петербургский государственный университет

Идея вечного возвращения Фридриха Ницше в поэзии русского символизма

Friedrich Nietzsche's Philosophical Idea
of the Eternal Return in the Poetry of the Russian Symbolism

Abstract: The author of the article analyzes influence of Friedrich Nietzsche's idea of the eternal return on philosophy and poetry of Russian symbolists. It is stated that this idea is concordant to Vladimir Solovyov's philosophy of unitotality. The artistic implementation of the idea of the eternal return is considered in the poetry of Dmitrii Merezhkovskii, Zinaida Gippius, Valerii Bryusov, Fyodor Sologub, Konstantin Balmont, Alexander Blok, Vyacheslav Ivanov, Andrey Bely. The models of time varied and changed in the poetry of Russian symbolists. They are represented by the motives of closed circle or labyrinth (Gippius, Sologub, Blok), sacred time of history, culture, religion (Merezhkovskii, Bryusov, Blok, Ivanov), death and resurrection (Ivanov), mystic reincarnation (Bely). Motives of lost paradise and the eternal return become dominant in the Balmont's poetry, archetype of the divine child and cosmic world play the main role. Ivanov's works mainly have motives of soul returning to the existence (God), ritual and mythological motives of death and resurrection. It is concluded that Nietzsche's idea influenced the poetic thinking and mythopoetic strategies of symbolists. Nietzsche's idea in the philosophy and poetry of symbolists approached Christian religion and esoteric theories.

Keywords: Nietzsche's philosophy, eternal return, poetry of Russian Symbolism, mythological time, archetypic models of time.

Известно, что идея вечного возвращения озарила Ницше во время его путешествия в местечке Силс-Мария в Швейцарии, о чем он писал: „Я не знаю ничего более сообразного моей природе, чем этот кусочек высшей земли”¹. Фридрих Ницше, создавший учение о вечном возвращении, выразил в нем

¹ Ф. Ницше, *Сочинения*, в 2 томах, ред. К.А. Свасьян, т. 2, Москва 1990, с. 821.

мысль о возможности преодоления конечности трагического существования человека, так как мир, как он считал, основан на многократно повторяющемся круговороте всех явлений. Поэтому вечное возвращение – это модель метафизического понимания времени как некоего сакрального прасобытия: „От этих врат Мгновенья уходит длинный, вечный путь назад: позади нас лежит вечность. Не должно ли было все, что может идти, уже однажды пройти этот путь? [...] не должны ли мы вечно возвращаться...”².

Идея вечного возвращения Ницше – одна из самых сокровенных в его философии. Об этом писали многие мыслители, среди которых Жиль Делез, Мартин Хайдеггер, Карл Ясперс и другие³. Хайдеггер считает это учение основным в философии Ницше. Его особенность, как он пишет, – „игра с возможным представлением” или же „настоящее сокрытие” его смысла⁴. Анализируя ранние наброски Ницше, он публикует один из них, где говорится: „Желание все пережить еще раз и переживать вечно” „Sils-Maria, 26. August 1881”⁵. Мысль о вечном круговороте является лейтмотивной в сочинениях Ницше: *Так говорил Заратустра* (*Also sprach Zarathustra*, 1883-1885), *По ту сторону добра и зла* (*Jenseits von Gut und Böse*, 1886), *Веселая наука* (*Die fröhliche Wissenschaft*, 1882, 1887), *Ecce Homo* (1888) и др. Исследователи считают, что учение Ницше укоренено в античной и христианской мысли, но было осмыслено им как личный опыт экзистенциальной тревоги, поэтому оно раскрывается в переживании⁶.

К идее вечного возвращения Ницше обращались многие поэты-символисты, осмысливая ее как иллюзию или игру, как ужас бессмысленного повторения, как озарение и как откровение. Среди них можно назвать Дмитрия Мережковского, Зинаиду Гиппиус, Константина Бальмонта, Валерия Брюсова, Федора Сологуба, Андрея Белого, Александра Блока, Вячеслава Иванова. Их привлекала возможность понять символическую модель времени в философии Ницше и обрести истину в истолковании таких проблем, как смерть и бессмертие, конечность и бесконечность, существование и сущее, мгновение и вечность, человеческое и сверхчеловеческое.

В истолковании идеи вечного возвращения был важен религиозно-философский аспект, так как феномен Ницше был воспринят мыслителями на-

² Ф. Ницше, *Так говорил Заратустра*, [в:] его же, *Сочинения...*, т. 2, с. 112-113.

³ Ж. Делез, *Ницше*, Санкт-Петербург 1997; М. Хайдеггер, *Ницше*, том 1, Санкт-Петербург 2006; К. Ясперс, *Ницше. Введение в понимание его философствования*, Санкт-Петербург, 2004.

⁴ М. Хайдеггер, *Ницше...*, с. 223, с. 231.

⁵ Там же, с. 228.

⁶ В.В. Петров, *Фридрих Ницше и вечное возвращение*, [в:] *Мера вещей. Человек в истории европейской мысли*, ред. Г.В. Вдовина, Москва 2015, с. 774-776.

чала XX века как проблема, вызванная кризисом христианского сознания и выдвинутой немецким философом идеей „смерти Бога”⁷. Показательно, что именно в журнале Мережковского „Новый путь” была опубликована статья *Вечное возвращение* под авторством Ницше⁸. Вечное возвращение, то есть понимание того, что жизнь придется „пережить еще и еще несметное число раз”, трактуется Ницше как мысль „величайшей тяжести”, как откровение „великого демона”⁹.

Идея вечного возвращения Ницше была близка, но не тождественна понятию „вечность” в истолковании Владимира Соловьева. Философия всеединства Соловьева основана на идее вечного возвращения к Богу и вечного круговорота. Ницше отрицал идею христианского спасения, утверждая идеал сверхчеловека. Соловьев в статье *Идея сверхчеловека* (1899), анализируя идеи Ницше, считал идеал Ницше разрушительным для христианского сознания, признавая сверхчеловеческий путь, которым „шли, идут и будут идти многие на благо всех”¹⁰, и видя смысл этого пути в поисках Бога и воплощения, о чем он писал в книге *Чтения о Богочеловечестве* (1878-1981).

Учение о вечном возвращении было важно для религиозно-философских исканий Мережковского, Гиппиус, Иванова, Белого. Показательно, что в книге *Толстой и Достоевский* (1900-1902) Мережковский многократно обращается к этой, как он считал, навязчивой и бредовой, вселяющей ужас, идее Ницше, которая, по его мнению, преследовала немецкого философа всю жизнь:

Однажды Заратустре является карлик, отвратительный „горбун”, дух „земной тяжести”, и напоминает ему об этом непобежденном, метафизическом бреде, о „вечных возвращениях”. Заратустра, ничего не возражая ему, охваченный ужасом и омерзением, падает на землю, как мертвый. [...] *все это уж было когда-то*”¹¹.

Переживая в сознании метафизическую идею вечного возвращения, как пишет Мережковский, человек в мире Достоевского доходит до важнейшей для его существования мысли о Вечности и о Боге. Поэтому интуиция немецкого философа стала для Мережковского основой познания трагизма

⁷ Н.К. Бонеецкая, *Русский Ницше*, „Вопросы философии” 2013, № 7, с. 133-143.

⁸ Ф. Ницше, *Вечное возвращение*, „Новый путь” 1903, № 5, с. 34-51.

⁹ Там же, с. 34.

¹⁰ В.С. Соловьев, *Идея сверхчеловека*, [в:] его же, *Стихотворения. Эстетика. Литературная критика*, Москва 1990, с.160.

¹¹ Д.С. Мережковский, *Л. Толстой и Достоевский*, [в:] его же, *Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники*. Москва 1995, с.132.

существования человека, живущего без Бога и без идеи спасения. Вечное возвращение Ницше понималось им и как замкнутый круг сознания („ужас” вечных повторений), и как „метафизический бред”, и как ключ к загадкам трагического сознания, и как символ Вечности и познания Бога.

Вечное возвращение трактовалось символистами как многозначный мифопоэтический и религиозно-философский символ. Вечное возвращение, – писал Андрей Белый в статье *Символизм как миропонимание* (1904), – „это идеальный символ, к которому, как к фокусу, сходятся лучи ницшеанства. Всякое объяснение его – только мост к непосредственному очарованию этой идеи”¹². Белый понимал, что идею о вечном возвращении нужно рассматривать „как две стороны нашего бытия, две идеи нашего существования, имеющие одинаковые права на нашу психику”: как прямую линию, и как круговой возврат¹³. Он писал: „Характерно, если прямая символизирует безвозвратное прохождение мимо, то круг – вечное возвращение, «кольцо возврата». [...] Продолжая так до бесконечности, мы получим графическое изображение прямой и ряд колец, нанизанных друг на друга”¹⁴.

Множественность толкований идеи Ницше была обусловлена сложностью его мистического учения. Хайдеггером учение Ницше рассматривалось как метафизическое откровение, которое, соотносится с пониманием истины „о сущем в целом”¹⁵. Причем, как он пишет, „оно проистекает из самого жесткого противоборства с платоническо-христианским способом мышления и его влиянием в Новое время”¹⁶. По мысли Мирча Элиаде, исследовавшего архетипы, „сознательное повторение определенных парадигматических действий свидетельствует о своеобразной онтологии”, приобщая сознание к „трансцендентной реальности”¹⁷. Поэтому можно считать вечное возвращение Ницше моделью интерпретации времени. Задачей символистов становится сближение учения Ницше и христианства, над этой проблемой думали и Мережковский, и Иванов, и Белый.

Мы возьмем только некоторые аспекты символического истолкования проблемы вечного возвращения, чтобы понять, какие архетипы вечного возвращения как модели времени, воплотились в поэзии символистов. Для нас важными представляются два намеченных самим Ницше и исследовате-

¹² А. Белый, *Символизм как миропонимание*, [в:] его же, *Символизм как миропонимание*, Москва 1994, с. 252.

¹³ Там же, с. 252.

¹⁴ Там же.

¹⁵ М. Хайдеггер, *Ницше...*, с. 223.

¹⁶ Там же, с. 224.

¹⁷ М. Элиаде, *Космос и история*, Москва 1987, с. 33.

лями его учения аспекта: понимание вечного возвращения как возвращения „того же самого”, то есть возвращения к „избирательному Бытию”, о чем пишет, например, Делез¹⁸, и истолкование его как возвращение „иного” созидательной волей поэта. Поэтому нужно разграничить вечное возвращение как движение по кругу и дублирование, „механическое повторение” того же самого, как называет этот мотив Аге Ханзен-Лёве. Это, – пишет он, – „даже не вечность «возвращения» (палингенезиса), а вечность чисто механического, банального повтора, бесконечности «зеркального удвоения» и тавтологии”, которая характерна для раннего символизма 1890-х годов¹⁹.

Трагическая метафизика вечного возвращения начинается в движении по замкнутому кругу, знаменует повторение и невозможность выхода. Выход должен найти каждый – это бытие становления, как пишет Делез, анализируя философию Ницше²⁰. Поэтому вечное возвращение амбивалентно и включает в себя одновременно и полюс бытия как преодоление смерти, и полюс небытия как погружения в хаос. Дмитрий Максимов писал о значимости этой идеи у Мережковского, Гиппиус, Сологуба, Бальмонта, Белого, Блока, которых ужасала бесконечность повторений земной жизни как круговорота²¹. А. Ханзен-Лёве, исследуя систему мотивов русского символизма, также указывает, что модель вечного возвращения, основанная на архетипе круга, например, в поэзии Бальмонта, Гиппиус и Сологуба, – это чаще всего „символ диаволической «заключенности»” и „пустого повторения”, когда начало сходится с концом, а центр – Я поэта²². Вячеслав Фаритов также обратил внимание на вечное повторение в поэзии Блока²³. Трансформация у Бальмонта мотива замкнутого кружения рассматривалась Натальей Молчановой²⁴.

Поэт и философ Зинаида Гиппиус высказала философское сомнение, что человек не сможет преодолеть в себе ощущение профанного времени в своем движении ко времени сакральному. Показательны, например, ее стихотворения *Круги* (1899), *Цепь* (1902), *Часы стоят* (1902). Вечное возвращение

¹⁸ Ж. Делез, *Ницше...*, с. 54–56.

¹⁹ А. Ханзен-Лёве, *Русский символизм. Система поэтических мотивов. Ранний символизм*, Санкт-Петербург 1999, с. 389.

²⁰ Ж. Делез, *Ницше...*, с. 51.

²¹ Д.Е. Максимов, *Поэзия и проза Александра Блока*, Ленинград 1981, с. 80–86.

²² А. Ханзен-Лёве, *Русский символизм...*, с. 104–105, с. 295.

²³ В.Т. Фаритов, *Поэтика и эстетика незавершенного возвращения в творчестве А. Блока, „Филология: научные исследования”* 2016, № 3, с. 284–290.

²⁴ Н.А. Молчанова, *Мотив „возвращения” в книге К.Д. Бальмонта „Только любовь”*, [в:] *Константин Бальмонт, Марина Цветаева и художественные искания XX века*, ред. С.Н. Тяпков, Иваново 2002, вып. 5, с. 15–23.

также трактовалось ею и как неизменное стремление к божественному центру. Приведем в качестве примера строки из ее стихотворения *О вере* (1902):

Мечтать ли нам о повторениях?
Иной мы жаждем высоты.
Для нас – в слияньях и сплетеньях
Есть откровенья простоты²⁵.

В поэзии Мережковского вечное возвращение представляют различные модели времени. Это, например, возвращение назад, в мир идиллического детства, в поэме *Священные октавы* (1890-е). Кроме того, священным для Мережковского становится прошлое время религии, истории и культуры, в которое возвращается сознание (стихотворения *Парфенон*, *Рим*, *Пантеон*, *Будущий Рим*). Сакральный центр метафизического возвращения как модель прошлого и будущего времени в поэзии Мережковского – это Бог как воплощение Вечности.

Неизменность поклонения красоте – принцип ранней поэзии Брюсова, например, в цикле *Новые заветы* из книги стихов *Me eum esse* (1897), где говорится: „Он будет блуждать и томиться, искать отраженья во мгле...”, „Но в нашем всedневном тумане / Мечтам повторения – нет, / И только за гранью желаний / Мы встретим желанный ответ”²⁶. Циклическое развитие мотива вечного возвращения присутствует в стихотворениях из его книги *Tertia vigilia* (1898-1901) в цикле *Любимцы веков*. Стихотворение *Возвращение* – это введение к теме. Идея истории как вечного возвращения надвременного была намечена в книге Ницше *Веселая наука*. Брюсов, испытавший влияние идей Ницше, считал, что культура развивается как вечное возвращение к образам великой культуры и сильной личности. Идея истории у Брюсова – идея вечных надвременных повторений.

Д. Максимов наметил аспекты мифопоэтического анализа мотива вечного возвращения в развитии темы пути в творчестве Блока, показав, что у поэта-символиста это некий субъективный комплекс переживаний, воплотившихся в образах движения по кругу как „проклятие неподвижности”²⁷. Вместе с тем можно отметить у Блока стремление к повторности, или возвращению к темам (теза-антитеза-синтез) в стихотворениях первых книг трилогии, подготовленной им к изданию. Он назвал ее не случайно „трилогией вочеловечения”, записав в рукописи *Предисловия*: „Круг сомкнут”²⁸.

²⁵ З.Н. Гиппиус, *Сочинения: Стихотворения. Проза*, ред. К.М. Азадовский, А.В. Лавров, Ленинград 1991, с. 107.

²⁶ В.Я. Брюсов, *Собрание сочинений*, Москва 1973, т. 1, с. 102.

²⁷ Д.Е. Максимов, *Поэзия и проза Александра Блока...*, с. 87-92.

²⁸ О.А. Кузнецова, *История формирования лирической трилогии Блока*, [в:] А. Блок, *Полное собрание сочинений и писем в 20 томах*, Москва 1997, т. 1, с. 387.

У неоромантика Бальмонта мотив вечного возвращения основан на сюжетном коде возврата переживаемого мгновения мечты и красоты. О философии мгновения Ницше писал в книге *Так говорил Заратустра* как о красоте малого, делающего человека счастливым: „Ибо все самое малое, самое тихое, самое легкое, шорох ящерицы, дуновение, мгновение, миг – *малое*, вот что составляет качество *лучшего* счастья”²⁹. Красота мгновения, как он считал, позволяет человеку приобщиться к вечности: „Взгляни, – продолжал я, – на это Мгновение! От этих врат Мгновения уходит длинный, вечный путь назад: позади нас лежит вечность”³⁰.

Мотив переживания утраченного рая как мгновения прошедшей человеческой жизни и вечного возвращения к нему показателен для лирики Бальмонта. В книге статей *Горные вершины* (1904) он писал: „Обращаясь к прошлому, каждый из нас находит какое-нибудь воспоминание, особенно сильно запавшее нам в душу... Уходя мечтой в своё прошлое, я вспоминаю раннее детство в родной деревне...”³¹. Поэтому мотив философии Ницше связан у поэта с возвращением в идиллический мир детства. Он появляется в его сборниках, например, *Под северным небом* (1894), *Будем как Солнце* (1903), *Только любовь* (1903) и других. Трагизм воплощения этого мотива – понимание детства как утраченного рая. В стихотворении *Заклятие* из книги *Будем как Солнце* есть строки о возвращении в мир вечного детства как пространство онтологической памяти. Время и пространство осмыслены поэтом как движение по кругу в стихотворении *Память* из этой же книги. Возвращение осуществляется как ритуальное возрождение мгновения, чтобы преодолеть травматический мир страдания. Поэтому путь Бальмонта – это движение по кругу времени, оно циклично. Это одновременно и возврат к первоначальному – к детскому раю, и его слияние с природно-космическим началом – „бездонным, безбрежным”, неким символическим платоновско-христианским образом „голубого” рая как места „предсуществования” души, например, в стихотворении *Возвращение* из книги *Только любовь*:

Мне хочется снова быть кротким и нежным,
Быть снова ребенком, хотя бы в другом,
Но только б упиться бездонным, безбрежным,
В раю белоснежном, в раю голубом...³².

²⁹ Ф. Ницше, *Так говорил Заратустра...*, с. 200.

³⁰ Там же, с. 112.

³¹ К.Д. Бальмонт, *О русских поэтах*, [в:] его же, *Горные вершины*, Москва 1904, с. 59.

³² К.Д. Бальмонт, *Стихотворения*, Москва 1989, с. 426.

Для Бальмонта также характерно стремление возвратиться в культуры Египта, Мексики, Халдеи, Индии, Ирана, Китая и Японии.

Хайдеггер, анализируя учение Ницше о вечном возвращении цитирует найденный в черновиках Ницше фрагмент, где говорится: „И где то кольцо, которое его [человека] еще объемлет? Быть может, это мир? Или Бог?“³³. Для Бальмонта или Блока важна индивидуальная память, а для Вячеслава Иванова – память человека как библейского Адама, например, в философской поэме-мелопее *Человек* (1915-1919). Блуждания человека ведут его к сущему (Богу). Возвращение в мир детства не характерно для Иванова, в отличие от Бальмонта. В качестве нетипичного примера можно назвать поэму *Младенчество* (1913-1919). В ней платоновский мотив возвращения души к времени детства как платоновскому предсуществованию осложняется христианскими и гностико-герметическими идеями познания. У Иванова – первозданное бытие, его духовная прародина, это не идиллический тоpos детства, куда стремится душа, как у Бальмонта или Мережковского в поэме *Старинные октавы*, а священный мир религии и культуры, вечное возвращение к которому – трагедия разрыва с родовым и младенческим состоянием души.

Одну из глубочайших тайн познания мирового круговорота времени Иванов представил в философской поэме *Сон Мелампа* (1911) из книги *Cor Ardens* (1911-1912), где говорится: „Может ли вечность родиться? И сгинуть вечность не может“³⁴. Поэма основана на архетипах кругообразного времени, обозначенных словами „Ройя” – „Антиройя”. Это встречные потоки волн, возникающие во сне героя, они означают одновременно и время, и причину. Их осознание переживается как отражение космологических представлений, отсылающих и к античным источникам, и к философии Ницше. Образы волн создают противоток времени: „Поверху волны стремятся на полдень, ниже – на полночь: / Разно текущих потоков немало в темной пучине, / И в океане пурпурном подводные катятся реки. / Тайно из вечности в вечность душа воскресает живая...”³⁵. Интересна семантика слов „Ройя” – „Антиройя”, значение которых проанализировал Ханзен-Леве. Как он пишет, мотив противотока организуется кругом, символизирующим переход в вечное время и связывающимся с круговоротом рождений, смертей и перерождений³⁶. Интересный анализ циклических структур времени развертыва-

³³ М. Хайдеггер, *Ницше...*, с. 228.

³⁴ В.И. Иванов, *Собрание сочинений*, т. 2, Брюссель 1974, с. 295.

³⁵ Там же, с. 295-296.

³⁶ А. Ханзен-Лёве, *Русский символизм...*, с. 81-82.

ния и свертывания как принципа нисхождения и восхождения представлен также в статье Виктора Троицкого³⁷.

Будучи последователем Платона, Иванов воспринимает дионисийство и христианство как повторяющиеся циклы развития религии и культуры. Его работы по античной религии *Эллинская религия страдающего бога* (1917) и *Дионис и прадионисийство* (1923) основаны на ритуальной идее вечного возвращения – смерти и возрождения Диониса – протоформы Христа. „Языческое мирозерцание и богопознание, – писал Иванов в наброске *О многобожии*, вошедшем в структуру *Эллинской религии страдающего бога*, – ограничено природным кругом явлений и является циклическим по существу: христианство возвестило человеку надежду. [...] Вечная надежда Диониса в вечное соединение с Отцом”³⁸. Иванов считал учение Ницше трагическим и видел в его учении источник новой религиозной философии. Поэтому античные истоки теории вечного возвращения он постигает на основе „толчка”, полученного от Ницше. Через Ницше, как показывают уже ранние наброски к *Эллинской религии страдающего бога*, он пытался сделать новое открытие центральной для него (и в то же время ницшеанской) идеи „страдающего Бога” как идеи вечного возвращения. В статье Иванова *Ницше и Дионис* (1904) говорится:

Дух Ницше весь обращен к будущему; он весь в темнице времен. С трагической силою повествует он, как открылась ему тайна круговорота жизни и вечного возврата вещей, этот догмат древней философии. [...] Кажется, что трагическое восприятие идеи вечного возврата было в душе Ницше последней и болезненной вспышкой дионисийского исступления³⁹.

С идеей вечного возвращения в философии искусства Иванова связан эстетический принцип нисхождения и восхождения (*Эстетика символических начал*), концепция смерти и возрождения (*Дионис и прадионисийство*), развитие символа от реального – к реальному (О границах искусства). Поиски религий у него – это движение по кругу (*Неведомому богу*), духовные поиски – блуждания и возврат (*Пламенники*), рождение бога в душе циклично (*Тризна Диониса*), искушения бабочки-души в поисках Эроса – священный круг блуждания (*Психея*), возвращение человека к Богу – это вечное

³⁷ В.П. Троицкий, *Гераклитова „энантиодромия” в космологических образах Серебряного века*, [в:] *Античность и культура Серебряного века: К 85-летию А.А. Тахо-Годи*, ред. Е.А. Тахо-Годи, Москва 2010, с. 120-127.

³⁸ В.И. Иванов, *О многобожии*, „Новое литературное обозрение” 1994, № 10, с. 38.

³⁹ В.И. Иванов, *Ницше и Дионис*, [в:] *его же, Сочинения*, ред. О. Дешарт, Брюссель 1971, т. 1, с. 724.

блуждание и вечное возвращение (поэма *Человек*). Поэтому символика круга у него усложняется, так как круг означает возвращение в вечность, в циклическое „сверхвремя”. Эта модель времени присуща мифопоэтическому мышлению и встречается в поэзии символистов в 1900-е годы, как пишет Ханзен-Лёве не только как „вечное возвращение, но и возвращение вечного как принцип религиозного откровения”⁴⁰. Эта модель времени приобретает космологический характер в поэзии Бальмонта, Иванова и Андрея Белого.

Вечное возвращение, по словам Андрея Белого, имеет „внешнюю” оболочку и выступает и как „Голгофа индивидуализма”, и как учение о повторяющемся времени как вечности в сознании человека, и о времени как воплощении Христа⁴¹. Вечное возвращение как видение истинного бытия, пережитое Ницше в местечке Силс Мария, понимается им как мистическое озарение. Андрей Белый вслед за Ницше обозначил его днем „Великого Полудня”, ссылаясь на сочинения апостола Павла⁴². Космология Ницше (вознесенный над миром пророк, горные вершины) находит отражение в первой книге стихов Белого *Золото в лазури* (1904), в которой, используя образы Ницше, он пишет о преодолении времени и наступлении эры вечности. В стихотворении *Возврат* говорится: „Мой гном, мой гном, возьми трубу возврата, / И гном трубит, надув худые щеки...”⁴³.

Для Белого в 1900-е годы характерно интенсивное переживание идеи вечного возвращения Ницше с точки зрения пифагорейской теории реинкарнации („повторения душ”). Показательна, например, его поэма-симфония *Возврат* (1905). В первой части произведения, написанного ритмизованной прозой, создается мир архетипических образов старика и ребенка как вечных сущностей, пребывающих в мире довременном:

Но старик молчал. Дрожал от нехорошего холодка, обвевавшего их. Бормотал про себя: „Нет, его не спасешь... Он должен повториться... Случится одно из ненужных повторений его”...⁴⁴.

Неизвестный в войлочном колпаке рассказывает ребенку сказку о Хандрикове, в которого тот должен воплотиться в реальном мире. Воплощаясь в Хандрикова, душа ребенка помнит о мире довременном как о сущем. Поэтому время существования Хандрикова завершается его смертью и воз-

⁴⁰ А. Ханзен-Лёве, *Русский символизм...*, с. 73.

⁴¹ А. Белый, *Фридрих Ницше*, [в:] его же, *Символизм как миропонимание...*, с. 194-195.

⁴² Там же, с. 252.

⁴³ А. Белый, *Золото в лазури*, Москва 2004, с. 145.

⁴⁴ А. Белый, *Возврат*, [в:] его же, *Симфонии*, ред. А.В. Лавров, Ленинград 1991, с. 204.

вращением души ребенка в довременный мир. Мотив вечного возвращения Ницше в поэме-симфонии Белого коррелирует с пифагорейскими идеями, платоновским мифом о душе, с гностическим мифом о плененной Софии и с буддистскими теориями реинкарнации, которые были основой теософской доктрины Е. Блаватской. Белый писал здесь о повторении в человеке его сущности – духа вечного ребенка, о перевоплощении души и о ее пути возврата. В книге *Так говорил Заратустра* Ницше называет три превращения духа, одно из которых – превращение льва в ребенка: „Почему хищный лев должен стать еще ребенком? Дитя есть невинность и забвение, новое начинание, игра, самокатящееся колесо, начальное движение, святое слово утверждения”⁴⁵.

Божественный ребенок – один из важнейших архетипов аналитической психологии Карла Г. Юнга. Юнг рассматривает его как важнейшую функцию сознания, заключающуюся в выражении состояний прошлого для компенсации и изживания негативных представлений. Функция психологической компенсации близка религиозной по значению. Он считает, что архетип ребенка персонифицирует „невидимые корни сознания”, „репрезентирует предсознательный аспект детства коллективной души”⁴⁶. Размышляя много лет спустя в книге *История самосознающей души* (1926) об идее вечного возвращения Ницше, он проанализировал ее с точки зрения антропософских идей Рудольфа Штайнера: „Так учение о вечном возврате у Ницше ужаснейше противоречит учению о сверхчеловеке”, – писал он, так как вечный возврат – это повторение сущности и явления в вечном времени и пространстве, а сверхчеловек – конкретная индивидуальность и “ликвидация царства «астрального круга»”⁴⁷. Только перевоплощение дает возможность вечного возвращения как вечного становления, как он считал.

Поэтому вечное возвращение Ницше становится в поэзии символистов и формой выражения философского сомнения, и способом экзистенциальной рефлексии, и одним из принципов авторского мифотворчества.

⁴⁵ Ф. Ницше, *Так говорил Заратустра...*, с. 19.

⁴⁶ К. Юнг, *Божественный ребенок*, Москва 1997, с. 356-357.

⁴⁷ А. Белый, *История становления самосознающей души*, [в:] его же, *Душа самосознающая*, Москва 2004, с. 233-234.

Библиография

- Бальмонт К.Д., *О русских поэтах*, [в:] его же, *Горные вершины*, Москва 1904.
- Бальмонт К.Д., *Стихотворения*, Москва 1989.
- Белый А., *Симфонии*, ред. А.В. Лавров, Ленинград 1991.
- Белый А., *Символизм как миропонимание*, [в:] его же, *Символизм как миропонимание*, Москва 1994.
- Белый А., *Фридрих Ницше*, [в:] его же, *Символизм как миропонимание*, Москва 1994.
- Белый А., *Золото в лазури*, Москва, 2004.
- Белый А., *История становления самосознающей души*, [в:] его же, *Душа самосознающая*, Москва 2004.
- Бонецкая Н.К., *Русский Ницше*, „Вопросы философии” 2013, № 7.
- Брюсов В.Я., *Собрание сочинений*, т. 1, Москва 1973.
- Гиппиус З.Н., *Сочинения: Стихотворения. Проза*, ред. К.М. Азадовский, А.В. Лавров, Ленинград 1991.
- Делез Ж., *Ницше*, послесловие и комментарий С.Л. Фокина, Санкт-Петербург 1997.
- Иванов В.И., *О многобожии*, „Новое литературное обозрение” 1994, № 10.
- Иванов В.И., *Ницше и Дионис*, [в:] его же, *Сочинения*, ред. О. Дешарт, т. 1, Брюссель 1971.
- Иванов В.И., *Собрание сочинений*, т. 2, Брюссель 1974.
- Кузнецова О.А., *История формирования лирической трилогии Блока*, [в:] А. Блок, *Полное собрание сочинений и писем в 20 томах*, т. 1, Москва 1997.
- Максимов Д.Е., *Поэзия и проза Александра Блока*, Ленинград 1981.
- Мережковский Д.С., *Л. Толстой и Достоевский*, [в:] его же, *Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники*, Москва 1995.
- Молчанова Н.А., *Мотив „возвращения” в книге К.Д. Бальмонта „Только любовь”*, [в:] *Константин Бальмонт, Марина Цветаева и художественные искания XX века*, ред. С.Н. Тяпков, Иваново 2002, выпуск 5.
- Ницше Ф., *Вечное возвращение*, „Новый путь” 1903, № 5.
- Ницше Ф., *Сочинения в 2 т.*, ред. К.А. Свасьян, Москва 1990.
- Ницше Ф., *Так говорил Заратустра*, [в:] его же, *Сочинения*, т. 2, ред. К.А. Свасьян, Москва 1990.
- Петров В.В., *Фридрих Ницше и вечное возвращение*, [в:] *Мера вещей. Человек в истории европейской мысли*, ред. Г.В. Вдовина, Москва 2015.
- Соловьев В.С., *Идея сверхчеловека*, [в:] его же, *Стихотворения. Эстетика. Литературная критика*, Москва 1990.
- Троицкий В.П., *Гераклитова „энантиодромия” в космологических образах Серебряного века*, [в:] *Античность и культура Серебряного века: К 85-летию А.А. Тахо-Годи*, ред. Е.А. Тахо-Годи, Москва 2010.
- Фаритов В.Т., *Поэтика и эстетика незавершенного возвращения в творчестве А. Блока*, „Филология: научные исследования” 2016, № 3, <https://doi.org/10.7256/2305-6177.2016.3.18876>.
- Хайдеггер М., *Ницше*, т. 1, Санкт-Петербург 2006.

- Ханзен-Лёве А., *Русский символизм. Система поэтических мотивов. Ранний символизм*, Санкт-Петербург 1999.
- Ханзен-Лёве А., *Русский символизм. Система поэтических мотивов. Мифопоэтический символизм начала века. Космическая символика*, Санкт-Петербург 2003.
- Элиаде М., *Космос и история*, Москва 1987.
- Юнг К., *Божественный ребенок*, Москва 1997.
- Ясперс К., *Ницше. Введение в понимание его философствования*, Санкт-Петербург 2004.

Информация об Авторе

Светлана Дмитриевна Титаренко (Swietłana D. Titarenko) – доктор филологических наук, профессор Кафедры истории русской литературы, Санкт-Петербургский государственный университет.

e-mail: svet_titarenko@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-6981-0664>

IZABELLA MALEJ

WROCLAW, UNIwersYTET WROCLAWSKI

„Жизнь и смерть в кружение вечном”¹

O metamorfozach czasu w twórczości Aleksandra Błoka

“Жизнь и смерть в кружение вечном”.

About Metamorphoses of Time in the Works of Alexander Blok

Abstract: In the works of Alexander Blok, especially in the initial phase (*Ante Lucem* [1898-1900]; *Verses about the Beautiful Lady* [1901-1902]; *Crossroads* [1902-1904]; *Timelessness* [1906]), its presence clearly marks the time as the element of transformation, taking various figural forms. The most important of the time modes of the Russian symbolist is the circular time, which contains the memory of both the Platonic idea of time – a dynamic copy of eternity and the concept of the eternal return of Friedrich Nietzsche. Thus, in the poetic narrative of Blok, there is a discourse between the power of will and the power of eternity, whereas time becomes the wheel in the mystical act after many experienced affirmations. The poet does not understand the eternal return as a negation of time, though he would like to keep it sometimes, or as a timeless eternity. On the contrary, eternity and time function as inseparable unity for Blok.

Keywords: Alexander Blok, transformation, circular time, eternity, mystical intuition

Korniej Czukowski twierdził, że Aleksandr Błok „[...] не говорил ни о времени, ни о пространстве, а лишь о снах, туманах и молитвах. Его хаотически-дремотные чувства не вмещали таких категорий, как пространство и время”². To jednak tylko część prawdy. W twórczości Błoka bowiem, zwłaszcza w jej początkowej fazie (*Ante Lucem* [1898-1900]; *Wiersze o Przepięknej Pani* [*Стихи о Прекрасной Даме*, 1901-1902]; *Rozdroża* [*Распутья*, 1902-1904]; *Bezczasowość* [*Безвременье*, 1906]), swoją obecność zaznacza wyraźnie czas jako żywioł trans-

¹ А. Блок, *Шлейф, забрызганный звездами...*, [w:] idem, *Собрание сочинений в восьми томах*, т. 2, Москва-Ленинград 1960, s. 105.

² К.И. Чуковский, *Сочинения: В 2 т.*, т. 2: *Критические рассказы*, Москва 1990, s. 444.

formacji, przyjmując różne postaci figuralne³. Najważniejszym z modusów czasu u Błoka wydaje się czas kolisty, mieszczący w sobie pamięć zarówno o Platońskiej idei czasu – dynamicznej kopii wieczności⁴ – jak i o koncepcji wiecznego powrotu Friedricha Nietzschego⁵. Tym samym w poetyckiej narracji Błoka toczy się dyskurs pomiędzy mocą woli i mocą wieczności, czas natomiast staje się kołem w mistycznym akcie doświadczanej po wielokroć afirmacji.

Podjmując polemikę z przekonaniem o nieobecności kategorii czasu (i przeszerzeniu) w myśleniu Błoka, warto przypomnieć słowa Artura Schopenhauera o czasie jako kole, które w swym ruchu nigdy nie ustaje. Podług słów filozofa niemieckiego „możemy porównać czas z wiecznie obracającym się kołem: połową, która stale opada, byłaby przeszłość, połową, która stale się wznosi – przyszłość, ale niepodzielnym punktem na górze, którego dotyka styczna, byłaby nierozciągnięta teraźniejszość”⁶. Sęk w tym, że Błokowski podmiot liryczny nie doświadcza żadnej z tych trzech faz ruchu kolistego jako rzeczywistych, pozostając zawieszony pomiędzy, czy wręcz poza nimi. Zanurzone w świecie rojeń sennych, marzeń i tęsknot „ja” symbolisty rosyjskiego zdaje się rzeczywiście istnieć poza czasem, co jednak nie oznacza braku świadomości czasowości, czyli ludzkiego sposobu przeżywania zjawisk przemijania i stawania się rzeczy. Rzeczywistość czasu w poezji Błoka wyrasta bowiem z mistycznych wzlotów ukierunkowanych trojako przez zjawiska, które Augustyn z Hippony mianował sposobnościami duszy: przez oczekiwanie, percepcję i pamięć⁷. W jedną całość łączy te właściwości poczucie chwili.

³ Specyfika pojmowania przez Błoka czasu została zauważona przez nielicznych, jak dotąd, badaczy (Dmitrij Maksimow, Zara Minc, Olga Porol). Zob. Д.Е. Максимов, *Поэзия и проза Ал. Блока*, Ленинград 1981; З.Г. Минц, *Блок и русский символизм: избранные труды в трех томах*, Санкт-Петербург 1999-2014; О.А. Пороль, *Библийские черты образа времени в творчестве А. Блока и О. Мандельштама*, „Вестник ОГУ” 2013, № 11 (160), dostępny także pod adresem [online]: <https://cyberleninka.ru/article/n/bibleyskie-cherty-obraza-vremeni-v-tvorchestve-a-bloka-i-o-mandelstama> (14.05.2018).

⁴ O motywach platońskich w artystycznym świecie Błoka zob. Т.М. Родина, *Александр Блок и русский театр начала XX века*, Москва 1972, s. 163–166; Т.В. Игошева, *Ранняя лирика А.А. Блока (1898-1904). Поэтика религиозного символизма*, Москва 2013, s. 60-81.

⁵ Myśl Nietzschego odcisnęła wyraźne piętno na twórczości wszystkich symbolistów rosyjskich, Błoka nie wyłączając. O Błoku i Nietzschem zob. R. Labry, *Alexandre Blok et Nietzsche*, „Revue des Études Slaves” 1951, nr 17, s. 201-208; R.D. Kluge, *Westeuropa und Russland im Weltbild Aleksandr Bloks*, München 1967, *Slavistische Beiträge*; J. Forsyth, *Prophets and Supermen: “German”, Ideological Influences on Aleksandr Blok’s Poetry*, „Forum for Modern Language Studies” 1977, nr 1, vol. 13, s. 33-46; *Nietzsche in Russia*, ed. B. Rosenthal, Princeton 1986; В.М. Паперный, *Блок и Ницше*, [w:] *Типология русской литературы и проблемы русско-эстонских литературных связей. Труды по русской и славянской филологии*, т. XXXI: *Литературоведение*, отв. ред. И.А. Чернов, Тарту 1979, s. 84–106.

⁶ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1, przeł. i wstęp J. Garewicz, Warszawa 1994, s. 428.

⁷ Augustyn wprowadza do myślenia o czasie pojęcie czasu kosmologicznego, odrzucając pogląd, że czas to tylko ruch ciał niebieskich. Głosił on przekonanie, że czas istnieje w umyśle. Por. św. Au-

Należy zatem, jak się wydaje, mówić o kategorii czasu w twórczości Błoka przez pryzmat fenomenologii doświadczania czasu, co pozwala traktować czasowość jako ludzki sposób oglądania świata i siebie samego, umożliwiający kształtowanie się rozumienia następstwa, przemijania, trwania, równoczesności, oczekiwania, a więc tych wszystkich aspektów eksperiencji, które można mianować doświadczaniem czasowości właśnie⁸. Takie podejście wydaje się o tyle słuszne, że każdy bez wyjątku wiersz Błoka z lat 1894-1904 przekazuje nam informację o byciu w czasie podmiotu mówiącego / przeżywającego / doświadczającego, przy czym elementarnym źródłem czasowości jest tutaj bycie po nietzscheańsku ekstатyczne.

Wspomniane wcześniej trzy zdolności duszy znajdują swoje odzwierciedlenie w Błokowskim cyklu *Wierszy o Przepięknej Pani*. Podmiot liryczny oczekuje, to w radosnym podnieceniu, to w trwodze, spotkania z Zorzą, Dziewicą Wrót Tęczyowych, Tajemniczą Oblubienicą, lokując swoje emocje w przestrzeni wertykalnej, rozpościerającej się pomiędzy niebem a ziemią⁹:

„Не призывай. И без призыва / Приду во храм. / Склонюсь главою молчаливо / К твоим ногам. // И буду слушать приказанья / И робко ждать. / Ловить мгновенные свиданья / И вновь желать. // Твоих страстей повержен силой, / Под игом слаб. / Порой – слуга; порою – милый; / И вечно – раб”¹⁰; „Тебя пою, о, да! Но просиял твой свет / И вдруг исчез – в далекие туманы. / Я направляю взор в таинственные страны, – // Тебя не вижу я, и долго бога нет. / Но верю, ты взойдешь, и вспыхнет сумрак алый, / Смыкая тайный круг, в движеньи запоздалый”¹¹; „Тебя я встречу где-то в мире, / За далью каменных дорог. / На страшном, на последнем пире / Для нас готовит встречу бог”¹².

Przeżycie ekstатyczne, obficie owocujące objawieniami, odsłania przed „ja” poetyckim najgłębsze korzenie egzystencji, otwierając zarazem na światy inne, irrealne, mistyczne. Znamienne, iż ekstaza nie przyczynia się do jasności poznania, lecz sprowadza „doznanie istotowego współuczestnictwa – tak intensywne, że

gustyn, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Warszawa 1994 (Księga XI). Zob. też: P. Böhner, É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, przeł. S. Stomma, Warszawa 1962, s. 158-229; É. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris 1982, s. 370; H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, Kraków 2013, s. 67.

⁸ O kategoryzacji czasu przez odniesienia do jego modusów zob. П.П. Гайденоко, *Время. Длительность. Вечность: Проблема времени в европейской философии и науке*, Москва 2006.

⁹ Jak zauważa Zara Minc, centralna opozycja „góра”/„dół” podporządkowuje sobie wszystkie inne charakterystyki przestrzenne obecne w *Wierszach o Przepięknej Pani*. Por. З.Г. Минц, *Поэтика Александра Блока*, Санкт-Петербург 1999, s. 449.

¹⁰ А. Блок, *Servus – Reginae*, [w:] idem, *Собрание сочинений в восьми томах*, т. 1, Москва-Ленинград 1960, s. 30.

¹¹ Idem, *Не ты ль в моих мечтах, певучая, прошла...*, [w:] *Собрание сочинений...*, т. 1, s. 109.

¹² Idem, *Тебя я встречу где-то в мире...*, [w:] *Собрание сочинений...*, т. 1, s. 214.

przekracza wszelkie granice i kategorie zwykłego poznania”¹³. Ekstazy, przepełnione drżeniem duszy, ale i namacalną wręcz namiętnością fizyczną pragnienie połączenia się z ukochaną, z tajemnicą świata posiada moc otwierania drzwi, za którymi skrywa się jądro istnienia („Ты ли меня на закатах ждала? / Терем зажгла? Вороты отперла?”¹⁴). Stan zachwyty mistycznego, nacechowany kaskadowym projektowaniem marzenia o jedności z Duszą Świata, prowadzi do percepcji we fragmentach zarówno świata realnego, świata marzeń, jak i świata wewnętrznego („Из отголосков далекой речи, / С ночного неба, с полей дремотных, / Все мнятся тайны грядущей встречи, / Свиданий ясных, но мимолетных. // Я жду – и трепет объемлет новый, / Все ярче небо, молчанье глуше... [...]”¹⁵).

Mistyka, jaką przesycona jest twórczość rosyjskiego symbolisty z okresu pierwszego, wywodzi się z ekstazy i nosi, jak się wydaje, charakter niedookreślony. Owszem, przyjmuje, jak twierdzą badacze¹⁶, formę religijną (wiersze-modlitwy skierowane do Przepięknej Pani), jednak konstelacja odmian ekstazy w poezji Błoka na tym się nie wyczerpuje. Emil Cioran wyróżnia ekstazę czystego istnienia, która rozdziera powierzchowne zasłony, umożliwiając dostęp do korzeni świata¹⁷. Doświadczając najwyższego upojenia, zanurzony w tęsknocie Błok jako Rycerz Damy marzy nie tyle o jedności z Bogiem – choć niekiedy, przez utożsamienie Sofii-Duszy Świata z wymiarem boskim i takowe pragnienie się pojawia („[...] Я в лучах твоей туманности / Понял юного Христа”¹⁸; wiersze *Экклесиаст* [1902], *Religio* [1902]) – ile z prajednią bytu, z jego esencjonalnymi elementami (por. wiersz *Все бытие и сущее согласно...* [1901]).

Inaczej mówiąc: ekstaza stanowi dla poety wzlot ku boskości (jakkolwiek pojmowanej), ku absolutowi, będąc jednocześnie pikowaniem w dół, ku zlokalizowanemu w nieświadomości mrocznym emanacjom bytu („Каждый вечер, лишь только погаснет заря, / Я прощаюсь, желанием смерти горя, / И опять, на рассвете холодного дня, / Жизнь охватит меня и измучит меня! // Я прощаюсь и с добрым, прощаюсь и с злым, / И надежда и ужас разлуки с земным, / А наутро встречаюсь с землею опять, / Чтобы зло проклинать, о добре

¹³ E. Cioran, *Na szczytach rozpaczy*, przeł. I. Kania, Warszawa 2007, s. 71.

