

**Издатель**

ФГБОУ ВО «Петрозаводский государственный университет»  
Российская Федерация, г. Петрозаводск, пр. Ленина, 33

Научный электронный журнал

**Studia Humanitatis Borealis /  
Северные гуманитарные  
исследования**

<https://sthb.petrso.ru>

**№ 4(29). Декабрь, 2023**

**Главный редактор**

А. В. Волков

**Редакционный совет**

К. К. Бегалинова  
В. Вамбхейм  
В. Н. Захаров  
Ю. Корпела  
К. Кроо  
С. А. Лебедев  
Б. В. Марков  
А. Л. Топорков  
Е. О. Труфанова  
Р. Ямагути

**Редакционная коллегия**

С. В. Волкова  
Е. Ю. Ежова  
Г. В. Жигунова  
А. Ф. Иванов  
Л. И. Коростелева  
Л. А. Клюкина  
Н. И. Мартишина  
Ю. А. Петровская  
Н. А. Пруель  
А. Ю. Тихонова  
Л. В. Шиповалова

**Службы поддержки**

А. Г. Марахтанов  
И. И. Куроптева

**ISSN 2311-3049**

**Адрес редакции**

185910, Республика Карелия, г. Петрозаводск, пр. Ленина, 33. Каб. 410.  
E-mail: [studhbor@petrsu.ru](mailto:studhbor@petrsu.ru)  
<https://sthb.petrso.ru>

## Содержание № 4. 2023.

### ФИЛОСОФИЯ

МИСЮРОВ Н. Н.                                    **«НЕПОСРЕДСТВЕННОЕ» ЗНАНИЕ В ОТКРОВЕНИЯХ Э. СВЕДЕНБОРГА**                                    3 - 11

КОРОСТЕЛЕВА Л. И.                            **ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ В ПОНИМАНИИ ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО КРИЗИСА И КРИЗИСНОЙ ПСИХОТЕРАПИИ**                                    12 - 16

### КУЛЬТУРОЛОГИЯ

ВАСИЛЬЕВА С. В., ПАВЛОВА Е. А.                            **ИНТЕРПРЕТАЦИЯ БИБЛЕЙСКОГО МИФА О БРАТОУБИЙСТВЕ В КОНТЕКСТЕ РОМАНА ДЖОНА СТЕЙНБЕКА «К ВОСТОКУ ОТ ЭДЕМА»**                                    17 - 23

ШАРАПЕНКОВА Н. Г., МАТВЕЕВА А. В.                            **ОНЕЙРОПОЭТИКА ТУМАСА ТРАНСТРЕМЁРА**                                    24 - 31

САФРОН Е. А., СУХОЦКАЯ И. В.                            **К ВОПРОСУ О ПРЕДМЕТНОМ МИРЕ КАРЕЛЬСКОЙ ВОЛШЕБНОЙ СКАЗКИ (НА МАТЕРИАЛЕ СКАЗОК, ЗАПИСАННЫХ В 1937-1958 ГОДАХ)\***                                    32 - 37

### СОЦИОЛОГИЯ И СОЦИАЛЬНАЯ РАБОТА

УХОВ А. Е., КОВРОВ Э. Л., МОРОЗОВ Р. В.                            **«СИЛЬНАЯ РУКА» - СЛАБЫЙ НАРОД? ИСТОРИЧЕСКИЙ И СЕМИОТИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ ПРОБЛЕМЫ ВЛАСТИ В РОССИИ**                                    38 - 45

РОЖНЕВА С. С., РОДИОН И. В.                            **АКЦИОНИЗМ КАК КУЛЬТУРНОЕ ЯВЛЕНИЕ В ПОЛИТИКЕ**                                    46 - 52

УДК 111.83; 130.122; 236.6

## «НЕПОСРЕДСТВЕННОЕ» ЗНАНИЕ В ОТКРОВЕНИЯХ Э. СВЕДЕНБОРГА

**МИСЮРОВ  
НИКОЛАЙ  
НИКОЛАЕВИЧ**

*доктор философских наук,  
профессор кафедры журналистики и  
медиалингвистики,  
Омский государственный университет им. Ф. М.  
Достоевского,  
Омск, Российская Федерация, [misiurovnn@omsu.ru](mailto:misiurovnn@omsu.ru)*

**Ключевые слова:**

бытие  
трансцендентальное  
непосредственное знание  
природа человека  
религиозное чув-ство  
духовное состояние

**Аннотация:**

Актуальность обращения к философскому наследию «духовидца», ученого-естествоиспытателя и христианского мистика, теософа и теолога Э. Сведенборга обусловлена эпистемологической парадигмой «неклассической» философии – открывающимися новыми возможностями анализа «вечных» проблем человеческого бытия, необходимостью междисциплинарных исследований в области антропологии, а также своеобразным «ренессансом» мистических практик в современной «культуре повседневности». Ключевой вопрос метафизики и богословия Сведенборга – концепция специфического «непосредственного» знания, исходящего свыше, от самого Творца мироздания; мудрость и любовь (в том числе любовь к истине) – важнейшие основания и критерии оценки нравственных итогов человеческой жизнедеятельности. Решимся утверждать, что замысловатая, метафорически и художественно безукоризненная по исполнению дуалистическая модель бытия (существование помимо природного мира «духовного мира») не противоречит ни кантовскому (с учетом полемики Канта с еще одним «северным магом», Гаманом, а также с некоторыми слишком экстравагантными идеями Сведенборга), ни шеллингианским установкам, ни даже гегельянской феноменологии (элементы диалектики не чужды Сведенборгу). Анализом эмпирического материала (фрагментов текста трактатов) доказывается, что трансцендентальное «божественное начало» и основополагающее для Сведенборга понятие «духа» интерпретируются в дискурсе «века разума». Следовательно, можно констатировать, что в изучении «человеческой реальности» непродуктивно противопоставлять научные системы системам религиозным. Все эти наблюдения позволяют сделать вывод о том, что «откровения» Сведенборга – оригинальная по форме реализация грандиозной и вполне «объективной» онтологической задачи.

© 2023 Петрозаводский государственный университет

Получена: 25 ноября 2023 года

Опубликована: 25 декабря 2023 года

### **Введение. О разуме и вере**

Как для философии, так и для религии, утверждал Г. В. Ф. Гегель, существенно, чтобы «дух сам вступил во внутреннее отношение с тем, в чем воплощен его наивысший интерес»; несомненная «благоприятность» новых (то есть разрабатывавшихся в рамках просветительской парадигмы) богословских воззрений для философского мышления определена тем, что разум и вера одинаковым образом могут быть определены как «непосредственное знание», ибо научное знание, убеждения, благочестие всецело основываются на том, что «в духе как таковом непосредственно с сознанием самого себя дано сознание Бога» [5: 237-239].

Одного «чистого умозрения» недостаточно для познания Бога, необходима искренняя вера, настаивал влиятельный в свое время философ Г. Ф. Якоби (младший брат философа И. Г. Якоби), придерживавшийся строгого теизма (он полемизировал как с кантианским рационализмом, так и с фихтеанским идеализмом). Собственную философию «чувства и веры» он обосновывал осуществлением познания как «синтетического единства в многообразии созерцания»: эмпирический предмет, согласно учению Канта, будучи всегда лишь явлением, не может находиться вне нас и быть чем-то еще иным, кроме как представлением; следовательно, о «трансцендентальном предмете» мы не имеем ни малейшего понятия; опыт не дает и «не может никоим образом его дать, так как то, что не есть явление, никогда не может быть предметом опыта; явление же, как и наличность во мне тех или иных определений чувственности, не составляет никакого отношения подобных представлений к какому-либо объекту» [4: 202]. Таким образом, всякое понятие в лучшем случае есть «проблематическое» понятие, образуемое предметом в соответствии с рассудком и во всех отношениях данное этим предметом; моему «я» доступно единственно лишь «само понимание».

Ложные понятия и убеждения, которые человек «усвоил за истины», нанесли немало вреда роду людскому, сокрушался Э. Сведенборг, ибо «закрывается доступ к рассудку, хотя путь этот всегда может быть открыт, лишь бы воля этому не противилась» [12: 233]; как всякая жизнь исходит от Господа, так и «свет разумения» и мудрость (не только премудрость ангелов, но и человеческое знание) исходят свыше; «любить истину – значит хотеть ее и жить по ней» [12: 20].

### **Основная часть. Об откровении, совершающемся ныне**

Учение Сведенборга, несомненно оригинальное и завораживающее (теософское и затем только – философское и моралистическое), есть, по словам В. С. Соловьева, «абсолютное христианство», предполагается, что «собственно или самостоятельно существует только Христос и больше ничего»; труды всей его жизни посвящены выяснению вопроса о том, каким образом «телесный» человек становится «абсолютным существом»; все в этом мире – «субъективный характер» пространства, времени и определяемого ими «механического порядка» явлений – суть не реальности, а «видимости»; «действительные свойства и формы всякого бытия, как математические, так и органические – т. е. все положительное и качественно определенное – совершенно не зависят от внешних условий своего явления в нашем мире»; сам этот мир не есть «что-нибудь безусловно реальное», а лишь низшее («натуральное») состояние человечества; «истинная причинность» цветов и звуков, гор, морей и рек, растений и животных принадлежит духовному миру, открывается особому духовному состоянию человека [19: 77]. Различается два способа «являемого» бытия: истинный, или действительный, по которому внешняя предметность создается своим соответствием внутреннему состоянию, и кажущийся или ложный способ бытия. Материи как самостоятельного бытия, по Сведенборгу, вовсе не существует, а независимость материальных явлений от их духовных причин и целей есть лишь обманчивая видимость субъективного происхождения. Вся совокупность человеческих существ различается на три главные области бытия в соответствии с основными – нравственными – качествами: небеса или мир ангелов, «людей, положительным образом определивших свою земную жизнь любовью к Богу и к ближнему»: по смерти они становятся ангелами; ад, населяемый людьми, «жизнь которых определилась господствующей любовью к себе и к миру, т. е. к внешности и суете»: по смерти такие люди становятся злыми духами; промежуточный мир духов, состоящий из людей, которые умерли, не определившись окончательно в том или другом направлении: «по смерти они подвергаются усиленному воздействию спасительных ангелов и соблазняющих дьяволов, пока не примкнут решительно к той или другой стороне» [19: 79]. Оригинальность теософии Сведенборга в том, что не признается до-человеческое и сверхчеловеческое происхождение ангелов и демонов, это результат эволюции человека в двух противоположных направлениях, «так что и до смерти каждый человек есть уже, в сущности, или ангел,

или дьявол, и тот, у кого, как у Сведенборга, открылось духовное зрение, это ясно различает» [19: 79].

В текущее время, говорил Сведенборг, многие, принадлежащие Церкви, живут в убеждении, что «случится, как описано, под конец века, называемый последним Судом, не только солнце и луна померкнут, звезды падут с неба, и на небе явится знамение Господа, и Его самого узрят на облаках», ангелы вострубят, погибнет весь видимый мир, а после этого будет новое небо и новая земля; однако же предсказанное в Священном Писании вовсе не следует понимать в буквальном смысле слова: «Кто так думает, тот не ведает тайн, скрытых в Слове Божиим, ибо в каждом речении есть внутренний смысл, в котором заключается не природное и мирское, но одно духовное и небесное»; «ныне человек Церкви едва ли что знает о небесах и об аде и о жизни своей после смерти, хотя обо всем сказано в Св. Писании, склонность к отрицанию, свойственная многоученым мира сего, заразила и испортила простых сердцем и простых верой, потому надлежит говорить с ними, как человеку с человеком, чтобы научить их видению того, что происходит на небесах и в аду, в надежде, что невежество просветится и неверие уничтожится» [12: 13].

Такое именно «непосредственное» откровение совершается ныне, и оно есть «то самое, которое разумеется под пришествием Господа». Таково вкратце метафизическое и одновременно эзотерическое содержание его богословско-моралистической «системы».

Понимание знания («разумения») как сакрального восходит к Платону; под мудростью, с одной стороны, понимаются разнообразные умения, в том числе «полезные» (искусство управлять государством, но также и кораблем, сражаться в тяжелых доспехах, мастерство ювелира и сапожника), с другой стороны – признается, что мудрость богов доступна далеко не всякому смертному, «имеющему ум»; в его диалогах и в сочинениях платоновской школы мудрость нераздельна с благочестием и справедливостью («все благочестивое справедливо») [10: 262]. Пребывающая в наделенном разумом и волей к благочестивым поступкам добропорядочном человеке «невинность» мудрости, согласно Сведенборгу, есть настоящая и внутренняя, «ибо принадлежит самому духу» [12: 132].

«Нравоучительное» направление в философии разрабатывалось последователями Х. фон Вольфа, известное сочинение которого («Разумные мысли о Боге, мире и человеке», 1720) было попыткой устранить противоречия между знанием и верой, в лекциях 1730-х годов сделан акцент на «правде» как цели познавательной деятельности человека; метафизическая трактовка оснований мира заменяется на рационалистическую, закон достаточного основания гласил: «Все существующее имеет свое достаточное основание, почему оно скорее есть, чем не есть» [25: 44].

Организация «жизни вообще» отражает, разъяснял Ф. В. Й. Шеллинг, не нечто «само по себе пребывающее», а только определенную форму бытия, нечто общее, обусловленное рядом совместно действующих причин; следовательно, «начало жизни» есть только основополагающая причина данной формы бытия, а не первопричина самого всеобщего бытия (ибо на уровне человеческого сознания невозможно ее умозрительное осмысление); действующие жизненные силы – вовсе не какие-то особенные силы, присущие самой органической природе: «то, что вводит эти силы в игру, результат которой есть жизнь, должно быть особенным началом, которое как бы изымает органическую природу из сферы всеобщих сил природы и перемещает то, что было бы мертвым продуктом формирующих сил, в высшую сферу, сферу жизни» [18: 189]. Это противоречие (противоположность всеобщего и индивидуального, конфликт материи и духа) снимается в трансцендентальной философии, рассматривающей бессознательную деятельность как изначально тождественную сознательной (то есть «выросшей из общего с ней корня»); это тождество, «опосредствованное» вне сознания в продуктах природы, «ибо в них всегда обнаруживается полнейшее слияние идеального и реального», обычно находит свое соответствующее выражение в творениях гения; таким образом, вторичное реальное «повсюду возвращается» к первичному идеальному [18: 182]. Какова же природа, категориальный смысл и функциональная роль в этом процессе «непосредственного» знания?

Все восприятия, как внешние, так и внутренние, согласно кантовскому определению, имеют дело не с «вещами в себе», а только лишь представлениями об умопостигаемых предметах; соглашаясь с этим положением, Г. Якоби возражал против кантианского обозначения всякого трансцендентального объекта, лежащего в основании внутренних явлений, как «неизвестного» нам основания явления, дающего эмпирическое понятие («ни материя, ни мыслящее существо»): трансцендентальная «реальность», противопоставляемая эмпирической реальности, основывается на трансцендентальной «идеальности» времени – «время есть действительная форма внутреннего созерцания» [4: 200]. Следовательно, изменения есть «действительность» всех явлений и феноменов мира, ими формируется «субъективная реальность» моего «я» или же «какого-нибудь другого существа», созерцающего меня самого в качестве объекта созерцания! [4: 201].

Вопрос о возможности и способности «измышлять что-либо по ту или иную сторону опыта» И. Г. Гаман (современники называли его «северным магом») полагал одним из важнейших – увы, неразрешенных – вопросов теории мышления, признавая «генеалогический приоритет» языка над «священными функциями» логических положений и умозаключений; однако «сам язык как раз и оказывается тем средоточием недоразумения, в который разум впадает относительно понимания себя самого» [4: 84]. Проблема в том, что как наиболее, так и наименее абстрактные понятия годятся для «идеальных положений», но при всяком затруднении «фигуры умозаключений» оказываются беспомощными, малопригодными для выражения смыслового содержания априорных форм знания, дело спасает «бесконечность», вообще присущая человеческой речи; способность мышления «зиждется» на языке, «чудодейственном» инструменте человеческого общения и научных доказательств.

Заметим по этому поводу, что в современной науке проблема соотношения «пространства» («реального» пространства человеческой культуры) и текста рассматривается с учетом специфики анализируемых «сообщений» (имеется в виду когнитивный результат того или иного коммуникативного процесса); наиболее ценным и одновременно наиболее сложным для междисциплинарных исследований, отмечает В. Н. Топоров, представляется текст «усиленного» типа – например, художественный, в особенности же – религиозно-философский, мистический [14: 229]. Именно таким типом текста являются трактаты Сведенборга.

Итак, во главу угла несомненно «антропологической» (сопряженной с элементами как теологии, так и теософии) системы Сведенборга поставлена реализация потенциальных возможностей человека как существа духовного, созданного по образу и подобию Творца вселенной (идея спасения).

«Весь природный мир соответствует духовному не только в общности, но даже и в каждой своей частности; поэтому все, что в мире природном существует вследствие духовного мира, называется соответствием. Должно знать, что природный мир есть и существует вследствие духовного мира совершенно так же, как последствие от своей причины. Природным миром называется все пространство, находящееся под солнцем и получающее от него свет и тепло; все от него существующее, принадлежит этому миру. Духовным же миром называют небеса и все, существующее в небесах, принадлежит тому миру» [12: 48].

Таким образом, «все, что есть на небесах» всецело соответствует всему тому, что есть (должно быть) в отдельном человеке.

В сравнении с современной протестантской концепцией человека («диалектическая теология» К. Барта, «систематическая теология» П. Тиллиха, см. специально: [1; 15]) «великий человек» Сведенборга является во всех отношениях оптимистической моделью субъекта познания, не стоит вопрос об «измерениях человека», ибо утверждается, что Бог извечно имеет определенную и существенную форму, которая есть форма человеческого тела (истинный Бог того же Барта – «безусловный господин», предоставляющий человеку вполне «самостоятельную действительность» [2]). «Господь стал человеком и облек Божественное свое (начало) в человеческое, от первых начал и до последних»; однако же, если бы божественное начало не сходило на все, существующее на небесах, затем на все, существующее в мире, то не было бы ангелов и не было бы человека [12: 52].

Человек бессмертен («внешняя» смерть является следствием греха) благодаря познанию, ибо «лишь в качестве мыслящего он есть не смертная, а душа чистая, свободная»; познание, мышление – «корень его жизни» [6: 265]. Это объяснение принадлежит диалектике Гегелю, послушаем мистика Сведенборга: «Человек со здравым рассудком понимает, что не тело наше мыслит, не плоть и не вещество, а душа как существо духовное. Душа человека, о бессмертии которой столько писано, есть самый дух его, он бессмертен во всей целостности своей, он мыслит в теле нашем как начало духовное, приемлющее в себя одно духовное и живущее духовно мыслью и волею. Вся умственная рассудочная жизнь, проявляющаяся в теле, относится к духу, а не к телу» [12: 224].

Человека в современной философии характеризуют как существо, обладающее свойством «объективности», предполагающей жизнь в «непосредственной слитности» и согласованности с миром вещей и гармонии, «едином дыхании» с другими живыми существами. Каков инструментарий свободного от «соображений пользы» познания?

Кант, с сомнением отнесшийся к «видениям» Сведенборга и «беседам» с ангелами, общению с миром духов вообще, настороженно воспринял его иррационализм, в собственной критике «суждений» разума оставался строго в границах тогдашнего рационализма: «Среди различных понятий, образующих пеструю ткань человеческого знания, некоторые предназначены для чистого априорного применения (совершенно независимо от всякого опыта), и это право их в каждом случае нуждается в дедукции, так как эмпирические доказательства правомерности такого применения недостаточны, а между тем мы

должны знать, каким образом эти понятия могут относиться к объектам, которых они ведь не получают ни из какого опыта» [9: 92].

