

# МЕТАМОРФОЗИС

ТОМ 3 №3 2019

ВЫПУСК 2



студенческий научный  
журнал

Научный руководитель проекта:

*Т.Ю. Сидорина (д-р филос. н., ординарный профессор НИУ ВШЭ)*

Главный редактор:

*Алексей Натальский*

Редакция:

*Зоя Алексеева (история художественной культуры)*

*Амалия Багирова (история)*

*Елизавета Белокурова (филология)*

*Елизавета Брюхова (история художественной культуры)*

*Лада Горбунова (медиакоммуникации)*

*Людмила Дегтярева (философия)*

*Дарья Дронова (филология)*

*Анастасия Дульская (философия)*

*Дима Журавлев (институт образования)*

*Александра Захарова (филология) – главный литературный редактор,  
руководитель секции*

*Ксения Корчагина (визуальная культура)*

*Кристина Кузнецова (филология)*

*Ангелина Наумова (история)*

*Дана Паштова (прикладная культурология)*

*Никита Попович (история) – руководитель секции*

*Прасковья Рощина (история художественной культуры и рынок искусства)*

*Владислав Семенов (история)*

*Роман Сехниаидзе (философия)*

*Софья Сороколет (филология)*

*Екатерина Ткаченко (философия)*

*Анастасия Ходаковская (история худ. культуры и рынок искусства)*

[metamorphosis-journal.com](http://metamorphosis-journal.com)

[vk.com/metamorphosisjournal](https://vk.com/metamorphosisjournal)

[facebook.com/metamorphosisjournal](https://facebook.com/metamorphosisjournal)

Выпуск журнала осуществлен в рамках учебного проекта НИУ ВШЭ:

Разработка периодического издания в сфере гуманитарных наук – 2019/2020

<https://pf.hse.ru/293711632.html>

© МЕТАМОРФОЗИС 2019

© АВТОРЫ СТАТЕЙ 2019

ISSN: 2658-3976

## С о д е р ж а н и е

4 *Кирилл Мартемьянов*

Мышление в вере С.Л. Франка как преодоление нигилизма Ф. Ницше

11 *Даниил Борисов*

Феноменологические положения теоретической философии Вл.С. Соловьева

16 *Ирина Кирилова*

Историософия В.С. Печерина

21 *Алискендер Инков*

Владимир Соловьев и Ауробиндо Гхош о духовном пути развития человечества

26 *Дарья Щепочкина*

«Народные поверья»

31 *Ксения Костомарова*

О русских реминисценциях и одном японском переводе стихотворения О.Э. Мандельштама «Звук осторожный и глухой...»

37 *Анастасия Красильникова*

Международная акция «женская историческая ночь» как попытка присвоения пространства города

42 *Любовь Чиркина*

Православие в постсоветской России

47 *Виктория Рыжкова*

Иконописец – ремесленник или художник? Феномен «подписных икон»

52 *Валерия Осипова*

«Электрическая» утопия В.Ф. Одоевского

57 *Рекомендации по библиографическому оформлению сносок и списка литературы*

## Мышление в вере С.Л. Франка как преодоление нигилизма Ф. Ницше

Кирилл Мартемьянов (Образовательная программа «Философская антропология»)



Не являются ли религиозная вера и философия (движущая сила которой – мышление со свойственным ему принципом сомнения) такими внутренними активностями человека, которые полностью исключают друг друга? Традиция русской религиозной мысли отвечает на этот вопрос отрицательно. Вера не только не исключает мышления, но в иных случаях даже предполагает его, конституируется им. В условиях современной культуры, впитавшей в свои плоть и кровь секулярную установку, т. е. в тех условиях, при которых религия — при взгляде извне — понимается лишь как одно из многочисленных настроений<sup>1</sup>, по сути равноправное всем другим, грань

между верой и неверием весьма хрупка и подвижна. Действительно, если религиозность в сознании человека занимает место вкуса или настроения, то своеобразный дрейф между такими настроениями, предполагающий неукорененность ни в одном из них, становится неизбежен. При этом, разумеется, в корне искажается сущность религии как той связи с безусловным бытийным началом, от которой «зависит все существенное в том, что человек делает, познает и производит»<sup>2</sup>.

Одним из очевидных путей преодоления такого блуждания в духовной жизни (разумеется, преодоление возможно лишь при движущей его силе желания, индивидуальной мотивации)

<sup>1</sup> Тейлор Ч. Введение // Секулярный век. М., 2017. С. 1-33.

<sup>2</sup> Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве. М., 2011. С. 7.

становится, во-первых, прояснение подлинного смысла религии и вместе с тем, во-вторых, попытка обосновать ее примат в жизни личности. Как возможно такое оправдание религии как «пути и жизни»? Очевидно, оно не может совершаться исключительно средствами самой же религии. Если неспособность человека утвердиться в вере подкрепляется ясно осозанным «фактом», говорящим, к примеру, о том, что идея личного Бога есть только моя идея, не имеющая, во-первых, никакого подтверждения в чувственно данном мире и, во-вторых, избавляющая от гнетущего чувства оставленности, то сознание неправомерности веры в такую идею и надежды на то, что она обещает, формируется само собой. Альтернативой вере, выступающей здесь как самообман ради экзистенциального комфорта, становится тогда принятие бытия как того, порядок чего слеп и безразличен к человеку. Мы знаем, что такая позиция была четко сформулирована французским экзистенциализмом в лице главных его представителей — Ж.П. Сартра и А. Камю. Стратегия смысла существования, выстраиваемая в «Мифе о Сизифе», зиждется на решительном отвержении такой мыслительной активности, которая вкладывает в мир те «фигуры и образы», которые облегчают жизнь. Такое «вкладывание» понимается как «ухищрение»<sup>3</sup>. Камю констатирует: современный интеллект не имеет более права на самообман, под которым главным образом понимается религия. Мысль эта произносится как нечто самоочевидное, не требующее далее никаких прояснений. Но некоторые прояснения мы можем найти в истоках подобной философии, ближайшим и влиятельнейшим из которых оказывается философия Ницше.

Сейчас мы остановимся только на существе и на основаниях нигилизма, как их сформулировал Ницше в одном из важнейших фрагментов «Воли к власти», озаглавленном как «Падение космологических ценностей»<sup>4</sup>. Нигилизм, с точки зрения сознания, которым он овладевает, выражается в ясно осознанной очевидности того, что нет никакого мира за пределами чувственно данного мира бесцельного становления. Следствием такого отсутствия становится сознание полного обесценивания этого мира, ибо все, что давало ему ценность, отныне утрачено. На чем основана эта очевидность, какие соображения укрепляют ницшеанский нигилизм? В вышеназванном фрагменте мы находим два аргумента, на которых зиждется нигилизм.

Во-первых, против мира, на который устремлена метафизика, свидетельствует, говорит Ницше, тот ясный факт, что с историческим ходом жизни не достигается ничего из тех метафизических идеалов, которыми жило человечество (таким идеалом может быть, к

---

<sup>3</sup> Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Бунтующий человек. М., 1990. С.30.

<sup>4</sup> Ницше Ф. Часть I. Европейский нигилизм. Воля к власти. М., 2016. С. 40.

Мышление в вере С.Л. Франка как преодоление нигилизма Ф. Ницше

примеру, рост любви между живыми существами, осуществление нравственного миропорядка и т. п.).

Во-вторых, ясное осознание того, что «высший» мир, в котором все несуразности эмпирической жизни будут сняты и на который поэтому человек способен уповать всеми силами души, сложен из моих психологических потребностей, т. е. тот факт, что я конструирую иной мир из-за неудовлетворенности своим текущим состоянием, должен, по Ницше, однозначно воспретить мне веру в этот иной мир. Человек, как бы поймав себя на жульничестве (проецировании потребностей в сущность вещей), должен и испытать это как жульничество, т. е. проникнуться отвращением к своей «гиперболической наивности»<sup>5</sup> и тем самым преодолеть ее.

Такую установку сознания — от нигилистической до той, которая была аксиоматически принята Камю, видящую в религии лишь средство избавления от экзистенциального неуютя и потому свидетельство ее ложности, — такую установку, очевидно, невозможно разгерметизировать средствами самой же религии. Показать ее неосновательность можно тем же способом, с помощью которого она была укреплена — способом мысли, ответа на представленные аргументы.

В связи с этим интересно обратиться к некоторым текстам русского философа Семена Людвиговича Франка, который прекрасно был знаком с современной ему европейской мыслью и, в частности, с философией Ницше, произведения которого он неоднократно переводил или участвовал в их подготовке как редактор. Франк — один из тех русских мыслителей, которые стремятся в максимальной, насколько это возможно, степени философски оправдать религиозную веру, т. е. обосновать ее перед неверующим сознанием как такую внутреннюю деятельность, которая не оторвана от сомневающегося мышления, не противопоставлена ему, но которая является завершающим этапом этого мышления. В начале книги «С нами Бог» (1946) Франк признается, что не относится к числу тех людей, которые видят ценность религиозной веры именно в упорной уверенности в том, основание чего не дано, в такой убежденности, которая намеренно идет против неотменимых очевидностей. «Поскольку такая установка сознания — пишет Франк, — почти неизбежно связана с внутренним колебанием, постольку исповедание «верую» перед лицом честного, правдивого самосознания часто означает, строго говоря, «не верую, но хотел бы верить и уговариваю самого себя, что верю» — и это есть прямо грех перед Богом как Духом истины»<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Франк С.Л. С нами Бог // С нами Бог. М. 2003. С. 442.

Далее я сосредоточусь на том, как Франк работает с вышеописанными аргументами Ницше, с которыми он, вероятнее всего, был знаком. Ведь если иметь их в виду, произведение «Смысл жизни» (1923 г.) предстает как очень точечный ответ на них, как альтернативная нигилизму философская программа, которая учла главный пафос нигилизма и попыталась его преодолеть.

Точка встречи и расхождения этих философских путей — вопрос о смысле человеческой жизни и тактике его осуществления. Если Ницше во всяком вступлении мысли на метафизический путь видит стремление к самообману, желание спрятаться в свои мечты, не имея сил выстоять перед истиной нигилизма, и практика реализации смысла связана для него со способностью выдержать ужас этой истины, то позиция Франка будет совершенно иной.

Разработке проблемы смысла жизни, которая, по Франку, может плодотворно продвигаться только в русле религиозного мировосприятия, предшествует обоснование того, что человеческая жизнь, взятая лишь в своем эмпирическом составе, т. е. жизнь как сравнительно краткое дление, большую часть которого человек вынужденно стремится к добыванию средств для сохранения этой самой жизни, о ценности которой вопрос еще совсем не решен, такая жизнь, скованная природными силами, полностью отрезана от возможности смысла. Подобно всякой единичной жизни, от возможности смысла, говорит Франк, отрезана так же и жизнь человечества, которая в своей истории, из чисто эмпирической перспективы, предстает как беспорядочная череда осуществлений и крушений человеческих идеалов. И так, на пути служения чему-либо только человеческому смысл также не может быть обретен.

Перед нами та самая мировоззренческая перспектива, к которой приходит нигилизм: бесцельность, слепота, бессмысленность процесса мирового становления и человеческой жизни как его составляющей.

К подобному выводу Франк относился как к вызову, как к итогу возможного мировоззрения, которое сам он, однако, не мог принять и которое должен был опровергнуть.

Франк устанавливает два условия осуществимости смысла жизни: первый из них — существование Бога, а второй — достижимость для нас жизни в Боге, возможность нашей причастности к Нему<sup>7</sup>. Почему именно эти условия? Они основываются на том соображении, что достижение смысла жизни прямо связано с возможностью преодоления собственной временности и собственной смерти. То есть основным условием осуществленности смысла

---

<sup>7</sup> Франк С.Л. Смысл жизни // С нами Бог. М., 2003. С. 54.

Мышление в вере С.Л. Франка как преодоление нигилизма Ф. Ницше является непрерывное присутствие личностного сознания этого смысла. «Мы должны иметь возможность преодолеть все обесмысливающую смерть», – пишет Франк<sup>8</sup>.

Однако Франк ясно понимает, что условия смысла жизни лишь установлены мыслью, а это установление еще ничего не говорит об их осуществленности. Напротив, непосредственная видимость или «здравый смысл» свидетельствуют скорее о том, что сформулированные условия — лишь человеческая мечта, противоречащая порядку действительности. «По-видимому, здесь остается только выбор: или честно и мужественно глядеть в лицо фактам жизни, как она есть на самом деле, или, трусливо спрятавшись от них, предаться мечтам о жизни, какой она должна была бы быть, чтобы иметь смысл. Но на что нужны, какую цену имеют такие бессильные мечты? А надежда увидеть свою мечту осуществленной, признать в ней истину — не есть ли просто самообман трусливых душ, утешающих себя ложью, чтобы не погибнуть от ужаса перед истиной?»<sup>9</sup>.

В этих цепких замечаниях и вопросах слышится искушающий «голос» нигилизма, и именно в процессе внутреннего диалога с ним философская позиция Франка будет выковываться.

Каким же путем Франк идет к обоснованию того, что установленные условия смысла жизни не есть только призрак, тень, мечта? Он отвергает мысль о всеобщей бессмысленности мировой жизни в силу ее «логической противоречивости», ибо эта мысль упускает тот простой факт, что человек, будучи частью этой мировой жизни, констатирует эту бессмысленность, понимает ее. Человеческое знание (или сознание) в мире, метафорически уподобляемое свету во тьме, являет собой нечто абсолютно инородное всем остальным реальностям эмпирического мира. Через человека бытие осознает себя, обретает «зрение». Франк цепляется за эту мысль, он чувствует, что она существенно расширяет состав реальности, которая до обнаружения этой мысли ограничивалась лишь реальностью объектов, помещенных внутри временной изменчивости.

Франк призывает всмотреться в тот факт, что сам предмет стремлений человека, ищущего смысл своего существования, никак не обнаруживается в эмпирическом мире. Возникает вопрос: как же тогда этот предмет нам дан? Где его истоки, если не в данном мне мире? «Мы ищем вечной жизни, ибо все временное бессмысленно: но в мире все, в том числе мы сами, временно; откуда же в нас само понятие вечного?»<sup>10</sup>. Человек может томиться по какому-то

---

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> Там же. С. 77.

Мышление в вере С.Л. Франка как преодоление нигилизма Ф. Ницше

благу, которое возможно в мире (будь то богатство, власть, признание), но каковы условия возможности того, что он томится по тому, чего он никогда не встречал и не мог встретить в мире, потому что это «нечто» по самому своему содержанию невозможно в мире. «Предмет нашей мечты, следовательно, имеет сверхмирное, сверхэмпирическое содержание: он есть нечто иное, чем весь мир; и вместе с тем — он нам дан»<sup>11</sup>. И для Франка очевидно, что этот предмет должен иметь адекватный себе исток. И получается, что само человеческое искание смысла есть проявление, обнаружение, действие этого смысла в человеке; искомый им смысл есть нечто пусть и смутное, но все же заранее уже знакомое ему. «Искание Бога есть уже действие Бога в человеческой душе. Не только Бог есть вообще — иначе мы не могли бы его помыслить и искать, ибо так не похоже то, чего мы здесь ищем, на все, знакомое нам из чувственного опыта, — но Он есть именно с нами и в нас. Он в нас действует, и именно Его действие обнаруживается в этом странном, столь нецелесообразном и непонятном с мирской точки зрения нашем беспокойствии, нашей неудовлетворенности, нашем искании того, что в мире не бывает»<sup>12</sup>.