¹⁴ А. Блок, *Вступление (Отдых напрасен, Дорога крута...)*, [w:] idem, *Собрание сочинений...*, т. 1, s. 76.

¹⁵ Idem, *Я жду призыва, ищу ответа...*, [w:] *Собрание сочинений...*, т. 1, s. 108.

¹⁶ Por. np. А. Пайман, *История русского символизма*, перевод с английского В.В. Исакович, Москва 2000, s. 201-210; Д.Н. Магомедова, *Александр Блок*, [w:] *Русская литература рубежа веков (1890-е – начало 1920-х годов)*, отв. ред. В.А. Келдыш, кн. 2, Москва 2001, s. 91-104.

¹⁷ E. Cioran, *Na szczytach rozpaczy...*, s. 72.

¹⁸ А. Блок, *Ты была светла до странности...*, [w:] idem, *Собрание сочинений в восьми томах*, т. 1, s. 166.

тосковать! [...]”¹⁹). W tego typu ekstazie, objawiającej pierwotne korzenie bytu, należy zatem dostrzec nie tylko formę poznania, lecz także, a może przede wszystkim, przejaw szaleństwa. Dość zauważyć, że Błokowski podmiot liryczny, rozpięty pomiędzy biegunami emocji, doświadczający naprzemiennie nadziei i rozpacz, rezyduje w przestrzeni rozpacz ekstatycznej (por. wiersz *Я медленно сходил с ума...* [1902]), albowiem to doświadczenie rozpacz wyzwala w nim stan ekstatyczny, który z kolei strąca go na powrót w otchłań zwątpienia. W ten sposób domyka się okrąg poetyckiej wyobraźni Błoka, jednoczący ambiwalencje o różnorakiej etiologii.

Jeśli potraktować świat Błokowskiej imagologii jako eksplikację terażniejszości, dostrzeżemy w nim spotkanie wspomnień i projekcji będących chwilami, czyli fragmentami doświadczania czasu. W ten sposób ujawnia się czasowość podmiotu lirycznego, która określa jego czas wewnętrzny, jawiąc się jednocześnie jako wartość odrębna w stosunku do bycia w czasie świata. Wynika z tego, że bycie w rzeczywistości jest dla poety stanem zewnętrznej czasowości, zaś bycie jednostki przeżywającej prowadzi do kreacji własnego indywidualnego i niezależnego od świata czasu. Oczywistym rezultatem tego drugiego procesu są wizje poetyckie Błoka z pierwszego, mistycznego okresu jego drogi artystycznej. W ich centrum stoi doświadczenie chwili, która wprowadza przemijanie, ale i pozostaje, co rodzi w podmiocie lirycznym poczucie niepewności („Ты отходишь в сумрак алый, / В бесконечные круги. / Я слышал отзвук малый, / Отдаленные шаги. // Близко ты, или далеке / Затерялась в вышине? / Ждать или нет внезапной встречи / В этой звучной тишине? // В тишине звучат сильнее / Отдаленные шаги. / Ты ль смыкаешь, пламенея, / Бесконечные круги?”²⁰).

Ważne jest także to, że chwila nie przepada bezpowrotnie – zostaje osadzona pomiędzy przeszłością i przyszłością, wspomnieniem i projekcją rzutowaną w przyszłość (marzeniem). Dlatego chwila, będąc doraźnym doświadczeniem czasu, wyciska trwały ślad w człowieku pod postacią przeżycia. Okraszone ono zostaje w ujęciach Błoka romantyczną nostalgią trwania, gdyż poczucie zdolności do tworzenia własnych chwil życia zostaje zaprzeczone przez niezdolność do stworzenia bytu, do nadania sobie istnienia²¹. Emocje, jakich doświadcza „ja” liryczne, tworzą coś na kształt łańcucha chwil, którego każde ogniwo, zachowując swoją odrębną wartość, wykracza jednocześnie poza siebie jako niesamodzielny element całości. W każdej takiej chwili wyraża się ciągłość życia człowieka.

¹⁹ Idem, *Dolor Ante Lucem*, [w:] *Собрание сочинений...*, т. 1, s. 33.

²⁰ Idem, *Ты отходишь в сумрак алый...*, [w:] *Собрание сочинений...*, т. 1, s. 81.

²¹ Na temat romantycznej koncepcji czasu zob. G. Poulet, *Metamorfozy czasu. Szkice krytyczne*, wybór J. Błoński i M. Głowiński, przedmowa J. Błoński, przeł. W. Błońska et al., Warszawa 1977, s. 53-65, 430-468.

Pojęcie chwili jako doświadczenia czasu w swej istocie absurdalnego (chwila mija i pozostaje, jest ulotna i absolutna zarazem) naprowadza nas na myśl o wiecznym powrocie, nadającym – w ujęciu Nietzschego – sens ludzkiej relacji z czasem. Głoszący naukę o wiecznym powrocie Zaratustra przekonuje, że każda chwila trwa wiecznie, bo bez ustanku wraca w kolisty czas. Bycie w chwili stanowi więc przejaw wieczności, gdyż każda chwila życia jest wiecznością. Ta szczególna troska o chwilę, tak właściwa dla Nietzscheańskich rozważań, zajmuje także umysł Błoka. Powracające raz po raz w różnych wcieleniach i pod różnymi imionami obrazy Duszy Świata stają się symbolami wieczności, w których odbija się pamięć o przeżyciach minionych i oczekiwanie na ziszczenie się pragnień mistycznych. Z perspektywy chwili, będącej jednostką czasu, status poety przypomina sytuację oczekiwania w punkcie przecięcia się dwóch dróg (przeszłej i przyszłej), co zresztą znajduje swoje odbicie w projekcjach poetyckich („Жду я холодного дня, / Сумерек серых я жду. / Замерло сердце, звеня: / Ты говорила: „Приду, – // Жди на распутии – вдали / Людных и ярких дорог, / Чтобы с величьем земли / Ты разлучиться не мог. / [...]”²²).

Parafrazując słowa Nietzschego, można powiedzieć, że Błok, rozwijający w *Wierszach o Przepięknej Pani* myśl o wiecznym powrocie w jej filozoficznym aspekcie, przysiadł na progu chwili, by zadumać się nad tajemnicą życia (por. takie wiersze jak: *И поздно, и темно...* [1901]; *Не жаль мне дней ни радостных, ни знойных...* [1901]; *Старик* [1902]). Niemniej jednak jeśli w przypadku Zaratustry zaduma ta sprzyjała osiągnięciu radości południa, gdy słońce stało wprost nad jego głową²³, to poeta rosyjski pogrąża się w mroku nocy. Jest to moment ujrzenia przez Błoka całości czasu, ale i stanięcia ponad czasem. Jest to także mistyczne przeżycie doświadczenia całości i jedności świata oraz siebie samego, po którym, zgodnie z rotującym ruchem koła, doświadczenie to ulega defragmentacji.

Noc pojawia się w wyobraźni poetyckiej Błoka w swym podstawowym, fizykalnym znaczeniu, jako czasoprzestrzeń rozpięta pomiędzy zachodem i wschodem słońca, lecz jej obecność prokuruje sens duchowy o kosmiczno-mistycznej proveniencji²⁴. Jak zauważa Hanna Buczyńska-Garewicz:

noc jest czasem, z którym jest związany pewien stan bytu czasowego, stan umożliwiający mu przejście ku innemu, wyższemu sposobowi bycia. Noc jest czasem

²² A. Блок, *Жду я холодного дня...*, [w:] idem, *Собрание сочинений...*, т. 1, s. 140.

²³ Por. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. W. Berent, Warszawa 1908, s. 133.

²⁴ Uwaga ta odnosi się nie tylko do, będącego w tym artykule przedmiotem analizy, pierwszego etapu twórczości Błoka, lecz zachowuje swoją aktualność, jak twierdzi Zara Minc, także w stosunku do dojrzałego okresu twórczości rosyjskiego symbolisty (З.Г. Минц, *Поэтика...*, s. 546).

uspokojenia, zanikiem funkcji egzystencjalnych, prowadzącym ku [...] transformacji ontologicznej. Noc też jest czasem szczególnej funkcji epistemologicznej: czasem pozwalającym dostrzec poza światem pozorów rzeczywistość istotną [...]”²⁵.

Te wszystkie semantyczne wartości nocy można połączyć pod wspólnym mianownikiem metamorfozy; noc bowiem, jak żaden inny okres czasowy materialnej rzeczywistości, wyróżnia się mocą sprawczą, transformującą. Przy czym dokonująca się w nocy i dzięki nocy przemiana nosi w Błokowskich wizjach, jako zjawisko fizykalne i duchowe, charakter dwójjedny, przejawiający się na różnych poziomach doświadczania nocy:

Ночью сумрачной и дикой – / Сын бездонной глубины – / Бродит призрак бледноликий / На полях моей страны / И поля во мгле великой / Чужды, хладны и темны”²⁶; „Всю ночь дышала злобой вьюга, / Сметая радость сердца прочь; / Моя желанная подруга, / Я чуял, гибла в эту ночь! / В тяжелом вихре сновидений / Ее душа сказала мне: / «Твой ясный дух, твой добрый гений / В далекой гибнет стороне!» / Я полетел на крыльях Рока... / В тоскливом мраке ветер выл, / Но путь к красавице далекой / Огонь сердечный озарил... / Я спас ее от злобной вьюги, / Крылами мощными укрыл, / Но близ покинутой подруги / Остался я, лишенный крыл...”²⁷.

Czas nokturnalny przynosi w ujęciu symbolisty rosyjskiego zatarcie granicy pomiędzy jawą i snem, materią i duchem, świadomością i nieświadomością, co umożliwia podmiotowi lirycznemu kontakt z inną, wyższą rzeczywistością (duchową), jak też zstąpienie w obszar infernalny przez lewitację w zakamarki podziemnego wymiaru własnego „ja” (spotkanie z demonami nieświadomości)²⁸. Niezależnie od tego, która z form kontaktu dominuje w wizji poetyckiej, pora nocna zawsze oznacza porzucenie normalnych stanów świadomości, umożliwiając ucieczkę od tego, co realne. Metamorfoza męskiego podmiotu lirycznego w postać Anioła-Demonu ujawnia wewnętrzną potrzebę przeobrażenia rzeczywistości. Jak dowodził Sigmund Freud, kreacjonizm, polegający na konfigurowaniu nieprzystawalnych do siebie elementów bądź też na przeobrażaniu jednej rzeczy w inną, jest podstawowym środkiem przedstawieniowym aktywności sennej²⁹. Żywioł metamorfozy, przejawiający się w mowie symboli poetyckich, ujawnia namiętności, pragnienia, nastroje i przeżycia ulokowane w nieświadomości twórcy. Dlatego Błok mógłby

²⁵ H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania...*, Kraków 2003, s. 178-179.

²⁶ А. Блок, *Ночью сумрачной и дикой...*, [w:] idem, *Собрание сочинений...*, т. 1, s. 85.

²⁷ Idem, *Всю ночь дышала злобой вьюга...*, [w:] idem, *Собрание сочинений...*, т. 1, s. 403.

²⁸ Błok podjął dialog ze swoim drugim, mrocznym „ja” w wierszu *Sobowótrowi* (*Двойнику*, 1901).

²⁹ Por. S. Freud, *Metapsychologiczny przyczynek do teorii marzeń sennych*, przeł. K. Rak, [w:] Z. Rośńska, *Freud*, Warszawa 2002, s. 226-238.

powtórzyć za Chagallem, że jego dzieła są wizualną wersją „współporządku wewnętrznych obrazów, które mają mnie w swojej mocy”³⁰.

Poczucie ciągłej rotacji pomiędzy różnymi formami czasu i jego odczuwania (dzień–noc, narodziny–śmierć, świadomość–nieświadomość, wiatr–cisza, ogień–woda) prowadzi Błoka od refleksji nad czasowością istnienia człowieka do pytania o istotę wieczności jako przeżycia podmiotowego, dokonującego się w czasie, a więc jako doświadczenia. Związane ze sferą egzystencji cielesnej poczucie skończoności jednostki w czasie wyklucza zarówno możliwość przeżywania przed podmiot liryczny nieskończoności czasu, jak i wieczności jako nieograniczonego istnienia, czyli procesu bez początku i końca. Dlatego kontakt z wiecznością odbywa się w wyobrażeniowym świecie rosyjskiego symbolisty przez transcendowanie czasu, które z kolei staje się możliwe jedynie w akcie przeżywania chwili.

[...] Мой час молитвенный недолог – / Заутра обуяет сон. / Еще звенит в душе осколок / Былых и будущих времен. / И в этот час, который краток, / Душой измученной зову: / Явись! продли еще остаток / Минут, мелькнувших наяву! Тебе, Чья Тень давно трепещет / В закатно-розовой пыли! / Пред Кем томится и скрежещет / Суровый маг моей земли! / Тебя – племен последних Знамя, / Ты, Воскрешающая Тень! [...]”³¹; „Что мгновенные бессилья? / Время – легкий дым... / [...] // И опять, в безумной смене / Рассекая твердь, / Встретим новый вихрь видений, / Встретими жизнь и смерть!”³².

Tego typu percepcja stanów emocjonalnych przyjmuje w wizjach poetyckich postać migawek, odłamków światów zewnętrznego i wewnętrznego, realnego oraz wyimaginowanego. Wyodrębnienie pojedynczej chwili z kaskady chwil obdarza tę jedną chwilę doświadczenia życia wartością absolutną. Wówczas też możliwe okazuje się wyjście poza czas, jego, w pewnym sensie, pokonanie, stan psychicznego oraz umysłowego wyzwolenia, symbolizowany przez лазur i światło („Мыслью сонной цветая, ты блаженствуешь много, / Ты лазурью сильна [...]”³³; „Ты шла звездой мне, но шла в дневных лучах / И камни площадей и улиц освятила”³⁴; „Не знаю – за дальней чертой / Живет ли лазурное счастье...”³⁵). Jest to stan szczęśliwości wynikający z poczucia wytchnienia od pragnień i braku żalu. Przekraczając w takim doznaniu samego siebie, podmiot liryczny uzyskuje nadświadomość, będącą prymarnym elementem doświadczenia wieczności (por.

³⁰ H.H. Hofstätter, *Symbolizm*, przeł. S. Błaut, Warszawa 1987, s. 234.

³¹ А. Блок, *Молитвы (4. Ночная)*, [w:] idem, *Собрание сочинений...*, т. 1, s. 318.

³² Idem, *Дали слепы, дни безгневны...*, [w:] *Собрание сочинений...*, т. 1, s. 321.

³³ Idem, *Не сердись и прости...*, [w:] *Собрание сочинений...*, т. 1, s. 97.

³⁴ Idem, *Не ты ль в моих мечтах, певучая, прошла...*, [w:] *Собрание сочинений...*, т. 1, s. 109.

³⁵ Idem, *Я время похитил, как тать...*, [w:] *Собрание сочинений...*, т. 1, s. 131.

wiersz *Мы проснулись в полном забвении...* [1902])). Wyzwolenie od pokus materialnych i duchowych nie trwa jednak wiecznie, wszak koło życia kiedyś musi się domknąć. Jak konstatuje Cioran:

nadświadomość prowadzi cię tam, gdzie antynomie, sprzeczności i niepewności tego świata nie mają już żadnego znaczenia, gdzie nie wiesz już, że istniejesz i że umierasz. Wszyscy, co poszukują wieczności, czynią to ze strachu przed śmiercią. Jedyny głębszy sens doświadczenia wieczności polega na tym, że dzięki niemu zapominasz o śmierci. Co jednak kiedy powracasz z kontemplacji wieczności?³⁶.

Dla Błoka, traktującego nader poważnie mistyczne rojenia, powrót do rzeczywistości okazał się szczególnie bolesny, czego poetyckie świadectwo zawarł w twórczości okresu antytezy³⁷. Poeta rozumiał wszak, że wieczność, a ściślej marzenie o niej, nie prowadzi ani do triumfu dobra, ani do triumfu zła, nie zapewnia niczego, choć tak wiele obiecuje, znosi natomiast wszystko, co stanowi dla człowieka oparcie w jego istnieniu. Wieczność okazuje się przeto być Nicością, dlatego Błok odda się odtąd poszukiwaniu tajemnicy życia w kielichu z winem w towarzystwie prostytutki, będącej pijackim omamem Duszy Świata (*Незнакомка* [1907])).

Zdaniem Mircei Eliadego, w wierzeniach ludów archaicznych można wyróżnić dwa elementarne, acz odmienne modele idei wiecznego powrotu³⁸. Pierwszy model przywodzi na myśl filozofię Platona – to wieczne powtarzanie, a ściślej: ciągle powtarzanie tego, co wieczne, pewnego wzorcowego archetypu, który zaistniał wcześniej (może nawet przed samym czasem) i stał się paradygmatycznym przykładem danej czynności. W przypadku drugiego modelu mamy do czynienia z koncepcją cyklicznej kosmologii głoszącej, iż wszystkie wydarzenia powtarzane są nieskończoną liczbę razy. Warto zauważyć w tym kontekście, że jeśli Nietzsche go frapował przede wszystkim ów drugi typ wiecznego powrotu, to u Błoka odnajdujemy przykład koherentnej realizacji obu modeli, i to w dodatku na trzech poziomach jednocześnie (na poziomie budowy graficznej wiersza oraz w polach semantycznym i emocjonalnym):

³⁶ E. Cioran, *Na szczytach...*, s. 141.

³⁷ Analiza tego, drugiego po okresie tezy, etapu twórczości Błoka wykracza poza ramy niniejszego artykułu. Zainteresowanych tym aspektem odsyłam do licznych opracowań, jak np. Ж. Нива, *Александр Блок*, [w:] *История русской литературы: XX век: Серебряный век*, под ред. Ж. Нива et al., Москва 1995 (dostępne w wersji elektronicznej [online:] <http://scibook.net/teoriya-literatury-istoriya/aleksandr-blok-18801921-57600.html> (20.10.2019)); Е. Эткинд, *Поэтика Блока*, [w:] *История русской литературы...* (dostępne w wersji elektronicznej [online:] <http://scibook.net/teoriya-literatury-istoriya/poetika-bloka-57601.html> (20.10.2019)); З.Г. Минц, *Лирика Александра Блока*, [w:] eadem, *Поэтика Александра Блока...*, s. 46-319.

³⁸ Szerzej zob. M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 1998.

Лежат холодные туманы,
 Горят багровые костры.
 Душа морозная Светланы
 В мечтах таинственной игры.
 Скрипнет снег – сердца займутся –
 Снова тихая луна.
 За воротами смеются,
 Дальше – улица темна.
 Дай взгляну на праздник смеха,
 Вниз сойду, покрыв лицо!
 Ленты красные – помеха,
 Милый глянет на крыльцо...
 Но туман не шелохнется,
 Жду полуночной поры.
 Кто-то шепчет и смеется,
 И горят, горят костры...
 Скрипнет снег – в морозной дали
 Тихий крадущийся свет.
 Чьи-то санки пробежали...
 „Ваше имя?” – Смех в ответ...
 Вот поднялся вихорь снежный,
 Побелело всё крыльцо...
 И смеющийся, и нежный
 Закрывает мне лицо...
 Лежат холодные туманы,
 Бледнея, крадется луна.
 Душа задумчивой Светланы
 Мечтой чудесной смущена...³⁹.

Operując kontrastowo zestawionymi obrazami pejzażu zimowego i płonących ognisk, ciszy i śmiechu, oczekiwania i jego bezcelowości, akinezji i ruchu, melancholijnego smutku i radości, Błok projektuje cyrkulacyjny przepływ czasu, podkreślając dodatkowo jego rolę w inwariantnym układzie zwrotek. Nadto nie sposób nie odnotować, że przywołany utwór stanowi adaptację tematu słynnego poematu Wasilija Żukowskiego, a to oznacza, iż koncept wiecznego powrotu wchodzi w zależność semantyczną także z kategorią pamięci. Motywem łączącym ten utwór z pozostałymi z cyklu *Wierszy o Przepięknej Pani* jest natomiast emocjonalna gra marzeniem („В мечтах таинственной игры”) polegająca na tęsknocie za obiektem uczucia, przeplatającej się z radością i rozczarowaniem.

³⁹ A. Блок, *Ночь на Новый год*, [w:] idem, *Собрание сочинений...*, т. 1, s. 154.

Najważniejszy jednak wydaje się kontekst filozoficzny implikowany figurą koła, wprowadzający na tor myślenia o życiu jako nieprzerwanym powtarzaniu aktów, zainicjowanych wcześniej przez innych. Błok zdaje się tutaj wcielać ideę powrotu archaicznego, zgodnie z którą wszystko, co pochodzi tylko od niego samego, jest przygodne, zmienne, nietrwałe, a przez to pozbawione wartości. Prawdziwie wartościowy jest tylko taki czyn, który ma w pamięci swój odpowiednik, to znaczy został już dokonany przez bogów, przodków lub bohaterów z przeszłości. Te prawzory, które można także określić jako mityczne archetypy⁴⁰, zostały dokonane wcześniej. Mówiąc inaczej: w wyobraźniowym świecie rosyjskiego symbolisty ożywają i podlegają transformacji obrazy przeszłości, które – na sposób Platónski – różnicują przestrzeń na chaotyczny, zmienny, uczasowiony świat fizyczny oraz doskonały, pozczasowy świat idealny, w którym istnieją wzorce obiektów materialnych.

Noworoczne marzenie Swietłany należy postrzegać zatem jako powtórzenie czynu archaicznego, czyli tego, co wieczne, tak samo zresztą jak tytułową noc noworoczną, będącą aktem transgresji, powrotu do źródeł życia, do pełni pierwotnej. Stąd wywodzi się dojmujące w utworze Błoka uczucie powtarzalności, przemijania i odradzania się, redundancji doznań, wariacji słuchowych i wzrokowych, zamykających się w najważniejszym obrazie koła i jego metamorfoz. Można przeto odczytać wiersz Błoka jako obrzędowy akt powtórzenia kosmogonii, o jakim pisze Eliade w kontekście święta Persów: „Nauroz, perski Nowy Rok, to zarazem święto Ahura Mazdy (celebrowane w «dniu Ormuzda» pierwszego miesiąca) i dzień, w którym miało miejsce Stworzenie świata i człowieka. Właśnie w dniu Nauroz odbywa się «odnowienie stworzenia». Wedle tradycji król obwieszczał: «Oto nowy dzień nowego miesiąca nowego roku; trzeba odnowić to, co czas zużył»⁴¹. Ustawiczne rotowanie, choć może nadawać sens życiu ludzkiemu rozumianemu jako odtwarzanie tego, co archetypowe, to jednak nie wyzwala od śmiertelności, skończoności istnienia. Dlatego możliwość niezliczonych powtórzeń staje się dla Błokowskiego „ja” tyleż nadzieją, co przekleństwem.

Tego rodzaju zmagania z czasem, napędzane pragnieniem rozerwania cyklicznego ruchu kolistego, jego oswojenia przez kosmogoniczny w swej istocie rytuał powtórzenia, a w konsekwencji – wyjścia poza czas, wyzwolenia się z jego pęt – przywodzą Błoka do refleksji nad ideą beczasowości. Droga do niej wiedzie przez koncepcję cyklicznego wszechświata osadzonego w nieskończonym czasie.

⁴⁰ Pojęciem archetypów operują zarówno Mircea Eliade, jak i Carl G. Jung. Jeśli pierwszy z nich wywodzi owo pojęcie z pierwotnej obrzędowości mitycznej, to drugi wyposaża je w jakość psychologiczną (archetypy jako rezydenci nieświadomości).

⁴¹ M. Eliade, *Mit wiecznego...*, s. 76.

W myśl tego założenia świat nieprzerwanie oscyluje między dwoma skrajnościami: narodzinami i śmiercią, a każdy jego koniec jest zarazem nowym początkiem. Świadomość cykliczności życia ludzkiego, a w szerszym znaczeniu – całego wszechświata – prokuruje w poecie, na wzór odczuwania mitycznego, potrzebę przerwania tego pesymistycznego, ze względu na swoją niezmienną, ruchu kołowego. Wola ucieczki w celu przekroczenia ludzkiego poziomu bytowania wchodzi wówczas w dyskurs z nietzscheańską wolą mocy. W artykule o znamienym tytule *Bezczasowość* (*Безвременье*, 1906)⁴² symbolista rosyjski stwierdza: „Времени больше нет. Двери открыты на выюжную площадь”⁴³. Ta deklaracja wywołuje nieodparte skojarzenie z obwieszczeniem Nietzschego o śmierci Boga⁴⁴. Rozczarowanie światem ludzkich pragnień i materialnych ograniczeń znajduje odzwierciedlenie także w postawie podmiotu lirycznego (*Поэма философская* 1900; *Я, изнуренный и премудрый...*, 1902). Wstrzymanie tajemniczego mechanizmu napędzającego kolisty ruch wszechświata staje się dla Błoka imperatywem woli: „[...] бесцельное стремление всадника на усталом коне, заблудившегося ночью среди болот. Баюкает мерная поступь коня, и конь свершает круги; и, неизменно возвращаясь на то же место, всадник не знает об этом, потому что нет сил различить однообразную поверхность болота”⁴⁵.

W ujęciu symbolisty wola mocy zdaje się odpowiadać temu, co możemy nazwać „istnieniem”, „byciem w świecie”, gdyż niemożliwe jest istnienie bez woli mocy. Ta z kolei, jak głosił Nietzsche, sama w sobie jest rzeczywistością. Znamienne, że w tym Błokowskim obrazie woli mocy deprecjacji ulegają aspekty

⁴² Tekst ten jest pierwszą reakcją Błoka na rewolucję 1905 r., która obnażyła przed twórcą dysharmoniczną naturę bytu „kolebiącego się” pomiędzy skrajnościami. Błok odebrał to historyczne wydarzenie jako katastrofę starego świata, zburzenie domu z napisem Rosja, prowadzące do wyobcowania jego mieszkańców. Szerzej zob. Д.Е. Максимов, *Поэзия и проза Ал. Блока...*, s. 187-189. Istnieje także bogata literatura przedmiotu, w której został poddany analizie wpływ „małej” rewolucji na Błoka. Zob. np. Д.Е. Максимов, *Александр Блок и революция 1905 года*, [w:] *Революция 1905 года и русская литература*, Москва-Ленинград 1956, s. 246-279; Е.Н. Иваницкая, *Лирика Александра Блока эпохи первой русской революции (концепция личности)*, Москва 1983.

⁴³ А. Блок, *Собрание сочинений в 6-ти т.*, т. 4: *Очерки. Статьи. Речи. 1905-1921*, Ленинград 1982, s. 25.

⁴⁴ *Gott ist tot* – sformułowanie to po raz pierwszy pojawia się w *Wiedzy radosnej* – w sekcji 108 (*Nowe walki*), 125 (*Człowiek oszalały*) i po raz trzeci w sekcji 343 (*W sprawie naszej pogody*). Atoli pierwsza wersja „śmierci Boga” znajduje się w *Wędrowcu i jego cieniu*, w przypowieści zatytułowanej *Więźniowie*. Występuje też w głównym dziele Nietzschego *Tako rzecze Zaratustra*. Idea śmierci Boga stała się bazą dla podstawowego konceptu filozofii Nietzschego – przewartościowania wszystkich wartości – z której wyrósł zarówno pomysł nadczłowieka, jak i woli mocy. Szerzej zob. L. Kusak, *Fryderyk Nietzsche w poszukiwaniu utraconego ideału*, Kraków 1995.

⁴⁵ А. Блок, *Собрание сочинений...*, т. 4, s. 29.

metafizyczne⁴⁶, które stanowiły dotąd nieodzowny element wizji poetyckich. Postać jeźdźca na koniu kreślącego koła wskazuje na ruch bez przyczyny, albowiem cały świat jest pewnym *quantum* woli mocy: spoczynek nie jest stanem normalnym. Mamy zatem do czynienia z symbolem po nietzscheańsku percypowanej przez Błoka siły, czyli siły nieskończonej, wiecznie żywej. Jedyłą odczuwaną przez twórcę realnością jest właśnie moc sprawcza siły, wprawiającej jeźdźca w ruch niemający ni początku, ni końca. Przerwanie ruchu wydaje się więc niemożliwe, a to znaczyłoby, że niemożliwe jest także wyzwolenie z merkantylnej rzeczywistości. Równocześnie pozostawanie w nim staje się jedynym sensem istnienia. Postawa Błoka wobec rotującego koła czasu przyjmuje więc ostatecznie charakter ambiwalentny: afirmacji towarzyszy negacja.

Za rekapitulację Błokowskiego postrzegania czasu można uznać obraz czasu w jednej chwili zatrzymującego się w swym ruchu naprzód po to, by wprawić się następnie w ruch powrotny, ku przeszłości. Takiemu czasowemu sprzężeniu zwrotnemu graficznie odpowiada koło, które z perspektywy filozoficznej stanowi doświadczenie jednego bytu. Jest ono dostępne w stanie nazwanym przez Nietzschego *intuitio mystica*:

На небе зарево. Глухая ночь мертва.
Толпится вокруг меня лесных деревьев громада,
Но явственно доносится молва
Далекого, неведомого града.
[...]
Так явственно из глубины веков
Пытливый ум готовит к возрождению
Забывтый гул погибших городов
И бытия возвратное движенье⁴⁷.

Doświadczając terażniejszości, „ja” liryczne znajduje się w stanie podwójnego wymiaru jednego doświadczenia, które przekracza ramy zwykłej percepcji otaczającego świata, nie mogąc zarazem ich opuścić: „codzienny świat wielości jestestw zatracza rzeczywistą treść, ale pogłębiona uniwersalna świadomość doświadczenia terażniejszości jawi się jako poznająca właściwą rzeczywistość”⁴⁸. Można przeto doznana tu przez podmiot poetycki rzeczywistość określić jako rzeczywistość absolutną, punkt przecięcia się i zespolenia przeszłości, przyszłości i wieczności.

⁴⁶ Leonid Dołgopółow wskazuje także na obrzędowy, sakralny charakter Błokowskiej beczasowości, związany ze świętami Bożego Narodzenia (Л.К. Долгополов, Александр Блок. Личность и творчество, Ленинград 1980, s. 83).

⁴⁷ А. Блок, *На небе зарево. Глухая ночь мертва*, [w:] idem, *Собрание сочинений...*, т. 1, s. 49.

⁴⁸ K. Albert, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2002, s. 44.

W tym stanie koncentracji bytu świadomość istnienia łączy się z odczuciem obecnej chwili jako doświadczenia bezczasowego istnienia, zatrzymania ruchu rotacyjnego, który wszakże przyniesie za moment to, co już było.

Doświadczenie bytu w kolistym ruchu czasu ma u Błoka charakter mistyczny, albowiem prowadzi do poznania uczestnictwa „ja” w ruchu wszechświata. Z nauk Artura Schopenhauera i zainspirowanych nimi rozmyślań Nietzschego wynika, że terażniejszość jest styczną, która w pewnym punkcie styka się z kołem czasu. Punkt ów nie obraca się wraz z kołem, a to znaczy, że terażniejszość nosi cechy wieczności. „Naszym problemem jest, że spoglądamy na obracające się koło, a nie na nieruchomy punkt styku, mimo że ten obrót możemy przecież zauważyć tylko jako kontrast z nieruchomym punktem. Będąc istotami, jesteśmy obracającym się w czasie kołem”⁴⁹. Błok nie pojmuje jednak wiecznego powrotu jako negacji czasu – choć nieraz chciałby go zatrzymać – czy też jako bezczasowej wieczności. Przeciwnie: wieczność i czas stanowią dla poety jedność. Wieczny powrót okazuje się zatem mieć w interpretacji symbolisty rosyjskiego sens kolisto-dwojaki: jest zarazem cyklem i chwilą, obrazującymi ruch i stagnację, realnie odczuwaną ciągłość procesu stawania się i mistyczne widzenie tego procesu, wreszcie – ustawiczne rozpoczynanie tego, co było, i stały powrót do, jak wyraził się Nietzsche, „pewnego punktu «zero» woli”⁵⁰. Przeto wartością czasu staje się dla Błoka jego zdolność do metamorfozy.

Bibliografia

- Albert K., *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2002.
- Böhner P., Gilson É., *Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, przeł. S. Stomma, Warszawa 1962.
- Buczyńska-Garewicz H., *Czytanie Nietzschego*, Kraków 2013.
- Buczyńska-Garewicz H., *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, Kraków 2003.
- Cioran E., *Na szczytach rozpacz*, przeł. I. Kania, Warszawa 2007.
- Deleuze G., *Nietzsche*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 2000.
- Eliade M., *Mit wiecznego powrotu*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 1998.
- Forsyth J., *Prophets and Supermen: "German", Ideological Influences on Aleksandr Blok's Poetry*, „Forum for Modern Language Studies” 1977, nr 1, vol. 13.
- Freud S., *Metapsychologiczny przyczynek do teorii marzeń sennych*, przeł. K. Rak, [w:] Z. Rosińska, *Freud*, Warszawa 2002.

⁴⁹ R. Safranski, *Nietzsche. Biografia myśli*, przeł. D. Stroińska, posł. Z. Kuderowicz, Warszawa 2003, s. 256-257.

⁵⁰ G. Deleuze, *Nietzsche*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 2000, s. 68.

- Gilson É., *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris 1982, <https://doi.org/10.1051/rgn/19826503>.
- Hofstätter H.H., *Symbolizm*, przeł. S. Błaut, Warszawa 1987.
- Kluge R.D., *Westeuropa und Russland im Weltbild Aleksandr Bloks*, München 1967, <https://doi.org/10.3726/b12167>.
- Kusak L., *Fryderyk Nietzsche w poszukiwaniu utraconego ideału*, Kraków 1995.
- Labry R., *Alexandre Blok et Nietzsche*, „Revue des Études Slaves” 1951, nr 17, <https://doi.org/10.3406/slave.1951.1541>.
- Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. W. Berent, Warszawa 1908.
- Nietzsche in Russia*, ed. B. Rosenthal, Princeton 1986.
- Poulet G., *Metamorfozy czasu. Szkice krytyczne*, wybór J. Błoński i M. Głowiński, przedmowa J. Błoński, przeł. W. Błońska et al., Warszawa 1977.
- Safranski R., *Nietzsche. Biografia myśli*, przeł. D. Stroińska, posł. Z. Kuderowicz, Warszawa 2003.
- Schopenhauer A., *Świat jako wola i przedstawienie*, przeł. i wstęp J. Garewicz, t. 1, Warszawa 1994.
- Św. Augustyn, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Warszawa 1994 (Księga XI).
- Блок А., *Собрание сочинений в 6-ти т., т. 4: Очерки. Статьи. Речи. 1905-1921*, Ленинград 1982.
- Блок А., *Собрание сочинений в восьми томах, т. 1, 2*, Москва-Ленинград 1960.
- Гайденок П.П., *Время. Длительность. Вечность: Проблема времени в европейской философии и науке*, Москва 2006.
- Долгополов Л.К., *Александр Блок. Личность и творчество*, Ленинград 1980.
- Иваницкая Е.Н., *Лирика Александра Блока эпохи первой русской революции (концепция личности)*, Москва 1983.
- Игошева Т.В., *Ранняя лирика А.А. Блока (1898-1904). Поэтика религиозного символизма*, Москва 2013.
- Магомедова Д.Н., *Александр Блок, [w:] Русская литература рубежа веков (1890-е – начало 1920-х годов)*, отв. ред. В.А. Келдыш, кн. 2, Москва 2001.
- Максимов Д.Е., *Александр Блок и революция 1905 года, [w:] Революция 1905 года и русская литература*, Москва-Ленинград 1956.
- Максимов Д.Е., *Поэзия и проза Ал. Блока*, Ленинград 1981.
- Минц З.Г., *Блок и русский символизм: избранные труды в трех томах*, Санкт-Петербург 1999-2014.
- Минц З.Г., *Поэтика Александра Блока*, Санкт-Петербург 1999.
- Нива Ж., *Александр Блок, [w:] История русской литературы: XX век: Серебряный век*, под ред.
- Нива Ж. et al., Москва 1995, [online:] <http://scibook.net/teoriya-literaturyi-istoriya/aleksandr-blok-18801921-57600.html>.
- Пайман А., *История русского символизма*, перевод с английского В.В. Исакович, Москва 2000.

- Паперный В.М., *Блок и Ницше*, [w:] *Типология русской литературы и проблемы русско-эстонских литературных связей. Труды по русской и славянской филологии*, т. XXXI: *Литературоведение*, отв. ред. И.А. Чернов, Тарту 1979.
- Пороль О.А., *Библейские черты образа времени в творчестве А. Блока и О. Мандельштама*, „Вестник ОГУ” 2013, №11 (160), [online:] <https://cyberleninka.ru/article/n/bibleyskie-cherty-obraza-vremeni-v-tvorchestve-a-bloka-i-o-mandelshhtama>.
- Родина Т.М., *Александр Блок и русский театр начала XX века*, Москва 1972.
- Чуковский К.И., *Сочинения: В 2 т.*, т. 2: *Критические рассказы*, Москва 1990.
- Эткинд Е., *Поэтика Блока*, [w:] *История русской литературы: XX век: Серебряный век*, под ред. Ж. Нива et al., Москва 1995, [online:] <http://scibook.net/teoriya-literaturyi-istoriya/poetika-bloka-57601.html>.

Informacja o Autorce

Prof. dr hab. Izabella Malej (Изабелла Малей) – profesor zwyczajny w Instytucie Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu Wrocławskiego.
e-mail: izabella.malej@uwr.edu.pl
<https://orcid.org/0000-0002-9219-3131>

Йозеф Догнал

г. Брно, Университет им. Масарика

г. Трнава, Университет им. св. Кирилла и Мефодия

Роль времени в повести А.М. Ремизова *Часы*¹

The Role of Time in A. Remizov's Story *The Clock* (*Часы*)

Abstract: The article examines the role of time in the story *The Clock* (*Часы*) by A. Remizov. It is supposed that the hero of the story Kuzma Klochkow differs from the other characters in that way, that he wants to take the responsibility for his life in his own hands. Being deprived by the fate (his nose is crooked), he tries *to live*, i.e. to overcome actively such a handicap. While identifying time and fate, seeing all his relatives and friends to head up to death passively, their family shop with clocks to be on the verge of bankruptcy, his activity concentrates on the clock on the church tower he is responsible for. He believes to overcome fate/death by taking control over "time". He succeeds in shifting the clock one hour forward. In that way he accomplishes (at least in his disordered mind) his task – he eliminates death for himself and finds his own world to live in. Concentrating on the theme of active attitude to man's life Remizov is close to the same theme in Russian literature at the very beginning of the 20th century.

Keywords: A. Remizov; *The Clock* (*Часы*); the theme of death; time; active attitude to life

Повесть *Часы*² А.М. Ремизова написана, как показывают даты, приводимые в 1911 году в томе *Сочинений*, изданном в издательстве „Шиповник“, в 1903–1904 годах, в самом начале его писательской карьеры, хотя она издавалась впервые только в 1908 году, после возвращения писателя из ссылки.

¹ Статья написана в рамках выполнения гранта KEGA 013UCM-4/2017 Vymedzovanie špecifik modelu „ruského sveta“ v ruskom jazyku, literatúre a kultúre.

² А.М. Ремизов, *Часы*, [в:] его же, *Сочинения*, т. 2, Санкт-Петербург 1911, с. 13–147. Все цитаты даются по этому тексту с указанием страницы в скобках (написание соответствует современной норме).

Начало 20-го века оказалось сложным не только для него одного, это ведь был важный этап во всей европейской культуре, русской тем более. Неудивительно, что сдвиги в общественном климате, затрагивающие каждого индивида, стали для многих писателей толчком для изображения того, как могут сложиться судьбы людей именно в такое время, когда тяжесть бытия ложилась на отдельного человека, на индивида больше, чем когда-либо.

Сюжет ремизовской повести прост: семья Клочковых, занимающаяся продажей часов в их собственном магазине, терпит крушение. С экономической точки зрения они разорились. Они не способны оплачивать долги, не доходный магазин описывают и вся семья должна резко менять уклад своей жизни. Ремизов изображает последний этап их разорения как своеобразный рубеж в их жизни, когда уже всем ясно, что прежняя жизнь утрачена и что впереди только что-то катастрофическое.

Именно этот рубеж в их жизнях, однако, представляет собой для Ремизова возможность устремить внимание на то, как персонажи повести такую обстановку принимают, что с ними творится в тот отрезок времени, когда всем стало понятно, что прежняя жизнь кончена, а будущую они могут только представлять.

Временные рамки повествования включают именно период, когда коренная ломка в их жизни неизбежна, но она пока в будущем. Ограничено по сути дела и пространство – это дом Клочковых, включающий и их магазин, улицы города, Соборная колокольня, квартира Нелидова. Тут, однако, появляется специфическая существенная разнородность изображаемых времени и пространства: рамки пространства можно раздвинуть, его ограниченность можно преодолеть. Так муж главной героини, Сергей, уезжает „в мир”, бежит от проблем и от кредиторов, от банка, от ситуации, которую отчасти он сам создал, в конце текста уезжают Митя и Рая, покидая и дом, и город с надеждой устроить новую жизнь в Петербурге, куда-то уходит мастер из магазина.

Иначе обстоит дело с временем – из него нельзя уйти никому. Как раз время становится основным фактором, на который устремлено внимание писателя. Не случайно ведь Клочковы владеют магазином, где продаются часы. Их соприкосновение с временем более интимно, они же владеют часами, которые помогают им и их заказчикам определять и мерить время, т. е. время дает им заработок, оно в определенной мере служит для них основой их существования. Оно дает им даже своеобразную возможность определять ритм жизни города, так как они в ответе за часы на Соборной колокольне. Но именно в тот короткий период, изображаемый в повести, время становится не посредником заработка, не составной частью благополучия всей

семьи, а враждебной силой. Наиболее полно это отражается в поведении подрастающего парня, главного героя повести, Кости Клочкова. Именно в его случае противоположность двух планов соприкосновения с временем очевидна с самого начала повести: Он вправе заводить часы на Соборной колокольне, знаком чего являются ключи. Служба часам и времени сталкивается у него с пассивным по своей сути подчинением времени-судьбе: он ведь предопределен на всю жизнь тем, что у него „нос кривой”, за что его постоянно высмеивают. Как раз в момент, когда в течение очередного преследования мальчишками в него ударил брошенный камень и когда он упал и думал, что умер, проявляется это противоречие в полной силе: „Для чего тебе часы заводить? – чтобы шли? – не останавливались? Шли ровно и скучно от часа до часа. А тебя щиплют. У тебя нос кривой. Но дело не в этом. Вообще-то зачем жить?” (17). Постановка экзистенциального в своем глубинном значении вопроса представляет собой коренную ломку в понимании времени и в его изображении в повести. Время как категория мировой жизни, как категория линейно „движущегося” безличного космического времени, которое ни от чего не зависит и которое можно только мерить, зарабатывать на продаже часов, меняется в сугубо личную категорию персонального времени круговой структуры: от небытия через бытие в небытие. Человек, индивид – это в таком понимании времени лишь игрушка в руках у времени. Косте это трудно принять, он не хочет с этим мириться и поэтому он спрашивает у отца „[...] есть ли такая книга, где бы все было написано, чтобы вся жизнь там была написана: как жить и как управлять жизнью?” (34). В этом вопросе ясно сформулирована мечта Кости, быть активным, создавать свою жизнь, быть ее господином – он ведь не хочет только жить, а именно управлять жизнью. Костя таким образом сосредотачивает свое внимание не на времени (им он не хочет управлять), даже не на времени своей жизни, а на содержании отведенного ему лично времени, на том, как жить по-своему, быть активным создателем своей жизни.

Как раз осознание Костей этого неразрешимого противоречия пассивного выполнения предначертанной судьбы и активного воздействия на нее определяет все дальнейшее изображение времени и событий в нем происходящих: линейное течение безразличного к его жизни времени сопоставляется с не линейно, а кругообразно проходящей жизнью человека, с неизменной предопределенностью, делающей индивида рабом у времени – судьбы. В тексте с таким противоречием можно столкнуться уже тогда, когда Костя смотрит на часы на колокольне, которые „[...] тикали – тяжело ходили и медленно переворачивались с боку на бок, отдавались на волю Божью, ибо конца не видели. Не было им конца, не было силы остановить раз навсегда назначен-

ный ход” (20). Конец, наоборот, виден во всем, что Костю окружает: его отец и Катя ждут смерти, заканчивается существование их магазина, в прошлое уходит спокойная, беспечная жизнь всей семьи, причем на ход этих событий ему и другим персонажам повести нельзя активно повлиять, они имеют характер роковых событий.

