

Философия и культура

Правильная ссылка на статью:

Акимов О.Ю. К вопросу об имманентизации религиозного идеала в культуре (по "Дневникам" протопресвитера Александра Шмемана) // Философия и культура. 2024. № 6. DOI: 10.7256/2454-0757.2024.6.70623 EDN: DYWKNS URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=70623

К вопросу об имманентизации религиозного идеала в культуре (по "Дневникам" протопресвитера Александра Шмемана)



ПРЕЗИДЕНТСКАЯ
АКАДЕМИЯ

РАНХиГС КАЛИНИНГРАД

Акимов Олег Юрьевич

ORCID: 0000-0003-0941-7382

кандидат философских наук

ведущий научный сотрудник Западного филиала РАНХиГС при Президенте РФ
236016, Россия, Калининградская область, г. Калининград, ул. Артиллерийская, 62

aktula1@gmail.com



[Статья из рубрики "Философия религии"](#)

DOI:

10.7256/2454-0757.2024.6.70623

EDN:

DYWKNS

Дата направления статьи в редакцию:

01-05-2024

Дата публикации:

02-06-2024

Аннотация: Проблема имманентизации религиозного идеала эксплицируется в

контексте истории культуры как синхронное «движение» от идеи как идеалу и от идеала к идее. В процессе реализации идеи трансцендентного в рамках христианской традиции происходит ее имманентизация – сведение к предельным формам, которые могут быть рассмотрены, исходя из интуиции потенциальной бесконечности (античная традиция) и исходя из интуиции актуальной бесконечности (христианская философия). Интуиция актуальной бесконечности актуализируется в эсхатологической отнесенности к Другому, а интуиция потенциальной бесконечности во всеобщем для христианской традиции принципе иерархичности. Синтез этих интуиций, с превалированием одной из них является для христианской традиции трагедией, обуславливающей особенности духовных исканий мыслителей. Рефлексия этой трагедии в работах Александра Шмемана предполагает возвращение к характерной для раннего христианства «установке» на будущее, соотносясь с сохраненной традицией, базирующейся на иерархии. Одновременно духовные искания философа отражают процесс девальвации иерархического начала в христианской культуре, стимулируя переворачивание иерархии, когда трансценденция может осуществляться через занимающие низкое положение юмор и юродство. В работе используется метод историко - философской реконструкции, позволяющий выявить особенности взаимодействия трансцендентного и имманентного в отдельных философских и религиозных концепциях. Синхронический метод эксплицирует взаимные корреляции между философскими и религиозными концепциями, принадлежащими одному историческому периоду. Диахронический метод позволяет актуализировать особенности имманентизации религиозного идеала в творчестве мыслителей, принадлежащих разным историческим периодам. Научная новизна исследования заключается в комбинировании рефлексии отношения трансцендентного и имманентного, осуществленной на рациональных началах европейской философией и изучения опыта трансценденции, описанного конкретными христианскими писателями и мыслителями (в частности блаженным Августином). Благодаря такому комбинированию в исследовании была реализована возможность рассмотрения отношения трансцендентного и имманентного в истории европейской философии с помощью логики символа А.Ф. Лосева, когда структура взаимодействия символизируемого и символизирующего экстраполируется на корреляцию трансцендентного и имманентного, а объем понятия «трансцендентно-имманентного» становится эквивалентным его содержанию. Процесс имманентизации трансцендентного рассматривается одновременно извне (с точки зрения диалектики понятий) и изнутри с точки зрения изменения парадигмы религиозной жизни в культуре, что позволяет учесть его особенности.

Ключевые слова:

Культура, идеал, Идея, Имманентизация, Иерархия, Девальвация, Синтез, Жизнь, Христианство, Редукция

Творчество о. Александра Шмемана, представляющее собой сложный феномен, мы рассматриваем как «движение» от частного к общему, когда отдельные аспекты указывают на целое, которым для мыслителя являются три темы или «...три уровня жизни, которые сводятся в литургии воедино: церковь, мир и царство Божие» [\[1, с. 245\]](#). Одновременно это движение от общего к частному, когда эти темы раскрываются в «Дневниках» мыслителя как личностное переживание. В центре духовных исканий мыслителя - «живой» опыт Церкви [\[2, с.30\]](#), так как в «Дневниках» в отличие от богословских работ проблема рецепции опыта церкви ставится острее. Размышления

мыслителя являются внутренним диалогом, в котором его восприятие опыта Церкви поверяется «судом» разума и совести.

Целью нашего исследования становится изучение особенностей внутреннего диалога, в котором опыт Церкви и его рецепция в жизни Шмемана совпадают в неповторимом свидетельстве о Христе, явившем в таинстве Церкви образ нового подлинного мира, что в конечном итоге выражается в интерпретации мыслителем феноменов «таинства» и «символа». Шмеман, возвращаясь к патристическому восприятию «таинства» и «символа», рассматривает их как особые формы реальности, а не как образы или понятия. Его интуиция, в соответствии с которой мир возводится к Богу, восходит к патристическому богословию (Псевдо-Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник), для которого «...для обладающих духовным зрением умопостигаемый мир представляется отпечатленным в чувственном мире посредством символических образов»[\[3, с. 159\]](#). Восхождение человека и в нем всего мира к Богу для Максима Исповедника определяется тем, что «...десятирица возводит Иисуса - Бога и Спасителя моего, заполняемого мной спасаемым к Себе, не могущему выйти из себя»[\[3, с.162-163\]](#). Под десятирицей Максим Исповедник понимает пять пар сочетаний: ум и разум, мудрость и рассудительность, созерцание и делание, видение и добродетель, незабывающее видение и вера[\[3, с.162\]](#); вера для него становится «конечным» пунктом восхождения ума к Богу; при этом отмечается его «зрительный» характер, то есть процесс восхождения можно увидеть, рассмотреть, что обуславливает и видение Шмемана.

Если для Максима Исповедника видение является результатом аскетических подвигов, то для Шмемана оно дается человеку в опыте Церкви как таинства в котором «...символическое не противопоставляется реальному, а предполагает его как свое непосредственное выражение и способ проявления»[\[1, с. 245\]](#). Эта особенность видения Шмемана «соотносит» его искания, с одной стороны, с античной традицией, для которой важен зрительный характер восприятия, а с другой, с ключевым для христианства вопросом отношения Бога и мира, связанным, в свою очередь, с проблемой отношения трансцендентного и имманентного. О. Александр Шмеман назвал это эпифанией Иного[\[4, с. 25\]](#). Видение Шмемана определено тем, что на Иное (Бог, трансцендентное) указывает мир, становясь его символом. Истолкование мира как символа Иного по Шмеману предполагает восприятие символа не как средства познания, а как средства участия[\[1, с. 243\]](#), в котором мир открывается как таинство "...трагедия постпатристического богословия заключается в том, что в нем знание отделено от таинства, а символ сводится к отношениям смысла, причины и следствия или к отношениям репрезентации"[\[1, с.246\]](#). Подлинный же онтологический символ «...являет и передает иное как иное, знание о непознаваемом как о непознаваемом, присутствие будущего как будущего»[\[1, с.243\]](#). Мыслитель утверждал, что «...таинство есть символ, соотношенный со Христом»[\[1, с. 245-246\]](#), что позволяет ему «объяснить» инобытие Бога и реальность причастности ему человека[\[1, с.244\]](#), поэтому мир как символ Бога есть «...откровение о его Царстве»[\[1, с.245\]](#).

Символ для мыслителя остается подлинным в меру приобщенности к символизируемому. Этим подход Шмемана близок интуиции Псевдо-Дионисия Ареопагита, для которого «...божественное, явленное нам, познается путем сопричастности»[\[5, с.265\]](#). Рационализация символа по Шмеману как бы «выдает» символ за символизируемое, изображение за изображаемое. Возвращение Иного - Царства Божия как символа было

для Шмемана религиозным идеалом - воплощением эсхатологической идеи христианства, что в конечном итоге осталось нереализованным как и идеал средневековой культуры Л.П. Карсавина. Однако в «Дневниках» мыслителя, несмотря на близкий ему «средневековый» символизм, намечена и иная перспектива видения, связанная с метафизикой Нового времени «...Декарт ближе христианской интуиции мира чем мистика»^[4, с.50]. Шмеман не разрешает противоречия, а снимает их, поскольку христианство, пытающееся их разрешить «...не сумело принять вызов культуры, которую оно само создало»^[4, с.101-102]. Отсюда диалогичность позиции Шмемана, рассматривающего множественность миров как свидетельство единства мира как целого.

Предметом нашего исследования является видение о. Александром Шмеманом мира как эпифании Иного, в которой происходит «...исполнение символа, когда две реальности соединены между собой не логически, не аналогически, не причинно-следственно, а эпифанически»^[2, с.45]. Мыслитель утверждал, что реальность являет другую реальность в той мере, в которой "символ причастен иной реальности и способен ее воплотить"^[2, с.46]. Если же символ только изображает иную реальность, он оказывается имманентным себе, и происходит символическая имманентизация Иного, о которой мы будем говорить в дальнейшем. Сложность позиции Шмемана состоит в том, что для него символ, с одной стороны, не способен полностью воплотить иную реальность (мир, являясь символом Бога, внеположен ему), а с другой, только благодаря символам человек входит в реальность таинства. Интуиции символа и таинства в произведениях Шмемана внутренне обусловлены христианским пониманием отношения Бога и мира. Для того, чтобы рассмотреть особенности этого понимания, выраженные в мировоззрении мыслителя, необходимо вернуться к ключевой проблеме христианской метафизики - отношению трансцендентного и имманентного.