Противоречие снимается, по Гегелю, не рассудком (ибо принцип рассудка – «абстрактное тождество с собой, а не конкретное»), но самой жизнью «в качестве идеи, единства понятия, души и плоти» [6: 236-237].

Отношения сознания и предмета, как утверждает в современной философии, преобразуются в синтез «многообразия действительного и возможного сознания»; тождественные предметам «переживания» составляют вместе с ними определенные «синтетические единства»; субъект постигает окружающий мир в качестве «жизненного потока», самого же себя – едва ли ни в первую очередь – в качестве «центрирующего», по определению Э. Гуссерля, «я» [7: 20]. Подобная трактовка «трансцендентального генезиса» на основе определенных «актов суждений» новых предметных смыслов, субъективных «представлений» и соответствующих значимых для взаимоотношений индивидуума с универсумом убеждений эгоцентрична. Человек верующий «конституирует» себя самого и свою жизнедеятельность через сложные отношения с Богом, координирует все свои практические действия и определенные эмоциональные оценки с трансцендентным божественным началом; это как бы некое «предварительное» знание.

«Непосредственное наитие», утверждал Сведенборг, то есть «принадлежащее самому Господу, исходит от его Божественной человечности, пронизывает волю человека, а через волю – и разум его, нисходя таким образом в благо его, а через благо – в истину» [12: 143]. Небеса, составляющие одно абсолютное целое («все существующее находится во взаимной связи, от первого до последнего, так что бессвязного нет ничего; что не связано промежуточным с первым, то не может существовать, оно разрушается и уничтожается»), сформированы и управляются «непосредственным наитием» самого Творца мироздания; «кто не знает божественного порядка относительно степеней, тот не может понять, каким образом небеса могут различаться между собой и равно понять, что такое человек внутренний и человек внешний» [12: 28]. Наши привычные понятия о «внутреннем» и «внешнем», «высшем» и «низшем», как о чем-то непрерывном и нераздельном, вводят нас в заблуждение, ибо «внутреннее с внешним не связано, а раздельно». Каждая вещь в этом мире – «как вообще, так и в частности» – создается и образуется по этим степеням «двоякого рода», т. е. от одной вещи происходит другая, от другой – третья и т. д.

«Кто не дойдет до постижения этих степеней, тому никак не понять ни различия одних небес от других, ни различия способностей внутреннего и внешнего человека, ни различия между миром духовным и природным, ни различия между духом человека и телом его» [12: 28].

Спасение человека верой у Сведенборга фактически трансформируется в спасение знанием – нераздельным с верой особым знанием «божественного начала». Так, человек после смерти своей является в обновленном, совершенном и «полном» образе, поскольку «духовное око» его теперь свободно и может принять «мудрость ангельскую»; «мышление же и воля, коими все творится, свойственны духу, а не телу»; человек «относительно духа своего создан по образу небес»; как бы ни была велика разница между жизнью человека в мире земном, или «природном», и жизнью его в мире духовном, на небесах, чувства его и «наклонности», «внешнее зрение» и зрение «внутреннее», способность к размышлению, – все это подчинено разуму, а мыслить и любить научает нас Господь [12: 233, 239].

Даже известное евангельское речение Иисуса – «Пустите детей и не препятствуйте им приходить ко Мне, ибо таковых есть Царство Небесное» (от Матфея 19:14) – у Сведенборга получает свое необходимое продолжение, вид экзегезы, как бы откорректированной в соответствии с его собственной аподиктической установкой: «Все дети, из коих состоит одна треть небес, приводятся к признанию и вере, что Отец их Господь, и затем, что Он Господь всех, следовательно, Бог небес и земли. Дети на небесах вырастают и совершенствуются в познаниях до степени разума и мудрости ангельской, это увидится в последствии» [12: 16].

«Истинное разумение» и истинная мудрость, писал Сведенборг, открываются духовному «видению» уверовавшего в Божественное начало окружающего его природного мира человека; озаренное «небесным светом» («который есть божественная истина, исходящая от Господа как источника всякого разумения и всякой мудрости»), такое объективированное знание из «непосредственного» переходит, воспользуемся уместным фихтеанским понятием, в «опосредствованное», фундаментальное по смысловому содержанию и сакральное по форме и функциям: «Основую этого света служат внутренние начала духа, а подтверждения божественных истин предметами, взятыми из природы и, следовательно, из наук, производят эти изменения; ибо

внутренний дух человека обозревает предметы природной памяти своей и все, что служит подтверждением, он как бы переплавляет огнем небесной любви, отделяет и очищает до степени духовных понятий» [12: 179-180].

Едва ли ни самая значимая жизненная проблема, с которой сталкивается в познании мира человек, замечал Юнг, это – проблема неопределенности всех нравственных оценок, «непостижимой взаимосвязи добра и зла, беспощадной цепочки вины, страдания и искупления»; всякая осознанная попытка решения ее – «верный путь к первичному религиозному опыту», но многие ли из нас способны его распознать? [20: 261]. Дело в том, что человек может быть «беспристрастен», как утверждается в современной философии (в «антропологии объективности» Х. Хенгстенберга), основывая познание на «интуитивном согласовании» собственной индивидуализированной духовной активности с «наличным» бытием и многообразными ценностными характеристиками феноменов мира; это «предварительное» знание имеет несколько иную функцию, нежели «непосредственное» знание по Сведенборгу, поскольку предполагает координацию с другими человеческими «персоналиями»; религиозная «объективность» означает обращение к предметам и явлениям мира в форме эмоционального «созерцающего постижения»; нравственно и религиозно переживаемое данное есть «встречающееся сущее», онтологически положенное Богом по отношению к индивидуальному сознанию; структура «сущего» такова, что целое выстраивается «индивидуально определенной мощью» каждой личности, в основе этой целостности лежит феноменологически обнаруживаемое мощнейшее трансцендентальное (божественное) начало, для которого нельзя указать основания в природе [24: 66-83]. Вместе с тем, мистические переживания далеко не всегда кристаллизуются в «проблему» (задачу познания), замечал Юнг, такие «более эстетические» (нежели глубокие духовные) переживания никак «не следует путать с опытом, который, бесспорно, влечет за собой изменение природы человека» [20: 144]. Эта точка зрения наиболее близка точке зрения Сведенборга, мистика «века разума».

Итак, все в мире относится к благу и к истине, полагал Сведенборг, «жизнь в любви» есть приобщение человека к высшему благу, а «жизнь в согласии с разумом», иначе – «жизнь по вере», есть приближение к божественной истине; «всякое благо и истина идут свыше, оттоле же исходит и всякая жизнь» [12: 14].

### **Заключение. Человеческая реальность и целесообразность мира**

Изучение «человеческой реальности» не является прерогативой одной только науки, справедливо замечал Э. Фромм, всевозможные «нерелигиозные» системы непродуктивно рассматривать альтернативой религиозным, «непримиримая противоположность» их – ложная методологическая установка; «забота о душе» означает не только веру в Бога, для человека определяющий смысл жизни вопрос состоит в том, «живет ли он в любви и мыслит ли он по истине» [13: 149].

Кантовскую критику «космологического» (метафизического) доказательства бытия Бога Гегель объявлял «устаревшей» по той веской причине, что эти опровержения теологических догматов совершенно не учитывают диалектическую природу определений (хотя сам Кант сетует на сложное переплетение «диалектических притязаний» с трансцендентальными установками), включая центральное понятие «абсолютно необходимого существа» [6: 401-402]. Эмпирические основания собственных кантовских аргументов и рассуждений потому уязвимы, что игнорируется метод «истинного опосредствования»: «Разум не может быть подавлен сомнениями утонченной и отвлеченной спекуляции; ему достаточно одного взгляда на чудеса природы и величие мироздания, чтобы избавиться, как от сновидения, от всякой мудрствующей нерешительности и подниматься от великого к великому до высочайшего, от обусловленного к условиям до высшего и необходимого творца» [9: 539].

Если Кантом «религиозное возвышение» рассматривается в качестве «субъективной стороны» сознания, «чисто-разумного» движения от непосредственного бытия к бесконечному, то Гегелем «момент религии» интерпретируется как объективный момент «логически-разумного», хотя и сиюминутного внутреннего перехода, движения сознания в самом себе – «самораскрытия бесконечного для бытия и для конечности» [6: 421]. Таким образом, целесообразность мира открывается не только в самосохранении, гармонии человека вообще со всем живым (индивидуум здесь – цель), но и целесообразной деятельности творца настоящего мира, основывающегося на внутренней взаимосвязи и внешней завершенности множества «целесообразных сопряжений».

По ту сторону самосознания «я» есть только объективность, утверждал Шеллинг: «Это только объективное (именно поэтому изначально необъективное, так как объективное без субъективного невозможно) есть единственное само по себе, которое вообще существует; субъективность же

возникает вследствие того, что изначально только объективной, ограниченной в сознании деятельности противопоставляется ограничивающая деятельность»; при этом ограничение «должно выступать в качестве независимого от меня, так как я способен узреть только ограниченное во мне», но не ту деятельность, посредством которой оно «положено»; таким образом, «осознается лишь то, что во мне, так сказать, ограничено» [18: 275].

Это различие между «ограниченной» и «ограничивающей» деятельностями вынуждает нас признать, что «я» есть только в самосознании, более того, в шеллингианском толковании данное специфическое (по всей видимости, единственно возможное в такой ситуации) «я» не возникает ни как следствие одной, ни как следствие другой деятельности, «мыслимых изолированно». В новейшей философии этот дуализм превращает онтологическую задачу в непреодолимый конфликт: бессознательная «жизнь за сознанием», по Юнгу, не может быть интегрирована с ним, но именно она есть «априорный элемент» наших чувственных впечатлений, настроений, спонтанных психических реакций и всего прочего [20: 82]. Означает ли это, что доступное субъекту познания «непосредственное» знание есть лишь подобие «опосредствованного» взаимодействием индивидуума с универсумом «истинного» (принадлежащего сфере трансцендентального) знания? Не в этом ли онтологическая логика мистических откровений Сведенборга?

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Барт К. Очерк догматики. СПб.: Алетейя, 1997. 271 с.
2. Барт К. Послание к Римлянам. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. 580 с.
3. Бёме Я. Аврора, или Утренняя заря в восхождении. СПб.; М.: Пальмира, 2020. 509 с.
4. Гаман И. Г., Якоби Ф. Г. Философия чувства и веры. СПб.: STAR, 2006. 487 с.
5. Гегель Г. В. Ф. Философия религии. М.: Мысль, 1975. Т. 1. 532 с.
6. Гегель Г. В. Ф. Философия религии. М.: Мысль, 1977. Т. 2. 573 с.
7. Гуссерль Э. Картезианские медитации. М.: Академический Проект, 2010. 229 с.
8. Иванов В. Л. *Principium omnium primum*: место принципа противоречия в порядке экспликации понятия сущего в науке онтологии Х. Вольфа // *EINA1: Проблемы философии и теологии.* 2012. Т. 1. № 1. С. 51-73.
9. Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. 591 с.
10. Платон. Диалоги. М.: Мысль, 1986. 607 с.
11. Розин В. М. Демаркация науки и религии. Анализ учения и творчества Э. Сведенборга. М.: URSS, 2007. 165 с.
12. Сведенборг Э. О небесах, о мире духов и об аде. Киев: Украина, 1993. 336 с.
13. Сумерки богов: сб. / Сост., общ. ред. А. А. Яковлева. М.: Политиздат, 1990. 403 с.
14. Текст. Семантика и структура / Отв. ред. Т. В. Цивьян. М.: Наука, 1983. 302 с.
15. Тиллих П. Систематическое богословие. СПб.: Алетейя, 1998. 493 с.
16. Фокин И. Л. *Philosophus teutonicus*. Якоб Бёме: возвешение и путь немецкого идеализма. СПб.: Изд-во Политехнического ун-та, 2014. 640 с.
17. Хотинская А. И. Полемика И. Канта с Э. Сведенборгом (отношение Канта к эзотерической философии) // *Проблемы современного антропосоциального познания.* 2012. Вып. 10. С. 103-116.
18. Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения. М.: Мысль, 1987. Т.1. 637 с.
19. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб.: Тип.-лит. И. А. Ефрона, 1900. Т. XXIX. 468 с.
20. Юнг К. Г. Архетипы и коллективное бессознательное. М.: АСТ, 2019. 496 с.
21. Benz E. *Emanuel Swedenborg: visionary savant in the age of reason.* West Chester: Swedenborg Foundation, 2002. 536 p.
22. Bergquist L. *Swedenborg's secret.* London: N. Ryder: The Swedenborg Society, 2005. 544 p.
23. Cataldi L. (hrsg.). *Erfahrung und Wissenschaftstheorie bei Christian Wolff. Quellen und Probleme.* Zurich; Hildesheim: G. Olms Verlag, 2019. 368 S.
24. Hengstenberg H. E. *Philosophische Anthropologie.* Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1966. 396 S. S.65-83.
25. Wolff C. *Gesammelte Werke.* New York: G. Olms, 1962. 274 p.

#### REFERENCES

1. Barth K. *Essay on Dogmatics*. St.-Petersburg, 1997. 271 p. (In Russ.)
2. Barth K. *Epistle to the Romans*. Moscow, 2005. 580 p. (In Russ.)
3. Bohme J. *Aurora, or the Morning Dawn in the Ascent*. St.-Petersburg, 2020. 509 p. (In Russ.)
4. Hamann J. G., Jacobi F. H. *Philosophy of Feeling and Faith*. St.-Petersburg, 2006. 487 p. (In Russ.)
5. Hegel G. W. F. *Philosophy of Religion*. Vol. 1. Moscow, 1975. 532 p. (In Russ.)
6. Hegel G. W. F. *Philosophy of Religion*. Vol. 2. Moscow, 1977. 573 p. (In Russ.)
7. Husserl E. G. A. *Cartesian Meditations*. Moscow, 2010. 229 p. (In Russ.)
8. Ivanov V. L. *Principium omnium primum: mesto printsipa protivorechiia v poriadke eksplikatsii poniatii sushchego v nauke ontologii Khristiana Vol'fa* // *EINA: Problemy filosofii i teologii*. 2012. T. 1. № 1. S. 51-73.
9. Kant I. *Critique of Pure Reason*. Moscow, 1994. 591 p. (In Russ.)
10. Plato. *Dialogues*. Moscow, 1986. 607 p. (In Russ.)
11. Rozin V. M. *Demarcation of Science and Religion. Analysis of E. Swedenborg's Teachings and Works*. Moscow, 2007. 165 p. (In Russ.)
12. Swedenborg E. *Of Heaven, of the Spirit World, and of Hell*. Kiev, 1993. 336 p. (In Russ.)
13. *Twilight of the Gods: Collection of Texts*. Moscow, 1990. 403 p. (In Russ.)
14. *Text. Semantics and Structure: Festschrift*. Moscow, 1983. 302 p. (In Russ.)
15. Tillich P. J. *Systematic Theology*. St.-Petersburg, 1998. 493 p. (In Russ.)
16. Fokin I. L. *Philosophus Teutonicus. Jakob Böhme: The Proclamation and the Path of German Idealism*. St.-Petersburg, 2014. 640 p. (In Russ.)
17. Khotinskaia A. I. *Kant's Polemics with Swedenborg (Kant's Attitude to Esoteric Philosophy) // Problemy sovremennogo antroposotsial'nogo poznaniia*. 2012. No 10. P. 103-116.
18. Schelling F. W. J. *Compositions*. Vol. 1. Moscow, 1987. 637 p. (In Russ.)
19. *Brockhaus and Efron Encyclopedic Dictionary*. Vol. 19. St.-Petersburg, 1900. 468 p. (In Russ.)
20. Jung C. G. *Archetypes and the Collective Unconscious*. Moscow, 2019. 496 p. (In Russ.)
21. Benz E. *Emanuel Swedenborg: Visionary Savant in the Age of Reason*. West Chester, 2002. 536 p.
22. Bergquist L. *Swedenborg's Secret*. London, 2005. 544 p.
23. Cataldi L. (hrsg.). *Erfahrung und Wissenschaftstheorie bei Christian Wolff. Quellen und Probleme*. Zurich; Hildesheim, 2019. 368 p.
24. Hengstenberg H. E. *Philosophische Anthropologie*. Stuttgart, 1966. 396 p.
25. Wolff C. *Gesammelte Werke*. New York, 1962. 274 p.

## "IMMEDIATE" KNOWLEDGE IN EMMANUEL SWEDENBORG'S REVELATIONS

**MISYUROV**  
**Nikolay**

*PhD in Philosophy,  
Professor of the Department of Journalism and Media  
Linguistics,  
Dostoevsky Omsk State University,  
Omsk, Russian Federation, misiurovnn@omsu.ru*

**Keywords:**

being  
transcendental  
immediate knowledge  
human nature  
religious feeling  
spiritual condition.

**Summary:**

The importance of turning to the philosophical heritage of Emmanuel Swedenborg, a "spiritualist", natural scientist, Christian mystic, theosophist, and theologian, lies in the epistemological paradigm of "non-classical" philosophy with its new opportunities for analyzing the "eternal" problems of human existence, the need for interdisciplinary research in the field of anthropology, and a kind of "renais-sance" of mystical practices in contemporary "everyday culture". The key issue of Swedenborg's met-aphysics and theology is the concept of specific "immediate" knowledge that originates from above, from the Creator of the universe himself, with wisdom and love (including the love for truth) serving as the most important foundations and criteria for evaluating the moral outcomes of human life. It can be argued that Swedenborg's elaborate, metaphorically and artistically impeccable dualistic model of being, wherein a "spiritual world" coexists alongside the natural world, does not contradict Kant's perspectives (taking into account Kant's polemics with another "northern magician", Hamann, as well as with some of Swedenborg's over-extravagant ideas), Schelling's attitudes or even Hegelian phenomenology (with elements of dialectics not being alien to Swedenborg). The analysis of empirical material (fragments of the text of Swedenborg's treatises) proves that the transcendental "divine principle" and the concept of "spirit", which are fundamental to his thinking, are interpreted within the discourse of the "Age of Reason". Therefore, it is unproductive to pit scientific systems against religious systems when studying "human reality". All these observations lead to the conclusion that Swedenborg's "revelations" represent an original realization of a grandiose and quite "objective" ontological task.

УДК (091)130.2

## ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ В ПОНИМАНИИ ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО КРИЗИСА И КРИЗИСНОЙ ПСИХОТЕРАПИИ

**КОРОСТЕЛЕВА  
ЛИЛИЯ  
ИВАНОВНА**

*доктор философских наук,  
профессор кафедры философии и культурологии,  
Петрозаводский государственный университет,  
институт истории, политических и социальных наук,  
Петрозаводск, Российская Федерация,  
Lila31@yandex.ru*

**Ключевые слова:**

миф  
лиминарность  
нигилизм  
амбивалентность  
кризис сознания  
онтология

**Аннотация:**

В статье специфицируется понятие «кризис» с точки зрения включенности его в междисциплинарный нарратив. Феномен кризиса рассмотрен в нескольких плоскостях: как «промежуток» – при переходе от мифического к трагическому; как «ничто» в экзистенциальной плоскости; а также как «тревога» и «граница» в философии Ясперса и Фуко. Были выявлены такие общие черты кризиса, как лиминарность, нигилизм и амбивалентность.

© 2023 Петрозаводский государственный университет

Получена: 25 ноября 2023 года

Опубликована: 25 декабря 2023 года

### **Введение**

Опыт реагирования человека на ситуации, которые можно назвать переломными или кризисными мы обнаруживаем уже в самых древних (ритуальных) практиках. Человек на протяжении своей мифологической истории воспринимал сам себя не иначе как игрушку в руках богов, а свою смертность – как определяющее условие частной жизни внутри мифологической реальности. Перевод тематики кризиса из частного пространства личной судьбы и рока в некие универсальные структуры является первой серьезной попыткой осмысления кризиса в философии. То, что происходит с человеческим сознанием (собственно кризис) в ситуации выпадения из этого онтологического горизонта, становится материалом для последующего описания в рамках экзистенциально ориентированной философии и психологии. Мы затронем лишь некоторые наиболее интересные для раскрытия нашей темы аспекты. Выбор обусловлен авторскими предпочтениями.