Итак, аргумент Ницше о ложности всяких религиозных упований в силу их психологичности, Франк как бы переворачивает, пытаясь показать, что сама возможность захваченности определенным сверхчувственным содержанием свидетельствует об укорененности человека в сверхчувственном порядке реальности.

Второй же аргумент — о том, что с историческим ходом вещей ничего не достигается из тех идеалов, которыми жило человечество — Франк только усиливает, показывая, что тот, кто использует этот аргумент для опровержения религиозного мировоззрения, не понимает эсхатологической устремленности религии. Ничего из тех идеалов и не может быть достигнуто здесь. Мы жаждем подлинного, насквозь осмысленного бытия, говорит Франк, бытия, в котором возможна полнота опыта и окончательное раскрытие собственных потенций, но смысл этой жажды, переходящей в надежду, раскрывается только в молитвенных словах «Да придет Царствие Твое», т. е. «за порогом» данного состояния бытия.

---

<sup>11</sup> Там же. С. 78.

<sup>12</sup> Там же. С. 80-81.

Мышление в вере С.Л. Франка как преодоление нигилизма Ф. Ницше

Библиография

*Камю А.* Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Бунтующий человек. М., 1990.

*Ницше Ф.* Часть I. Европейский нигилизм // Воля к власти. М., 2016.

*Соловьев В.С.* Чтения о богочеловечестве. М., 2011.

*Тейлор Ч.* Введение // Секулярный век. М., 2017. С. 1-33.

*Франк С.Л.* Смысл жизни // С нами Бог. М., 2003.

*Франк С.Л.* С нами Бог // С нами Бог. М. 2003.

## **Феноменологические положения теоретической философии Вл.С. Соловьева**

Даниил Борисов (Образовательная программа «Философия»)

Владимир Соловьев – первый самостоятельный русский философ, так как именно он написал впервые тексты, содержание которых с одной стороны является чисто философским, а с другой стороны оригинальным. Я хочу обратиться к его работе, которая называется “*Теоретическая философия*”, чтобы продемонстрировать основные положения его философии, которые изложены в данном труде. На основании этого материала я попытаюсь показать его сходство с основоположником феноменологической традиции Э. Гуссерлем. Я буду говорить о Гуссерле периода “*Картезианских медитаций*”. Цель данной работы – показать сходство идей обоих философов, а тем самым сблизить между собой русскую и западную философию, показав, что в некоторых аспектах данные традиции схожи между собой.

### **Положения теоретической философии Вл. С. Соловьева**

Начну, пожалуй, с того как Соловьев определяет философское мышление. Начало его философского размышления уже перекликается с философской традицией запада. Он, подобно Декарту, начинает свою философию с утверждения того, что должно быть некоторое первое основоположение, с которого должна начаться философия и которое было бы непосредственно очевидно. Несмотря на то, что интенция философа схожа с интенциями других мыслителей, он предлагает гениальный ответ, который превосходит многие рассуждения, которые начинаются подобно рассуждению Декарта. Декарт и многие другие начинали с *cogito* или с принципа очевидности сознания самому себе, однако первое основоположение Соловьева состоит не в этом. Он начинает с определения философской деятельности. Он показывает, что условием всякой философской деятельности является нравственный элемент, который определяет саму эту деятельность. Таким образом, по Соловьеву философское мышление “*должно быть добросовестным исканием достоверной истины до конца*”<sup>1</sup>. Это определение философской деятельности совпадает с тем, что непосредственно осуществляет ум в поиске истины. Ум способен разделить собственные

---

<sup>1</sup> Соловьев Вл. Сочинения в 2 т. М.: 1988. Т. 1. С. 766.

Феноменологические положения теоретической философии Вл.С. Соловьева

мысли на добросовестные и недобросовестные, так как в именно этом и состоит его задача. Это является первым положением философии или условием всякой философской деятельности.

После этого Соловьев переходит к поиску того, что является непосредственно достоверным уму. Тут он не совсем оригинален, так как Декарт и до него высказывался подобным образом. Есть сознание, а этому сознанию очевидны его собственные содержания. Соловьев говорит об этих данностях сознания как о данностях психических. Это очень точное положение, однако, могут возникать определенные трудности с его интерпретацией, так как психологические данности могут пониматься совсем иначе. Например, в психологии XIX-XX вв. было распространено представление о том, что первичные психологические данности – это некоторые неоформленные ощущения, что-то вроде цветных пятен или что-то очень неопределённое. Несмотря на то, что так думать можно, т. е. можно пытаться докапываться до некоторых первичных данных сознания, которые на самом деле никому не даны, но уж так Соловьев это точно не понимает. Для его выражения *“психические наличности”* лучше бы подошел другой термин – феномены, так как он именно об этом говорит. Он говорит о некоторых целостностях, содержание которых нам очевидно. Хотя он говорит об очевидности таких феноменов, он также признает и крайнюю ограниченность такого рода познания: *“Свою безусловную достоверность чистое сознание, или знание о психической наличности, искушает крайнею теснотою своих пределов”*<sup>2</sup>.

Далее Соловьев разбирает положения Декарта, убедительно критикуя его за то, что многие положения его метафизики на самом деле являются не непосредственно очевидными, а являются лишь его логическими домыслами, которые сделаны на основании чего-то совсем неочевидного. Например, положение о существовании индивидуального сознания представляется лишь верным выводом, но не как не непосредственной достоверностью. На самом деле есть лишь содержания чистого сознания, но что они принадлежат какому-то субстанциальному “Я” представляется не убедительным. Про все остальное, думаю, не нужно и говорить, так как про это лучше прочитать. Заканчивая критику Декарта, Соловьев вновь возвращается к тезису о том, что просто есть непосредственные и достоверные психические наличности.

Такой вывод очень скуден, но Соловьев решительно продолжает добросовестный поиск истины, углубляясь в содержание эти наличностей. Он приходит к положению, что

---

<sup>2</sup> Там же. С. 771.

Феноменологические положения теоретической философии Вл.С. Соловьева некоторыми такими содержаниями являются общие мысли. Да, наши общие истины могут быть истинными и ложными, но непосредственно сознается характер этой общности. Так, Соловьёв приходит к такому положению: *“Итак, имеется два рода достоверного знания: непосредственное сознание испытываемых психических фактов, как таких, и непосредственное разумение логического значения некоторых из этих фактов: сознается текущая психическая наличность и понимается формальная всеобщность предполагаемой истины”*<sup>3</sup>. Получается, что характер этой всеобщности мысли нами непосредственно сознается.

Дальше Соловьёв переходит к поиску условий, которые обуславливают деятельность нашего мышления. Он выделяет три таких условия: память, слово, замысел<sup>4</sup>. Память делает возможной рефлексию собственных содержаний сознания, слово позволяет их выразить, а замысел позволяет осуществлять путь к задуманной цели. По Соловьёву нам нужен некоторый замысел, чтобы воплотить нашу мысль в действительность. Человек способен ставить себе некоторые разумные цели, согласно которым может действовать. Обобщая эти три положения, он приходит к выводу, что стоит выделять три модуса мышления: *“Должно, таким образом, различать в познающем, во-первых, субъекта эмпирического, во-вторых, субъекта логического, и, в-третьих, субъекта собственно философского”*<sup>5</sup>.

### **Сравнение с “Картезианскими медитациями” Э. Гуссерля**

Первой важной аналогией является критика Гуссерлем и Соловьёвым Декарта. Есть существенные переключки в том способе, каким философы это осуществляют. Гуссерль также упрекает Декарта в том, что он зря доверялся логическому выводу в философской деятельности: *“У самого Декарта заранее был некоторый идеал науки, идеал геометрии, или математического естествознания. Он, как роковой предрассудок, распространился на столетия и, не будучи критически осмыслен, оказал существенное влияние на сами Медитации”*<sup>6</sup>. Декарт обладал нормативом науки, который он забыл критически осмыслить. Это положение близко тому, за что упрекал Декарта Соловьёв, так как в общих чертах критика Соловьёва направлена на спекулятивные положения философии Декарта.

Второй важной аналогией является начало феноменологии Гуссерля. *“Картезианские медитации”* начинаются с того, что Гуссерль определяет суть науки путем вживания в нее. Он

---

<sup>3</sup> Там же. С. 804.

<sup>4</sup> Там же. С. 813.

<sup>5</sup> Там же. С. 830.

<sup>6</sup> Гуссерль Э. Картезианские медитации / пер. с нем. В. Молчанов. М.: Академический проект, 2010. С. 20.

Феноменологические положения теоретической философии Вл.С. Соловьева говорит, что у науки есть некоторая претензия, которая состоит в том, что “<...> ученый хочет не просто судить – он желает обосновывать свои суждения. Точнее говоря, он не желает признавать в качестве научного познания ни для себя, ни для других ни одного суждения, которое он не обосновал полностью и которое он не мог бы потом в любое время и до конца оправдать благодаря возможности свободно вернуться к воспроизведению обоснования”<sup>7</sup>. Как можно заметить, начало рассуждений очень схоже у Гуссерля и Соловьева. Общим является то, что и Соловьев и Гуссерль признают необходимость претензии на абсолютное познание, а также понимают начало философии как описание некоторого рода деятельности.

Третьим важным пунктом является учение об очевидности, которое присутствует у обоих философов. Гуссерль начинает с идеи очевидности, которая является определенного рода опытом сознания, который является непосредственным, а содержание – несомненным. Однако есть и некоторые расхождения. В работе Соловьева нельзя найти детально разработанного учения о методе философского познания, а Гуссерль в свою очередь разрабатывает учение о феноменологическом методе. Несмотря на эти различия, содержание многих положений очень близко у этих мыслителей. Например, эйдетическая интуиция в феноменологии Гуссерля отвечает за то, что сознание способно схватывать общности или познавать сущность. Такое познание не является познанием эмпирической действительности, но оно возможно по отношению к сущностям. Когда Соловьев говорит о двух типах очевидностей, то он тоже указывает на возможность схватывания общего положения дел сознанием, хотя учение об эйдетической интуиции у него не проработано.

Заключительной значимой особенностью является то, что Гуссерль говорит о рефлексивном сознании, т. е. о таком сознании которое обращено на собственные пережитые состояния. У Соловьева получается схожая установка, так как он выделяет память как условие всякого философского мышления. Получается, что они оба смотрят на сознание одинаковым способом, что во многом проясняет схожесть этих двух авторов.

\*\*\*

Я рассмотрел основные положения “*Теоретической философии*” Вл.С. Соловьева и основные положения “*Картезианских медитаций*” Э. Гуссерля. На этом материале мне удалось показать, что отправные точки рассуждения этих мыслителей близки друг другу или даже тождественны. Только Соловьев делает акцент на нравственном аспекте деятельности, а Гуссерль на познавательном. Данное положение дел показывает, что русская философская

---

<sup>7</sup> Там же. С. 23.

Феноменологические положения теоретической философии Вл.С. Соловьева  
мысль была озабочена проблемами, которые волновали и западную мысль, так что есть основания для сближения данных традиций. Особенно любопытным является тот факт, что работа Соловьева вышла немного раньше работы Гуссерля, что свидетельствует о том, что русская мысль даже опережала европейскую в некоторых аспектах, однако Соловьев не разработал продуманного учения, а лишь наметил направление мысли.

#### Библиография

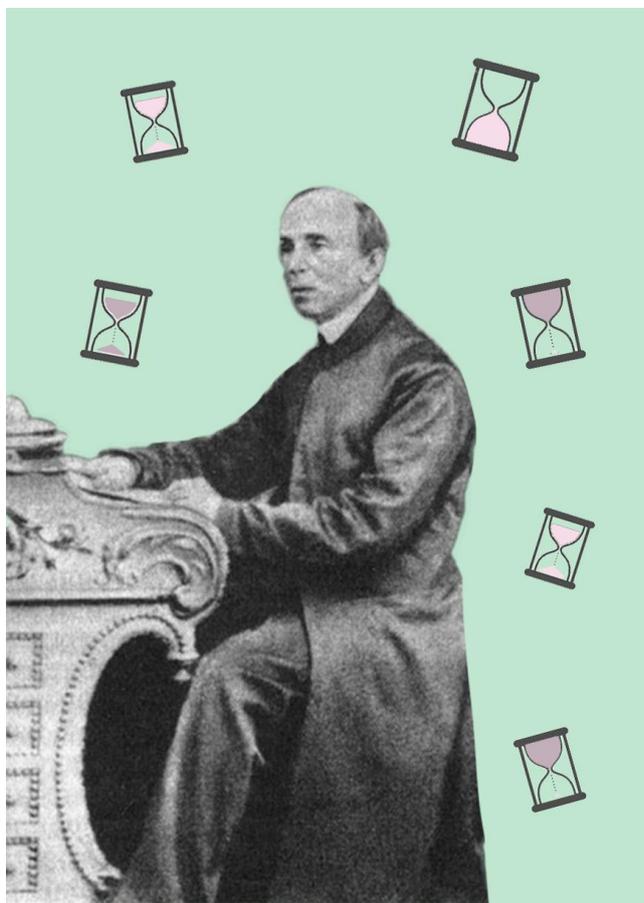
*Соловьев Вл.С.* Сочинения в 2 т. М.: 1988. Т. 1.

*Гуссерль Э.* Картезианские медитации / пер. с нем. В. Молчанов. М.: Академический проект, 2010.

## Историософия В.С. Печерина

Ирина Кирилова (образовательная программа «Философия»)

Фигура Владимира Сергеевича Печерина (1807–1885) интересна в связи с миграцией из России и переходом в католичество. Представления Печерина о ходе истории, его размышления о будущем и судьбе России, взгляды на католичество и возможные перспективы объединения православной и католической церкви отображены в стихотворных произведениях Печерина, его мемуарных записках и переписке с адресатами из России и представителями русской миграции. Взаимосвязь развития идей Печерина, обращения к тем или иным проблемам и фактов его биографии пытался проследить М.О. Гершензон, посвятивший Печерину главу сборника «Молодая Россия».



Аналогичным образом поступают авторы монографий о Печерине Н. Первухина-Камышникова<sup>1</sup> и И.Ф. Щербатова.

В жизни Печерина можно выделить три переломных момента. Во-первых, это заграничная стажировка 1833-1835 гг., в ходе которой у Печерина формируется четкое осознание того, что ему необходимо уехать из России. Второй мировоззренческий кризис Печерин испытывает в 1840 году, когда решает принять католичество, после чего вступает в конгрегацию редемптонистов. В 1861 году он порывает с орденом – это третий поворотный момент в его судьбе.

Заимствование Россией у Запада политических, правовых, культурных идей, возможность самобытного пути России – это те вопросы, которые волновали российских

---

<sup>1</sup> Первухина-Камышникова Н.М. В.С. Печерин: Эмигрант на все времена. М.: Яз. славян. культуры, 2006.

интеллектуалов в 30-е гг XIX в.<sup>2</sup> В 1831 г. в письме к своей кузине Печерин приводит стихотворение:

«<...> Где ты, где, святая Русь?  
Где отцов простые нравы?  
Где живые их забавы?  
Ах! Куда ни оглянусь –  
Племя хладное, чужое  
Подавило все родное...  
Где ты, где, святая Русь?»<sup>3</sup>.