Фундаментом рассмотрения отношения трансцендентного и имманентного и связанных с ним корреляций предела и беспредельного, пространства и времени является в нашей работе учение А.Ф. Лосева о символе как синтезе символизируемого и символизирующего. Его тезис об антропологизации Абсолюта в европейской метафизике подтверждается размышлениями Й. Хейзинги об имманентизации символа в средневековой традиции. Различные аспекты отношения трансцендентного и имманентного рассматриваются Е. Н. Трубецким (проблема беспредпосылочности познания и его обусловленности трансцендентным), С.Н. Булгаковым (проблема откровения трансцендентного в религиозном опыте), Б.П. Вышеславцевым (связь особенностей *transcensusa* с пониманием потенциальной и актуальной бесконечности). В современной отечественной философии коннотации имманентизации трансцендентного, связанные с акцентированием в европейской средневековой метафизике беспредельности Абсолюта, выделены П.П. Гайденко. В работах С.С. Аверинцева показано, как беспредельность постепенно становится в византийской религиозной традиции возвращением к предельности, выразившимся в повторяемости церковных праздников, что было связано с ориентированностью на прошлое вместо характерной для раннего христианства ориентированности на будущее.

Анализируя историю европейской метафизики, необходимо отметить, что она является отражением процесса имманентизации трансцендентного (А.Ф. Лосев), символами которого были *предел* (античная традиция) и *беспредельное* (христианская традиция), обусловившие представления о порядке мира, связанные, с одной стороны, с *иерархией* (пространственная коннотация), а с другой, с представлением о *конечности* мира (временная коннотация). Гипостезирование трансцендентного порождает христианский

«номинализм» - равнодушие к земным нуждам человека, являющееся «...последствием растяжения связи между душевным и духовным»^[6, с.41]. Неслучайно Н.О. Лосский, критикуя софиологию В.С. Соловьева, заметил, что между Богом и миром в христианском понимании «...лежит металогическая иность»^[7, с. 148], не предполагающая их включения в рациональное отношение, основанное на подобии. В этом смысле историю христианской культуры можно рассматривать как балансирование между сохранением иности и поиском подобия. Это касается и реализации христианского идеала в истории, того, что Л.П. Карсавин называл «...разладом между неясно осознаваемой идеей и осуществляемым идеалом»^[8, с. 136], считая нереализованность их синтеза трагедией средневековой культуры^[8, с.165]. Видение Карсавина предопределяет, как мы считаем, судьбу не только средневековой культуры, но и христианской культуры в целом. *Имманентизация трансцендентного* - ограничение его конкретной формой культуры или религии и связанным с этой формой пониманием предполагает его «ускользание», в котором реализуемый идеал несет в себе «родовые» черты данной культуры или религии (рассмотрение трансцендентного вне имманентизации приводит к его "...актуализации как абстрактной идеи"^[9, с. 33], что обуславливает понимание трансцендентного как «...ускользающего предела»^[9, с.32]; это описал М. К. Мамардашвили «...человек выходит на край мира, из мира ему не выйти»^[10, с.26]). Парадокс заключается в том, что «невыход» оборачивается выходом, заключающимся или в абсолютизации ситуации выбора, или в transcensuse за пределы явлений^[11, с. 185], что позволяет рассматривать явления с точки зрения трансцендентного (Б.П. Вышеславцев, С.Н. Булгаков, Е.Н. Трубецкой) или с точки зрения имманентного (В.А. Красиков).

Понимание отношения трансцендентного и имманентного в отечественной религиозной философии базируется на постепенном движении от формальной логики, в которой чем больше объем понятия, тем беднее его содержание, к логике символа, в которой объем понятия соответствует богатству и конкретности содержания^[12, с. 62-63]. В ходе имманентизации трансцендентного конкретные символические формы его реализации становятся автономными, что применительно к эпохе позднего Средневековья описал Йохан Хейзинга «...символ имеет позитивную ценность благодаря священности предмета, который он представляет»^[13, с.207], из чего философ делает вывод, что возможна символизация вспять, когда символ оказывается символизируемым, а «...многоосмысленное становится бессмысленным»^[13, с. 211] (схожий процесс описывает Л. П. Карсавин «...в центре феодального общества иерархия - синтез естественного и символического миропорядка»^[8, с.71]).

Различие между подходами Хейзинги и Карсавина состоит в том, что символ у Хейзинги отделен от символизируемого и имманентен себе. Для Карсавина эта возможность не актуальна в силу неосуществленности в культуре Средневековья синтеза метафизического и эмпирического. Схожая проблема касается и отношения трансцендентного и имманентного. В христианском религиозном опыте его характеризует «напряженность», определяющая это отношение как «потенцию» сближения. В этой напряженности «различенность» трансцендентного и имманентного (символизируемого и символизирующего) определяет их тождество, а тождество обуславливает их различенность «...в символе дана точка отождествления образа и идеи»^[14, с.48]. Эта точка предполагает соотнесенность как с символизируемым, так и с символизирующим (у Хейзинги точка сближения не дана вследствие восприятия им символа как автономной

реальности, близкой художественному образу). Аналогия между трансцендентным и имманентным, с одной стороны, и символизируемым и символизирующим с другой, оправдана вследствие особого характера связи между ними, так как символ «...не дан сознанию, а задан, он есть предел бесконечного ряда интерпретаций»^[15, с.37]. Символ предполагает динамический характер отождествления символизируемого и символизирующего, обуславливающий «непредреженность» результата (эта особенность, на наш взгляд, касается и отношения трансцендентного и имманентного; неопределимое трансцендентное определяется на фоне имманентного).

Процесс имманентизации трансцендентного можно рассматривать с позиции динамики, когда отношение трансцендентного и имманентного переживается в конкретном опыте как неопределимое и с позиции статики, когда отношение трансцендентного и имманентного воспринимается как символическая реальность «...трансцендентное имманентизируется, очеловечивается»^[15, с.52]. Это прослеживается и в религиозной метафизике, например, в творчестве блаженного Августина, учение которого о граде Божием послужило одним из оснований религиозного идеала западного христианства. У Августина отношение трансцендентного и имманентного динамично и антропологически окрашено; идея трансцендентного формулируется, исходя из религиозного переживания, конкретизируя его «...войдя в себя, думая о творениях твоих, пошли мы к душе нашей и вышли из нее, дабы достичь страны неиссекаемой полноты и вернулись к себе»^[16, с.615]. Парадоксальность данного описания заключается в том, что «страна неиссекаемой полноты» находится одновременно вне и внутри человека. «Предел», которого мыслитель достигает, выйдя из души, соотносится с «запредельной» страной, «границей» которой он является (соотнесение с границей разворачивается как бесконечная заданность).

«Страна неиссекаемой полноты» является по Августину символом. Символ оказывается трансцендентным; явление достигает тождества с определяющим его смыслом, становясь *смыслом* «...символ, взятый как чистая образность, оказывается на месте символизируемого»^[13, с.212]. Предел, открывающий беспредельное, становится границей (отодвигать ее можно до бесконечности, но выйти из нее нельзя; предел можно перейти, войдя в беспредельное, снять, но нельзя эксплицировать соотнесенный с пределом мир без лежащего за ним беспредельного). Сложность состоит в том, что постигнутое определенным образом беспредельное оказывается вписанным в предел. Выход из-за границы тем самым становится границей (реализованная в идеале идея становится ограничением; поэтому исследователями отмечался ретроспективный характер средневекового мышления^[17, с.9]). Речь идет не просто об обращенности в прошлое, а о замкнутости в пределе, вне которой нарушается система координат мира. Соотнесенность с беспредельным таким образом становится системой пределов, выстраивающих жизнь человека.