Наблюдение над часами и над его службой по отношению к времени возбуждает в Косте и сознание того, что он – живой человек, что он не хочет служить без конца, поддаваться раз навсегда назначенному ходу – он ведь хочет жить, он хочет надеяться на то, что однажды проснется, и у него будет нормальный нос, а не тот, которым он обладает в настоящее время (по решению судьбы, а не по его собственному решению), кривой. Он, Костя Клочков, не машинально работающий часовой механизм, он живой человек, у него и желания, и мечты, и воля. Костя и в разговоре с Нелидовым, но и сам по себе, додумался до того что „[...] время с его часами владеет жизнью [...] все от него – все терзания и муки жизни” (129). Костя возводит эту мысль во всеобщий закон, который в тексте повести имеет определяющее место. Все внешние судьбы и раздумья персонажей в повести включают именно эту идею: человек не является господином своей жизни, он в плену у времени, у судьбы. Время/судьба определяет все, что с ними творится – переменить предопределенную трагическую судьбу человек неспособен. Его активное вмешательство в дело судьбы не предполагается, надо судьбу принять, подчиниться ей, не противиться, так как сопротивляться не имеет никакого смысла. Каждого ждет смерть, надо, значит, ждать ее прихода. Ничего нельзя изменить, все предназначено – ожидается пассивное принятие судьбы и описание индивидуально предназначенного круга, который, однако, приводит всегда к тому же концу. Смерть всех высмеивает – обезьянью морда, которую видит во сне Нелидов, как будто символизирует насмешку смерти над беспомощным, смерти и ее прихотям полностью подчиненным человеком.

Образ смерти (ее же внимают и насмерть больная Катя и сам Костя как призрак, находящийся в их близости) свидетельствует, однако, о том, что не время само по себе, а именно по отношению к субъекту/личности трактованное время, воспринимаемое как угроза конечности индивидуального человеческого бытия, которой нельзя не подчиниться, является тем врагом, с которым сталкиваются персонажи повести. Машинальный ход времени для них тождественен приближению смерти, неумолимому концу их существования.

Роль часов в тексте подчеркивается недаром – они являются конкретизацией времени, они – посредник между безликим временем как категорией и

более наглядным течением времени – движением механизма часов, его стрелок. Они время опредмечивают, делают его человеку уловимым, „видным” и, таким образом, как будто понятным. Часы становятся для Кости посредником-противником: „[...] от этого железного чудовища зависела его судьба, судьба земли и всего мира”. Подобно тому и часы, находящиеся рядом с Катей, напоминают ей и всем, что смерть приближается: „Неумолимо (выделил Й.Д.) ходили на стене старые невзрачные пыльные часы [...] и тикали маленькие Катины черные часы на тумбочке у кровати.” (39-40), ее часики, наконец, остановились в знак обреченности Кати на смерть. Время и делающие его наглядным часы в субъективном восприятии персонажей – это лишь своего рода метонимия, которую надо читать как смерть, конец личного существования – отсюда и боязнь смерти, ужас обреченности на смерть, отсюда определенный паралич, пассивное подчинение монотонному ходу часов-смерти.

Усмотрев – или скорее почувствовав – это, Костя берет на себя тоже роль посредника, но в обратном порядке. Он единственный обладает мужеством, он хочет жить, и поэтому решается посредством овладения часами овладеть временем:

Он может перевернуть весь мир и знает, как это сделать (20) [...] он убьет время – проклятое – убьет его с его часами и освободит себя, всю землю и весь мир. [...] если бы часов и совсем не было, времени не было, ни настоящего, ни прошедшего, ни будущего! [...] (129).

Думая о времени, он задумал убить смерть. Кажется, цель Кости – не устранить время, так как таким способом он остановил бы жизнь саму по себе, а овладеть временем, стать тем, кто определяет судьбу и свою, и мира. Поэтому он – посредник – направляет свое активное вмешательство в ход времени на другого посредника – на часы на Соборной колокольне. Намного проще было бы изменить ход любых часов в магазине, но он выбирает именно большие часы на колокольне, которые управляют жизнью в городе под ними, т. е., в его понимании, жизнью мира. Взобравшись на колокольню, Костя:

[...] изогнулся весь и, нечеловечески вытянув руку, дотронулся дрожащим железным прутом до большой часовой стрелки, зацепил стрелку и повел вперед, и вел ее, подводя часы на целый час вперед. Побежали за стрелкой минуты, не могли уже стать, не могли петь свою минутную песню, и бежали по кругу вперед с четверти на полчаса, с полчаса на без четверти, а с без четверти на десять, а с десяти минут на пять, а с пяти на четыре [...] (20-21).

Косте удалось перевернуть механизм часов – и он думает, что приобрел власть не над одними часами, а над временем:

Прокатились один за другим десять ударов: девять, назначенных Богом, и десятый Костин. ... Костя пел. Костя Клочков, знающий, как перевернуть мир, всемогущий Костя, в руках у которого само время. [...] Костя плюнул вниз на копошившийся, обманутый им город (21).

Костя мнит, что он стал близок Богу, стал его сподвижником, так как оказался способным отчасти овладеть только Богу подвластным временем. Но он ошибается – он только двинул механизм часов на час вперед; оставив время от Бога нетронутым, Костя заставил часы идти по его воле, показал, что тот, кто хочет, может попытаться активно влиять на то, как часы определяют время.

Костя сдвинул часы, но лишился разума. Временем он так и не овладел, но он стал неподвластным законам „нормальной” жизни. Его сумасшествие – это сумасшествие храбрых, сумасшествие человека, который не примирился с тем, с чем все остальные мирились. Костя недаром обращается к звездам, напоминая героя гаршинского *Красного цветка*³: „Звезды, примите меня! – крикнул он последним криком измученного сердца” (139). И подобно ему уходит и Костя из повседневного мира, взяв на себя всю тяжесть судьбы, освободив мир не только от зла, но от причины этого зла – от неподвластного человеку принципа, от источника человеческой предопределенности к смерти, когда „[...] уходил все дальше своею дорогой в свой новый дворец, храм и небеса, в свое царство безумия” (140).

Время в данном рассказе является опосредующей категорией, символом того, что владеет человеком. Самодовлеющая сила времени вбирает в себя все зло мира, концентрирующееся в образе смерти, потому что смерть становится барьером между человеком (и человечеством как одним целым) и его счастьем как категорией „живой жизни”. Никто из персонажей кроме Кости не способен изменить своей судьбы, все ее пассивно принимают и ожидают – даже уход из дома, из города ничего в их судьбе не меняет – ведь и Сергей возвращается, наконец, опять домой. Нелидову, который подчиняется времени, когда он торопится на поезд, отходящий, по его словам, через полчаса, Костя отвечает „Повинен смерти! [...]” (133), чем он подтверждает, что побеждено не время, а смерть.

³ „Звезды ласково мигали лучами, проникавшими до самого его сердца. – Я иду к вам, – прошептал он, глядя на небо” (В.М. Гаршин, *Красный цветок*, [в:] его же, *Сочинения: рассказы, очерки, письма*, Москва 1984, с. 204).

Воспринимаемое противоречие бесконечности времени и предопределенной законченности человеческой жизни – основная тема не только Костиных раздумий, но всей повести. Кругообразная структура текста, прежде всего частые повторы и лейтмотивы в нем, усиливает удручающее чувство довлеющей над человеком и человечеством власти смерти и связанной с ней судьбы, предопределяющей всю их жизнь. Напоминая *Жизнь Человека* Леонида Андреева, ремизовская повесть в своем значении все-таки оптимистичнее. Алексей Ремизов приводит на сцену героя, который пытается вырваться из начертанного круга судьбы. В подобном тексте, в *Крестовых сестрах* такого самоотверженного жеста не найти. Ремизовская повесть, таким образом, представляет собой одно из звеньев в русской литературе столь часто появляющейся тенденции ставить вопрос о возможности человека активно воспрепятствовать судьбе, стать активным создателем своей личной жизни.

В отличие от Катажины Кордас, проанализировавшей функцию снов в повести (исследователь правильно описывает значение линейного времени в повести как символа зла, но отчасти забывает о том, что злом не является по сути дела время как таковое, а ограниченность во времени человеческой жизни, угроза смерти, ставящая смысл жизни под вопрос), нам трудно согласиться с ее тезисом, что:

В образе Кости Клочкова отражаются опасения за судьбу человеческого рода, его беспомощность перед высшими силами. Видение Кости о захвате власти является в романе *Часы* выражением идеи смешения демонического и божественного. Божественное проявляется в стремлении делать добро, демоническое – в желании захватить принадлежащую Богу власть⁴.

Костя ведь немедленно возвращается с колокольни вниз, в „свой мир” и идет к Лидочке, он только приравняется к Богу в случае со временем, все остальное он не трогает – а ведь все остальное тоже от Бога. Он даже говорит, что „[...] черт мне не брат, [...]” (22). И в конце повести Костя „[...] послал воздушный поцелуй копошившемуся, освобожденному городу, затаил царскую песню освободителя” (132). Он думает, что освободил всех от самого страшного: „[...] я убил смерть с ее ужасом – отныне нет смерти”. Все остальное, что есть „от Бога”, он не трогает, причем в коротком моменте, когда обезумевший уже Костя возвеличивает себя до облика Бога по отношению к оборванцам: „Аз есмь Господь Бог твой!” (135), текст немедленно показывает Костю в ироническом виде – оборванец плюнул ему в лицо, сшиб с него

⁴ К.А. Кордас, *Поэтика снов в романе „Часы” Алексея Ремизова*, „Альманах современной науки и образования” 2015, № 8 (98), с. 74.

шапку. Да и сам Костя мнит себя масленичной каруселью, он представляет себя мчащимся в собор, загоревшим как семипудовая свеча, ставшим учителем и сыщиком в тот же момент (134-135). Приравнивая себя таким образом скорее к Иисусу Христу („... я взял на себя грех мира, ...”, 134), он все-таки несравним с Богом; намекая на врагов Иисуса Христа, он не враг Бога. И когда его с Богом сравнивает вдруг появившийся черт („[...] ты Костя Саваоф.” 140), то текст сейчас же указывает на иронию – черт не забывает ему напомнить о том, что у него все же остался нос кривой.

Костя как будто приближается не только к Иисусу Христу, но и к Фаусту, когда тот в разговоре с Мефистофелем обещает принадлежать ему, если он поможет ему освободиться от жажды, от поспешной гонки за будущим, за знанием и за наслаждением – в конце концов от времени:

[...] Werd ich zum Augenblicke sagen:
Verweile doch! du bist so schön!
Dann magst du mich in Fesseln schlagen,
Dann will ich gern zugrunde gehn!
Dann mag die Totenglocke schallen,
Dann bist du deines Dienstes frei,
Die Uhr mag stehn, der Zeiger fallen,
Es sei die Zeit für mich vorbei!⁵

Костя, как и Фауст, в момент победы над неизменностью хода времени чувствует, что он счастлив – он остановил ручку часов, „уничтожил время”, и – как и Фауст – попадает в власть Носатого. Его бытие среди других закончено, он попадает в другой, свой мир, в свой дворец. В мире, который он освободил, рядом с любимой Лидочкой, которую он отважился целовать, для него места больше нет. Он нашел отрезок времени, в котором, благодаря своему усилию, он стал счастливым – больше ему не нужно. Причем – в от-

⁵ J.W. Goethe, *Faust*, [в:] его же, *Faust. Der Tragödie erster und zweiter Teil. Urfaust*, München 1984, S. 57.

„[...] Когда воскликну я «Мгновенье,
Прекрасно ты, продлись, постой!» –
Тогда готовь мне цепь плененья,
Земля развернись подо мной!

Твою неволю разрешая,
Пусть смерти зов услышу я –

И станет стрелка часовая,
И время минет для меня”. (Перевод: Н. Холодковский)

И.В. Гете, *Фауст*, [online] <http://ogurcova-portal.com/wp-content/uploads/2013/10/Gete-Faust1.pdf> (10.10.2018).

личие от Фауста, которому помогает Мефистофель – Костя сам подготовил такой момент.

Насколько тут действует еще и третья линия вдохновения, ницшеанская, трудно судить – прямых индий в тексте повести, по-нашему, нет. Однако восстание человека против предначертанной Богом судьбы – это большая тема второй половины 19-го века и рубежа 19-20 веков.

Несомненно, по-нашему, то, что основная тема ремизовского произведения – это противопоставление активного Кости пассивным персонажам, которые его окружают. Ремизов – намеренно или ненамеренно – как будто прибегает к традиционному противоречию, в котором находятся греческие понятия (изображаемые иногда как божества) для времени: хронос (χρόνος) как все пожирающий господин линейного времени, с одной стороны, икайрос (καιρός) как промежуток времени пригодный для чего-то, с другой. Столкновение обычного, смертного человека с линейным временем представляется заранее осужденным на провал. Но поиски подходящего для успеха промежутка времени, как показано на примере Кости, имеют свой смысл, так как они включают активное отношение к самому себе, к жизни, но и к другим, так как Костина победа над линейным временем (χρόνος) приносит мнимое освобождение всем, создает условия для активной жизни, для активных поисков подходящих моментов, приносящих счастье, дающих надежду на него.

Библиография

- Гаршин В.М., *Сочинения: рассказы, очерки, письма*, Москва 1984.
 Гете И.В., *Фауст*, [online] <http://ogurcova-portal.com/wp-content/uploads/2013/10/Gete-Faust1.pdf> Кордас К.А., *Поэтика снов в романе „Часы” Алексея Ремизова*, „Альманах современной науки и образования” 2015, № 8 (98).
 Ремизов А.М., *Сочинения*, т. 2, Санкт-Петербург 1911.
 Goethe J.W., *Faust. Der Tragödie erster und zweiter Teil. Urfaust*, München 1984.

Информация об Авторе

Йосеф Догнал (Josef Dohnal) – профессор, кандидат филологических наук, Институт славистики Философского факультета Университета им. Масарика, Брно (Чешская Республика); профессор, Кафедра русистики Философского факультета Университета им. св. Кирилла и Мефодия, Трнава (Словацкая Республика).

e-mail: jdohnal@phil.muni.cz

<https://orcid.org/0000-0002-0763-5784>

ANDRZEJ DUDEK

KRAKÓW, UNIWERSYTET JAGIELLOŃSKI W KRAKOWIE

Между мгновением и вечностью

Временные аспекты картины мира
в творчестве Дмитрия Мережковского

Between a Moment and Eternity. Temporal Aspects of the Worldview
as Reflected in the Works by Dmitrii Merezhkovskii

Abstract: The four key aspects important as far as D. Merezhkovskii's thoughts on time are taken into account in the article: a) psychological treatment of time, b) attempts at conceptualization of time flow, c) the hermeneutics of eternity, d) time as the fundamental issue in theory and history of art and literature. The writer creates universal images of heroes experiencing the feeling of non existence of time due to some psychological circumstances related to ecstasy, fear, rapture. Works by Merezhkovskii depicting several cultures presented in crucial moments of development stressed visible attempts to express the idea of time, fill the time with special meaning, up to the conviction of possibility to control the time. A special role of units of time measurement and methods of establishing the system of holidays in several cultures presented in the works by the Russian writers are taken into account. Special attention is paid to the cycle of essays *Eternal companions* (*Вечные спутники*) developing writer's method of revealing universal values reflected in the texts of the past times by means of "subjective criticism". According to Merezhkovskii the style and the structure of literary heroes personality should be regarded the most important manifestations of the time spirit in art and literature. Metaphysical relationship between moment and eternity are being stressed especially in such work as *L. Tolstoy and Dostoevskii* (*Л. Толстой и Достоевский*) and *Jesus the Unknown* (*Иисус Неизвестный*).
Keywords: D. Merezhkovskii, time, eternity, subjective criticism, Silver Age

Наряду с другими представителями русского религиозного Ренессанса, Дмитрий Мережковский, уделяет много внимания временным аспектам мира. Мотивы и формы концептуализации времени в творчестве автора *Царства Антихриста* оказываются существенными проблемами его ли-

тературной антропологии. В сюжетных и повествовательных формах писатель обращает внимание на четыре аспекта восприятия и концептуализации времени.

Психологическое ощущение времени

Строя картины разных исторических эпох, Мережковский конструирует образы персонажей, которые под влиянием экстатических переживаний (например радений хлыстов, представленных в романе *Петр и Алексей*¹), погружения в философские размышления [*Александр I*, VIII, 37], однообразия обстановки и чувства страха о судьбе близких, ощущаемых в тюремном заключении², созерцания красоты мира и искусства (кесарь Юлиан, восхищенный изваянием Афродиты³), теряют способность замечать обстоятельства. Их сознание не фиксирует существования окружающего мира. Таким образом, из-за неучтения разнообразия и динамики стимулов внешней действительности, герои субъективно ощущают приостановление хода времени: „Каждая минута казалась вечностью” [*Александр I*, VIII, 130], „как будто не было для него ни прошлого, ни будущего, и время остановилось” [*Воскресшие боги. Леонардо да Винчи*, III, 222], „Время остановилось. Все исчезло” [*Антихрист (Петр и Алексей)*, V, 256].

Кроме представления универсального, психологического механизма потери чувства времени, регрессивного самозабвения и затраты ощущения обособленности своего „я”⁴, в текстах Мережковского встретимся также с разными попытками концептуализации времени – вплоть до осознанного убеждения в возможности овладеть им.

¹ Д.С. Мережковский, *Антихрист (Петр и Алексей)*, [в:] его же, *Полное собрание сочинений в 24 т.*, т. 5, Москва 1914, с. 253–254. Если не указано иначе, далее ссылаюсь на это издание, определяя в тексте том, заглавие произведения и номер страницы.

² См. Д.С. Мережковский, *14 декабря*, [в:] его же, *Собрание сочинений в 4 томах*, т. 4, Москва 1990, с. 206.

³ „Юлиан смотрел ненасытно. Время остановилось” [*Смерть богов. (Юлиан Отступник)*, 1, 34].

⁴ См. J.T. Fraser, *The Study of Time*, [in:] *Proceedings of the First Conference of the International Society for the Study of Time*, ed. by J.T. Fraser, F.C. Haber, G.H. Müller, Berlin – Heidelberg – New York 1972, p. 491.

Попытки концептуализации времени

В изображенной в текстах диахронической картине мира, писатель обращает внимание на то, что люди разных культур испокон веков старались навести доступный их познавательным возможностям порядок, являющийся „орудием ориентировки” и „системой соотнесений”⁵ в осязаемой динамике явлений. Инструментом, который помогал структурировать поток явлений был праздник. В антропологических исследованиях обращается внимание на несколько функций, выполняемых праздником по отношению к личности и сообществу. Особенно важными являются: а) обращение внимания на вписанный в жизнь человека принцип цикличности; б) осмысление жизни человека и общества путем напоминания о существенных для них нормах и ценностях; в) углубление и утверждение связей между людьми; г) стимулирование творчества; д) концептуализация, синтезирующая значение прошлого, настоящего и будущего для переживающего праздник сообщества; е) праздник это пора проявления особого типа радости, имеющей очистительное, катартическое значение и поэтому, отличающейся от будничных развлечений; праздник оформляет способ переживания и проявления эмоций; ё) праздник помогает снести и умиротворить конфликты⁶.

В исследуемом материале обращает внимание факт, что в любой, представленной писателем культуре (независимо от пространственных и диахронических ракурсов изображения), праздник был не только дискретной единицей в потоке явлений, но отличался также стремлением выполнить установленные хронологические рамки небудничной, сакральной и квазисакральной активностью, исполненной возвышенной установки, т. е. был своеобразной „метафизикой в действии”⁷. Таким образом, календарь отражал свойственную данной культуре систему ценностей. Изображенные Мережковским праздники, отмечаемые в разных культурах, сочетаются с осязаемым человеком ритмом природы, или религиозным культом. Участвуя в установленных таким способом праздниках, человек признавал свою зависимость от внешних, высших сил. Это идея, вписанная в картину мира, представленную в *Египетской дилогии* (романы: *Рождение богов*. *Тутанка-*

⁵ См. N. Elias, *Über die Zeit*, Frankfurt 1984. Я пользуюсь польским изданием: N. Elias, *Esej o czasie*, przeł. A. Łobożewicz, Warszawa 2017, с. 56, 90-91.

⁶ См. L. Dyczewski, *Święto i jego kulturotwórcza rola*, „Kultura i Społeczeństwo” 2012, № 4: „Świętowanie i styl życia”, с. 4-9.

⁷ См. J. Duvignaud, *Le don du rien. Essai d'anthropologie de la fête*. Пользуюсь польским изданием: J. Duvignaud, *Dar z niczego. O antropologii święta*, przeł. Ł. Jurasz-Dudzik, Warszawa 2011, с. 209-211.

мон на Крите и Мессия)⁸, а также в романе *Смерть богов* (Юлиан Отступник) [I, 267-268, 274].

Как доказывает история культуры, отмечаемые сообществами праздники иногда оказывались искусственными проявлениями волюнтаризма власть имущих, убежденных в необходимости подчеркнуть новый, учрежденный ими цивилизационный порядок. Примерами таких абстрактно установленных, новых праздников, представленных в творчестве писателя были и Петровские ассамблеи, и декретированный царем праздник в честь Венеры, и кошунственные заседания Всепьянейшего и всешутейшего собора⁹, [Антихрист (Петр и Алексей), IV, 179-180; IV, 17-19]. Новые празднества, сценарий которых был подробно регулирован указами, стали, с одной стороны, формами государственного утверждения необходимости почитания античных ценностей и подражания западным обычаям, а также – орудием борьбы с авторитетом Церкви как носителя памяти о допетровской эпохе, с другой¹⁰. Иллюстрацией царского волюнтаризма в упомянутом произведении является мнение Петра I: „Время подобно железу горячему, которое, ежели остынет, не удобно кованию будет” [Антихрист (Петр и Алексей), IV, 122]. В петровском желании овладеть временем¹¹, подчеркивается, с одной стороны, убеждение в возможности использовать данный исторический момент, наполнить жизнь, выпавшую как раз на конкретный отрезок потока явлений деяниями, которые преобразуют действительность, а с другой стороны, как подчеркивает Мережковский, царь был убежден в том, что, невозвратный ход времени образует неповторимый шанс провести запланированные намерения: „Пропущение времени смерти невозвратной подобно” [Антихрист (Петр и Алексей), IV, 122]. Заметное в мышлении Петра I линейное восприятие времени, отражающее свойства сознания человека новой эпохи, обосновано убеждением в необходимости контроля подвластной ему действительности, подробного регулирования любого аспекта жизни в его мельчайших проявлениях. Царская установка лично контролировать

⁸ См. А.В. Лавров, *История как мистерия. Египетская диалогия Д.С. Мережковского*, [в:] Д.С. Мережковский, *Мессия*, Санкт-Петербург 2000, с. 15.

⁹ См. В. Живов, *Из церковной истории времен Петра Великого. Исследования и материалы*, Москва 2004, с. 52.

¹⁰ См. W. Serczyk, *Piotr I Wielki*, Wrocław 1990, с. 205-207.

¹¹ См. В. Живов, *Из церковной истории...*, с. 40. Исследователь, комментируя декретированный царем новый способ летосчисления, замечает: „Для носителей традиционной культуры перемена календаря означала, что царь украл восемь месяцев у Господа Бога: 7208 год длился четыре месяца. Петр тем самым демонстративно объявляет себя владельцем времени, т. е., действуя как антихрист, приписывает себе божественные права (...)”.

все, отражала заметную в XVIII веке идею замены сакрального идеала – идеалом „регулярности”¹².

В распространенной на разные эпохи и пространства картине мира, заключенной в творчестве Мережковского, существенным является факт, что в представленные моменты религиозных и цивилизационных сдвигов, вводятся календари с новой системой праздников, отражающих паттерны культуры, соответствующие антропологической идее, проповедуемой новоустановленной властью. В этом ракурсе, следует обратить внимание на свойственный писателю метод обоснования общей картины данной эпохи в согласии с уровнем научных знаний, свойственных времени работы Мережковского над текстом, посвященным конкретной эпохе¹³.

Рассматривая религиозную и культурную функцию праздника, надо обратить внимание на его как культурное, так и политическое значение. Праздник всегда подчеркивал убеждение властей в прочности данной культуры и намерение укрепить в сознании общества мысль об ее продолжительности. Как заметил Герардус ван дер Леув, суть праздника – выделенного отрыва в потоке времени – в том, что он продолжается, ведет к очередному празднеству¹⁴. В анализируемом творчестве, кроме упомянутых нововведений эпохи Петра I, в такой функции выступают сюжеты религиозного переворота в Египте времен фараона Эхнатона и информация о культурных последствиях французской революции и новых праздниках во время наполеоновской эпохи¹⁵. Их общей чертой, кроме рьяной активности аппарата властей, создававшего материальные и символические основы для новых праздников, было также нарочитое пренебрежение памятью об отмененных торжествах („[Тутанкамон] начал восстанавливать по всему Египту храмы

¹² См. Ю.М. Лотман, *К семиотической типологии русской культуры XVIII в.*, [в:] его же, *История и типология русской культуры*, Санкт-Петербург 2002, с. 86.

¹³ Зинаида Гиппиус заметила в биографии Мережковского, что автор Юлиана Отсупника очень тщательно готовился к разработке каждой темы. В этом плане, своей систематичностью он напоминал ученого. Описывая время работы над египетской диалогией, Гиппиус замечает, что из разрешения директора городской библиотеки в Берлине, писателю на тачках доставляли в личную квартиру нужные тома исследований. См. З.Н. Гиппиус-Мережковская, *Дмитрий Мережковский*, Париж 1951, с. 60-61. О творческом методе Мережковского см. также: Е.А. Андрущенко, *Властелин „чужого”: текстология и проблемы поэтики Д.С. Мережковского*, Москва 2012; А.А. Холиков, *Прижизненное „Полное собрание сочинений” Дмитрия Мережковского. Текстология. История литературы. Поэтика*, Москва – Санкт-Петербург 2014.

¹⁴ См. G. Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1956. Я пользуюсь польским изданием: G. Van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1997, с. 346.

¹⁵ См. Д.С. Мережковский, *Мессия*, [в:] его же, *Мессия...*, с. 373-374; Д.С. Мережковский, *Наполеон*, [в:] его же, *Данте. Наполеон*, Москва 2000, с. 465.

Амона, воздвигал ему кумиры из чистого золота, умножал дары и дани, возобновлял жертвы и празднества. А храмы Атона разрушал, имя его истреблял всюду. [...] Память царя Ахенатона была проклята”¹⁶).

В контексте приводимых в анализированных произведениях мотивов календаря и летосчисления, Мережковским подчеркивается особая функция годовщин, являющихся в новой истории источниками культурной и идейной идентичности сообществ. Такую роль в романе *14 декабря* играют воспоминания дат 1812 и 1825 годов¹⁷.

Таковыми же, отраженными в произведениях Мережковского, попытками ответить на вопрос, заданный Блаженным Августином „что же такое время”?¹⁸, являются мотивы солнечных, водяных и механических часов, которые, как видим в романах писателя, оказывают все сильнейшее влияние на поведение человека, требуют от него учтения всех точнейших измерений времени. Оказывается, что по мере приближения к нашей современности все более краткие, точно установленные промежутки времени играют существенную роль в жизни человека и общества¹⁹. При огромном диапазоне эпох, отраженных в творчестве Мережковского, эта особенность культурной истории восприятия времени становится очевидной. Представляя мир древнего Египта, писатель приводит в высказывании повествователя свойственный этой культуре способ временной локализации событий, опирающийся на учтении периода царствования данного фараона²⁰: „В четвертый год царствования покинул он древнюю столицу Египта, Нут-Амон, Фивы, и основал новую”²¹. Упомянутый „монументальный” принцип древнеегипетской периодизации, соотносясь с потусторонним миром и стремлением сохранить информацию для вечности, связан с характером древнеегипет-

¹⁶ См. Д.С. Мережковский, *Мессия...*, с. 373-374.

¹⁷ Сергей И. Муравьев-Апостол (герой романа *14 декабря*) в своих записках говорит „Мы – дети Двенадцатого года. [...] Двенадцатый год – начало Двадцать пятого”. См. Д. Мережковский, *14 декабря*, [в:] его же, *Собрание сочинений в 4 томах*, т. 4, Москва 1990, с. 217.

¹⁸ В подлиннике: „Quid sit tempus?”. См. Augustinus, *Confessiones*, XI, 14. См. Sancti Aurelii Augustini, *Confessiones*. Блаженный Августин, *Исповедь*, пер. М.Е. Сергеенко, отв. ред. Н.Н. Казанский, Санкт-Петербург 2013 (Серия: *Литературные памятники*) с. 183.

¹⁹ См. G.J. Whitrow, *Time in history: views of time from prehistory to the present day*. Пользуюсь польским переводом: G.J. Whitrow, *Czas w dziejach. Poglądy na czas od prehistorii po dzień dzisiejszy*, przeł. B. Orłowski, Warszawa 2004, с. 248-249.

²⁰ Можем предполагать, что для Мережковского источником информации в этом случае был написанный по-гречески трактат *История Египта* египетского историка Манефона, который жил в III веке до Христа. Манефон записал в своем тексте имена всех властителей Египта, начиная с мифологических времен. См. E. von Dassow, *Temporality and Periodization in Ancient Near Eastern History*, „Social Science History” 2012, vol. 36, No. 1, p. 117.

²¹ Д.С. Мережковский, *Мессия...*, с. 225.

ской письменности, которая была дискурсом, учитывающим ценности власти и вечности²². Существенным контрастным примером, подчеркивающим изменение осмысления времени, его рационализацию и веру в значение маленьких единиц, отмериваемых механическими часами в начале XIX века может служить мнение героя романа *Александр I*: „– День, час и минуту по хронометру! [*Александр I*, VIII, 101]”²³.

Герменевтика вечности

Для мыслителей Серебряного века существенным метафизическим и мировоззренческим вопросом было соотношение времени и вечности²⁴. Мережковский не является исключением в этом плане. Писатель разрабатывает в своих текстах идею интерпретации произведений мировой и русской литератур, относящихся к разным эпохам истории культуры. Пытаясь

²² См. J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. Я пользуюсь польским изданием: J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, przeł. A. Kryczyńska-Pham, Warszawa 2015, с. 184.

²³ См. N. Elias, *Über die Zeit*, Frankfurt 1984. Я пользуюсь польским изданием: N. Elias, *Esej o czasie*, przeł. A. Łobozewicz, Warszawa 2017, с. 41.

²⁴ См. А.А. Ханзен-Лёве, *Русский символизм. Система поэтических мотивов. Мифопоэтический символизм начала XX века. Космическая символика*, Санкт-Петербург 2003, с. 67-82. Автор обращает внимание особенно на разные аспекты соотношения времени и вечности (связь мига и вечности, идея реки времен, энантиодромия, архетипы кругообразного) в художественном творчестве В. Иванова, А. Белого, М. Волошина К. Бальмонта, и в мысли В. Соловьева, П. Флоренского. См. также: В.П. Троицкий, *Об одной модели времени у Вяч. Иванова*, „Символ” 2008, № 53-54: „Вячеслав Иванов: несобранное и неизданное”, с. 815-825; его же: *Гераклитова „энантиодромия” в космологических образах Серебряного века*, [в:] *Античность и культура Серебряного века: К 85-летию А.А. Тахо-Годи*, отв. ред. Е.А. Тахо-Годи, Москва 2010, с. 120-127; В.В. Петров, *Разнотекущие потоки в „Сне Мелампа” Вячеслава Иванова: интертекстуальный анализ*, „Europa Orientalis. Studies and Researches on Eastern European countries” 2017, № 29: „Историческое и надвременное у Вячеслава Иванова. К 150-летию Вяч. Иванова”, ред. М.Б. Плюханова, А.Б. Шишкин, с. 23-54; его же, *Телеология, четвертое измерение и обратный ход времени в работах А. Белого, Вячеслава Иванова и М. Волошина*, [в:] *Вячеслав Иванов: исследования и материалы*, Вып. 3, сост. С.В. Федотова, А.Б. Шишкин. Москва 2018, с. 13-65; A. Dudek, *Viacheslav Ivanov's Concept of Time*, [in:] *Neo-Formalist Papers. Contributions to the Silver Jubilee Conference to Mark 25 Years of the Neo-Formalist Circle*, ed. by J. Andrew and R. Reid, Studies in Slavic Literatures and Poetics, vol. 32, Amsterdam-Atlanta 1998, pp.30-44; его же, *Концепция времени в поэтическом творчестве Валерия Брюсова*, [в:] *Брюсовские чтения 2013 года*, ред. кол. Г.Р. Гаспарян, В.В. Полонский, и др., Ереван 2014, с. 135-150.

обнаружить тайну текстов культуры, возникших в разные времена, сохранять свою актуальность и непогашенную универсальность для читателей очередных эпох, Мережковский обосновывает метод интерпретации произведений, который, в своей сущности, оказывается своеобразной „герменевтикой вечности”. В разработанной автором *Смерти богов* концепции²⁵ появляются основные для этого эпистемологического подхода категории проникновения²⁶, духа времени²⁷, идея текстов, которые в каждую эпоху передают универсальные, вечные значения и смыслы, апеллируя к переменчивым формам человеческой впечатлительности²⁸. Метод современного раскрытия универсальных значений и ценностей, отраженных в текстах

²⁵ См. Н.К. Бонецкая, *Дух Серебряного века (феноменология эпохи)*, Москва-Санкт-Петербург 2016, с. 510. По определению автора книги, герменевтика Мережковского – это „герменевтика великой личности”, возникшая под влиянием Ницше и Карлейля (с. 515).

²⁶ „Проникновение” – это одна из основных эпистемологических категорий в творчестве Мережковского, с помощью которой определяется иррациональное постижение/понимание недоступной логическому познанию правды, а также указание на неочевидный способ коммуникации людей, вещей и природного мира. Ср. например: „Шекспир в Дездемону, Гёте в Гретхен, Пушкин в Татьяну проникают проникновением художественным, т. е. все-таки внешним, мужским; Тургеневу не нужно проникать в женщину извне: он видит ее изнутри” [*Поэт вечной женственности*, [в:] Д.С. Мережковский, *Было и будет. Невоенный дневник*, Москва 2001, с. 338-339]; „Мы видим природу, как чужое тело, извне; он видит ее, как свое, – изнутри. Мимо всех отягчающих нас подробностей, – стольких „сучков и бревен” в нашем глазу, – он схватывает предмет и проникает в душу его одной-единственной, духовной чертой” [*Тайна Запада: Атлантида-Европа*, [в:] Д.С. Мережковский, *Собрание сочинений в 20 томах*, т. 14: *Тайна Трех*, Москва 2017, с. 342]. „Проникновение” – особенно важная идея в предложенной Вячеславом Ивановым диалогической концепции самопознания и утверждения Другого. См. К. Гидини, *Литературная критика и герменевтика в работах Иванова о Достоевском. Некоторые общие замечания*, [в:] Vjaceslav Ivanov: *Russischer Dichter – europäischer Kulturphilosoph. Beiträge des IV. Internationalen Vjaceslav-Ivanov-Symposiums*, Heidelberg 4-10, September 1989, hrsg. W. Potthoff, Heidelberg 1993, с. 195-197; М. Cymborska-Leboda, *Эрос в творчестве Вячеслава Иванова. На пути к философии любви*, Lublin 2002, с. 45.

²⁷ „Дух времени” был понятием, присущим философскому дискурсу уже в XVIII в. О. Матвейчев, считает, что это понятие было введено в научный обиход немецким историком и философом Дитрихом Тидеманом (Dietrich Tiedemann 1748-1803), автором тракта *Дух спекулятивной философии* (1791-1797). У Тидемана это понятие выражало убеждение в тесной „связи философии с другими сферами жизни общества – политикой, правом, литературой, моралью, модой”. См. О.А. Матвейчев, *К дискуссии о генезисе древнегреческой философии*, „Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук” 2016, т. 16, вып. 4, с. 7-8. Следует также обратить внимание на факт, что уже раньше в европейской философии появлялись попытки употребить термин „дух” – в значении принципа воплощения философских идей в характер активности человека и общества. Примером может служить трактат Монтескьё *О духе законов* (1748).

²⁸ В.В. Бычков, *Русская теургическая эстетика*, Москва 2007, с. 136.

культуры минувших эпох и являющихся проявлением свойственного эпохе „духа культуры” это идейный стержень цикла эссе 1896 года *Вечные спутники. Портреты из всемирной литературы*: „Именно в том и заключается величие великих, что время их не уничтожает, а обновляет: каждый новый век дает им как бы новое тело, новую душу, по образу и подобию своему” [*Вечные спутники*, XVII, 5]. *Вечные спутники* считаются также своеобразным учредительным актом проповедуемого Мережковским нового метода анализа литературного произведения – так называемой „субъективной критики”, способствующей открытию читателем возникшей „в мирозерцании критика” [*Вечные спутники*, XVII, 6] интерпретации тайны вечно живых, универсальных в своем значении текстов²⁹.

Категория „духа времени” оказывается особенно продуктивной в принятых Мережковским попытках воспроизвести картину минувших эпох. С одной стороны, при нескрываемой иронической установке писателя, фраза „дух времени” синтетически определяет неодобряемые Мережковским, но свойственные обществу и культуре минувших столетий примеры гонений на свободу (особенно религиозную) и порабощения личности („Главное оправдание Кальвина, не только в те дни, но и в наши, – так называемый „дух времени”, которым, будто бы, тогда оправдывалось в делах веры всякое насилие”³⁰), или применяемые противниками Просвещения обвинения в свойственном этой культуре атеизме и революционизме: „Так называемый дух времени есть дух безбожья, дух революции, дух, истребленьем и убийствами дышащий, от коего гибнет власть, умолкает закон, потрясаются престолы и кровавое буйство свирепствует” [*Александр I*, VII, 172]. В приведенном высказывании министра Александра Шишкова понятие „дух времени” оказывается политическим ярлыком, синтетически отражавшим саркастическое отношение к неодобряемому способу мышления. Однако, роль этого определения сразу обесценивается приведенными характеристиками героя романа: „Шишков был изувер в политике. Сочиненный им цензурный устав называли «чугунным», его самого – «гасильником», а министерство просвещения – «министерством затмения»” [*Александр I*, VII, 172].

С другой стороны, в фундаментальном, критическом исследовании Мережковского *Л. Толстой и Достоевский* (1898 – 1902) категория „духа времени”, (в синонимических вариантах: „дух истории”, „историческая окраска”,

²⁹ Там же, с. 135. См. также: А.А. Холиков, *Прижизненное „Полное собрание сочинений” Дмитрия Мережковского...*, с. 95.

³⁰ Д.С. Мережковский, *Кальвин*, [в:] его же, *Реформаторы. Испанские мистики*, Москва 2002, с. 211.

„особенный воздух”, который свойствен каждому веку, „нигде и никогда не повторяющийся запах”, „особенный отблеск исторического часа” [*Л. Толстой и Достоевский*, X, 29] наделяется важными семантическими признаками. Писатель убежден в том, что эта категория является очень существенной для характеристики и понимания минувших этапов развития культуры. „Дух времени”, по Мережковскому, отражается в любых проявлениях данной эпохи, как „в изречениях мудрецов, в подвигах героев”, так и в моде и повседневной жизни. Несмотря на убеждение в том, что наличие общей для данного времени совокупности факторов, систем ценностей, образцов поведения, эстетических предпочтений и канонов, по мнению Мережковского бесспорно, но „дух времени” это категория почти недоступная для точного вербального определения [*Л. Толстой и Достоевский*, X, 29]. В этом ракурсе оказывается, что „дух времени” это одно из существеннейших понятий разработанного Мережковским метода субъективной критики.

В попытках осмысления „что есть вечность” Мережковский в своих эссе, а главным образом в книге *Л. Толстой и Достоевский*, анализирует запечатленные как в русской, так и в мировой литературе определения вечности, обращая внимание на их зависимость от ценностной ориентации человека³¹. Особенно яркими и шокирующими являются приводимые высказывания героев атеистического и нигилистического толка (примером могут служить высказывания Свидрыгайлова, которому вечность представляется в образе грязной комнатки, выполненной пауками [*Л. Толстой и Достоевский*, XI, 167] и желание Кириллова, материализовать, связать с телесными ощущениями человека виденье вечной гармонии:

Сверхчувственный опыт у него неразрывно связан с опытом чувственным, с очень определенным физическим ощущением, состоянием тела, предшествующим у Кириллова, так же как у Идиота, припадкам „священной болезни”, эпилепсии. Чувство „вечной гармонии” длится, по наблюдению Кириллова, не более „пяти секунд”. „Если более, то душа не выдержит и должна исчезнуть. Человек в земном виде не может перенести. Надо перемениться физически или умереть” [*Л. Толстой и Достоевский*, XII, 188-189. Фразы выделены М.].

В интерпретации Мережковского, Кирилловская вера в вечную жизнь отличается от апокалипсического пророчества о конце времен и отсутствии

³¹ Ценностная ориентация – это концепция цельной связи места человека в природе и отношения человека к человеку. Теория ценностной ориентации (value-orientation theory) была создана Клайдом Клакхоном. См. C. Kluckhohn, *Values and Value-Orientations in the Theory of Action*, [in:] *Toward a General Theory of Action*, ed. by T. Parsons E. Shils, New York and Evanston 1962, p. 411.

времени в новых обстоятельствах [Отк. 10: 6], тем, что герой Достоевского верит не в будущую, а в „здешнюю вечную жизнь”. Идея Кириллова кажется Мережковскому доведенным до логического предела смутным Ницшеанским концептом „вечного возвращения” [Л. Толстой и Достоевский, X, 114-115; XII, 188].

По мнению Мережковского, десакрализация образа вечности в случае страдающих нигилистов – представленная Достоевским людей, которых „мучил Бог”, [Л. Толстой и Достоевский, X, 103] это результат их безверия и ощущения метафизической пустоты или же, с другой стороны, веры в возможность обожествления и освящения человека путем отрицания Бога и неприятия необходимости учесть метафизическую перспективу антропологии [Л. Толстой и Достоевский, X, 117-119].

Мережковский прилагает к анализу смысла вечности положения теории символа, отысканные в известной формуле „Alles vergängliche ist nur ein Gleichnis” („Все преходящее есть только подобие”, – есть только образ, только символ” [Л. Толстой и Достоевский, X, 39]), высказанной мистическим хором во II части *Фауста*, вдохновлявшей особенно младших символистов³². Лозунг, ставший залогом их концепции символа, в интерпретации Мережковского оказывается прежде всего призыванием доценить земное, преходящее, смертное, невечное, не унижать его, так как это для человека единственный доступный источник информации о вечном, непреходящем, бессмертном. Поскольку эта информация, по принципу, имеет характер неточной аналогии, неясного образа, нестабильного явления, она должна восприниматься путем символического созерцания – единственно доступным человеку методом восхождения к Богу, так как „нет у нас иных путей восхождения, иных ступеней к Богу, кроме «подобий», «явлений», «символов» – не бесплотных и не бескровных, а облеченных в самую живую плоть и кровь” [Л. Толстой и Достоевский, X, 39]. Таким образом, на уровне темпоральной рефлексии, отражается одна из основных лейтмотивных идей в творчестве Мережковского – убеждение в необходимости доценения обновленным христианством, погрязших до сих пор ценностей земли, тела, плоти и пола [Л. Толстой и Достоевский, X, 39]. С этой точки зрения интерпретируется и моральная дилемма Ивана Карамазова, и общий принцип связи временного и вечного: „Слезинка замученного ребенка это явление во времени, «но перед Богом имеет она и вечное, нуменальное значение, как символ»” [Л. Толстой и Достоевский, XII, 131].

³² См. М. Wachtel, *Russian Symbolism and Literary Tradition. Goethe. Novalis, and the Poetics of Vyacheslav Ivanov*, Madison 1994, p. 62-77.

Писатель обращает внимание на представленные в творчестве Л. Толстого и Ф. Достоевского мотивы прозрения, видения вечности, которые на мгновение, под влиянием драматического опыта, или в моменты припадков падушей – „священной болезни”, от которой страдают, позволяют узнать и узреть смысл вечности [Л. Толстой и Достоевский, IX, 110]. К таким мгновенным прозрениям принадлежит и видение Алеши Карамазова, и момент когда князь Мышкин начинает понимать слова апокалипсического Ангела о том, что времени не будет, и ощущения умирающего князя Болконского, и время вызванных родами Китти переживаний Левина. Эти мгновения воспринимаются Мережковским как просветы в реальной жизни, моменты „прикосновения души к мирам иным” [Л. Толстой и Достоевский, XII, 262-263].

Апокалипсические чаяния, ожидание конца времени – типичные настроения конца XIX века – для Мережковского стали стимулом для создания собственной историософской концепции, вдохновленной идеями Иоахима Флорского, средневекового аббата из Калабрии, который попытался интерпретировать историю человечества сквозь призму Библии и предсказывал наступление в конце времен, эпохи Святого Духа, называемой также эпохой Третьего Завета³³. Как и в средневековом первоисточнике, Мережковский надеется на новую эру, в которой устранены будут все недостатки так называемого „исторического христианства” [Последний святой, XIII, 154]³⁴, а земля, тело и плоть, погрязшие в искаженной интерпретацией учения Христа, будут считаться святыми³⁵.

В историософском дискурсе Мережковского появляются понятия, которым писатель придает значение вечных формул, по его мнению, определяющих суть механизмов функционирования Вселенной. По Мережковскому, многие универсальные, неподвластные времени начала космоса укладываются в дуальные модели, охватывающие противоборствующие стихии. Под влиянием ницшеанских характеристик Диониса и Аполлона³⁶, русский писатель выстраивает цепь полярных принципов порядка мира, из которых

³³ T. Manteuffel, *W oczekiwaniu ery wolności o pokoju. Historiozofia Joachima z Fiore*, „Przegląd Historyczny” 1969, t. 60, z. 2., с. 250.