Три года спустя Печерина занимает уже другая идея, согласно которой подлинное обновление возможно только в случае уничтожения старого. Особенно это проявляется в его поэме «Торжество смерти» и «Двух сценах из трагедии: Вольдемар» – обе рукописи были приложены к письму 1834 года, написанному во время стажировки в Европе. Оба отрывка содержат идею об избранном, который должен уничтожить [Россию], чтобы смог появиться новый, прекрасный и свободный мир:

«Обновляйся, лик природы!  
Ветхий мир, пади во прах!  
Вспряньте, юные народы,  
В свежих вольности венках!»<sup>4</sup>

– вот первые слова, которые произносит явившаяся в обрете прекрасного юноши Смерть. В «Сценах» юноша Вольдемар чувствует себя избранным («Сам Бог с младенчества меня избрал»<sup>5</sup>). Его желание – «Разбить эти оковы, которые связывают мне руки; разрушить старый мир, в котором мне душно, и вольною рукою создать себе новый мир, <...>!»<sup>6</sup>. Для Печерина тех лет смерть – единственный источник подлинного обновления. В Берлине он пишет следующие строки:

«Как сладостно отчизну ненавидеть  
И жадно ждать ее уничтоженья,  
И в разрушении отчизны видеть

<sup>2</sup> Щербатова И.Ф. Владимир Печерин: странник свободы. М.: ИФ РАН, 2018. С. 25–33.

<sup>3</sup> Гершензон М.О. Жизнь В.С. Печерина // Гершензон М.О. Избранное. Т. II: Молодая Россия. М.: Университет. кн.; Иерусалим: Gesharim, 2000. С. 383.

<sup>4</sup> Там же. С. 433.

<sup>5</sup> Там же. С. 414.

<sup>6</sup> Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. Жизнь и приключения русского католика, рассказанные им самим / Отв. ред. и сост. С.Л. Чернов. СПб.: Нестор-История, 2011. С. 415.

Всемирного денницу возрожденья!»<sup>7</sup>

На протяжении практически полутора десятка лет после эмиграции в 1836 году Печерин, как он сам вспоминает в своих мемуарах, не размышляет о России. Он пишет в автобиографической записке, отправленной в 1871 г. Чижевцу: «Пока жил Николай, мне никогда и в голову не приходило думать о России. Да о чем же было тут думать? Нельзя же думать без предмета»<sup>8</sup>. Однако не совсем правильно было бы сказать, что никаких рассуждений о судьбе России до смерти императора у Печерина не было.

Во время наибольшего подъема приверженности к католицизму, в период 1848-1854 гг.<sup>9</sup> Печерин рассматривает возможность объединения русской православной и римско-католической церковью. Свидетельства об этом можно найти в его переписке с И.С. Гагариным: в 1850 году Печерин пишет ему о своей вере в «славную участь, ожидающую наше Отечество»: Россия – Восток, она должна оживить развращенную Европу. Император передаст во власть Священного Престола свою Империю<sup>10</sup>. Позднее взгляды Печерина на возможность объединения церковью и вообще на католицизм претерпевают радикальные изменения, а в 1861 году он порывает все связи с редемпционистами. В 1867 г. в письме Чижевцу Печерин называет идею объединения церковью абсурдной: «Ведь это курам на смех. Надобно хоть мало-мальски знать историю и характер русского народа, чтобы понять всю нелепость этой идеи»<sup>11</sup>. В непродолжительных переписках с Герценом и Огаревым в 1862–1863 гг., Печерин выдвигает мысль, что господство будет несчастьем для католической церкви, и предсказывает обновление церкви «в мощных объятиях народа», то есть после слияния с демократией<sup>12</sup>.

Можно отметить встречу и краткую переписку Печерина с Герценом в 1853 году. Герцен знал о Печерине, знал о поэме «Торжество смерти». О последней Печерин сказал Герцену, что «это незрелые, ребяческие произведения иного времени и иного настроения»<sup>13</sup>. В письмах Герцену Печерин, знакомившийся с его работами, не соглашается с тем, что философия, наука и «изысканная словесность» могут служить основой общественных преобразований. Основа

---

<sup>7</sup> Там же. С. 111.

<sup>8</sup> Там же. С. 295.

<sup>9</sup> Щербатова И.Ф. Развитие темы единой церкви у Владимира Печерина // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2017. Т. 18. Вып. 2. С. 34–40.

<sup>10</sup> Пирлинг П.О. Владимир Сергеевич Печерин в переписке с Иваном Сергеевичем Гагариным // Русская Старина. 1911. № 1. С. 59–67.

<sup>11</sup> Печерин В.С. *Arologia pro vita mea*. Жизнь и приключения русского католика, рассказанные им самим / Отв. ред. и сост. С.Л. Чернов. СПб.: Нестор-История, 2011. С. 118.

<sup>12</sup> Там же. С. 478.

<sup>13</sup> Герцен А.И. Былое и думы. Ч. 6-8. М.: Художественная литература, 1969. С. 318.

государств, по его мнению, – это религия, а литература, искусства и философия достигают своего расцвета в обществе перед его смертью<sup>14</sup>. Печерин считает, что наука для Герцена – «ограниченная, узкая, наука материальная, которая разбирает и рассекает вещество и ничего не знает, кроме его»<sup>15</sup>. Улучшение государственного благосостояния, высокий уровень образования и научно-технический прогресс – все это доступно для России, которую видит в своем проекте Герцен<sup>16</sup>. Эта наука ничего не говорит о духовности, о будущей жизни, не ставит перед человеком великих целей. Печерин не хочет такой России. Духовность и религиозность – вот что должно быть основанием для обновления.

На более позднем этапе своей жизни Печерин выражает свои представления о ходе исторического процесса в переписке с Чижевским. Идеи Печерина не являются оригинальными и строго оформленными, это рефлексия отстраненного наблюдателя по поводу происходящего. Мотивом, который повторяется несколько раз, является цикличность мировой истории. Эти циклы все длятся и длятся, и началось это движение настолько давно, что тогда еще не было человека, существующего всего лишь несколько тысячелетий в противовес миллиардам предшествующих лет<sup>17</sup>. События повторяются: религии сменяют друг друга – образованные люди быстрее принимают новое, чем невежественные, как было с христианством<sup>18</sup>; как язычество смещено христианством, так и Церковь может уступить буддизму, тогда вместо Папы будет Далай-лама<sup>19</sup>. Государства в движении истории тоже сменяют друг друга: было время Франции, потом – Германии, завтра может наступить расцвет России, после – Китая<sup>20</sup>.

В 1870 г. Печерин пишет Чижевскому: «Но если хочешь знать мою философию истории, то вот тебе образчик: «Германо-славянским племенам суждено в будущем владычество мира, а так называемые латинские народы обречены на неминуемую гибель»»<sup>21</sup>. Но это предвещаемое владычество не будет вечным: циклическое движение истории неостановимо. Развитие представлений Печерина о ходе исторического процесса само по себе может быть проинтерпретировано как циклическое. Разрушение и уничтожение старого необходимо для того, чтобы на его месте возник новый мир. Но для этого не требуется решительное действие

---

<sup>14</sup> Там же. С. 319-320.

<sup>15</sup> Там же. С. 322.

<sup>16</sup> Там же. С. 322-323.

<sup>17</sup> Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. Жизнь и приключения русского католика, рассказанные им самим. С. 243.

<sup>18</sup> Там же. С. 248.

<sup>19</sup> Там же. С. 503.

<sup>20</sup> Там же. С. 237.

<sup>21</sup> Там же. С. 193.

Историософия В.С. Печерина

избранного свыше, потому что миры и сами разрушаются, они со временем дряхлеют и умирают, а на смену им приходят новые. Неудержимая история справляется сама. Что же остается в этом случае человеку, который знает, что у истории нет конца, что круги будут повторяться снова и снова, а вот его собственная, человеческая жизнь, конечна? Человеку нужна вера, которая даст возможность другой жизни. Удовлетворяет ли одна лишь вера самого Печерина? Видимо, не вполне: он хочет оставить что-то после себя будущим поколениям России, хочет, чтобы они извлекли урок из его жизни. Поэтому он пишет и так надеется издать свои «Замогильные записки».

#### Библиография

*Герцен А.И.* Былое и думы. Ч. 6-8. М.: Художественная литература, 1969.

*Гершензон М.О.* Жизнь В.С. Печерина // Гершензон М.О. Избранное. Т. II: Молодая Россия. М.: Университет. кн.; Иерусалим: Gesharim, 2000.

Из переписки В.С. Печерина с Герценом и Огаревым / Публ. А.А. Сабурова // Литературное наследство. Т. 62. Ч. II. М.: Изд-во АН СССР, 1955. С. 463–484.

*Первухина-Камышникова Н.М.* В.С. Печерин: Эмигрант на все времена. М.: Яз. славян. культуры, 2006.

*Печерин В.С.* Apologia pro vita mea. Жизнь и приключения русского католика, рассказанные им самим / Отв. ред. и сост. С.Л. Чернов. СПб.: Нестор-История, 2011.

*Пирлинг П.О.* Владимир Сергеевич Печерин в переписке с Иваном Сергеевичем Гагариным // Русская Старина. 1911. № 1. С. 59–67.

*Щербатова И.Ф.* Владимир Печерин: странник свободы. М.: ИФ РАН, 2018.

*Щербатова И.Ф.* Развитие темы единой церкви у Владимира Печерина // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2017. Т.18. Вып. 2. С. 34–40.

## **Владимир Соловьев и Ауробиндо Гхош о духовном пути развития человечества**

*Александр Инков (образовательная программа «Философия»)*

На рубеже XIX-XX веков человечество обратилось к социализму и позитивизму как к возможным средствам достижения гармонии в обществе и улучшения человеческой жизни. Однако практика показывает, что эти идеологические установки сами по себе не в состоянии завершить работу по обретению человечеством счастья и гармоничного мироустройства. Одними из критиков данных направлений являются русский философ Владимир Соловьев и индийский мыслитель Ауробиндо Гхош. В своих учениях они настаивают на том, что позитивизм и социализм, несмотря на все преимущества, обладают рядом существенных недостатков, вынуждающих искать иной вектор человеческого развития. Данная работа будет посвящена критике Соловьевым и Гхошем рационалистических и социалистических воззрений, а также анализу с учетом сходств и различий отношений философов к сосредоточению на духовном развитии.

Владимир Соловьев в работе «Чтения о богочеловечестве» утверждает, что современное человечество, оторвавшись от религии, пытается найти ей замену. Вместо религии, как единящего духовного начала, люди обращаются к новым элементам общественной жизни – социализму и позитивизму, видя в них инструменты по упорядочиванию социума. Социализм Соловьев относит к практической сфере жизни человека, а позитивизм к теоретической, следовательно можно заметить, что философ разделяет задачи по устройству человечества между этими направлениями.

Социализм по сути своей есть теория справедливости – перераспределения богатств между небольшим привилегированным классом буржуазии и рабочими. Соловьев находит справедливой эту задачу социализма, оправданную в рамках истории: «необходимое следствие, как последнее слово предшествующего ему западного исторического развития»<sup>1</sup>. Соответственно, социализм у Соловьева – такой же необходимый этап развития, как капитализм у Маркса. Но в обоих случаях эти стадии критикуются двумя мыслителями, как недостаточные и несовершенные. Соловьев видит в социализме мессию, вдруг взявшего на

---

<sup>1</sup>Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т.. Т 2. Чтения о богочеловечестве. Философская публицистика. М.: Правда, 1989. С. 7.

себя роль нового нравственного центра и ориентира взамен исчезнувшей религии. Но насколько нравственна подобная замена? Ведь если религия хотя бы по форме своей базировалась на идеях любви и эмпатии, то в основе социализма лежат меркантильные намерения. Если главное социалистическое желание – распределить богатства, то получается, что новый центр единения никак не может считаться нравственным, ведь он преследует определенные выгоды для конкретной социальной группы. Такая «моральность» оказывается «для этого [рабочего] класса тождественною с его выгодами»<sup>2</sup>. Поэтому в духовном плане в социализме нет истинно нравственного связующего начала между людьми, хотя с общественно-экономической точки зрения, он выглядит достаточно логичным и справедливым.

Гхош также рассматривает социализм как исторический этап в жизни человечества. Наступает он после разочарования общества в демократическом режиме из-за его провокации постоянной борьбы между людьми за материальные ценности. Общество обращается к социализму, который должен «заменить систему организованной экономической борьбы организованным порядком и согласием»<sup>3</sup>. Для этого возводится в абсолют идея политического и социального равенства, для достижения которого социализм должен обеспечить полное материальное равенство между людьми, так как Гхош считает, что без равенства материального невозможно равенство политическое, равенство возможностей<sup>4</sup>. Однако материальное уравнение возможно только через уничтожение и отторжение частной собственности у индивидов. Здесь проявляются те черты социализма, которые делают его неидеальным этапом человеческой истории, согласно философии Гхоша. Общество берет на себя роль регулятора распоряжения благ людьми в социалистическом мире. Не желая допустить новой материальной дифференциации, оно решает за индивидов, как и чем они будут распоряжаться и чего они будут хотеть. Коллектив будет руководить не в интересах конкретных людей, а в интересах строгого порядка и гармонии общества. Индивидуальное приносится в жертву общему, оно уничтожается в мире социализма, так как это единственный действенный способ его самоподдержания. Безусловно, желаемое единство людей наступает, но это уже не целое индивидуальностей, а просто «серая масса», и поддерживают ее не индивиды, а безликие винтики, служащие только ради общественного блага и жертвующие своей самостью.

---

<sup>2</sup> Там же. С. 10.

<sup>3</sup> Гхош А. Человеческий цикл. СПб.: Роза Мира, 1999. С. 214.

<sup>4</sup> Там же. С. 215.

Другим направлением, пытавшимся восполнить оставшийся пробел после выкорчевывания религии, стал позитивизм. Соловьев в своей работе приводит критику этого течения, но в рамках сравнения его идей с идеями Гхоша отметим, что их общее отношение к позитивизму связано скорее с использованием разума при познании мира. Соловьев обращается к позитивизму как к ложному пути познания истины, в котором предлагается искать ее в отдельных фактах и устанавливать общую истину через их совокупность или систему. Подлинная же истина содержится не в уникальных фактах и явлениях, а только в их совокупности через реальность, которая связана с богом, а потому открывается религией, и только ей.

Похожего мнения о позитивизме придерживается Гхош, но для него позитивизм тесно связан со всеобщей рационализацией жизни и слишком большой ставкой человечества на разум. Во-первых, популяризация позитивистской науки привела к тому, что ее преобладание «подавило дух поэзии и искусства и вытеснило их с передовых позиций на фронте культуры»<sup>5</sup>. Во-вторых, помимо дегуманизации культуры и приведения искусства в состояние декаданса, рационализм как общая модель обусловил излишнюю механизацию жизни. Конечно, рационализм просветил малограмотное население, популяризовав общее образование и занятие наукой, и благоприятствовал появлению все большего числа индивидуальностей, чьи выдающиеся свободно действующие умы двигали человечество вперед. Но со временем, рационализм стал делать слишком большой упор на познание законов мироздания, выведения строго-механической картины мира, в соответствии с которой пытался также жестко организовать общество. Результатом этого, стал духовный застой, потеря индивидуальности и свободы развиваться, в обществе закрепились определенные конвенции, отягощающие науки и искусство.

Следовательно, коллективистская и рациональная идея не оправдывают надежд человечества на идеальный и окончательный общественный порядок. Поэтому Соловьев и Гхош настаивают на возвращении к религии как духовному ориентиру и единственно действенному способу объединить человечество. Оба мыслителя видят в религиозно-духовном объединении возможность установления братства между людьми, причем такого братства, которое должно прийти не насильственно, а в добровольном порядке. Обращение к духовной сфере неотделимо от идей любви и взаимоуважения. Рационализм порождает классовую борьбу или конфликт интересов из-за частной собственности. Только в духовности

---

<sup>5</sup> Там же. С. 88.