Эта позиция подтверждается Б.П.Вышеславцевым, проанализировавшим диалектику предела и беспредельного с помощью учения Г. Кантора о бесконечности «...потенциально бесконечное есть бесконечная возможность движения, выходящего за пределы каждого конкретного числа посредством прибавления еще одной единицы»^[11, с.223], при этом «...переменная величина есть величина, убывающая или возрастающая за пределы всякой конечной границы, но остающаяся конечной»^[11, с.223]. Под актуально бесконечным Кантор понимает «...постоянную величину, лежащую за пределами всякой конечной величины»^[11, с. 224-225]. Речь идет об обосновании трансцендирования, при котором трансцендентное не определяется конечным (на схожем принципе основана

возможность познания в метафизике всеединства Е.Н. Трубецкого «...все условное имеет опору в безусловном»^[18, с.14]; «опорой» становится то, что само не имеет опоры). Это связано с особенностями христианской метафизики, задачей которой является «...совмещение конечного замкнутого космоса с бесконечностью божественного всемогущества»^[19, с.463]. По замечанию П.П. Гайдено «...христианская теология уже своим учением о трансцендентном Боге, находящемся за пределами космоса, разрушала примат предела»^[19, с.471]. Но в христианской культуре человеческое знание демонстрирует собственный предельный характер, а не беспредельный характер трансцендентного; пределом становится не космос, как это было в античной традиции, а человеческое отношение к беспредельному. «Границей» оказывается бесконечный горизонт. А.С. Гагарин, характеризуя феноменологическую топику Средневековья, отмечал, что «...она горизонт, а не место»^[20, с.223]. Горизонтальность средневекового видения дает возможность рассматривать феномен с точки зрения разных перспектив. Например, трансценденцию в «Исповеди» можно рассматривать с точки зрения беспредельного (как достижение «...страны неиссекаемой полноты»^[16, с.615], которой нельзя достичь, соотнося достижение с определенностью места или с точки зрения предела, акцентируя повторяемость возвращения в себя).

Христианская традиция совместила интенцию конечности космоса и интенцию его бесконечности. С. С. Аверинцев полагал, что «...закон космоса был имманентным космосу»^[21, с. 90], христианский же Бог «...находится по ту сторону идеальных пределов космоса»^[21, с.90]. Аверинцев использует выражение «по ту сторону», демонстрирующее «пространственный» характер христианского космоса («та сторона» предполагает общность с «этой» стороной, указывая на античную предельность космоса). Христианское видение космоса есть «...продолжение видения библейского *олама* – потока временного свершения, несущего в себе все вещи, потока космоса как истории»^[21, с. 94].

Обоснованность позиции Аверинцева подтверждается видением блаженного Августина «...время существует для того, чтобы исчезнуть»^[16, с.669]. Августин эксплицирует не мир как порядок, а мир как сотворенный вместе со временем регулируемый хаос, который должен исчезнуть, сменившись полнотой жизни в Боге. Мыслитель не абсолютизирует порядок, желая выйти за его пределы. Видение Августина соединяет иерархически-предельное и эсхатологически - беспредельное понимание космоса. Впоследствии как в западной, так и в восточной христианской традиции эсхатологически- беспредельное видение космоса становится пространственно иерархизированным вживанием в порядок. В западной традиции вживание закончилось тем, что церковь начала «...строиться по образу империи»^[8, с.10]; в восточной «...нейтрализацией динамического видения мира и частичным возвращением к статическим схемам метафизики и мифа»^[21, с.99]. Трансцендентное беспредельное, как уже было указано, тем самым сближается с имманентным предельным.

Учение Августина о граде Божием имеет одновременно эсхатологический и символический характер, в соответствии с которым земной град указывает на град вечный^[22, с.52-53]. Земной град онтологически существует независимо от града Божия, будучи только его символом, что было реализовано как «...слитие естественного и символического порядка»^[8, с.72]. Постепенный отказ христианства от эсхатологической перспективы обусловил имманентизацию символического порядка - превращение его в

отвлеченность. О. Александр Шмеман описал этот процесс как то, что «символ редуцируется к познанию, а познание к конечному знанию»^[1, с.243]. Но «механизм» символизации остался неизменным, что актуализировало понимание земного града как символа града божия.

Аналогичный процесс происходил и в восточном христианстве, где перспектива конечности мира стала определенностью иерархического порядка, религиозный идеал, таким образом, приобретает черты пространственно ориентированного античного, а не исчезающего вместе со временем христианского видения космоса. С.С. Аверинцев показал особенности этого процесса, выразившиеся в циклическом, а не эсхатологическом характере христианских праздников, когда «...повторимость праздников - икона неповторимости и ее нейтрализация»^[21, с.103]. Иконичность праздника указывает на его эсхатологическое содержание, становясь его символом. Символ имманентизируется, указывая на себя («уподобление» первообразу может быть бесконечным). Аналогичный процесс применительно к современной церкви зафиксировал о. Александр Шмеман, указав, что «...христиане, отодвинув Царство в даль времен перестали ощущать его как чаемое»^[2, с.45].

Имманентизация символа определяет деэсхатологизацию христианства - переход событий из мира будущего в мир предвечного^[21, с.106], обуславливая наличие иерархии. Неслучайно Аверинцев рассматривал взаимодействие античного и христианского видения космоса в средневековой культуре в виде оппозиций (дихотомий), связывающих античное и христианское мировоззрение. Исследователь различал славу Божию в истории и в эсхатологическом дне Яхве, то есть в метаистории. Параллелью «темпоральной» дихотомии в античном космосе является различие чувственного мира и мира идей. Наряду с этим в средневековье актуализируется дихотомия профанного и сакрального, связанная с различием настоящего времени и подлинного времени мира, а также народно-сказочное противостояние правды и кривды^[21, с.112]. В дихотомичности происходит сближение символизирующего и символизируемого, таким образом, синтез, о котором писал Л. П. Карсавин, состоялся, обусловив утрату христианством ориентации на будущее. Дихотомии являлись в средневековой культуре «...взаимосвязанными элементами символической системы, взаимозаменяемыми по своему характеру»^[21, с.113], что позволяет обосновать возможность бесконечного восхождения от одного символа к другому. Каждая дихотомия указывает на остальные, а они демонстрируют ее в органическом единстве целого. Впоследствии в связи с имманентизацией символа единство христианской культуры стало ограниченным. Каждый элемент указывал на другие элементы через свою имманентность, что нашло отражение в «Дневниках» о. Александра Шмемана. Все вышеизложенное обусловило возможность рассмотрения религиозного идеала в европейской культуре с точки зрения конвергенции имманентизации трансцендентного (антропологизации Абсолюта) и рационализации символа- трансформации его из реальности, являющей Иное, в отвлеченное знание, определяя феномен символической имманентизации, особенности которой были описаны о. Александром Шмеманом.

О. Александр Шмеман фиксирует в современном христианстве положение вещей, ставшее результатом имманентизации религиозного идеала. Он описывает свое восприятие христианства скорее как нейтральное наблюдение, чем как мистику. «Позиция» Шмемана парадоксальна, поскольку его интересует в христианстве «...тональность, а не идеи»^[4, с.554], что указывает на то, что вера является для Шмемана «пространством» личностной заинтересованности. Она принимается не как что-то

внешнее, ограничивающее жизнь, а как нечто внутренне определенное, имманентное. Через имманентность в творчестве мыслителя открывается трансцендентное, которое таким образом становится не абстрактным идеалом, а конкретной идеей (в творчестве о. Александра Шмемана, на наш взгляд, совершилась метаморфоза, обратная тому, о чем писал Л.П. Карсавин: конкретная идея противопоставляется готовому идеалу).

Опыт Шмемана можно описать в терминах Г. Кантора как формуактуальной бесконечности, или, следуя Августину, раскрыть как мистику личности «...ты был во мне глубже глубин и выше вершин»[\[16, с.504\]](#). Для описания этого опыта подходит дефиниция трансцендентного и имманентного о. Сергия Булгакова, в которой под имманентным понимается «...то, что содержится в пределах данного замкнутого круга сознания, а под трансцендентным то, что находится за этим кругом или не существует в этих пределах»[\[23, с.16\]](#). Булгаков сближает не существующее в пределах данного круга сознания и выходящее за эти пределы, тем самым ограничивая «действие» потенциальной бесконечности «...имманентное не осознавало бы себя ограниченным без этой границы»[\[23, с.16\]](#). Для него опыт «касания иным мирам» сопряжен с опытом человеческой ограниченности «...в трансцендентности иные миры облекают нашу имманентность и в нее врываются»[\[23, с.16\]](#). Здесь, на наш взгляд, значимым является слово «врываются», поскольку мыслитель описывает особый опыт. Речь идет об опыте трансценденции, где транссубъективное, то есть любой познавательный акт становится трансцендентным, актуально бесконечным. «Субъективный» опыт мыслителя приобретает статус опыта метаобъективного, указывающего на иную реальность. Трансцендентное, таким образом, становится символом самого себя, нивелируя религиозный символизм. Ученик Булгакова о. Александр Шмеман об этом написал, что «...подлинный мистический опыт символов не знает, ибо он полнейший реализм»[\[4, с.526\]](#). Это утверждение означает отстаивание трансцендентности иной реальности (в противном случае получился бы имманентизм, напоминающий учение Экхарта о Gottheit). Схожую тенденцию отмечал и А.Ф. Лосев утверждая, что Средневековье было эпохой самих символов, а не их теории[\[24, с.131\]](#).

И в работе Булгакова, и в «Дневниках» Шмемана делается акцент на ограниченности человеческой природы и одновременно подчеркивается ее открытость трансцендентному. Если основываться на интерпретации А.Ф. Лосева, то символизм Шмемана стоит ближе к религиозному мифу чем к символу, поскольку акцент делается на субстанциальном характере переживаемого[\[14, с.185\]](#). Шмеман выделяет несколько типов символизма: изобразительный символизм, то есть любой символ; духовный символизм, например, творения Псевдо - Дионисия Ареопагита, эсхатологический символизм как отнесенность всего к Царству Божию[\[4, с.685\]](#). Особенность подхода Шмемана заключается в том, что он редуцирует значения изобразительного и духовного символизма ради эсхатологического символизма - отнесенности всего в мире к Царству Божию.