### **1. Кризис как «промежуток»: от мифического к трагическому**

В мифологической картине мира кризис соотнесен с опытом нахождения между двумя мирами. Так как «смысл жизни и ее цель человек космологического периода видел именно в ритуале» [7: 32], то уровни такого опыта имеют характер повтора и воспроизведения. Это означает, что выход из кризиса обусловлен внешними силами и не связан с самим человеком. Подобная практика самым полным образом описана Генеппом в работе «Обряды перехода»:

Человек в своей жизни последовательно проходит некие этапы, и окончание одного этапа и

начало другого образуют системы единого порядка. Таковыми являются: рождение, достижение социальной зрелости, брак, отцовство, повышение общественного положения, профессиональная специализация, смерть. И каждое из этих явлений сопровождается церемониями, у которых одна и та же цель: обеспечить человеку переход из одного определенного состояния в другое, в свою очередь столь же определенное [4: 9].

Любой переход соотносится с ритуальным разыгрыванием умирания и имеет три уровня: отделение, промежуток, включение: «полная схема обрядов перехода теоретически состоит из обрядов прелиминарных (отделение), лиминарных (промежуток), постлиминарных (включение)» [4: 15]. Кризис в описанной традиционной схеме – это нахождение лиминарного существа между двумя мирами. Лиминарные существа амбивалентны, они «ни здесь, ни там», поэтому лиминарность разыгрывалась на уровне ритуала как опыт смерти. Двусмысленность лиминарности (ср. «жуть зависания» у Хайдеггера) свидетельствует об отсутствии у нее онтологического статуса и оптики для различения своего критического положения. Мистические партиципации выполняют функцию сталкеров.

Далее уже эпос становится такой конструкцией реальности, в которой происходит имитация мифа, а человек оказывается способным наблюдать эту историю со стороны и в таком наблюдении открывается, что судьба есть категория общая, захватывающая весь род людской в его бытии, а не частная. «Смертность – не функция существования, а определение человека в сути его бытияэтим “пределом”, этой “петлей” человеческая жизнь схватывается в нечто целое» [2: 131]. Более того, герой знает свою судьбу. Он знает, что погибнет, поэтому героический выбор для него не менее неизбежен, чем сама смерть. Даже говорящий конь Ахилла знает о его смерти и предупреждает трижды:

Что ты, о конь мой, пророчишь мне смерть? Не твоя то забота!  
Слишком я знаю и сам, что судьбой суждено мне погибнуть  
Здесь, далеко от отца и от матери. Но не сойду я с боя... [6: 420]

В этом фатализме эпическая героика собранности:

Если, облакаясь красотой, человек в своей практической жизни собирал себя в цельное и замкнутое в своем виде «тело», то в подвиге, который облакает его славой, он схватывает воедино бесчисленные нити своей судьбы и превышает ее тем, что берет концы этих нитей в свои руки [2: 127].

Нити, которые плетут мойры, устанавливают пределы жизни, но герой не сокрушается своей индивидуальной человеческой участью на фоне всеобщей судьбы: «Уделы разнятся лишь по величине “отпущенной” жизни и по насыщенности ее бедствиями» [2: 449].

Тема судьбы становится все более напряженной в греческой трагедии, как кульминации темы кризиса в культурном сознании греков. Зарождение и реализация идеи «театра» характеризует весь строй и склад античной культуры (тематика игры, судьбы, как игрового пространства, страдания, для понимания сути которого требуется сострадание). «Трагедия, как заметил Аристотель, при помощи сострадания и страха достигает очищения подобных аффектов» [1: 1449 b]. Кардинально меняется смысл переживания – от стационарно-субъективного до универсального и общезначимого. Но это уже территория философии.

## **2. Кризис как падение в «Ничто»**

Мироощущение человека соотносится с различными стратегиями известного сущего. То, что не соотносится с сущим опознается на уровне феномена, как ничто. О «ничто» мы не можем ничего ни сказать, ни помыслить. Между тем, вопрос о «ничто» оказывается метафизически наиболее значимым. Сущность кризиса, как заметил Тиллих, всегда соотносится с двумя видами небытия: относительным и абсолютным. Забвение человеком своего онтологического статуса, или «падение в ничто», есть относительное небытие.

Но как обстоит дело с этим «ничто»? «Мы не хотим ничего знать о НИЧТО», пишет Хайдеггер [9: 25]. Так мы оказываемся вовлечены в противоречие. Мышление по своей сути есть мышление о чем-то. Логика, как основа мышления, настроена лишь на избегание противоречий. С рациональной точки зрения человек не можем сделать «ничто» предметом мысли. Так какой смысл искать то, чему нет даже определения? Есть ли намеки на это «ничто» в повседневном опыте? Может быть, такие состояния, как ужас, тоска и одиночество предстают странным языком этого «ничто»? «Ужасом приоткрывается НИЧТО» [9: 30], свидетельствуя об отрицании (действие наперекор, презрение, ненависть, жестокость, лишение, пустота). Ничто – это не предмет, ни вещь, ни что-либо Сущее. Ни будучи ни предметом, ни вещью, ни чем-либо сущим, оно – «условие возможности раскрытия сущего как такового для человеческого бытия» [9: 32]. Аналитика «ничто», выполненная Ницше, угадывает симптоматику болезни современного человека – нигилизм. Другое (психологическое) название болезни – экзистенциальный кризис. Для практик обыденной жизни нигилизм не столь уж и опасен. Это то, чего

«как будто» нет, что-то совсем ничтожное. С психологической точки зрения человеку может быть просто плохо или «все равно», но о смертельной опасности речь не идет. Между тем, как утверждают некоторые авторы, например Хайдеггер, эта болезнь смертельно опасна.

Понятие «нигилизм» зазвучало в качестве диагноза эпохи и индивида лишь в XIX столетии. Нигилизм может быть понят как категория, которая фиксирует потерю, нехватку, утрату человеком онтологического статуса. Судьба европейского нигилизма развивалась поступательно, и философия Ницше стала ее кульминацией, знаковым событием в новом полагании существа человека. Поскольку основой концепции является тезис о смерти Бога, то мерой для человека стал он сам в своих искусственных полаганиях: идее вечного возвращения, воли к власти, идее сверхчеловека, критике христианских ценностей. Новые ценности сосредоточились в пространстве эго, а оно оказалось пустым без целеполагания. «Вопрос о ценности и ее существовании коренится в вопросе о бытии» [9: 98] напишет уже в XX столетии Хайдеггер, размышляя о феномене европейского нигилизма. Следует прислушаться к его мысли и понять, что вопрос о ценности возможен из среза, в котором есть отношение (отношения). Относиться к чему-то серьезно – значит придавать этому ценность. Таким образом, речь идет о связи ценности, цели и основания: «Ценить что-то, то есть считать ценностью, значит одновременно: с этим считаться» [9: 98].

В ситуации кризиса метафизического измерения ничто не представляется для сознания ценным. Оно оказывается лиминарным, как некогда в ритуальных практиках, зависнув между не проясненными возможностями. Отсюда же и практика восприятия мира как иллюзорного пространства. Проблема иллюзорности заключена в сети человеческих проекций на мир, и нигилизм – это всегда определенная проекция, ложная по преимуществу. «Полный нигилист – глаз нигилиста, который идеализирует уродливое» [3: 335]. Возможен ли отказ от проекций? Такой отказ возможен в экзистенциальном усилии, «перспектива вечного возвращения из гипотезы становится ежеминутной проверкой полноты бытия» [3: 334]. Нигилизм, говорил Вяч. Иванов, кроется в определенном взгляде на мир, который характеризуется «отрицательной, нетворческой, косной, дурной стихией варварстваполунадменного, полубуддийского убеждения нашего в несущественности и неважности всего» [5: 83].

### **3. Стратегии осмысления кризиса, оказавшие влияние на психологию и психотерапию Ясперс. Кризис как граница**

Влияние Хайдеггера помогло выйти Ясперсу на уровень экзистенциальной философии, хотя изначально он начинает свою академическую карьеру в качестве психолога, интеллектуально продвигаясь, так сказать, от психологии к философии. Тональность ранней работы Ясперса «Общая психопатология», ставшей в последствии учебным пособием для психиатров, проявится затем в изучении патографии (анализе развития личности и ее творчества в психопатологическом аспекте у Стриндберга, Ван Гога, Ницше). В 30-е годы вышла трехтомная «Философия», которую Ясперс считает основополагающей в своем творчестве. Ясперс работает со сложно ранжированной моделью, которая вмещает в себя три региона: предметное **бытие**, или бытие в мире; экзистенцию и трансценденцию – непостижимый предел всякого бытия и мышления. В соответствии с тремя указанными регионами он выявляет три вида отношения мышления к ним: сталкиваясь с предметным бытием, **мышление** образует то, что называется ориентацией в мире; пытаюсь понять **сущность** человека, его существование, мышление занимается просветлением экзистенции; желая уяснить природу трансценденции, мышление создает метафизику, которая выражает в мышлении невыразимую природу бытия. В соответствии с названными регионами различаются и способы трансцендирования: трансцендирование в ориентировании в мире; трансцендирование в просветлении экзистенции; трансцендирование в метафизике.

Собственно кризис есть неспособность прорыва или трансцендирования. Ясперс не является исключением. Он непрестанно повторяет мысль о необходимости обретения опоры для себя самого: «Я хотел бы получить ответ, который даст мне твердую опору» [10: 22]. Но как можно обрести опору человеку, который, как пишет Ясперс, мало того, что находится между «неясным началом и концом» [10: 23], то есть затерян между прошлым и будущим в историческом контексте, так еще затерян и в самом себе? Исходя из осознания этого двойного капкана безопорности, Ясперс приходит к идее бытия и способу его обретения – трансцендированию: «Я должен искать бытие, чтобы по-настоящему найти себя». Без интеллектуального и волевого разрешения противоречий, с которыми сталкивается человек (так называемых пограничных ситуаций), полагает Ясперс, невозможно по-настоящему найти себя, собственно бытие.

Ясперс определяет пограничную ситуацию как «стену» (границу), ударившись о которую

человеческое существование стремится уклониться. Но «мы становимся сами собой, когда вступаем с открытыми глазами в пограничные ситуации. Переживать пограничные ситуации и экзистировать – это одно и то же» [10: 206]. В первом ряду таких ситуаций будет ситуация историчности – «тесноты» (ситуация привязанности к своему неповторимому положению). Эта теснота ситуации оставляет, между тем, возможность принятия решения, все зависит от той меры свободы, на которую человек отважится. В следующем круге располагаются отдельные пограничные ситуации, которые, впрочем, универсальны с точки зрения затронутости ими любого человека: страдание, борьба, чувство вины и, наконец, смерть. «Человек по очереди пытается освободиться от одной при помощи другой» [10: 219], – пишет Ясперс, но лишь в открытости перед лицом пограничной ситуации экзистенция способна выйти из этого «порочного» круга.

#### **4. Фуко. Кризис как тревога**

В своей первой работе по генеалогии безумия «Психическая болезнь и личность» Фуко, вдохновленный идеями экзистенциальных мыслителей XX века, определяет узел психологических значений кризиса как тревоги (т. е. такого переживания, которое устанавливает «механизм защиты от амбивалентности эмоциональных противоречий» [8: 136]. Тревога определяет стиль опыта, которым отмечены порождаемые им травмы. «Тревога есть а priori существование» [8: 137].

Фуко определяет кризис в качестве деформированной целостности субъекта: «Болезнь затрагивает глобальную ситуацию индивида в мире она есть общая реакция индивида, взятого в своей психологической и физиологической целостности» [8: 80]. Болезнь или кризис душевной жизни в феноменологическом анализе, который практикует Фуко, не рассматривается исходя из априорного разграничения нормального и патологического. Напротив, кризис (болезненность) постигается (понимается) в процессе исследования как «фундаментальный характер этого мира» [8: 161]. Актуальной становится стратегия понимания индивида, реагирующего тем или иным образом на свою ситуацию.

Однако важно учитывать, что

...болезненное существование отмечено совершенно своеобразным стилем отказа от мира в этом раздробленном времени без будущего, этом пространстве без связности, мы видим знак падения, которое отдает больного во власть миру, словно злему рокуэто отказ от самой худшей из субъективностей и падение в худшую из объективностей [8: 137].

Обращает на себя внимание отсылка Фуко к мифологической структуре сознания, в которой рок или судьба заменяют смысл и ценность. В такого рода структуре происходит добровольный отказ от собственной субъективности. Таким образом, круг наших рассуждений может быть завершен на данном этапе.

#### **Заключение**

Феномен кризиса был рассмотрен в нескольких плоскостях: как «промежуток» – при переходе от мифического к трагическому; как падение в «ничто» или нигилизм и в качестве экзистенциального опыта (кризис как граница в философии Ясперса и кризис как тревога в философии Фуко). Были выявлены общие черты кризиса: лиминарность и амбивалентность. В основе всех названных характеристик кризиса лежат мифологизирующие структуры воспроизведения реальности и отсутствие онтологического горизонта вопрошания.

#### **Литература:**

1. Аристотель. Поэтика // Аристотель. Поэтика. Риторика. Санкт-Петербург.: Азбука, 2000. С. 21-81.
2. Ахутин А.В. Рубеж 20 века // Ахутин А.В. Поворотные времена. Санкт-Петербург.: Наука, 2005. С. 447-705.
3. Биbihин, В. В. Ницше в поле европейской мысли // Ницше и современная западная мысль : сб. статей / под ред. В. Каплуна. – Санкт-Петербург : Европ. ун-т ; Москва : Летний сад, 2003. С. 330-346.
4. Геннеп А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / Пер. с франц. — Москва : Издательская фирма “Восточная литература” РАН, 1999. – 198 с.
5. Иванов В. И. Родное и вселенское. М. : Республика, 1994. – С. 73-90.
6. Гомер. Илиада / Перевод Н.И. Гнедича. Санкт-Петербург : Наука : 2008. 544 с.
7. Топоров В.Н. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. В 2 т. Т. 1. Москва, 2010. 488 с.
8. Фуко М. Психическая болезнь и личность // Санкт-Петербург : “Гуманистическая Академия”,

2010. 281 с.

9. Хайдеггер, М. *Время и бытие : статьи и выступления* / М. Хайдеггер ; пер. с нем. В. В. Бибихина. – Санкт-Петербург : Наука. 2007. – 621 с.

10. Ясперс, К. *Философия. Книга первая. Философское ориентирование в мире* // К. Ясперс – Москва : “Канон+” РООИ “Реабилитация”, 2012. 384 с.

#### References

1. Aristotle. *Poetics* // Aristotle. *Poetics. Rhetoric*. Saint Petersburg.: Azbuka, 2000. pp. 21-81.

2. Akhutin A.V. *The turn of the 20th century* // Akhutin A.V. *Turning times*. Saint Petersburg.: Nauka, 2005. pp. 447-705.

3. Bibikhin, V. V. *Nietzsche in the field of European thought* // *Nietzsche and modern Western thought : collection of articles* / edited by V. Kaplun. – St. Petersburg : Europe. un-t ; Moscow : Summer Garden, 2003. – pp. 330-346.

4. Genep A. *Rites of Passage. Systematic study of rituals* / Trans. from French. — Moscow : Publishing company “Oriental Literature” of the Russian Academy of Sciences, 1999. 198 p .

5. Ivanov V. I. *Native and Universal*. M. : Republic, 1994. pp. 73-90.

6. Homer. *Iliad* / Translated by N.I. Gnedich. Saint Petersburg : Nauka : 2008. 544 p.

7. Toporov V.N. *The World tree: Universal sign complexes*. In 2 vols. Vol. 1. Moscow, 2010. 488 p.

8. Foucault M. *Mental illness and personality* // St. Petersburg: “Humanistic Academy”, 2010. 281 p.

9. Heidegger, M. *Time and Being : articles and speeches* / M. Heidegger ; translated from German by V. V. Bibikhin. St. Petersburg : Nauka. 2007. 621 p.

10. Jaspers, K. *Philosophy. The first book. Philosophical orientation in the world* // K. Jaspers – Moscow : “Canon +” ROOI “Adaptation”, 2012. 384 p.

# PHILOSOPHICAL FOUNDATIONS OF UNDERSTANDING PSYCHOLOGICAL CRISIS AND CRISIS PSYCHOTHERAPY

**KOROSTELEVA  
LILIA**

*PhD in Philosophy,  
Professor of the Department of Philosophy and Cultural  
studies,  
Petrozavodsk State University, Institute of History,  
Political and Social Sciences,  
Petrozavodsk, Russian Federation, Lila31@yandex.ru*

**Keywords:**

myth  
liminality  
nihilism  
ambivalence  
crisis of consciousness  
ontology.

**Summary:**

The article specifies the concept of “crisis” within the interdisciplinary narrative. The phenomenon of crisis is examined from various perspectives, including its role as a transitional “gap” between the mythical and the tragic, as a sense of existential “nothingness,” and as both anxiety and a boundary in the philosophies of Jaspers and Foucault. Furthermore, the article identifies common elements of crisis, such as liminality, nihilism, and ambivalence.

УДК 82

## ИНТЕРПРЕТАЦИЯ БИБЛЕЙСКОГО МИФА О БРАТОУБИЙСТВЕ В КОНТЕКСТЕ РОМАНА ДЖОНА СТЕЙНБЕКА «К ВОСТОКУ ОТ ЭДЕМА»

**ВАСИЛЬЕВА  
СВЕТЛАНА  
ВЛАДИМИРОВНА**

*Кандидат философских наук,  
доцент кафедры германской филологии и  
скандинавистики,  
Петрозаводский государственный университет,  
Институт филологии,  
Петрозаводск, Российская Федерация,  
milorada07@mail.ru*

**ПАВЛОВА  
ЕКАТЕРИНА  
АДРЕЕВНА**

*Магистрант Института филологии,  
Петрозаводский государственный университет,  
Институт филологии,  
Петрозаводск, Российская Федерация,  
hilfcol88@yandex.ru*

**Ключевые слова:**

Джон Стейнбек  
«К востоку от Эдема»  
архаичный миф  
миф о братоубийстве  
интертекстуальность  
прецедентный текст  
ненависть  
воля  
выбор

**Аннотация:**

В статье предпринята попытка интерпретации интертекстуальных элементов из ветхозаветного мифа о братоубийстве в романе Джона Стейнбека «К востоку от Эдема». Библейский текст рассмотрен как один из наиболее универсальных прецедентных феноменов, а также как вариант претекста в рамках теории интертекстуальности. Был сделан вывод о том, что в романе Дж. Стейнбека обращение к библейскому мифу является сюжетообразующим элементом; миф о братоубийстве занимает ключевую роль в тексте и организует смысловой пласт романа. Через апелляцию к ветхозаветному сюжету о Каине и Авеле Дж. Стейнбек исследует такие аксиологические категории, как ненависть, свобода воли, грех и искупление, а также задается вопросом о том, способен ли человек противостоять тому, что ему предначертано.

© 2023 Петрозаводский государственный университет

Получена: 25 ноября 2023 года

Опубликована: 25 декабря 2023 года

**Введение: архаичный миф в художественном тексте**

Функционирование архаичного мифа в художественном тексте представляет собой многогранный аспект литературной и культурной аналитики и занимает важнейшее место в работах современных исследователей (Е. Н. Вагнер, Л. Ф. Хабибуллина, Е. В. Болнова, С. Н. Чумаков, Е. В. Гнездилова и др.). Миф как фундаментальное культурное явление переплетается с текстом и раскрывается через его символическую и метафорическую структуру, создавая уникальное пространство для анализа и

интерпретации. Миф проходит через произведения различных жанров и эпох, открывая перед исследователями огромное количество смыслов и контекстов и способствуя глубокому пониманию текста и его воздействия на читателя.