мы отрешаемся от имущественного расслоения, взамен обретая подлинное духовное равенство в мире религиозном, где все равны перед неким Абсолютом и где на первый план выходит личность человека и его способность понимать и любить других. А религия тем временем должна сохранить свою полноту мысли. Соловьев вместе с Гхошем отмечают, что современный мир часто упрощает религию, когда не может вытеснить ее полностью. Ее либо стараются чем-то заменить, делая бесполезной для людей из-за лишения духовной силы, либо, в рамках экуменизма, приводят к каким-то общим знаменателям, опять-таки устраняя особенности каждой из конфессий и их живительные атрибуты.

Но, на наш взгляд, когда речь заходит о том, как именно видят духовное будущее оба философа, появляется достаточно значимое расхождение между ними в рамках выбора центральной конфессии для объединения людей. По Соловьеву, человечество может достигнуть братства только через христианство, так как именно благодаря постижению веры в Христа человек находит в себе часть божественного и осознает себя элементом целого. Однако не стоит полагать, что христианство будет прибегать к принуждению в вопросе объединения людей. Как упоминалось выше, человечеству предстоит дойти до веры Христовой в добровольном порядке, так как иначе возможно повторение ситуации с католичеством. Христианство пыталось взять под контроль все общественные институты, жизни людей, и «становясь внешней силой, оно перестает быть высшим началом и теряет право господства над человеческой личностью»<sup>6</sup>. Через насилие и принуждение не удастся достигнуть подлинного братства, у людей начнется отторжение подобного объединения, что приведет к неудаче. Поэтому у Соловьева, христианство, становясь финальной точкой развития человечества, не несет в себе оттенка навязывания, а представляет скорее путь, на который рано или поздно вступит каждый.

Гхош же полагает религию как таковую единственным способом переступить рациональный этап истории и обратиться к внутреннему духовному потенциалу. Поэтому никакую конкретную конфессию он не ставит в приоритет, хотя мы не исключаем, что на него как личность оказал влияние неоведантизм. Тем не менее в философии Гхоша любая религия – это обращение к духовному и внутреннему. А потому не важно, какая именно конфессия поможет человеку прочувствовать свое внутреннее Я, до этого заслоненное уверенностью в силе рационализма. В доказательство этого мы хотели бы привести выдержку с сайта города Ауровиля, воплощающего идеи Гхоша на практике и основанного его ближайшей

---

<sup>6</sup> Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. Чтения о богочеловечестве. Философская публицистика. М.: Правда, 1989. С. 19.

Вл. Соловьев и А. Гхош о духовном пути развития человечества

сподвижницей Миррой Альфассой: «Предполагается, что ауровильцы ведут духовную жизнь, но религии в Ауровиле не существует. <...> Ауровиль, тем не менее, относится к религиям с уважением и ничего не имеет против религиозных практик, но эти практики разделяют людей в мире, тогда как Ауровиль заинтересован только в единстве»<sup>7</sup>. Плюс ко всему этому конфессиям все же следует быть доброжелательным друг к другу, так как, по Гхошу, духовное объединение возможно только на добровольной основе.

Итак, и Соловьев, и Гхош отказывают вошедшим в свой зенит на стыке XIX-XX века рационализму и коллективизму в главной роли по объединению и улучшению человеческой жизни. Они видят будущее человечества в духовном единении. Разница заключается в основном в том, какие приоритеты они расставляют в религиозной жизни. Но, как нам кажется, логически их учения не противоречат друг другу. Если представить себе, что у Гхоша религии – это множество путей по достижению высшей супрарациональной стадии, то по аналогии, христианство у Соловьева – это подобный путь, возведенный в абсолют. В остальном же мы видим, что мыслители пропагандируют в духовном объединении ненасилие, добровольное приобщение к религии и терпимость по отношению к тем, кто еще не встал на путь преодоления рационального.

#### Библиография

Город рассвета – Ауровиль // Сайт «[www.auroville.ru](https://www.auroville.ru)» (<https://auroville.ru/life/information/faq>).

Просмотрено: 04.11.2019.

Гхош А. Человеческий цикл. СПб.: Роза Мира, 1999.

Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. Чтения о богочеловечестве. Философская публицистика. М.: Правда, 1989.

---

<sup>7</sup> Город рассвета – Ауровиль // Сайт «[www.auroville.ru](https://www.auroville.ru)» (<https://auroville.ru/life/information/faq>). Просмотрено: 04.11.2019.

## «Народные поверья»

Дарья Щепочкина (образовательная программа «Филология»)

Фольклорные мотивы занимают важное место в творчестве Некрасова. Рассказ о трагедии крестьянки в поэме «Мороз, Красный нос» сопровождается народными обычаями, поверьями, приметами, которые в рамках этого произведения не только приближают текст к народу и народному быту, но выполняют и другие функции.

Как горе «вдовицы» Дарьи связано со смертью Прокла, так и большинство народных верований в поэме относятся или к теме кончины или к попыткам ее избежать. Большую концентрацию поверий, а точнее способов избавления от многочисленных недугов, в числе которых лихорадка, мы находим в описании лечения Прокла по возвращении его домой.

Старуха его окатила  
Водой с девяти веретен  
И в жаркую баню сводила,  
Да нет — не поправился он!<sup>1</sup>

Из комментария к поэме<sup>2</sup> становится понятно, что для лечения больного его сбрызгивали водой с девяти веретен (так называли колодец в Костромской губернии). И. Сахаров отмечает также, что сбрызгивание производилось знахарями от целого ряда болезней, которые назывались «одним именем: недуг»<sup>3</sup>. Вода из девяти колодцев как бы противостояла девяти лиходеям. Не только этот метод считался исцеляющим от всех болезней. На Руси также ценили оздоравливающие свойства бани: «Баня — мать вторая. Кости распаришь, все тело направишь»<sup>4</sup>. Но ни ворожба, ни другие средства не действуют на Прокла:

Всё худо! Его продевали  
Три раза сквозь потный хомут (С. 89)

Сквозь хомут продевали не столько с целью излечить, как с целью очистить: «В Вятской губ. на кликуш, во время пароксизма, надевают хомут с потной лошади; в Черниговской губ.

---

<sup>1</sup> Некрасов Н.А. Полное собрание сочинений: В 15т. Т.4. Л.: Наука, 1982. С. 89. (Далее цитаты из поэмы даются по этому изданию)

<sup>2</sup> Там же. С. 562

<sup>3</sup> Сахаров И. П. Сказания русского народа / Составитель и отв. ред. О. А. Платонов. Т.1. М.: Институт русской цивилизации, 2013. С. 259.

<sup>4</sup> Даль В.И. Пословицы русского народа: В 2т. Т.1. 2-е изд. СПб.; М.: М. О. Вольф, 1879. С. 503

Народные поверья

если в какой-либо семье умирают дети, то бабка, с целью отогнать нечистую силу, берет новорожденного ребенка и трижды продевает его сквозь хомут»<sup>5</sup>. Афанасьев упоминает также и следующее поверье: «От лихорадки и желтухи обливают больных под насестью — в то время, когда усядутся на ней куры»<sup>6</sup>. Ну и, наконец, последним средством, на котором заканчивается терпение Дарьи становится метод лечения с помощью медведя:

Еще положить под медведя,  
Чтоб тот ему кости размял,  
Ходебщик сергачевский Федя —  
Случившийся тут — предлагал. (с.89)

«Лихорадку лечат так: кладут больного лицом к земле и заставляют медведя перейти через него, и притом так, чтобы зверь непременно коснулся его спины своею лапою»<sup>7</sup>.

Даже первые строчки после посвящения уже имеют под собой основание в виде народного поверья:

Савраска увяз в половине сугроба  
Две пары промерзлых лаптей  
Да угол рогожей покрытого гроба  
Торчат из убогих дровней. (С.78)

По представлениям русского народа после смерти в ином мире человеку было суждено пройти еще много испытаний, поэтому в гроб помещали различные атрибуты, которые могли пригодиться. Например, у Афанасьева встречаем упоминание о волосах, которые люди хранили, чтобы в загробном мире предоставить Богу отчет о каждом волосе<sup>8</sup>. Для этих целей, кроме лаптей, которые надевались на покойного, в гроб клали дополнительную пару, т.к. первые могли изнашиваться.

Итак, все поверья в первой части поэмы, носящей название «Смерть крестьянина», связаны с кончиной Прокла. Это крайне важное замечание, так как во второй части все народные верования будут иметь другую направленность, за исключением единичного случая.

В части «Мороз, Красный нос» есть ретроспекция относительно жизни мужа и жены:

---

<sup>5</sup> Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу: В 3. Т. 1. М., 1865. С. 635

<sup>6</sup> Там же С. 524.

<sup>7</sup> Там же. С. 391.

<sup>8</sup> Там же. С. 117.

Едет он, зябнет... а я-то, печальная,  
Из волокнистого льну,  
Словно дорога его чужедальная,  
Долгую нитку тяну. (С. 100)

Здесь прослеживается явная параллель между существованием Прокла и Дарьи вдали друг от друга. Во многом она строится на примете, хотя видна и без нее: «Веретено мое прыгает, вертится <...>» // «Проклушка пеш идет, в рытвине крестится» (С. 100). Но если знать о существовании поверья, параллель становится еще более явной. Пословица «Тонко прясть, долго ждать»<sup>9</sup> соотносится со строчкой: «Словно дорога его чужедальная, // Долгую нитку тяну». Чем тоньше и длиннее нитка, тем дольше разлука с тем, о ком думаешь, тем длиннее его дорога. Здесь вспоминаются Мойры, которые прядя, управляют судьбой людей.

Еще одна народная примета возникает, когда Дарья грезит о счастливом будущем Гриши:

Сыпь на них хлебные зерна,  
Хмелем осыпь молодых!.. (С.98)

Согласно народному поверью, когда молодые выходят из церкви, их осыпают хмелем в знак будущего благополучия и богатства<sup>10</sup>.

Наибольшая концентрация народных поверий и примет во второй части поэмы появляется на пути Дарьи к иконе. Как сейчас черная кошка, переходящая дорогу, считается плохим предзнаменованием, так тогда заяц, перебежавший дорогу предвещал худое<sup>11</sup>. И хотя он убегает в лес, с каждой минутой Дарье становится страшнее и страшнее. Лес всегда ассоциировался у народа с нечистой силой, с ним было связано множество поверий, поэтому, когда Дарья выходит из него, ей становится чуть спокойнее. Но тут падает звезда, и героиня судорожно пытается вспомнить, что было в ее мыслях в тот момент:

Думала я, что едва ли  
Прокла в живых я найду... (С.100)

По народному поверью то, о чем думаешь, когда падает звезда, сбывается. Дарья спохватывается и ужасается своим мыслям, и с этого момента в ней зарождается некое чувство

---

<sup>9</sup> Снегирев И.М. Русские народные пословицы и притчи. М.: Университетская типография, 1848. С. 401.

<sup>10</sup> См. Даль В.И. Пословицы русского народа: В 2т. Т. 2. 2-е изд. СПб.; М.: М.О. Вольф, 1879. С. 337 [«Молодых, при встрече из церкви, осыпают хлебом и хмелем».]

<sup>11</sup> Некрасов Н.А. Указ.соч. С. 562.

вины в смерти мужа, так как она усомнилась в том, что он выживет. И когда крестьянка уже доходит до монастыря и кладет поклон, она видит на кресте ворона, знаменующего смерть<sup>12</sup>. Ворон у Некрасова, скорее всего, смешивается с вороной, т.к. на могиле у Прокла появляется уже ворона.

Важно отметить, что, отвергнув языческие народные методы лечения мужа, Дарья направляется к чудотворной иконе, но по дороге, лежащей через лес, ее внимание привлекает все, происходящее в ночной чаще. И многое героиня интерпретирует подсознательно с помощью народных примет и поверий, которыми наполнен ее быт. Она пытается отрешиться от них, но это оказывается невозможным:

Что мне до силы нечистой?  
Чур меня! Деве пречистой  
Я приношенье несу! (С.99)

«Некрасов, таким образом, показывает скованность сознания крестьянки языческими и христианскими суевериями»<sup>13</sup>. Поэтому даже когда Дарья уже добралась до монастыря, ее веру в исцеление с помощью чудотворной христианской иконы затмевает народная примета о вороне. Здесь эти два пространства народных и христианских верований как бы сталкиваются, воплощаясь в вороне, сидящем на кресте. И оба они уравниваются – ни один метод не помогает исцелить Прокла.

Образ Мороза напоминает нам и о «Лесном царе», и о «Рыбаке» В.А. Жуковского, а также о сказке «Морозко». Крестьяне боялись Мороза, так как урожай мог погибнуть из-за сильных холодов. Существовал обряд «заклятия мороза», когда старший из семейства звал Мороза на угощение овсяным киселем, чтобы тот не трогал посевы<sup>14</sup>. Наряду с Морозом появляется и еще одно мифическое лесное существо: «Бабенки, пеня на леших, // Домой удирают скорей» (С. 104). Сказки основывались на восприятии народом действительности, на представлениях о мире и, во многом, на поверьях с ними связанных. «Чаще всего Мороз является заступником добродетельных, несправедливо притесняемых героев»<sup>15</sup>. «Реалистически оправдано и введение его в поэму: Мороз появляется в тот момент,

---

<sup>12</sup> Там же

<sup>13</sup> Колесницкая И.М. Крестьянская тема и народное творчество в поэзии Некрасова 60-х годов // Некрасовский сборник. М.; Л.: Издательство Академии наук СССР, 1956. С. 50.

<sup>14</sup> См. Сахаров И.П. Указ. соч. С.266

<sup>15</sup> Колосова Т.С. Традиции народной сказки в поэме Некрасова «Мороз, Красный нос» // Некрасовский сборник. М.; Л.: Издательство Академии наук СССР, 1956. С. 200.

## Народные поверья

когда измученная горем, истомленная тяжелой работой Дарья впадает в забытие, в сон».<sup>16</sup> Те, кто отвечают ему противно его желанию – не ласково, не по-доброму, оказываются заморожены. Дарья отвечает на все вопросы правильно, и, если рассматривать поэму с написанным, но неопубликованным эпилогом, то Дарья все-таки освобождается от этого поверья, становится сильнее его, и, увидев Прокла (Мороза), возвращается домой. Но эпилога у поэмы нет, а, следовательно, кажется, что намечается противоречие: взамен на правильные ответы Дарья получает смерть, она замерзает. Но на самом деле, она вознаграждена, освобождена от муки и горя, она погружается в свой мертвый сон, видя перед собою Прокла. Ее любовь разрушает традиционную концепцию сказки и поверья о Морозе, умирая она получает милость от Мороза.

Таким образом, народные поверья становятся в поэме не только способом воссоздать крестьянский быт и представления о мире. Они играют сюжетобразующую роль – это и лечение Прокла, и поход за чудодейственной иконой. А также они отражают одну из основных идей поэмы о силе любви Дарьи.

## Библиография

*Афанасьев А.* Поэтические воззрения славян на природу: В 3 т. Т. 1. М., 1865.

*Даль В.И.* Пословицы русского народа: В 2т. 2-е изд. СПб.; М.: М. О. Вольф, 1879.

*Колесницкая И.М.* Крестьянская тема и народное творчество в поэзии Некрасова 60-х годов // Некрасовский сборник. М.; Л.: Издательство Академии наук СССР, 1956. С. 15-70.