Если интерпретировать мировоззрение о. Александра Шмемана в контексте учения А.Ф. Лосева об интерпретативном символе, то получается следующая картина мировоззрения мыслителя. *Означаемое* (А.Ф. Лосев) как редукция религии в отличие от веры, с чем связано неприятие Шмеманом христианства как «...прекрасной и гладкой литургической мистерии»[\[4, с.414\]](#), поощряющей «...культ прошлого и ненависть к современному миру вместо ненависти к миру сему»[\[4, с.711\]](#). *Означающее* (А.Ф. Лосев) - неприятие внешнего благочестия, а символ - отнесенность всего в опыте Церкви к Царству Божию[\[4, с.574\]](#). С этим связано использование Шмеманом понятия «иное» как синонима понятия

«трансцендентное» «...религия переводит человека в другое измерение, иной план бытия, не решая проблемы, а снимая их»[\[4, с.20\]](#).

В античной традиции *иное* противопоставлялось *одному*, вместе с тем диалектически утверждая его. Изучение «Дневников» дает основание предполагать, что Шмеман обозначает *трансцендентное* через *иное*. Мыслитель осуществляет «опрокидывание» иерархии, что можно сравнить с изменением значения понятий предела и беспредельного в Античной и Средневековой философии. При этом *иное* становится символом трансцендентного, акцентируя его невыразимый характер. Шмеман называет это словом «отнесенность», выделяя в христианстве космическую, историческую и эсхатологическую отнесенность[\[4, с.279\]](#). Такое же значение имеет для Шмемана и идея церкви как отнесенности мира к Царству Божию[\[4, с. 478\]](#).

Мыслитель, делая акцент на отнесенности к трансцендентному, указывает на ее символичность, «восстанавливая» иерархию (отнесенность не является тем, к чему она относится, но имеет с ним общую границу). Шмеман выражает трансцендентное как актуально бесконечное, не имеющее определения в замкнутой системе координат конечного космоса. Символизация как отнесенность к трансцендентному Царству Божию возможна через все, поскольку формой соотнесенности является мир. Это, с одной стороны, дает видению Шмемана «преимущества», а с другой, ставит проблемы. «Преимуществом» является возможность символизации как отнесенность к Царству Божию через природу. В описаниях природы у Шмемана акцентируется преходящесть мира, с помощью которой демонстрируется отнесенность к *иному*. Вместе с тем эти описания внешне «пусты», не объективированы (на наш взгляд, такое видение символизации *иного* является предчувствием секулярной десимволизации мира). Шмеман пишет об отрицании иерархичности как характерной черте настоящего времени[\[4, с.743\]](#). Иерархичность, являющаяся особенностью средневекового мира, показывает, что «десимволизация» у Шмемана была новой формой эквивалентности между оппозициями христианского мифа (на наш взгляд, для Шмемана свойственно видение христианства не как символа, когда видны точки схождения символизируемого и символизирующего, а скорее символа, «свернутого» в отдельных вещах как Самого Самого этих вещей). Для Шмемана развертывание отнесенности к *иному* как символа, происходящее в литургической жизни церкви, таит в себе «опасность» имманентизации трансцендентного - потери предела как человеческой ограниченности, которой личностно открывается трансцендентное в момент встречи. Имманентизация связана как с потерей отнесенности к *иному*, так и с абсолютизацией конкретной формы этой отнесенности, что и происходит, когда символ ограничивается по отношению к символизируемому отношениями обозначаемого и обозначающего, причины и следствия или репрезентативности[\[1, с.242\]](#)

О. Александр Шмеман описал в "Дневниках" процесс имманентизации Иного, касаясь отдельных сторон жизни мира и церкви. Для того, чтобы показать конкретные аспекты этого процесса мы выделили ряд форм *символической имманентизации Иного*: *имманентизацию через религию, имманентизацию через рациональность (схоластика), имманентизацию через абсолютизацию прошлого, имманентизацию через церковь(церковность), имманентизацию через ресентимент, имманентизацию через сакрализацию места, имманентизацию через быт.*

Символическая имманентизация Иного через религию воспринимается Шмеманом как утрата веры «...христианство рассыпается в религию»[\[4, с.10\]](#) Исходя из содержания «Дневников», можно предположить, что Шмеман понимает религию как и С.Н. Булгаков

на основе латинского термина *religare* как связь, что мыслитель называет соотносительностью с *Иным*. Однако, он констатирует, что «...Христа убила и убивает религия» [4, с.813]. *Religare* как связь не всегда разворачивается в соотносительность с *Иным* как символ, а оказывается либо изолированным символизируемым, либо изолированным символизирующим. Если *religare* рассматривается как изолированное символизирующее, то религия становится «проводником» абстрактной идеи - национальной, этнической, определяющей ее посторонними целями. Достижение посторонних целей становится религиозным идеалом. Отличием религиозной цели от цели квазирелигиозной является по Шмеману «напряженность» соотносительности с *Иным*, это не конкретный термин, а указание на интенцию. При превалировании *religare* как *символизирующего*, напряженность «смещается» к той земной цели, которой она определена или сходит на нет. При восприятии *religare* как изолированного символизируемого происходит рационализация содержания веры, сведение ее к тому, что о. Сергей Булгаков называл «...логической транскрипцией мифа или схоластики» [23, с.75]. Для Шмемана интеллектуализация традиции представляет собой гностический уклон вместо эсхатологии [4, с.133]. Мыслитель совмещает интуицию иерархического устройства церкви и интуицию ее эсхатологически направленной деиерархизации. В творчестве Шмемана поэтому диалектически совпадают противоположные тенденции - тенденция к иерархичности и элитарности, на основании чего мыслитель фиксирует, что «мир ненавидит иерархию и элиту» [4, с.57] и тенденция к «снятию» иерархичности за счет отнесенности всего к Царству Божию. «Снятие» иерархии происходит у Шмемана только при встрече с Беспредельным (страна неиссякаемой полноты по Августину), на других же уровнях познания и жизни иерархия и элитарность сохраняются. Шмеман использует в «Дневниках» образ «игры на понижение» [4, с.379] как сведения высших форм бытия к низшим [25, с.114]. Иерархия помогает человеку восходить к встрече с *Иным*, что «позволяет» Шмеману, несмотря на критику конкретных проявлений церковной жизни, оставаться консерватором. Этим объясняется сближение у мыслителя понятий религии и веры «...религия нужна глубине человеческой культуры» [4, с.23]. Путь к вере есть для Шмемана путь, трансцендирующий религию, иерархическое начало «снимается» у Шмемана по мере восхождения по ступеням иерархии, возвращения в мир элитарности. Неслучайно Шмеман использует в «Дневниках» образ «игры на понижение», введенный М. Шеллером в работе «Ресентимент в структуре моралей», где мыслитель описывает ресентимент как бессилие, нисходящую жизнь [26, с.38], противопоставленную жизни восходящей, что предполагает иерархию. Это будет позже рассмотрено нами в рамках описания символической имманентизации *Иного* через ресентимент. Формы символической имманентизации *Иного* у Шмемана представляют собой эпифеномены религии которые, теряя связь с верой как отнесенностью к *Иному*, теряют связь и с религией как предварительной ступенью восхождения к вере.

Рациональность как форма символической имманентизации Иного возникает по Шмеману на почве религии, мыслитель считал, что «...если веру можно доказать, то цена ей грош» [4, с. 12]. Позиция Шмемана близка позиции С.Н. Булгакова, для которого «...религия вытекает из чувства разрыва между имманентным и трансцендентным» [23, с.73], поэтому по Булгакову остается «...несоответствие между живым религиозным мифом и догматом» [23, с.76], что впоследствии может привести к догматическому окостенению религии. Рационализация как форма символической имманентизации *Иного* сохраняет возможность для откровения и связанного с ним перехода из области религии в область веры, тогда как другие формы символической имманентизации делают переход

«невозможным» «...религия разряжает тайну сакральной символизацией мира»^[4, с.309], а «...в сакральности человек полагает преграду между собой и своей тайной»^[4, с. 311]), тем самым делая религию мифом. В данном случае позиция Шмемана оказывается близкой позиции М.К. Мамардашвили, считавшего миф формой рационализации отношений между культурой и природой, а философские понятия, указывающими на акт трансцендирования^[10, с.26] (для Мамардашвили миф помогает человеку «управлять» миром, подчиняясь ему, и в этом подчинении, подчиняя мир себе). Учитывая особенности мировоззрения Шмемана, для него схожую роль играет религия в отношении к вере. Она рационализирует содержание веры, приспособляя его к человеческой жизни. Фактически Шмеман, демонстрируя соотнесенность с Иным, рассматривает ее как эсхатологически интерпретированный акт трансцендирования. Формы символической имманентизации *иного*, «сменяющие» рациональность, фактически деактуализируют акт трансцендирования.