³⁴ Д. Мережковский, *Франциск Ассизский*, [в:] его же, *Лица святых от Иисуса к нам*, Москва 2000, с. 193. См. также: A. Dudek, „Historyczne” i „nowe” chrześcijaństwo w refleksji Dymitra Mieżkowskiego, [w:] *Prace Komisji Kultury Słowian PAU*, т. 6, под ред. L. Suchanka, Kraków 2007, s. 73-87.

³⁵ См. A. Dudek, *Dymitr Mieżkowski w kręgu idei historiozoficznych Joachima z Fiore, Hegla i Towiańskiego*, [в:] *Literatury wschodniosłowiańskie w kręgu europejskich idei estetyczno-filozoficznych*, под ред. A. Wiczorek, Opole 2007, с. 63-71 (*Studia i szkice slawistyczne*, 8).

³⁶ Ф. Ницше, *Рождение трагедии, или эллинство и пессимизм*, пер. Г.А. Рачинского, [в:] его же, *Сочинения в двух томах*, т. 1, Москва 1996, с. 59.

каждый именуется вечным: это сопоставления, одновременно отталкивающих и притягивающих друг друга начал божественного и демонического, идеализма и реализма, веры и знания, „я” и „не-я”, культуры и природы³⁷. В этом мире „двоящихся мыслей” – как Бердяев определил творчество Мережковского³⁸ – раздор, считается постоянным, то есть вечным правилом мира, которое может быть отменено лишь в новом измерении действительности Третьего Завета.

В произведениях, созданных после 1917 года (особенно в трилогии *Тайна Трех*), обращает внимание осуществленный замысел писателя представить историю человечества, развивавшегося в троичном ритме наступавших эпох: Преистории, Истории и Конца³⁹ (или в других вариантах номинации: Атлантиды, Истории, Апокалипсиса, или: первого, второго и третьего человечества⁴⁰). Упомянутые тексты приносят также проникновения в суть соотношения времени и вечности и определения их основных признаков. Мережковский подчеркивает, что фактором, различающим время и вечность является наличие движения: оно воспринимается как аспект времени. Вечность же знаменует бездвижность⁴¹.

В творчестве Мережковского важным контекстом для размышлений о проблеме соотношения времени и вечности являются знания, представления, предположения, интерпретации писателя о жизни, деятельности, учении Христа и роли его личности в христианстве, представленные в обширном эссе *Иисус Неизвестный*. Этот опыт богословского и исторического размышления, среди разных аспектов христологии указывает на возможность определить суть времени и вечности, учитывая соединение божественной и человеческой ипостасей в личности Иисуса Христа⁴²: „Как бы две меры перемежаются в Нем: мера Сына человеческого – время, и мера сына Божьего – вечность”⁴³. По мнению Мережковского, в Иисусе, за трид-

³⁷ Д.С. Мережковский, *Франциск Ассизский...*, с. 191-193.

³⁸ „Тайна Мережковского и есть тайна двоения, двоящихся мыслей, а не тайна синтеза, не тайна троичности”. См. Н. Бердяев, *Новое христианство (Д.С. Мережковский)*, [в:] Д.С. Мережковский. *Pro et contra. Личность и творчество Мережковского в оценке современников. Антология*, Санкт-Петербург 2001, с. 335.

³⁹ Д.С. Мережковский, *Тайна Запада: Атлантида-Европа*, [в:] его же, *Собрание сочинений*, т. 14: *Тайна Трех...*, с. 234.

⁴⁰ Там же, с. 236, 358.

⁴¹ Д.С. Мережковский, *Иисус Неизвестный*, Москва 2007, с. 52.

⁴² См. V. Lossky, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*. Я пользуюсь польским изданием: W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, przeł. M. Szczaniecka, Warszawa 1989, с. 128-132.

⁴³ Д.С. Мережковский, *Иисус Неизвестный...*, с. 300.

цать лет его утаенной жизни на земле, рождается Христос (хотя в вечности Он уже родился). Таким образом, как считает писатель, за первых тридцать лет своей земной жизни Иисус узнает во времени вечность⁴⁴. В упомянутом процессе узнавания проявляется и один из признаков человеческой ипостаси Сына Божьего. Если для человечества время, как указано выше, доставляет лишь символическую возможность познать знаки вечности, то для Иисуса, в связи с „асимметричностью” Его обеих ипостасей (первенством божественной природы⁴⁵), познание вечности во времени, по Мережковскому, реально: оно имеет форму воспоминания⁴⁶. Русский писатель, повторяя убеждение христианской мысли⁴⁷, считает Иисуса Христа началом и концом времен⁴⁸. В контексте всех частей трилогии *Тайна Трех (Египет и Вавилон, Тайна Запада. Атлантида-Европа, Иисус Неизвестный)* Христос воспринимается как отправная точка-образец для интерпретации всех эпох. По отношению к временам до Рождества Христова, Мережковский пользуется категориями подобия, аналогии, предсказующей тени, которую бросает Христос на эпохи, предшествующие Воплощению Слова („Только тенью нашего креста был тот, критский, как только тенью жертвы Голгофской, был тот, безыменный, бог, но святостью тела и тень свята”⁴⁹).

В эссе о святом Павле Мережковский обращает внимание также на тайну вечности, которая вписана в природу арамейского языка. В его лексико-семантической практике вечность оказывается подобной мгновению:

Слово „вечный” на арамейском языке Иисуса не имеет вовсе того отвлеченно-метафизического смысла „бесконечного времени”, как греческое слово αἰώνιον, и слова того же смысла, на философском языке, от Аристотеля до Канта. „Вечность”, „век”, αἰών, на языке Иисуса, так же подобна мигу, как и бесконечно длительному времени⁵⁰.

⁴⁴ Там же, с. 102, 109.

⁴⁵ J. Meyendorff, *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*. Я пользуюсь польским изданием: J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1984, с. 199; W. Łoski, *Teologia mistyczna...*, с. 128.

⁴⁶ Д.С. Мережковский, *Иисус Неизвестный...*, с. 109.

⁴⁷ См. G. Pattaro, *The Christian coception of time*. Пользуюсь польским переводом: G. Pattaro, *Pojmowanie czasu w chrześcijaństwie*, przeł. B. Chwedeńczuk, [в:] *Czas w kulturze*, wybrał, oprac. wstępem opatrzył A. Zajączkowski, Warszawa 1988, с. 295.

⁴⁸ Д.С. Мережковский, *Иисус Неизвестный...*, с. 149.

⁴⁹ Д.С. Мережковский, *Тайна Запада: Атлантида-Европа...*, с. 384.

⁵⁰ Д.С. Мережковский, *Павел. Августин*, [в:] его же, *Лица святых...*, с. 50.

Время как вопрос теории и истории литературы и искусства

Мережковский задумывается также над способом отражения ритмов времени в искусстве и литературе. Его внимание сосредоточивается на способах конструирования личности литературных героев произведений, возникших в переходные эпохи. В эссе о Гончарове (из цикла *Вечные спутники*) писатель подчеркивает, что как раз в характерах персонажей замечается недостаток цельности и полноты:

Их убеждения, верования принадлежат новому времени; привычки, темперамент – прошлому. Побеждает в большинстве случаев не разум, а инстинкт; не убеждения, а темперамент; отжившее торжествует над живым, и человек гибнет жертвой этой борьбы. Так гибнет в пошлости Александр Адуев, в апатии – Обломов, в дилетантизме – Райский [*Вечные спутники*, XVIII, 46].

В концепции Мережковского отражением духа времени является также стиль литературы и искусства. В эссе о Плинии Младшем подчеркивается, что приближение времени упадка римской культуры знаменуется кратким периодом красоты и выразительности стиля, зрелостью и сочностью языка [*Вечные спутники*, XVII, 50]. С другой стороны, стиль ампира, являющийся „отблеском наполеоновского времени” замечен не только в области искусства слова, в слоге юридических документов, но также в вышивке туники императрицы Жозефины, в архитектуре и оформлении мебели [*Л. Толстой и Достоевский*, X, 29].

Подводя итог, обратим внимание на следующие аспекты вопроса времени в творчестве Дмитрия Мережковского:

- а) тексты автора *Юлиана Отступника* обилуют мотивами, представленными в форме как литературных образов, так и прямо выраженных суждений о разных вопросах философии времени;
- б) мысли о времени образуют цельную идейно-художественную концепцию, в которой отражаются основные для писателя положения о противопоставлении „старого” и ожидаемого „нового” христианства, а также характерные для рубежа XIX-XX веков эсхатологические чаяния;
- в) лейтмотивные оппозиции времени и вечности, вечности и мгновения, начала и конца в темпоральной рефлексии Мережковского отражают характерную для творчества писателя склонность применять бинарные формулы в конструкции картины мира;

- г) в предложенной Мережковским концепции „субъективной критики” существенную роль играет герменевтическая категория „духа времени”;
- д) рефлексия Мережковского о разных аспектах философии времени обнаруживает огромнейшую эрудицию автора, вдохновленного древней и новой философской мыслью а также современными научными работами в области истории, литературоведения и антропологии.

Библиография

- Андрущенко Е.А., *Властелин „чужого”: текстология и проблемы поэтики Д.С. Мережковского*, Москва 2012.
- Бердяев Н., *Новое христианство (Д.С.Мережковский)*, [в:] Д.С. Мережковский. *Pro et contra. Личность и творчество Мережковского в оценке современников. Антология*, Санкт-Петербург 2001.
- Бонецкая Н.К., *Дух Серебряного века (феноменология эпохи)*, Москва – Санкт-Петербург 2016.
- Бычков В.В., *Русская теургическая эстетика*, Москва 2007.
- Гидини К., *Литературная критика и герменевтика в работах Иванова о Достоевском. Некоторые общие замечания*, [в:] Vjaceslav Ivanov: *Russischer Dichter – europäischer Kulturphilosoph. Beiträge des IV. Internationalen Vjaceslav-Ivanov-Symposiums*, Heidelberg 4-10, September 1989, hrsg. W. Potthoff, Heidelberg 1993.
- Гиппус-Мережковская З.Н., *Дмитрий Мережковский*, Париж 1951.
- Достоевский Ф.М., *Собрание сочинений в пятнадцати томах*, т. 7: *Бесы*, Ленинград 1988-1996.
- Живов В., *Из церковной истории времен Петра Великого. Исследования и материалы*, Москва 2004.
- Лавров А.В., *История как мистерия. Египетская диалогия Д.С. Мережковского*, [в:] Д.С. Мережковский, *Мессия*, Санкт-Петербург 2000.
- Лотман Ю., *К семиотической типологии русской культуры XVIII в.*, [в:] его же, *История и типология русской культуры*, Санкт-Петербург 2002.
- Матвейчев О.А., *К дискуссии о генезисе древнегреческой философии*, „Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук” 2016, т. 16, вып. 4.
- Мережковский Д.С., *14 декабря*, [в:] его же, *Собрание сочинений в 4 томах*, т. 4, Москва 1990.
- Мережковский Д.С., *Было и будет. Невоенный дневник*, Москва 2001.
- Мережковский Д., *Иисус Неизвестный*, Москва 2007.
- Мережковский Д.С., *Кальвин*, [в:] его же, *Реформаторы. Испанские мистики*, Москва 2002.
- Мережковский Д.С., *Мессия*, Санкт-Петербург 2000.
- Мережковский Д.С., *Наполеон*, [в:] его же, *Данте. Наполеон*, Москва 2000, с. 243-540.
- Мережковский Д.С., *Павел. Августин*, [в:] его же, *Лица святых от Иисуса к нам*, Москва 2000.

- Мережковский Д.С., *Полное собрание сочинений в 24 томах*, Москва 1914.
- *Антихрист (Петр и Алексей)*, т. 4, т. 5.
 - *Александр I*, т. 6, т. 7, т. 8.
 - *Воскресшие боги. Леонардо да Винчи*, т. 2, т. 3.
 - *Л. Толстой и Достоевский*, т. 9, т. 10, т. 11, т. 12.
 - *Последний святой*, т. 13.
- Мережковский Д.С., *Собрание сочинений в 20 томах*, т. 14: *Тайна Трех*, Москва 2017.
- Мережковский Д.С., *Франциск Ассизский*, [в:] его же, *Лица святых от Иисуса к нам*, Москва 2000.
- Ницше Ф., *Рождение трагедии, или эллинство и пессимизм*, пер. Г.А. Рачинского, [в:] его же *Сочинения в двух томах*, т. 1, Москва 1996.
- Петров В.В., *Разнотекущие потоки в „Сне Мелампа” Вячеслава Иванова: интертекстуальный анализ*, „Europa Orientalis. Studies and Researches on Eastern European countries” 2017, № 29: „Историческое и надвременное у Вячеслава Иванова. К 150-летию Вяч. Иванова”, ред. М.Б. Плюханова, А.Б. Шишкин.
- Петров В.В., *Телеология, четвертое измерение и обратный ход времени в работах А. Белого, Вячеслава Иванова и М. Волошина*, [в:] *Вячеслав Иванов: исследования и материалы*, вып. 3, сост. С.В. Федотова, А.Б. Шишкин, Москва 2018.
- Троицкий В.П., *Об одной модели времени у Вяч. Иванова*, „Символ” 2008, № 53-54: „Вячеслав Иванов: несобранное и неизданное”.
- Троицкий В.П., *Гераклитова „энантиодромия” в космологических образах Серебряного века*, [в:] *Античность и культура Серебряного века: К 85-летию А.А. Тахо-Годи*, отв. ред. Е.А. Тахо-Годи, Москва 2010.
- Ханзен-Лёве А.А., *Русский символизм. Система поэтических мотивов. Мифопоэтический символизм начала века. Космическая символика*, Санкт-Петербург 2003.
- Холиков А.А., *Прижизненное „Полное собрание сочинений” Дмитрия Мережковского. Текстология. История Литературы. Поэтика*, Москва – Санкт-Петербург 2014.
- Assmann J., *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, przeł. A. Kryczyńska-Pham, Warszawa 2015.
- Cymborska-Leboda M., *Эрос в творчестве Вячеслава Иванова. На пути к философии любви*, Lublin 2002.
- Dassow E. von, *Temporality and Periodization in Ancient Near Eastern History*, „Social ScienceHistory” 2012, vol. 36, No. 1, <https://doi.org/10.1017/S0145553200010397>.
- Dudek A., *Dymitr Miereżkowski w kręgu idei historiozoficznych Joachima z Fiore, Hegla i Towiańskiego*, [w:] *Literatury wschodniosłowiańskie w kręgu europejskich idei estetyczno-filozoficznych*, pod red. A. Wieczorek, Opole 2007 (seria *Studia i szkice slawistyczne*, 8).
- Dudek A., „Historyczne” i „nowe” chrześcijaństwo w refleksji Dymitra Miereżkowskiego, [w:] *Prace Komisji Kultury Słowian PAU*, t. 6, pod red. L. Suchanka, Kraków 2007.
- Dudek A., *Viacheslav Ivanov's Concept of Time*, [in:] *Neo-Formalist Papers. Contributions to the Silver Jubilee Conference to Mark 25 Years of the Neo-Formalist Circle*, ed. by J. Andrew and R. Reid, *Studies in Slavic Literatures and Poetics*, vol. 32, Amsterdam-Atlanta 1998.

- Dudek A., *Концепция времени в поэтическом творчестве Валерия Брюсова*, [w:] *Брюсовские чтения 2013 года*, ред. кол. Г.Р. Гаспарян, В.В. Полонский, и др., Ереван 2014.
- Duvignaud J., *Dar z niczego. O antropologii święta*, przeł. Ł. Jurasz Dudzik, Warszawa 2011.
- Dyczewski L., *Święto i jego kulturotwórcza rola*, „Kultura i Społeczeństwo” 2012, № 4: „Świętowanie i styl życia”, s. 3-24.
- Elias N., *Esej o czasie*, przeł. A. Łobożewicz, Warszawa 2017, <https://doi.org/10.31338/uw.9788323524281>.
- Fraser J. T., *The Study of Time*, [in:] *Proceedings of the First Conference of the International Society for the Study of Time*, ed. by J.T. Fraser, F.C. Haber, G H. Müller, Berlin – Heidelberg – New York 1972.
- Kluckhohn C., *Values and Value-Orientations in the Theory of Action*, [in:] *Toward a General Theory of Action*, ed. by T. Parsons E. Shils, New York and Evanston 1962.
- Łosski W., *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, przeł. M. Szczaniecka, Warszawa 1989.
- Manteuffel T., *W oczekiwaniu ery wolności o pokoju. Historiozofia Joachima z Fiore*, „Przegląd Historyczny” 1969, t. LX, z. 2.
- Meyendorff J., *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1984.
- Pattaro G., *Pojmowanie czasu w chrześcijaństwie*, przeł. B. Chwedeńczuk, [w:] *Czas w kulturze*, wybrał, oprac. wstępem opatrzył A. Zajączkowski, Warszawa 1988.
- Sancti Aurelii Augustini, *Confessiones*. Блаженный Августин, *Исповедь*, пер. А. Сергиенко, отв. ред. Н. Казанский, Санкт-Петербург 2013 (Серия: Литературные памятники).
- Serczyk W., *Piotr I Wielki*, Wrocław 1990.
- Van der Leeuw G., *Fenomenologia religii*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1997.
- Wachtel M., *Russian Symbolism and Literary Tradition. Goethe. Novalis, and the Poetics of Vyacheslav Ivanow*, Madison 1994.
- Whitrow G.J., *Czas w dziejach. Poglądy na czas od prehistorii po dzień dzisiejszy*, przeł. B. Orłowski, Warszawa 2004.

Informacja o Autorze

Andrzej Dudek (Андрей Дудек) – dr hab, prof. UJ, kierownik Zakładu Antropologii Kultury Rosyjskiej w Instytucie Rosji i Europy Wschodniej na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie .
 e-mail: andrzej.dudek@uj.edu.pl
<https://orcid.org/0000-0002-0265-5233>

IWONA KRYCKA-MICHNOWSKA

WARSZAWA, UNIWERSYTET WARSZAWSKI

Wobec przemijania

Jegor Bułyczow i inni Maksyma Gorkiego – próba (re)interpretacji

In the Face of Transience. Maxim Gorky's *Yegor Bulychov and Others*.
The Attempt at (Re)interpretation

Abstract: The topic of this paper is the Maxim Gorky's play *Yegor Bulychov and Others*. It was one of the most often exhibited plays of this author in Poland, both in the interwar period and after the war. The interpretations of Gorky's work were similar in People's Poland to those in Soviet Russia, consistent with the assumptions of socialist realism. The paper recalls the genesis of the play and presents an analysis that exposes its universal meaning. It was interpreted primarily as a play that pertains to philosophical and ethical issues, raises questions about the meaning of life and *ars moriendi*; as a work which concerns the theme of a spiritual awakening or an existential transformation of a man who realizes his loneliness and emptiness of his own life just before his death.

Keywords: Maxim Gorky, *Yegor Bulychov and Others*, transience of time, settlement with the past

W 2018 r. minęła 150. rocznica urodzin Maksyma Gorkiego, pisarza, który do dziś budzi emocje. Za czasów Polski Ludowej nakazowo wielbiony, po 1989 r. został zmarginalizowany, choć jego dramaty nadal są dość chętnie inscenizowane¹. Andrzej Drawicz w 1970 r. przełamał dominującą w polskiej krytyce literackiej tendencję do apologetycznego prezentowania twórczości tego pisarza: nazwał go niedokształconym uczniem Czechowa, a jego sztukom wytknął anachronizm. Gorki był, zdaniem Drawicza, twórcą „teatru socjalnej dydaktyki”². Krytykowi nie po-

¹ Zob. I. Krycka-Michnowska, *Dramaturgia Maksyma Gorkiego w Polsce*, „Studia Interkulturowe Europy Środkowo-Wschodniej” 2018, nr 11, s. 216-232.

² A. Drawicz, *Play Gorki*, „Dialog” 1970, nr 11, s. 125.

dobały się zwłaszcza wykreowane przez dramaturga postaci: „widziane i pokazywane od razu, gotowe, określone, stanowiące produkt swojej warstwy społecznej”, podobne jedna do drugiej³. Z tej konwencji, utrzymywał Drawicz, wyłamywali się jednak wielowymiarowi bohaterowie dramatu *Na dnie* (На дне), a także Wassa Żelaznowa (z pierwszej redakcji tekstu) oraz Jegor Bułyczow⁴.

Zapewne ta złożoność postaci tytułowego bohatera oraz możliwość różnorodnego odczytywania dramatu *Jegor Bułyczow i inni* (Егор Булычов и другие) sprawiła, że przez dziesięciolecia była to jedna z najczęściej wystawianych w Polsce sztuk Gorkiego⁵. Z powodzeniem grano ją w okresie międzywojennym, jednak szczególnym uznaniem cieszyła się po wojnie⁶. Walory dramatu dostrzegła nawet wymagająca i surowa w swych osądach Maria Dąbrowska, która obejrzała jego teatralną inscenizację w 1948 r. Pisarka odnotowała więź autora z rosyjską klasyką oraz uniwersalną wymowę utworu, a zarazem instrumentalne wykorzystywanie go w celach propagandowych:

Sztuka dobra i nie pozbawiona poezji. Jeszcze jest w niej trochę tchnienie dawnej wielkiej literatury rosyjskiej, choć utwór pochodzi już z drugiej bolszewickiej epoki Gorkiego [...]. Sprawozdania będą z tego robiły oczywiście „pokaz rozkładu warstwy burżuazyjnej”, choć tego rodzaju konflikty są możliwe w najrozmaitszych środowiskach i w każdym ustroju. Utwór zahacza o sprawy eschatologiczne i metafizyczne. Umierający na raka Bułyczow przeżywa tragicznie i w iście po rosyjsku zwariowany sposób zagadnienie: co daje gwarancje, że warto żyć i umrzeć? Na tej kanwie sprawa społeczna oczywiście też ostro pokazana. Ale rewolucja ukazuje się jedynie w ostatniej scenie jako śpiew chóralny i przeciąganie za oknami czerwonych sztandarów⁷.

Utwór, który po wojnie był kilkakrotnie wystawiany na scenie polskiego Teatru Telewizji, interpretowano wówczas dwojako⁸. Z jednej strony jako dramat poli-

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*, s. 127.

⁵ Sztuka wystawiana była także m.in. w Niemczech, Norwegii, Stanach Zjednoczonych, Wielkiej Brytanii i Chinach. W 1972 r. na jej motywach zrealizowano w ZSRR film.

⁶ Jako pierwszy po dramacie *Jegor Bułyczow i inni* sięgnął w 1936 r. Teatr Miejski w Łodzi, gdzie przedstawienie odegrano jedenaście razy. Miało ono bardzo dobre recenzje, choć wzbudziło także krytykę środowisk endeckich. Po wojnie sztukę wystawiały: Teatr Śląski im. S. Wyspiańskiego w Katowicach (1947), Teatr im. J. Osterwy w Lublinie (1949), Teatr Narodowy w Warszawie (1949), Teatr Polskiego Radia (1950, 1975), Teatr im. W. Bogusławskiego w Kaliszu (1951), Teatr Dramatyczny w Krakowie (1953), Teatr Dramatyczny w Częstochowie (1953), Teatr Powszechny w Łodzi (1959), Teatr im. A. Węgierki w Białymstoku (1961), Teatr Dramatyczny we Wrocławiu (1962), Teatr im. W. Siemaszkowej w Rzeszowie (1963), Teatr Wybrzeże w Gdańsku (1967), Teatr im. S. Jaracza w Łodzi (1970), Teatr im. J. Słowackiego w Krakowie (1972), Teatr Ateneum im. S. Jaracza w Warszawie (1994).

⁷ M. Dąbrowska, *Dzienniki. 1914–1965*, t. 7: 1950, Warszawa 2009, s. 45.

⁸ W 1966 r. odbył się spektakl z wybitną kreacją Jana Świderskiego, w 1971 r. – łódzkie przedstawienie z Feliksem Żukowskim w roli głównej; w 1973 r. w ramach cyklu „Teatr TV na Świecie”

tyczny, manifestujący „postępowe” poglądy autora⁹. Z drugiej – jako sztukę o wymowie ponadczasowej, przekaz mówiący o samotności i wyobcowaniu człowieka umierającego oraz o jego potrzebie generalnego rozrachunku ze światem¹⁰.

W 1994 r. Tadeusz Konwicki zaktualizował utwór, prezentując jego autorską wersję na scenie warszawskiego Teatru Ateneum. Dostrzegł w nim lęki współczesnego człowieka wywołane odchodzeniem starego świata oraz jego nadzieje na przyszłość¹¹.

Sceniczne interpretacje sztuki Gorkiego w powojennej Polsce zazwyczaj nawiązywały do jej odczytań w Rosji sowieckiej, zgodnych z założeniami realizmu socjalistycznego. Przypomnijmy genezę dramatu. *Jegor Bułyczow* – pierwszy utwór z zaplanowanego, lecz niezakończonego przez Gorkiego cyklu dramaturgicznego – powstał na przełomie 1930 i 1931 r. w Sorrento i Moskwie¹². Był to okres przełomowy w biografii autora: po latach wahań zdecydował się on na powrót do nowej Rosji, której w istocie nie znał. W Moskwie przydzielono mu okazałą modernistyczną willę fabrykanta Stiepana Riabuszyńskiego zaprojektowaną przez Fiodora Szechtela, lecz ta wkrótce stała się dla pisarza luksusowym więzieniem.

Jesienią 1932 r. odbyły się dwie, odmienne interpretacyjnie premiery sztuki: w Teatrze im. Wachtangowa oraz w Leningradzkim Teatrze Wielkim. W pierwszym spektaklu – uznanym za wersję klasyczną – z Borisem Szczukinem w roli głównej, Bułyczow został przedstawiony jako człowiek silny, który przerósł własne środowisko, niepoddający się, kochający życie we wszystkich jego przejawach. W drugim – akcent położono na śmiertelną chorobę bohatera, stanowiącego symbol nieuleczalnie chorego społeczeństwa burżuazyjnego. Na początku 1934 r. odbyła się także premiera w Moskiewskim Artystycznym Teatrze Akademickim, a w kolejnych latach *Bułyczowa*, który cieszył się wielkim powodze-

zaprezentowano sowieckie widowisko z Michałem Uljanowem, i wreszcie w 1975 r. pokazano spektakl w reżyserii Zygmunta Hübnera, który zaprosił do współpracy plejadę świetnych aktorów: T. Łomnickiego, J. Żółkowską, P. Fronczewskiego, A. Seniuk i in.

⁹ Zob. np. HAL, *Jegor Bułyczow i inni. Dziś w teatrze TV*, „Dziennik Ludowy” 1975, 28.04. Podobnie zinterpretował sztukę Józef Smaga, który twierdził, iż tym dramatem Gorki „pragnął udowodnić, że rewolucja jest spełnieniem dziejowej konieczności”. Choć badacz zwrócił uwagę na konflikt psychologiczny, wyeksponował głównie wymowę ideową sztuki, zaś chorobę bohatera utożsamiał z niedomaganiem „całego ustroju opartego na wilczych prawach bezwzględnej walki”. Zob. J. Smaga, *Dramaty Maksyma Gorkiego*, Warszawa–Kraków 1975, s. 28.

¹⁰ Zob. I. Bołtuć, *Samotny wśród swoich...*, „Przyjaźń” 1975, 27.04.

¹¹ Spektakl *J.B. i inni*, w którym zagrali m.in. G. Holoubek, M. Zawadzka, A. Seniuk, E. Wiśniewska, A. Szczepkowski, zdaniem części krytyków spłycił sens utworu. Jego druzgocącą recenzję opublikował Tomasz Raczek, który negatywnie wypowiedział się o reżyserii i grze aktorskiej oraz podważył sens wystawiania tej sztuki Gorkiego. Zob. T. Raczek, „*Samobójstwo plejady*”, „Wiadomości Kulturalne” 1994, 24.07.

¹² Losy bohaterów Bułyczowa Gorki rozwinął w dramacie *Dostigajew i inni* (Достигаев и инни).

niem, grano zarówno w stolicy, jak i na prowincji, w teatrach profesjonalnych i amatorskich¹³.

Już pierwsi widzowie, krytycy i odtwórcy głównej roli dostrzegli wieloznaczność obrazu protagonisty oraz zawarte w dramacie niedomówienia i niejasności, na które zresztą zwracał uwagę sam Gorki uczestniczący w próbach Teatru im. Wachtangowa. Choć już wówczas odnotowano w utworze cechy dramatu filozoficznego, sowieckie literaturoznawstwo przez dziesięciolecia zniekształcało jego wymowę. Interpretowano go przede wszystkim jako dramat polityczny, którego bohaterem jest rewolucja, burząca dotychczasowy porządek społeczny. Wulgarno-socjologiczna eksplikacja utożsamiała śmierć Bułyczowa ze śmiercią starego „gnijącego” świata. Jewgienij Tagier pisał:

Шурка, бегущая к окну, мимо которого движется революционная демонстрация, звуки революционной песни, врывающиеся в стены булычовского дома, – всё это снимает ощущение мрачной безысходности, своеобразно вещает о наступлении новой жизни, торжествующей над смрадным миром, из которого не сумел вырваться Егор Булычов. Трагедия героя растворяется в мажорном голосе истории, утверждающей победу молодых и свежих сил революции¹⁴.

Także w opinii Borisa Bialika rewolucja stanowi centrum utworu: rozmawia o niej bolszewik Łaptiew i rozmyśla Bułyczow, który czuje, że chwieje się stary porządek społeczny¹⁵. Bialik przekonuje: „Главный конфликт пьесы, определяющий ее сквозное действие, – это конфликт между человеком, который под влиянием всего хода истории начинает сомневаться в правильности избранного им жизненного пути, и людьми, которые хотят убить в нем эти сомнения или, если это не удастся, убить его самого”¹⁶.

Historia niewątpliwie odgrywa istotną rolę w utworze, jednak bunt głównego bohatera nie ma nic wspólnego z rewolucją, a większość scen, w których jest ona przedmiotem dyskusji i refleksji, autor wprowadził dopiero podczas prób na prośbę zespołu teatru im. Wachtangowa¹⁷.

Kolejne lata po otwarciu archiwów i udostępnieniu nieznanych dotychczas dokumentów rzuciły nowe światło na postać Gorkiego, sprzyjając nowym interpreta-

¹³ Pierwotnie utwór nosił tytuł *W przededniu* (Накануне).

¹⁴ Е.Б. Тагер, *Творчество Горького советской эпохи*, Москва 1964, s. 327.

¹⁵ Б.А. Бялик, *М. Горький – драматург*, Изд. второе, переработанное и дополненное, Москва 1977, s. 468.

¹⁶ *Ibidem*, s. 488.

¹⁷ Za jego namową Gorki uwspółcześnił dramat, akcentując ideę śmierci kapitalizmu, wprowadził postać bolszewika, dodał scenę rozmowy Szury z Donatem oraz Głafiry z Łaptiewem.

cjom jego dorobku. Za dramat filozoficzny – a także w znacznej mierze rozrachunkowy i autobiograficzny – uznaje *Jegora Bułyczowa* Lidia Spiridonowa. Zdaniem tej badaczki z podtekstu utworu wyziera głęboko osobista tragedia człowieka, który przed śmiercią uświadamia sobie, że zmarnował swój talent. Spiridonowa uwypukla obecność dwóch planów – historycznego i osobistego – przekonana, że Gorki rozmyśla z jednej strony nad tzw. wielką śmiercią: rewolucją, wojną światową oraz represjami w ZSRR, z drugiej zaś – nad własnym losem¹⁸. Tragedia Bułyczowa jest zarazem tragedią starzejącego się pisarza, który po powrocie do Rosji sowieckiej pojmuję, że znalazł się wśród obcych. Jego marzenia oraz idee rozmiągają się z rzeczywistością, toteż buntuje się, lecz nie jest w stanie „wyrwać się ze złotej klatki”, nic już nie może zmienić¹⁹.

Wydarzenia dramatu rozgrywają się na początku 1917 r. podczas rewolucji lutowej, głównie w środowisku bogatych kupców, choć Gorki prezentuje niemal cały przekrój rosyjskiego społeczeństwa. Brak tu tradycyjnej akcji: żaden z kilku zarysowanych wątków i konfliktów nie zostaje rozwiązany²⁰. Dramaturg przywołuje realne wydarzenia i postaci – m.in. cara i Rasputina, ale – jak zauważyła Maria Dąbrowska – podobne konflikty mogłyby zaistnieć w każdym czasie i miejscu. Chciałoby się dodać za Dostojewskim: wszędzie tam, gdzie nie kultuwuje się wyższych wartości, gdzie nie ma Boga, a zatem wszystko jest dozwolone.

W *Jegorze Bułyczowie* Gorki podejmuje kwestie filozoficzne, etyczne, psychologiczne oraz polityczne, które nurtowały go od kilku dziesięcioleci. Rozmyśla nad drogami rozwoju Rosji i losami jej mieszkańców. Wraca do tematu rodziny, ściślej – rozpadu więzi rodzinnych oraz tradycyjnych wartości, który starał się opisać już na początku wieku w dramatach *Ostatni* (*Последние*, 1908), *Dziwacy* (*Чудаки*, 1910) i *Wassa Żeleznowa* (*Васса Железнова*, 1910). Po raz kolejny stawia fundamentalne pytanie, które wybrzmiało w dramacie *Na dnie*: co jest dla człowieka lepsze, bardziej humanitarne: gorzka prawda czy też wynikające ze współczucia kłamstwo i życie w ułudzie? Wreszcie – podejmuje refleksję nad odwiecznym tematem śmierci. Bohaterowie toczą rozmowy o historii i polityce, wojnie i rewolucji, władzy carskiej i Dumie, o Bogu, grzechu, wieczności, sensie życia.

¹⁸ Zob. Л.А. Спиридонова, „Егор Булычов и другие”: голос истории и голос автора, [w:] *Драматургия М. Горького в историко-функциональном аспекте. (Материалы и исследования)*, выпуск 13, Москва 2017, s. 144, 147.

¹⁹ *Ibidem*, s. 153.

²⁰ S.A. Jezuitow wyróżnia trzy główne wątki w dramacie: rodzinny, społeczno-historyczny oraz filozoficzno-psychologiczny. Zob. С.А. Иезуитов, *Пьесы А.М. Горького 1930-х годов (текст и контекст)*. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук, Санкт-Петербург 2007, s. 8, [online:] https://new-disser.ru/_avtoreferats/01003373156.pdf (14.11. 2019).

Dramaturg rysuje w utworze upodlonych, „nagich” ludzi, zdeterminowanych przez instynkty w świecie kultu złotego cielca: dla pieniędzy Bułyczow ożenił się z kobietą, której nie kochał; przełożona monasteru Mielanija, jego żona Ksienija, córka Warwara i inni – oszukują się nawzajem i poniżają z chęci zysku. To świat oparty na kłamstwie, obłudzie, wyrachowaniu, chciwości, zdradzie i zazdrości – nie ma w nim miejsca na bezinteresowną miłość. Jeśli taka się rodzi (jak między Bułyczowem a Szurą czy też Bułyczowem a Głafirą), to wyjątkowo i poza normalnymi, społecznie usankcjonowanymi relacjami. Jak niegdyś (choćby we wczesnych opowiadaniach o „bosiakach” i w dramacie *Na dnie*) Gorki poszukuje autentycznych wartości na marginesie społecznym.

Pisarz skupia uwagę na rodzinie, jednak poza więzami krwi jej członków niewiele łączy. Ukazuje skomplikowane relacje, w których brakuje bliskości, miłości i przyjaźni, wzajemnego szacunku, serdeczności i życzliwości. Prezentuje odwieczny konflikt pokoleń; czasem dotyczy on kwestii fundamentalnych i ma charakter światopoglądowy, jak w przypadku rewolucjonisty Łaptiewa oraz Szury kontestującej obowiązujący system wartości i świat, w którym najważniejszy jest pieniądź. Częściej jednak u podstaw konfliktu leży chęć zysku, zdobycia, zazwyczaj w sposób nieuczciwy, jak największej ilości dóbr materialnych. To świat, w którym każdy walczy z każdym: trwa zaciekle walka o majątek umierającego Bułyczowa, o miłość, o jego duszę, wreszcie – rozpaczliwa, skazana na fiasko walka bohatera ze śmiercią – „przedwczesną” i „niesprawiedliwą”, jak sam sądzi.

Gorki stawia w centrum utworu wyrazistą, wielowymiarową postać, tzw. szeroką rosyjską duszę; wyrastającego ponad własne środowisko bogatego kupca, który od lat robił to, co umiał najlepiej – pomnażał pieniądze. Te jednak nikomu nie przyniosły szczęścia, wręcz przeciwnie – stały się źródłem waśni rodzinnych oraz zawiści. Bohater jest ukazany w chwili poważnego kryzysu duchowego, gdy targają nim wewnętrzne sprzeczności. To człowiek inteligentny i błyskotliwy, a zarazem ograniczony; delikatny i czuły, a jednocześnie wulgarny; otoczony ludźmi, a jednak samotny we własnym, i jednocześnie obcym, odziedziczonym po teściach domu; bezpośredni, prostolinijny i bezkompromisowy w swych sądach.

W obliczu nieuchronnej śmierci, a więc w sytuacji, na którą nie ma wpływu, pełen energii, żądny życia Bułyczow odczuwa bezsilność, zagubienie i strach, które stara się ukryć pod maską ironii, sarkazmu i drwiny. Targają nim sprzeczne uczucia: nienawiść, pogarda, rozpacz, smutek, przygnębienie, nadzieja; najsilniejszy jest jednak gniew. Bohater buntuje się przeciwko krzywdzie i niesprawiedliwości, za jakie uznaje swą chorobę i zbliżającą się śmierć. W sytuacji granicznej dostrzega obcość świata, którego dotąd był częścią, oraz własną „egzystencjalną nagość” – pustkę i obłudę. Nagle zaczyna widzieć samego siebie jako ułomnego i wybrakowanego, podobnie jak własne życie.

W dramacie doszukać się można śladów lektury tekstów filozofów egzystencjalnych, w tym Martina Heideggera oraz jego najbardziej znanego dzieła *Bycie i czas* (*Sein und Zeit*, 1927). Znalazło się tam niewątpliwie ważne dla rosyjskiego pisarza pytanie o sens bycia oraz fenomenologiczna analiza doświadczenia obecności bytu. Gorki nie stara się literalnie odczytać słów niemieckiego filozofa. Może o tym świadczyć jedna z najważniejszych scen, w której parafrazuje on wyrażenie *bycie-nie-w-swoim-domu* (*Nicht-zuhause-sein*), odnoszące się do doświadczenia wyobcowania, wydziedziczenia ze świata, będącego następstwem odczuwanej trwogi²¹. Bułyczow zwierza się ukochanej córce, że „żyje nie na tej ulicy”, „wśród obcych”: „Мне надо тебе рассказать. Понимаешь... какой случай... не на той улице я живу! В чужие люди попал, лет тридцать всё с чужими. Вот чего я тебе не хочу! Отец мой плоты гонял. А я вот... Этого я тебе не могу выразить” (III, 122).

Gorki stawia swego bohatera przed prawdą własnej bezsensownej egzystencji, by ten uświadomił sobie, że ominął właściwy cel życia. Baszkin stwierdza: „А у Егора Васильевича вроде затмения ума начинается. Намедни говорит: – «Жил, говорит, я мимо настоящего дела. Что это значит?»”²². Bułyczow uświadamia sobie, że jest bankrutem życiowym, który przeżył swe życie bezrefleksyjnie. Dramatyzm jego sytuacji pogłębia fakt, że choć pragnie on podzielić się z innymi bolesną prawdą o sobie i otaczającym świecie, nie potrafi jej wyrazić; nikt – nawet najbliżsi – nie jest w stanie go zrozumieć, jego iluminacja ma charakter ściśle osobisty, a słowa trafiają w pustkę.

W obliczu śmiertelnego zagrożenia w Bułyczowie rodzi się tęsknota za innym życiem – rozumnym, uczciwym, pełnym miłości – oraz poczucie powinności wobec bliskich oraz odpowiedzialności za nich. Bułyczow uświadamia sobie, że jedyną wartość stanowi w jego życiu miłość córki i kochanki. Na słowa Głafiry, namawiającej go, by porzucił wszystko i wyjechał na Syberię, odpowiada: „Перестань, Глаха... Не расстраивай меня. Я – всё знаю, всё вижу! Я знаю, кто ты мне... Ты, да Шурка, вот это я – нажил, а остальное – меня выжило... Может, ещё выздоровлю... Зови трубача, ну-ко...” (II, 112).

²¹ Heidegger pisze: „Bycie ku śmierci jest z istoty trwogą”. I dalej: „W trwodze jest nam *nieswojo*. [...] Nieswojość (*Unheimlichkeit*) [...] oznacza przy tym także bycie-nie-w-swoim-domu (*Nicht-zuhause-sein*). [...] Trwoga natomiast wyprowadza jestestwo na powrót z jego upadkowego zanurzenia w «świecie». Powszednia zażyłość załamuje się. Jestestwo jest zindywidualizowane, ale właśnie *jako* bycie-w-świecie. Bycie-w przybiera egzystencjalny *modus nie-w-swoim-domu*”. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004, s. 335; 241.

²² М. Горький, Егор Булычов и другие. Сцены, [w:] idem, *Собрание сочинений в тридцати томах, т. 18: Пьесы, сценарии, инсценировки 1921-1935*, Москва 1952, s. 90. W dalszej części artykułu cytaty z tego wydania opatrzone numerem aktu i stronicy.

Tragizm tkwi także w tym, że choć bohater pojmuje bezcelowość i bezsens własnego istnienia, nie może już nic zmienić, jest bezsilny. Krytykuje „straszny świat”, ale niewiele ma do zaoferowania w zamian. Do końca zresztą pozostaje wierny samemu sobie, nie wierząc w nic i tym samym zmierzając donikąd. Miotając się między przeklinaniem Boga a naiwną wiarą w każdego, kto daje mu choć cięń nadziei na wyzdrowienie, nie chce okazać skruchy i nawrócić się, do czego wzywa go przeorysza Mielanija, prorokująca rychłe nadejście Atychrysta i Sąd Ostateczny. Drwi także z popa Pawlina, który daje mu nadzieję na zbawienie, prosząc jednak, by wpłacił ofiarę na dzwon nowo budowanej świątyni.

Ważne miejsce w dramacie zajmują spory Bułyczowa z popem i przełożoną monasteru dotyczące Boga, grzechu i życia wiecznego. Religia, jej instytucje i osoby duchowne są tutaj ukazane w negatywnym świetle – jako elementy starego, zepsutego świata, jego fundament umacniający nierówność i podporządkowanie oraz ograniczający wolność człowieka przez system zakazów i nakazów. Pisarz podkreśla ich wyrachowanie, chciwość, obłudę, sztuczność oraz oderwanie od prawdziwego życia i niezrozumienie potrzeb duchowych człowieka. Warto przypomnieć, że choć głoszona przez Gorkiego koncepcja świata w ciągu kilku dziesięcioleci ewoluowała, był on gorącym rzecznikiem antropocentryzmu: człowiek był dla niego najwyższą wartością i miarą wszechrzeczy²³. Marzył o dumnym, wolnym, silnym, niemal wszechmocnym człowieku, twórcy świata podobnym do Boga²⁴.

Był też zdeklarowanym ateistą, jak mówił: „bezbożnikiem z przekonania”. Bliższe były mu poglądy Ludwika Feuerbacha, który w *Wykładach o istocie religii* głosił, że to nie Bóg stworzył człowieka, lecz człowiek wykreował Boga na swój obraz i podobieństwo; teologia jest więc faktycznie antropologią, a Bóg – ubóstwioną istotą ludzką, projekcją naszej wyobraźni²⁵. Podobnie jak Marks, który dowodził, że religia to opium dla ludu, i Lenin, który pisał o przesądach religijnych, religij-

²³ Jak dowodzi L. Spiridonowa, spojrzenie Gorkiego na człowieka określiły w znacznej mierze: romantyzm społeczny Schillera, humanizm Odrodzenia, kult rozumu, obrazoburstwo Nietzschego oraz rosyjski anarchizm. Oczywiście z biegiem lat poglądy estetyczno-filozoficzne pisarza ewoluowały. Zob. Л.А. Спиридонова, *Концепция личности в системе философско-эстетических взглядов М. Горького*, [w:] *Концепция мира и человека в творчестве М. Горького*, Москва 2009, s. 31 i nast.

²⁴ Oświeceniowy humanizm Gorkiego dezawuuje Gieorgij Fiedotow. Filozof twierdzi, że ma on wątpliwą jakość, albowiem miłość i szacunek pisarza do człowieka oraz nauki oparte są na nienawiści do Boga i człowieka. Zob. Г. Федотов, *На смерть Горького*, „Новая Россия” 1936, nr 9, s. 83.