*Колосова Т.С.* Традиции народной сказки в поэме Некрасова «Мороз, Красный нос» // Некрасовский сборник. М.; Л.: Издательство Академии наук СССР, 1956. С. 197-211.

*Некрасов Н.А.* Полное собрание сочинений: В 15т. Т.4. Л.: Наука, 1982.

*Сахаров И. П.* Сказания русского народа / Составитель и отв. ред. О. А. Платонов. Т.1. М.: Институт русской цивилизации, 2013.

*Снегирев И.М.* Русские народные пословицы и притчи. М.: Университетская типография, 1848.

---

<sup>16</sup> Там же. С. 203.

## О русских реминисценциях и одном японском переводе стихотворения

### О.Э. Мандельштам «Звук осторожный и глухой...»

Ксения Костомарова (образовательная программа «Филология»)

Звук осторожный и глухой  
Плода, сорвавшегося с древа,  
Среди немолчного напева  
Глубокой тишины лесной...  
1908

Стихотворение О.Э. Мандельштам «Звук осторожный и глухой», открывающее вторую и третью редакцию «Камня»<sup>1</sup>, это фактически одна строфа, назывное предложение, но при этом — готовая формула и законченный текст со своей мотивной и образной структурой.

Как и любое стихотворение, стоящее в начале книги, цикла или сборника, «Звук осторожный и глухой» отчасти выполняет в «Камне» роль эпиграфа. Его фрагментарность и лаконичность подчеркивается малым объемом и многоточием вместо точки в последней строке, оставляющим стихотворение как бы неоконченным.

Весь текст — описательное предложение, констатация факта без видимого говорящего. Четырехстопный ямб с пиррихией в каждой строке и с одним спондеем выводит традиционный метр из равновесия, а мандельштамовская косноязычность и синтаксическая незавершенность текста усложняют не только форму стихотворения, но и его смысл. В «Звуке...» пять существительных и шесть прилагательных, а его безглагольность усиливает ощущение общей фактографичности. В «Камне» нет объясняющего замысел книги авторского предисловия, и, возможно, первое стихотворение отчасти замещает его.

Ключевую роль в тексте играет звук — и одновременно его отсутствие. Эта тема, появляясь в самом начале, развивается в третьей и четвертой строке, в оксюморонном сочетании: «Среди немолчного напева // Глубокой тишины лесной», которое частично определяет и все последующее устройство «Камня». Отголоски этого мотива — «первоначальной немоты» и кристаллической ноты, нарушаемой внезапным звучанием, будут встречаться у Мандельштам еще не раз: «и отточен их звук тишиной», «но все растаяло, и только слабый звук», «И на пороге тишины, // Среди беспамятства природы», «Быть может,

---

<sup>1</sup> Мандельштам О.Э. Камень. Первая книга стихов. М.; Пг.: Госиздат, 1923.

О русских реминисценциях и одном японском переводе...

прежде губ уже родился шепот // И в бездревесности кружились листья». Аудиальное восприятие «Звука...» задается первым же словом стихотворения, и автору, равно как и возможному «лирическому я», важен сам факт запечатления и выделения звучания из тишины, факт нарушения равновесия, мгновенного, неповторимого случившегося.

Поэтика реминисценций и недоговоренностей с ее вниманием к опорным ассоциативным точкам<sup>2</sup> сближает стихотворение Мандельштама с элегической поэтикой В.А. Жуковского, а в особенности с элегией «Славянка», в которой мотив нарушающего тишину падения реализуется вместе со сквозным мотивом мгновенности и мимолетности мира и бытия:

Лишь, сорван ветерка минутным дуновеньем,  
На сумраке листок трепещущий блестит,  
Смущая тишину паденьем...

Мы можем увидеть здесь прямое контекстуальное сходство и с уже упомянутыми строками Мандельштама: «Быть может, прежде губ уже родился шепот // И в бездревесности кружились листья» («И Моцарт на воде...», 1934).

Жуковский создает в балладе и конкретно в этой строфе экспрессию «озвученной тишины»<sup>3</sup>, которую мы встречаем и у Мандельштама.

Почти спустя столетие после «Славянки» он открывает «Камень» этим же мотивом. Интересно, что в мандельштамовской строфе обнаруживаются переключки и с другими строками Жуковского, например: «Давно ль одряхший мир мы зрели в мертвом сне? // Там, в *прорицающей паденье тишине*» (из послания Императору Александру). Оба поэта отказываются в своих текстах от статичного изображения окружающего мира. Листок у Жуковского в «Славянке», так же как и плод у Мандельштама, становятся подвижными элементами, нарушающими гармоничную статику пространства.

Обращаясь к образу дерева и плода, мы можем вспомнить об их упоминаниях в других мандельштамовских текстах. Например, в стихотворении «Я в хоровод теней...» (1920), в котором появляются оба ключевых мотива «Звука...»: падение плода — «И снова яблоня теряет дикий плод» и озвученной тишины — «Но все растаяло, и только слабый звук».

---

<sup>2</sup> Гаспаров М.Л. Поэт и культура: Три поэтики Осипа Мандельштама // Гаспаров М.Л. Избранные статьи. М., 1995. С.125.

<sup>3</sup> Янушкевич А.С. Творчество Жуковского как художественная система (гл. I, <главка> «Формирование принципов психологической лирики в творчестве раннего Жуковского») // Янушкевич А. С. В мире Жуковского. М.: Наука, 2006. С.53.

О русских реминисценциях и одном японском переводе...

Мы можем рассматривать древо, с которого срывается плод (важно, что Мандельштам выбирает именно архаичную форму), как древо познания и мировое древо, с которого началась история человечества. В этом протоакмеистическом тексте, можно увидеть и отражение центральной идеи адамизма, а другие мандельштамовские строки – «Как с небесного древа клонилось, как плод перезрелый» («О красавица Сайма», 1908) и «И снова яблоня теряет дикий плод» («Я в хоровод теней...», 1920) отчасти подтвердят такое прочтение. Если тот звук, который мы слышим, это звук падающего яблока, ознаменовывающий начало мира, то ребус «немолчного напева» становится яснее. Тогда разрыв плода и ветки — это и есть первый звук дольного мира, звук, разрушающий тишину небытия и преодолевающий шум времени.

О. Ронен находит параллели<sup>4</sup> между «Звуком...» и стихотворением А.С. Пушкина «Что в имени тебе моем?», выделяя строку «Как звук ночной в лесу глухом»<sup>5</sup> как прямой мандельштамовский предтекст. На основании такого мотивного сходства Ронен делает вывод о возможной проекции имени поэта на текст. Мы можем увидеть отголоски этого мотива и в уже упомянутом стихотворении «Я в хоровод теней»:

Я в хоровод теней, топтавший нежный луг,  
С певучим *именем* вмешался,  
Но все растаяло, и только *слабый* звук  
В туманной *памяти* остался.

Нэнси Поллак нашла красивую формулу для этого наблюдения<sup>6</sup>. Она пишет, что «Звук осторожный и глухой» — эхо пушкинской строки.

Интересно обратить внимание на формальное и сюжетное сходство мандельштамовской строфы с японским хайку. В защиту этой не вполне мотивированной параллели мы можем вспомнить о других метрических стилизациях текста под ту или иную твердую форму, встречающихся у Мандельштама (гекзаметр и «Золотистого меда струя из бутылки текла»). Кроме того, в работах о Мандельштаме к упоминанию и сравнению его текстов с формами японской поэзии прибегали такие филологи, как О. Ронен, К. Тарановский и С. Бройд<sup>7</sup>. А Г. Померанц, сравнивая «старый пруд» Басе со «Звуком» Мандельштама,

<sup>4</sup> Ronen O. An Approach to Mandel'stam. Jerusalem. 1983, p. 150-151.

<sup>5</sup> Ronen O. "A Beam upon the Axe: Some Antecedents of Osip Mandel'stam "Umyvalsja nocju na dvore" Slavica Hierosolymitana. №1, 1977, p. 158.

<sup>6</sup> Pollak N. Mandelstam's "first" poem // Slavic and East European Journal, 1988. № 32. p. 100.

<sup>7</sup> Тарановский К.Ф. О поэзии и поэтике / Сост. М.Л. Гаспаров. - М.: Языки русской культуры, 2000. С. 24.

О русских реминисценциях и одном японском переводе...

отмечает любопытное «сходство отношений школы дзэн к буддизму с отношениями акмеизма к символизму.»<sup>8</sup>

Возвращаясь к тексту «Звука...», мы можем обратить внимание на то, что центральное место в классическом хайку всегда занимает природный образ, явно или метафорически соотнесенный с человеческой жизнью. При таком прочтении предположение о фонетическом и метафорическом сходстве имени поэта со звуком падающего плода будет подкреплено еще и мотивной связью. Уже отмеченная нами отстраненность, фрагментарность и фактографичность стихотворения подобна стилю японских трехстиший, а отсутствие оценочных слов, «тихость» и «ровность» мандельштамовского текста приближает его к восточным поэтическим формам с их философией простоты. «Звук осторожный и глухой» полностью отвечает главным принципам японской поэзии — запечатлению мимолетности, сконцентрированности на форме, сущности вещей и на самом себе. Стихотворение Мандельштама, так же как и хайку, это «поэт и его пейзаж».

Интересно, что и переводы «Звука...» на японский<sup>9</sup> соответствуют многим композиционным, грамматическим и семантическим правилам хайку:

こっそり ひめやかに  
樹から落ちた 実のひびき。  
ひっそり 森深き  
絶えまない 調べの中に。

Тосио Минэ (峯俊夫)

В японском переводе сохраняются аграмматичность текста и категории пространства и времени, реализующие авторскую семантику. Например, иероглиф [中] — существительное, дословно переводимое как [внутри] и отсутствующее в мандельштамовском тексте, подчеркивает деление пространства стихотворения на внутреннее и внешнее. В японском переводе 中 стоит в последней строке “глубокой тишины лесной”, определяя замкнутость топоса и усиливая мотив глухоты и тишины. Интересен также дериват こっそり<sup>10</sup> — маркер

<sup>8</sup> Померанц Г.С. Басе и Мандельштам // Теоретические проблемы изучения литератур дальнего востока. Тезисы докладов третьей научной конференции Л.: Наука, 1968. С. 37-38.

<sup>9</sup> Сборник “Камень” переводился на японский дважды: в 1976-м (Тосио Минэ) и в 2001-м (Хаякава Мари).

<sup>10</sup> Дудина Е.П. Категория пространства и времени в японских переводах (на материале ранней поэзии О. Мандельштама) / Япония. Ежегодник, 2014.

О русских реминисценциях и одном японском переводе...

длительности ситуации, в японском языке дословно определяемый как быстрое настоящее или «замершее время».

Он описывает сам момент падения плода и одновременно задает авторскую позицию отстраненного созерцания.

Отходя от этой интерпретации, мы можем обратить внимание на то, как пейзаж «Звука» сливается с пейзажами всего «Камня»: «Твой мир, болезненный и странный, // Я принимаю, пустота!»; «И на пороге тишины, // Среди беспамятства природы».

Сцепленность пейзажей воедино — возможно, одна из значимых черт не только поэтики «Камня», но и всей мандельштамовской поэтики. Интересно, как в рамках этого «сцепленного пейзажа» мотив падения (в особенности плода) реализуется в других, более поздних мандельштамовских текстах: «Паденье — неизменный спутник *страха*»; «Злая осень ворожит над нами, // *Угрожает* спелыми плодами», «Шевелящимися виноградинами // *Угрожают* нам эти миры», «На меня *нацелилась* груша да черемуха...» Уже в начале акмеистического периода Мандельштама тема плода приобретает негативные коннотации.

Мотив падения тесно связывается с мотивом опасности, но в стихотворении 1908 года, в первом стихотворении первой книги стихов Мандельштама, эта тема еще не дана напрямую. Она нивелируется за счет «поэтики поэзии»<sup>11</sup>, лаконичности текста, герметичности пространства и оксюморонного мотива звучащей тишины.

«Звук осторожный и глухой» — стихотворение-запечатление, эпиграф, предисловие, которое можно назвать первой формулой антиномичного природного мира раннего Мандельштама.

---

<sup>11</sup> *Тоддес Е.А.* Поэтическая идеология // Избранные труды по русской литературе и филологии. М.: Наука, 2019. С. 338.

О русских реминисценциях и одном японском переводе...

Библиография

- Гаспаров М.Л.* Поэт и культура: Три поэтики Осипа Мандельштама // Гаспаров М.Л. Избранные статьи. М., 1995. С. 125.
- Дудина Е.П.* Категория пространства и времени в японских переводах ( на материале ранней поэзии О. Мандельштама) /Япония. Ежегодник, 2014.
- Мандельштам О.Э.* Камень. Первая книга стихов. М.; Пг.: Госиздат, 1923.
- Померанц Г.С.* Басе и Мандельштам // Теоретические проблемы изучения литератур дальнего востока. Тезисы докладов третьей научной конференции Л.: Наука, 1968. С. 37-38.
- Тарановский К.Ф.* О поэзии и поэтике / Сост. М. Л. Гаспаров. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 24.
- Тоддес Е.А.* Поэтическая идеология // Избранные труды по русской литературе и филологии. М.: Наука, 2019. С. 338.
- Янушкевич А.С.* Творчество Жуковского как художественная система (гл. I, <главка> «Формирование принципов психологической лирики в творчестве раннего Жуковского») // Янушкевич А.С. В мире Жуковского. М.: Наука, 2006. С. 53.
- Pollak N.* Mandelstam's "first" poem // Slavic and East European Journal, 1988. № 32. С. 98-108.
- Ronen O.* An Approach to Mandel'stam. Jerusalem. 1983, p. 150-151.
- Ronen O.* "A Beam upon the Axe: Some Antecedents of Osip Mandel'stam "Umyvalsja nosju na dvore" Slavica Hierosolymitana. 1977. № 1. 1977. p. 158.
- Тосио Минэ* Мандэрисюта: му сисю: Иси (Сборник поэзии Мандельштама "Камень"). Токио, 1976. С. 159.

## **Международная акция «женская историческая ночь» как попытка присвоения пространства города**

*Анастасия Красильникова (Образовательная программа «Прикладная Культурология»)*

Впервые акция «Женская историческая ночь» прошла в 2005 году в норвежском городе Берген. Русскоязычному сообществу об акции рассказала феминистская активистка Любава Малышева<sup>1</sup>, это и дало толчок для появления аналогичных акций в России и Беларуси – первые прошли в 2012 и 2013 годах соответственно. Суть их заключается в том, что активистки собираются ежегодно 8 мая в 8 часов вечера, приносят заготовленные плакаты с изображением исторических личностей-женщин, обмениваются ими, затем проходят по улицам города, развешивая плакаты на своем пути. Это политическая феминистская акция, направленная на устранение мужского доминирования в городской среде. Это низовая и горизонтальная практика, то есть не существует некой вдохновительницы либо руководительницы действия. Отчасти поэтому тяжело отслеживать статистические данные, ведь только в Москве ежегодно в акции участвуют более 10 феминистских объединений, а еще больше – индивидуально, то есть независимо, а значит, тяжело найти свидетельства и собрать исчерпывающую статистику.