Этот процесс о. Александр Шмеман описывал как обращенность ортодоксального христианства к прошлому, что создает видимость повторяемости событий в отличие от подлинного эсхатологизма^[4, с.309], таким образом, одной из *форм символической имманентизации Иного является абсолютизация прошлого*. Православное самосознание эксплицирует историю, которая является для него повторяемостью, заново переживаемым прошлым, а не будущим, поэтому по Шмеману «...у церкви нет подлинной библейской священной истории»^[4, с.152]. На наш взгляд, Шмеман эксплицирует то, что Аверинцев называл библейским *оламом* - миром, движущимся во времени как в истории (*время - история* предполагает «уничтожение» конкретного момента жизни ради видения этого момента как части наступившего будущего, а не как того, что уходит в прошлое). В «Дневниках» Шмеман подчеркивает перспективу наступления будущего в настоящем, отчасти следуя блаженному Августину. Он не создает образ метаистории, придающий преходящести мира статический характер «...теперь история в христианстве вместо вечности...»^[4, с.182] (под историей мыслитель понимает запечатленное в памяти и ставшее традицией прошлое, а вечность связывает с будущим, отнесенным к Иному).

Мировоззрение Шмемана вместе с тем связано с византийской традицией, в которой литургическая жизнь представляет собой икону вечности; лики этой иконы циклически повторяются в конкретных выраженностях церковной жизни, тем самым становясь отнесенными в прошлое. С другой стороны, Шмеман подчеркивает детерминированность отнесенности к Царству Божию настоящим моментом времени. Этим объясняется скептическое отношение мыслителя к будущему в обыденном смысле этого слова, например, отрицательное отношение к молодежи, новому искусству и т.д. (возможно это связано с тем, что молодость представляет собой для него возможность возвращения в прошлое). Евангельская весть в отличие от этого открывает предельно близкое, почти неотличимое от настоящего будущее как надежду на новое^[21, с.98], под которым мыслитель понимает качественно иное, пришедшее на смену тому, что было прежде. Церковная традиция сакрализует «икону» будущего, предполагая возможность его повторения в богослужебных формах (Шмеман подчеркивает эсхатологический характер совершаемых таинств, их связь не с прошлым, а именно с настоящим моментом времени, который, исчезая, дает место отнесенности к Царству Божию).

Позиция мыслителя предполагает сближение символического переживания таинств и их эсхатологического момента «...вера есть верность в невидимом царстве»^[4, с.446]. Исторически христианством был выбран иной путь «...отождествление эсхатологии либо с неотмирным, либо с историей»^[4, с.738]. В этой связи представляет интерес сближение

истории (для мыслителя это то, что повторяется) с неотмирным, с тем, что С.С. Аверинцев называл предвечным применительно к византийской богослужебной традиции (по Аверинцеву предвечное как бы лишает будущее его напряженности, поскольку предполагает повторяемость отдельных моментов; то же самое «делает» и история, для которой главным является не сам момент, а значение этого момента для нее). Для Шмемана неповторимый момент наступающего здесь и сейчас будущего отождествляется с вечностью, которая воспринимается мыслителем как наполненная радостью динамика в противоположность представлениям о вечности как статике.

Дихотомия статики и динамики маркирует для Шмемана такую форму *символической имманентизации Иного* как *Церковь или церковность*. Мыслитель делает акцент на том, что в современном православии «...существуют религия Христа и религия Церкви»^[4, с. 496]. Религия Церкви постепенно приобретает в истории черты цикличности, становясь естественной религией, основанной на мифе, помогающем человеку ориентироваться в мире. Для Шмемана, как было показано, религия не обучает человека рационализировать проблему, превращая ее в жизненную ситуацию, а снимает ее, осуществляя отнесенность к *Иному* в близком будущем.

Символическая имманентизация отнесенности к Иному через церковность в отличие от имманентизации через религию или имманентизации через рациональность, оставляющей человеку право выбора, «замещает» пространство выбора. Этому способствовало «...переложение опыта христианства с эсхатологического на мистический ключ»^[4, с. 584]. Мистицизм по Шмеману представляет собой форму имманентизации веры. Неслучайно мыслитель считал уход в духовность «...развоплощением церкви»^[2, с. 58]. Адекватным комментарием к интуиции Шмемана может служить утверждение о. Сергия Булгакова о том, что в религии необходимо различать «...расширение опыта и прорыв к трансцендентному»^[23, с. 35] (расширение опыта является формой его имманентизации, оставаясь внутри границы посюстороннего, в то время как прорыв снимает границу). Интуиция «снятия границы» является формой «переворачивания» существующего порядка вещей, хотя Шмеман и был противником изменений в церковной жизни «...смерть христианства нужна для того, чтобы воскрес Христос»^[4, с. 581]. Демонстрируется не необходимость изменений в церковной жизни, а прорыв к трансцендентному. Шмеман осознает, что постепенное изменение (как бы переход от старого к новому) предполагает укорененность в старом, то есть цикличность. Она делает возможным как «усиление напряженности» церковной жизни, так и ее ослабление, благодаря чему создаются условия для ее ресентиментного характера, что позволяет рассматривать *ресентимент* как форму *символической имманентизации Иного*.

Возможность ресентиментной интерпретации христианства М. Шелер обосновал как «...ресентимент симулирует эмоции, соответствующие христианским идеям»^[26, с. 78], тем самым Шелер, как мы считаем, предвосхитил оценку Шмеманом современного ортодоксального христианства. Шмеман определил его состояние как неподлинность всего, происходящего с церковью «...религия выдумывает себя, чтобы не исчезнуть»^[4, с. 191], указав, что церковь стала «...религиозным обслуживанием мира»^[4, с. 663]; (Шелер отмечает «ресентиментны те, кто служат или находятся под чьим - то господством»^[26, с. 18]; тем самым создаются условия для формирования ресентимента в церковной среде). Это происходит потому, что символическая имманентизация Иного в церковности соотносится не с линейным характером истории, а с циклическим характером мифа (А.Ф. Лосев, С.С. Аверинцев), что предполагает «ослабление» церковной жизни, сменяющееся

ее активизацией. Церковь фактически живет в истории, циклически переживаемой как миф. В цикличности проступает неповторимый характер отдельных моментов. Церковная жизнь тем самым становится связанной с «ослаблением» напряжения, невозможностью вернуться в прошлое. В основе этого «ослабления», как мы считаем, лежит девиация, связанная с «утратой» трансценденции применительно к миру как целому, что дается верой, а не религией.

Для символической имманентизации характерна закономерность: каждая новая ее ступень обращена на себя и только через себя на Иное. На уровне ressentimenta связь с Иным подменяется ressentimentным переживанием ослабления церковной жизни как ее усиления (о разных формах этого «ослабления- усиления» Шмеман заметил «...слишком нажата педаль»^[4, с.666]). В этом замечании схвачена суть шелеровского описания ressentimenta, представляющего собой усиление напряженности переживания. В христианстве эта напряженность, которая должна быть направлена на переживание конечности мира как будущего в настоящем, перенаправляется на прошлое в цикличности богослужения, имманентизируясь в отдельном моменте. Этот момент, будучи принят за целое, требует «усиления» напряжения. Имманентизация тем самым нарушает «закон категории», в соответствии с которым «...высшая категория представляет собой нечто новое в отношении категории низшей»^[25,с.115]; имманентное «подменяет собой» в ressentimentном переживании область трансцендентного. Маркером такой подмены по Шмеману становится деэсхатологизация христианства и его превращение в «естественную» религию, вызывающее его *магизацию*^[4, с.828]

Следствием этой «трансформации» по Шмеману является превращение христианства из религии *времени* в религию *места*, что обуславливает символическую имманентизацию *Иного* через *сакрализацию места*. Это влечет за собой сакрализацию пространства, выражаясь в «...замене веры благочестием, церкви освящением»^[4, с.114]. Примером этой замены Шмеман считает «изменение» мистического чувства Тела Христова «...раньше считалось, что Христос посреди нас и поэтому Тело Его на Престоле, теперь считается, что раз Тело Его на престоле, то Христос посреди Нас»^[4, с.81]. Религия временной отнесенности, центрированная на чуде жизни Христа, таким образом, становится религией локальной отнесенности. Локализация представляет собой более «сложную» форму символической имманентизации чем ressentiment, который для оценки события или отношения к нему требует соотносительности с внешним миром. Локализация проводит с внешним миром границу, сакрализуя ее. Граница всеобща, поскольку христианство предполагает всеобщее освящение мира. В данном случае происходит «чистая» имманентизация, поскольку священное место в рамках своих границ способно изменять ход времени.

Сложность положения Шмемана заключается в том, что он принимает литургический иконизм, требующий особого восприятия времени и пространства, вместе с тем осознавая его культовый характер, постепенно подменяющий в жизни церкви эсхатологическое начало. Шмеман совмещает обе тенденции, предполагая, что иконизм демонстрирует эсхатологическую суть отнесенности всего к Евхаристии, а в ней к Царству Божию.