Архаичный миф является важной частью культурного наследия человечества и представляет собой результат устных традиций и религиозных представлений, которые транслировались из поколения в поколение. Архаичный миф можно определить как «запечатленное в образах познание мира» [6]; «повествование, признаваемое в некоем сообществе абсолютно правдивым и рассказывающее о том, каким образом универсум или какие-то его элементы пришли в нынешнее состояние» [12]. Архаичные мифы играли ключевую роль в формировании культурной и религиозной идентичности и отражали ценности тех обществ, в которых они возникли.

Древнейший миф служит для объяснения того, «каким образом реальность, благодаря деяниям сверхъестественных существ, достигла своего воплощения и осуществления» [13]. Архаичный миф опирается на коллективную веру и служит орудием для объяснения окружающей действительности, которая может быть подвластна контролю со стороны человеческого сознания. Миф вбирает в себя широкий пласт реальности и способен истолковать не только природные явления, но и такие бытийные аспекты, как зарождение мира, феномены рождения и смерти, определить место человека в мире и задать для него определенные культурные и нравственные ценности.

В литературном творчестве миф «используется как для обогащения образов и содержания, усиления действенности самого художественного произведения, так и для продвижения и идеализации самого мифологического понятия» [3]. Иными словами, мифологические элементы привносят в произведение глубокие символические аспекты; они расширяют образы персонажей, место действия и сюжет, придавая им дополнительные слои смысла. Использование авторами мифа способствует сохранению и передаче культурных и религиозных ценностей через литературные произведения.

Обращение писателей к архаичному мифу начинается с античного периода (Гомер, Гесиод), активно функционирует в средневековой литературе (Данте Алигьери, Дж. Боккаччо), а также в произведениях эпохи романтизма (Дж. Байрон, Новалис), где он фигурирует «в качестве основного средства разрешения противоречия между богатым внутренним миром личности и не отвечающей высоким представлениям о справедливости социальной действительностью» [2]. Писатели и поэты данной эпохи интересовались внутренним миром человека и его эмоциями; мифология являлась богатым источником символов и аллегорий, которые помогали романтикам исследовать человеческую душу, ее стремления и страхи. В XX веке миф как литературное явление предстает не только как художественный прием, но и как «стоящее за этим приемом мироощущение» [6], которое выражается в попытке объяснить и упорядочить абсурдную и опасную для человеческого существования действительность (Т. Манн, Дж. Джойс, Ф. Кафка).

### **Интертекстуальность и прецедентность в художественном тексте**

В современном литературоведении одно из ведущих мест занимает теория интертекстуальности, с позиции которой исследуются «включения в текст целых других текстов с иным субъектом речи либо их фрагментов в виде цитат, реминисценций и аллюзий» [9]. Интертекстуальность позволяет автору взаимодействовать с литературным наследием, комментировать другие произведения, а также создавать новые уровни значений в своем собственном тексте. Функциональная сторона интертекстуальных элементов – усиление авторской аргументации и оценки или создание иронии [9]. Такие элементы используются также для обогащения символического содержания, создания сложных, многозначных образов и внесения элементов глубокого культурного контекста. Интертекстуальность устанавливает диалог между автором и читателем, что позволяет второму активно участвовать в анализе и интерпретации произведения. Путем выявления интертекстуальных связей можно расширить и углубить понимание текста: обнаружить скрытые значения, символику и многозначность.

В рамках интертекстуальности рассматривается такое понятие как претекст, или текст, элементы которого автор использует для материала своего произведения. В качестве претекста зачастую выступает миф. Наиболее продуктивными мифами-претекстами являются произведения классической литературы, античной мифологии, а также христианский миф.

«Специфической моделью» [10] интертекстуальности являются прецедентные феномены: тексты, высказывания или имена, которые представляют собой «целостные семиотические единицы языковой системы, объективизирующиеся в речи через апелляцию к прошлому явлению действительности и обладающие ценностной значимостью как для отдельно взятой языковой личности, так и для

лингвокультурного сообщества в целом» [7]. С позиции теории прецедентности претекстом выступает прецедентный текст, который обладает сверхличностным характером, т. е. известен широкому кругу лиц одной или множества культур, является важным для личности в когнитивном, психологическом и эмоциональном плане, а также имеет свойство неоднократно воспроизводиться в исходном или варьированном виде.

Наиболее универсальным прецедентным текстом является текст Священного Писания, т. к. он находит отражение «в сознании миллионов носителей европейской и мировой культуры и бесконечно воспроизводится во вновь продуцируемых речевых произведениях на разных языках, что, в свою очередь, ведет к его постоянному динамическому варьированию» [8]. Библейский текст проходит через множество произведений мировой литературы, зачастую представляя собой сюжетобразующий элемент: произведения Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы», М. А. Булгакова «Мастер и Маргарита», Г. Мелвилла «Моби Дик», В. Голдинга «Повелитель мух» и др.

### **Миф о братоубийстве как универсальный мотив**

Одним из библейских сюжетов, который многократно воспроизводится в различных видах искусства, в том числе в литературе, является ветхозаветный миф 4-й главы Книги Бытия об убийстве Каином брата Авеля, чья жертва была более угодной для Бога. Убийство брата считается одним из самых тяжких преступлений и нарушением общечеловеческих норм. С аксиологической позиции данный библейский сюжет раскрывает категории ценности человеческой жизни, справедливости, моральной ответственности и утверждает нравственные нормы, за нарушение которых следует наказание; с точки зрения религиозного символизма данный миф указывает на важность преданности Богу, даже если он не наделяет человека никаким зримым благословением.

Стоит отметить, что миф о братоубийстве встречается не только в тексте Священного писания; это универсальный мотив, который присутствует в разных культурах и имеет различные значения, в числе которых наиболее распространенным является «борьба за власть». Так, например, в трагедии «Антигона», написанной древнегреческим драматургом Софоклом, миф о братоубийстве связан с братьями Полиником и Этеоклом, которые погибли, сражаясь друг против друга за власть над Фивами. Миф о братоубийстве играет ключевую роль в произведении; он служит основой для драматического конфликта, который выявляет моральные, этические и политические вопросы. В римской мифологии миф о братоубийстве связан с историей основания Рима: близнецы Ромул и Рем, согласно легенде, поспорили, кто из них будет правителем города. Конфликт завершился тем, что Ромул убил Рема и стал первым царем Рима. В древнеегипетской религиозной мифологии существует миф об Осирисе и Сете: Сет из-за жажды власти решает захватить земной престол и убивает своего брата.

Миф о братоубийстве присутствует в разных культурах и имеет глубокие исторические, культурные и символические значения. Этот миф часто служит для иллюстрации различных аспектов человеческой природы, морали и общественных норм.

### **Ветхозаветный миф о братоубийстве в контексте романа Дж. Стейнбека «К востоку от Эдема»**

Роман Джона Стейнбека «К востоку от Эдема» («East of Eden»), опубликованный в 1952 году, занимает выдающееся место в американской и мировой литературной традиции и представляет собой сложный художественный текст, в котором автор демонстрирует множество тем и мотивов, в том числе библейских. Ветхозаветные аллюзии проходят через всю структуру романа, начиная с заглавия «К востоку от Эдема», которое настраивает читателя на многоплановость произведения.

Одним из наиболее важных элементов произведения является его связь с ветхозаветным мифом о Каине и Авеле. Миф находит отражение в самом начале романа, когда Стейнбек знакомит нас с двумя братьями Траск – Адамом и Карлом. Как первые буквы имен персонажей соответствуют именам библейских персонажей Авеля и Каина, так и их внутренняя характеристика коррелирует с ветхозаветными героями: *«Карл относился к Адаму с долей снисходительности, но то была снисходительность сильного, который опекает слабого»* [11]. Подобно Каину в библейском мифе, Карл не ощущает любви и благословения от своего отца, отчего испытывает ревность и зависть к своему брату, к которому отец, как ему кажется, питает большую симпатию: *«Ты хочешь отнять его [отца] у меня! – крикнул Карл. – Уж и не знаю как, но хочешь!»* [11]. Карл неоднократно избивает Адама и, в конце концов, пытается его убить.

На примере Карла и его библейского прототипа Стейнбек исследует категории зла и ненависти и задается вопросом: откуда эти чувства берутся в человеке, при каких внешних событиях они развиваются и подвластны ли они контролю. В другом фрагменте романа, в котором уже взрослый Адам Траск обсуждает легенду о Каине и Авеле с Ли и Самюэлом, мы находим ответ на этот вопрос в виде утверждения о том, что зло априори есть в каждом человеке. В высказывании Адама есть тому подтверждение: *«Потому, – ответил Адам возбужденно, что мы его потомки. Он [Каин] наш праотец. И часть нашей вины – от наших предков. Нам не дали выбора. Мы дети своего отца. И не первые, значит, грешим. В этом – оправдание, а оправданий на свете нехватка»* [11].

Так Карл с самого начала переполнен чувствами соперничества и зависти; он не умеет быть в слабой позиции, не умеет проигрывать и уступать. Ревность к отцу только усугубила негативное мировосприятие героя и подкрепила его внутренний гнев. Стейнбек неоднократно описывает, как в неудачные для героя моменты вся его личность искажается, наполняется ненавистью, которая ему не подвластна: *«на лице у Карла была такая ненависть, что Адаму стало жутко»* [11], *«сначала вспышка ярости, затем ярость сменяется холодным спокойствием... вот тогда-то механизм нацелен на убийство...»* [11]. В ветхозаветном мифе Каин – изначально персонаж бессильный; он не готов вынести трудные обстоятельства, которые могут быть уготованы любому человеку. Так и у Стейнбека слабая в духовном плане личность в лице Карла не готова мириться с ситуацией; она лишена терпеливости и свободы воли, у нее отсутствует контроль над разрушительным началом, которое в ней кроется.

Вместе с тем, данный эпизод открывает еще одну проблему, а именно вопрос о том, способен ли человек контролировать свою судьбу. Стейнбек отвечает на него положительно, ведь, согласно ветхозаветному мифу, Авель должен был погибнуть от рук Каина. Но в романе умирает Карл, умирает в одиночестве на ферме, принадлежавшей когда-то его родителям.

Эта история повторяется в сюжетной линии романа и находит свое отражение в повествовании о сыновьях Адама Траска Кейлебе (Кейле) и Аароне (Ароне), которые также олицетворяют собой библейские архетипы. Имена Кейлеб (Халев) и Аарон – имена ветхозаветных персонажей: Аарон – брат Моисея и первосвященник, Халев – один из тех, кому Господь позволил войти в землю Ханаанскую. Однако в данном романе образы их носителей соответствуют Каину и Авелю. С детства один из них увлечен земледелием, другой – скотоводством: *«У меня тридцать пять бельгийских кроликов, сэр, – Сказал Арон <...> Поглядеть я не прочь, Арон. – Губы Самюэла тронула усмешка. – А ты, Кейл, больше огородничаешь? Угадал я?»* [11]. Когда братья подрастают, в них обнаруживаются черты, свойственные ветхозаветным персонажам. Кейлеб более мрачный и замкнутый, он держится в стороне от людей, в то время как Арон, являясь более нравственным и добрым, представляет собой символ добродетели и невинности.

Кейл испытывает ревность к Аарону, однако, в отличие от Карла, он чувствует зло внутри себя и пытается с ним бороться: *«Милый Господи, пусть я буду, как Арон. Пусть я не буду плохим. Я не хочу быть скверным»* [11]. Казалось бы, Кейлеб может властвовать над ненавистью внутри себя; однако данный эпизод повторяет библейскую историю, и Кейл, испытав ревность к отцу, не физически, но морально убивает своего брата, раскрыв истинную историю их матери. Узнав неутешительную тайну, Аарон записывается добровольцем на войну, где погибает.

Здесь возникает спорный момент. Казалось бы, в первой сюжетной линии Стейнбек утверждает способность человека контролировать свою судьбу, однако во второй истории фигурирует идея о том, что человек лишен контроля над заранее предопределенными событиями. Данный вопрос разрешается в другом эпизоде романа, в котором библейский миф раскрывается в своем философско-аксиологическом плане. Этот фрагмент произведения связан с попыткой одного из персонажей – Ли – сравнить разные переводы обращения Бога к Каину («А если не делаешь доброго, то у дверей грех лежит; он влечет тебя к себе, а ты господствуй над ним») и сопоставить их с оригиналом: *«Американская стандартная [библия] что приказывает людям господствовать над грехом, как господствуют над невежеством. Английская королевская [библия] сулит людям непрременную победу над грехом, ибо “будешь господствовать” – это ведь обещание. Но древнееврейское слово “тимшел” – “можешь господствовать” – дает человеку выбор. Оно говорит человеку, что путь его открыт – решать предоставляется ему самому»* [11].

В этом эпизоде Дж. Стейнбек использует фрагмент мифа о братоубийстве, чтобы исследовать проблему человеческой воли и выбора. Он утверждает, что даже если в человеке изначально обитает зло, он сам вправе решать, поддаваться ему или же бороться с ним и жить в согласии с морально-нравственными ценностями. Данный фрагмент объясняет нам как читателям, с какой позиции стоит рассмотреть весь роман, в частности, иные проявления ветхозаветного мифа, о которых мы

говорили ранее. Все поступки персонажей определяются только их собственным выбором и их внутренней волей.

Карл и Келеб – герои, изначально не имеющие достаточной силы воли, чтобы взять власть над злом и ненавистью внутри себя и не поддаваться чувствам ревности и зависти, именно поэтому они становятся заложниками своей судьбы. В то время как Адам – герой сильной воли; несмотря на то, что само предназначение сулило ему погибнуть, он сам становится повелителем своей судьбы и выносит все жизненные трудности, сохраняя моральные ценности. Аарон же не был убит физически, его смерть – его собственный выбор; из-за внутреннего бессилия он не смог вынести тайны своей семьи, отчего решил сдаться и пустить свое существование на самотек, отправившись на войну, где обстоятельства властвуют над человеческой жизнью. У Стейнбека человеческая судьба зависит только от самого человека и его внутреннего выбора, при этом только сильная в моральном плане личность, которая обладает терпимостью, может контролировать губительные чувства внутри себя и жить согласно морально-нравственным принципам.

Древнееврейское слово «*тимшел*» становится центральным во всем романе и является ключевым в его финале. В конце произведения Ли просит умирающего Адама простить Кейла, убившего брата, и освободить его от груза вины, и Адам произносит свое последнее слово: «*Вдруг он шумно втянул в себя воздух, и тут же задрожавшие губы выдохнули: – Тимшел!*» [11]. Здесь появляется еще одна параллель с ветхозаветным мифом, а именно – тема искупления греха. В библейском мифе Каин был послан в землю Нод, и он признал свою вину и боялся возмездия. Это показывает, что искупление может начаться с признания вины и покаяния. В романе Кейл сожалеет о смерти брата и ощущает глубокую вину о содеянном, и это его первый шаг на пути к искуплению. Несмотря на убийство и грех Каина, Бог поставил знак на него, чтобы никто не убил его, и обещал семикратное возмездие тому, кто бы это сделал. Это демонстрирует милость Божью и возможность искупления даже самых серьезных грехов. Так и Адам, отец Кейла, последним своим произнесенным словом прощает своего сына и наставляет его на дальнейший жизненный путь, в котором он сам сможет быть повелителем своей жизни и выбирать, какой дорогой ему следовать: ненависти и зла или добродетели.

Все произведения Дж. Стейнбека пронизаны гуманизмом и любовью к человеку. Сам автор на вручении Нобелевской премии произносит такие слова: «*Я полагаю, что писатель, который не верит всей душой в способность человека к самосовершенствованию, не имеет права посвящать себя литературе <...> сегодня, перефразируя святого апостола Иоанна, можно сказать: В конце есть Слово, и Слово есть Человек, и Слово есть с Человеком!*» [15]. В романе «К востоку от Эдема» Стейнбек исследует одни из самых глубоких и универсальных аспектов человеческой природы: свободу воли и выбора. Он подчеркивает, что способность человека принимать решения и следовать по пути добра или зла играет решающую роль в формировании его судьбы и жизненного пути. Автор утверждает, что даже в тех моментах, когда жизнь проводит нас через критические испытания, у человека всегда есть возможность изменить свою судьбу посредством выбора. Особое значение автор придает идее о том, что наша истинная человеческая сущность не ограничивается наследственностью или прошлыми ошибками. Она складывается из наших собственных решений, нашей свободы выбора и воли. Эти аспекты определяют нас как людей и придают нам нашу уникальность.

Библейские аллюзии служат автору дополнительным инструментом, позволяя ему глубже исследовать темы человеческой природы. Они добавляют сложность и глубину тексту, а также усиливают авторскую аргументацию. Обращение к ветхозаветному мифу позволяет Стейнбеку интерпретировать ключевые темы, такие как свобода выбора и воли, взаимоотношения между добром и злом, понятия греха и искупления. В результате они не только обогащают содержание, но придают произведению значимость и символизм.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Арнольд И.В. Семантика. Стилистика. Интертекстуальность: сб. ст. / И.В. Арнольд. – М. : ФЛИНТА, 2019. – 448 с. ISBN 978-5-9765-2812-3
2. Будюкин Д.А. Реабилитация мифа в эпоху романтизма / Д.А. Будюкин, А.Г. Иванов. – Текст : электронный // Вестник ЧелГУ. 2017. №1 (397). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/reabilitatsiya-mifa-v-epohu-romantizma> (дата обращения: 21.10.2023).
3. Валиев Н.У. Понятие мифа и предмет его изучения / Н.У. Валиев. – Текст : электронный // Вестник Педагогического университета. 2014. №3-1 (58). URL:

<https://cyberleninka.ru/article/n/ponyatie-mifa-i-predmet-ego-izucheniya> (дата обращения: 22.10.2023).