Анархо-феминизм стал одним из источников вдохновения для акции. Ведь формально расклейка плакатов – порча имущества и даже вандализм. Однако это сознательная провокация – участницы не хотят диалога с властью, они настроены радикально, зачастую придерживаясь анархических взглядов. Акция направлена в том числе против государства, городских властей, которые, по мнению участниц, репрезентируют патриархальную идеологию.<sup>2</sup>

Для акции важен обмен постерами как построение коммуникации внутри феминистского сообщества, развитие сестринства. Участницы пишут: «Наклеивая плакат другой участницы, вы показываете уважение к её интересам, к её героине»<sup>3</sup>. Некоторые предлагают в качестве алгоритма выбора героини для плаката формулу известной феминистской художницы Джуди

---

<sup>1</sup> Интервью Л. Малышевой // (<https://www.svoboda.org/a/27013447.html>). Просмотрено: 03.05.19.

<sup>2</sup> Правила акции // (<https://www.facebook.com/femclubfemclub/posts/сегодня-женская-историческая-ночь/1074698869267764/>). Просмотрено: 03.05.19.

<sup>3</sup> Там же.

Международная акция «женская историческая ночь»...

Чикаго<sup>4</sup>: «Внесла ли эта женщина достойный вклад в общество, пыталась ли она улучшить условия для других женщин, иллюстрируют ли её жизнь или работа важный аспект женской истории или же они представляют образец для подражания более равноправного общества».

Интересно, что акция не является долгосрочной формой трансформации городского пространства – скорее всего, постеры следующим же утром снимут сотрудники коммунальных служб. Тем не менее, участницы агитируют выкладывать в социальные сети фотографии с тематическим хэштегом, а также писать отчеты о прошедших мероприятиях. В 2018 в организации «Ребра Евы» даже прошла выставка с самыми интересными плакатами<sup>5</sup>. Подобная форма коммемориализации позволяет сделать вывод о том, что для «Женской исторической ночи» важнее именно объединительная функция мероприятия. Одна из участниц в интервью отметила: «Мы проводим акцию не только потому что разделяем идеи феминизма и в частности необходимости равной представленности мужских и женских имен, но также потому что для нас это лишний повод собрать вместе единомышленниц».

Одна из целей акции – пересмотреть положение женщин в истории. Достаточно часто в исторической науке женщина представляется как приложение к мужчине, его муза, жена, любовница или дочь<sup>6</sup>, но никак не самостоятельный субъект. Одна из главных исследовательниц истории гендера – Джоан Скотт<sup>7</sup>, которая писала, что необходимо поместить именно женщину в фокус исследования, дать ей возможность говорить, а не быть пересказанной мужчиной. В 1970-е годы появляется термин «herstory», сутью которого является завоевание субъектности для женских фигур в истории, исторической науке. Вспоминая забытые женские имена, акция вполне действует в русле этих подходов.

Однако стоит заметить, что некоторые исследовательницы критикуют такую тактику. Например, Л. Нохлин в своем эссе «Почему не было великих художниц?»<sup>8</sup> пишет о том, что идеализирование женщин, которые, несмотря на патриархальные реалии, смогли добиться успеха, вредит феминистскому движению, так как дает почву для убеждений о том, что существующая система поддается реформированию, и для торжества феминизма не требуется

---

<sup>4</sup> Сайт акции // (<https://www.bergenrabbit.net/2018/04/wwhn2018/>). Просмотрено: 03.05.19.

<sup>5</sup> Выставка «Женской Исторической Ночи» в «Ребрах Евы» // (<https://vk.com/event165753881>). Просмотрено: 03.05.19.

<sup>6</sup> *Пушкарева Н.Л.* Частная жизнь женщины в Древней Руси и Московии: невеста, жена, любовница. М.: Ломоносовъ.

<sup>7</sup> *Скотт Д.* Гендер: полезная категория исторического анализа // Введение в гендерные исследования. СПб: Алетейя. С. 405-436.

<sup>8</sup> *Нохлин Л.* Почему не было великих художниц? // Гендерная теория и искусство. Антология. М.: РОССПЭН. С. 15-47.

Международная акция «женская историческая ночь»...

ее уничтожения. Тем не менее, как было упомянуто выше, акция инспирирована анархо-феминизмом и радикальным феминизмом, из названия которых уже следует, что они выступают за слом системы. Это противоречие сложно объяснить, хотя в рамках акции, например, запрещается развешивать плакаты с изображением женщин, которые придерживались милитаристских взглядов, либо же открыто поддерживали патриархат. И все-таки Нохлин говорит о другом, по ее мнению подобные акции в некотором смысле легитимируют сложившуюся социальную структуру. Однако стоит отметить, что, помимо образов известных женщин, для участия в акции допускаются и образы неизвестных: можно поместить на плакат изображение своей подруги или бабушки. В этом смысле акция уходит от концепта «известности», «успешности», следование которому стало необходимым в капиталистическом мире. Это рифмуется с критикой Нохлин мифа о «Великом художнике», который поддерживается как институциями (репрезентация картин в музеях), так и научным сообществом искусствоведов.

Форма шествия акцентирует внимание и на проблеме *fear of crime* (страх преступлений)<sup>9</sup>. Акция традиционно проходит ночью, участницы собираются в группы и проходят по улицам, расклеивая плакаты. Важен факт пребывания женщин на улицах именно ночью, ведь традиционно считается, что ночь – небезопасное время суток. Участницы идут вместе, символически отвоевывая право не только на представленность, но и на ночь. Это похоже на акцию «Take back the night», что подтверждается интервью с одной из участниц: «А также мы как бы совмещаем эту акцию с акцией «Вернем себе ночь», потому что не только клеим плакаты, но гуляем большими группами по ночным улицам, что многим девушкам в одиночку недоступно, из-за страха подвергнуться нападению».

Можно сказать, что акция функционирует в русле концепции А. Лефевра «право на город», причем не только как символический захват власти, но и фестиваль. В своих работах<sup>10</sup>, посвященных повседневности, он писал о том, что фестивальность укрепляет социальные связи и способствует выплеску эмоций. Негативных эмоций у участниц действительно много, можно сказать, что с помощью «вандализма» они могут выпустить негатив, спровоцированный некой несправедливостью. Участницы присваивают именно себе городское пространство, размещая плакаты. Это способствует синтезу чувства

---

<sup>9</sup> *Whitzman S.* Stuck at the front door: gender, fear of crime and the challenge of creating safer space // *Environment and Planning*. No 39. P. 2715-2732.

<sup>10</sup> *Lefebvre H.* *Critique of Everyday Life*. L.: Verso. P. 283.

Международная акция «женская историческая ночь»...

принадлежности, о котором писала Фенстер<sup>11</sup>. Ведь оно также коллективно и основано на коллективной памяти и общей символике сообщества.

Если говорить о соотношении репрезентации мужских и женских образов, то первые гораздо чаще персонализированы. Памятники мужчинам являются мемориализацией конкретной личности, будь то великий поэт или правитель. Женские памятники скорее окажутся репрезентацией абстрактного образа, родины или нации. Как пишет Н. Юваль-Дэвис<sup>12</sup>, женщины часто должны нести «бремя репрезентации», поскольку они являются символическими носительницами самобытности и чести коллектива как на личном, так и на коллективном уровне. Также нельзя обойти вниманием наружную рекламу в городе, которая является значимым пространством репрезентации. В последнее время особенно часто ведутся дискуссии о сексизме в рекламе, действительно, нетрудно встретить сексуализированный женский образ при рекламировании абсолютно любого товара<sup>13</sup>. В этом отношении акция «Женская историческая ночь» предлагает альтернативную репрезентацию женщины как субъекта, а не сексуального объекта или же абстрактного концепта, символизирующего целую общность.

Таким образом, важнейшими целями «Женской исторической ночи» являются акцентирование внимания на женской истории и символический захват «мужского» пространства города женскими именами и образами. Нельзя сказать, что акция оказывает долгосрочное влияние на улицы, ведь плакаты легко испортить или снять. Важно то, что акция является значимой не только в отношении трансформации символического городского пространства, но и для феминистского сообщества, ведь она способствует коммемориализации и его солидаризации. Акция проходит в формате шествия, что позволяет ей включить в себя другой значимый пласт проблем феминистского урбанизма. Речь в данном случае идет об ассоциации с шествиями «Вернем себе ночь», которые в свою очередь, фокусируются на проблеме страха перед преступлениями.

---

<sup>11</sup> Fenster T. Gender and the City: The Different Formations of Belonging // A Companion to Feminist Geography. NY: Blackwell.

<sup>12</sup> Yuval-Davis N. Gender and Nation. L.: Sage Publications.

<sup>13</sup> Осипова Д. Неформальные практики воспроизводства гендерной стратификации (на примере телевизионной рекламы) // Власть. No 11. С.16-18.

Международная акция «женская историческая ночь»...

#### Библиография

*Нохлин Л.* Почему не было великих художниц? // Гендерная теория и искусство. Антология. М.: РОССПЭН, 2005. С. 15-47.

*Осипова Д.* Неформальные практики воспроизводства гендерной стратификации (на примере телевизионной рекламы) // Власть. 2011. № 11. С.16-18.

*Пушкарева Н.Л.* Частная жизнь женщины в Древней Руси и Московии: невеста, жена, любовница. М.: Ломоносовъ, 2011.

*Скотт Д.* Гендер: полезная категория исторического анализа // Введение в гендерные исследования. СПб: Алетейя, 2001. С. 405-436.

*Fenster T.* Gender and the City: The Different Formations of Belonging // A Companion to Feminist Geography. NY: Blackwell, 2005.

*Lefebvre H.* Critique of Everyday Life. L.: Verso, 1999. P. 283.

*Yuval-Davis N.* Gender and Nation. L.: Sage Publications, 1997.

*Whitzman S.* Stuck at the front door: gender, fear of crime and the challenge of creating safer space // Environment and Planning. 2007. No 39. P. 2715-2732.

## Православие в постсоветской России

*Любовь Чиркина (образовательная программа «Прикладная культурология»)*

Говоря о современной религиозности, прежде всего необходимо обратить внимание на историю нашей страны. XX век – это особый период, когда единственной верной идеологией могла быть только марксистско-ленинская, а любая религия подвергалась гонениям со стороны властей, порицались любые признаки религиозности. Конечно, многие боялись исповедовать религию открыто, особенно в первые десятилетия Советской власти, но религия не исчезла, а ушла в дома. Религия сохранялась в домах советских граждан, порой будучи незаметной даже для родственников, и полностью скрытой для всего остального мира. Люди хранили иконы, справляли религиозные праздники и, несмотря на страх, возили детей в церковь на крещение.

Для таких людей свобода вероисповедания, провозглашенная в 1990 году, открыла двери в новый мир без боязни Советской власти из-за похода в храм. Основным итогом принятия закона 1990 года заключается в том, что он предоставил права религиозным организациям и верующим на свободное проявление религиозных чувств, отправление богослужений и обрядов<sup>1</sup>.

Спустя год произошел распад СССР, и советская идеология оказалась более неуместной, последовали экономические проблемы, социально-политическая нестабильность – все это привело к недоверию по отношению к политикам, неуверенности в будущем, ощущению отсутствия опоры и, как следствие, появлению духовного вакуума, который нужно было заполнить. Закон 1990 года дал возможность этот вакуум заполнить религией, что и стремились сделать разные религиозные организации.

Большая часть населения осталась верна православию, этому способствовали историческая память, традиция и возрастание национального самосознания<sup>2</sup>. Довольно часто можно услышать высказывание «Русский — значит православный», и это не лишено оснований. Для многих, даже неверующих людей, православие – «не столько как религия, сколько как символ русского своеобразия и некой духовной ценности этого своеобразия, как что-то, что может быть с гордостью противопоставлено другим»<sup>3</sup>. Поэтому неудивительно,

---

<sup>1</sup> Закон СССР о свободе совести и религиозных организациях 1 октября 1990г. // (<http://www.r-komitet.ru/vera/26.htm>). Просмотрено: 15.01.2020.

<sup>2</sup> Мчедлов М.П. Религиоведческие очерки. Религия в духовной и общественно-политической жизни современной России. М., 2005. С. 70.

<sup>3</sup> Старые церкви, новые верующие: Религия в массовом сознании постсоветской России / Под ред. К. Каарийнена, Д. Е. Фурмана. М.; СПб.: Летний сад, 2000. С. 15.

что при появлении свободы вероисповедания люди обращались к своим корням и истории. Православие для многих русских людей важно даже если не как религия, то как часть идентичности и культуры, которая пронизана религиозными мотивами. Это проявляется в языке, обрядах, приметах, поверьях. Неслучайно, что, по мнению большинства россиян (56%), православная церковь сыграла в истории России значительную роль, оказывала определяющее влияние на ход истории страны в поворотные моменты<sup>4</sup>.

Исторический фактор, переплетающийся с этническим, важен для понимания того, почему в начале 1990-х произошел религиозный бум и увеличение количества людей, исповедующих православие. Только благодаря закону 1990-го года возрождения не произошло бы, распад Советского Союза вместе с кризисом всех сфер жизни общества стал отправной точкой для последующих событий, а связь православия с русской культурой и идентичностью обусловила выбор россиян среди огромного разнообразия новых религий.

Вера стала популярна как никогда, процент атеистов снизился: если в 1988г. это 53%, то в 1992г. лишь 28%, а процент людей, причисляющих себя к православию, вырос в два раза — с 20% до 47%, это был единственный подобный скачок религиозности в России<sup>5</sup>. Можно даже говорить о появлении «моды на религию» взамен советской идеологии, религия – это тренд начала 1990-х.

В 2019 году к православным себя относит 63% россиян, причем большинство из них — это люди старше 35 лет<sup>6</sup>. Но все-таки невозможно говорить о религиозности, оценив только количество номинально православных, также важными факторами являются знание обрядов, молитв и почитание праздников. Если обратиться к ним, то окажется, что примерно 12%, то есть лишь 1/5 часть православных, можно назвать воцерковленными, то есть людьми, которые соблюдают всю обрядовую часть согласно православной доктрине. Для большинства людей исполнение обрядов не является важной составляющей религиозности, из чего следует, что они по каким-то другим причинам называют себя православными.

Теперь обратимся к воззрениям молодежи — представителей поколения миллениалов, родившихся в сложный для страны период, в 1990-е годы. Они стали свидетелями различных терактов, военных конфликтов по всему миру и развития цифровых технологий. Это первое

---

<sup>4</sup> Православие в России: прошлое и настоящее. 12 ноября 2013г. // сайт ВЦИОМ. (<https://wciom.ru/index.php?id=236&uid=979>). Просмотрено: 15.01.2020.

<sup>5</sup> *Коначева С.А.* Религиозная ситуация в постсоветской России: особенности процесса секуляризации // Трансформация идентификационных структур в современной России: Сборник научных трудов. М., 2001. С. 96.

<sup>6</sup> Православная вера и таинство крещения. 14 августа 2019г. // сайт ВЦИОМ. (<https://wciom.ru/index.php?id=236&uid=9847>). Просмотрено: 15.01.2020.

поколение, для которого мобильные телефоны и различные гаджеты стали постоянной действительностью.

Отличительным признаком их религиозных воззрений является большой процент неверующих — более 1/3, а православных всего 1/4 из числа опрошенных, согласно опросу ВЦИОМ<sup>7</sup> и опросу, проведенного нами в 2018 году. Около трети верит в бессмертие души, реинкарнацию, карму, около четверти в рай и ад, иногда это одни и те же люди. Немногие из молодых людей соблюдают обрядовую часть религии и посещают храм. Зато около половины опрошенных отмечает такие религиозные праздники, как Пасха и Рождество, среди них даже те, кто не причисляет себе к православным.