В специальной литературе, посвященной творчеству о. Александра Шмемана, проблема «иконизма» не получила своего разрешения, однако были намечены пути ее решения. Один из подходов заключается в акцентировании в творчестве Шмемана «точек» расхождения с формами традиции, разрыва между идеальным и реальным топосом^{[27,}

[с.52\]](#) «компенсирующегося» за счет наличия иеротопоса – золотого века [\[27, с.55\]](#). На наш взгляд, иеротопос представляет собой форму абсолютизации культового пространства как символической имманентизации Иного; в ней временной фактор и связанная с ним эсхатологическая отнесенность к Царству Божию теряет значение. Эпифеноменом иеротопоса является идеализация различных аспектов посюсторонней жизни утраченного пространства. Эти моменты начинают восприниматься традицией как основания ее существования. Н.Н. Бедина подчеркивает, что в культуре «...потребность в локализации и материализации священного, одновременно с его обособлением от мира профанного становится освящением мира» [\[28, с.160\]](#). Это обуславливает сакрализацию отношения трансцендентного и имманентного, выработанного традицией в конкретный момент ее истории. О. Александр Шмеман подчеркивал, что попытка православия существовать вне истории приводит к абсолютизации временного [\[4, с.76-77\]](#) (временное эксплицируется через пространственную форму символической имманентизации Иного). Существует и альтернативная точка зрения, например, О.А. Агапов считает, что эсхатологичность представляет собой «отношение к миру как к иконе» [\[29, с.13\]](#). Необходимо уточнить, что Шмеман осознает разрыв между образом и первообразом. Эсхатологическая отнесенность по Шмеману, по-видимому, имеет «предел», поэтому мыслитель, как уже было указано, описывает природу и обыденные вещи в их преходящести как символ эсхатологичности. С оговорками можно принять точку зрения Ю.В. Балакшиной, что по Шмеману динамическая природа таинства требует от человека «...восхождения к открывающейся реальности божьего царства» [\[30, с.61\]](#). Восхождение, на наш взгляд, базируется на иерархическом характере пространства, что «включает в игру» дихотомию сакрального и профанного, подчеркивая пространственный, а не временной как у Шмемана характер отнесенности к Иному. Локализация как форма символической имманентизации Иного реализуется в том, что отнесенность к трансцендентному становится «внешней». Этим не только снимается «напряженность» отношения между трансцендентным и имманентным, но и минимизируется включенность всего в мире в это отношение; теряется ощущение границы с Иным, делающее имманентное имманентным как соотношенным с трансцендентным [\[23, с.20\]](#).

При «усилении» локализации как соотношенности культа с сакральным местом возникает необходимость не только отделения священного пространства от профанного, но и сакрализации обыденной жизни в этом пространстве (эта жизнь в отличие от «чисто» религиозной жизни, требующей осуществленности логоса, базируется на «чистом» мифе, который не есть идеальное бытие [\[31, с.397\]](#) или научное построение [\[31, с.401\]](#)).

Понимание символической имманентизации Иного как священного пространства создает миф, реализующий *символическую имманентизацию Иного* через *быт*. Под мифом понимается «...живое субъект - объектное взаимодействие, содержащее в себе свою собственную, вне-научную, чисто мифическую же истинность, достоверность и принципиальную закономерность и структуру» [\[31, с.416\]](#). Из этого определения можно выделить признак, характеризующий *быт* как форму символической имманентизации Иного. Он состоит в том, что быт как реализация мифа имманентен себе и содержит вышеперечисленные возможности *символической имманентизации Иного* (*имманентизацию через религию, имманентизацию через рациональность, имманентизацию через прошлое, имманентизацию через церковь и церковность, имманентизацию через ресентимент и имманентизацию через сакрализацию культового пространства*).

Символический характер имманентизации сводится в рамках быта к тому, что конкретная вещь или явление указывает на себя, указывая на Иное только как на продолжение собственной действительности; определение статуса явления относительно Иного предполагает его противопоставление наличному бытию «...любое учение завершается мифологией»^[4, с.628]; мифологизация означает невозможность открытия нового, отсутствие будущего. Парадоксальность данной ситуации заключается в том, что эсхатология ориентирована на конечный характер наличного бытия, за которым откроется нечто новое (миф предполагает абсолютизацию собственной внутренней жизни «...чем иллюзорнее миф, тем он сильнее»^[4, с.166]). На наш взгляд, это высказывание Шмемана объяснимо, исходя из учения А.Ф. Лосева о мифологической отрешенности и иерархичности^[31, с.421]. Интуиции мифа могут быть в соответствии с содержанием «Дневников» Шмемана экстраполированы на феномен быта «...христианство подчинило себя быту»^[4, с.67], а «...в благочестии и быту церковь становится идолом»^[4, с.608].

О. Александр Шмеман связывал между собой крах православного уклада жизни (быта) и крах веры как религии. Для него христианство должно было вследствие своего эсхатологического характера отстоять себя, поскольку «...быт, проходя, относит все к тому, что за ним»^[4, с.69], а христианство, десакрализуя быт «...все делает божественным бытом»^[4, с.69]. Шмеман «реконструирует» идеал целостности Церкви и мира^[8, с.14], однако моделью для него служит не Град Божий Августина, а эсхатологическая отнесенность всего к Царству Божию. Она трансцендирует все, не оставляя места наличному бытию в мифологизированной форме православного быта. Шмеман, акцентируя единство мира как отнесенность к Иному в эсхатологическом Царстве Божием, вместе с тем актуализирует характерное для культуры Нового времени представление о множественности миров «...из каждого мира можно выйти в другой мир»^[4, с. 64]. Свойственное христианской культуре видение единства мира он осуществляет как утверждение его таинственной сути «...отрицание мира как таинства приводит к превращению Бога в идола»^[4, с.236], тем самым символическая имманентизация Иного, осуществленная до предела, вызывает его абсолютизацию.

По Шмеману процесс символической имманентизации Иного остановить невозможно, можно лишь оставить миру шанс на то, чтобы стать отнесенным к эсхатологическому Царству Божию. «Примером» этой отнесенности становится для мыслителя «...смиранный божественный юмор»^[4, с.644], с помощью которого Шмеман осуществляет апологию трансцендентного в мире символической имманентизации. В «Дневниках» «санкционируется» «переворачивание» христианского иерархического порядка, в котором смех(юмор) занимает низкое положение. Особенность «Дневников» состоит в том, что упоминаемые в них феномены проблематизируются, рассматриваясь с различных точек зрения. Если попытаться применить эту «логику» к христианской культуре как целому, то под вопрос будет поставлено то, что казалось незыблемым; так обстоит дело с феноменом смеха, который с точки зрения христианской системы ценностей проблематичен (смех приносит не свободу, а освобождение, а свободный человек в освобождении не нуждается^[32, с.471]). Исключительность положения Шмемана заключается в том, что он как верующий христианин, призванный быть свободным, только стремится стать таковым. Юмор является для Шмемана способом выражения Иного в мире символической имманентизации, поэтому для него важно наличие «нейтральной» зоны, в которой открывает себя Иное - эсхатологическое Царство Божие. Такой зоной является весь мир, поэтому Царство Божие становится собственным

символом, что дает возможность для «сближения» духовных исканий Шмемана и отдельных интуиций М.М. Бахтина, считавшего гротескный образ незавершенной метаморфозой [\[33, с.31\]](#)).

Если рассматривать интуиции Шмемана в парадигме «естественного» мира, о которой писал Бахтин, то отнесенность к Иному и будет незавершенной метаморфозой, поскольку она выходит за пределы наличного бытия. Эту точку зрения подтверждает утверждение Бахтина о том, что «...в карнавальном мире нет готового завершенного бытия» [\[33, с. 32\]](#). Для Шмемана также характерно неприятие завершенного бытия, реализованного, например, в сакрализации быта или готовой литургической формы. Однако между «мирами» Бахтина и Шмемана есть существенное отличие: мир Бахтина эксплицирует незавершимый характер становления, а эсхатологическая отнесенность всего к Иному по Шмеману завершена, так как явлена в метаисторическом событии Воскресения Христова. Отнесенность к этому событию предполагает «ослабление» напряженности его переживания, тем самым возрождая иерархический порядок мира. Интенсивность переживания события Воскресения вместе с тем «отменяет» иерархию. Этим мир Шмемана напоминает не только смеховой мир Бахтина, но и смеховой мир Древней Руси, который «...противостоит идеальной, а не обычной реальности» [\[34, с.21-22\]](#); смеховой мир, таким образом, снимает символическую реальность, утверждая ее «постоянно балансируя на грани своего исчезновения» [\[34, с.41\]](#).