4. Караулов Ю.Н. Русский язык и языковая личность / Ю.Н. Караулов. – М.: Издательство ЛКИ, 2010. – 264 с. ISBN 978-5-382-01071-7
5. Лосев А.Ф. Диалектика мифа / А.Ф. Лосев. – М. : Мысль, 2001. – 558 с. ISBN 5-244-00969-9
6. Мелетинский Б.М. Поэтика мифа / Б.М. Мелетинский. – М. : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000. – 407 с. ISBN 5-02-017878-0
7. Назарова Р.З. Прецедентные феномены : проблемы дефиниции и классификации прецедентных феноменов / Р.З. Назарова, М.В. Золотарев // Изв. Саратов. ун-та. Нов. сер. Сер. Филология. Журналистика. – 2015. – Т. 15, вып. 2. С. 22.
8. Орлова Н.М. Библиейский текст как прецедентный феномен : автореферат дис. ... доктора филологических наук / Н.М. Орлова. – Саратов, 2010. – 50 с.
9. Свистунова Н.И. Приемы выражения интертекстуальности и их функции в художественном тексте / Н.И. Свистунова, П.О. Кольчикова. – Текст : электронный // МНКО. 2020. №4 (83). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/priemy-vyrazheniya-intertekstualnosti-i-ih-funktsii-v-hudozhestvennom-tekste-na-materiale-romana-a-bayett-obladat> (дата обращения: 21.10.2023).
10. Спиридовский О.В. Интертекстуальность президентского дискурса в США, Германии и Австрии / О.В. Спиридоновский // Политическая лингвистика. – 2006. № 20. С. 161-170.
11. Стейнбек Дж. На восток от Эдема / Дж. Стейнбек. – М. : Правда, 1986. – 686 с.
12. Шабуров Н.В. Функции мифа в гностической и христианской традициях в эпоху поздней античности : автореферат дис. ... кандидата культурологии / Шабуров Н.В. – Москва, 1999. – 29 с.
13. Элиаде М. Аспекты мифа / Пер. с фр. В.П. Большакова / М. Элиаде. – 4-е изд. – М. : Академический Проект, 2010. – 251 с. ISBN 978-5-8291-1125-0
14. Frazer J. The Golden Bough: A Study of Magic and Religion / J. Frazer. – М. : Нобель Пресс, 2012. – 408 p. ISBN 978-5-8837-6210-8
15. John Steinbeck Banquet Speech // The Nobel Prize [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.nobelprize.org/prizes/literature/1962/steinbeck/biographical/> (дата обращения: 27.10.23).
16. National Steinbeck Center [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.steinbeck.org/> (дата обращения: 22.10.23).
17. Steinbeck J. East of Eden / J. Steinbeck. – London : Penguin Books, 2014. – 379 p. ISBN 978-0-14-139489-3

## REFERENCES

1. Arnold I.V. Semantika. Stilistika. Intertekstual'nost': sb. st [Semantics. Stylistics. Intertextuality]. Moscow, 2019. 448 p. (In Russ.)
2. Budyukin D.A. Reabilitaciya mifa v epohu romantizma [Rehabilitation of Myth in the Era of Romanticism]. 2017. No 1 (397). Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/reabilitatsiya-mifa-v-epohu-romantizma> (accessed: 21.10.23) (In Russ.)
3. Valiev N.U. Ponyatie mifa i predmet ego izucheniya [The Concept of Myth and the Subject of its Study]. 2014. No 3-1 (58). Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/ponyatie-mifa-i-predmet-ego-izucheniya> (accessed: 22.10.23) (In Russ.)
4. Karaulov Yu.N. Russkij yazyk i yazykovaya lichnost' [Russian language and linguistic personality]. Moscow, 2010. 264 p. (In Russ.)
5. Losev A.F. Dialektika mifa [Dialectics of Myth]. Moscow, 2001. 558 p. (In Russ.)
6. Meletinsky B.M. Poetika mifa [Poetics of Myth]. Moscow, 2000. 407 p. (In Russ.)
7. Nazarova R.Z. Precedentnye fenomeny : problemy definicii i klassifikacii precedentnyh fenomenov [Precedent Phenomena: Problems of Definition and Classification of Precedent Phenomena]. 2015. – Vol. 15. No. 2. P. 22 (In Russ.)
8. Orlova N.M. Biblejskij tekst kak precedentnyj fenomen : avtoreferat dis. ... doktora filologicheskikh nauk [The Biblical Text as a Precedent Phenomenon]. Saratov, 2010. 50 p. (In Russ.)
9. Svistunova N.I. Priemy vyrazheniya intertekstual'nosti i ih funktsii v hudozhestvennom tekste [Techniques for Expressing Intertextuality and their Functions in a Literary Text]. 2020. No 4 (83). Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/priemy-vyrazheniya-intertekstualnosti-i-ih-funktsii-v-hudozhestvennom-tekste-na-materiale-romana-a-bayett-obladat> (accessed: 21.10.2023) (In Russ.)
10. Spiridovskij O.V. Intertekstual'nost' prezidentskogo diskursa v SSHA, Germanii i Avstrii [Intertextuality

of Presidential Discourse in the USA, Germany and Austria]. 2006. No 20. P. 161–170. (In Russ.)

11. Steinbeck J. *Na vostok ot Edema* [East of Eden]. Moscow, 1986. 686 p. (In Russ.)

12. Shaburov N.V. *Funkcii mifa v gnosticheskoy i hristianskoj tradicijah v epohu pozdnej antichnosti* : avtoreferat dis. ... kandidata kul'turologii [Functions of Myth in the Gnostic and Christian Traditions in Late Antiquity]. Moscow, 1999. 29 p. (In Russ.)

13. Eliade M. *Aspekty mifa* [Aspects of Myth]. Moscow, 2010. 251 p. (In Russ.)

14. Frazer J. *The Golden Bough: A Study of Magic and Religion*. Moscow, 2012. 408 p.

15. John Steinbeck Banquet Speech // The Nobel Prize. Available at: <https://www.nobelprize.org/prizes/literature/1962/steinbeck/biographical/> (accessed: 27.10.23).

16. National Steinbeck Center. Available at: <https://www.steinbeck.org/> (accessed: 22.10.23).

17. Steinbeck J. *East of Eden*. London, 2014. 379 p.

## **INTERPRETATION OF THE BIBLICAL MYTH OF FRATRICIDE IN THE CONTEXT OF JOHN STEINBECK'S NOVEL EAST OF EDEN**

**VASILEVA  
Svetlana**

*Candidate of Philosophical Sciences,  
Associate Professor of the Department of Germanic  
Philology and Scandinavistics,  
Petrozavodsk State University, Institute of Philology,  
Petrozavodsk, Russian Federation, milorada07@mail.ru*

**PAVLOVA  
Ekaterina**

*Master degree candidate,  
Petrozavodsk State University, Institute of Philology,  
Petrozavodsk, Russian Federation, hilfcol88@yandex.ru*

### **Keywords:**

John Steinbeck  
&quot;East of Eden&quot;  
archaic myth  
myth of fratricide  
intertextuality  
precedent text  
abhorrence  
will  
choice

### **Summary:**

This article attempts to interpret intertextual elements from the Old Testament myth of fratricide in John Steinbeck's novel "East of Eden". The biblical text is considered as one of the most universal precedent phenomena, as well as a variant of the pretext within the framework of the theory of intertextuality. It was concluded that in J. Steinbeck's novel the appeal to the biblical myth is a plot-forming element; the myth of fratricide plays a key role in the text and organizes the semantic layer of the novel. Through an appeal to the Old Testament story of Cain and Abel, J. Steinbeck explores such axiological categories as abhorrence, free will, sin and redemption, and also asks the question of whether a person is able to resist what is destined for him.

УДК 397.4.

## ОНЕЙРОПОЭТИКА ТУМАСА ТРАНСТРЕМЁРА

**ШАРАПЕНКОВА  
НАТАЛЬЯ  
ГЕННАДЬЕВНА**

*доктор филологических наук,  
заведующая кафедрой германской филологии и  
скандинавистики,  
Петрозаводский государственный университет,  
Институт филологии,  
Петрозаводск, Российская Федерация,  
natshar@mail.ru*

**МАТВЕЕВА  
АЛЕКСАНДРА  
ВЯЧЕСЛАВОВНА**

*студент кафедры германской филологии и  
скандинавистики,  
Петрозаводский государственный университет,  
Институт филологии,  
Петрозаводск, Российская Федерация,  
saschahbnknstlrn@gmail.com*

### **Ключевые слова:**

сон  
сновидение  
онейропоэтика  
онейрические состояния  
Тумас Транстрёмер

### **Аннотация:**

В статье представлены особенности изучения сна в их историческом развитии с точки зрения разных гуманитарных наук. Особое внимание уделяется тому, как сны изображаются в художественных произведениях и какие функции выполняют. Актуальность данной проблемы обусловлена растущим интересом к поэтике сновидений в современной гуманитаристике, в том числе в культурологии и литературоведении. Целью исследования стало выявление особенностей и способов изображения сновидений и сноподобных состояний, а также их роли в стихотворении «Preludium» видного шведского поэта, лауреата Нобелевской премии 2011 года Тумаса Транстрёмера (1931-2015).

© 2023 Петрозаводский государственный университет

Получена: 25 ноября 2023 года

Опубликована: 25 декабря 2023 года

### **Введение**

Сон – особое состояние сознания человека, в котором он отгорожен от внешнего мира, не реагирует на внешние стимулы, в самом сновидении реальность преломляется через собственные «воспоминания» о ней. Проблема исследования сна и сновидения в настоящее время носит междисциплинарный характер, и во многих областях науки (от физиологии, изучения феномена мозга, до антропологии, культурологии, литературоведения) существуют собственные методы и инструментальный изучения, факты и сведения о данном феномене.

Сон и сновидение в гуманитарных науках рассматриваются в их неразрывной связи с мифом и культурой. Известный антрополог и культуролог Дж. Кэмпбелл писал: «Как миф, так и сновидение символически и в целом одинаково выражают динамику психики» [6: 26], однако американский исследователь заметил, что сновидение имеет более субъективный характер, в то время как миф един для всего человечества. Не остались в стороне от проблемы и филологи. Так, Е. М. Мелетинский говорил о том, что через ритуалы и сны люди как «живые носители мифа» получают магические послания [8:

208]. Ю. М. Лотман, в свою очередь, отметил необходимость интерпретировать такое сообщение, а также его бесконечные возможности для толкования [7: 126].

В литературоведении изучение сновидений относят к области онейропоэтики. Отечественные филологи обратились к данному вопросу достаточно поздно, в XX веке [7], однако большее количество трудов было опубликовано в последние десятилетия. Так, И. А. Бескова проследила особенности отношения к снам в разных культурах в разные исторические эпохи [2]. В монографии Н. А. Нагорной приводится анализ прозы XX века и выделяются основные принципы «онейрической эстетики» и поэтики модернизма и постмодернизма [9]. Классическую русскую литературу на предмет онейропоэтики изучила В. В. Савельева [13].

В данной статье поэтика сна рассматривается на примере стихотворения Тумаса Транстрёмера (1931–2015), шведского поэта второй половины XX века, лауреата Нобелевской премии 2011 года. Лирика Т. Транстрёмера отличается особой метафоричностью языка и лаконичностью образов, что дает читателю возможность по-новому взглянуть на мир. Лирическое наследие поэта представляет собой богатый материал для исследований в разных областях литературоведения [21-24] и лингвистики [14, 16, 17].

### **Об изучении сна**

Интерес к снам и попытки их описать существовали уже в архаический период. В разных национальных культурах и этносах сон представлялся как временная смерть тела, как состояние, в котором душа может путешествовать в другие миры, вступать в контакт с богами и предками, видеть прошлое и будущее, получать некоторые наставления или предупреждения.

К проблеме интерпретации снов обращались древнегреческие философы. Так, Сократ считал, что сновидения являются голосом совести. Его ученик Платон выдвинул идею о том, что у каждого из нас есть «противозаконные вожеления, которые пробуждаются во время сна» [11: 300-301]. Данная мысль близка к концепции основоположника психоанализа З. Фрейда, который тысячелетия спустя будет исследовать сон как состояние, в котором проявляются скрытые (подавленные) желания и страхи человека. Аристотель, ученик Платона, считал необходимым изучение состояний бодрствования и сна, при этом ученый рассматривал их в оппозициях «позитивное – негативное» и «деятельностное – бездеятельностное» [1: 428-431].

В Средние века и эпоху Возрождения исследование сновидений не получило должного развития. В период с XVII до первой половины XIX века мнения исследователей по поводу феномена сна разделились на отрицательное (отмечалась болезненная природа сновидений) и положительное (отклонением считалось, наоборот, отсутствие сновидений). В конце XIX века зарождается психология как наука, возникают подходы, направленные на рассмотрение образного и символического содержания сновидений.

Толчок к изучению сновидений в XX веке дал ставший впоследствии хрестоматийным труд Зигмунда Фрейда «Толкование сновидений», в котором ученый выдвигает психоаналитическую концепцию сна и представляет сон как «полноценное психическое явление», в котором проявляется *индивидуальное бессознательное* [15: 214]. З. Фрейд полагал, что сны имеют скрытое значение и помогают выявить подавленные желания, потребности, разочарования и страхи [15: 215-232]. По мнению основоположника психоанализа, в сновидениях субъект не мыслит, а **переживает**, из-за чего сами сновидения «лишены осмысленности и связности» [15: 88]. В них зачастую присутствует анахронизм и абсурд, что затрудняет понимание значения сновидения, поэтому толковать сновидение стоит, по наблюдениям австрийского ученого, «не во всем его целом, а лишь отдельные элементы его содержания» [15: 184].

Швейцарский психиатр Карл Густав Юнг не поддерживал метод «свободных ассоциаций» З. Фрейда. Ученый выступал против поспешного приписывания отдельным символам конкретных значений без анализа особенностей жизни и личных переживаний обследуемого. Так, в одном из своих исследований К. Г. Юнг отмечал: «Правильная интерпретация зависит от контекста, то есть от ассоциаций, связанных с этим образом, а также от реального состояния разума сновидца» [курсив наш. – Н. Ш., А. М. 20: 253]. Это связано, кроме прочего, с тем, что «понимание значения любого слова одним человеком не обязательно совпадает с пониманием другого, даже если у них одинаковый культурный уровень» [20: 226].

Помимо этого К. Г. Юнг, что крайне важно и что стало причиной отхода его от учения своего учителя, З. Фрейда, писал о «коллективных символах», которые исходят из «коллективных представлений» этноса, народа, всего человечества [20: 237]. Так, сны имеют связь не только с

индивидуальным бессознательным, но и с *коллективным бессознательным*, общим наследием человечества. Ученый вводит категорию «архетип», который трактуется им как первобытный образ, «проявление инстинктов посредством символов» [20: 255-256]. К.Г. Юнг связывает сновидения с мифологией и фольклором, в которых некоторые мотивы отражаются в почти идентичной форме. По мнению исследователей И. Л. Шелехова и Ж. А. Гумеровой, «теория сновидений К.Г. Юнга носит мифологический, культурологический, этнологический и этнопсихологический характер» [20: 147]. Специфика методологии швейцарского ученого позволяет использовать ее для исследования сновидений в области творчества.

В XXI веке сон активно изучается в самых разных научных областях: от медицины и физиологии до культурологии и филологии. Л. М. Карпова отмечает, что в настоящее время сформировались различные концепции сновидений: мифологическая, религиозная, эзотерическая, психоаналитическая и другие, однако вопрос о философской концепции сна остается открытым [4, 5]. По мнению исследовательницы, важными для данной области вопросами являются «сущность сновидческого состояния человека, характер духовной активности человека в этом бытии и значимость сновидений для его самопознания и развития» [4: 13].

В. М. Пивоев в своем исследовании сопоставляет состояния бодрствования и небодрствования с категориями бытия и небытия, а также выделяет основные характеристики «дневного» и «ночного» сознания человека. Ученый приходит к выводу, что сон можно рассматривать как «бытие в измененном состоянии сознания», ведь он контролируется «ночным» сознанием, для которого характерны многозначность и многомерность, иррациональность, интровертность и концентрация внимания на себе [10].

Большое внимание уделяет функциям сновидений Ю. М. Лотман в своем труде «Сон – семиотическое окно», в котором ученый-семиотик определил особую культурную функцию сна – «быть резервом семиотической неопределенности», пространством, которое может быть заполнено «мистическими и эстетическими смыслами» [7 : 126].

В литературоведении изучение сновидений выделены в отдельную область, которая называется **онейропоэтика**. В. В. Савельева в монографии «Художественная гипнология и онейропоэтика русских писателей» дает этой дефиниции такое определение: «область поэтики, которая сосредоточена на филологическом анализе сновидения как вербального художественного текста» [13: 3].

Современные исследователи разделяют понятия «сон» и «сновидение»: сон – это психофизический процесс, в то время как сновидением является восприятие образов, цвета, слов, возникающих в сознании спящего человека. Онейрическими, или снопоподобными, состояниями называют «нарушение работы сознания, при котором все происходящее воспринимается как во сне». В. В. Савельева выделяет следующие онейрические состояния: грезы, видения, мечты наяву, галлюцинации, бред. Данные понятия мы можем отнести к онейросфере – под этим термином подразумеваются «сновидения и близкие им состояния психики» [13: 17].

### **Тумас Транстрёмер, биография и творческий путь**

Тумас Транстрёмер (1931–2015) является одним из известнейших шведских поэтов XX века. В его произведениях затрагиваются традиционные для того времени темы: человек и природа, искусство, человеческое существование и судьба, ход истории и научно-технический прогресс. Исследователи и переводчики Т. Транстрёмера отмечают, в первую очередь, его уникальный поэтический стиль. К основным особенностям идиостиля поэта можно отнести метафоричность, образность, концентрированность материала, особый грамматический строй и использование авторской пунктуации.

I  
Almanakan fullskriften, framtid okänd.  
Kabeln nynnär folkvisan utan hemland.  
Snöfall i det blystillå havet. Skuggor  
brottå på kajen

(«Svarta vykort»)

I  
Ежедневник исписан, в дымке судьба.  
Провод песнь напевает, всем чужую.  
Снег. Свинцовое море. На причале  
борются тени.

(«Черные открытки»,  
пер. А. Афиногеновой)

Свой творческий путь Тумас Транстрёмер начал в 1948 году с публикации рассказов и первых стихотворений в школьном журнале. В 1954 году вышел сборник «17 dikter» («17 стихотворений»), сразу получивший большой отклик в прессе. Будучи еще школьником, Т. Транстрёмер был увлечен творчеством французских поэтов-сюрреалистов (А. Бретон, П. Элюар, Р. Шар, А. Мишо и др.). Погружение в мир французского сюрреализма оказало плодотворное влияние на ранние произведения шведского поэта, в которых ярко прослеживается, среди других тем, интерес к изображению сновидений и особых состояний психики.

Следует в связи с тематикой статьи отметить тот факт, что Тумас Транстрёмер получил психологическое образование и практически на протяжении всей своей жизни работал по специальности – психотерапевтом. Знакомство с основными концепциями о снах и профессиональный опыт общения с пациентами отразились в особом методе изображения в поэтических творениях онейрических состояний.

Сны и сновидения были важной темой для Т. Транстрёмера, находившей свое место в творчестве поэта на протяжении всей его художественной деятельности. Сам поэт описывал это так: «Стихотворение – это сон, который я пробуждаю. Сны и стихотворения исходят из одной части человека. Они, отчасти, подчиняются одним и тем же законам» (перевод наш. – А. М., ориг. – «En dikt är en dröm som jag gör vaken. Drömmar och dikter kommer från samma del av personen. Delvis följer de samma lagar»).

За свою жизнь Т. Транстрёмер издал тринадцать сборников стихотворений и автобиографию в прозе, за свое творчество был удостоен многих престижных наград, среди самых почетных – присуждение в 2011 году Нобелевской премии и награды от Шведской академии, Шведского писательского союза, Финляндской академии и других.

#### **К анализу поэтического сборника «17 dikter» («17 стихотворений», 1954 г.)**

Дебютный сборник поэта «17 dikter» («17 стихотворений», 1954 год) начинается стихотворением «Preludium», состоящим из двух строф. В первой показан процесс пробуждения – то, с чем сталкивается сознание человека во время перехода из состояния сна в состояние бодрствования:

Uppvaknandet är ett fallskärmshopp från drömmen.  
Fri från den kvävande virveln sjunker  
resenären mor morgonens gröna zon.  
Tingen flammar upp. Han förnimmer – i dallrande lärkans  
position – i tropiskt flöde – grönskan, med  
lyftade armar, lyssnande  
till rytmen från ett osynligt pumpverk.

(«Preludium»)

Пробуждение – прыжок с парашютом из сна.  
Свободный от душного вихря падает  
странник в зеленую зону утра.  
Возгораются вещи. Он ощущает – трепещущий  
жаворонок – как качаются лампы мощной системы  
корней под землей. А наверху –  
в тропическом изобилии – зелень,  
подняв руки, прислушивается  
к ритму невидимого насоса.

(«Preludium», пер. А. Афиногеновой)

Вторая строфа посвящена времени сразу после пробуждения; здесь Т. Транстрёмер обобщает пережитый в первой строфе опыт и сравнивает его с прозрением: это краткий миг, когда человек способен «объять мир, / как сжимает ладонь солнцем нагретый камень» (пер. А. Афиногеновой, ориг. – «omfatta världen / som handen griper en solvarm sten») и познать этот мир, понять его.

Переводчик А. Прокопьев отметил, что в это время шведский поэт «пытается осмыслить и освоить поэтику французского символизма: обрывочные видения, сны, фрагменты реальности, столкновения несоединимого» [12].