Особенностью религиозных взглядов значительной части молодежи является ее негативное отношение к РПЦ, которое активно проявляется в социальных сетях. По мнению молодежи, Церковь часто вмешивается в сферы, которые далеки от религии, при этом не справляясь со своими первостепенными функциями. Также огромное количество картинок и постов в онлайн-пространстве критикует наличие богатств — как у самого патриарха, так и у церкви в целом. Этот факт в какой-то степени объясняет нам, почему немногие считают себя православными, а также помогает понять, почему воззрения людей, не причисляющих себя ни к одной религии, близки к воззрениям невоцерковленных православных. Религиозность этих двух групп представляет набор элементов из разных религий. Сейчас такую религиозность принято называть «новым типом религиозности», которая основана на личной вере в то, что человеку близко, что ему нравится, даже если это заимствовано из разных конфессий — например, добавление к православию верований из восточных религий, таких, как вера в реинкарнацию и карму.

Конечно, не только антирелигиозный тренд в интернете влияет на формирование нового типа религиозности, но также и фрагментарность знаний о религиях вообще и о православии в частности. Большинство знаний о религии человек получает от родителей, которые росли в период, когда религиозность заключалась, в первую очередь, в справлении праздников и крещении детей. Вследствие этого неудивительно, что среди молодежи много тех, кто продолжает печь куличи и красить яйца, а среди старшего поколения — тех, кто помимо этого иной раз может сходить в церковь и причаститься. Это говорит нам о том, что православие не всеми воспринимается как вера, а ассоциируется с частью русской культуры, без которой ты не чувствуешь приобщение к своему народу. Вместо осознания важности

---

<sup>7</sup> Там же.

самой доктрины и концепции православия, на первое место выходит связь с культурой. Приобщение к вере происходит благодаря традициям, обычаям, литературе, то есть посредством культуры<sup>8</sup>. Молодежь в данном аспекте не отличается от более взрослого поколения, для которого также важна связь с национальной идентичностью, чем и объясняется возвращение большей части населения в православие после падения СССР<sup>9</sup>. Благодаря этой культурной связи с православием, у большинства людей создается иллюзия, что религиозных людей много, однако на самом деле уровень религиозности среди взрослого поколения, и тем более среди молодежи, крайне низок.

Подводя итог, стоит отметить, что религиозные воззрения молодежи не отличаются кардинально от воззрений более взрослого населения России. Несмотря на большой процент неверующих, прослеживаются те же тенденции: доминирование субъективной, личной веры со своими особенностями и добавлениями, а также ассоциативная связь православия с русской культурой. Эта связь, как мы можем заметить, сыграла ключевую роль в 1990-е годы и продолжает играть ее сейчас.

---

<sup>8</sup> *Пронина Т.С.* Религиозность современных россиян: смена форм или содержания? // Вестник ТГУ. 2012. №9(113). С.316.

<sup>9</sup> *Казьмина О.Е.* Русская Православная Церковь и новая религиозная ситуация в России: этноконфессиональная составляющая проблемы. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2009. С.147.

Библиография

- Закон СССР о свободе совести и религиозных организациях от 1 октября 1990г. (<http://www.r-komitet.ru/vera/26.htm>) Просмотрено: 05.12.19.
- Казьмина О.Е.* Русская Православная Церковь и новая религиозная ситуация в России: этноконфессиональная составляющая проблемы. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2009.
- Коначева С.А.* Религиозная ситуация в постсоветской России: особенности процесса секуляризации // Трансформация идентификационных структур в современной России: Сборник научных трудов. М., 2001. С. 82-105.
- Мчедлов М.П.* Религиоведческие очерки. Религия в духовной и общественно-политической жизни современной России. М., 2005.
- Православие в России: прошлое и настоящее. 12 ноября 2013г.// сайт ВЦИОМ. (<https://wciom.ru/index.php?id=236&uid=979>) Просмотрено: 05.12.19.
- Православная вера и таинство крещения. 14 августа 2019. // сайт ВЦИОМ. (<https://wciom.ru/index.php?id=236&uid=9847>) Просмотрено: 05.12.19.
- Пронина Т.С.* Религиозность современных россиян: смена форм или содержания? //Вестник ТГУ. - 2012. №9(113). - С. 312-319.
- Старые церкви, новые верующие: Религия в массовом сознании постсоветской России / Под ред. К. Каарияйна, Д. Е. Фурмана. - М. ; СПб.: Летний сад, 2000.

## **Иконописец – ремесленник или художник? Феномен «подписных икон»**

*Виктория Рыжкова (образовательная программа «Прикладная культурология»)*

Зимой 2019 года в Государственном музее истории религии прошла выставка подписных икон «Сотворил сей святой образ». Внимание ее кураторов было сфокусировано на феномене авторства иконы, при этом именно иконописец, изограф понимался как создатель иконы.

Безусловно, как отмечают авторы сопроводительных текстов экспозиции, подписные иконы – достаточно большая, но вовсе не исключительная редкость, в коллекции музея насчитывается свыше четырех сотен таких предметов. Необычность этих экземпляров обусловлена существующими требованиями к анонимности иконы.

Строго говоря, иконописец является не автором иконы, а лишь выразителем традиции. Согласно П. Флоренскому, икона «по существу своему...дело святого...иконное художество принадлежит не иначе как святым отцам»<sup>1</sup>. «Иконы создаются не замыслом – собственно изобретением живописца, но в силу нерушимого закона и Предания Вселенской Церкви, что сочинять и предписывать есть дело не живописца, но святых отцов» - утверждает Флоренский<sup>2</sup>. То есть, композиция и замысел изображения принадлежат Церкви, а иконописец является простым его исполнителем.

Другими словами, иконописец – это не художник. Существенную разницу между двумя этими фигурами видит и Монахиня Иулиания (в миру – Мария Соколова), один из самых известных иконописцев-реставраторов XX века. Она, размышляя об особенностях труда иконописца в своей книге «Труд иконописца», указывает на основное отличие иконописного произведения от художественного: сущность картины живописца – неповторимая индивидуальность мастера, которая выражается в некой «автопортретности» художника, присутствующей во всех его творениях, икона же – суть единая, раз и навсегда установленная истина, лишенная индивидуальных трактовок<sup>3</sup>.

Отсюда и происходит требование к анонимности исполнителя. Так как икона не подлежит произвольным изменениям, она исполняется в соответствии с иконописными подлинниками, в первую очередь, посредством копирования. Копирование также является основной техникой

---

<sup>1</sup> Флоренский, П. Иконостас / Павел Флоренский. История и философия искусства. – М.: Академический проспект, 2017. С. 37-38.

<sup>2</sup> Там же. С. 38.

<sup>3</sup> Монахиня Иулиания (М. Н. Соколова). Труд иконописца. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. С. 40-42.

Иконописец – ремесленник или художник?

обучения церковной живописи. «Кто станет писать иконы не по Преданию, но от своего измышления, повинен вечной муке» - пишет Флоренский<sup>4</sup>.

Чтобы избежать субъективности при исполнении иконы, ее зачастую пишет не один мастер. Существуют узкие специализации и разделение труда: рисунок выполняет знаменщик, раскрашивают икону мастера личного и доличного письма (первые пишут собственно лики святых, вторые – предметы на иконе, фон, одежды и т.д.), кроме того, существуют и другие специализации – позолотчик, олифщик, левкащик. Однако следует понимать, что такое разделение труда возможно лишь в достаточно крупной иконописной мастерской.

Кажется, что требования подобного рода сближают иконописца с ремесленником. Но и здесь существует большая разница – к иконописцу со стороны Церкви предъявляются также достаточно высокие институциональные требования.

«Иконописание – церковное служение, а не творчество в том смысле, как его понимают светские художники» – говорит архимандрит Зинон<sup>5</sup>.

Иконописцу, согласно 43 гл. Стоглава, должно быть «смиренну, кротку, благоговейну, не празднословцу, не смехотворцу, не сварливу, не завистнику, не пьянице, не грабежнику, не убийце; особенно хранить чистоту душевную и телесную со всяким опасением, и подобает живописцам часто приходиться к отцам духовным и во всем с ними совещаться, и исповедываться, и по их наставлению и учению жити в посте, молитве и воздержании со смирением»<sup>6</sup>. То есть, требования предъявляются не только к собственно личностным качествам иконописца, но и исполнению им ряда религиозных практик.

И сегодня требования к иконописцу являются не менее жесткими – для поступления в Санкт-Петербургскую Духовную Академию на иконописное отделение требуется, помимо сдачи экзамена по иконописанию и Закону божьему, предоставить ряд документов, среди которых рекомендация приходского священника, свидетельство о крещении, письменное благословение правящего архиерея на обучение, а также, в случае нахождения в браке, свидетельство о венчании и т.д.<sup>7</sup>.

Кроме того, существует особая богослужебная форма посвящения в иконописцы – хиротесия (руководствование), исполнение которой позволяет относить иконописца именно к

---

<sup>4</sup> Флоренский, П. Иконостас. С. 38.

<sup>5</sup> Архимандрит Зинон (Теодор). Беседы иконописца. СПб.: Библиополис, 2017. С. 25.

<sup>6</sup> Стоглав. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. С. 61.

<sup>7</sup> Правила приёма [Официальный документ] // Официальный сайт Иконописного Отделения Санкт-Петербургской Духовной Академии (<https://icon.spbda.ru/abitur/pravila-priyoma>). Просмотрено: 09.04.2019.

Иконописец – ремесленник или художник?

церковнослужителям<sup>8</sup>. Отсюда следует, что иконописец не является в общем смысле ремесленником, а занимает специфическую профессиональную позицию. Поэтому и требование к анонимности иконы кажется вполне законным, а феномен подписной иконы вызывает массу вопросов. Кураторы вышеупомянутой выставки отмечают, что самые ранние образцы принадлежат XVI-XVII векам и относятся к строгановскому письму (иконописная школа, сложившаяся в конце XVI века) мастеров Оружейной палаты.

Здесь следует понимать, что именно конец XVI – начало XVII века является периодом зарождения светского искусства в России. Очевидно, поэтому именно в этот момент и появляются первые подписные иконы, мастера начинают мыслить себя как художников.

В экспозиции оказываются отражены два рассмотренных выше «заблуждения» (разумеется, здесь имеется в виду заблуждение с точки зрения Церкви) о характере труда иконописца.

Первое, связанное с пониманием иконописного мастерства как мастерства художника, находит отражение в ряде экспонатов, выполненных профессиональными академическими живописцами.

Согласно Г. Бочарову, в XVII-XVIII веках иконы пишут в основном монастырские иконописцы или мастера из специализированных артелей, однако к началу XIX века их место занимают профессиональные художники, получившие академическое образование<sup>9</sup>.

Очевидно, что такие изменения оказывают влияние в первую очередь на визуальный стиль иконы, получивший впоследствии название «живописного стиля», они практически трансформируются в живописные произведения на религиозные мотивы.

Однако особенно важным представляется другое последствие: академические профессионалы изначально мыслили себя как художники, наделенные творческой волей, вопреки сложившейся ранее традиции. То есть, подписи на иконах появляются потому, что автор-художник воплощает в ней собственный творческий замысел.

Второе «заблуждение», связанное с восприятием иконописца как ремесленника, находит собственное выражение в выполненных в профессиональных артелях иконах. К этой категории можно отнести и вышеупомянутые строгановские письма, и гораздо более поздние (XIX век) иконы мастеров Палеха и Мстеры. В этих селах вплоть до начала XX века было

---

<sup>8</sup> Кутковой В. Иконописец: ремесленник или церковнослужитель? // Православие.ru. 2 июля 2004 (<http://www.pravoslavie.ru/156.html>). Просмотрено: 16.11.2019

<sup>9</sup> Бочаров Г. О некоторых направлениях в иконописи XVIII-XIX веков // Русская поздняя икона от XVII до начала XX столетия / под ред. М. М. Красилина. М., 2001. С. 7-9.

Иконописец – ремесленник или художник?

принято работать цехами. Кондаков отмечает, что мастера продолжают манеру строгановских писем, хотя и в значительной мере изменяют ее<sup>10</sup>. Интересно то, что известные своей специализацией села после Октябрьской революции перепрофилировались в ремесленные центры производства лаковой миниатюры.

Здесь присутствует иная мотивация подписи иконы – принадлежность к именитой мастерской служит знаком качества, повышает цену товара. В данном случае создатели икон мыслили себя именно как ремесленники, качественно выполняющие собственную работу.

Таким образом, выставка «И сотворил сей святой образ» буквально иллюстрирует существующие «заблуждения» касательно роли иконописца и места его труда.

Если обратиться к жизнеописанию Иулиании (Марии Соколовой), данному вместо предисловия к одному из изданий «Труда иконописца», то становится ясно, что это описание демонстрирует нам образец праведной жизни иконописца, где многократно подчеркивается подвижнический характер труда Иулиании в непростые для церкви годы. Мария Соколова «с ранних лет любила читать Священное Писание, Жития святых и посещать богослужения»<sup>11</sup>, происходила из семьи священника, тайно приняла постриг и т.д. В целом, жизнеописание монахини-иконописца напоминает по своей форме жизнеописания святых. Другими словами, Иулиания – выдающийся иконописец не потому, что обладала высоким уровнем мастерства, а потому, что трудилась как подвижник в лоне Церкви.

Сегодня Русская Православная Церковь пытается вернуть иконописцев в русло церковного служения, о чем свидетельствуют многочисленные публикуемые тексты – от «Бесед иконописца» архимандрита Зинова (Теодора) и «Труда иконописца» монахини Иулиании до разнообразных статей на тематических порталах, в которых часто говорится о «возрождении иконописания в России», а также создаются специальные образовательные программы – при Санкт-Петербургской Духовной Академии и Православном Свято-Тихоновском гуманитарном университете.

---

<sup>10</sup> Кондаков, Н. Современное положение русской народной иконописи. СПб.: Тип. И.Н. Скороходова, 1901. С. 13.

<sup>11</sup> Монахиня Иулиания (М. Н. Соколова). Труд иконописца. С. 6.

Иконописец – ремесленник или художник?

*Архимандрит Зинов (Теодор)*. Беседы иконописца. СПб.: Библиополис, 2017.

*Бочаров Г.О* некоторых направлениях в иконописи XVIII-XIX веков // Русская поздняя икона от XVII до начала XX столетия / под ред. М. М. Красилина. М., 2001. С. 7-16.

*Кондаков Н.* Современное положение русской народной иконописи. СПб.: Тип. И.Н. Скороходова, 1901. С. 13.

*Кутковой В.* Иконописец: ремесленник или церковнослужитель? // Православие.ru. 2 июля 2004 (<http://www.pravoslavie.ru/156.html>). Просмотрено: 16.11.2019

*Монахиня Иулиания (М.Н. Соколова)*. Труд иконописца. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995.

Правила приёма [Официальный документ] // Официальный сайт Иконописного Отделения Санкт-Петербургской Духовной Академии (<https://icon.spbda.ru/abitur/pravila-priyoma>).  
Просмотрено: 09.04.2019.

Стоглав. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2016.

*Флоренский П.* Иконостас / Павел Флоренский. История и философия искусства. М.: Академический проспект, 2017. С. 9-118.

## «Электрическая» утопия В. Ф. Одоевского

Валерия Осипова (образовательная программа «Прикладная культурология»)



Когда речь заходит о российских утопиях, в первую очередь в голову приходят утопические проекты Советского Союза. Это были проекты разной направленности, от непосредственного построения коммунистического общества и мира до небольших рассказов и романов. Но утопии в России рождались и до советского периода. Множество утопий, в большей мере литературных, было разработано в эпоху Просвещения – «Путешествие в землю Офирскую г-на С... шведского дворянина» М.М. Щербатова, «Европейские письма» В.К. Кюхельбекера, «Арфаксад. Халдейская повесть» П.М. Захарьина, «Сон «Счастливое общество»» П. Сумарокова и многие другие. Одним из первооткрывателей утопической технократической мысли в России стал Владимир Одоевский (1804-1869 гг.).