²⁵ Zob. L. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*, przeł. E. Skowron, T. Witwicki, Warszawa 1981, s. 211. Niemiecki filozof twierdził, że człowiek mógłby poznać prawdę o sobie samym, odrzuciwszy religię, sam stając się „bogiem”.

nym otumanieniu i ucisku²⁶, rosyjski pisarz – wyznawca światopoglądu materialistycznego – twierdził, że wiara przyćmiewa zdolności poznawcze i rozum człowieka. Choć w młodości fascynowała go głębia Ewangelii, po powrocie do ZSRR traktował ją jak polityczny oręż burżuazji. Świadczą o tym wyraziste sceny oraz wygłaszane w dramacie obrazoburcze wypowiedzi o charakterze antyreligijnej propagandy, mające na celu obalenie fundamentów starego świata.

Gorki stawia bohatera swego utworu przed obliczem śmierci, podobnie jak czynili to Lew Tołstoj, Antoni Czechow, Leonid Andriejew, Iwan Bunin i wielu innych rosyjskich twórców. Analogicznie do Tołstoja, którego *Śmierć Iwana Iljicza* (*Смерть Ивана Ильича*, 1886) zamierzał zekranizować na początku lat 30., pisarz pyta o sens życia i *ars moriendi*, zastanawia się, czy człowiek w obliczu śmierci potrzebuje Boga. Kwestie te stara się jednak rozstrzygnąć zgodnie z własnym światopoglądem.

U podstaw obydwu utworów leży temat duchowego przebudzenia czy też przemiany egzystencjalnej człowieka, który przed śmiercią uświadamia sobie swe osamotnienie i pustkę własnego nieautentycznego życia; oba zawierają też negację stylu życia klas uprzywilejowanych. Tołstoj stara się ukazać także metafizyczny wymiar śmierci. Iwan Iljicz Gołowin w sytuacji granicznej zaczyna rozumieć, że od lat tkwił w stanie moralnej martwoty, będąc „żywym trupem”; cierpi więc nie tylko fizycznie, ale i duchowo. Ostatecznie jednak doznaje ulgi i umiera uspokojony, wierząc, że śmierci nie ma.

W odróżnieniu od Tołstoja Gorki twierdził, że śmierć jest jedynie zjawiskiem biologicznym i tak powinno się ją opisywać. W kulminacyjnej scenie dramatu Bułyczow rozmawia z Trębaczem-strażakiem, który stara się pocieszyć ciężko chorego, jak niegdyś Łuka starał się dodać otuchy bohaterom ze społecznego dna²⁷. Noszący wymowne imię i nazwisko Gawriło Uwiekow (ros. увековечить – uwiecznić, unieśmiertelnić) nasuwa skojarzenia z Archaniołem Gabrielem – opiekunem Świętej Rodziny i wysłannikiem Boga, zapowiadającym niezwykle wydarzenia zbawcze: zwiastowanie, śmierć, zmartwychwstanie. Zarówno jednak sama postać, jak i kontekst, w jakim się ona pojawia, świadczą o tym, że dramaturg chce ją ośmieszyć i zdyskredytować, a zarazem pozbawić proces umierania i śmierci mistycyzmu. Dopytywany przez chorego prostolinijny i chciwy Gawriło po otrzymaniu 16 rubli przyznaje, że w istocie oszukuje innych, stara się jednak usprawiedliwić swą postawę: „Сами знаете: без обмана не проживёшь” (II, 114), i żąda więcej pieniędzy.

²⁶ W. Lenin, *Socjalizm a religia*, [online:] https://www.marxists.org/polski/lenin/1905/12/soc_a_rel.htm (20.09.2018).

²⁷ Scena z trębaczem pojawia się także w kilku innych utworach Gorkiego, m.in. w opowiadaniu *Solo* (1896) oraz niezakończonym cyklu opowiadań *Публика* (1900-1901).

Przeklinając popów i Boga oraz negując istnienie życia wiecznego, Bułyczow kurczowo trzyma się życia doczesnego: walczy o nie wszelkimi możliwymi sposobami. Bezskutecznie szuka pomocy nie tylko u lekarzy, ale i u znachorów oraz szarlatanów, w ostatniej scenie z przerażeniem spoglądając w otchłań:

И погибнет царство, где смрад. Ничего не вижу... (Встал, держась за стол, протирает глаза.) Царствие твоё... Какое царствие? Звери! Царствие... Отче наш... Нет... плохо! Какой ты мне отец, если на смерть осудил? За что? Все умирают? Зачем? Ну, пускай – все? А я – зачем? (Покачнулся.) Ну? Что, Егор? (Хрипло кричит.) Шура... Глаха – доктора! Эй... кто-нибудь, черти! Егор... Булычов... Егор!... (III, 130-131).

W liście do Wasilija Grossmana z 1932 r. Gorki przekonywał, że pisanie o śmierci po to, by człowiek zadumał się nad tym, co nieuniknione, to szkodliwe pustosłowie, które uprawia kler²⁸. Wbrew głoszonym przez niego deklaracjom lektura dramatu skłania czytelnika do zadania sobie pytań fundamentalnych: co robić, by u kresu swych dni nie uznać życia za bezcelowe i bezsensowne, nie mieć poczucia, że „żyło się na obcej ulicy”? Czym się kierować, by odnaleźć spełnienie i wewnętrzną harmonię? Co stanowi o naszej tożsamości i jaka jest nasza kondycja moralna?

Dramat *Jegor Bułyczow i inni*, choć osadzony w konkretnych realiach historycznych, ma uniwersalną wymowę, a jego aktualność łatwo dostrzec także w dzisiejszym zglobalizowanym świecie – powszechnego konsumpcjonizmu, hedonizmu i komercjalizacji życia. Utwór, który podejmuje problematykę filozoficzną i etyczną, możemy także odczytać jako rozrachunkowy. Gorki, którego losy toczyły się w tragicznej epoce i obfitowały w dramatyczne zwroty, podsumowuje pewien etap historii Rosji oraz własne życie: przyznając się do samotności i wyobcowania, a także próbując rozliczyć się z własną przeszłością. W tym przypadku konkluzja musi być pesymistyczna. Bankrutem życiowym okazuje się bowiem nie tylko bohater dramatu, ale i autor, który przez lata naiwnie wierzył w możliwość stworzenia raj na ziemi, którego religią stał się socjalizm, Bogiem zaś – wyidealizowany człowiek.

Bibliografia

- Bołtuć I., *Samotny wśród swoich...*, „Przyjaźń” 1975, 27.04.
 Dąbrowska M., *Dzienniki. 1914–1965*, t. 7: 1950, Warszawa 2009.
 Drawicz A., *Play Gorki*, „Dialog” 1970, nr 11.

²⁸ Zob. С.М. Дёмкина, *Пьеса М. Горького „Егор Булычов” в фондах Музея А.М. Горького ИМЛИ РАН*, [w:] *Драматургия М. Горького в историко-функциональном аспекте. Материалы и исследования*, Москва 2017, s. 346.

- Feuerbach L., *Wykłady o istocie religii*, przeł. E. Skowron, T. Witwicki, Warszawa 1981.
- HAL, *Jęgor Bułyczow i inni. Dziś w teatrze TV*, „Dziennik Ludowy” 1975, 28.04.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004.
- Krycka-Michnowska I., *Dramaturgia Maksyma Gorkiego w Polsce*, „Studia Interkulturowe Europy Środkowo-Wschodniej” 2018, nr 11, <https://doi.org/10.5604/01.3001.0012.7278>.
- Lenin W., *Socjalizm a religia*, [online:] https://www.marxists.org/polski/lenin/1905/12/soc_a_rel.htm.
- Raczek T., „*Samobójstwo plejady*”, „Wiadomości Kulturalne” 1994, 24.07.
- Smaga J., *Dramaty Maksyma Gorkiego*, Warszawa–Kraków 1975.
- Бялик Б.А., *М. Горький – драматург*, Изд. второе, переработанное и дополненное, Москва 1977.
- Горький М., *Егор Булычов и другие. Сцены*, [w:] М. Горький, *Собрание сочинений в тридцати томах, т. 18: Пьесы, сценарии, инсценировки 1921-1935*, Москва 1952.
- Дёмкина С.М., *Пьеса М. Горького „Егор Булычов” в фондах Музея А.М. Горького ИМЛМ РАН*, [w:] *Драматургия М. Горького в историко-функциональном аспекте. Материалы и исследования*, Москва 2017.
- С.А. Иезуитов, *Пьесы А.М. Горького 1930-х годов (текст и контекст)*. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук, Санкт-Петербург 2007, [online:] https://new-dissert.ru/_avtoreferats/01003373156.pdf.
- Спиридонова Л.А., „Егор Булычов и другие”: голос истории и голос автора, [w:] *Драматургия М. Горького в историко-функциональном аспекте (Материалы и исследования)*, выпуск 13, Москва 2017.
- Спиридонова Л.А., *Концепция личности в системе философско-эстетических взглядов М. Горького*, [w:] *Концепция мира и человека в творчестве М. Горького*, Москва 2009.
- Тагер Е.Б., *Творчество Горького советской эпохи*, Москва 1964.
- Федотов Г., *На смерть Горького*, „Новая Россия” 1936, nr 9.

Informacja o Autorce

Dr hab. Iwona Krycka-Michnowska (Ивона Крыцка-Михновска) – adiunkt w Katedrze Studiów Interkulturowych Europy Środkowo-Wschodniej Uniwersytetu Warszawskiego.
e-mail: iekrycka@uw.edu.pl
<https://orcid.org/0000-0001-7293-1240>

MONIKA SIDOR

LUBLIN, KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II

Czas historyczny i doświadczenie

Strategia opisu przeszłości
w epopei *Czerwone Koło* Aleksandra Solżenicyna

Historical Time and Experience. Strategy of Describing the Past
in *The Red Wheel* by Aleksandr Solzhenitsyn

Abstract: Aleksandr Solzhenitsyn claimed that *The Red Wheel* depicts the genesis of the Russian Revolution and combines the elements of historiography and literature. The goal of this epic was to overcome the limitations which a history researcher meets. The writer used many means and techniques which were unusual for a literary work, such as documents, diplomatic correspondence, or so-called “screens”. The author of the paper puts forward the thesis that the category of experience played a main role in the Solzhenitsyn’s work. The article presents different aspects of this concept in the works of *The Red Wheel* cycle.

Keywords: history and literature, historiography, experience, Solzhenitsyn

Aleksander Solżenicyn w wypowiedziach o swoim obszernym cyklu prozatorskim *Czerwone Koło* (*Красное Колесо*, 1971-1991) twierdził, że wykonuje jednocześnie pracę historyka i pisarza, zaznaczając od razu, że historia, którą pisze, jest inna, literacka, i dlatego ma ona przewagę nad rozważaniami naukowymi¹. Pośród cech decydujących o owej przewadze twórca wymieniał tzw. efekt tunelowy, to znaczy umiejętność dotarcia do takich zjawisk lub sytuacji, których zwykle zobaczyć nie można, do których nie ma fizycznego dostępu. Jest to metoda szczególnie cen-

¹ А.И. Солженицын, Телеинтервью компании Би-Би-Си в связи с выходом книги „Ленин в Цюрихе”, Лондон, 25 февраля 1976, [w:] idem, Публицистика: в трех томах, сост. и пояснения Н.Д. Солженицыной, т. 2, Общественные заявления, письма, интервью, Ярославль 1996, s. 346.

na w badaniach nad przeszłością, którą, jak wiadomo, można poznawać jedynie pośrednio, wykorzystując dostępne dokumenty z epoki i literaturę historyczną. Uwzględnić jednak trzeba, że obydwa typy materiałów są zwykle subiektywnymi narracjami. Prócz tego opowieści o przeszłości powstają zwykle *ex post*, wtedy gdy dana sytuacja przechodzi do przeszłości, gdy można już określić jej okoliczności, ramy czasowe, a nawet dostrzec konsekwencje.

Sołżenicyn zamyślił w swoim utworze maksymalne przybliżenie się do obiektu opisu, utrwalenie wydarzeń *in statu nascendi* – w momencie, w którym się dzieją. Nie zadowalał się ani spojrzeniem syntetyzującym, które zawsze nosi jakiś ślad poglądów historyka, ani ograniczeniem się do suchych faktów, które nie odzwierciedla w pełni realności. Ta słabość poznania historycznego już dawno została zauważona przez uczonych profesjonalnie zajmujących się badaniem przeszłości. Właściwie już wraz z formowaniem się historii jako nauki i pozytywistycznymi dążeniami do włączenia jej w spektrum metod badawczych nauk ścisłych pojawiły się także wątpliwości co do możliwości wyrażania jakichkolwiek obiektywnych opinii o tym, co minęło. Wyrazicielem owych zastrzeżeń był na przykład niemiecki badacz Johann Gustav Droysen, który podkreślał, że przeszłość nie istnieje w sensie fizycznym, a jej zakres jest niezmiernie wielki, gdyż dotyczy całego świata². W takim razie w arsenale naukowca nie ma narzędzi do badania tak nieuchwytnego materiału. Niektóre ustalenia Droysena są szczególnie ciekawe w kontekście rozważań o strategii tworzenia *Czerwonego Koła*, którego sam podtytuł *Opowiadanie w odcinkach czasowych* świadczy o tym, że Sołżenicyn starał się pokonać powyższe ograniczenia. W założeniach narracji znalazło się bowiem wyodrębnienie małych fragmentów przeszłości, które łatwiej poddałyby się operacjom badawczym, i modyfikacja perspektywy badawczej.

Droysen zwracał jednocześnie uwagę na to, że proces historyczny nie jest jedynie sekwencją poszczególnych faktów, lecz rezultatem działania człowieka, i zawsze nosi ślad jego woli³. Odzwierciedlająca się w dziejach motywacja psychologiczna czy ideologiczna nie może więc być zlekceważona, a historii nie powinno się sprowadzać do ustalenia porządku wydarzeń. Z tego powodu uczony podkreślał potrzebę zrozumienia ludzi żyjących w przeszłości, a w pracy historyka niezwykle rolę przypisywał intuicji. Miał także świadomość tego, iż poznanie przeszłości odbywa się zawsze w kontekście rzeczywistości⁴, a opis historii jest aktem twórczym, w którym zachodzi wypełnienie luk spowodowanych niedostateczną ilością materiałów źródłowych.

² Zob. J.G. Droysen, *Zarys historyki*, przeł. M. Bonecki i J. Duraj, Bydgoszcz 2012, s. 20.

³ Zob. *Ibidem*, s. 28.

⁴ Zob. *Ibidem*.

Sołżenicyn, jakby dostrzegając te same wady historiografii, które wyodrębnił Droysen, stawiał sobie za cel przede wszystkim zrozumienie przeszłości przez poznanie żyjących wówczas ludzi⁵. W utworze pojawiają się setki bohaterów, wśród których niemal niemożliwe jest wyróżnienie głównych postaci. Autor przybliża losy osób, które w jego ocenie mocno zaważyły na biegu wydarzeń. Taka rola przypada nieraz ludziom zupełnie przypadkowym, którzy skoncentrowani są na osiągnięciu swoich partykularnych celów i nie zdają sobie sprawy z dalszych konsekwencji swoich decyzji. Jako przykład może posłużyć postać Timofieja Kirpicznikowa, który zainicjował bunt żołnierzy w pułku wołyńskim. Motywacją jego działania nie było poparcie dla idei rewolucyjnych, lecz dążenie do powstrzymania bezsensownego rozlewu krwi. Tymczasem postępek Kirpicznikowa *de facto* zapoczątkował rewolucję lutową, a wraz z nią całą lawinę późniejszych wydarzeń.

Czas historyczny, który przedstawia Sołżenicyn, to – jak się okazuje – czas konkretnych jednostek. Dzieje w rozumieniu pisarza mają charakter subiektywny w tym sensie, że zawsze są rezultatem działania i zachowania ludzi. Nie chodzi jedynie o akty wolitywne, ale także ogromną liczbę sytuacji spowodowanych czyjąś pomyłką, nieporozumieniem czy tylko momentem dekoncentracji. Człowiek pozostaje więc twórcą historii, lecz nie jest jej architektem, gdyż proces historyczny nie realizuje konkretnego ludzkiego planu. W takim razie historię można zrozumieć tylko przez dogłębną analizę przyczyn i okoliczności zaistnienia określonych sytuacji, dotarcie do decyzji i zachowań poszczególnych ludzi, odkrycie motywacji podmiotów działających. Pisarz w ten sposób faktycznie zajmuje się odtworzeniem skomplikowanego doświadczenia osób, które żyły w przeszłości.

Warto zatrzymać się dłużej na kategorii doświadczenia, która ostatnio zyskała pewną popularność, i wśród wielu tzw. zwrotów kulturowych pojawiło się także pojęcie zwrotu doświadczeniowego⁶. Choć wyraźny wzrost zainteresowania zagadnieniem doświadczenia można zaobserwować od lat 80. XX wieku, to już od dawna przyciągało ono uwagę uczonych, a szczególnie filozofów. Kant, Hegel, idealisci niemieccy, hermeneutycy i pragmatycy – wszyscy oni w jakimś stopniu odnosili się do tej kwestii. Nie bez przyczyny Alfred North Whitehead nazywał doświadczenie najbardziej zwodniczym pojęciem filozofii⁷.

⁵ Zob. А.И. Солженицын, *Радиоинтервью о „Красном Колесе” для „Голоса Америки” (интервью ведет Марк Помор)*, Кавендиш, 31 мая 1984, [w:] idem, *Публицистика: в трех томах*, т. 3, сост. и пояснения Н.Д. Солженицыной, *Статьи, письма, интервью, предисловия*, Ярославль 1997, s. 256.

⁶ D. Bachmann-Medick, *Cultural Turns. New Orientations in the Study of Culture*, transl. A. Blauhut, Berlin–Boston 2016, s. 279.

⁷ D. Wolska, *Odzyskać doświadczenie. Sporny temat humanistyki współczesnej*, Kraków 2012, s. 7.

Rozpatrując doświadczenie w kontekście epopei *Czerwone Koło*, należy zwrócić uwagę na takie jego rozumienie, które akcentuje aspekt egzystencjalny, to znaczy: kiedy doświadczenie oznacza przeżycie i autopsję. Tak zdefiniowane doświadczenie jest nierozdzielnie związane z pojęciem prawdy, ponieważ to, co zostało przeżyte i włączone do bagażu życiowego, nie budzi z reguły wątpliwości. Prawda jest, jak wiadomo, centralnym zagadnieniem specyficznej metody twórczej Solżenicyna oraz jego światopoglądu, wyrażonego w formie wielu wypowiedzi publicystycznych⁸. Liczne próby usystematyzowania jej znaczenia w twórczości autora *Kręgu pierwszego* doprowadziły badaczy do wniosku, że jest to dla rosyjskiego pisarza kategoria totalna, która – zakotwiczona głęboko w rosyjskiej tradycji ludowej i religijnej – nie podlega żadnym chwilowym zmianom⁹. W wywiadach odnoszących się do procesu tworzenia *Czerwonego Koła* Solżenicyn stwierdza, że jego celem jest dotarcie do prawdy historycznej, czyli – jak można powiedzieć za Leopoldem Ranke – „tego, co było”: „Я пишу как художник, но имею в виду цель восстановления исторической правды, которая в моём народе особенно безжалостно уничтожена, прервана”¹⁰.

W moim przekonaniu kwestia doświadczenia w *Czerwonym Kole* może być rozpatrywana w kilku aspektach, które pokrótce postaram się przedstawić.

Pierwszy dotyczy metody i jednocześnie powołania pisarskiego Solżenicyna. Jeszcze w wykładzie noblowskim autor *Czerwonego Koła* stwierdził, że inherentną cechą literatury jest jej umiejętność przenoszenia doświadczenia indywidualnego i zbiorowego. „От человека к человеку, восполняя его куцее земное время, искусство переносит целиком груз чужого долгого жизненного опыта со всеми его тяготами, красками, соками, во плоти воссоздаёт опыт, пережитый другими, – и даёт усвоить как собственный”¹¹.

Taka niemal magiczna właściwość literatury staje się jednocześnie pisarskim *credo* Solżenicyna i jego permanentnym zadaniem. Jego twórczość i wyraziście manifestowana postawa życiowa dowodzi, że celem autora *Jednego dnia Iwana Denisowicza* było nie tyle kreowanie samego siebie jako proroka, który zna prawdę, ile samo przekazywanie owej prawdy odbiorcom. Twórca starał się pisać szczerze, wychodząc zawsze od tego, co sam przeżywał lub co było prawdziwym doświadcze-

⁸ Por. L. Suchanek, *Aleksander Solżenicyn. Pisarz i publicysta*, Kraków 1994, s. 104-106; G. Nivat, *Fenomen Solżenicyna*, przeł. A. Dwulit, przekład z rosyjskiego fragmentów dzieł Solżenicyna niepublikowanych w języku polskim J. Gondowicz, Łódź 2011, s. 120-121, 124.

⁹ Zob. M. Sidor, *Próba literackiej summy. Pisarz – prawda – historia w Czerwonym Kole Aleksandra Solżenicyna*, Lublin 2017, s. 83-84.

¹⁰ А.И. Солженицын, *Телеинтервью компании...*, s. 346.

¹¹ Idem, *Нобелевская лекция*, [w:] idem, *Ленин в Цюрихе. Рассказы. Крохотки. Публицистика*, сост. Л. Быков, Екатеринбург 1999, s. 538.

niem innych. Spełnienie podobnych warunków jest trudne w przypadku materiału z odległej przeszłości. Stąd już w *Archipelagu Gułag*, pisanym w okresie formowania się ostatecznej koncepcji *Czerwonego Koła*, pojawiają się słowa, które świadczą o wątpliwościach Sołżenicyna co do możliwości miarodajnego przedstawienia spraw dawno minionych za pomocą metod tradycyjnej powieści historycznej: „мы заспариваем об исторических романах: смеет ли вообще кто-нибудь их писать. Ведь исторический роман – это роман о том, чего автор никогда не видел”¹².

Właśnie osobiste doświadczenie przeszłości, które pozwoliłoby stworzyć utwór posiadający wartość dokumentu, wydaje się twórcy podstawowym wymaganiami pracy pisarskiej. Taka była też zasada *Archipelagu Gułag*, utworu decydującego dla dalszych losów pisarza, która została wyrażona w częściach wstępnych „próby dochodzenia literackiego”. Szczególnie wyraziście przejawia się ona w inicjalnej uwadze, gdzie autor objaśnia pochodzenie materiałów umożliwiających stworzenie oskarżycielskiego dzieła. Sołżenicyn oświadcza więc, że głównym źródłem jest dla niego to, co „я вынес с Архипелага, – шкурой своей, памятью, ухом и глазом”, oraz prawdziwe osobiste świadectwa ludzi, których lista została zawarta w dalszej części tego samego wstępnego fragmentu¹³. Niewątpliwie powstały wśród czytelników na całym świecie swoisty autorytet Sołżenicyna jako autora *Archipelagu Gułag*, to znaczy twórcy, który potrafi zachować cudze doświadczenie w stanie niemal nienaruszonym, włączyć je w tkankę literacką własnego utworu i sprawić, że w ten sposób powstanie przekonujące świadectwo przeszłości, sprzyjał pracy nad *Czerwonym Kółem*. Można nawet powiedzieć, że przeszłość pisarska i osobista w przekonaniu Sołżenicyna predestynowała go do stworzenia utworu o rewolucji rosyjskiej¹⁴. Autor określił siebie jako tego, który pisze szczerze i nie obawia się przedstawiać prawdy, nawet jeśli dotyczy ona najbardziej niebezpiecznych spraw, a z tego powodu on sam zasługuje na pełne zaufanie czytelnika. To zaufanie jest zasugerowane na poziomie narracji *Czerwonego Koła* we fragmentach, w których opowieść o historii zostaje przerywana i do odbiorcy dociera bezpośrednio głos autora: „Это всё – выписано мною из думских стенограмм последних недель русской монархии”¹⁵.

¹² Idem, *Архипелаг Гулаг. Опыт художественного исследования*, т. 2, Санкт-Петербург 2014, s. 171.

¹³ *Ibidem*, s. 10.

¹⁴ W dzienniku poświęcony pracy nad epopieją autor zapisał: „если я – не смогу, – то ведь в современной литературе, насколько можно судить по поверхности, – и никто другой не может”. Idem, *Три отрывка из „Дневника Р-17”*, [w:] *Между двумя юбилеями (1998-2003). Писатели, критики и литературоведы о творчестве А.И. Солженицына*, сост. Н.А. Струве, В.А. Москвин, Москва 2005, s. 9.

¹⁵ А.И. Солженицын, *Март Семнадцатого*, [w:] idem, *Собрание сочинений в тридцати томах*, Москва 2008, т. 11, s. 160.

Drugi aspekt kategorii doświadczenia w *Czerwonym Kole* nazwałabym historiograficznym. On także dotyczy metod wykorzystywanych przez Sołżenicyna, jednak nie charakteryzuje już twórcy i jego dzieła, lecz sam proces poznawania przeszłości. Chodzi bowiem o sposoby badania i odkrywania znaczenia minionych wydarzeń. Sołżenicyn występuje w *Czerwonym Kole* jako historyk, który stara się dotrzeć do samej istoty zdarzeń z badanego przez siebie okresu. Warto znów przypomnieć tu refleksje Droysena, który podkreślał, że historycy powinni w miarę możliwości wypełniać luki w oryginalnych materiałach za pomocą własnej wyobraźni; jednocześnie przestrzegał, że uzupełnienia nie powinny być zbyt śmiałe ani obszerne. Fantazjowanie, jak twierdził, jest bowiem domeną pisarzy lub poetów, a historyk winien zachować wierność źródłom¹⁶. Sołżenicyn zaś właśnie jako pisarz, który bierze na siebie zadanie deskrypcji historii, może pokonać ograniczenia dotyczące profesjonalnych badań nad przeszłością. Jego dążenie do odzwierciedlenia prawdziwego biegu wydarzeń przejawia się przez wprowadzenie do utworu zawartości niektórych oryginalnych dokumentów, korespondencji dyplomatycznej, dzienników, stenogramów posiedzeń parlamentu, a w szczególności wrywków z gazet. Są to chwile, kiedy w utworze bez przeinaczeń zostaje wykorzystane doświadczenie konkretnych ludzi, kiedy do głosu dochodzą świadkowie przedstawionego czasu. W podobnych przypadkach wyraźnie widać przekonanie Sołżenicyna, że nieprzetworzone literacko osobiste świadectwo najlepiej ukazuje atmosferę epoki. Zamiast ukierunkowującego komentarza autorskiego fragmenty owe przeplatają się z opisami losów znanych postaci historycznych i fikcyjnych bohaterów, którzy jednak z reguły posiadają realne prototypy. Dla pisarza szczególnie ważna jest rekonstrukcja owych prawdziwych śladów rzeczywistych ludzi. Powstały ostatecznie kolaż oryginalnych tekstów z epoki, losów konkretnych postaci i autorskiej wyobraźni układa się w opowieść (повествование), której najważniejszą cechą jest to, że opiera się ona na indywidualnych przeżyciach.

W ten sposób czytanie *Czerwonego Koła* ma w założeniu zapewnić niemal fizyczny kontakt z cudzym doświadczeniem. Nie jest to zapis interesujących przygód bohaterów fikcyjnych na tle ważkich wydarzeń historycznych, lecz sama historia rozumiana jako czyjeś prawdziwe życie. Udokumentowane doświadczenie i indywidualny ślad zastępują tu literacką kategorię prawdopodobieństwa, charakterystyczną dla literatury realistycznej. Według zamysłu Sołżenicyna czytelnik powinien postrzegać czas historyczny, pojawiający się tutaj jako subiektywne przeżycia i czyjeś życie osobiste, jako oddzielny świat. Świat, który został na nowo odtworzony specjalnie po to, aby go poznać i zrozumieć we współczesności. Utwór,

¹⁶ Zob. J. Topolski, *Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej*, Warszawa 1996, s. 37.

w którym doświadczenie jest głównym kryterium doboru materiału tematycznego, powinien przyciągać odbiorcę właśnie swoją prawdziwością. Czytanie staje się zaś nadzwyczaj skutecznym sposobem poznania przeszłości – porównywalnym do badania dokumentów, ale w znacznie większym stopniu absorbującym i angażującym emocje. W trakcie lektury możliwe jest odkrycie takich aspektów przeszłości, które umknęły uwadze świadków, zostały pominięte lub niedopowiedziane.

Kwestia zwiększenia szczegółowości percepcji czytelnika otwiera perspektywę dla rozważań o kolejnym sposobie funkcjonowania kategorii doświadczenia w utworze Sołżenicyna. Chodzi o wrażenie, jakie wywołuje w odbiorcy kontakt z odtworzonym na podstawie dokumentów i świadectw światem rzeczy minionych. Autor *Czerwonego Koła* dąży do maksymalnego rozszerzenia spektrum widzenia odbiorcy oraz otwarcia go na takie sposoby przeżywania wydarzeń historycznych, które wychodzą poza zakres obcowania z tekstem literackim. Dla przybliżenia tej strony projektu Sołżenicyna warto znów odwołać się do *Archipelagu Gułag* i otwierającej go kuriozalnej uwagi o ważnym znalezisku paleontologicznym zjedzonym przez robotników, którzy natknęli się na nie podczas prac ziemnych w okolicach Kołymy. Informacja o tym znalazła się w czasopiśmie naukowym „Priroda”, lecz nie każdy mógł zrozumieć jej właściwe znaczenie. Autor twierdzi: „Мы – сразу поняли. Мы увидели всю сцену ярко до мелочей. Мы поняли потому, что сами были из тех присутствующих, из того единственного на земле могучего племени зеков, которое только и могло охотно съесть тритона”¹⁷. Niepozorne doniesienie miało ogromną wartość informacyjną, która mogła zostać odkryta tylko przez tych, którzy dysponowali odpowiednią wiedzą, aby połączyć fragmenty danych i wyobrazić sobie okoliczności dokonania odkrycia. Słowa, posiadające wśród łagierników znaczenie symboli, przywołały znane im z autopsji wrażenia, które z kolei pozwoliły błyskawicznie rozszyfrować, o jakich robotnikach była mowa i dlaczego bezcenny, pewnie mało apetyczny, egzemplarz prehistorycznej fauny został zjedzony. Tylko ktoś, kto sam pracował ponad ludzkie siły w syberyjskich chłodach, cierpiąc długotrwały głód, może zrozumieć, że zamieszczona w czasopiśmie notatka nie jest zabawną ciekawostką, lecz zakodowanym śladem Gułagu, świadectwem ukrywanej przez władze ludzkiej tragedii.

W ten sposób autor akcentuje znaczenie określonego doświadczenia w procesie rozumienia tekstu. Sołżenicyn za szczególnie ważne uznaje odpowiednie przygotowanie czytelnika do lektury, do wydobywania podtekstów i do wchodzenia w sytuacje, które mogą odsłonić prawdę. Wolno sądzić, że ta sama zasada obowiązuje w *Czerwonym Kole*. Odbiorca utworu o tematyce historycznej powinien dysponować pewnym zasobem doznań, aby umiejętnie odczytać nieoczywiste znaki

¹⁷ А.И. Солженицын, *Архипелаг Гула...*, т. 1, s. 7.

i bezbłędnie zidentyfikować prawdziwy sens przedstawionych wydarzeń z przeszłości. Dla osiągnięcia tych celów pisarz wprowadza do struktury epopei elementy, które nazywa „ekranami”. Tym niezwykle formom poświęcono już dość dużo badań, zwykle koncentrując się na zdefiniowaniu pewnych szeregów semantycznych obrazów lub motywów i określeniu ich znaczenia symbolicznego¹⁸. Sołżenicyn raczej niechętnie odnosił się do prób objaśniania symboliki swoich dzieł i nalegał, aby nawet najbardziej wyraziste metafory w pierwszej kolejności rozumieć jako bezpośrednie wyrażenie prawdy życiowej¹⁹. O „ekranach” pisarz mówił, że są one „najprawdziwszym kinem”²⁰, które przekazuje przekonujący obraz przeszłości i które mocniej niż literatura angażuje odbiorcę i wywołuje silniejsze niż ona reakcje.

Nie bez znaczenia jest fakt, że Sołżenicyn, który przecież jeszcze przed obmyśleniem ekranowych inkluzji w *Czerwonym Kole* napisał kilka scenariuszy filmowych, otwarcie zwraca się ku technice nieco archaicznej i odwołuje się do estetyki kina niemego, jakby dostosowując formy wyrazu do wrażliwości właściwej nie współczesnemu odbiorcy, lecz ludziom żyjącym w przedstawianej epoce. W założeniu autora czytelnik *Czerwonego Koła* nie tylko okresowo przeobraża się w widza, ale także wchodzi w estetykę przeszłości – w ten sposób można mówić o estetycznym doświadczeniu recypienta.

Sołżenicyn nie ogranicza się tylko do wyżej wymienionych sposobów wykorzystania kategorii doświadczenia, gdyż liczy on także na pewne kompetencje literackie odbiorców chcących zapoznać się z jego wersją przeszłości. Tę odmianę doświadczenia można nazwać po prostu doświadczeniem czytelniczym, a jest ono potrzebne do tego, aby umiejętnie identyfikować interteksty²¹. Sposób wkomponowania odwołań do innych utworów, do losów wybranych pisarzy i do historii określonych tekstów pokazuje, że prozaik zakłada pewien poziom wiedzy czytelnika w tym zakresie. Posłużę się tu przykładem spuścizny myślowej i literackiej Lwa Tołstoja. Postać Proroka z Jasnej Polany pojawia się migawkowo w fabule, a jego nauczanie pobrzmiewa w światopoglądzie wielu ważnych bohaterów utworu. Sołżenicyn nie stawia przed sobą zadania wyrazistego objaśnienia poglądów

¹⁸ Zob. A.B. Урманов, *Художественное мировоззрение Александра Солженицына*, Москва 2014, s. 384-392.

¹⁹ Pisarz starał się wpływać na sposób interpretacji swoich literackich wyborów. Wyraźnie określił np. momenty, w których świadomie posłużył się symbolami. W przypadku samego tytułu epopei i poszczególnych jej części założył więc swobodę poszukiwań odniesień symbolicznych przez konsekwentne użycie wielkich liter: *Красное Колесо*, *Август Четырнадцатого* itd.

²⁰ А.И. Солженицын, *Беседа со студентами-славистами в Цюрихском университете (20 февраля 1975)*, [w:] idem, *Публицистика...*, т. 2, s. 223.

²¹ Więcej na ten temat: M. Sidor, *Próba literackiej summy...* s. 111-131.

autora *Anny Kareniny*, lecz odwołuje się do tez, które w sposób oczywisty powinny być zestawiane z nauczaniem Tołstoja i jego koncepcją historii. Trzeba tu przypomnieć, że kwestia powiązań Tołstoja Sołżenicyna od dawna budzi zainteresowanie badaczy, i *Czerwone Koło*, zamyślane jako epepeja i w tym sensie przedłużające tradycję rosyjskiej prozy historycznej, było niejednokrotnie zestawiane z bodaj najważniejszym utworem reprezentującym tę odmianę prozy. Wielu znawców tematu przekonywająco dowodzi, że cykl powieściowy Sołżenicyna nie jest pomyślany jako realizacja wzorca *Wojny i pokoju*, a nawet jest utworem w istocie „antytołstojowskim”, w którym ostrej krytyce jest poddawana i Tołstojowska filozofia życia, i jego rozważania historiozoficzne²². Oczywiście w *Czerwonym Kole* można znaleźć także odgłosy innych utworów, a w fabule przewijają się inni znani pisarze, jak chociażby Maksym Gorki czy Zinaida Gippius. Pojawia się tu na przykład polemika z *Doktorem Żywago* Borysa Pasternaka czy *Cichym Donem* Michaiła Szołochowa. Dość obficie przywołane w fabule urywki epepei o Kozakach dońskich, nad którą pracuje fikcyjny pisarz Fiodor Kowyniow, mogą być potraktowane jako element pozaliterackiej walki Sołżenicyna o ustalenie prawdziwego autora *Cichego Donu* i udowodnienie Szołochowowi plagiatu. Wszystkie te odwołania mogą być także rozumiane po prostu jako próba przygotowania czytelnika do rozumienia cech dystynktywnych obrazu świata wyobrazonego w utworze. Dopiero czytelnik zaznajomiony z konwencjami właściwymi dla innych utworów, np. z idealizacją rewolucji charakterystyczną dla literatury okresu socrealistycznego, może pojąć, dlaczego w niektórych opisach Sołżenicyn zdaje się nadużywać ekspresji, a dlaczego pewne postaci lub wydarzenia jawnie demistyfikuje.

W *Czerwonym Kole* Sołżenicyn niemal rozmywa granice między czasem historycznym i czasem czytelnika. Wychodząc z założenia, że wiedza o okolicznościach rewolucji rosyjskiej jest niesłabnąco ważna, gdyż konsekwencje tamtych wydarzeń do tej pory wpływają na losy Rosjan, pisarz wszelkimi sposobami dąży do przedstawienia wyrazistego obrazu przewrotu. Szczególną uwagę twórca przywiązuje do tego, aby sytuacje ukazane w utworze stały się jakby częścią osobistego doświadczenia odbiorcy i w ten sposób zostały uznane za prawdziwe. Dlatego przygotowuje on czytelnika do należytego zrozumienia swojej wersji historii na różnych poziomach utworu. Rozpoczynając od określenia swojej postawy autorskiej, czyli pisarza, który zasługuje na zaufanie, poprzez odpowiedni dobór świadków przeszłości, wykorzystanie środków nietypowych dla prozy historycznej, a kończąc na specyficznej praktyce czytelniczej. Czas historyczny jest zrozumiały dopiero przez odwołanie się do wieloaspektowego pojęcia doświadczenia, a bagaż tego, co – dzie-

²² Więcej na ten temat: P. Темпест, *Толстой и Солженицын: встреча в Ясной Поляне*, [w:] *Между двумя юбилеями...*, s. 393-408.

ki lekturze *Czerwonego Koła* – przechodzi do sfery autopsji odbiorcy, nie powinien obciążać, ale skłaniać do refleksji o przyszłości.

Bibliografia

- Bachmann-Medick D., *Cultural Turns. New Orientations in the Study of Culture*, transl. A Blauhut, Berlin–Boston 2016, <https://doi.org/10.1515/9783110402988>.
- Droysen J.G., *Zarys historyki*, przeł. M. Bonecki i J. Duraj, Bydgoszcz 2012.
- Nivat G., *Fenomen Solżenicyna*, przeł. A. Dwulit, przekład z rosyjskiego fragmentów dzieł Solżenicyna niepublikowanych w języku polskim J. Gondowicz, Łódź 2011.
- Sidor M., *Próba literackiej summy. Pisarz – prawda – historia w Czerwonym Kole Aleksandra Solżenicyna*, Lublin 2017.
- Suchanek L., *Aleksander Solżenicyn. Pisarz i publicysta*, Kraków 1994.
- Topolski J., *Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej*, Warszawa 1996.
- Wolska D., *Odzyskać doświadczenie. Sporny temat humanistyki współczesnej*, Kraków 2012.
- Солженицын А.И., *Архипелаг Гулаг. Опыт художественного исследования*, т. 2, Санкт-Петербург 2014.
- Солженицын А.И., *Беседа со студентами-славистами в Цюрихском университете (20 февраля 1975)*, [w:] jego же, *Публицистика: в трех томах*, т. 2, *Общественные заявления, письма, интервью*, сост. и пояснения Н.Д. Солженицыной, Ярославль 1996.
- Солженицын А.И., *Март Семнадцатого*, [w:] А.И. Солженицын, *Собрание сочинений в тридцати томах*, т. 11-14, Москва 2008.
- Солженицын А.И., *Нобелевская лекция*, [w:] А.И. Солженицын, *Ленин в Цюрихе. Рассказы. Крохотки. Публицистика*, сост. Л. Быков, Екатеринбург 1999, s. 530-546.
- Солженицын А.И., *Три отрывка из „Дневника Р-17”*, [w:] *Между двумя юбилеями (1998-2003)*.
- Писатели, критики и литературоведы о творчестве А.И. Солженицына*, сост. Н.А. Струве, В.А. Москвин, Москва 2005.
- Темпест Р., *Толстой и Солженицын: встреча в Ясной Поляне*, [w:] *Между двумя юбилеями (1998-2003). Писатели, критики и литературоведы о творчестве А.И. Солженицына*, сост. Н.А. Струве, В.А. Москвин, Москва 2005.
- Урманов А.В., *Художественное мировоззрение Александра Солженицына*, Москва 2014.

Informacja o Autorce

Dr hab. Monika Sidor, prof. KUL (Моника Сидор) – profesor nadzwyczajny, Katedra Literatury Rosyjskiej, Ukraińskiej i Białoruskiej, Instytut Literaturoznawstwa, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II.

e-mail: monika.sidor@kul.pl

<https://orcid.org/0000-0002-8290-8682>

KRISTINA VORONTSOVA

SIEDLCE, UNIWERSYTET PRZYRODNICZO-HUMANISTYCZNY W SIEDLCACH

Время как постмодернистская игра в повести Елены Шварц *Концерт для рецензий:* Гоголь, Довлатов и все-все-все

Time as a Postmodern Game in the *Novel Concert for the Reviews* by
Helena Shvarts: Gogol, Dovlatov and Co.

Abstract: The postmodern concept of time and its connections with literary creative work and art in general are investigated in this paper on a material of a novel *Concert for the Reviews* by Helena Shvarts. The author, who was best known for her mystical and religious poems during the period of Leningrad underground in 70-s, in 2007 wrote a vivid example of so called “prose of a poet” where different issues of Time (this word and its derivations appear more than 23 times in the text) were analysed as well as Linear Time as a commonplace principle was destructed. It became possible due to intertextuality, a big variety of quotations and self-quotations, allusions and participations of real historical subjects like Gogol, Blok, Poe etc. in the plot. Furthermore, the central story line of Semerkin and his employer, Soviet writer Balamutova, is not only an ironical and obvious allusion on Sergei Dovlatov and Vera Panova’s relationship, but also a typical image of the whole Soviet generation of 70-s that was not able to write because of the ideology and censorship. Moreover, the typical representor of future postmodern and underground consciousness was sent to 1953 by author’s will and according to her conception about talented men of letters who are not able to exist in their normal Time and hence belong to the Eternity.

Keywords: Helena Shvarts, postmodernism, Nikolai Gogol, Sergei Dovlatov, Leningrad underground.

Елена Андреевна Шварц (1948-2010 гг.) являлась одной из ключевых фигур литературного ленинградского андеграунда с 70-х годов XX века. Официальная печать была недоступна для ее визионерских постмодернистских текстов, поэтому они распространялись через самиздат, тамиздат, на под-

польных квартирных чтениях и философских собраниях. Первый официальный сборник *Стороны света* вышел только в 1989 году. И если стихотворения Шварц теперь регулярно становятся объектом научного исследования и критических интерпретаций как в России, так и за ее границами, то прозаические произведения известны читателям и литературоведам в значительно меньшей степени, хотя их суммарный объем вполне сопоставим со стихотворным наследием поэтессы.

В центре внимания данной статьи – небольшая повесть *Концерт для рецензий* (2007 г.), являющаяся своеобразным итогом философских и творческих размышлений автора о взаимосвязи искусства и времени¹. Начать стоит непосредственно с названия, которое отсылает к более раннему сборнику прозаических миниатюр *Определение в дурную погоду* (1997 г.), в одной из которых Во времени Шварц прямо заявляет: „Слово и музыка живут во времени, но не пространстве. [...] Слово можно изобразить в пространстве, но произносимое – где оно? В каком измерении? Оно переносится звуковой волной, значит, оно – энергия в чистом виде”². Концерт для рецензий – это высшая степень „чистой энергии”, квинтэссенция времени в искусстве, соединение музыки со словом в крайне специфической форме.

Обращаясь к дефиниции жанра „концерт”, узнаем, что это „произведение для многих исполнителей, в котором меньшая часть участвующих инструментов или голосов противостоит большей их части или всему ансамблю, выделяясь за счет тематической рельефности, музыкального материала, красочного звучания”³, концерты для одного солирующего инструмента с оркестром (или без него) получили наибольшее распространение с XVIII века. Солирующий инструмент в повести – это рецензии, или даже сам рецензент-протагонист Иван Иванович Семеркин, который „писал их на все, что читал, – на классиков и современников, на книги поэтические и прозаические, на телефонную книгу, на определитель растений, на книгу *О вкусовой и здоровой пище*. И рецензии на рецензии. Мало того, он писал их и на погоду!”⁴. Семеркин мечтает написать рецензию на Ленинград, но ограничивается фрагментарными рецензиями на прогулки. В самом конце повести герой представляет Страшный суд и пишет рецензию „на все, что про-

¹ О взаимосвязи стихотворного творчества поэтессы и пространства см. К.В. Воронцова, „Пространство, Время, Андрогин...”: *Модели пространства в поэзии Елены Шварц*, Kraków 2016.

² Е.А. Шварц, *Определение в дурную погоду*, [в:] *Сочинения Елены Шварц*, т. 3, Санкт-Петербург 2008, с. 276.

³ *Музыкальная энциклопедия*, т. 2, Москва 1974, с. 922.

⁴ Е.А. Шварц, *Концерт для рецензий*, [в:] *Сочинения Елены Шварц*, т. 4, Санкт-Петербург 2008, с. 81-82.