Название стихотворения «Preludium» (от лат. *praeludo*) указывает на введение к чему-то. Под этим мы можем подразумевать как сам сборник «17 стихотворений», так и творчество Т. Транстрёмера в целом, а также *пробуждение* как начало нового дня, время, когда в пробуждающемся сознании появляются первые мысли.

В этом поэтическом сборнике Т. Транстрёмер показывает границу между состояниями сна и бодрствования, среди которых состояние падения («Пробуждение – прыжок с парашютом из сна») – это пересечение данной границы. Однако образ пробуждения как прыжка создает контраст традиционному образу пробуждения как подъема из глубины сна: Т. Транстрёмер меняет привычные ассоциации местами, и лирический герой движется вниз, чтобы проснуться. Пробуждение как медленный, но уверенный спуск становится основной темой стихотворения «Preludium».

Несмотря на то, что В. В. Савельева не выделяет пробуждение как часть группы онейрических состояний, на основе их признаков (искажение восприятия реальности, преобладание субъективных ощущений) можно сделать вывод, что оно все же составляет онейросферу стихотворения.

При помощи перехода из одного состояния сознания в другое Т. Транстрёмер строит лирический сюжет и тем самым расширяет художественное пространство произведения. Вместе с лирическим героем читатель через затянувшееся падение переходит из ощущения вихря, которое существовало лишь внутри лирического героя, в реальность, где он находится, вероятно, на природе и старается осмыслить пережитый опыт:

Resenären står undet trädet. Skall,  
efter störtningen genom dödens virvel,  
ett stirt ljus vecklas ut över hans huvud?

(«Preludium»)

Странник замер под деревом. Раскроется ли,  
после паденья сквозь вихрь смерти,  
свет над его головой?

(«Preludium», пер. А. Афиногеновой)

Главной теме – пробуждению от сна – подчиняется все уровни художественного (поэтического) текста, включая и лексический уровень стихотворения. В стихотворении присутствует противопоставление номинатива «*urpvaknandet*» (пробуждение) остальной части стихотворения. Лексема *urpvaknandet* (от глаг. *vakna upp*) показывает движение вверх. Помимо этого, мы видим такие слова, как «*fallskärmsjobb*» (прыжок с парашютом), «*lodräta färd*» (вертикальный путь), повторяющийся глагол «*sjunker*» (опускаться, тонуть), а также наречие «*ned*» – все это говорит о движении вниз.

О состоянии сна читателю практически ничего не известно, Т. Транстрёмер описывает его лишь одной фразой: «*den kvävande virveln*», что переводится как «удушающий вихрь». Т. Транстрёмер относится к снам как к чему-то неприятному, возможно, пугающему, невыносимому, сбивающему с ног. Для усиления данной эмоции на слова «*den kvävande virveln*» («удушающий вихрь») также делается ритмическое ударение.

Состояние пробуждения Т. Транстрёмер передает и на звуковом уровне стихотворения. Шведский исследователь Й. Эдстрём отмечает первые две строки, начинающиеся с четкого ударного слога, а заканчивающиеся падением ритма, благодаря чему создается впечатление волнового движения, показывающее возвращение лирического героя в сознание [22].

### **Заключение**

Подводя итог предпринятого исследования, отметим, что Тумас Транстрёмер, и как представитель позднего шведского модернизма, и как психолог по профессии, имел личный интерес к изображению снов. В своем раннем творчестве Т. Транстрёмер представляет сон как некую пугающую силу, захватывающую человека.

При помощи сна и онейрических состояний шведский поэт изучает «темные» стороны личности и реакции человека на окружающую реальность. Кроме того, вводя в стихотворение подобные состояния Т. Транстрёмер расширяет или изменяет художественное пространство произведения. Кроме этого, изображение сна и пробуждения от него несут в себе функции характеристики лирического героя: сны у Т. Транстрёмера помогают отразить чувства на новом уровне – бессознательном, где присутствуют иные эмоции, иное восприятие реальности. Это происходит и за счет того, что с помощью лаконичных образов поэт дает полную свободу для интерпретации эмоционально-психического уровня произведения.

Образ сна и сноподобных состояний Т. Транстрёмера создает при помощи композиции, ритмического строя, особой лексики и приема контраста (в противопоставлении сновидения состоянию бодрствования). Тема сна, которую затрагивает поэт, найдет свое отражение во многих его последующих произведениях. Однако в поздние периоды она претерпевает некоторые изменения.

#### Список литературы

1. Аристотель. О сновидениях / Пер. и науч. коммент. О.А. Чулкова // АКАДΗΜΕΙΑ: Материалы и исследования по истории платонизма. – Санкт-Петербург, 2005. – Вып. 6. – С. 420-432.
2. Бескова, И. А. Природа сновидений (эпистемологический анализ). – Москва, 2005. – 239 с.
3. Избранное : стихотворения / пер. со швед. А. Афиногеновой, А. Прокопьева. – Москва : ОГИ : bilingua, 2002. – 288 с.
4. Карпова, Л. М. Сновидение и духовный опыт / Л. М. Карпова // Вестник Омского государственного педагогического университета. Гуманитарные исследования. – Омск : Издательство ОмГПУ, 2014. – № 1. – С. 13-16.
5. Карпова, Л. М. Сон и сновидение в пространстве основных гносеологических моделей / Л. М. Карпова // Аналитика культурологии. – Тамбов. – 2008. – № 10. – С. 22-25.
6. Кэмпбелл, Дж. Тысячеликий герой. – Санкт-Петербург : Питер, 2018. – 352 с.
7. Лотман, Ю. М. Семиосфера. – Санкт-Петербург : Искусство – СПб, 2000. – 704 с.
8. Мелетинский, Е. М. Мифы народов мира : энциклопедия : электронное издание. – Москва. – 2008. – 1147с.
9. Нагорная, Н. А. Онейросфера в русской прозе XX века: модернизм, постмодернизм: Монография. – Москва : МАКС-Пресс, 2006. – 260 с.
10. Пивоев, В. М. Сон как бытие и небытие / В. М. Пивоев // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. – Петрозаводск : Издательство ПетрГУ, 2009. – № 8. – С. 78-84.
11. Платон. Государство / Пер. с древнегреч. А. Н. Егунова. Вступ. ст. Е. Н. Трубецкого. Коммент. Ф. В. Асмуса. Примеч. А. А. Тахо-Годи. – Москва : Академический проект, 2015. – 398 с.
12. Прокопьев, А. Как читать Тумаса Транстрёмера [Электронный ресурс] : Arzamas. URL : <https://arzamas.academy/materials/2133> (дата обращения 25.04.2023)
13. Савельева, В. В. Художественная гипнология и онейропоэтика русских писателей: Монография. – Алматы : Жазушы, 2013. – 520 с.
14. Толстая, Н. Н. О некоторых синтаксических особенностях поэзии Томаса Транстрёмера / Н. Н. Толстая // Скандинавская филология (Scandinavica). – Ленинград. – 1985. – Вып. 4. – С. 161-166.
15. Фрейд, З. Толкование сновидений / З. Фрейд. — Москва : Директ-Медиа, 2008. – 960 с. – Режим доступа: по подписке. – URL: <https://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=39240> (дата обращения: 04.03.2023). – ISBN 978-5-9989-0373-1. – Текст : электронный.
16. Чекалина, Е. М. Грамматика шведского глагола и поэтика Тумаса Транстрёмера (семантика и синтаксические функции причастия 1) / Е. М. Чекалина // Атлантика. Записки по исторической поэтике. – Москва : МАКС Пресс, 2018. – Т. 15. – С. 198-214.
17. Чекалина, Е.М. Поэтический синтаксис Тумаса Транстрёмера и его перевод на русский язык / Е. М. Чекалина // Скандинавская филология. – 2020. – Т. 18. Вып. 2. – С. 372-393.
18. Шелехов, И. Л. История исследования сновидений: от архаических представлений до современных научных концепций / И. Л. Шелехов, Г. В. Белозёрова // ПРАЭНМА. Проблемы визуальной семиотики. – 2015. – № 3. – С. 47-70.
19. Шелехов, И. Л. Концепции З. Фрейда и К. Г. Юнга как методологический базис исследования образов, символов и сюжетного содержания сновидений / И. Л. Шелехов, Г. В. Белозёрова, А. И. Мартынова // ПРАЭНМА. Проблемы визуальной семиотики. – 2016. – № 1. – С.137-149.
20. Юнг, К. Г. Символическая жизнь : сборник научных трудов / К. Г. Юнг ; пер. с англ. и предисл. В. В. Зеленского. – Москва : Когито-Центр, 2010. – 336 с. – (Карл Густав Юнг. Сочинения). — Режим доступа: по подписке. – URL : <https://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=56525> (дата обращения: 28.05.2023). – Текст : электронный.
21. Bengtsson de Veen, L. Skuggorna vilar i ljuset: En studie av det naturlyriska subjektet hos Tomas Tranströmer, Per Westermarck och Bengt Anderberg / L. Bengtsson de Veen. – Uppsala : Uppsala universitet, 2016. – URL : <http://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:971658/FULLTEXT01.pdf> (дата обращения: 29.04.2023). – Текст : электронный.

22. Edström, J. Den rytmiska bilden. Rytmens och bildspråkets samspel i tre dikter av Tomas Tranströmer / J. Edström. – Stockholm : Stockholms universitet, 2016. – URL : <http://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:1613090/FULLTEXT01.pdf> (дата обращения: 29.04.2023). – Текст : электронный.

23. Mønster, L. Dream Poems. The Surreal Conditions of Modernism / L. Mønster. – Aalborg : Aalborg universitet, 2018. – URL : <https://www.mdpi.com/2076-0787/7/4/112> (дата обращения: 23.02.2023). – Текст : электронный.

24. Slyk, M. "VEM är jag?". Det lyriska subjektet och dess förklädnader i Tomas Tranströmers författarskap / M. Slyk. – Uppsala : Uppsala universitet, 2010. – URL : <http://uu.diva-portal.org/smash/get/diva2:324624/FULLTEXT01.pdf> (дата обращения: 15.01.2023). – Текст : электронный.

## References

1. Aristotle. On Dreams. ΑΚΑΔΗΜΕΙΑ: Materialy i issledovaniya po istorii platonizma. St.Petersburg, 2005. S. 420-432. (In Russ.)
2. Beskova I. A. Priroda snovideniy (epistemologicheskij analiz). Moscow, 2005. 239 s. (In Russ.)
3. Izbrannoe : stikhotvorenyy. trans. With Swedish. A. Afinogenovoy, A. Prokop'eva. Moscow : OGI : bilingua, 2002. 288 s. (In Russ.)
4. Karpova L. M. Snovidenie i dukhovnyy opyt. Vestnik Omskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta. Gumanitarnye issledovaniya. Omsk : Izdatel'stvo OmGPU, 2014. No. 1. S. 13-16. (In Russ.)
5. Karpova L. M. Son i snovidenie v prostranstve osnovnykh gnoseologicheskikh modeley. Analitika kul'turologii. Tambov, 2008. No. 10. S. 22-25. (In Russ.)
6. Campbell J. The Hero with a Thousand Faces. St. Petersburg : Piter, 2018. 352 s. (In Russ.)
7. Lotman Yu. M. Semiosfera. St. Peterburg : Iskusstvo – SPb, 2000. 704 s. (In Russ.)
8. Meletinskiy E. M. Mify narodov mira : entsiklopediya : elektronnoe izdanie. Moscow, 2008. 1147s. (In Russ.)
9. Nagornaya N. A. Oneyrosfera v russkoy proze XX veka: modernizm, postmodernizm: Monografiya. Moscow : MAKS-Press, 2006. 260 s. (In Russ.)
10. Pivoev V. M. Son kak bytie i nebytie. Uchenye zapiski Petrozavodskogo gosudarstvennogo universiteta. Petrozavodsk : Izdatel'stvo PetrGU, 2009. No. 8. S. 78-84. (In Russ.)
11. Plato. The Republic. Moscow : Akademicheskij proekt, 2015. 398 s. (In Russ.)
12. Prokopiev A. Kak chitat' Tomasa Transtremera [Elektronnyy resurs] : Arzamas. URL : <https://arzamas.academy/materials/2133> (data obrashcheniya 25.04.2023). (In Russ.)
13. Savel'eva V. V. Khudozhestvennaya gipnologiya i oneyropoetika russkikh pisateley: Monografiya. Almaty : Zhazushy, 2013. 520 s. (In Russ.)
14. Tolstaya N. N. O nekotorykh sintaksicheskikh osobennostyakh poezii Tomasa Transtremera. Skandinavskaya filologiya (Scandinavica). Leningrad. 1985. S. 161-166. (In Russ.)
15. Freud S.. The Interpretation of Dreams. Moscow : Direkt-Media, 2008. 960 c. Rezhim dostupa: po podpiske. URL: <https://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=39240> (data obrashcheniya: 04.03.2023). ISBN 978-5-9989-0373-1. Tekst : elektronnyy. (In Russ.)
16. Chekalina E. M. Grammatika shvedskogo glagola i poetika Tomasa Transtremera (semantika i sintaksicheskie funktsii prichastiya 1). Atlantika. Zapiski po istoricheskoy poetike. Moscow : MAKS Press, 2018. S. 198-214. (In Russ.)
17. Chekalina E.M. Poeticheskiy sintaksis Tomasa Transtremera i ego perevod na russkiy yazyk. Skandinavskaya filologiya, 2020. S. 372-393. (In Russ.)
18. Shelekhov I. L., Belozeroва G. V. Istoriya issledovaniya snovideniy: ot arkhaiskikh predstavleniy do sovremennykh nauchnykh kontseptsiy. ПРАΞΗΜΑ. Problemy vizual'noy semiotiki. 2015. No. 3. S. 47-70. (In Russ.)
19. Shelekhov I. L., Belozeroва G. V., Martynova A. I. Kontseptsii Z. Freyda i K. G. Yunga kak metodologicheskij bazis issledovaniya obrazov, simvolov i syuzhetnogo sodержaniya snovideniy. ПРАΞΗΜΑ. Problemy vizual'noy semiotiki. 2016. No. 1. S.137-149. (In Russ.)
20. Jung C. G. The Symbolic Life : Miscellaneous Writings (The Collected Works of C. G. Jung). Moscow : Kogito-Tsentr, 2010. 336 s. Rezhim dostupa: po podpiske. URL : <https://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=56525> (data obrashcheniya: 28.05.2023). Tekst : elektronnyy.

(In Russ.)

21. Bengtsson de Veen, L. Skuggorna vilar i ljuset: En studie av det naturlyriska subjektet hos Tomas Tranströmer, Per Westermark och Bengt Anderberg. Uppsala : Uppsala universitet, 2016. URL : <http://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:971658/FULLTEXT01.pdf>

22. Edström, J. Den rytmiska bilden. Rytmsens och bildspråkets samspel i tre dikter av Tomas Tranströmer. Stockholm : Stockholms universitet, 2016. URL : <http://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:1613090/FULLTEXT01.pdf>

23. Mønster, L. Dream Poems. The Surreal Conditions of Modernism. Aalborg : Aalborg universitet, 2018. URL : <https://www.mdpi.com/2076-0787/7/4/112>

24. Slyk, M. "VEM är jag?". Det lyriska subjektet och dess förklädnader i Tomas Tranströmers författarskap. Uppsala : Uppsala universitet, 2010. URL : <http://uu.diva-portal.org/smash/get/diva2:324624/FULLTEXT01.pdf>

## ONEIROPOETICS OF TOMAS TRANSTRÖMER

**SHARAPENKOVA**  
**Natalia**

*PhD in Philology,  
Head of the German Philology and Scandinavian Studies  
Department,  
Petrozavodsk State University, Institute of Philology,  
Petrozavodsk, Russian Federation, natshar@mail.ru*

**MATVEEVA**  
**Alexandra**

*student of the Department of Germanic Philology and  
Scandinavia,  
Petrozavodsk State University, Institute of Philology,  
Petrozavodsk, Russian Federation,  
saschahbnknstlrn@gmail.com*

**Keywords:**

sleep  
dream  
oneiropoetics  
oneiric states  
Tomas Tranströmer.

**Summary:**

The article examines the evolution of the study of dreams and its distinctive features in the humanities, with a specific focus on their portrayal in art and their functions. The importance of studying this topic lies in the increasing interest in the poetics of dreams within contemporary humanities, such including cultural studies and literary studies. The aim of this study was to identify the characteristics and techniques of depicting dreams and dream-like states, as well as their role in the poem “Preludium” by Tomas Tranströmer (1931-2015), a renowned Swedish poet and the recipient of the 2011 Nobel Prize in Literature.

УДК 82

## К ВОПРОСУ О ПРЕДМЕТНОМ МИРЕ КАРЕЛЬСКОЙ ВОЛШЕБНОЙ СКАЗКИ (НА МАТЕРИАЛЕ СКАЗОК, ЗАПИСАННЫХ В 1937-1958 ГОДАХ)\*

**САФРОН  
ЕЛЕНА  
АЛЕКСАНДРОВНА**

*доктор филологических наук,  
профессор кафедры германской филологии и  
скандинавистики,  
Петрозаводский государственный университет,  
Институт филологии,  
Петрозаводск, Российская Федерация,  
00inane@gmail.com*

**СУХОЦКАЯ  
ИОЛАНТА  
ВЛАДИМИРОВНА**

*магистрант Института филологии,  
Петрозаводский государственный университет,  
Институт филологии,  
Петрозаводск, Российская Федерация,  
iolantius@gmail.com*

**Ключевые слова:**

фольклористика  
карельская волшебная сказка  
предметный мир  
реалии  
Северная Карелия

**Аннотация:**

В статье рассматриваются новые элементы предметного мира на материале волшебных сказок, записанных в 1937–1958 годах в Калевальском, Медвежьегорском и Сегежском районах от рассказчиков старше сорока лет. Тексты были опубликованы карельским фольклористом У. С. Конкка в 1963 году в составе сборника «Карельские народные сказки», первого тома двухтомного издания сказок региона. В сказочных текстах были выделены предметы, связанные с изменениями бытовых условий (подписка, пиджак), научно-техническим прогрессом (фотография, телефонные провода) и увеличением роли городской среды (квартира, помещение). Из 39 волшебных сказок новые элементы были обнаружены в 10 текстах. Был сделан вывод о том, что бытовой мир карельской волшебной сказки постепенно меняется, в сказки проникают реалии XX века, часто заменяя собой предметы-предшественники без утраты семантики, что указывает на способность народной сказки обновлять элементы, но сохранять неизменной основу.

© 2023 Петрозаводский государственный университет

Получена: 25 ноября 2023 года

Опубликована: 25 декабря 2023 года

**Введение**

Народные сказки уже долгое время служат материалом для разнообразных исследований. В. Я. Пропп в фундаментальном труде «Морфология волшебной сказки» доказал, что «все волшебные сказки однотипны по своему строению» [6: 26]. Фольклорист определил, что волшебные сказки имеют строгую структуру, которая остается неизменной, несмотря на то, что ее элементы могут опускаться или

чередоваться. В свою очередь, рассказчик наполняет основу сказки формулами, повторами, вставными эпизодами и внесюжетными элементами. Находит в фольклорном тексте отражение и окружающий людей быт, который имеет свойство иногда стремительно меняться.

Появление в тексте сказок современных реалий отмечалось еще во второй четверти XX века. Так, в 1934 году А. И. Никифоров анализирует материал пятидесяти сказок о животных и сравнивает его с одиннадцатью волшебными сказками на сюжет «Змееборец». Ученый исследует тексты, записанные в 1926–1928 годах в Олонецкой и Архангельской губерниях. Фольклорист отмечает: «...новые и чуждые для коренной северной деревни названия и знания совсем еще не приобжились ни к железной дороге и ее номенклатуре, ни к авто-мото-авиотранспорту, который изредка начинает проникать в других районах СССР» [5: 389]. Таким образом, с одной стороны, в ряде фольклорных текстов 1926–1928 годов процесс привнесения новых предметов быта в волшебную сказку еще не начал происходить. С другой стороны, А. И. Никифоров, описывая городскую среду в сказках о змееборстве, указывает на упоминание красного знамени: «Пошел он по городу: увидел красное знамя и бьют барабаны, играют музыки» [5: 390]. Ученый отметил, что советская символика реализуется именно в контексте образа города.