Необходимо отметить, что мир, чтобы стать смеховым, должен обладать «...долей нереальности» [\[34, с.57-58\]](#); по мере «исчерпания» этой доли он становится антимиром, противостоящим миру символическому. Это, на наш взгляд, совпадает с позицией Шмемана, сводящейся к тому, что все включается в опыт Иного, и вместе с тем этот опыт «ускользает», не поддаваясь как рациональному фиксированию, так и догматизации, то есть религиозному ограничению. «Знаком» «ускользания» эсхатологического опыта становится «юрродство» Шмемана (у Г.П. Федотова выделены следующие черты древнерусского юродивого: аскетическое поправление тщеславия, выявление противоречия между глубокой христианской правдой и поверхностным здравым смыслом, служение миру в виде своеобразной проповеди не словом и не делом, а силой Духа [\[35, с.163-164\]](#)). Юродивый не показывает другим путь спасения, а только ищет его, демонстрируя ненадежность ситуации отыскивания, ее открытость как для спасения, так и для гибели. «Проповедью» не словом и не делом, а силой Духа стала для Шмемана «редукция» «позитивного» опыта церковной жизни, принимаемого «обыденным сознанием» христиан. Шмеман, живя жизнью церкви, смотрит на нее как бы со стороны. В этом состоит его отречение от поверхностного здравого смысла, кажущегося другим духовным смыслом жизни неслучайно мыслитель воспринимал собственную жизнь с грехами и компромиссами как опыт откровения Царства Божия).

В заключение необходимо отметить, что позиция о. Александра Шмемана, отраженная в его «Дневниках», ставит несколько проблем, решение которых является заданием христианской культуры как целого, определяющего мировоззрение современного человека. Одна из них заключается в диалогическом совмещении представления о единстве мира, характерного для античной и средневековой культуры, и представления о множественности миров, типичного для культуры нового времени. Незавершенный синтез этих представлений определяет личностную и творческую интенцию Шмемана - экспозицию Царства Божия как таинства, явленного Церковью в христианском историзме - связности судьбы мира и человека [\[36, с. 197\]](#). Для Шмемана критерием христианской истины становится присутствие Царства Божия в жизни конкретного человека, что

априори ставит проблему интерпретации являющих Царство Божие символов и границы символизации в целом. Неслучайно мыслитель обозначает трансцендентное с помощью понятия «Иного», близкого имени «Другой» в номинологии Псевдо-Дионисия Ареопагита.

Реализация религиозного идеала в жизни Шмемана - человека демонстрирует близкое патристической традиции видение символического мира религии, открывая дорогу вере и оставляя место эсхатологической отнесенности к Иному - Царству Божию как единственно возможному пути спасения. Этот путь «пересекает» границы естественной религии, возвращая человеку единство мира культуры как трагедию безосновности человеческого существования, в которой поиск Бога остается единственной ценностью и смыслом.

.

.

.

.

Библиография

1. Шмеман А. прот. Собрание статей:1947–1983. М.:Русский путь, 2009. 896 с.
2. Шмеман А. прот. Евхаристия – Таинство Царства. М.: Паломник, 1992. 304 с.
3. Максим Исповедник. Творения преподобного Максима Исповедника Кн. I. Богословские и аскетические трактаты / пер., вступ. ст. и коммент. А.И. Сидорова. М.:Мартис, 1993. 353 с.
4. Шмеман А. прот. Дневники (1973-1983). М.: Русский путь, 2021. 720 с.
5. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб.: Алетеия, 2002. 854 с.
6. Розанов В. В. Собрание сочинений. В мире неясного и нерешенного. Из восточных мотивов / под общ. ред. А. Н. Николюкина. М.: Республика, 1995. 462 с.
7. Лосский Н.О. История русской философии. Пер с англ. М.: Советский писатель, 1991. 480 с.
8. Карсвин Л.П. Культура средних веков. Киев.:Символ & AirLand, 1995. 208 с.
9. Красиков В. И. Трансцендентное: в религиозном и научном постижении // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. 2007. №2. С. 32-42.
10. Мамардашвили М.К. Необходимость себя. Лекции. Статьи. Философские заметки./Под общ. Ред. Ю.П. Сенокосова. М.:«Лабиринт»,1996. 432 с.
11. Вышеславцев Б. П.Этика преображенного Эроса. М.:«Республика»,1994. 368 с.
12. Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М.:«Искусство», 1976. 367 с.
13. Хёйзинга Й. Осень Средневековья: Т. 1. М.: Прогресс, 1995. 413 с.
14. Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М.: Политиздат, 1991. 525с.
15. Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность./Сост, А. А. Тахо-Годи; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова. М.: Мысль, 1994. 919 с.
16. Блаженный Августин Аврелий Исповедь. М.: «Даръ», 2005. 544 с.
17. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии(латинская патристика). М.: Мысль, 1979. 431 с.
18. Трубецкой Е.Н. Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства. М.:Издание автора, 1917. 335 с.
19. Гайденко П.П. Эволюция понятия науки. М.: Наука,1980. 568 с.

20. Гагарин А.С. Феноменологическая топика средневековья // Дискурс-Пи. 2010. №1-2. С. 221-226
21. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. СПб.: Азбука классика, 2004. 480 с.
22. Августин. О граде божием. Творения. Т. 4. СПб.: Алетейя, 1998. 592 с.
23. Булгаков С. Н. Трансцендентальная проблема религии // Вопросы философии и психологии.-1914.-Кн. 124.-С.580-582.-Кн. 125.-С. 728-780.
24. Лосев А.Ф. Избранные труды по имяславия и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. С приложением перевода трактата «О Божественных именах». СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2009. 224 с.
25. Вышеславцев Б.П. Вечное в русской философии. Нью-Йорк.: Издательство имени Чехова, 1955. 170 с.
26. Шелер М. Ресентимент в структуре моралей СПб.: Наука, Университетская книга, 1999. 231 с.
27. Гусева А.А. Одна страница из дневников прот. Александра Шмемана: к (не)возможности золотого века // Философская мысль. 2022. № 12. С.50-63. DOI: 10.25136/2409-8728.2022.12.39347 EDN: YNWENR URL: https://e-notabene.ru/fr/article_39347.html
28. Бедина Н.Н. Проблема сакрального пространства в богословии протопресвитера Александра Шмемана // Вестник Кемеровского гос.ун-та культуры и искусств. 2018. № 45. Т. 2. С. 155-161.
29. Агапов О.А. Некоторые аспекты влияния творчества Н. А. Бердяева и протоиерея Сергия Булгакова на богословие культуры протопресвитера Александра Шмемана // Христианское чтение. 2019. №6. С. 10-16. DOI: 10.24411/1814-5574-2019-10102
30. Балакшина Ю. В. Образ и смысл культуры в дневниках прот. Александра Шмемана // Вестник РХГА. 2014. №2. С. 57-64.
31. Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М.: Издательство «Правда», 1990. 665 с.
32. Аверинцев С. С. Бахтин, смех, христианская куль-тура // М. М. Бахтин: pro et contra. СПб.: Издательство РХГИ, 2001. Т. I. С.468–483.
33. Бахтин М.М.Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса.2-е изд. М.: Худож. лит, 1990. 543 с.
34. Лихачев Д.С., Панченко А.М. «Смеховой мир»Древней Руси. М.:Наука, 1976. 204 с.
35. Федотов Г.П. Собрание сочинений в 12 томах. Т. 8. Святые древней Руси. М.: Мартис, 2000. 267 с.
36. Шмеман А. прот. Исторический путь православия. М.: Паломник, 1993. 390 с.

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Определить предмет исследования статьи «К вопросу об имманентизации религиозного идеала в культуре» представляется затруднительным по двум причинам. Во-первых, автор использует такое количество специальных философских терминов, для выражения нефилософских мыслей, что понять, что именно он хочет сказать крайне сложно. Перегруженность понятийного аппарата статьи ставит текст на грань нечитабельности, поскольку даже искушенному человеку, затруднительно продираться сквозь бесконечные «имманетизации трансцендентного», «экспликации имманентного» и «экспозиции соотношения трансцендентного и имманентного». Во-вторых, текст не имеет четко очерченного примета размышлений. В этом плане заглавие статьи дает

представление о ее содержании – это именно что размышления «к вопросу», заметки "между делом", по ассоциации. Начиная с обсуждения вопроса о том, как в средневековом богословии происходит осмысление Бога через мир, автор расширяет свое размышление до христианства вообще. Обращается к специфике выражения религиозного идеала в конкретную эпоху, который рассматривает через «дихотомии предела и беспредельного, конечного и бесконечного». Однако во второй половине статьи, автор вдруг переходит к оценке взглядов О. Александр Шмемана на православие, отличию понимания имманентного Л.П. Карсавиным и Й. Хейзингой, вспоминает русскую эмиграцию первой волны.

Текст статьи ставит читателя перед вопросом – зачем автор все это пишет? Предмет исследования не сообщается автором, и не может быть выделен из текста. Ни введения, в котором бы сообщалась цель исследования, ни заключения, в котором на основе выводов можно было бы понять зачем автор проводит все свои экзерсисы, в тексте нет, как нет и внутреннего деления.

Констатация отсутствия в представленном тексте элементов, необходимых для научной статьи, можно продолжить. В ней нет цели и задач исследования, нет методологии исследования, нет собственно самого исследования, поскольку отсутствует движения мысли от вопроса к ответу. Нет в статье и актуальности, потому что автор не сообщает причину своего обращения к теме «имманентизации трансцендентного» или причину, по которой читателю могут быть интересны размышления о «экспликации символической имманентизации Другого как священного пространства, экспонируемого мифом». Из текста статьи невозможно сделать заключения о новизне исследования.