изошло”, то есть на весь Божественный замысел. По ходу повествования появляются более приземленные рецензии на ангину Семеркина и даже на борщ, они полностью включены в композицию произведения и могут быть интерпретированы как „партия солиста” из традиционного концерта, выполняющая „связующие функции” и характеризующаяся „тематической самостоятельностью”⁵. Концертирование солиста предполагает импровизации, так называемые каденции, и связано с понятием „орнаментальной виртуозности”⁶, и в этом смысле Семеркин – настоящий виртуоз рецензирования, способный увидеть метафизический слой в типовой советской литературе и действительности, импровизировать с бытием в быту. Его текст о, казалось бы, низменном, о борще „не для всех”, который выносит герою по знакомству работница столовой тетя Шура, насыщен высокими музыкальными метафорами (курсив в тексте – К.В.):

*Глубокое глухое соло свеклы уводило в глубины духа ли плоти – не знаю. С ним резко контрастировала нагло хохочущая под вялый аккомпанемент моркови капуста. Сметана, вспоминая Гегеля, мягко пыталась преодолеть все противоречия. Это ей, пожалуй, удавалось, пока в игру не вмешались резкий удар перца и томный вскрик петрушки... Но как бы высоко ни взмывала свекла, земной и трезвый хлеб осаживал ее. Дирижер тетя Шура с видом законного удовлетворения покинула сцену*⁷.

Композиция классического оркестра предполагает также наличие драматургического начала, воплотившееся в повести Шварц буквально, как целостное драматургическое произведение, мини-пьеса, в форме которой написана рецензия Семеркина на книгу Валентина Булгакова, последнего секретаря Льва Толстого, о заключительных месяцах жизни писателя и конфликте из-за злого гения семьи Толстых Владимира Черткова. Реально существующая книга Л.Н. Толстой в последний год его жизни (1911 г.) в повести названа *Последний год жизни Л.Н. Толстого*: временной отрезок выдвигается на первый план и становится центральным персонажем биографического текста Булгакова под призмой солиста-Семеркина.

Более того, именно время выступает главным действующим лицом всей повести Шварц и по законам постмодернизма вовлекает читателя в интеллектуальную игру. В тексте действительно небольшого произведения слова с корнем ВРЕМ- встречаются 23 раза, не говоря уже о прочих определениях

⁵ Музыкальная энциклопедия..., с. 924.

⁶ Там же.

⁷ Е.А. Шварц, *Концерт для...*, с. 93.

временных отрезков вроде ГОД, ДЕНЬ и абстрактных категорий ПРОШЛОЕ и БУДУЩЕЕ. О концепции времени Августина Аврелия говорят главные герои, глядя на часы, а исторические персонажи (Эдгар Аллан По, Пушкин, Гоголь, Блок) словно продолжают ходить по улицам Ленинграда.

Благодаря многократным аллюзиям и интертекстам, цитациям и авторским самоцитациям, возникает проблема построения четкой хронологии и определения исторического периода. На первый взгляд, события повести разворачиваются в промежуток с зимы по 5 марта 1953 года, то есть до дня смерти Сталина и последовавшей за ней смерти соседа Григория из-за мистического „неразменного рубля”. В эпоху позднего сталинизма вписываются и реалии, влияющие на сюжет. Так, например, в начале повести Семеркин из Ленинграда пишет письмо по адресу: „Москва, Донской монастырь, Николаю Васильевичу Гоголю – в собственные руки”⁸. Почему туда? Дело в том, что в 1953 году именно там, в музее архитектуры при Академии архитектуры СССР, вместе с другими „неудобными”, „неправильными” памятниками находилась скульптура так называемого „скорбящего Гоголя”, созданная в 1909 году Николаем Андреевым. Убранный в 1951 году с Пречистенского бульвара (ныне – Гоголевского) и признанный советской властью за излишний пессимизм „глубоко ошибочным”⁹ памятник Семеркин воспринимает как самое правдивое изображение русского писателя, фактически как физическое воплощение его мрачной души в реальном мире, прямую связь с загробной реальностью. Неудивительно, что, отправив письмо в Донской монастырь, главный герой дожидается ответа в виде фантастического „неразменного рубля”, приведшего к трагическим последствиям для жадного Григория. Василий Розанов, критикуя работу Андреева, подчеркивал трансгрессивный характер памятника, его поистине метафизическую „нехорошесть” (курсив в тексте – В.Р.):

„Памятник” ставится „всему” в человеке, ставится „целому” человека и творца. Это – непременно. Андреев так невольно и взял: взял – конец! Но тут идея памятника столкнулась с фактом в человеке: „конец” Гоголя есть сожжение 2-го тома *Мертвых душ*, безумие и смерть¹⁰.

В другой статье философ добавляет ставшее хрестоматийным определение: „Памятник хорош и не хорош; и очень хорош и очень не хорош”¹¹. Вот

⁸ Там же, с. 77.

⁹ *Большая Советская Энциклопедия*, т. 2, Москва 1950, с. 675.

¹⁰ В.В. Розанов, *Отчего не удался памятник Гоголю?*, „Журнал Литературно-Художественного общества” 1909, № 2, с. 10.

¹¹ В.В. Розанов, *Гоголевские дни в Москве*, [в:] *Мысли о литературе*, Москва 1989, с. 550.

и Семеркин мудро заключает, что подарки с того света до добра не доводят: связь с потусторонним миром высасывает из него силы, и он начинает хиреть.

Кроме этого, упомянуты в повести ключевые точки советской истории – Гражданская война и Великая отечественная война, которые в 1953 году продолжают оказывать непосредственное влияние на жизни героев: на стене в квартире Варвары Порфирьевны, у которой работает Семеркин, висит шашка красного комиссара – ее первого мужа, с помощью которой она возвращает пошатнувшееся положение в союзе писателей, в сражении на Пулковских высотах контужен Иван Иванович и с этих пор видит мир иначе, в войну же потерял обе ноги сосед Григорий. Смерть Сталина и реакция на нее соседей по коммуналке так же показана фиксированным событием, на котором историческое время художественного мира повести останавливается вместе с развитием сюжета. Глава так и называется *Конец тирану и сей повести*. 5 марта 1953 года герой, символично идя очиститься в баню, встречается в первый и последний раз автора повести, которая из бани возвращается:

На углу Чайковской и Литейного у Арсенала, поравнявшись с молодой женщиной, ведшей за руку девочку лет пяти, которая приплясывала и что-то напевала, он услышал, как румяная после бани, хорошенькая женщина, явно мать девочки, дернула ее за руку и ожесточенно и как будто сердясь на себя саму, что вынуждена говорить это, сказала:

– Не надо сегодня веселиться.

– Почему? – недоуменно спросила девочка.

– Нельзя сегодня. – И огляделась. Девочка странно посмотрела на нее и притихла. Все остальные прохожие шли, опустив головы и молча¹².

Девочка – пятилетняя Елена Шварц, мама – Дина Морисовна Шварц, заводит БДТ. Этот эпизод, рассчитанный на внимательного читателя, уже был изображен в автобиографическом сборнике *Видимая сторона жизни* (2003 г.) в миниатюре *Способ передвижения*, где описания повторяются вплоть до портретов Сталина в черной рамке на бане. Таким образом, с одной стороны, события повести, даже самые фантастические, получают определенный кредит доверия за счет упоминания реалий исторической эпохи, с другой стороны, нам удастся почувствовать авторскую иронию и желание мистификации: Шварц далеко не в первый раз встречается со своими персонажами лицом к лицу.

Подобные вставки из более ранних текстов автора повести создают своеобразный коллаж, дополнительно запутывающий читателя, вроде бы спо-

¹² Е.А. Шварц, *Концерт для...*, с. 102.

собного расшифровать мерцающий автобиографический код. Время из-за этой подчеркнутой литературности художественного мира перестает течь линейно и однонаправленно. Так, например, главный герой разговаривает со своим котом Муром (отсылка к эссе Шварц *Дневник Мура* о книге сына Цветаевой).

Семеркин (наливая рюмку и угощая кота кусочком рыбы):

– „Я выпью, а закусишь ты”, как сказал один давно умерший в эмиграции поэт, обращаясь к своей кошке. – Он крякнул, а кот синхронно заел¹³.

Имеется в виду известное стихотворение самой Шварц *Разговор с кошкой* (1998 г.), в котором лирическая героиня, беседуя с животным, спрашивает: „из смерти трудно ль вырыть лаз?”¹⁴ То есть опять же текст о связи с потусторонним и о возможности развернуть время вспять. В повести хронология биографии поэтессы нарушена настолько, что утверждается, будто „смерть автора” наступила уже давно, хотя в конце Иван Иванович встречается с ней маленькой. Все это укладывается в концепцию из миниатюры *Прошрое будущее*: „Это только для всего человечества обязательно прямолинейное движение в будущее, а для индивидуума – необязательно”¹⁵. Становясь действующим лицом собственного художественного мира, Шварц „выпадает” из исторического времени и возникает тогда, когда это необходимо для сюжета.

Другие элементы литературного коллажа, кроме упомянутых ранее, уже когда-то прочитанные в сборнике *Определение в дурную погоду* и получившие вторую жизнь в качестве рецензий Семеркина (иногда это дословные цитирования, иногда заимствование идеи), – это миниатюры *Какой-нибудь борец* о том, что еда может быть приключением, *Сам город* о „вымороченных” местах и *Пугающие просторы*, ставшие философской частью отзыва на книгу полярика Крылатова.

Как солист *Концерта для рецензий* Семеркин, созданный воображением автора-постмодерниста с необарочным сознанием, постоянно идет против основной темы „оркестра”, выбивается из окружающей реальности, не будучи способен жить в 1953 году. Баламутова говорит о его творчестве: „Толково ты написал. Но, знаешь, печатать ведь тебя не будут. Как-то странно ты пишешь, будто и не в нашем пятьдесят третьем году живешь, а в ка-

¹³ Там же, с. 84.

¹⁴ Е.А. Шварц, *Разговор с кошкой*, [в:] *Сочинения Елены Шварц*, т. 1, Санкт-Петербург 2002, с. 388.

¹⁵ Е.А. Шварц, *Определение в...*, с. 240.

ком-то ином времени, и не скажешь, что в прошлом. В общем, заковыристый ты какой-то”¹⁶. Действительно, главный герой повести – явно человек будущего, на несколько поколений опередивший свое время, с тоской по культуре, мистицизму и мифологии. Для него как для настоящего постмодерниста мир есть текст, именно поэтому поводом для творчества становится любая мелочь. Собственную нездешнюю природу ощущает и сам Семеркин, в одной из рецензий замечая: „Бывают и дни такие, целые эпохи – тихо гниющие, заброшенные, не овеваемые нездешним ветром. И люди встречаются выморочные. И «потерянные» поколения. Уж не таков ли и я сам?”¹⁷. „Рецензент всего”, Иван Иванович – человек пишущий, который не писать не может, а вдохновение в художественном мире Шварц дает творцу определенное могущество: „Тот, кто сочиняет, проваливается из времени”¹⁸.

Самое интересное, Шварц наделяет недалекое будущее, мистически просвечивающее через реальность борща не для всех и портреты тирана, колористикой. „Сквозь завесу синих сумерек” идет герой „по голубому снегу”¹⁹ отправлять письмо Гоголю. На войне удар „синей волной” унес его мозг куда-то”²⁰, после чего Семеркин, видимо, и становится „вымороченным”, странным и из простого студента филфака превращается в Творца. Доказательством того, что сознание героя взрывная волна унесла именно в будущее, является и описанная в повести мозаичная таблица Менделеева, расположенная в Петербурге по адресу Московский проспект 17ж, на которой красным цветом обозначены элементы, известные при жизни русского ученого, а синим – открытые после его смерти.

Все хорошее в повести связано либо с прошлым (это исконная русская культура, к которой стремится герой), либо с призрачным мистическим будущим. В настоящем же нет ничего хорошего, и тем сильнее авторская ирония при обсуждении персонажами концепции Августина Аврелия. Несмотря на то, что христианский философ акцентировал духовный аспект восприятия времени и утверждал наличие трех настоящих времен – настоящего прошедшего, настоящего настоящего, настоящего будущего, герои приходят к выводу, что, по Августину, времени нет вообще: „прошлого уже нет, будущего еще нет, а настоящее есть переход из одного ничто в другое. То есть времени нет”²¹.

¹⁶ Е.А. Шварц, *Концерт для...*, с. 81.

¹⁷ Там же, с. 99.

¹⁸ Там же, с. 90.

¹⁹ Там же, с. 77.

²⁰ Там же, с. 80.

²¹ Там же, с. 89.

Нелинейность времени повести подчеркивают и многочисленные аллюзии на литературную жизнь эпохи второй ленинградской культуры. Иван Иванович Семеркин – литсекретарь детской писательницы Веры Порфирьевны Баламутовой. Очевидно, это прямая отсылка к явлению литературных секретарей при известных писателях, распространенное в конце 60-х – начале 70-х годов среди авторов, для которых путь в официальную литературу был закрыт, ради штампа в паспорте с места работы. Это был порой единственный способ не получить обвинение в тунеядстве, за которое судили Иосифа Бродского.

Сами рабочие взаимоотношения Семеркина и Баламутовой и ее мужа весьма напоминают Довлатова, а также забытого ныне классика советской литературы, трижды лауреата сталинских премий Веру Панову и Давида Дара, известных в основном как герои *Соло на ундервуде*²². По словам Льва Лурье, „со страниц прозы Довлатова Панова предстает воплощением абсолютной нормы. О ней не было сказано ни одного дурного слова. Она единственный положительный персонаж в прозе Довлатова”²³. Баламутова для Семеркина – тоже абсолютная норма и единственная связь с советской действительностью, которой он не принадлежит и с которой без Баламутовой он как настоящий творец просто не смог бы взаимодействовать. Довлатова пригласили на должность секретаря после того, как в 1967 году после инсульта Панову практически полностью парализовало. По словам самого писателя, при ней он выполнял широкий круг обязанностей – „от переписки с Чуковским до вынесения мусора”²⁴ (письмо к Георгию Владимову от 28.02.1984), как и главный герой повести Шварц. Интересно, что Баламутова описана как „осанистая, высокая и похожая на генеральшу решительная дама”²⁵, играющая внутреннюю роль Вассы Железновой и принадлежащая советскому настоящему, в то время как Семеркин ожидает увидеть слабую беспомощную старушку вроде Пановой, „напоминающую засыхающие, осыпающиеся цветы, которые вот-вот выкинут из вазы”²⁶ и являющуюся воплощением хорошего прошлого. Обращают на себя внимание и другие биографические совпадения в жизни писателя и литературного героя: оба учились на филологическом факультете, у обоих учеба прервана – у Семеркина войной,

²² Неслучайна и перекличка музыкально-литературных тем в заглавиях произведений Довлатова и Шварц. Солирующая роль пишущего человека, при этом, выведена на первый план в обоих произведениях.

²³ Л.Я. Лурье, *Без Москвы*, Санкт-Петербург 2014, с. 207.

²⁴ С.Д. Довлатов, *Письма Сергея Довлатова к Владимовым*, [online:] <http://www.sergeidovlatov.com/books/vladimov.html> (23.09.2018).

²⁵ Е.А. Шварц, *Концерт для...*, с. 78.

²⁶ Там же.

у Довлатова службой в армии, оба работают в маленьких советских газетах. Кроме того, повесть заканчивается смертью Сталина, которого Лев Лурье называл „главным читателем”²⁷ Пановой.

Почему именно Довлатов интересует Шварц как символ ленинградской интеллигенции, „вымороченного поколения” 70-х годов, к которому отчасти относится и сама поэтесса? Во-первых, они были лично знакомы, единственная встреча школьницы-Шварц и „большого сумрачного юноши”²⁸ Довлатова описана в миниатюре *Наука любви*. Позже в письме к питерской подруге Юлии Губаревой (от 26.07.1988) писатель обронил: „Всех обнимаю, помню и люблю, даже Лену Шварц”²⁹, над чем сама поэтесса позже иронизировала:

Когда письмо было опубликовано, некоторые всерьез поздравляли, как с каким-то отличием. Просто его адресатка ругала меня за что-то, по-видимому, а он примирительно, из прекрасного далека, любил всех, кто остался в том городе, в той жизни, которая, должно быть, казалась ему прекрасной, потому что – невозвратной³⁰.

Возвращаясь к гоголевской теме повести Шварц, можно вспомнить и цитату из довлатовского *Ремесла*:

Тринадцать лет назад я взялся за перо. Написал роман, семь повестей и четыреста коротких вещей. (На ощупь – побольше, чем Гоголь!) Я убежден, что мы с Гоголем обладаем равными авторскими правами. (Обязанности разные.) Как минимум, одним неотъемлемым правом. Правом обнародовать написанное. То есть правом бессмертия или неудачи³¹.

Семеркину так же проще связаться с прошлым русской литературы, чем жить в советском настоящем. Шварц подчеркивает несвоевременность своего персонажа, забросив своего Довлатова еще дальше по временной прямой, в 1953 год.

Помимо этого, Семеркин – это еще и гоголевский маленький человек с поправкой на исторические обстоятельства и культурную эволюцию, который *Шинель* читал и который ею безмерно восхищается (само письмо Гого-

²⁷ Л.Я. Лурье, *Без Москвы...*, с. 204.

²⁸ Е.А. Шварц, *Видимая сторона жизни*, [в:] *Сочинения Елены Шварц*, т. 3, Санкт-Петербург 2008, с. 189.

²⁹ С.Д. Довлатов, *Письма к Юлии Губаревой*, [online:] <http://www.sergeidovlatov.com/books/gubareva2.html> (23.09.2018).

³⁰ Е.А. Шварц, *Видимая сторона...*, с. 190.

³¹ С.Д. Довлатов, *Ремесло*, [online:] <http://www.sergeydovlatov.ru/index.php?cnt=8&sub=3> (23.09.2018).

лю в какой-то мере является рецензией на эту повесть). Как и Акакий Акакиевич, Иван Иванович воплощает пишущего человека своей эпохи и осознает свое литературное происхождение: представляя Страшный суд он видит себя призраком, который кутается в облачко, как в шинельку. Если Башмакин просто переписывает буквы, то Семеркин – сочиняет рецензии, которые никто никогда не напечатает (как поколение, к которому принадлежала Елена Шварц писало в стол и для близких знакомых), но разница между ними, тем не менее, невелика. Бессмертен тип маленького человека в российской действительности, в том числе потому, что, по мнению Шварц, в каждом пишущем маленьком человеке есть искра изначального Творца, что позволяет „выпадать из времени”, существовать вне его однонаправленного движения.

Подводя итоги, следует сказать, что *Концерт для рецензий* – это повесть о времени и одновременно постмодернистская игра с различными философскими и естественно-научными концепциями времени. Все пишущие (а пишут все упомянутые личности, кроме злополучного Григория) герои произведения и автор, сама становящаяся действующим лицом своего произведения, опровергают линейность времени, поэтому становятся возможны любые смещения эпох, исторических личностей и фактов. Персонажи Шварц выпадают из фактического хроноса, так как, по авторской задумке, являясь частью созидающей силы, существуют в Вечности.

Библиография

- Большая Советская Энциклопедия, т. 2, Москва 1950.
- Довлатов С.Д., *Письма к Юлии Губаревой*, [online:] <http://www.sergeidovlatov.com/books/gubareva2.html>.
- Довлатов С.Д., *Письма Сергея Довлатова к Владимовым*, [online:] <http://www.sergeidovlatov.com/books/vladimov.html>.
- Довлатов С.Д., *Ремесло*, [online:] <http://www.sergeydovlatov.ru/index.php?cnt=8&sub=3>.
- Лурье Л.Я., *Без Москвы*, Санкт-Петербург 2014.
- Музыкальная энциклопедия*, т. 2, Москва 1974.
- Розанов В.В., *Отчего не удался памятник Гоголю?*, „Журнал Литературно-Художественного общества” 1909, nr 2.
- Розанов В.В., *Гоголевские дни в Москве*, [в:] *Мысли о литературе*, Москва 1989.
- Шварц Е.А., *Сочинения Елены Шварц*, Санкт-Петербург 2002–2008.

Информация об Авторе

Kristina Vorontsova (Кристина Воронцова) – doktor nauk humanistycznych w zakresie literaturoznawstwa, adiunkt na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach.

e-mail: kristina.vorontsova@uph.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0001-9230-1043>

ELŻBIETA TYSZKOWSKA-KASPRZAK

WROCLAW, UNIwersYTET WROCLAWSKI

„Время для космоса болезнь, а для нас – древо жизни”

Метафизика времени в прозе Михаила Шишкина

„Time is a Disease for the Cosmos, and a Tree of Life for Us”.

The Metaphysics of Time in the Prose of Mikhail Shishkin

Abstract: The novels of Mikhail Shishkin: *The Taking of Izmail* (2000), *Maidenhair* (2005), *The Light and the Dark* (2010), often reflect the theories and beliefs of old philosophers about time. One can observe a special polyphony in the ideas about time – its essence, origin, and relation to eternity – which are presented in Shishkin’s works. The writer outlines different views connected with time, although he predominantly relies on the concepts of Plato, by distinguishing between time and eternity, and by recognizing the fleetingness of the material world and the permanence of the existence of the universe. The opposition of eternity and time, just like in the philosophy of the Greek thinker, has a binary character: the original – a copy, the real being – a likeness. The eternity of the soul and the provisional nature of the earthly life are particularly important in Shishkin’s worldview. The author also refers to the ideas of Saint Augustine, who developed Plato’s thought and incorporated it into Christian religious philosophy. The transience of the body, so often shown in the writer’s works, contrasts with eternity and the immortality of the soul. Time given to man on earth should serve his improvement, therefore the time of our worldly life should be deepened, not prolonged. Shishkin admits that the role of the writer is to leave the reader with the hope of achieving eternity.

Keywords: Mikhail Shishkin, Plato, Saint Augustine, time, eternity, soul

С древних времен в человеческом представлении о мире существовали две противоположные идеи. Гераклит, например, утверждал, что мир подвергается непрерывным изменениям, тогда как Парменид заявлял, что время и движение не существуют. На протяжении многих веков взгляды Парменида разделяли лишь немногие мыслители и ученые, но были и такие, кто,

отрицая существование времени, пытался доказать, что изменения мира являются только иллюзией¹. Размышления Гераклита и Парменида оказывали влияние на становление философской мысли в течение многих столетий посредством определения некоторых основных онтологических и эпистемологических вопросов, прежде всего – о разделении двух видов бытия: истинного и мнимого². Проблема времени нашла существенное место в миропонимании Платона, а позже – Аврелия Августина Иппонийского, продолживших рассуждения своих предшественников и совместивших время и вечность в одной концепции мира³. Со времен возникновения первых систем философии природы вплоть до новейших теорий физики заметно стремление понять отношение между тем, что подлежит изменениям, и тем, что неизменно, уловить связь между временем и вечностью⁴.

Отголоски взглядов и убеждений давних мыслителей о времени нередко находят свое отражение в литературных произведениях, в том числе и в романах Михаила Шишкина. В его прозе восприятие времени является одной из центральных проблем, которой подчинена структура произведений⁵. В представлениях о времени, его возникновении, существе и отношении к вечности, изображаемых в шишкинской прозе, можно отметить своеобразную полифонию (по определению Михаила Бахтина⁶). Взгляды на тему разных категорий времени в мире и жизни складываются на особую метафизику времени писателя⁷.

¹ См., напр., работу современного физика Джулиана Барбура о конце времени: J. Barbour, *Koniec czasu. Nowa rewolucja w fizyce*, пер. T. Lenczewski, Kraków 2018.

² G.E.R. Lloyd, *Czas w myśli greckiej*, перев. B. Chwedeńczuk, [w:] *Czas w kulturze*, ред. A. Zajączkowski, Warszawa 1988, с. 226-229.

³ G. Mitrowski, *Kosmos – Bóg – Czas*, Katowice 1993, с. 119-129.

⁴ A. Łukasik, *Czas i wieczność w filozofii przyrody*, „Ethos” № 99 (2012), с. 187.

⁵ На этот факт обращает внимание Илона Мотеюнайте в статье *Слово как способ преодоления времени в романах Михаила Шишкина и Евгения Водолазкина*, [в:] *Знаковые имена современной русской литературы. Михаил Шишкин*, ред. А. Скотница и Я. Свежий, Краков 2017, с. 227-228.

⁶ М.М. Бахтин, *Проблемы поэтики Достоевского*, Москва 1963. Диалогизм в романах Шишкина можно определить вслед за Бахтиным как „полифонический принцип построения целого” (М. Бахтин, *Проблемы...*, с. 58). Произведения писателя, создаваемые как одна КНИГА, составлены из множества историй различных героев. Они, на первый взгляд, ничем не связаны между собой, но на самом деле эта коллекция событий, воспоминаний, впечатлений создает образ мира, космоса, а разные, часто противоречащие друг другу, взгляды представляют разнообразие понимания мира. См. также: А.А. Сыродеева, *Полифония как принцип целостности*, „Вопросы философии” 2008, № 3, с. 172-175.

⁷ См. H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, Kraków 2003, с. 7-8.

Важной проблемой в рассуждениях о времени оказалось сотворение мира и связанного с этим времени. В древнегреческой философии природы, главным образом под влиянием мысли Парменида, стала актуальной парадигма, согласно которой быт не может возникнуть из ничего. Платон утверждал, что материя вечна, а Демиург, создавая мир, только сформировал ее. Следуя этой идее, Тит Лукреций Кар писал, что „Ничто не возникает из ничего”, „За основание тут мы берем положение такое: / Из ничего не творится ничто по божественной воле”⁸.

Начало последнего на сегодняшний день романа Шишкина – *Письмовник* (2010) – изображает сотворение мира, причем здесь важна мысль о существовании материи до акта создания вселенной с помощью слова, что свидетельствует и о существовании времени до этого:

Пишут, что в начале снова будет слово. А пока в школах еще по старинке талдычат, что сперва был большой взрыв и все сущее разлетелось.

Причем все, якобы, существовало уже до взрыва – и все еще не сказанные слова, и все видимые и невидимые галактики. Так в песке уже живет будущее стекло, и песчинки – семена вот этого окна, за которым как раз пробежал мальчишка с мячом, засунутым под футболку.

Это был такой сгусток тепла и света⁹.

Этот образ соответствует атомистической концепции материи Платона, утверждавшего, что мир был создан Демиургом из вечно существующей материи. Таким образом, Демиург, по мнению философа, является скорее божественным строителем, а не создателем¹⁰. Следовательно, Платон разделял вечное и временное, то есть возникающее и исчезающее, а значит – не сущее и на самом деле не существующее:

Представляется мне, что для начала должно разграничить вот какие две вещи: что есть вечное, не имеющее возникновения бытие и что есть вечно возникающее, но никогда не сущее. То, что постигается с помощью размышления и рассуждения, очевидно, и есть вечно тождественное бытие; а то, что

⁸ Тит Лукреций Кар, *О природе вещей*, перев. Ф.А. Петровского, [online:] https://nsu.ru/classics/bibliotheca/lucetius.htm#%D0%9A%D0%BD%D0%B8%D0%B3%D0%B0_1 (12.08.2018).

⁹ М.П. Шишкин, *Письмовник*, Москва 2016, с. 5. В дальнейшем цитаты из этого произведения буду приводить по тому же изданию с указанием в скобках инициала заглавия П и номера страницы.

¹⁰ Платон, *Тимей*, перев. С.С. Аверинцева, [в:] его же, *Сочинения в четырех томах*, т. 3, ч. 1, Санкт-Петербург 2007, с. 508.

подвластно мнению и неразумному ощущению, возникает и гибнет, но никогда не существует на самом деле¹¹.

В свою очередь, в основании христианской доктрины о мироздании лежит учение о сотворении мира из небытия – благодаря волевому акту безначального и бесконечного Бога. Творение из ничего является догматом христианства. Эта вера нашла свое выражение в Библии, во Второй книге Маккавеев: „Посмотри на небо и землю, и, видя все, что на них, познай, что все сотворил Бог из ничего” (2 Мак. 7:28). С актом сотворения мира связано и создание Богом времени. Как утверждал Блаженный Августин, в начале были созданы небо и земля. Их способность меняться, наряду с фактом самого начала, указывает на их временность, так как то, что вечное – неизменно, и нет у него начала. Все то, что подлежит изменениям, имеет свое начало, значит – существует во времени, а время возникает вместе с созданным бытием. „Не было времени, когда бы Ты не создавал чего-нибудь; ведь создатель самого времени Ты”¹², – писал философ в *Исповеди*.

Шишкин обращается к теории Августина в эссе *Человек как объяснение света в любви* (2004), в котором пишет: „Блаженный Августин назвал Бога как творца времени термином, звучащим для наших ушей «фотографически», – оператор. Запуск времени есть одновременно запуск смерти, как запуск механизма таймера влечет за собой отсроченное срабатывание затвора”¹³.

Концепция сотворения мира из ничего существенным образом отличает религиозную мысль от философских попыток понять отношение между временем и вечностью. Отражение этих рассуждений можно найти в произведениях Шишкина; например, в романе *Взятие Измаила* (2000) представлен образ сотворения мира из пустоты, а момент создания времени связан с возникновением вселенной:

Представьте себе, мои юные друзья, что ничего нет. Абсолютно ничего. [...] Абсолютная чернота. Пустота и тьма – необходимое условие для сотворения мира. Да еще ледяной сквозняк, да еще трясет, как в вагоне белебейской узкоколейки. И такая тоска! И вот все вроде бы для миротворения есть, потому что ничего нет, но чего-то не хватает. Какой-то искры, что ли. И вот эту тоскливую башкирскую черноту рвет вдруг искра. Сверкнув, гаснет. Потом снова искра, и снова, будто кто-то чиркает спичками, какое-то первосуще-

¹¹ Там же, с. 510.

¹² Августин, *Исповедь*, перев. М.Е. Сергеенко, Санкт-Петербург 2013, с. 181.

¹³ М.П. Шишкин, *Человек как объяснение света в любви*, [в:] его же, *Пальто с хлястиком: Короткая проза, эссе*, Москва 2017, с. 211.

ство, прабог-искровержец, этакий Перун. Чиркает и ругается – отсырели. И тут у него из уха, или из бедра, как это принято в ранних, наивных, но, согласитесь, весьма трогательных мифологиях, во всяком случае не сравнить с бескрылым триединством, или, допустим, из пупка – все равно в такой темноте не разберешь – появляется его визави, всеночный сосед, бог-супротивник, живолуб и неслух, одним словом, Велес. Откашливается, ворочается, кряхтит, вздыхает и рождает время:

– Сейчас, наверно, уже около семи. Как бы не проехать!¹⁴

В этом образе писатель соединяет языческие верования с отличающим христианскую философию от древних политеистических религий догматом: мир сотворяется из ничего, из пустоты, но создателями вселенной являются Перун и Велес – самые важные в пантеоне славянских языческих богов.

В теории возникновения мира немаловажным фактором является причинность. Платон подчеркивал, что ничто не появляется без причины¹⁵, а мысль эту принял в своих рассуждениях Блаженный Августин: „Ты Бог и Господь всего создания Твоего, – стойки у Тебя причины всего нестойкого, неизменны начала всего изменяющегося, вечен порядок беспорядочного и временного”¹⁶.

Шишкин усматривает эту первую причину в любви Бога, в необходимости любить: „Первопричина времени – в операторе, в творце мира. Первопричина творца – в потребности любви”¹⁷, – пишет в одном из эссе, а в романе *Письмовник* убеждает: „В начале была любовь. Такой сгусток любви. Вернее, даже не любовь еще, а потребность в ней, потому что любить было некого. Богу было одиноко и холодно. И вот эта любовь требовала исхода, объекта [...]”¹⁸. К этой мысли относится и фрагмент романа *Письмовник*, послуживший заглавием для настоящей статьи: „Время для космоса болезнь, а для нас – древо жизни” (П, с. 305).

¹⁴ М.П. Шишкин, *Взятие Измаила*, Москва 2001, с. 8-9. В дальнейшем цитаты из этого произведения буду приводить по тому же изданию с указанием в скобках инициала заглавия ВИ и номера страницы.

¹⁵ Платон писал в *Тимее*: „Однако все возникающее должно иметь какую-то причину для своего возникновения, ибо возникнуть без причины совершенно невозможно”. Платон, *Тимей*..., с. 510.

¹⁶ Августин, *Исповедь*..., с. 9.

¹⁷ М.П. Шишкин, *Человек*..., с. 211.

¹⁸ М.П. Шишкин, *Венерин волос*, Москва 2005, с. 304-305. В дальнейшем цитаты из этого произведения буду приводить по тому же изданию с указанием в скобках инициала заглавия ВВ и номера страницы. Этот фрагмент писатель приводит тоже в одном из эссе: М.П. Шишкин, *В лодке, нацарапанной на стене* [2008], [в:] его же, *Пальто с хлястиком*..., с. 191.

В восточном христианстве дерево жизни представляет собой любовь Бога. По преподобному Исааку Сирину, „Рай есть любовь Божия, в которой наслаждение всеми блаженствами”, и „дерево жизни есть любовь Божия”¹⁹. В Библии „дерево жизни” ставится на первый план среди всех деревьев рая; плоды его обладали чудесным свойством – сообщали вкушавшим их вечную бессмертную жизнь (Быт. 2:9 и 3:22). „Дерево жизни” имеет еще и символическое значение – у святых отцов чаще всего оно сопоставляется с крестом Христовым, а также и с таинством евхаристии, которая обещает верующим вечную жизнь в духовном смысле²⁰. В категории символа рассматривал образ „древа жизни” и Блаженный Августин: „[...] деревом жизни пророчески назван сам Христос, потому что Он есть Премудрость Божия, о которой Соломон говорит: «Она – дерево жизни для тех, которые приобретают ее» (Притч. 3:18)”²¹.

Писатель сравнивает таким образом время с божественной благодатью – время делает человека смертным в физическом смысле, но одновременно приближает его к бессмертию, поскольку душа после смерти обретает вечность. В *Письмовнике* автор разделяет вечность и время жизни человека, народа, цивилизации: „А смерть – это борьба космоса со временем, с нами. Ведь что такое космос? Это ведь по-гречески порядок, красота, гармония. Смерть – это защита всеобщей красоты и гармонии от нас, от нашего хаоса” (П, с. 305). Сопоставление вечность – время, где время является несовершенным подражанием образца – вечности, восходит к мысли Платона, который впервые попытался дать метафизическое обоснование понятия времени, сопоставив его с вневременной вечностью.

Время, таким образом, предстало как подобие вечности в эмпирическом мире становления и, стало быть, как нечто не только отличное от вечности, но и причастное к ней. Не случайно Платон называет время „вечным же образом”: время создано для того, чтобы по возможности уподобить творение-космос его сверхчувственному образцу²².

¹⁹ Аввы Исаака Сирина слова подвижнические, Москва 1993, с. 397, цит. по: Митрополит Иерофей, *Святые отцы о рае и аде*, [в:] Православный интернет-журнал „Преображение”, [online:] http://www.pravzhurnal.ru/Preobrazhenie/Zhizn_i_smert/svyatye_otsty_o_rae_i_ade.html (10.09.2018).

²⁰ А.И. Покровский, *Дерево жизни*, [в:] Православная богословская энциклопедия, т. 5, Петрозаводск 1904, [online:] <http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/pravoslavnaia-bogoslovskaja-jen-ciklopedija/tom-5/drevo-zhizni.html> (12.09.2018).

²¹ Аврелий Августин, *О граде Божием*, ч. IV, кн. 19-22, перев. не указан, Москва – Берлин 2016, с. 145.

²² П.П. Гайденок, *Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке*, Москва 2006, с. 25.

Время и вечность различал в своих рассуждениях также и Блаженный Августин, для которого существенной проблемой стало отношение между тем, что постоянно изменяется во времени, и тем, что неизменно, а значит – вечно. Если для Платона вечность как образец была определенной, а время – подвижным и неопределенным, то для Августина наоборот – лишь то, что существует во времени, конкретно и определенно, а вечное является аморфным и абсолютным:

Они пытаются понять сущность вечного, но до сих пор в потоке времени носится их сердце и до сих пор оно суетно. Кто удержал бы и остановил его на месте: пусть минуту постоит неподвижно, пусть поймает отблеск всегда недвижимой сияющей вечности, пусть сравнит ее и время, никогда не останавливающееся. Пусть оно увидит, что они несравнимы: пусть увидит. Что длительное время делает длительным множество преходящих мгновений, которые не могут не сменять одно другое; в вечности ничто не преходит, но пребывает как настоящее во всей полноте; время, как настоящее, в полноте своей пребывать не может²³.

В шишкинской концепции времени самое важное – разделение на вечность, космическое время и личное время, время жизни отдельных людей. Размышляя о сущности искусства, литературы, писатель разделяет вечность – как идеальное, абсолютное – и мгновение (часть времени) – как несовершенное, ненастоящее:

Наверно, все книги не о смерти, а о вечности, но только вечность у них не настоящая – какой-то обрывок, миг – как цокотуха в янтаре. Присела на минутку задние лапки почесать, а вышло, что навсегда. Конечно, они выбирают разные прекрасные мгновения, но разве не страшно остаться вот так, вечным, фарфоровым – как пастушок все тянется поцеловать пастушку (П, с. 15).

В другом произведении в рассуждениях о российской нации также появляется подобное разделение, причем вечность писатель связывает с Богом: „Ибо идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности” (ВИ, с. 319). Заметно здесь напряжение между человеческим временем и божественной вечностью.

Шишкинские герои неоднократно задаются вопросом о сущности времени, различая бесконечное время космоса и время своей жизни. Чаще всего они приходят к выводу, что время как идея существует исключительно благодаря концепции мира, созданной человеком:

²³ Августин, *Исповедь...*, с. 181.

О чем я? О том, что нет времени.

Ну да, есть часы и минуты, а время – это ведь мы. Без нас время разве существует? То есть мы лишь форма существования времени. Его носители. И возбудители. Получается, что время – это такая болезнь космоса. Потом космос с нами справится, мы исчезнем, и наступит выздоровление. Время пройдет, как ангина. (П, с. 304).

Суть времени – это изменение, преходимость, бренность, – то, что Августин противопоставляет вечности – спокойной, постоянной, неизменной. В прозе Шишкина время характеризуется по контрасту с вечностью – оно неустойчиво, беспокойно. Времени свойствен переход от присутствия к отсутствию и от отсутствия к присутствию. Герои произведений писателя ясно и четко осознают тленность жизни и ощущают течение времени – в их сознании сосуществуют три временные пласты: прошлое, настоящее, будущее. Персонажи Шишкина живут в определенное время, но постоянно возвращаются мысленно в прошлое, делятся им с другими, пишут воспоминания. Одновременно они обращены и к будущему – делают планы, о чем-то мечтают, к чему-то стремятся. В изображении действующих лиц проявляется шишкинская концепция отношений времени и человека, формируемого не только прошлым, но и будущим и представлением о нем.

Романные герои непрерывно испытывают воздействие изменений, которые приносит время, – в их жизни появляются новые люди, рождаются дети, растут, кто-то уходит, родители стареют, умирают. Но необратимое течение времени герои ощущают и на собственном теле, которое, изменяясь, напоминает о бренности жизни²⁴: „Тело так быстро проходит” (ВВ, с. 509) – с тревогой констатирует героиня *Венериного волоса*, а главный герой *Письмовника* вспоминает ужас, с которым он осознал природу человеческого тела: „Знаешь, отчего стало страшно в первый раз – мне было четырнадцать или пятнадцать – оттого, что вдруг пришло озарение: мое тело тянет меня в могилу. Каждый день, каждое мгновение. С каждым вдохом и каждым выдохом” (П, с. 210). Писатель подчеркивает непрерывное воздействие времени на человека:

Читал о реинкарнации, потом решил побриться. Смотрю на свою седую щетину и понимаю, что переселение душ происходит постоянно, просто мы переселяемся сами в себя. Был мальчик, стал старик, и душа переселялась из тела в тело бесчисленное количество раз – каждое утро. Тело незаметно за ночь становится другим (П, с. 382).

²⁴ О представлении Шишкиным влияния времени на тело пишу в статье: E. Tyszkowska-Kasprzak, „Смерти ведь – и дурак знает – нет, но есть разложение тканей”. *Телесный аспект смерти в прозе Михаила Шишкина*, „Slavica Wratislaviensia” № 167 (2018), с. 565-589.

Прислушиваешься ночью к часам – как они забирают жизнь. [...] И вот среди бессонницы стоишь в ванной голый, стареющий – перед зеркалом. Смотришь на тело – предающее. [...] И думаешь – скоро умирать. Как так получилось? (П, с. 381).

Время в романах Шишкина ощущается как пожирающее, поглощающее жизнь людей и их самих:

И зеркало на рассвете из безобидного предмета вдруг стало тем, чем оно было на самом деле – глоткой времени. Заглянешь в него всего через минуту – а оно уже эту минуту проглотило. И моей жизни на эту минуту стало меньше (П, с. 211).

Время – это что-то вроде машинки уничтожения. „Настольная гильотинка, если хотите. Что-то вроде хлебoreзки. Каждой секунде отрезают голову. Только появится – вжик!” (ВВ, с. 315).

Несмотря на пессимистическое восприятие ухода времени отдельными персонажами, писатель в своей концепции личного времени заставляет смотреть в будущее. Такое направление свойственно христианскому мировоззрению, поскольку теоцентрическая философия на первый план выдвигает прошлое и будущее, точнее – начало и конец в отношении к вечности, а в случае человека – к бессмертию. Следовательно, основной позицией по отношению к времени является устремление к будущему, и это определяет горизонт понимания абсолюта²⁵. Согласно святому Августину, человеческая жизнь – это лишь краткий путь, ведущий к совершенствованию, необходимому для достижения вечной жизни в Боге. „Вечность в Боге, истинное «что» времени для Августина, превращает темпоральный поток в «двери Мессии», пустое временение становится мессианским – временем до конца времени, временем на то, чтобы стать совершенным”²⁶. Время существует для человека постольку, поскольку оно необходимо для спасения, а всё, в нем происходящее и случившееся, должно только обнаруживать Бога. Епископ Гиппонский ввел понятие *distention animi* (растяжение души), под которым подразумевал время как вечность в Боге. „Человек брошен в границах времени, только чтобы оказаться за ними. Поистине, была только Вечность, перед которой все время прошло в мгновение ока, ждалось до размеров точки спасения”²⁷.

²⁵ A. Neher, *Wizja czasu i historii w kulturze żydowskiej*, перев. B. Chwedeńczuk, [в:] *Czas w kulturze...*, с. 266.

²⁶ Дж. Агамбен, *Apostolos*. (Из книги „Оставшееся время: Комментарий к «Посланию к римлянам»”), перев. С. Козлова, „Новое литературное обозрение” № 46 (2000), с. 49-70.

²⁷ С.Т. Кругликов, *Время и временность: Августин, Кант, Хайдеггер*, „Вестник ПНИПУ. Культура. История. Философия. Право” 2017, № 1, с. 24-29.

Романы Шишкина оставляют читателю надежду на спасение и обретение вечности, их герои неоднократно высказывают различные мнения на тему вечной жизни и отрицают смерть. Литературный критик Майя Кучерская предлагает читать *Венерин волос* в ключе христианского обещания²⁸. Сам писатель толковал роль искусства следующим образом:

[...] художник должен взять на себя весь этот ужас мира, сделать с ним что-то, что и является тайной искусства, и дать мне, как зрителю или читателю, ощущение, что Бог есть, что все существует не просто так, и я, получив это, уйду просветленным с чувством радости и человеческого тепла²⁹.

Индивидуальное, личное время отдельных персонажей накладывается на космическое время – самое значимое в шишкинской концепции. Исследователи прозы писателя обращали внимание именно на этот аспект построения мира, определяя его как полифонию³⁰, как мозаику и принцип пазла³¹, наконец – как аннулирование времени³². Шишкинские романы построены на основе центона, коллекции отдельных историй и событий. Эта форма позволяет совместить в одном произведении истории героев, живущих в разное, нередко отдаленное, время. Сюжетные линии, переплетающиеся в литературных текстах, разворачиваются в разных эпохах, но и они не однородны, – писатель зачастую соединяет героев, принадлежащих к разному времени; например, во *Взятии Измаила* в XX век попадают Гиперид и древнеегипетские персонажи, в *Венерином волосе* ведется переписка с вавилонским царем Навуходоносором (по-шишкински, Навуходонозавром), беглецы-чеченцы встречают отступающие войска Кира и Артаксеркса (историю битвы при Кунаксе записал в мемуарах *Анабасис* участник похода Ксенофонт), а в основу композиции *Письмовника* положена переписка героев, живущих: один в самом начале, а другой во второй половине XX века.

Темпоральные конструкции в романах Шишкина базируются на непрерывном соединении времен – прошлое и будущее становятся настоящим. Илона Мотеюнайте замечает обильное употребление писателем выражения

²⁸ См. М.А. Кучерская, „Бог сохраняет все, особенно – слова...”, „Критическая масса” 2005, № 2, [online:] <http://magazines.russ.ru/km/2005/2/ku4.html> (5.07.2017).