В монографии 1975 года, посвященной русской народной сказке, Н. М. Ведерникова указывает на сохранение актуальности волшебной сказки в советское время. Фольклорист отмечает «введение новой лексики», более соответствующей изменившемуся быту [1: 35]. Н. М. Ведерникова характеризует сказку и фольклор как явления, которые тесно связаны с реальностью и «адресованы современнику» [1: 116]. Черты новой действительности связаны с деталями обстановки, «“подновлением” традиционных мотивов» [1: 127]. По мнению фольклориста, обновление сказочного словаря конфликтует со сложившимися традициями, вследствие чего новые детали, не успевая стать полностью освоенными в языке и сознании, «разрушают эстетику народных сказок» [1: 127].

Бытовые реалии русской сказки становились предметом отдельного исследования и фольклористов второй половины XX века. В монографии 2009 года В. Е. Добровольская обобщает опыт предшественников и представляет классификацию предметных реалий русской волшебной сказки. Исследователь делит бытовой мир сказки на «предметные реалии» – «элементы предметного мира, которые влияют на развитие сказочного сюжета», и на «вещи», напрямую не связанные с сюжетом [2: 22]. В. Е. Добровольская оговаривает факт того, что в зависимости от сюжета предметная реальность может становиться вещью и наоборот. В классификации предметных реалий представлены традиционные для сказок объекты (например, изба, платье, яйцо и др.) [2: 25]. Однако в монографию не попали более новые элементы предметного мира сказки, в том числе и привнесенные новой эпохой.

Вопрос о том, какие предметные реалии можно считать традиционными, а какие – привнесенными, еще не решен в фольклористике. Заметно выделяются в сказочных текстах советские реалии, отражающие изменившуюся эпоху, повлиявшую и на быт. Кроме того, в сказках встречаются упоминания механизмов и недавних для того времени достижений человечества. Целью исследования стало проследить, какие реалии проникают в волшебную сказку Северной Карелии, какие сюжеты в большей степени обогатились подобными деталями и есть ли зависимость между пространственным миром сказки и количеством привнесенных предметов.

### **Новые предметы волшебной сказки Северной Карелии**

Материалом для исследования выступил опубликованный в 1963 году первый том двухтомного издания карельских сказок под названием «Карельские народные сказки». В сборник вошло 80 текстов, записанных в Северной Карелии, которые были сопровождены русским переводом. Составитель издания – известный карельский фольклорист У. С. Конкка. Сказочная традиция северных карел исторически подвергалась меньшему русскому влиянию, в отличие от сказок южной Карелии. Так, У. С. Конкка указывает: «многие южнокарельские сказки по стилю рассказывания ближе к русским сказкам, чем к собственно карельским, в которых мы выше отметили лаконичность изложения» [3: 36].

В рамках данного исследования были рассмотрены 39 волшебных сказок. В ряде текстов встречаются предметы одежды, свидетельствующие об изменении во внешнем виде жителей Карелии. Так, в сказке «Иван Медведев» («Ivan Med'ved'ev»), записанной Т. Ананиной в 1937 году в Медвежьегорском районе от М. В. Исаковой (72 года), главный герой, рожденный медведицей, обладает большой силой: трехпудовую железную палку он «между пальцами сломал» [3: 86]. После предательства братьев Иван Медведев остается в подземном царстве. Ночью герой замечает одиноко сидящих в гнезде птенцов орла, после чего «снимает пиджак и накрывает их пиджаком» [3: 89]. В благодарность вернувшаяся утром орлица возвращает героя на землю. Пиджак в сказке «Иван Медведев» служит предметом, помогающим герою совершить доброе действие и вернуться домой. При этом подобным целям может послужить практически любой предмет верхней одежды, пиджак не имеет

уникальных свойств, скорее отражает изменившийся быт, где этот предмет одежды получает широкое распространение.

В подобном ключе новые предметные рамки вошли и в «Сказку про козла» («Karrehen starina»), записанную Р. Пирхонен в 1958 году в Сегежском районе. Рассказчица – Е. И. Тимофеева (72 года). Козел забирает оставленную родителями девочку и заботится о ней, а молоко «в городе у женщин просит, в царев дом идет просить» [З: 146]. Когда героиня взрослеет, то хочет получить у животного одежду. Козел повторно идет к царю и желает получить «каких-нибудь платьев да комбинашек» [З: 146]. Царский сын, тайком увидев девушку, заказывает ей «пальто хорошее» [З: 147]. Далее в сказке появляется вредительница Сюотяри, которая подменяет героиню, заманив ее в озеро. С помощью козла царевич узнает правду и убивает вредительницу. В данном случае желание героини получить предметы одежды двигает сюжет сказки, но на их месте может находиться любая другая вещь.

Своеобразна сказка «Черная овца» («Mušta lammas»), записанная в 1937 году в Калевальском районе В. Кормуевым от Н. М. Калли (41 год). Вредительница Сюотяри превратила мать главной героини в овцу и настояла на том, чтобы ее зарезали. Уезжая на царский пир, антагонист дает девушке невыполнимое задание. Мать главной героини помогает дочери выполнить задание и подсказывает ей, как отправиться на пир: «как я спущусь сейчас в могилу, то вышлю тебе лошадь, ты в одном ухе вымойся, в другом оденься и поезжай на этой лошади на пир» [З: 180]. Убегая, героиня выбрасывает перчатку, кольцо и галошу. Именно эти предметы становятся способом найти героиню: «кому подойдет эта галоша, перчатка да кольцо – та и будет невестой царевича» [З: 182]. В карельской сказке 1937 года предметной реалией становится не тубелька, а галоша, более релевантная быту людей того времени. Подобное изменение может быть объяснено и географическим положением региона. Упоминание в приведенных выше текстах пиджака, пальто и галоши свидетельствует об их присутствии в жизни жителей Карелии.

В текстах, зафиксированных фольклористами в 1940-х годах, встречается упоминание оружия и связанных с ними элементов. Так, сказка «[Два брата]» была записана О. Елисеевой в 1941 году в Сегежском районе от Ф. А. Елагиной (81 год). Из пойманной стариком щуки появляются два брата – Василий и Иван Шутины. Герои отправляются путешествовать. Василий узнает, что «есть помещение, куда нужно каждый день приводить человека змею на съедение» [З: 96]. Василий спасает царскую дочь от трех змеев, но солдат, которому было приказано проследить за дочерью, застрелил главного героя. Чудесное Василия воскрешение происходит благодаря мыши: «Мышка зализала след от пули – мужик и ожил» [З: 98]. Солдат готовится к свадьбе. Василий приходит на свадьбу, переодетый в нищего, но невеста узнает спасителя. Происходит разоблачение солдата, и «буфет кончился» [З: 99]. Подобный акцент на природе пулевого ранения может быть связан с военными действиями, происходившими в регионе. Более того, в сказке жертва змея находится в особом помещении – новой реалии. Своеобразно и название свадебного пира – буфет.

Упоминание пистолета встречается в «Сказке о Тухкимусе и кунице» («Tuhkimuš-niätästarina»), которая была записана в 1949 году Э. Тимонен от исполнительницы карельских эпических песен Т. А. Перттунен (69 лет). Рассказчица – уроженка Калевальского района. Сюжет (СУС 530А) включает в себя попытки братьев поймать куницу, посещающую семейную ригу. Она выступает чудесным дарителем для младшего брата Тухкимуса. С помощью куницы Тухкимус преображается: «[Тухкимус] в одном ухе умывается, в другом одевается. Пистолет поперек на спине. Куница дала лошадь Тухкимусу. Тухкимус поехал на царские пиры-балы» [З: 210]. С помощью пистолета главный герой выполняет задание царя: выстрелить в сережку, браслет и кольцо царским дочерям. Тухкимус отдает невест старшим братьям и живет богато. В этом тексте упоминается пистолет как средство для преодоления испытаний царя.

Находят в сказочных текстах и следы технологического прогресса. В сказке «Тухкимус-Тяккимус» («Tuhkimus-Tähkimys»), записанной О. Пергамент в 1937 году от Т. К. Алимпиевой (81 год) в Сегежском районе. Старшие братья отправляются на поиски чудесной птицы, но попадают в тюрьму к девушке. Волк помогает младшему брату Тухкимусу добыть птицу. Нарушив указание волка, Тухкимус решает достать и клетку. В этот момент «барабаны заиграли, барабаны заиграли!» [З: 243]. С помощью волка Тухкимус добывает птицу, коня и царскую дочь. Около столба герой останавливается и ложится спать. Конь качает столб, и у девушки, которая держит старших братьев в тюрьме, «телефонные провода звенят в избе» [З: 244]. Услышав этот звон, она решает отпустить братьев. Так, барабаны в тексте реагируют на нарушение запрета главным героем. Упоминаются в сказке и телефонные провода, реалья, связанная с распространением этого вида связи.

Текст «Сказка о сороках» («Harakkastarina») был записан Э. Тимонен в 1947 году в селе Ухта Калевальского района от известной сказительницы М. И. Михеевой (63 года). Три дочери и сын остаются

одни после смерти царя и его жены. Одну за другой сестер забирают себе сороки, которые оборачиваются мужчинами. Брат находит в запертой комнате фотографию: «Он когда увидел эту фотографию, тут же упал навзничь. Такая там была красавица. На обороте фотографии было написано: “Мария-прекрасная девушка”» [3: 275]. Герой влюбляется в Марию и отправляется на ее поиски. Роль портрета в данном тексте играет фотография – реалия, получившая распространение в Карелии приблизительно в это время. Заключение договора при двух свидетелях указывает на развитие деловых контактов между жителями Карелии.

Ряд реалий, в том числе и технологических, содержит сказка «[Волшебное кольцо]», которую записал Я. Ругоев в 1937 году в Сегежском районе от К. Т. Калинина (60 лет). Сюжет широко распространен в Карелии и имеет множество вариантов. В приведенном в сборнике тексте главный герой идет в работники, чтобы прокормить одинокую мать. Спустя год «пришел день получки» [3: 293]. На первую получку герой покупает собаку, на вторую – кошку. После этого герой решает сменить работу, пойти «подсеку делать» [3: 294]. Получив кольцо, способное исполнять желания, главный герой решает взять царскую дочь в жены и выполняет задания царя. Герой с помощью кольца получает дом «на два очка лучше, чем у царя» [3: 295]. После свадьбы жена узнает тайну своего мужа, забирает себе кольцо и возле их дома «появляется пароход» [3: 296]. Волшебные помощники узнают, что жена главного героя «уехала в Норвегию» [3: 297]. Так, в тексте сочетается и момент выплаты получки, и использование нового вида транспорта. В приведенных текстах упоминается фотография, пароход и телефонные провода.

Отдельно можно выделить упоминание реалий, связанных с образом города и деловой сферой. Сказку «Царь Давид» («Car' Davida») записала П. Куйкка в 1939 году в Сегежском районе от К. И. Ананиной (61 год). Большой по объему текст представляет собой сложную контаминацию трех сюжетов. В ходе поиска живой воды для стареющего отца Николай-царевич спасает старших братьев от девушки, спрятавшей их в погребке. Главный герой говорит девушке: «дай подписку, что не будешь больше никого мучить, тогда можешь оставаться здесь жить. Но если услышу, что ты опять за прежнее взялась, так мы тебя проучим» [3: 262]. Получение подписки – результат изменения в социальной сфере, которое свидетельствует об активном использовании данного вида договоренности в Карелии.

Городская среда присутствует в тексте «Сказка об Ольховой Чурке» («Leppäpölkyn stärina») был записан Э. Тимонен в 1947 году уже в Петрозаводске от М. И. Михеевой, уроженки Калевальского района. Ольховая чурка у бездетных старика и старухи превратилась в ребенка. Мальчик быстро вырос и обладал большой силой, поэтому ушел искать работу. По пути он встречает двух таких же сильных людей. Они поселяются в доме старика «ростом с локоть, борода два локтя» [3: 317]. Ольховая Чурка сражается с антагонистом и побеждает его, спасая царскую дочь. Братья оставляют главного героя под землей. Вернувшись обратно, Ольховая Чурка идет в город к старой вдове «проситься на квартиру» [3: 319]. Он узнает о предстоящей свадьбе спасенной им девушки и одного из братьев. Невеста узнает главного героя и приводит его к царю, после чего «обманщиков расстреляли» [3: 319]. Мотив расстрела как способа наказания братьев-предателей может быть связан с недавно закончившимися военными действиями. Главный герой, попадая в городскую среду, идет к вдове, которая живет не в избе, а в квартире. Таким образом, изменения образа жизни жителей Карелии нашли свое отражение в реалиях сказочного текста.

### **Заключение**

Таким образом, предметные реалии начала XX века постепенно проникают в волшебную сказку Северной Карелии 1937–1958 годов. Главный герой может смотреть на фотографию красивой девушки, жена может приплыть домой на пароходе, в избе звенят телефонные провода, а изба может стать городской квартирой. Как правило, эти предметы связаны с образом города, куда герой отправляется в начале или середине сказки. Чаще новые предметы возникают в сказках, где главный герой – юноша. Вероятно, сюжеты о падчерицах, где городская среда встречается реже, были более устойчивыми и передавались в малоизмененном виде. Важно, что эти элементы не меняют сюжет сказки, не влияют на ее структуру и могут быть заменены на аналогичные реалии из предыдущих эпох. В целом, подобные замены, «осовременивающие» сказку, указывают на универсальный характер этого жанра фольклора. Е. М. Неёлов, описывая сказку, отметил: «она способна трансформироваться, сохраняя в то же время свою сказочную суть» [4: 46].

\* Исследования, описанные в данной работе, были проведены в рамках проекта «Образ Тухтимуса как символ Республики Карелия», поддержанного в рамках Программы поддержки НИОКР студентов, аспирантов и лиц, имеющих ученую степень, обеспечивающих значительный вклад в инновационное

развитие отраслей экономики и социальной сферы Республики Карелия в 2023 году, финансируемой Правительством Республики Карелия (Договор №3-Г22 от 29.12.2022 между ФГБОУ ВО «Петрозаводский государственный университет» и Фондом венчурных инвестиций Республики Карелия).

#### Список литературы

1. Ведерникова Н.М. Русская народная сказка / Н.М. Ведерникова. М.: Наука, 1975. 134 с.
2. Добровольская В.Е. Предметные реалии русской волшебной сказки / В.Е. Добровольская. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2009. 224 с.
3. Карельские народные сказки // Сост. У.С. Конкка. М., Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1963. 530 с.
4. Неёлов Е.М. Сказка. Фантастика. Современность / Е.М. Неёлов. Петрозаводск : Карелия, 1987. 126 с.
5. Никифоров А.И. Социально-экономический облик северно-русской сказки 1926-1928 годов / А.И. Никифоров // Сергею Федоровичу Ольденбургу : к пятидесятилетию научно-общественной деятельности 1882-1932. Л.: 1933, стр. 377-397.
6. Морфология волшебной сказки / В.Я. Пропп // Морфология волшебной сказки ; Исторические корни волшебной сказки ; Русский героический эпос. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2022. 1186 с.

#### References

1. Vedernikova N.M. Russian folk tale / N.M. Vedernikova. Moscow: Nauka, 1975. 134 p. (In Russ.)
2. Dobrovolskaya, V.E. Subject realities of the Russian magic fairy tale / V.E. Dobrovolskaya. Moscow: State Republican Centre of Russian Folklore, 2009. 224 p. (In Russ.)
3. Karelian folk tales // Compiled by U.S. Konkka. U.S. Konkka. Moscow, Leningrad : Publishing House of the Academy of Sciences of the USSR, 1963. 530 p. (In Russ.)
4. Neyolov E.M. Fairy tale. Fiction. Modernity / E.M. Neyolov. Petrozavodsk : Karelia, 1987. 126 p. (In Russ.)
5. Nikiforov, A.I. Socio-economic appearance of the Northern Russian fairy tale of 1926-1928 / A.I. Nikiforov // To Sergei Fedorovich Oldenburg : to the fiftieth anniversary of scientific and social detail 1882-1932. Leningrad : 1933, pp. 377-397. (In Russ.)
6. Morphology of a magic fairy tale / V.Y. Propp // Morphology of a magic fairy tale ; Historical roots of a magic fairy tale ; Russian heroic epic. SPb.: Azbuka, Azbuka-Atticus, 2022. 1186 p. (In Russ.)

## **THE MATERIAL WORLD IN KARELIAN FAIRY TALES: ANALYZING FAIRY TALES RECORDED BETWEEN 1937 AND 1958**

**SAFRON  
Elena**

*PhD in Philology,  
Associate Professor of Department of German Philology  
and Scandinavian Studies,  
Petrozavodsk State University, Institute of Philology,  
Petrozavodsk, Russian Federation, 00inane@gmail.com*

**SUKHOTSKAYA  
Iolanta**

*Master degree candidate,  
Petrozavodsk State University, Institute of Philology,  
Petrozavodsk, Russian Federation, iolantius@gmail.com*

**Keywords:**

folklore studies  
Karelian fairy tale  
object world  
realia  
North Karelia.

**Summary:**

This article explores the innovative elements present in the material world depicted in Karelian fairy tales collected between 1937 and 1958 in the Kalevala, Medvezhegorsk, and Segezha districts, primarily from storytellers over the age of forty. The compilation was made by Unelma Konkka, a Karelian researcher, and published in her 1963 collection titled *Karelian Folk Tales*, the first of the two volumes with the fairy tales of this region. By conducting a thorough analysis, this article identifies various objects in the tales that reflect the ongoing transformations in everyday life (subscription, jacket), scientific and technological progress (photograph, telephone wires), and the growing influence of urban environment (apartment, premises). During the analysis, it was discovered that 10 out of the 39 analyzed fairy tales contained new elements, suggesting a gradual change in the everyday world depicted in Karelian fairy tales. These new realia of the twentieth century penetrated into the tales and often replaced their predecessors without losing the underlying semantics. This finding indicates the ability of folk tales to incorporate contemporary elements while maintaining their core themes and values.

УДК 003(342.571)

## «СИЛЬНАЯ РУКА» – СЛАБЫЙ НАРОД? ИСТОРИЧЕСКИЙ И СЕМИОТИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ ПРОБЛЕМЫ ВЛАСТИ В РОССИИ

**УХОВ  
АРТЕМ  
ЕВГЕНЬЕВИЧ**

*кандидат философских наук,  
доцент кафедры философии и истории,  
Вологодская государственная молочнохозяйственная  
академия им. Н. В. Верещагина,  
Вологда, Российская Федерация, uae893@yandex.ru*

**КОВРОВ  
ЭДУАРД  
ЛЕОНИДОВИЧ**

*кандидат философских наук,  
доцент кафедры философии и истории,  
Вологодская государственная молочнохозяйственная  
академия им. Н. В. Верещагина,  
Вологда, Российская Федерация, edkovrov@rambler.ru*

**МОРОЗОВ  
РОМАН  
ВЛАДИМИРОВИЧ**

*адвокат,  
Ассоциация адвокатов,  
Калининград, Российская Федерация,  
mir-vologda@yandex.ru*

### **Ключевые слова:**

семиотика  
государственная власть  
демократия  
«сильная рука»  
конституционализм  
традиции

### **Аннотация:**

Статья посвящена популярному сегодня концепту «сильной руки» как необходимости для управления в России. В качестве методологии использованы семиотический подход, призванный расшифровать идеологический код данного концепта. При помощи историко-сравнительного и ретроспективного методов, в соответствии с двумя альтернативами развития России, выделяются два десигната понятия «сильная рука»: авторитарно-монархическое управление и демократически-вечное. Для второго устанавливаются элементарные денотаты и опровергаются попытки лишить российскую модель государственности традиционных демократических начал, попытки подмены данных понятий понятиями авторитарно-монархического ряда. В соответствии с политическими идеологиями (демократия, коммунизм, социализм, абсолютизм) анализируются различные подходы к понятию «сильной руки», вскрываются элементы его денотата, осуществляется корреляция вариантов последнего с нормами современного российского законодательства. Делается вывод, что элементарными денотатами понятия «сильной руки» могли бы стать истинные традиции российских конституционализма и демократии, имеющие и некоторые исторические корни, что обеспечивало бы понимание этого концепта не как концентрации власти у одной личности, а, напротив, как перераспределение властных полномочий на места, правовой баланс, ответственность власти перед

обществом.