Стиль статьи очень старается быть философским, может быть, даже, постмодернистско-философским, как, например» в «Плане имманенции» Делеза и Гваттари, однако в отличии от последнего, не вызывает у читателя желания «дешифровки». Можно привести несколько примеров авторского стиля, демонстрирующих нарочитое избегания автором принципа «бритвы Оккама» или игнорирование выражения простых мыслей простыми словами. Например, автор пишет: «Возможность ресентиментного перетолковывания христианских максим...», «Иеротопос в интерпретации А.А. Гусевой, является сакрализацией культурного и исторического пространства потерянной эмигрантами России», «рефлексия феноменологии религиозного идеала базируется на экспликации отнесенности к трансцендентному как его смыслового ядра». Еще одной особенностью стиля автора является упоминание «интуиции», скажем интуиции Шмемана, Аверинцева, Булгакова, что оставляет читателя в недоумении относительно того тождественно ли это выражение, скажем высказыванию «по мысли», «по мнению» Шмемана, Булгакова и т.д.

Библиография статьи достаточно обширна, она включает 30 наименований.

Кроме Шмемана, Аверинцева, Булгакова автор активно апеллирует к таким исследователям как Хейзинга, Лосев, Карсвин, Мамардашвили, что, однако, не делает мысль автора яснее, а текст более внятным.

В настоящем виде текст очень далек от формы научной статьи и не может быть рекомендован к публикации.

Результаты процедуры повторного рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Рецензируемый материал представляет собой набросок статьи, в которой автор касается

особенностей религиозного мировоззрения А.Д. Шмемана. В данном случае «набросок» указывает не на недостаточность собранного автором материала как таковую, а на его недостаточную проработанность. Объём материала значительно превышает 1 а.л., поэтому автору предстоит проанализировать значимость представленных свидетельств для раскрытия заявленной темы и оставить в тексте только те из них, которые действительно помогают понять мировоззрение А.Д. Шмемана. То же самое можно повторить и применительно к библиографии: обилие источников свидетельствует опять же не о глубокой проработке темы, а о её недостаточной проработанности. Удивительно, но среди трёх десятков источников не нашлось места ни Писанию, ни трудам Отцов Церкви. Неужели они не имели для становления мировоззрения А.Д. Шмемана значения, сравнимого со значением «писаний» множества приведённых авторов, также достойных внимания, но совсем не обязательно в связи с А.Д. Шмеманом? В статье не выделена структура изложения, нет ни введения, ни заключения, да и последовательность приведённых свидетельств можно изменить без ущерба для восприятия содержания, поскольку они не связаны единым сюжетом. В некоторых случаях автор отступает от принципов научной объективности, торопясь давать оценку тем явлениям, которые нуждаются во вдумчивом анализе, а не в поспешных оценках. Прочитаем, например, следующее высказывание: «символический мир современного ему православия, внешне указывая на Иное, постепенно стал символом себя, имманентизировался (опечатка, должно стоять «имманентизировался», – рецензент)». Автор стремился к пониманию религиозного мировоззрения А.Д. Шмемана или к полемическим уколам в адрес «современного ему православия»? Встречаются и просто явно неудачные, непродуманные выражения: «...средневековой традиции, сформировавшей христианство как доктрину» («христианство как доктрину» сформировала не «средневековая традиция», а Церковь, труды богословов и подвижников, страдания и чаяния всех верующих); или: «...теоретическая рефлексия – отнесение его размышлений к христианской традиции» («теоретическая рефлексия» состоит совсем в другом, в рамках рецензии указать на это «в позитивном ключе» невозможно); или: «...трагедию христианства как религии, которая «не допускает» ни абсолютной имманентизации трансцендентного, ни абсолютной трансценденции имманентного» (а почему это «трагедия»? И разве Христос «не решил» эту «задачу» для всякого верующего?), и т.п. Очень много пунктуационных ошибок: «осталось нереализованным как и идеал» (пропущена запятая), «Нового времени чем средневековой традиции» (то же самое), «в которой чем больше объем понятия тем меньше его содержание» (то же самое, к тому же о содержании понятия в логике принято говорить не «меньше» а «беднее»), «...восприятие христианства скорее как нейтральное наблюдение чем как мистику» (пропущены три запятые), «ближе к религиозному мифу чем к символу» (опять пропущена запятая), и т.д. Много в тексте осталось стилистически неудачных выражений: «парадоксально ближе метафизике», «...обусловившие представления ..., детерминированные...» (это просто синонимы), «выход из-за границы» («преодоление границы?»), и т.п. Встречаются и простые опечатки: «История История христианства», «в заключении необходимо...» (должно стоять «в заключение»), «в жизни Шмемана человека...» (пропущен дефис?), и т.п. Следует констатировать, что автор начал работу над интересной темой, но работа эта не закончена, рекомендую направить статью на доработку.

Результаты процедуры окончательного рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Эпоха Перестройки с ее стремлением к демократизации и гласности привела к серьезному ослаблению господствовавшей на протяжении почти семидесяти лет официальной коммунистической идеологии, что не могло не вызвать духовный кризис в советском обществе. Как известно, заполнить образовавшийся вакуум пытались разные силы, в том числе и сектанты. Но, безусловно, начиная с конца 1980-х гг. отмечается бурный рост влияния традиционных религий, особенно православия, что совпало с торжественным празднованием тысячелетия крещения Руси. Однако несмотря на большое внимание к православию и, как следствие, большое количество научных работ, по-прежнему имеется большое поле деятельности для исследований.

Указанные обстоятельства определяют актуальность представленной на рецензирование статьи, предметом которой является "видение о. Александром Шмеманом мира как эпифании Иного, в которой происходит «...исполнение символа, когда две реальности соединены между собой не логически, не аналогически, не причинно-следственно, а эпифанически". Автор ставит своими задачами раскрыть понимание отношения трансцендентного и имманентного в отечественной религиозной философии, а также проанализировать вопрос об имманентизации религиозного идеала в культуре по "Дневникам" протопресвитера Александра Шмемана.

Работа основана на принципах анализа и синтеза, достоверности, объективности, методологической базой исследования выступает системный подход, в основе которого находится рассмотрение объекта как целостного комплекса взаимосвязанных элементов. Научная новизна статьи заключается в самой постановке темы: автор стремится показать "особенности внутреннего диалога, в котором опыт Церкви и его рецепция в жизни Шмемана совпадают в неповторимом свидетельстве о Христе, явившем в таинстве Церкви образ нового подлинного мира, что в конечном итоге выражается в интерпретации мыслителем феноменов «таинства» и «символа».

Рассматривая библиографический список статьи, как позитивный момент следует отметить его масштабность и разносторонность: всего список литературы включает в себя 36 различных источников и исследований. Источниковая база статьи представлена собственно сочинениями Александра Шмемана, трудами Максима Исповедника, Дионисия Ареопажита и др. Из используемых автором исследований укажем на ставшими классическими работы Н.О. Лосского, М.К. Мамардашвили, А.Ф. Лосева, Б.П. Вышеславцева. Заметим, что библиография обладает важностью как с научной, так и с просветительской точки зрения: после прочтения текста статьи читатели могут обратиться к другим материалам по её теме. В целом, на наш взгляд, комплексное использование различных источников и исследований способствовало решению стоящих перед автором задач.

Стиль написания статьи можно отнести к научному, вместе с тем доступному для понимания не только специалистам, но и широкой читательской аудитории, всем, кто интересуется, как христианской культурой, в целом, так и религиозным идеалом, в частности. Апелляция к оппонентам представлена на уровне собранной информации, полученной автором в ходе работы над темой статьи.

Структура работы отличается определенной логичностью и последовательностью, в ней можно выделить введение, основную часть, заключение. В начале автор определяет актуальность темы, показывает, что "возвращение Иного - Царства Божия как символа было для Шмемана религиозным идеалом - воплощением эсхатологической идеи христианства, что в конечном итоге осталось нереализованным как и идеал средневековой культуры Л.П. Карсавина". Автор обращает внимание на то, что "для Шмемана критерием христианской истины становится присутствие Царства Божия в жизни конкретного человека, что априори ставит проблему интерпретации являющих

Царство Божие символов и границы символизации в целом". В этой связи весьма показательно, трансцендентное что "мыслитель обозначает трансцендентное с помощью понятия «Иного», близкого имени «Другой» в номинологии Псевдо-Дионисия Ареопагита".

Главным выводом статьи является то, что

"реализация религиозного идеала в жизни Шмемана - человека демонстрирует близкое патристической традиции видение символического мира религии, открывая дорогу вере и оставляя место эсхатологической отнесенности к Иному - Царству Божию как единственно возможному пути спасения".

Представленная на рецензирование статья, посвящена актуальной теме, вызовет читательский интерес, а ее материалы могут быть использованы как в курсах лекций по философии, так и в различных спецкурсах.

В целом, на наш взгляд, статья может быть рекомендована для публикации в журнале "Философия и культура".