²⁹ М.П. Шишкин, „Написать свою Анну Каренину”. Интервью, „9 Канал”, 05.12.2010, [online:] <http://9tv.co.il/news/2010/12/05/89804.html> (20.12.2017).

³⁰ Н.Б. Иванова, *Можно ли перепатриотичить патриота?*, „Полит.Ру”, [online:] <http://www.polit.ru/culture/2005/07/26/ivanovashishk> (10.08.2018).

³¹ С.Н. Лашова, *Принцип пазла: язык и хронотоп в прозе М. Шишкина*, „Вестник Пермского университета. Серия: Российская и зарубежная филология”, № 6 (2010), с. 186-190.

³² О.Г. Ревзина, *Хронотоп в современном романе*, [в:] *Художественный текст как динамическая система*, отв. ред. Н.А. Фатеева, Москва 2006, с. 265-279.

все время, которое наводит на мысль о стремлении „подчинить переживаемому моменту время вообще, расширить миг до вечности“³³. В произведении *Взятие Измаила* автобиографический герой-повествователь обращается к Гипериду – ученику Платона: „Гиперид! О чем ты? [...] И потом, ведь нет никакого вчера, ни позавчера, ни третьего дни. [...] Есть только сейчас, сам-то не видишь разве? У времени сорвалась резьба. Оно прокручивается, как гайка“ (ВИ, с. 226).

Благодаря подобной структуре повествования создается впечатление, что все рассказанные истории происходят в одно время, а герои жили и живут всегда. Повествователь в рассказе *Пальто с хлястиком* (2010) признается, что иногда ощущает цельность мира, и тогда прошлое и будущее представляются ему как единство: „Начинаешь дышать в такт с пространством, в котором все происходит одновременно – и бывшее, и еще не наступившее“³⁴. В такие моменты озарения повествователь освобождается от временного порядка и замечает „вечное сейчас“ мира и себя самого: „В такую минуту увидеть собственную смерть – пустяк, потому что предстает в своей восхитительной очевидности знание, что я никогда не рождался, а был всегда“³⁵.

Похожие впечатления возникают и у героини *Венериного волоса*, дающей объяснение этому явлению:

Никак не могла раньше понять, как это все может происходить одновременно: вот я сейчас здесь, с лупой в руках, и в то же время я там, прижимаю его к себе и чувствую, что теряю сознание, умираю, вдохнуть не могу. А теперь понимаю, что все просто. Все всегда происходит одновременно. [...] Дело же не в стрелках на часах! Их можно перевести и туда, и обратно. Дело в часовых поясах. Шаги циферблата. Все происходит одновременно, просто на всех часах стрелки разбежались, кто куда горазд (ВВ, с. 531).

В *Письмовнике* Сашеньку, читающую газету, привлекают новости, между прочим, о научных открытиях:

Еще опытным путем выяснили, что со временем какая-то петрушка. События могут выступать в любой последовательности и происходить с кем угодно. Можно одновременно на кухне зудеть на гребешке с папиросной бумагой так, что чешутся губы, и в то же время на совсем другой кухне читать письмо от человека, которого больше нет. [...] И вообще, уже древними подмечено, что с годами прошлое не удаляется, а приближается (П, с. 288).

³³ И.В. Мотеюнайте, *Слово как способ...*, с. 231.

³⁴ М.П. Шишкин, *Пальто с хлястиком*, [в:] его же, *Пальто с хлястиком...*, с. 10.

³⁵ Там же.

Персонажи Шишкина замечают, что время потеряло свой линейный характер, что они сами на себе испытывают отсутствие последовательности рационально понимаемого времени. В *Венерином волосе*, например, повествователи заявляют:

[...] в нашем безграничье что-то не так со временем (ВВ, с. 104); Но время и пространство ветхи, истерты, непрочны. Вдруг обо что-то зацепятся – о твою ветку ежевики? И порвется. А в эту прореху может вывалиться что угодно, хоть древние греки³⁶ (ВВ, с. 77).

В свою очередь, в *Письмовнике* герой так объясняет свойства времени:

Помню, читаю в „Гамлете”: „Распалась связь времен”. И мне все было ясно. Что тут не понять? А по-настоящему здесь только понял. Теперь знаю, что он имел в виду.

Знаешь, о чем на самом деле писал Шекспир? О том, что эта связь восстанавливается, когда мы снова встретимся и я положу тебе голову на колени³⁷ (П, с. 359).

В романах автора *Взятия Измаила* создан особый пространственно-временной континуум, в котором несвязанные друг с другом истории и события „складываются в гармоничную картину мира с единым нелинейным временем „прошло-настояще-будущее””³⁸. Это „вечное сейчас” символически выражено в *Письмовнике* как повторяющееся в разных моментах фабулы „без десяти два” – одно и то же время для разных героев, событий, эпох:

³⁶ В *Венерином волосе* среди событий XX века действительно появляются древние греки: „Прямо на снегу горели костры, около которых спали какие-то люди. Это были эллины [...]. Греки поделились с чеченцами тем немногим, что у них было. Ксенофонт, как мог, объяснил этим замерзшим, уставшим, изголодавшимся людям, не понимавшим эллинской речи, что он ведет своих греков к морю [...] и наутро они вместе отправились дальше в путь” (ВВ, с. 331).

³⁷ Писатель высказывался на эту тему в одном из интервью: „У времени есть одна особенность: оно рано или поздно рвется. «Распалась связь времен» – хоть раз в жизни это испытывает каждый, а не только датский принц. Мир разваливается. Видимое становится невидимым и наоборот. Вроде бы надежное превращается в труху. В этом рассыпавшемся времени человек и становится человеком. Это время не условное, а настоящее”; „В этот момент и начинается мой *Письмовник*. Он и она пишут друг другу письма. Это для них единственная возможность остановить распад, разложение бытия. И читающий эту переписку становится тем самым звеном, которое соединяет разорванное время” (М.П. Шишкин, „Смерть, как жизнь, внесловесна”, [online:] <http://www.timeout.ru/msk/feature/15073> (5.08.2018)).

³⁸ С.Н. Лашова, *Принцип пазла...*, с. 190.

Он подарил мне часики – детские, ненастоящие, с нарисованными стрелками. Я смотрю на них с гордостью и отвечаю: – Без десяти два. На них всегда без десяти два (П, с. 46).

Я запомнила, как она загорала, раздвинув ноги – без десяти два (П, с. 47).

Просто, наверно, люди делятся на тех, кто понимает, как это возможно, что вот я иду чайку попить и в те же без десяти два земля вертится, причем не находят в этом никакого противоречия, и на тех, кто не может этого понять вообще и никогда (П, с. 92).

А часы все только и могут, что верещать, как кузнечики, показывают кто во что горазд, тогда как давно известно, что без десяти два (П, с. 288).

Только прилег с тетрадкой, задумался, погрыз карандаш, взглянул на часы, а уже без десяти два! Ты же меня ждешь! (П, с. 396).

В такой концепции времени человеческая жизнь проходит в линейном времени, но ей свойственно и круговое время: наряду с настоящим, человека сопровождает и время воспоминаемое, благодаря чему прошлое присутствует в настоящем. Существует и время ожидаемое и воображаемое, не только придающее смысл настоящему, но и позволяющее увидеть прошлое сквозь призму проекции. История движется в линейном времени, если учесть ее хронологическое измерение. Однако герменевтическое восприятие истории как наслаивания очередных толкований и интерпретаций, рождаемых каждым новым настоящим временем, предполагает круговое время. Сама жизнь в своем историческом измерении является смешением прошлого и будущего и их взаимного воздействия, значит она – круговая, а не линейная³⁹.

Такую теорию времени жизни и космоса Шишкин представляет в виде музея в романе *Взятие Измаила*:

Собирание начинает и современная наука; она собрала лишенных жизни животных, высушенные растения, минералы и металлы, извлеченные из их естественных месторождений, – все это в виде обломков, осколков, гербариев, чучел, скелетов, манекенов и проч. – в особые кладбища, названные музеями. Однако уничтожить музей нельзя: как тень, он сопровождает жизнь, как могила, стоит за всем живущим.

Всякий человек носит в себе музей, носит его даже против собственного желания, как мертвый придаток, как труп, как угрызения совести; ибо хранение – закон коренной, предшествовавший человеку, действовавший еще до него. [...] Дать священное направление мысли человеческой и ставить себе целью собирание всех людей в общий отеческий дом, в музей, в дом Отца не-

³⁹ Н. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania...*, с. 7-8.

бесного, Бога всех земных отцов, в дом, который, будучи музеем, есть в то же время и храм (ВИ, с. 322-323).

В свою очередь, в *Письмовнике* образно представлено наложенное время: „И время все никак не дает исследователям покоя. Ведь давно опытным путем выяснили, что оно заполняет собой пространство не до краев, как жидкая каша, а с горкой, как густая” (П, с. 361).

Польский исследователь творчества Шишкина Анна Скотницка утверждает, что организующим началом прозы писателя является „принцип экзистенциального и художественного характера: автор обеспокоен положением человека, им движет тоска по полноте, целостности без разделений, как будто мечта о возвращении в рай, в котором все едино, еще нет двойственности, различий, разделений, дифференциации”⁴⁰. Возможно, эта тоска побуждает шишкинских повествователей к тому, чтобы оказаться над временем, освободиться от него и с вневременного ракурса увидеть мир и свою жизнь.

Рассуждения Михаила Шишкина на тему времени всегда сопряжены с мыслью о человеке и его экзистенции. Писатель рассматривает проблему времени с антропологической точки зрения и пишет о времени в онтологическом смысле. По его признанию, несмотря на то, что, его понимание времени, жизни с ее брэнностью, смерти изменялось, в центре рефлексии всегда оставался человек:

В *Измаиле* для себя я отвечаю, что смерть – это враг. Или вернее так, что жизнь – это враг. Жизнь нужно брать как крепость. Со смертью нужно бороться [...]. Потом в *Венерином волосе* ты понимаешь, что [...] главный враг – это время. Нужно бороться со временем, преодолевать время. Царь Ирод – это время, которое пожирает своих детей. Нужно быть Ксенофонтom, который приводит греков к океану бессмертия. [...] Сейчас в новом романе *Письмовник* на все эти вопросы ответы пришли уже совсем другие: смерть – это не враг. Это дар, это великое счастье. Особенно смерть близких людей, которых ты любишь. Дар, который помогает тебе понять, кто ты, зачем ты здесь, что задумано тобой, твоим появлением на свет⁴¹.

⁴⁰ А. Скотницка, *Между утратой и надеждой. Книга книг Михаила Шишкина*, [в:] *Знаковые имена...*, с. 73.

⁴¹ М.П. Шишкин, „Писатель должен ощутить всеисилие”. Беседовал Сергей Иванов, „Контракты.UA”, 04.08.2010, [online:] <http://kontrakty.ua/article/37875> (5.08.2018).

Библиография

- Аввы Исаака Сирина слова подвижнические, Москва 1993, цит. по: Митрополит Иерофей, *Святые отцы о рае и аде*, Православный интернет-журнал „Преображение”, [online:] http://www.pravzhurnal.ru/Preobrazhenie/Zhizn_i_smert/svyaty_e_otsty_o_rae_i_ade.html.
- Августин, *Исповедь*, перев. М. Е. Сергеев, Санкт-Петербург 2013.
- Августин Аврелий, *О граде Божием*, ч. IV, кн. 19-22, перев. не указан, Москва – Берлин 2016.
- Агамбен Дж., *Apostolos. (Из книги „Оставшееся время: Комментарий к «Посланию к римлянам»)*”, перев. С. Козлова, „Новое литературное обозрение” № 46 (2000).
- Бахтин М.М., *Проблемы поэтики Достоевского*, Москва 1963.
- Гайденко П.П., *Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке*, Москва 2006.
- Иванова Н.Б., *Можно ли перепатриотичить патриота?*, „Полит.Ру”, [online:] <http://www.polit.ru/culture/2005/07/26/ivanovashishk>.
- Кругликов С.Т., *Время и временность: Августин, Кант, Хайдеггер*, „Вестник ПНИПУ. Культура. История. Философия. Право” 2017, № 1.
- Кучерская М.А., „Бог сохраняет все, особенно – слова...”, „Критическая масса” 2005, № 2, [online:] <http://magazines.russ.ru/km/2005/2/ku4.html>.
- Лашова С.Н., *Принцип пазла: язык и хронотоп в прозе М. Шишкина*, „Вестник Пермского университета. Серия: Российская и зарубежная филология” 2010, № 6.
- Мотеюнайте И.В., *Слово как способ преодоления времени в романах Михаила Шишкина и Евгения Водолазкина*, [в:] *Знаковые имена современной русской литературы. Михаил Шишкин*, ред. А. Скотница и Я. Свежий, Краков 2017.
- Платон, *Тимей*, перев. С.С. Аверинцева, [в:] его же, *Сочинения в четырех томах*, т. 3, ч. 1, Санкт-Петербург 2007.
- Покровский А.И., *Дерево жизни*, [в:] *Православная Богословская Энциклопедия*, т. 5, Петроград 1904, [online:] <http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/pravoslavnaia-bogoslovskaja-jenciklopedija/tom-5/drevo-zhizni.html>.
- Ревзина О.Г., *Хронотоп в современном романе*, [в:] *Художественный текст как динамическая система*, отв. ред. Н. А. Фатеева, Москва 2006.
- Скотница А., *Между утратой и надеждой. Книга книг Михаила Шишкина*, [в:] *Знаковые имена современной русской литературы. Михаил Шишкин*, ред. А. Скотница и Я. Свежий, Краков 2017.
- Сыродеева А.А., *Полифония как принцип целостности*, „Вопросы философии” 2008, № 3.
- Тит Лукреций Кар, *О природе вещей*, перев. Ф.А. Петровского, [online:] https://nsu.ru/classics/bibliotheca/lucretius.htm#%D0%9A%D0%BD%D0%B8%D0%B3%D0%B0_1.
- Шишкин М.П., *В лодке, нацарапанной на стене*, [в:] его же, *Пальто с хлястиком: Короткая проза, эссе*, Москва 2017.
- Шишкин М.П., *Венерин волос*, Москва 2005.
- Шишкин М.П., *Взятие Измаила*, Москва 2001.

- Шишкин М.П., „Написать свою Анну Каренину”. Интервью, „9 Канал”, 05.12.2010, [online:] <http://9tv.co.il/news/2010/12/05/89804.html>.
- Шишкин М.П., *Пальто с хлястиком*, [в:] его же, *Пальто с хлястиком: короткая проза, эссе*, Москва 2017.
- Шишкин М.П., *Письмовник*, Москва 2016, <https://doi.org/10.7868/S0031031X16020082>.
- Шишкин М.П., „Смерть, как жизнь, внесловесна”, [online:] <http://www.timeout.ru/msk/feature/15073>.
- Шишкин М.П., *Человек как объяснение света в любви*, [в:] его же, *Пальто с хлястиком: Короткая проза, эссе*, Москва 2017.
- Barbour J., *Koniec czasu. Nowa rewolucja w fizyce*, перев. T. Lenczewski, Kraków 2018.
- Buczyńska-Garewicz H., *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, Kraków 2003.
- Lloyd G.E.R., *Czas w myśli greckiej*, перев. B. Chwedeńczuk, [в:] *Czas w kulturze*, ред. A. Zajączkowski, Warszawa 1988.
- Łukasik A., *Czas i wieczność w filozofii przyrody*, „Ethos” 2012, № 99.
- Mitrowski G., *Kosmos – Bóg – Czas*, Katowice 1993.
- Neher A., *Wizja czasu i historii w kulturze żydowskiej*, перев. B. Chwedeńczuk, [в:] *Czas w kulturze*, ред. A. Zajączkowski, Warszawa 1988.
- Tyszkowska-Kasprzak E., „Смерти ведь – и дурак знает – нет, но есть разложение тканей”. Телесный аспект смерти в прозе Михаила Шишкина, „Slavica Wratislaviensia” № 167, (2018).

Informacja o Autorce

Elżbieta Tyszkowska-Kasprzak (Эльжбета Тышковска-Каспжак) – doktor habilitowany, profesor Uniwersytetu Wrocławskiego; Instytut Filologii Słowiańskiej, Zakład Literatury i Kultury Rosyjskiej.
e-mail: elzbieta.tyszkowska-kasprzak@uwr.edu.pl
<https://orcid.org/0000-0001-8297-0630>

MARTYNA KOWALSKA

KRAKÓW, UNIwersYTET JAGIELLOŃSKI W KRAKOWIE

Хаос времени – время хаоса

Роль и значение времени в современной российской драматургии

Chaos of Time – Time of Chaos. Function and Meaning of Time in a Contemporary Russian Dramaturgy

Abstract: The article presents the influence of post-modern perception of time on a shape and content of pieces of work of chosen Russian dramatists (O. Bogayev, N. Kolyada, V. Sigarev, Y. Klavdev, O. Beresneva). According to post-modern theory, reality is presented as a chaos deprived of permanent values, norms and principles. Time became an independent factor exposed to change and manipulation. The newest Russian dramaturgy presents the situation of humanity lost in chaos in two ways. On the one hand, it focuses on a spiritual standing of a contemporary human, their fears and attempts to find sense of life. It shows atomization of post-modern societies, human alienation, lack of deeper interpersonal ties and unreadiness of being to keep up with temporal epoch changes. On the other hand, the structure of post-modern dramas, non-linearity, deconstruction and repetitiveness of scenes confirms the chaotic presentation of contemporariness. In this context, chaos presented in the pieces of work has an axiological and ethical meaning.

Keywords: chaology, „New drama”, postmodernism, temporality, “liquid modernity”

Критику, ученому, зрителю, обратившему свой взор на „новую драму”, в первую очередь бросаются в глаза многообразие имен и явлений, путаница в используемой терминологии и ругательные рецензии, сводящие тексты к немотивированному использованию мата¹.

Современная российская драматургия является неоднородным явлением как в области эстетических и тематических принципов, так и жанровых

¹ И.М. Болотян, „Новая драма”: социокультурный аспект, „Современная драматургия” 2010, № 1, с. 207.

или композиционных признаков. По-видимому, по этой причине до сих пор не появилась монография, в которой был бы представлен синтез совокупности явлений современной драматургии в России². Научная литература, рецензии и дебаты специалистов концентрируются на отдельных феноменах драматургии, не давая исчерпывающего анализа состояния „новой драмы”. Относительно хорошо описано творчество Николая Коляды и некоторых авторов из круга „уральской школы”³. Интерес вызвал также Вадим Леванов и связанный с автором тольяттинский цех. Внимание исследователей привлекли Евгений Гришковец, Иван Вырыпаев, Юрий Клавдиев, Максим Курочкин и Вячеслав Дурненков. Обширный научный комментарий получила техника вербатим и некоторые драмы авторов, сосредоточенных во круг Teatr.doc. Однако разнообразие явлений, эстетический индивидуализм авторов и многообразие художественных практик в настоящее время не позволяют сделать окончательных выводов. Исследование затрудняет также тот факт, что современная драматургия развивается на наших глазах, меняются тематические направления, изменчивы также эстетические принципы. Необходима временная дистанция и соответствующие исследовательские инструменты, чтобы иметь возможность однозначно оценить современное драматургическое творчество.

Более того, споры вызывает также сам термин „новая драма” („новая новая драма”, „новая драма-2”), которым называют современную драматургию в России. Термин получил известность в России в 1999 году, после серии лекций артистов лондонского театра Ройал-Корт (Royal Court), представляющих технику вербатим⁴. Это калька названия течения в драматургии на ру-

² Внимания заслуживают работы русскоязычных исследователей: М.И. Громова, *Русская современная драматургия*, Москва 1999; ее же, *Русская драматургия конца XX – начала XXI века*, Москва 2009; С.Я. Гончарова-Грабовская, *Поэтика современной русской драмы (конец XX – начало XXI века)*, Минск 2003. Мы не будем уменьшать ценности этих публикаций и отметим труд, который авторы вложили в исследования современной драматургии, но эти книги не могут являться энциклопедией знаний на тему все еще продолжающегося процесса развития „новой драмы”.

³ Из польских исследований, посвященных „уральской школе”, следует упомянуть монографии: Н. Mazurek, *Teatr, życie, gra. Studia o pisarstwie dramaturgicznym Nikolaja Kolady*, Katowice 2002; ее же, *Dramaturdzy z Jekaterynburga. „Szkoła” Nikolaja Kolady*, Katowice 2007. Любопытные замечания на эту тему также сделал W. Piłat, „Szkoła” Nikolaja Kolady. O dramaturgii Olega Bogajewa i Wasilija Sigariewa, [w:] *Dawna a nowa Rosja. Z doświadczeń transformacji ustrojowej*, red. R. Jurkowski, N. Kasperek, Warszawa 2002, с. 289-296; его же, *В орбите творческих влияний Николая Коляды*, „Балтийский филологический курьер” 2005, № 5, с. 387-396; его же, *Jeszcze o szkole Nikolaja Kolady. W stronę poszukiwań formalnych*, „Przegląd Rusycystyczny” 2015, № 1, с. 42-50.

⁴ М.Ю. Давыдова, *Конец театральной эпохи*, Москва 2005, с. 37.

беже XIX и XX века (Антон Чехов, Генрих Ибсен, Август Стриндберг, Морис Метерлинк и другие), относящегося к духовному кризису конца столетия. Сутью драм оставался неизвестный и неуловимый смысл явлений и событий, второе дно реальных эпизодов, в которых заключается правда о человеке и побуждениях, которыми он руководствуется. Однако, как отмечает Ольга Журчева, помимо манифестации обновления драмы и театра, современная российская драматургия имеет мало общего с течением минувших столетий: „В ситуации рубежа XX-XXI вв. театр (и драма, его обслуживающая) потерял свою жизнестроительную, мирозидательную функцию”⁵. В настоящее время „новая драма” для одних является определением всей совокупности современной драматургической литературы в России, как пишет Роман Козак: „Новая драма – это просто современная пьеса и ничего более”⁶. Для других понятие относится к широкому спектру околотеатральных явлений: фестивалям, конкурсам, театральным учреждениям, объединениям, а также драматургическим текстам⁷. В связи с отсутствием единой позиции исследователей, в данной статье мы будем использовать определение „современная драматургия”, имея в виду произведения, появившиеся после 1991 года.

На дифференциацию современной драматургии повлияла социокультурная ситуация в России, связанная с распадом Советского Союза и исчезновением монолитной культуры. Новое поколение драматургов, дебюты которых состоялись в девяностых годах, в своем художественном видении отражали духовный кризис конца века, решительно отказываясь от прежней творческой практики. Своеобразной особенностью драм стало критическое отношение к перегибам советской системы, обращение к натурализму и абсурду, новаторство и отсутствие каких-либо барьеров при выборе тематики и проблематики⁸. Следует согласиться с Барбарой Оляшек, согласно которой:

⁵ О.В. Журчева, *Природа конфликта в новейшей драме XXI века*, „Современная драматургия” 2010, № 4, с. 197.

⁶ *Что вы думаете о новой драматургии?*, „Современная драматургия” 2007, № 3, с. 182.

⁷ См. П.Б. Богданова, *Девяностые: предпосылки „новой драмы”*, „Современная драматургия” 2016, № 1, с. 206-212.

⁸ Подробнее на эту тему: М.И. Громова, *Русская драматургия конца XX – начала XXI века...*, с. 87-108; С.Я. Гончарова-Грабовская, *Поэтика современной русской драмы...*; О.В. Журчева, *Природа конфликта в новейшей драме XXI века...*, с. 195-198; Л.Г. Ветелина, „Новая драма” XX-XXI вв.: проблематика, типология, эстетика, история вопроса, „Вестник Омского университета” 2009, № 1, с. 108-114.

основное впечатление, которое остается после знакомства с российской драмой последнего пятнадцатилетия, – мозаичность, фрагментарность, осколочность, дробность образа послеперестроечной России, что мешает представить целостную картину исторического опыта целого поколения⁹.

Авторы, ссылаясь на драматургию „новой волны” („поствампировское направление”: Людмила Петрушевская, Александр Галин, Людмила Разумовская, Нина Садур и др.)¹⁰, показывали якобы *серого* человека, потерянного в мире постоянной переоценки ценностей. Возник более глубокий интерес к отношениям, которое связывали его с окружением и влияли на деструкцию его личности. Эта тенденция повлияла на появление в драматургии *чернухи*. Как отмечает Лариса Ветелина,

возможность свободно говорить о ранее запретных темах, социальных и нравственных проблемах общества [...] привела к тому, что отечественную сцену заполнили прежде всего всевозможные персонажи «дна»: проститутки и наркоманы, бомжи и уголовники всех мастей¹¹.

„Тема дна”¹² в постперестроечном этапе русской драматургии нередко реализовывалась в рамках „театра жестокости”¹³, что по мнению многих критиков, вызывало отторжение у читателей:

Жестокость, утрированная демонстрация насилия, агрессии, констатация бездуховности и нравственного вырождения становятся привычной данностью, а не тревожным сигналом, не своего рода диагнозом, пугающим художника¹⁴.

⁹ Б. Оляшек, *Россия в зеркале современной драмы. Коллаж образа*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Rossica” 2013, Zeszyt specjalny, с. 15.

¹⁰ См. на данную тему: W. Piłat, *Współczesna dramaturgia rosyjska. Lata osiemdziesiąte*, Olsztyn 1995.

¹¹ Л.Г. Ветелина, „Новая драма” XX-XXI вв..., с. 109.

¹² Определение „тема дна” ассоциируется с социальной проблематикой драмы Максима Горького *На дне* (1902). См. М.И. Громова, *Русская драматургия конца XX – начала XXI века...*, с. 91-117.

¹³ Театр жестокости – концепция театра, сформулированная Антоненом Арто (Antonin Artaud), в основе которой лежит непосредственное воздействие на зрителя с помощью шокирующих образов, воздействующих на подсознательные наклонности человека. Данный термин имеет многочисленные коннотации с „театром абсурда”. См. А. Арто, *Театр и его Двойник*, пер. с франц. и коммент. С.А. Исаева, Москва 1993. На тему форм насилия в современной российской драматургии см. А. Шиманьска, *Образы насилия в русской „новой драме”*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Rossica” 2015, № 8, с. 223-230.

¹⁴ Л.Г. Ветелина, „Новая драма” XX-XXI вв..., с. 110.

По мнению Полины Богдановой, „русская чернуха [...] стала основным материалом Театра.doc¹⁵. Достаточно упомянуть следующие пьесы: Ивана Вырыпаева *Сны* (2002)¹⁶, Александра Родионова *Война молдаван за картонную коробку* (2003), Елены Исаевой *Первый мужчина* (2003), Василия Сигарева *Фантомные боли* (2005).

Творческие поиски современных драматургов обращаются также в сторону отечественной традиции. Критики называют эту группу текстов произведениями *чеховского настроения*, знаменующими „поворот к неосентиментализму”¹⁷. Внимания заслуживают драмы Коляды и его учеников¹⁸. Драматургов из Екатеринбурга объединяет вдохновение русской классикой, прежде всего произведениями Николая Гоголя и Антона Чехова. Для „уральской школы” также характерна концентрация внимания на дезориентированном *маленьком человеке* на границе двух эпох, который нуждается в ориентирах в хаотичной реальности. Российские драматурги охотно занимаются реинтерпретацией мотивов, известных из классической литературы¹⁹. В связи с многочисленностью и разнообразием „переделок” Сергей Смирнов справедливо замечает: „римейк является отличительной чертой современной драматургии”²⁰. Главной функцией этого жанра является объяснение классических произведений и попытка интерпретации *вечных тем* в соотнесении с современной эпохой.

¹⁵ П.Б. Богданова, *Девяностые: предпосылки „новой драмы”...*, с. 211.

¹⁶ В скобках указан год премьеры в Театр.doc. Подробнее об этом см. М.И. Громова, *Русская драматургия конца XX – начала XXI века...*, с. 329-333.

¹⁷ Л.Г. Ветелина, „Новая драма” XX-XXI вв..., с. 113.

¹⁸ Н. Mazurek, *Dramaturdzy z Jekaterynburga*. „Szkola” Nikolaja Kolady...

¹⁹ Например, О.А. Богаев, *Башиачкин. Чудо шинели в одном действии*, [в:] его же, *Русская народная почта: 13 комедий*, Екатеринбург 2012, с. 365-424; М.Ю. Угаров, *Смерть Ильи Ильича*, [online:] http://www.theatre-library.ru/files/u/ugarov/ugarov_3.html (19.06.2018); И.Д. Шприц, *На донышке*, [online:] <http://newcomedia.narod.ru/photoalbum19.html> (19.06.2018); Е.А. Гремина, *Сахалинская жена*, [online:] <http://www.theatre.ru/drama/gremina/sahalin.htm> (19.06.2018) и другие. См. также: А. Маронь, *Ремейк как форма создания авторского мира в пьесах Николая Коляды (к вопросу о пушкинском и гоголевском интертексте)*, „Slavia Orientalis” 2012, № 2, 201-212; Г.Л. Нефагина, *Римейк в современной русской прозе*, [в:] *Взаимодействие литератур в мировом литературном процессе. (Проблемы теоретической и исторической поэтики)*, ред. Т.Е. Автухович и др., Гродно 1996, с. 190-205; И.А. Губин, *Римейк как тенденция (случай Олега Богаева)*, [online:] <http://litbook.ru/article/4164/> (20.06.2018); М.В. Загидуллина, *Ремейки, или Экспансия классики*, „Новое Литературное Обозрение” 2004, № 69, [online:] <http://magazines.russ.ru/nlo/2004/69/za13.html> (20.06.2018).

²⁰ С.Р. Смирнов, *Римейк (парафраза) в „новой русской” драме*, [online:] http://mion.isu.ru/filearchive/mion_publications/sbornik_Sib/6_2.html, (11.07.2018).

Повышенный интерес к различным „повторениям”, желание снова рассказать истории, когда-то пользовавшиеся популярностью, приумножение и репродукция являются характерными признаками постмодернизма, под опекой которого развивается современная российская литература. Не взирая на сложности, связанные с однозначной классификацией явлений постмодернизма²¹, можно указать несколько других признаков, определяющих литературу постмодернизма: деканонизация, фрагментарность, интертекстуальность, карнавализация, деконструкция, игра с читателями²². Эти и другие отличительные признаки относятся и к российской драматургии, хотя, как отмечают авторы учебника *Современная русская литература*, „драматургия постмодернизма мало исследована в сравнении с прозой и поэзией этого направления”²³. Подобный вывод в отношении российской драматургии делает Лидия Менсовска, указывая несколько фамилий драматургов (Коляда, Петрушевская, Садур, Владимир Сорокин), выбранные произведения которых были описаны с учетом влияний постмодернизма²⁴.

Оставив в стороне многообразие суждений и мнений на тему литературного постмодернизма, обратим внимание на понятие времени, сформированное постсовременной эпохой и отражаемое различным образом в текстах российских драматургов. К указанной выше фрагментарности, характеризующей современность, можно добавить отсутствие линейности и метапорядка, свидетельствующее о принятии хаоса. Зигмунт Бауман, называя нынешние времена „текучей современностью”, убеждает, что пространство и время, некогда сочетавшиеся в человеческой деятельности, разошлись и отдалились друг от друга в мыслях и действиях людей²⁵. Время стало независимым фактором, подвергающимся, в отличие от пространства, изменениям

²¹ Литературный постмодернизм является темой бурных дискуссий среди российских критиков и исследователей. О разнообразии позиций исследователей см. L. Mięsowska, *Gra-nie w postmodernizm. Dramaturgia rosyjska na przełomie XX i XXI wieku*, Katowice 2007, с. 18-23.

²² См. в частности: И.С. Скоропанова, *Русская постмодернистская литература*, Москва 1999; М.Н. Липовецкий, *Русский постмодернизм. (Очерки исторической поэтики)*, Екатеринбург 1997; В.Н. Курицын, *Русский литературный постмодернизм*, Москва 2001; Н.Е. Лихина, *Актуальные проблемы современной русской литературы. Постмодернизм*, Калининград 1997.

²³ *Драматургия постмодернизма*, [в:] Н.Л. Лейдерман, М.Н. Липовецкий, *Современная русская литература – 1950-1990-е годы*, т. 2: 1968-1990, Москва 2001, [online:] https://royal.lib.com/read/leyderman_n/sovremennaya_russkaya_literatura___1950_1990_e_godi_tom_2_1968_1990.html#0 (25.07.2018).

²⁴ L. Mięsowska, *Gra-nie w postmodernizm...*, с. 23. Автор упоминает работы Ирины Скоропановой и Натальи Лихиной, отмечая, что в них появляются отдельные примеры влияния поэтики постмодернизма на конструкцию сценического произведения.

²⁵ З. Бауман, *Текучая современность*, пер. с англ. под ред. Ю.В. Асочакова, Санкт Петербург 2008, с. 120.

и манипуляциям. „Короткий срок” заменил *продолжительный срок* и сделал *мгновенность* своим высшим идеалом. „Возводя время в разряд бесконечно вместительной емкости, – пишет Бауман, – текущая современность растворяет – порочит и обесценивает – его продолжительность”²⁶. С другой стороны, мысль о безвозвратно уходящем времени стала источником страданий человека, причиной несчастий и экзистенциальных страхов: „время затрагивает человека, время досаждаёт человеку, а также пугает его”²⁷. По этой причине современный человек ищет различные формы долговечности, являющейся формой сопротивления разрушительному течению времени. Герой драмы Богаева *Русская народная почта* (1994) старается поймать мгновение с помощью писем, которые он пишет самому себе. Таким образом Жуков убивает время и заглушает навязчивые мысли о скорой смерти. В одном из писем пенсионер раскрывает свой страх перед приближающимся концом жизни:

Ваня! Пишет тебе твоя смерть. Поздравляю тебя с 75-летием и приближающимся Новым годом. [...] Бегаешь от меня как от огня. [...] Вот тебе, Ваня, мой подарок ко дню рождения – Ваня, живи вечно”²⁸.

Старичок, не принимающий окружающей его действительности, отвергающий безжалостное течение времени, создает собственное пространство (наполненное фантомами) и собственное время, в котором все вечно. „Богаев моделирует пространственно-временной континуум, в котором реально-бытовое и фантастическое переплетаются”²⁹. Письма и сновидения позволяют ему создавать иное пространство-время. Он воскрешает в них старых друзей, возвращает к жизни исторических персонажей, создает миф прошлого в розовых красках. И хотя это признаки психического заболевания, Иван Сидорович нашел способ существования в воображаемом мире, потому что, как отмечает Валенты Пилат, реальное время для него не существует, он также потерял контакт с реальностью³⁰.

Хронос Ивана может быть представлен в форме Вавилонской башни (герой не может понять языков времен, втиснутых в него, а среди них есть и чуждые:

²⁶ Там же, с. 136.

²⁷ L. Rożek, *Postmodernistyczne paradygmaty kultury i literatury*, Częstochowa 2013, s. 13.

²⁸ О.А. Богаев, *Русская народная почта. Комната смеха для одинокого пенсионера в одном действии*, [в:] *Русская народная почта: 13 комедий*, сост. В.Э. Исхаков, Екатеринбург 2012, с. 83.

²⁹ С.С. Васильева, *Пьесы Олега Богаева и проблемы современного драматургического языка*, „Вестник Волгоградского государственного университета” 2013, Серия 8, № 12, с. 66.

³⁰ W. Piłat, *Jeszcze o szkole Nikolaja Kolady...*, с. 43.

социальное время, политическое etc., и убийственные: война, российская звериная демократия etc.³¹.

Русская народная почта также показывает в более широкой перспективе проблему неумения порвать с прошлым и приспособиться к новым временам. Подобным образом можно интерпретировать ситуацию стариков в драмах Богаева *Тридцать три счастья*³² (2003) и *Марьино поле*³³ (2004). Люцина Рожек называет такое состояние „недовременем”, то есть неготовностью бытия следовать за темпоральными изменениями эпохи³⁴. Примером героев, обреченных на вечное „опоздание” являются герои драм Коляды: *Мурлин Мурло*³⁵ (1989) и *Курица*³⁶ (1989). В произведениях показано восприятие мира людьми, живущими в провинциальных городах. Маразм, рутина, страх перед прогрессом, неудачные попытки улучшить свой быт делают их жертвами времени. И хотя они размышляют о смысле жизни, они оказываются неспособными к действиям. Таким образом их существование становится символом зря истраченного, безвозвратно потерянного времени.

Страх, связанный с безвозвратно уходящим временем, часто сводится к желанию окружить себя *долговечными* объектами, которым приписывается особая ценность из-за их связи с бессмертием³⁷. С этой точки зрения отличаются оригинальностью драмы Богаева, в которых мертвые предметы получают статус верного друга. В драме *Резиновый принц*³⁸ (2001), известной также под названием *Фаллоимитатор*, влиятельная деловая женщина влюбляется в резиновую мужскую куклу. Ее богатая, хотя и одинокая жизнь, наполняется новым содержанием рядом с ожившим предметом. Восхищение *принцем*, которое близкие считают безумием, является бегством Веры Павловны от мира, в котором царит культ денег и вечной молодости. Настоящая любовь замыкается в фантасмагориях героини, что может наводить на

³¹ Ю.В. Казарин, *Письмо (о пьесах Олега Богаева)*, [в:] О.А. Богаев, *Русская народная почта...*, с. 768.

³² О.А. Богаев, *Тридцать три счастья. Комедия в двух действиях*, [в:] *Русская народная почта...*, с. 425-498.

³³ О.А. Богаев, *Марьино поле. Пьеса в двух действиях*, [в:] *Русская народная почта...*, с. 543-598.

³⁴ L. Rożek, *Postmodernistyczne paradygmaty kultury i literatury...*, с. 108. Термин „недовремя” взят из монографии А. Bielik-Robson, *Duch powierzczeni. Rewizje romantyzmu i filozofii*, Kraków 2004.

³⁵ Н.В. Коляда, *Мурлин Мурло*, [online:] http://kolyada.ur.ru/murlin_murlo/ [доступ: 26.06.2018].

³⁶ Н.В. Коляда, *Курица*, <http://kolyada.ur.ru/kuritz/> (26.06.2018).

³⁷ З. Бауман, *Текущая современность...*, с. 136.

³⁸ О.А. Богаев, *Резиновый принц. Комедия в двух действиях*, [в:] *Русская народная почта...*, с. 293-364.

мысль о том, что больше „сердца” в вещах, чем в людях³⁹. К подобным выводам можно придти после прочтения произведения *Башмачкин. Чудо шинели в одном действии*⁴⁰ (2002), которое является римейком гоголевской повести. Мотив потерянной души, временно помещенной в шинель, которую треплет петербургская вьюга, является символом человеческой жизни, обреченной на мимолетность и исчезновение. Долговечность предметов, контрастирующая с человеческой смертностью, также является темой драмы *Телефункен*⁴¹ (1998). Встреча психотерапевта с семейством старых немецких радиоприемников наглядно показывает ему окружающую его пустоту, отсутствие межличностных отношений и усугубляющуюся атомизацию постсовременных обществ. В покинутом помещении, населенном радиоприемниками, время застыло на месте. Предметы, излучающие человеческое тепло и любовь, показывают врачу бессцельность жизни в постоянной гонке. Наступление „мгновенности” вводит человеческую культуру и этику на еще неизведанную территорию, где большинство приобретенных навыков решения жизненных проблем утратило свои полезность и смысл⁴².

Человек сегодняшнего дня унаследовал нервную систему, которая не выдерживает нынешних условий жизни. Ожидая рождения человека завтра, человек сегодняшнего дня реагирует на изменившиеся условия не сопротивлением или противостоянием их ударам, а страхом перед пугающим темпом уходящего времени⁴³.

Изображению времени посвящен богатый иллюстративный материал, важной составляющей которого стал художественный прием метафоризовать хронометр. В произведении Вырыпаева *Солнечная линия*⁴⁴ (2015) ночная ссора супругов происходит под кухонными часами. Из слов Барбары следует, что „разговор начался в десять часов вечера прошлого дня, а сейчас уже пять утра”⁴⁵. Но стрелки часов стоят на месте, застыв на пяти часах. Многократно упоминаемые героями пять часов утра являются ключом к пониманию сложностей в преодолении супружеского кризиса. Длящееся

³⁹ Н. Mazurek, *Dramaturdzy z Jekaterynburga...*, с. 30.

⁴⁰ О.А. Богаев, *Башмачкин. Чудо шинели в одном действии*, [в:] *Русская народная почта...*, с. 365-424.

⁴¹ О.А. Богаев, *Телефункен. Монолог в одном действии*, „Урал” 2000, № 4, <http://magazines.russ.ru/ural/2000/4/bogaev.html> (1.07.2018).

⁴² З. Бауман, *Текущая современность...*, с. 140.

⁴³ L. Rožek, *Postmodernistyczne paradygmaty kultury i literatury...*, с. 111.

⁴⁴ И. Вырыпаев, *Солнечная линия*, [online:] <http://lubimovka.ru/lyubimovka-god/107-vnekonkursnaya-programma-chitok-lyubimovki-2015> (2.07.2018).

⁴⁵ Там же.

годами угасание эмоциональных связей между супругами, неумение вести диалог, нарастающее непонимание оказались замкнутыми в пяти часах утра, ставшими решающими для совместного будущего. В этом убеждают слова Вернера: „В пять часов утра, я задал тебе конкретный вопрос, – какова твоя цель, чего ты от меня хочешь, Барбара?“⁴⁶. Стадия, на которой находятся угасающие отношения Барбары и Вернера, напоминает безвыходную ситуацию. Пара не может жить вместе, но и не представляет себе жизни врозь. В драме время заикливается. Их отношения настолько сложные, что они застряли в странной щели времени, из которой не могут вырваться. Остановка часов является метафорой замедления темпа жизни, обреченного на гонку за бренными материальными благами. И хотя в замкнутом в четырех стенах пространстве существует память об общем прошлом и растянутое в бесконечность настоящее, но нет будущего: совместных проектов, планов, мечтаний.

Щель времени, в которой застряли супруги, также является темой драмы Богаева *Страшный Суд*⁴⁷ (2000). Произведение построено из абсурдных повторениях одной и той же сцены, прощального визита к соседу и наступающей сразу после него трагической смерти Кондрата Филипповича. Предвестником приближающейся катастрофы является шестой час, который пробивают часы с кукушкой. Усиленные попытки уничтожить хронометр каждый раз заканчиваются неудачей. Остановка времени имеет в произведении более широкое измерение, чем конфликт между супругами. Это означает наступление страшного суда, о чем Богаев убеждает в ремарках:

Человек всегда мечтал убежать от времени, ускакать от смерти на четвереньках. Человек всегда мечтал жить вечно, по крайней мере, жить дольше, чем сосед с верхней лестничной клетки. И что же теперь, когда время остановилось? Кто отмерит наши грехи, кто заставит нас заглянуть в зеркало [...]. Еще по инерции стучат часы, по инерции мы ищем на циферблате логику стрелок. Но увы!.. Скоро завод кончится, и нам придется признаться в том, что мы попали в идиотское положение: нет смерти, нет судьбы, нет ничего...⁴⁸.

Конец света происходит на наших глазах,

это не черти с рогами, а заикленность времени. Если так, то Страшный суд идет давно, нас всех уже покрошили, посолили и варят. Но мы этого не знаем

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ О.А. Богаев, *Страшный Суд. Продолжение преследует в двух актах*, [в:] *Русская народная почта...*, с. 207-286.

⁴⁸ Там же, с. 209.

и булькаем в соусе собственной глупости, хотя давно кипим на медленном огоньке⁴⁹.

Слова героя являются повторением мысли автора: современность напоминает упадническую фазу человечества, признаками которой стали бессердечность, грубость, тупость и хамство.

Остановка стрелок часов также может быть попыткой вырваться из оков стремительно уходящего времени. В произведении Марии Арбатовой *Алексеев и тени*⁵⁰ (1984) неисправные часы символизируют бунт героя против неправильно прожитой жизни. В галлюцинациях Алексеев переносится в прошлое, где встречается бывших возлюбленных. Действие произведения происходит как бы вне времени и пространства, герой попадает в гиперреальность. В этом альтернативном мире мужчина находится в обмане времени, заново строит свою жизнь и отношения с любимыми женщинами. Испорченные часы являются иллюзией времени, попыткой изменить ход событий. Подобным символом становятся песочные часы в драме Ольги Бересневой *Весенние танцы*⁵¹ (1998). Разочарованные жизнью одноклассники встречаются спустя двадцать лет, чтобы осознать, что за полжизни им не удалось достичь ничего выдающегося. Герои словно перевернули песочные часы, потому что в них высыпался песок прошлого. Этот прием может означать постоянное возвращение к неправильно прожитым годам, разрушающее планы на новую жизнь.

Многообразие художественных приемов в современной драматургии (в частности, остановка хронометра, переплетение пространственно-временных структур, политемпоральность) свидетельствуют о попытках авторов разгадать загадку мимолетности. Это нелегко, потому что в „текучей современности” прежнюю гармонию и стабильность заменил хаос. Нельзя не согласиться со словами Юрия Борева:

В XX в. история перестала рассматриваться как накопление идеального, как движение по восходящей линии. Ее стали понимать (особенно в конце века) как относительно хаотическое движение, предсказание результатов которо-

⁴⁹ Там же, с. 285.