Имя Владимира Федоровича Одоевского сегодня достаточно известно. Большая часть публики знает его по сказкам «Городок в табакерке», «Мороз Иванович», «Шкатулка с секретом», но он известен также как философ, утопист, музыковед и ученый-изобретатель. Объектом его интереса становились разные науки: химия, физика, история. Но, помимо традиционных дисциплин, его привлекали также «нетрадиционные» науки: алхимия,

магнетизм, который был популярен в салонах того времени, гомеопатия, черепословие. Иногда его даже называли «русским Фаустом».

В. Ф. Одоевский оказал значительное влияние на философию как автор первого русского философского романа «Русские ночи». Как сказал В. Я. Сахаров: «Перечитайте «Русские ночи» Одоевского, и вы обнаружите там целый сонм живых, нестареющих мыслей, услышите любопытнейшую переключку веков, увидите движение трезвой, цепкой и целеустремленной мысли, столь легко и смело отбрасывающей все привычные оговорки и наивный академизм и прорывающейся к подлинному знанию о мире»<sup>1</sup>. «Русские ночи» нельзя однозначно причислить к какому-то жанру – это скорее совокупность идей и форм. Это произведение, в том числе, можно назвать утопическим, поскольку в нем поднимаются вопросы нынешнего и возможного будущего состояния общества и человека.

Рассказывая об Одоевском, нельзя не упомянуть его сказки, которые оказали большое влияние на педагогику и понимание детства в целом. В то время детской литературы было немного, и её основная целью была нравоучительная. Одоевский же одним из первых начал писать сказки, доброжелательно обращаясь к детям. Некоторые сказки Одоевского перекликаются с произведениями немецкого писателя Т. Гофмана, который переплетает повседневное, реальное и магическое, необыкновенное. Одоевский создает цикл сказок для взрослых «Пестрые сказки с красным словцом, собранные Иринею Модестовичем Гомозейкою, магистром философии и членом разных учёных обществ, изданные В. Безгласным». Это серьезные и сатирические работы, в них выдерживается магическая атмосфера: люди оказываются помещенными в реторту каким-то невероятным образом (подобный мотив был и у Гофмана в повести «Золотой горшок: сказка из новых времён»<sup>2</sup>), колдун превращает девушку в куклу<sup>3</sup>. Однако значительный вклад Одоевский внес именно в развитие утопической мысли. В начале XIX века появляется новый тип утопического сознания – технико-технологический утопизм, в котором идеальное общество создается посредством научных и технических изобретений. В России автором первой русской «технической» утопии становится В.Ф. Одоевский<sup>4</sup>. Ковтун называет его утопию «4338-й год» «либерально-

---

<sup>1</sup> *Одоевский В.Ф.* Сочинения. В 2 т. Т. 1. Русские ночи; Статьи. М.: Художественная литература, 1981.

<sup>2</sup> *Гофман Э.Т.А.* Золотой горшок и другие истории. М.: Детская литература, 1981.

<sup>3</sup> *Одоевский В.Ф.* Пестрые сказки. Сказка о том, как опасно девушкам ходить толпою по Невскому проспекту / Отв. ред. Б. Ф. Егоров. СПб.: Наука, 1996. С. 45-51.

<sup>4</sup> *Артемьева Т.В.* Утопические архетипы в русской культуре // Философский век. Альманах. Вып. 13. Российская утопия эпохи Просвещения и традиции мирового утопизма / Отв. редакторы Т.В. Артемьева, М.И. Микешин. СПб.: Санкт-Петербургский Центр истории идей, 2000.

«Электрическая» утопия В. Ф. Одоевского

технократической»<sup>5</sup>, а Т.В. Артемьева – «электрической», также относя ее к технико-технологическому утопизму.

При жизни Одоевского эта работа не была опубликована целиком. Впервые ее отрывок был напечатан в журнале «Московский наблюдатель» в 1835 г. под псевдонимом В. Безгласный, который Одоевский использовал и в сборниках сказок. Сам же автор подписал ее своим именем только в альманахе «Утренняя заря» в 1840 году и озаглавил свое произведение «4338-й год: Петербургские письма». Одоевский возвращался к написанию утопии на протяжении всей своей жизни, но она так и не была закончена. Изначально роман задумывался как третья часть трилогии о судьбе России. В первой части Одоевский хотел изобразить эпоху Петра Великого, во второй – современное ему общество, в третьей – Россию в пятом тысячелетии, но эта идея так и не была реализована.

В утопии «4338-й год» Одоевского мало интересует социальное устройство общества, как пишет П. Н. Сакулин, он «сохраняет в полной неприкосновенности классовый принцип, бюрократическую организацию и монархизм»<sup>6</sup>. Его в большей степени волнуют изменения в психологии, нравственном и эстетическом укладе России в будущем.

В утопии поднимаются различные проблемы, одной из которых является взгляд на методы воспитания и обучения того времени. Один из них – наглядность. Главного героя, китайского студента Ипполита, приводят в Кабинет, в котором собраны различные представители царства природы: редкие рыбы и земноводные, коллекция животных. Все это представлено в хронологическом порядке от допотопного до нашего времени. «Я понял, каким образом русские ученые приобретают такие изумительные сведения. Стоит только походить по сему Кабинету – и, не заглядывая в книги, сделаешься очень сведущим натуралистом»<sup>7</sup>.

Отдельное письмо посвящено обучению чиновников в «училище государственных людей», но попадают в него только те, кто отлично закончил все другие учебные заведения. За развитием способностей государственных сановников наблюдают с самого детства. Потом они проходят сложный экзамен, присутствуют на заседаниях Государственного совета, и только после этого попадают на высшие государственные должности. Среди сановников можно встретить лишь молодых – «ибо одна свежесть и деятельность молодых сил может выдержать трудные обязанности, на них возложенные; они стареют преждевременно, и им

---

<sup>5</sup>. Ковтун Н.В. Роман В. Ф. Одоевского «4338 год» и традиции интеллектуальной утопии в России.

<sup>6</sup>. Сакулин П. Н. Русская Икарія // Современник. СПб., 1912. Кн. 19.

<sup>7</sup>. Там же.

«Электрическая» утопия В. Ф. Одоевского

одним не ставится в вину расстройство их здоровья, ибо эту цену покупается благосостояние всего общества»<sup>8</sup>.

Интересным методом самосовершенствования и воспитания является еженедельное собрание физиков, историков, поэтов, музыкантов, живописцев. Они без стеснения слушают чужие мысли и высказывают свои, поверяют друг другу опыты, даже неудачные, «самые зародыши своих открытий, ничего, не скрывая, без ложной скромности и без самохвальства»<sup>9</sup>, они совещаются о том, как улучшить свои труды.

Утопия В.Ф. Одоевского наполнена верой в неограниченные возможности человеческого духа и разума, уверенностью в том, что Россия станет центральной страной мира и займет главенствующее положение в науке, технике, образовании. «Сколько знаний! Сколько глубокомыслия! Удивительная ученость, и еще более удивительная изобретательность в этом народе!»<sup>10</sup>.

Также стоит отметить, что В. Ф. Одоевский фактически стал автором первой российской антиутопии. В его произведении «Город без имени» показана сатирическая критика философии утилитаризма И. Бентама, который был достаточно популярен в то время. Согласно его учению, ценность любого поведения или поступка определяется его полезностью. Одоевский в своей антиутопии показал гибель общества, построенного полностью на принципе полезности.

В утопии и антиутопии В. Ф. Одоевского достаточно явно представлены дидактические принципы эпохи Просвещения, показана важность образования и воспитания, а также ценность знания. Утопию Одоевского можно отнести не только к технико-технократическому типу утопизма, она также имеет черты эпистемологической и педагогической утопии.

---

<sup>8</sup>. *Одоевский В.Ф.* Петербургские письма [Электронный ресурс] // Lib.ru/Классика  
URL: [http://az.lib.ru/o/odoewskij\\_w\\_f/text\\_0490.shtml](http://az.lib.ru/o/odoewskij_w_f/text_0490.shtml) Просмотрено: 12.11.2019.

<sup>9</sup>. *Одоевский В.Ф.* Пестрые сказки. Сказка о том, как опасно девушкам ходить толпою по Невскому проспекту / Отв. ред. Б. Ф. Егоров. СПб.: Наука, 1996. С. 45-51.

<sup>10</sup>. *Одоевский В.Ф.* Петербургские письма [Электронный ресурс] // Lib.ru/Классика  
URL: [http://az.lib.ru/o/odoewskij\\_w\\_f/text\\_0490.shtml](http://az.lib.ru/o/odoewskij_w_f/text_0490.shtml) Просмотрено: 12.11.2019.

«Электрическая» утопия В. Ф. Одоевского

Библиография

- Артемьева Т. В.* Утопические архетипы в русской культуре // *Философский век. Альманах.* Вып. 13. Российская утопия эпохи Просвещения и традиции мирового утопизма / Отв. редакторы Т.В. Артемьева, М.И. Микешин. СПб.: Санкт-Петербургский Центр истории идей, 2000
- Гофман Э. Т. А.* Золотой горшок и другие истории: пер. с нем. / Сост. С. В. Тураев; Д. Чавчанидзе; Н. Веселовская; Ил. Н. Г. Гольц. М.: Детская литература, 1981.
- Ковтун Н. В.* Роман В. Ф. Одоевского «4338 год» и традиции интеллектуальной утопии в России.
- Одоевский В. Ф.* Петербургские письма [Электронный ресурс] // Lib.ru/Классика. ([http://az.lib.ru/o/odoewskij\\_w\\_f/text\\_0490.shtml](http://az.lib.ru/o/odoewskij_w_f/text_0490.shtml)) Просмотров: 12.11.2019.
- Одоевский В. Ф.* Пестрые сказки. Сказка о том, как опасно девушкам ходить толпою по Невскому проспекту / Издание подготовила М. А. Турьян; Отв. ред. Б. Ф. Егоров. СПб.: Наука, 1996. С. 45-51.
- Одоевский В. Ф.* Сочинения. В 2-х т. Т. 1. Русские ночи; Статьи / Вступит, статья, сост. и коммент. В. И. Сахарова. М.: Худож. лит., 1981.
- Сакулин П. Н.* Русская Икария // *Современник.* СПб., 1912. Кн. 19.

*Авторам:*

*рекомендации по библиографическому оформлению сносок и списка литературы*

## **1. Оформление сноски**

- Сноска ставится перед знаками препинания.

Пример: Главным источником, как писал драматург, был Аммиан Марцеллин<sup>1</sup>.

## **2. Описание книги одного или нескольких авторов**

**Автор (ФИО). Заглавие книги. Город: Издательство, год издания.**

*Винокур Г. О.* Введение в изучение филологических наук. М.: Изд-во «Лабиринт», 2000.

*Гаспаров М. Л.* Записи и выписки. М.: Новое литературное обозрение, 2001.

**Соавторы перечисляются через запятую:**

*Жолковский А. К., Щеглов Ю. К.* Работы по поэтике выразительности. М.: Прогресс Универс, 1996.

- Между фамилией и инициалами – пробел(ы); ФИО автора *курсивом*
- Место издания указывается сокращенно, после сокращения ставится точка

**М.** (Москва)

**СПб.** (Санкт-Петербург)

**Л.** (Ленинград)

Другие города полностью

- При двойном (тройном) месте издания – через ;

**М.; Л.**

**Toronto; Amsterdam; New York**

- Если дается название издательства, то после места издания ставится двоеточие; после названия издательства ставится запятая (**М.: Искусство, xxxx.**) Если есть слово «Изд-во», то название – в кавычках, если нет, то без:

М.: Искусство, 1999.

М.: Изд-во «Искусство», 1999.

- Если названия не дается, то после места издания ставится запятая (**М., xxxx.**)
- После указания года ставится точка.
- Указание конкретной страницы (с пробелом): **С. 000** или **С. 000–000.**

### 3. Для иноязычных книг:

- Фамилия, инициалы (как и для «кириллических» авторов)

*Terras V. Reding Dostoevsky. Madison: University of Wisconsin Press, 1998.*

*Montaigne M. de. Essais. Paris, 1907.*

- Места (города) издания – полностью:

Toronto; Amsterdam; New York

- основные сокращения

Том (Т.) = Vol. (Volume) (англ.); T. (tom(e)) (англ., фр.); Bd (Band) (нем.)

Часть (Ч.) = Part (англ.); Partie (фр.); Teil (нем.)

Номер (№) – в русской библиографич. традиции записывается так же, но в англ. традиции No. 4

Страница (С.) = P. (page) (англ., фр.); S. (Seite)

### 4. Область заглавий и сведений об ответственности (кто подготовил, составил):

- Дается сразу после заглавия **через косую черту (/)**, без другого знака препинания
- После косой черты с большой буквы
- Разные сведения даются через точку с запятой
- При перечислении **людей, готовивших издание**, после косой черты (/), **сначала** даются их инициалы, потом фамилия!
- Сокращения:

**сост.** – составитель

**вступ. ст.** – вступительная статья

**предисл.** – предисловие

**подгот. текста** – подготовка текста

**ред.** – редактор / под ред. – под редакцией

**коммент.** – комментарий

**примеч.** – примечания

**пер.** – перевод

### 5. Описание многотомников

- В общей части сводного библиографического описания многотомного издания приводят библиографические сведения, общие для всех или большинства томов, в спецификации — частные, относящиеся к отдельным томам.

- Нужно указать, сколько томов в издании. После заглавия двоеточие и с большой буквы (В 20 т.)

*Зоценко М. М.* Собрание сочинений: В 3 т. / Сост., подгот. текста, примеч. Ю. В. Томашевского. Л.: Художественная литература, 1986.

*Каверин В. А.* Собрание сочинений: В 6 т. М.: Художественная литература, 1963–1966.

- Если ссылка на один из томов, то сначала описывается издание целиком, а потом конкретный том.
- Выходные данные в этом случае даются для конкретного тома.

*Ильф И. А., Петров Е. П.* Собрание сочинений: В 5 т. Т. 5. М.: Гослитиздат, 1961. С. 125–266.

## **6. Описание отдельного раздела из книги (статьи из сборника)**

**Автор. Название раздела (статьи) // Автор книги (сборника). Название книги (сборника). Город: Издательство, год. Номера страниц, на которых помещен раздел (статья).**

*Гегель Г.В.Ф.* Введение // Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993. С. 56–127.

## **7. Описание статьи из журнала**

**Автор. Название работы // Название журнала. Город: Издательство (если есть), год выпуска. Номер. Страницы, на которых размещена статья.**

*Фукуяма Ф.* Конец истории? // Вопросы философии. М., 1990. № 3. С. 134–148.

## **8. Описание электронного ресурса**

- Нужно указать название интернет-ресурса и дату публикации, а после этого — гиперссылку в скобках
- Если опубликованный текст относится к интервью или к другим жанрам, кроме статьи (например, если это стихотворение), характер материала лучше пояснить в квадратных скобках.

*Глухов А.А.* Справедливость в классической политической философии [семинар] // YouTube. 23 октября (<https://www.youtube.com/watch?v=nQoH9pTKSuM>). Просмотров: 25.10.2018.