⁵⁰ М.И. Арбатова, *Алексеев и тени*, [в:] *Старые пьесы о главном*, Москва 2008, с. 103-147. Из-за даты написания, драма не вписывается в рамки современной драматургии. Однако использованный в ней постмодернистический способ отображения реальности, а также тот факт, что пьеса могла появиться в печати и на сцене после 1991 года, побудили Автора включить текст в данные рассуждения.

⁵¹ О.П. Береснева, *Весенние танцы. Две пьесы про одних и тех же людей*, [online:] <http://sufler.su/katalog/b/береснева-ольга/береснева-о-весенние-танцы/> (3.07.2018).

го лишено перспективы. [...] Если ранее мир представлялся гармоничным и лишь на его периферии существовал хаос, то для XX в. картина обратная: на периферии хаотичного мира существуют оазисы гармонии⁵².

Такой способ понимания действительности повлиял на развитие исследований теории хаоса – хаологию. Главным теоретиком хаологии в области гуманитарных наук⁵³ был Жорж Баландье, согласно которому „порядок скрывается в беспорядке⁵⁴”, поэтому задачей современной науки и искусства является открытие закономерностей, управляющих хаосом. „В настоящее время возникла необходимость дать описание совершенно иного мира, в котором значение движения и его флуктуаций гораздо важнее структур, организаций, постоянных величин”⁵⁵. Вникание в логику хаотичной действительности является непростой задачей для рядового человека, особенно учитывая то, что

ни в каком плане (научном, политическом, этическом, даже религиозном) более не представляется возможным опираться на свидетельства, все стало условным, а ценности относительными. [...] Под вопросом оказывается сама проблема истины”⁵⁶. По этой причине не понимание закономерностей, управляющих хаосом, а „понимание мира как хаоса является ведущей интенцией современных драматических произведений”⁵⁷.

Часто используемым художественным приемом, показывающим хаотичную действительность, является введение нелинейного хронотопа, раскрывающего идею многомерности быта. Александра Екабсонс подчеркивает, что „специфика конфликта в произведениях современной драматургии сформировала новый пространственно-временной континуум, отличаю-

⁵² Теория литературы, ред. Ю.Б. Борев, *Литературный процесс*, т. 4, Москва 2001, с. 457.

⁵³ Стоит обратить внимание на возражения некоторых ученых против использования хаологии в гуманитарных науках, особенно в литературоведении. См. D. Heck, *Wśród (po) nowoczesnych konceptualizacji chaosu*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 2008, № 7 (17), с. 11-19.

⁵⁴ G. Balandier, *Le désordre: éloge du mouvement*, Paris 1988. Цит. по: И.П. Ильин, *Хаология: некоторые уроки искусства для философского и естественно-научного познания*, „Человек: образ и сущность” 2006, № 1, с. 48.

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ Там же, с. 50.

⁵⁷ А.В. Екабсонс, *Хронотоп как способ отражения творческого сознания в драматургии рубежа XX-XXI века*, [в:] XIII Виноградовские чтения. Сборник научных трудов Международной научно-практической конференции, ред. Н.М. Миркурбанов, Екатеринбург 2017, [online:] http://www.rusnauka.com/40_OINBG_2014/Philologia/8_183803.doc.htm (5.07.2018).

щийся «двуслойностью» и «двунаправленностью»⁵⁸. В драмах Богаева *Мертвые уши*⁵⁹ (1995) и *Лермонтов нашего времени*⁶⁰ (2014) происходит перемещение исторических эпох. Героиня первого произведения, Эра Николаевна, принимает в своей тесной квартире классиков русской литературы. Простая женщина заботится о приезжих, кормит их и лечит. Эра – единственный человек, который хочет помочь писателям. Поэтому, как справедливо отмечает Халина Мазурек, героиня „является символом минувших времен, пережитком, для которого нет места в сегодняшней коммерциализированной цивилизации”⁶¹. Героиня второй драмы – Марина Николаевна – в отличие от Эры знакома с памятниками литературы. Одинокая учительница каждый день сталкивается с непониманием и неприятием как учеников, так и коллег по работе. Под влиянием писем умершего мастера женщина убеждается, что только она может предотвратить смерть Лермонтова. С этой целью она переносится в XIX век и начинает жить в параллельных временных пространствах: днем влачит прежнее жалкое существование, а ночами участвует в жизни аристократов эпохи романтизма. Марина хорошо себя чувствует в минувшей эпохе, ей даже удается сблизиться с Михаилом Юрьевичем. Россия золотого века является для нее воплощением давно утраченных ценностей: уважения к другому человеку, высокой культуре, любви к искусству и литературе. Из-за примитивизма и интеллектуальной распушенности нашего времени героиня напоминает Печорина. Она тоже *лишняя*, потерянная и непонятая среди окружающих ее людей. По мнению Пилата, „свободное оперирование временем и пространством, перенос «классиков» в современные реалии позволяет увидеть современность с другой перспективы”⁶². Она предстает в драмах Богаева хаотичной, лишенной высшего смысла и постоянных образцов. Для одинокого человека нашего времени определенным ориентиром может быть память о прошлом и обращение к отечественной традиции.

На необходимость культивирования традиции и воскрешения памяти о минувших временах также обращает внимание Сигарев в драме *Божьи коровки возвращаются на землю*⁶³ (2001). В метафорическом вступлении

⁵⁸ А.В. Екабсонс, *Принципы воссоздания локально-темпорального континуума в „Новой драме” рубежа XX-XXI века*, „Молодой ученый” 2012, № 7 (42), с. 156.

⁵⁹ О.А. Богаев, *Мертвые уши. Новейшая история туалетной бумаги*, [в:] *Русская народная почта...*, с. 85-144.

⁶⁰ О.А. Богаев, *Лермонтов нашего времени. Школьное сочинение в двух актах*, „Урал” 2014, № 11, [online:] <http://magazines.russ.ru/ural/2014/11/11bg.html> (12.07.2018)

⁶¹ H. Mazurek, *Dramaturdzy z Jekaterynburga...*, с. 34.

⁶² W. Piłat, „Szkoła” *Nikołaja Kolady*..., с. 294.

⁶³ В.В. Сигарев, *Божьи коровки возвращаются на землю*, [online:] <http://vsigarev.ru/doc/korovki.pdf> (13.07.2018).

к произведению показаны ярко контрастирующие образы одного города: из минувшей эпохи и нынешнего. Первоначально город был небольшим и ухоженным. Его жители с большим почитанием относились к месту упокоения близких. По мере того, как цивилизация распространялась все шире, а потребности человека росли,

новых мертвых стали хоронить в другом месте. А про старых вроде даже и забыли. Не стало на Кладбище ни печенья, ни конфет с белой начинкой. Ни анютиных глазок не стало. Ничего не стало. Все травой заросло ненормально огромной, буйной. И утонуло в той траве Кладбище. Исчезло. Нету его больше. Умерло. А вместе с ним и мертвые умерли все. Во второй раз умерли. Навсегда уж теперь⁶⁴.

Содержание драмы дополняет картина разрушения и упадок города. В ней показано, как из памяти вычеркиваются благоприятные для города времена, а также каким образом триумф хаоса повлиял на дегенерацию молодого поколения⁶⁵.

Хаотичная реальность современности захватывающим образом представлена Юрием Клавдиевым в стилизованной под вестерн драме *Анна*⁶⁶ (2004). Действие произведения разворачивается в неопределенном пространстве-времени. Аскетический образ жизни героев указывает на далекое прошлое. Однако наличие сотовых телефонов и телевизоров приближает нас к современности. Определенные мотивы напоминают читателю о лихих временах смены политического строя в России. Действие происходит в провинциальном городе, усмирленном из-за таинственных поджогов. Представители общественности мужского пола – *стрельцы* – принимают участие в братоубийственных стычках, поэтому город становится местом преступлений. Ссылаясь на *Кодекс Отцов*, напоминающий правила, записанные в *Домострое* XVI века, стрельцы вводят террор также в собственных домах.

У нас много чего нет. (Бьёт Анну). У нас почти ничего нет. (Бьёт Анну). Зато у нас есть Кодекс. (Бьёт Анну). Теперь у нас есть Кодекс. (Бьёт Анну). Лучше так, чем как раньше. (Бьёт Анну). Потому что так, как раньше – значит умереть, не оставив даже могильного холмика⁶⁷.

Поиски новых правил и законов, управляющих миром, являются лейтмотивом драматургии Клавдиева. Однако через суровую действительность,

⁶⁴ Там же.

⁶⁵ H. Mazurek, *Dramaturdzy z Jekaterynburga...*, с. 101.

⁶⁶ Ю.М. Клавдиев, *Анна*, [online:] <http://teatre.com.ua/upload/all/lib/anna.pdf> (14.07.2018).

⁶⁷ Там же.

представленную в произведении, автор пытается нас убедить, что образцы для подражания следует искать с осторожностью.

Современная российская драматургия необычно и оригинально показывает хаос „текучей современности”. Использование в постмодернистических текстах техники коллажа, деконструкции, отказа от логики вносит дополнительный элемент случайности, связываемый с человеческим бытием. Драматургов в первую очередь интересует судьба современного человека, погруженного в хаотичную реальность, одинокого, ищущего долговечных образцов и ориентиров. Многообразие художественных приемов (остановка, ускорение или замедление времени, повторяемость сцен, нелинейность) могут свидетельствовать о том, что игра иногда является способом отражения духовного состояния нынешней цивилизации. В этом значении представленный в текстах хаос времени обретает аксиологический и этический смысл, потому что от умения найти себя в нем зависит функционирование таких ценностей, как верность, ответственность, справедливость, добро, сопереживание. Время является мерилем человеческого существования. Мы не только существуем с момента рождения до смерти, но и зависим от способа использования времени. Модная в наши дни поверхностная, сиюминутная жизнь сужает размеры настоящего. Упомянутые тексты акцентируют необходимость проникновения в более глубокие сферы нашего существования. Драмы также подчеркивают необходимость осознавать прошлое и учитывать в наших действиях будущие времена. Ведь, как писал Бауман,

память о прошлом и вера в будущее до настоящего времени были теми двумя опорами, на коих покоились культурные и нравственные мосты между быстротечностью и долговечностью, человеческой смертностью и бессмертием человеческих дел, так же как между принятием на себя ответственности и жизнью сегодняшним днем⁶⁸.

Библиография

- Арбатова М.И., Алексеев и тени, [в:] *Старые пьесы о главном*, Москва 2008.
 Арто А., *Театр и его Двойник*, пер. с фр., коммент. С.А. Исаева, Москва 1993.
 Бауман З., *Текущая современность*, пер. с англ. под ред. Ю.В. Асочакова, Санкт Петербург 2008.
 Береснева О.П., *Весенние танцы. Две пьесы про одних и тех же людей*, [online:] <http://sufler.su/katalog/b/береснева-ольга/береснева-о-весенние-танцы/>

⁶⁸ З. Бауман, *Текущая современность...*, с. 140.

- Богаев О.А., *Русская народная почта: 13 комедий*, сост. В.Э. Исхаков, Екатеринбург 2012.
- Богданова П.Б., *Девяностые: предпосылки „новой драмы”*, „Современная драматургия” 2016, № 1.
- Болотян И.М., *„Новая драма”: социокультурный аспект*, „Современная драматургия” 2010, № 1.
- Васильева С.С., *Пьесы Олега Богаева и проблемы современного драматургического языка*, „Вестник Волгоградского государственного университета” 2013, Серия 8, № 12.
- Ветелина Л.Г., *„Новая драма” XX-XXI вв.: проблематика, типология, эстетика, история вопроса*, „Вестник Омского университета” 2009, № 1.
- Вырыпаев И.А., *Солнечная линия*, [online:] <http://lubimovka.ru/lyubimovka-god/107-vnekonkursnaya-programma-chitok-lyubimovki-2015>
- Гремина Е.А., *Сахалинская жена*, [online:] <http://www.theatre.ru/drama/gremina/sahalin.htm>
- Гончарова-Грабовская С.Я., *Поэтика современной русской драмы (конец XX – начало XXI века)*, Минск 2003, [online:] <https://www.bsu.by/Cache/pdf/204863.pdf>
- Громова М.И., *Русская драматургия конца XX – начала XXI века. Учебное пособие*, Москва 2009.
- Громова М.И., *Русская современная драматургия. Учебное пособие*, Москва 1999.
- Губин И.А., *Римейк как тенденция (случай Олега Богаева)*, [online:] <http://litbook.ru/article/4164/>
- Давыдова М.Ю., *Конец театральной эпохи*, Москва 2005.
- Екабсонс А.В., *Принципы воссоздания локально-темпорального континуума в „Новой драме” рубежа XX-XXI века*, „Молодой ученый” 2012, № 7 (42).
- Екабсонс А.В., *Хронотоп как способ отражения творческого сознания в драматургии рубежа XX-XXI века*, [в:] XIII Виноградовские чтения. Сборник научных трудов Международной научно-практической конференции, ред. Н.М. Миркурбанов, Екатеринбург 2017, [online:] http://www.rusnauka.com/40_OINBG_2014/Philologia/8_183803.doc.htm
- Журчева О.В., *Природа конфликта в новейшей драме XXI века*, „Современная драматургия” 2010, № 4.
- Загидуллина М.В., *Ремейки, или Экспансия классики*, „Новое Литературное Обозрение” 2004, № 69, [online:] <http://magazines.russ.ru/nlo/2004/69/za13.html>
- Ильин И.П., *Хаология: некоторые уроки искусства для философского и естественно-научного познания*, „Человек: образ и сущность” 2006, № 1.
- Коляда Н.В., *Курица*, [online:] <http://kolyada.ur.ru/kuritza/>
- Коляда Н.В., *Мурлин Мурло*, [online:] http://kolyada.ur.ru/murlin_murlo/
- Клавдиев Ю.М., *Анна*, <http://teatre.com.ua/upload/all/lib/anna.pdf>
- Казарин Ю.В., *Письмо (о пьесах Олега Богаева)*, [в:] О.А. Богаев, *Русская народная почта: 13 комедий*, сост. В.Э. Исхаков, Екатеринбург 2012.
- Курицын В.Н., *Русский литературный постмодернизм*, Москва 2001.
- Лейдерман Н.Л., Липовецкий М.Н., *Драматургия постмодернизма*, [в:] *Современная русская литература – 1950-1990-е годы*, т. 2: 1968-1990, Москва 2001, [online:]

https://royallib.com/read/leyderman_n/sovremennaya_russkaya_literatura___1950_1990_e_godi_tom_2_1968_1990.html#0

- Липовецкий М.Н., *Русский постмодернизм. (Очерки исторической поэтики)*, Екатеринбург 1997.
- Лихина Н.Е., *Актуланые проблемы современной русской литературы. Постмодернизм*, Калининград 1997.
- Маронь А., *Ремейк как форма создания авторского мира в пьесах Николая Коляды (к вопросу о пушкинском и гоголевском интертексте)*, „Slavia Orientalis” 2012, № 2.
- Нефагина Г.Л., *Римейк в современной русской прозе, [в:] Взаимодействие литератур в мировом литературном процессе (Проблемы теоретической и исторической поэтики)*, ред. Т.Е. Автухович и др., Гродно 1996.
- Оляшек Б., *Россия в зеркале современной драмы. Коллаж образа*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Rossica” 2013, Zeszyt specjalny.
- Сигарев В.В., *Божьи коровки возвращаются на землю*, [online:] <http://vsigarev.ru/doc/korovki.pdf>
- Скоропанова И.С., *Русская постмодернистская литература*, Москва 1999.
- Смирнов С.Р., *Римейк (парафраза) в „новой русской” драме*, [online:] http://mion.isu.ru/filearchive/mion_publications/sbornik_Sib/6_2.html
- Теория литературы*, ред. Ю.Б. Борев, *Литературный процесс*, т. 4, Москва 2001.
- Что вы думаете о новой драматургии?*, „Современная драматургия” 2007, № 3.
- Шиманьска А., *Образы насилия в русской „новой драме”*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Rossica” 2015, № 8.
- Шприц И.Д., *На доньшке*, [online:] <http://newcomedia.narod.ru/photoalbum19.html>
- Mazurek H., *Dramaturdzy z Jekaterynburga. „Szkoła” Nikołaja Kolady*, Katowice 2007.
- Mazurek H., *Teatr, życie, gra. Studia o pisarstwie dramaturgicznym Nikołaja Kolady*, Katowice 2002.
- Mięsowska L., *Gra-nie w postmodernizm. Dramaturgia rosyjska na przełomie XX i XXI wieku*, Katowice 2007.
- Piłat W., *В орбите творческих влияний Николая Коляды*, „Балтийский филологический курьер” 2005, № 5.
- Piłat W., *Jeszcze o szkole Nikołaja Kolady. W stronę poszukiwań formalnych*, „Przegląd Rusycystyczny” 2015, № 1.
- Piłat W., *„Szkoła” Nikołaja Kolady. O dramaturgii Olega Bogajewa i Wasilija Sigariewa*, [в:] *Dawna a nowa Rosja. Z doświadczeń transformacji ustrojowej*, ред. R. Jurkowski, N. Kasparek, Warszawa 2002.
- Piłat W., *Współczesna dramaturgia rosyjska. Lata osiemdziesiąte*, Olsztyn 1995.
- Rożek L., *Postmodernistyczne paradygmaty kultury i literatury*, Częstochowa 2013.

Информация об Авторе

Martyna Kowalska (Мартына Ковальска) – doktor nauk humanistycznych, adiunkt w Zakładzie Antropologii Kultury Rosyjskiej w Instytucie Rosji i Europy Wschodniej na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie.

e-mail: martyna.z.kowalska@uj.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0002-2349-3050>

BARTŁOMIEJ BRAŹKIEWICZ

KRAKÓW, UNIWERSYTET JAGIELLOŃSKI W KRAKOWIE

Потерянный во времени

Сюжетные сложности современной русской прозы.

Выбранные примеры

Lost in Time. Plot Complexities

of Contemporary Russian Prose Fiction. Selected Examples

Abstract: One of essential features distinguishing contemporary Russian prose fiction is a tendency to expose the absurdity of life. Present-day authors uncover the anomalous state of human existence as well as the one regarding the ambiguity of universal values by applying certain literary devices and various methods of narration – interior monologues, multiperspectivity, disturbed causality or rejecting the objectiveness of time and space. However, some writers prove that a postmodern expression in the field of Russian literature is not entirely inner-directed and hardly developed solely for its own sake. Out of many recent novels establishing similar framework this paper deals particularly with two of them: Sergey Arno's *Smritel'naya rubashka dlya geniyev* and *Kovcheg* by Egor Fetisov. Their characters, as set out in constructed realm, through altered states of consciousness cross from one parallel world to the other. As a consequence of being detached from any and everything, devoid of time points and landmarks, they seem to experience getting lost in time. Although such a complexity of fabula and syuzhet inclines the possibility of making the texts incomprehensible, the ideas revealed cause a reason to discover new paths for struggle against modern philosophical and cultural concepts shaping the individuals' ecosystem.

Keywords: Russian literature, 21st century Russian literature, Russian literary postmodernism, novels set in Saint Petersburg.

Главный персонаж *Вальпургиевой ночи* Венедикта Ерофеева – поэт-алкоголик Гуревич, стараясь рационально объяснить механизм, приведший его к потере рассудка, приводит загадку, которую загадал ему его приятель: „Два поросенка пробегают за час восемь верст. Сколько поросят пробегут

за час одну версту?»¹. Шарада, конечно, абсурдная, но складывается впечатление, что пытаюсь соединить абстрактную идею времени с материалистическим представлением о пространстве ум протагониста сам себя загоняет в тупик, шурум-бурум в голове, вследствие этого – в палату.

Несмотря на то, что советские стандарты не предусматривали отклонений от нормы – фактически „[...] нормализующие суждения власы оказывали серьезное воздействие на ментальность [...]”², и вопреки замечанию Оскара Уайльда, что „В России нет ничего невозможного, кроме реформ”³, за последние несколько десятилетий изменения используемых подходов к литературному творчеству в стране Пушкина чрезвычайно заметны. Галина Литвинцева утверждает, что творчество российских постмодернистских писателей главным образом направлено на преодоление абсурда жизни, показывая аномальное состояние вечных ценностей таким способом, который может считаться непонятным для традиционной аудитории⁴. Как часто бывает, то, что по первому впечатлению кажется новинкой, на деле оказывается возрождением забытого – в этом случае, по словам Ирины Скоропановой, продолжением традиции русского абсурдизма⁵. Именно доведение окружающей людской род среды до абсурда дает новый взгляд на мир, служит выявлению реального состояния общества, утратившего смысл существования. Стало быть, недаром следующий герой ерофеевской трагикомедии сообщает, что „[...] человечеству дурно от острых фабул...”⁶ – в отношении к усталости XX в. как от участия, так и повествования о всяких конфликтах, которые не приносят никаких позитивных результатов⁷.

Рассуждения по поводу некоторых сюжетных сложностей в выбранных произведениях следует начать с того, что из целого ряда характерных, структурных компонентов поэтики литературного постмодернизма, именно отсутствие прозрачности места и времени действия, для современной русской прозы особо существенно. Получившим всемирную известность из-за переводов на различные иностранные языки, лучшим примером использования мотива потерянного во времени героя, как на уровне мысли, так и подачи материала, является роман Виктора Пелевина *Чапаев и Пустота*⁸.

¹ В.В. Ерофеев, *Вальпургиева ночь, или шаги Командора*, [в:] его же, *Собрание сочинений*, Москва 2001, т. 1, с. 188.

² Н.Б. Лебина, *Советская повседневность: нормы и аномалии*, Москва 2016, с. 8.

³ О. Уайльд, *Афоризмы*, собр. К. Душенко, Москва 2000, с. 118.

⁴ См. Г.Ю. Литвинцева, *Своеобразие российского постмодернизма*, „Теория и практика общественного развития” 2014, № 4, с. 165.

⁵ См. И.С. Скоропанова, *Русская постмодернистская литература*, Москва 2001, с. 262.

⁶ В.В. Ерофеев, *Вальпургиева...*, с. 212.

⁷ См. И.С. Скоропанова, *Русская...*, с. 344.

⁸ В.О. Пелевин, *Чапаев и Пустота*, Москва 2003.

В книге, действие которой главным образом осуществляется при использовании сна, параллельные миры обитания героев переносят читателя в прошлое. Стремление писателя именно так, а не иначе показать неоднозначность окружающего человека мира заложено в структурное основание и других произведений, полный список которых представить нельзя. Для ориентировки достаточно упомянуть *Дурочку* Светланы Василенко⁹ или *Черную обезьяну* Захара Прилепина¹⁰. Развивая повествование о сплетении двух времен и двух реальностей, авторы демонстрируют, что даже самые странные ситуации а еще любые обстоятельства, вызывающие недоумение, с точки зрения действующих лиц не являются аномальными. Вывод из этого состоит в том, что материал писательского обсуждения по сути дела дискуссионный, неуловимый, что его иллюзорность аналогична сущности мифа¹¹. Таким же манером пересказываемые события носят характер альтернативной истории.

Существенные для русского постмодерна, смешанные в одном произведении реальность и вымысел, равным образом принимают форму полусонных или бредовых записок и в более современных творениях. В качестве примера можно использовать буквально два романа, которые создают сходные впечатления. Первый из них – это опубликованная в 2012 году книга Сергея Арно *Смирительная рубашка для гениев*¹², а второй – изданный в 2018 году роман Егора Фетисова *Ковчег*¹³. Оба автора родились в Санкт-Петербурге и очень тесно связаны с Городом на Неве. Арно принадлежит к среднему поколению современных русских писателей (1958 год рождения), а Фетисов представитель молодой генерации (1977 год рождения). Их произведения абсолютно питерские, развивают миф города мокрого, серого и холодного, полного мрачных и страшных тайн. Разумеется, особенности стиля упомянутых литераторов происходят в рамках определенной конвенции, выдвигающей на первый план как местный колорит и локальную эксцентричность, на которые решительно влияет городской фольклор, так и метеорологические условия Северной столицы¹⁴. Здесь следует заметить, что именно такой способ отображения цветовой гаммы призрачного города белых ночей заставил Свидригайлова сказать, что „это город полусумасшедших”¹⁵. Более

⁹ С. Василенко, *Дурочка*, Москва 2000.

¹⁰ Z. Prilepin, *Czarna małpa*, przeł. E. Rojewska-Olejarczuk, Wołowiec 2013.

¹¹ Там же, с. 244-245.

¹² С.И. Арно, *Смирительная рубашка для гениев. Роман-бред*, Санкт-Петербург 2012.

¹³ Е.С. Фетисов, *Ковчег*, Москва 2018.

¹⁴ См. В.Н. Топоров, *Петербургский текст русской литературы*, Санкт-Петербург 2003, с. 23, 29-30.

¹⁵ Ф.М. Достоевский, *Преступление и наказание*, Paris 1994, с. 403.

ярким способом условия питерского микрокосмоса определил герой предметного романа Арно – Аркадий Семенович, пояснив, что „Это только с первого взгляда Петербург нарисован светом и красками, а еще тьмой. Нет. Суть его – сумерки. Люди ходят по улицам странного города в сумерках, словно бы сами в сумеречном состоянии”¹⁶.

В своем романе Арно рисует новую реальность, в которой писателей, ненужных и вредных для нового общества, которые творят не ради денег, отправляют в дурдом для лечения, или перевоспитания. В психбольницу попадают Владимир Сорокин, Виктор Пелевин, Александр Мелихов, Дмитрий Быков, Михаил Веллер, Валерий Попов, Дмитрий Глуховский и многие другие писатели. Кто не пишет эротические опусы, детективы и прочее коммерческое чтиво – просто сумасшедший. Лечение писателей по преимуществу заключается в том, что им запрещают писать и вообще склоняют к тому, чтобы они избрали для себя более денежную профессию – ведь они могут быть бухгалтерами, менеджерами, жить достойной капиталистической жизнью. Основная сюжетная линия – несмотря на иронию – дополняется рассуждениями о серьезных вещах. Арно замечает, что литература утратила значение, которое имела в жизни человечества прежде тем, как продуктом массового производства стали сами плоды высокой культуры. „Литература теперь – это тот же «Макдональдс». То же быстрое питание”¹⁷ – Арно открытым текстом тревожит истинных любителей словесности, указывая при этом на классическую теорию макдональдизации Джорджа Ритцера¹⁸.

Герой романа – молодой писатель – тоже попадает в сумасшедший дом. Он то ли переносится в мир своего больного воображения, то ли наяву переживает все события – в конце сочинения складывается даже впечатление, что все это его посмертные наблюдения по поводу места принадлежащего мастеру пера в наше время. Но главное, чему Ольга Шпакович придала особое значение, главный персонаж романа „[...] встречает свою любовь и – в своем творчестве и своей любви – приближается к Богу, вернее, к потустороннему, невидимому миру, который воплощается для героя в образе ангела”¹⁹. Естественно, присутствующий порядок событий никого уже не сможет удивить, ведь Петербург город полон ангелов, в котором живут они как плод человеческой фантазии²⁰.

¹⁶ С.И. Арно, *Смирительная...*, с. 31.

¹⁷ Там же, с. 127.

¹⁸ См. G. Ritzer, *Mcdonaldyzacja społeczeństwa*, przeł. S. Magala, Warszawa 1997, с. 39-49.

¹⁹ О. Шпакович, *О книге Сергея Арно „Смирительная рубашка для гениев”*, „Аврора” 2018, № 2, с. 127.

²⁰ См. С.И. Арно, *Смирительная...*, с. 30-31.

Не без основания роман Арно принимает форму полусонных или бредовых записок сделанных рассказчиком – пациентом петербургской психбольницы. Одним из наиболее важных эпизодов книги являются рассуждения главврача Алексея Алексеевича Грякалова о просоночном состоянии. Психиатр имеет в виду такой момент:

[...] когда человек просыпается, но не полностью, так сказать, пребывает в „опьяненном сном” состоянии. Пробуждение от сна у него происходит неравномерно, в первую очередь, захватывая низшие функции, а часть мозга, отвечающая за адекватное восприятие действительности, спит²¹.

Завесу поднимает Аркадий Семенович делая намек, что вся страна находится в таком состоянии „Когда проснулись [...] низшие функции – выпить, пожрать, за границу съездить, машину купить... Высшие функции мозга, отвечающие за духовность, спят”²². Ирина Дудина подчеркивает, что весь роман Арно „[...] это текст просоночного состояния, с переходами в смерть, безумие, сон и обратно. «Зачем», «почему», «для чего» – остается за кадром”²³. С другой стороны, каждый творческий человек обладает искоркой сумасшествия, а о том, что артистическая душа может быть не понята обществом, свидетельствуют примеры из истории²⁴. Уже давно, в 1844 г. Владимир Одоевский в сборнике философских эссе и рассказов под общим названием *Русские ночи* поставил проблему обиходного восприятия безумия, в *Ночи второй* задавая риторический вопрос: „Состояние сумасшедшего не имеет ли сходства с состоянием поэта, всякого гения-изобретателя?”²⁵.

Равным образом, события романа Фетисова *Ковчег* развиваются в непростых условиях. Действие, без всякого сомнения, происходит в Петербурге, который изображен типичным для петербургского текста способом. Беспреестанно идет дождь, в дополнение отсутствует мобильная связь, контакт с внешним миром действительно проблематичен, а все выезды из города перекрыты полицией. Ходят слухи, что в столицу на берегах Невы проник угрожающий человеческому роду вирус и, не успеть оглянуться – начнется эпидемия, апокалипсис... Главный герой – Матвей Ламехов – художник. Он окончил „Муху”²⁶, однако, по воле тестя – весьма неудовлетворенного

²¹ Там же, с. 39-40.

²² Там же, с. 40.

²³ И.В. Дудина, *Просоночное состояние*, „Аврора” 2018, № 2, с. 124.

²⁴ См. О. Шпакович, *О книге...*, с. 126-127.

²⁵ В.Ф. Одоевский, *Русские ночи*, Ленинград 1975, с. 25.

²⁶ Ныне: Санкт-Петербургская государственная художественно-промышленная академия имени А.Л. Штиглица; в советские времена именовалась по Вере Мухиной, в народе –

и сильно разочарованного жизненным выбором единственной дочери – был вынужден приостановить артистические способности и устроиться на работе, приносящей солидный доход, а именно – завхозом в цирк.

Получается, что жизнь заставляет главного героя сделать существенные выборы. Но, утрата творческой свободы, вместо которой появляется унылый быт, неуклонно приводит его в дискомфортное состояние. Задумываясь о собственной судьбе Матвей хочет напиться и внезапно попадет в прошлое время, в легендарное питерское литературно-артистическое кабаре „Бродячая собака”²⁷. Неведомым образом перенесшийся более ста лет назад персонаж устанавливает вторую сюжетную линию, при введении которой Фетисов практически не нуждается в использовании фантастики. Новоявленное светопредставление появляется в результате употребления героем спиртных напитков. Привлекательные алкогольные иллюзии, галлюцинации, к тому еще на втором плане сны и гипноз, ярко поддерживают мутный воздух клуба поэтов, писателей и художников. Писатель отправляет героя туда, где без проблем можно пообщаться с многими талантами Серебряного века, среди которых Гумилев, Лифшиц, Ахматова, Мейерхольд, Нарбут, Маяковский и, конечно Мандельштам. И именно только что упомянутый поэт-акмеист в один момент поясняет, что всякие размышления о спасении, символ которого – ковчег, в итоге касаются искусства. Матвей так спрашивает:

- А вы... Вы верите в существование ковчега?
- Я верю в существование потопа, – мрачно пошутил Осип. – Ковчег – это и есть вечность, о которой мы говорили. Искусство, не знающее времени как категории.
- Значит, чтобы спастись...
- Ковчег не спасательная шлюпка, – отрезал Осип. – Ковчег – это метафора строительства как такового. Каждый, понимаете, каждый должен строить свой ковчег. По крайней мере, каждый художник. Но не для того, чтобы болтаться по волнам и прибиться потом к горе Арарат. А потому что само созидание – и есть ковчег. Его строительство важно само по себе²⁸.

Мандельштам заявляет и о том, что нет ни начала, ни конца; что самое начало в то же время и есть самый конец, смерть – из чего можно заключить, что настоящее бессмертие в искусстве²⁹. Важно, что все диалоги о сущности

просто „Муха”. См. Н.А. Синдаловский, *Словарь петербуржца*, Санкт-Петербург 2003, с. 121.

²⁷ См. С.С. Шульц (младший), В.А. Склярский, *Бродячая собака. Век нынешний – век минувший*, Санкт-Петербург 2002, с. 44.

²⁸ Е.С. Фетисов, *Ковчег...*, с. 90.

²⁹ См. там же, с. 88-89.

бытия выполняются в главах о прежних временах, выполненных интеллектуальными беседами о вечности искусства, которое интереснее и важнее житейской прозы. Спасательный ковчег не исчезает со страниц романа, более – читатель приходит к убеждению, что „Есть только камни, которые меняют форму и каждый раз складываются по-разному”³⁰. Это можно толковать так, что каждый человек сам решает о том, хочет ли он вообще построить свой ковчег, как и из чего, и что внутрь него по усмотрению поместить. Не все наши слова, образы, опыты, чувства, не вся история сохраняется, а только те их отрывки, которые в тело наследия передаваемого будущим поколениям вошли по нашему определению. Безусловно, процесс сознательного выбора/отбора того, что присутствует внутри ковчега – задача по-всякому непростая, связана с вопросом так называемой „культуры памяти”³¹, но сталкивается с ней каждое лицо.

Здесь следует заметить, что оба романа являются лишь предлогом для рассмотрения вопросов, выходящих за рамки фактической стороны повествования. Можно полагать, что основными среди многочисленных, воздействующих на читателя мыслей, задающих повествованию общий тон, являются ссылки на отдельные библейские мотивы. Самой важной подробностью выдвигаемой на первый план Арно, покажется стремление восстановить достоинство слову (Слову) как основе человеческой сущности. Слово, которое раньше было у Бога, со временем перешло к писателям и поэтам, а еще затем попало к тем, кто желал бы сделать людской род подконтрольным, послушным стадом. По убеждению рассказчика придет время, когда все начнется заново и опять в начале будет Слово, но кем этот замысел осуществится – остается для нас загадкой. В пределах романа Фетисова, промежду огромного количества культурных отсылок, наиболее значимый акцент делается на ветхозаветном ковчеге. Матвей Ламехов, как Ной – сын Ламеха (Ламехов сын) – строит ковчег, чтобы спастись. Однако, довольно интересно то, что герой желает защититься от потопа, эпидемии или от смерти в буквальном смысле. Он мечтает о том, чтобы предохранить себя от жизни такой, какая она есть сейчас. Ему кажется, что бегство от настоящего в прошлое, за грань реальности – сделает его счастливым. Там одни идеальные образы прошлого.

Вариант представления питерских сумерек, белых ночей, периода перед восходом и после заката солнца, ветра, дождя и тумана – в произведениях

³⁰ Там же, с. 89.

³¹ A. Erll, *Kultura pamięci. Wprowadzenie*, przekł. A. Teperek, posł. i red. nauk. M. Saryusz-Wolska, Warszawa 2018.

Арно и Фетисова символичен. Мастерски описаны атрибуты петербургского коктейля определяют и душевное состояние персонажей, которые будто находятся в плену у времени перехода в смерть, безумие или сон. Такому положению Шпакович придала статус сумасшедшего дома, „[...] из которого мы в любой момент можем уйти (выход есть), но почему-то не уходим и продолжаем сидеть в замкнутом пространстве своего мира, мечтая о свободе, но ничего не делая, чтобы ее получить”³². Несмотря на то, что упомянутая ремарка первоначально касается *Смирительной рубашки для гениев*, беспрепятственно можно ее применить и к *Ковчегу*. Насколько можно судить, невзирая на важнейший сюжетный намек – брать личную ответственность за себя, свои слова и поступки, которые передают определенные ценности, в случае художников изображающих как словом так и образом, герои обсуждаемых романов не в силах что-либо сделать, обманывают себя, их сердца не бьются „[...] с той частотой, с какой оно бьется у ребенка, разворачивающего рождественские подарки”³³, о чем говорит Михаил Кузмин – собеседник Матвея из прошлого. Нетрудно понять, что причина лежит в самой их оторванности от жизни – иллюзорности сна, энигматичности гипноза или бесплотности посмертного существования. Они просто вычеркнули себя из бытия, несмотря на то, что „[...] смерть – это не выход: смерть – это вход, где все только начинается”³⁴, однако поступая соответственно убеждению, что „Самая чудовищная вещь в жизни – выбор”³⁵. Поэтому, в романах как Арно, так и Фетисова, читатель лишается гарантии на реальное существование героя даже в рамках фантастического повествования – то ли он жив, то ли, наоборот, мертв; или вообще альтернативная личность персонажей.

Предметные тексты являются доказательством того, что постмодернизм не только литературное течение, а скорее отражение способа мышления целого поколения, состояние ума современного человека. Не художественный метод типа соцреализма с его инженерами человеческих душ, а реальное изображение сложностей жизненных вопросов и трудностей существования в наше время лиц, будь то потерявших точку отсчета или неудовлетворенных своей судьбой. В принципе, преимущественную роль в таком видении смысла бытия играет вера. Появляющийся на страницах романа Фетисова Дмитрий Мережковский комментирует этот вопрос сообщая, что вера человеку особо нужна, поскольку – если он не верит в Бога, пусть он ве-

³² О. Шпакович, *О книге...*, с. 127.

³³ Е.С. Фетисов, *Ковчег...*, с. 144.

³⁴ С. Арно, *Смирительная...*, с. 269.

³⁵ Е.С. Фетисов, *Ковчег...*, с. 212.

рит в явления; не ради загробной жизни или бессмертия, а просто в пользу его личности, которая без веры прямо-таки теряет масштаб³⁶.

Остроту передаваемого подчеркивает беспорядочность происходящих событий и многообразность темпоральных планов обоих высказываний. Они подтверждают мнение о природе времени, которая существует лишь на правах зафиксированной в культуре системы абстрактных понятий и образов. Похоже, именно поэтому ерофеевский Гуревич на вопрос про сегодняшнее число, месяц, год – решил глубокомысленно ответить: „Какая разница?... Да и все это для России мелковато – дни, тысячелетия...”³⁷. Иначе говоря – полная релятивность, которую можно охарактеризовать символическим числом 134340 определяющим Плутон³⁸. Такой-же вывод делает и Ангел из романа Арно:

Времени по большому счету вообще не существует. [...] Время и все на земле придумали люди. Все что вокруг нас – условность: стрелку, которая передвигается по циферблату, да и сам циферблат придумали люди для своего удобства³⁹.

Ежи Медушевский подсказывает, что число имеет специальный статус, и хотя человек мыслит числами, то, по мнению Рихарда Дедекинда, число независимо, оно существует само по себе, ему не требуется ни пространство, ни время⁴⁰. Можно предположить, что аналогичную проблему затрагивает Арно, включая в роман соображения относительно теории чисел, согласно которой писателей переименовывают в числа: Пауло Коэльо – Ноль, Татьяна Толстая – Девяносто Шестьдесят Девяносто, а главный герой – Четырнадцать Пятнадцать⁴¹. Ненужных государству писателей именуется числами потому, что в числах есть смысл и, как уверяет Ангел „[...] пройдет лет сто, и этих писателей будут поднимать на пьедестал [...]”⁴². Буквально гении второго, или даже первого класса, которых открывают либо следующие поколения, либо никто и никогда, согласно выводу, к которому пришел Гомер Мария Одиссей – герой описываемой в *Абсолютной пустоте* Станислава Лема несуществующей книги⁴³.

³⁶ См. там же, с. 195.

³⁷ В.В. Ерофеев, *Вальпургиева...*, с. 175.

³⁸ Плутон первоначально, с 1930 г., считался девятой планетой Солнечной системы, но в настоящее время, решением Международного астрономического союза с 2006 г., включен в каталог карликовых планет.

³⁹ С.И. Арно, *Смирительная...*, с. 259.

⁴⁰ См. Е. Медушевский, *Внутренние истоки математики*, „Русский мир” 2016, № 10, с. 268.

⁴¹ См. С.И. Арно, *Смирительная...*, с. 125, 155, 182.

⁴² Там же, с. 160.

⁴³ См. S. Lem, *Doskonała próżnia. Wielkość urojona*, Kraków-Wrocław 1985, s. 104-105.

В условиях отсутствия как неизменных критериев, так и универсальных мер и однозначных координат, мировоззрение любого человека подвергается многим испытаниям. Сама практика пересмотра ценностей не подделжит критике. Ведь вымышленный Мережковский доложил что „[...] никакой ковчег не вечен [...]”⁴⁴, иной раз Ангел проговорил, что „Сейчас у мира одни законы, потом будут другие [...]”⁴⁵. Символически, дело касается того, *что* положить в ковчег и *кого* окрестить гением. Другими словами, обсуждение процесса перехода от одного набора норм и стандартов к другому обязательно уступить пальму первенства рассмотрению конкретного их содержания. Слово может попасть не в те руки⁴⁶, как это показано в не очень позитивном описании массового психоза „патриотов”, громко подававших на улице требование быстрого и решительного удаления немцев/швабов:

- Интересно, почему швабов? – спросил Матвей.
- Да нипочему. Это не главное слово в их кричалках. Главное, что долой.
- А кого – всегда найдется. Сегодня швабов, завтра – нас с вами⁴⁷.

Мнение, высказанное мужем Зинаиды Гиппиус в ответ проявившему любопытство герою, в неоднородном плане текста приобретает глубокий смысл. Тема, конечно, актуальная не только для российских реалий, но для всего Земного шара.

По всей вероятности, характер понимания действительности авторами тематических романов соответствует тому, что Дудина отметила уже по поводу творчества Арно. Тем не менее, ее суждение можно расширить на Фетисова, и отнести к обоим литераторам „[...] к писателям-концептуалистам, мастерам выдавать некую философскую идею и развивать ее реалистическим вполне методом письма, доводя до абсурда”⁴⁸. Таким образом, абсурд, возникающий на фоне смешения временных планов повествования, порой отрицая его шаблонное понимание, является мощным контекстом представления самых глубоких вопросов человеческого бытия.

⁴⁴ Е.С. Фетисов, *Ковчег...*, с. 197.

⁴⁵ С.И. Арно, *Смирительная...*, с. 159.

⁴⁶ Там же, с. 161; Е.С. Фетисов, *Ковчег...*, с. 191.

⁴⁷ Е.С. Фетисов, *Ковчег...*, с. 196.

⁴⁸ И.В. Дудина, *Просоночное...*, с. 123.

Библиография

- Erll A., *Kultura pamięci. Wprowadzenie*, przekł. A. Teperek, posł. i red. nauk. M. Saryusz-Wolska, Warszawa 2018, <https://doi.org/10.31338/uw.9788323534174>.
- Lem S., *Doskonała próżnia. Wielkość urojona*, Kraków-Wrocław 1985.
- Prilepin Z., *Czarna mała*, przeł. E. Rojewska-Olejarczuk, Wołowiec 2013.
- Ritzer G., *Mcdonaldyzacja społeczeństwa*, przeł. S. Magała, Warszawa 1997.
- Арно С.И., *Смирительная рубашка для гениев: Роман-бред*, Санкт-Петербург 2012.
- Василенко С., *Дурочка*, Москва 2000.
- Достоевский Ф.М., *Преступление и наказание*, Paris 1994.
- Дудина И.В., *Просоночное состояние*, „Аврора” 2018, № 2.
- Ерофеев В.В., *Вальпургиева ночь, или шаги Командора*, [в:] его же, *Собрание сочинений*, т. 1, Москва 2001.
- Лебина Н.Б., *Советская повседневность: нормы и аномалии*, Москва 2016.
- Литвинцева Г.Ю., *Своеобразие российского постмодернизма*, „Теория и практика общественного развития” 2014, № 4.
- Медушевский Е., *Внутренние истоки математики*, „Русский мир” 2016, № 10.
- Одоевский В.Ф., *Русские ночи*, Ленинград 1975.
- Пелевин В.О., *Чапаяв и Пустота*, Москва 2003.
- Синдаловский Н.А., *Словарь петербуржца*, Санкт-Петербург 2003.
- Скоропанова И.С., *Русская постмодернистская литература*, Москва 2001.
- Топоров В.Н., *Петербургский текст русской литературы*, Санкт-Петербург 2003.
- Уайльд О., *Афоризмы*, собр. К. Душенко, Москва 2000.
- Фетисов Е.С., *Ковчег*, Москва 2018.
- Шпакович О., *О книге Сергея Арно „Смирительная рубашка для гениев”*, „Аврора” 2018, № 2.
- Шульц С.С. (младший), Склярский В.А., *Бродячая собака. Век нынешний – век минувший*, Санкт-Петербург 2002.

Информация об Авторе

Bartłomiej Brązkiewicz (Бартоломей Бронжкевич) – doktor nauk humanistycznych, adiunkt w Zakładzie Antropologii Kultury Rosyjskiej w Instytucie Rosji i Europy Wschodniej na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie.

e-mail: bartlomiej.braskiewicz@uj.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0003-2223-8151>

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.