© 2023 Петрозаводский государственный университет

Получена: 25 ноября 2023 года

Опубликована: 25 декабря 2023 года

Проект «сильной руки» как никогда актуален в свете остро стоящей для российского общества и государства альтернативы развития. Однако при решении этого вопроса возникает распространенная в современной политике ошибка *ignoratio elenchi* – подмена тезиса, когда хотят доказать утверждение, относящееся к другому денотату. Получается, мы говорим об одном и том же значении, однако имеем в виду диаметрально противоположный смысл.

В связи с известным и популярным у современной российской власти концептом «сильной руки» следует прояснить ее десигнат (значение), ее денотаты (то есть конкретные компоненты) и, как побочный продукт, перспективы приложения этого к российской действительности.

Анализ в историческом аспекте политико-правовых режимов Древней Руси показывает наличие двух основных путей развития: авторитарно-монархического и демократически-вечевого. В современной политологической мысли эти направления примерно соответствуют консервативному и либеральному течениям. Соответственно, концепция «сильной руки» чаще всего ассоциируется с первым из течений, предполагающим некую сильную личность вроде Наполеона (бонапартизм). Однако, как нам представляется, это понятие также в полной мере может ассоциироваться и со вторым направлением. Отсюда мы имеем два возможных несовместимых десигната (класса объектов) для концепта «сильной руки». Вопрос теперь в определении денотатов (конкретных примеров) этого концепта, что дало бы возможность наиболее точно определить его знак.

Исследователи отмечают, что после подавления последних очагов вечевой демократии Новгорода и Пскова (конец XV – начало XVI веков) в России «пыталась утвердиться автократическая форма управления», а «собственно демократических традиций, выражающихся в широком самоуправлении, в России долгое время не было» [3: 59]. Этим и можно объяснить специфику отношения современной федеральной (централизованной, вертикализованной) власти к местному самоуправлению, «равно как и восприятие этого института в российском обществе» [3: 59]. Однако так ли это на самом деле, действительно ли Россия не имеет достаточного базиса демократической государственности?

Идея «сильной руки» в авторитарно-монархическом смысле критикуется как историческая фикция А. А. Вовиным, который утверждает, что в средневековом городе Пскове в его развитии до момента завоевания его Московским государством (в 1510 году) в XIV–XV веках «горизонтальные политические связи внутри этого города преобладали над вертикальными», что ставило его развитие в один ряд со становлением городского синоиклизма (от греч. *συνοικισμός*, объединение нескольких первичных общин в общем городском центре), который «практиковали западноевропейские общины на ранней стадии их развития (XI–XII века)» [18]. Это означает, во-первых, что «русское средневековье повторило в некоторых важных чертах то, что имело место в Западной Европе», и что это никак не связано с рецепцией «западных ценностей», «не за счет заимствования политических институтов (как это имело место во многих восточноевропейских странах), а независимо из-за сходных условий, возникающих, хотя и с двухвековой задержкой» [18]. Таким образом, протодемократии Новгорода и Пскова исторически эволюционировали по пути общечеловеческой цивилизации в сторону наиболее гармоничного и естественного (опора на естественные права) государственного устройства. С этим согласуются не только идеи российской правовой мысли XIX века (Н. М. Коркунов, Б. Н. Чичерин, К. Д. Кавелин, Н. И. Лазаревский и др.), но и западноевропейской: А. Токвиль, Й. Шумпетер, У. Ростоу, М. Олсон, Р. Даль, У. А. Нисканен и др. полагали, что расширение участия народных масс в политической жизни позволяет в наибольшей степени воплощать в действительность «общечеловеческие либеральные ценности» [13: 620] уважение личности и демократические права и свободы. Тем более, что последние, будучи ключевыми в идеалах западного либерализма и Просвещения, официально обозначены как «традиционные российские духовно-нравственные ценности» [12].

Концепция «сильной руки» закона, который отождествлялся с правом, когда «правое есть ни что иное, как предписание закона» исчерпывая содержание последнего, как отмечает Н. М. Коркунов, «получило особенное распространение в современной германской литературе», было привнесено в российскую науку, «привыкшую издавна следовать примеру немцев» [4: 3], а также является «требованием положительного метода» [4: 4], то есть позитивизмом. С другой стороны, Коркунов предостерегает от «идеалистического» понимания права как неких абсолютных принципов, «вечного,

неизменного права, основанного не на воле людей, а на природе права» [4: 8]. В таком случае наше понимание права представляет собой некоторый относительный принцип. Оба эти подхода противоречат данным современной науки, а, кроме того, являются самопротиворечивыми: «система научного знания, как система посредственных достоверностей, основана на тех же посредственно-достоверных фактах сознания» [4: 11], не выходит за пределы последнего. Коркунов предлагает иную формулировку права как «взаимное психическое воздействие людей, основанное на сознании возможности, обусловленной какой-либо признанной ими идеей» [4: 14], В данном определении нет и намека на какие-либо вертикали власти и «сильной руки». Вместе с тем в нем же обозначен фундаментальный принцип общественного контроля, который и обеспечивает все могущество правовой регуляции.

По мнению авторов сборника «Конституционное государство», ведущих ученых-правоведов начала XX века, путь России в правовом смысле не является каким-то «особым», поскольку, «по научной схеме, основанной на опыте всех цивилизованных стран, на смену абсолютному государству идет государство правовое, охраняемое конституционным строем» [11: II].

Однако так исторически сложилось, что Россия пошла не по «научному» пути, одной из первых стран испытал на себе идею социализма. Идеи социализма все больше набирают силу в современном мире. Социализм основан на модели оптимального распределения общественных благ и цены на эти блага. Но кто будет решать, как и какова цена этих благ? Парадокс заключается в том, что в отсутствии «невидимой руки» рынка (а социализм в вопросе распределения богатств прямо противоположен принципам А. Смита), без «сильной руки» (авторитарной власти) сделать это невозможно. Попытки избежать этого кончались плачевно. Однако, как считает Е. Ясин, из теоретико-игрового подхода в математике следует, что «Привлечение внешних арбитров, действующих помимо институтов гражданского общества, допустимо, но нежелательно, ибо чревато авторитаризмом, возвышением государства над обществом», что влечет за собой «ослабление механизмов саморегулирования» [14: 37]. Напротив, устойчивая система только тогда сохраняет стабильность, когда в ней предусмотрены механизмы саморегуляции и (для социальных систем) самоуправления. В этом смысле теорема невозможности К. Эрроу [15], утверждающая, что «несколько чрезвычайно естественных и желаемых условий, которые очевидно могли бы быть удовлетворены любой процедурой определения общего благосостояния или демократически наиболее предпочитаемой альтернативой, не могут быть удовлетворены одновременно – чем-то придется пожертвовать» [17, XV], не вполне применима к политическим процессам. Демократия – это умение договариваться, и согласие как результат переговоров здесь необязательно. Отсюда противоречия между социализмом и демократией, впервые продемонстрированные воплощением идеалов Ж.-Ж. Руссо во времена французской революции. Стремление к равенству за счет прав и свобод граждан привело тогда к жесточайшему якобинскому террору. В этом смысле в истории человечества не было альтернативы демократии как способу свободного и устраивающего большинство способу общественного бытия. Противоположность демократии – это авторитаризм, диктатура, олигархия, которые дают правителям возможности неограниченной и бесконтрольной власти в своих интересах (в том числе для захвата и удержания последней).

В демократической системе существуют «встроенные механизмы регулирования, основанные на политической конкуренции и создающие тягу к равновесию» [14: 37]. Поэтому все остальные формы осуществления власти: коммунизм, социализм, абсолютизм – лишены последних. Например, социализм не приемлет диалога – ему необходимо всесторонне подчинение идее равенства, а значит, необходимо предполагает авторитаризм. Коммунизм в лице его главных идеологов, К. Маркса и В. Ленина, прямо заявляет о своей авторитарности, приверженности идеям насилия и принуждения, а не договора и согласия: «...Насилие, – писал Ф. Энгельс, – является тем орудием, посредством которого общественное движение пролагает себе дорогу и ломает окаменевшие, омертвевшие политические формы» [6: 189]. То же самое говорит Ленин о некоей новой «работающей», «социалистической», «пролетарской» демократии: «Надо смотреть вперед к рождающейся новой демократии, которая уже перестает быть демократией, ибо демократия есть господство народа, а сам вооруженный народ не может над собой господствовать».

Слово демократия не только научно неверно в применении к коммунистической партии. Оно теперь, после марта 1917 года, есть шора, одеваемая на глаза революционному народу и мешающая ему свободно, смело, самочинно строить новое: Советы рабочих, крестьянских и всяких иных депутатов, как единственную власть в “государстве”, как предвестник “отмирания” всякого государства» [5: 398].

Сходное истолкование концепта «сильной руки» имеет и консерватизм (что в России представлено, главным образом, абсолютизмом-самодержавием): по мнению Р. Пайпса, поскольку ни политическая свобода, ни демократия в смысле прав человека не составляли в XIX веке предмета общего интереса для широких слоев российского общества, в совокупности с отсутствием доверия друг к другу, в этом случае «естественно рассчитывать на то, что власть защитит их друг от друга, и поэтому возлагать на нее неограниченные полномочия, отказываясь от свободы взамен на безопасность» [10: 232]. Однако в итоге такая слабость российского общества «неизбежно вела к усилению авторитаризма и утверждению автократических принципов» [10: 232]. Интересно, что последняя черта общественной психологии сближает консерватизм с социализмом, но – не с либерализмом, что, казалось бы, обрекает Россию все время следовать по пути авторитарно-монархическому, а не демократически-вечевому. Однако это опровергается самим ходом исторического процесса, который, по-видимому, имеет свои закономерности, и российское государство не может сильно отклоняться от пути, намеченного историей. Чтобы понять это, необходимо вспомнить, к чему привели попытки насаждения такой односторонней авторитарно-монархической интерпретации исследуемого понятия. Три российских революции (1905–1922 годов), так или иначе, были прямо направлены против этой антидемократической идеи концентрации власти в одних руках.

Попыткам навязать идею необходимости «сильной руки» в форме монархии или диктатуры в России как ее «национальную традицию», на наш взгляд, следует противопоставить реальные исторические факты, указывающие на противоречия самой авторитарно мыслимой идеи «сильной руки». Если и существует тот «свой» путь для России, то он уж точно заключается не в возврате к тем ценностям и нормам, которые были однажды дискредитированы самим ходом истории. Если обращаться к собственным национальным традициям, и возвращать подлинное понимание концепта «сильной руки», которое отвечает лучшим международным практикам построения государства, то начинать нужно с переосмысления опыта вечевого демократии XII–XVII веков, позволившей Новгороду оказаться богатейшей республикой Древней Руси. Стержневой идеей вечевого демократии является местное самоуправление, формируемое на демократических принципах и отвечающее непосредственным интересам населения, связанное с населением крепкими общественными и правовыми отношениями. Последнее является механизмом противостояния попыткам узурпирования и злоупотребления властью, что в наибольшей мере нашло свое проявление во времена земских реформ Александра II.

Демократически-вечевого смысл «сильной руки» также может быть воспринят из опыта реформ 12-летнего периода российского парламентаризма в первой четверти XX века, периода Временного правительства (с выборами в Учредительное собрание). Уже вполне историческими (а потому могущими претендовать на статус традиционных) могут считаться перестройка 1985–1991 годов, «гайдаровские» реформы 1990-х. Так или иначе, Россия уже прошла немалый путь либерально-демократического реформирования, которое вывело ее из кризиса советского тоталитарного режима и поставило на рельсы развития большинства преуспевающих современных демократических государств.

В перспективе концепция «сильной руки» применима и к демократическим политическим режимам, однако это потребует переосмысления и переориентации своего денотата, то есть смысла самого концепта как соотносимого с другими концептами своего ряда. Одним из свидетельств этому являются и социологические исследования, показывающие, что, несмотря на действительно высокую популярность среди россиян (особенно с низким уровнем образования) мифологемы «сильной руки», «как только современным россиянам предлагаются альтернативы «сильной руке», востребованность последней заметно снижается» [1: 104]. К тому же выводу приходят и некоторые зарубежные исследователи: «Главный вывод заключается в том, что, хотя россияне и различаются между собой, их лучше всего понимать не как автократов, а как людей, в целом поддерживающих особую форму демократии, которую социологи назвали “делегативной демократией”» [16]. Такая переходная форма в странах Латинской Америки и Восточной Европы, одной из которых является и Россия, является своего рода компромиссом между авторитарно-монархическим и демократически-вечевым путем развития России: делегативная демократия знаменует собой «пассивность исполнительной власти в укреплении судебного права, малочисленность эффективных и автономных институтов», что вместе «возлагает на президента бремя непосильной ответственности» [9]. Складывается ситуация, которая ставит главные институты власти в крайне нестабильное положение и может привести к их падению (как это было, например, в 1917 году с самодержавием в России). Соответственно, для такой формы необходимо такое же транзитивное понятие «сильной руки» с некоторым промежуточным значением, более адекватно передающим политические реалии. Представляется, что такой альтернативой является иная интерпретация самого концепта «сильной руки», переориентация его с персонифицированного

варианта (например, «президент») на неперсонифицированный (например, выраженный в понятии «гражданское общество»).

Исходя из методологии семиотики, заложенной Ч. С. Пирсом и Ч. У. Моррисом [8], для построения модели «сильной руки» в контексте либеральной модели необходимо составить набор денотатов, который ссылался бы на десигнат и способствовал бы определению знака данного понятия. В данном случае денотатами могли бы выступать элементы демократии – общепризнанного образца и традиционной формы большинства развитых государств мира (при этом за образец не берется обязательно демократия западного типа). Также необходимо добавить в эту модель традиционные национальные черты, поскольку большинство государств мира являются национальными. Примерами такого символического набора могли бы выступать рассмотренные нами наиболее общие понятия-признаки демократии, т. е. «свобода», «политическая конкуренция», «общественный договор», «равенство», «правовое государство», «разделение властей», «демократические права и свободы» [13] и т. д. Следуя нашей схеме, необходимо вычленив те денотаты, которые наиболее соответствуют либеральному смыслу понятия «сильной руки», а также имеющие исторически обусловленные корни. В итоге у нас может получиться следующее: «плюрализм», «народовластие», «свободные выборы», «референдум», «сменяемость власти», «демократический контроль», «народное вече», «митинг», «забастовка» и т. п., ведущее к совершенно иному пониманию «сильной руки» не как авторитарной модели управления, а как подлинно демократическому механизму, основанному на наиболее полной реализации принципов народовластия.

Нетрудно заметить, что в современном российском политическом дискурсе практически нет понятий из этого ряда. Напротив, идет целенаправленная подмена их противоположными понятиями: вместо «гражданское общество» – «правитель (президент)» и т. п., «плюрализм» – «единство», «народовластие» и «федерализм» – «вертикаль власти», «сменяемость» – «назначаемость», «демократический контроль» – «авторитарный контроль», «права человека» – «государственная безопасность», «местное самоуправление» – «государственная власть» и т. п. Это грозит ликвидацией субъектов демократического контроля российского общества: ограничением деятельности некоммерческих организаций, ужесточением административного контроля за СМИ, централизацией местного самоуправления «сверху», а не служит выстраиванию общества? путем горизонтальных связей «снизу» и т. п.

Таким образом, проведенный историко-философский и семиотический анализ понятия «сильной руки» позволяет осознать его относительный характер, невозможность толкования его лишь в рамках узкого партийного понимания. Эта невозможность продиктована существованием конституционных принципов, которые провозглашают отсутствие в России любых «государственных» и «обязательных» идеологий (ст. 13 Конституции РФ), а значит – невозможность трактовки данной концепции в консервативном контексте как обязательной или государственной.

Только такой, демократически-вечевой аспект понимания, на наш взгляд, позволит избежать неясности и двусмысленности в термине «сильная рука» по отношению к государственной власти, что при противоречиях идеологической политики может грозить перерасти в «мнимый конституционализм» [7]. Напротив, концепция «сильной руки» в контексте принципов конституционализма (о чем писали, например, В. С. Нерсисянц и В. Д. Зорькин [2]), то есть соответствующая демократически-вечевому аспекту, может интерпретироваться как власть гражданского общества. Именно это и будет отвечать принципам действительного конституционализма. Представляется, что при возможностях современных систем Интернет сегодня не представляет сложности довести свое мнение до вершин государственной власти, обеспечивая непрерывную эффективную обратную связь, демонстрирующую действие «сильной руки» не только сверху вниз, но и снизу вверх, создавая тем самым демократически ответственное правительство. В этом и состоит, на наш взгляд, объективный смысл концепта «сильной руки», учитывающий традиции российского конституционализма и демократизма, понимаемого не как концентрация власти у одной личности или группы лиц, а, напротив, как перераспределение властных полномочий на места, что обеспечивало бы правовой баланс, подлинно пристальный и жесткий контроль местного населения над властью.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Земцов А.О. «Сильная рука»: авторитарность в политической культуре современных россиян // Полития. – 2019. – № 4 (95). – С.87-110. DOI: 10.30570/2078-5089-2019-95-4-87-110

2. Зорькин В.Д. Справедливость – императив цивилизации права // *Вопросы философии*. – 2019. – №1. – С.5-14.
3. Ковров Э.Л. Кукушкин В.Л., Ухов А.Е. Местное самоуправление в России как основа демократии: системный подход // *Управление пространственным развитием территорий: глобальные тренды и региональные приоритеты: Материалы научно-практической конференции, Вологда, 20 декабря 2018 года*. – Вологда: Вологодский филиал федерального государственного бюджетного образовательного учреждения высшего профессионального образования «Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации», 2019. – С.55-66.
4. Коркунов Н.М. Энциклопедия права. СПб: тип. М.М. Стасюлевича, 1883. – 464с.
5. Ленин В.И. Полное собрание сочинений / Ин-т марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. – 5-е изд. – М.: Госполитиздат, 1958-1965.Т. 30: июль 1916–февраль 1917.
6. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – 2-е изд. – Т. 20. – М.: Политиздат, 1955.
7. Медушевский А.Н. Русский бонапартизм как предмет сравнительного изучения // *Труды Института российской истории*. Вып. 4 / Российская академия наук, Институт российской истории; отв. ред. А.Н. Сахаров. – М.: Наука, 2004. – С. 118-181.
8. Моррис Ч.У. Основания теории знаков // *Семиотика. Антология* / сост. Ю.С. Степанов. – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2007. – С.45-97.
9. О`Доннелл Г. Делегативная демократия. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.politnauka.org/library/dem/odonnell.php>
10. Пайпс Р. Русский консерватизм и его критики. – М.: Новое издательство, 2008. – 250с.
11. Предисловие к 1-му изданию // *Конституционное государство: Сборник статей* / ред: И.В. Гессен, А.И. Каминк. – 2-е изд. – СПб.: Тип. т-ва "Обществ. польза", 1905. – С.I-VII.
12. Указ Президента РФ от 09.11.2022 N 809 "Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей". Справочно-правовая система «Консультант Плюс»: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://www.consultant.ru/document/cons\\_doc\\_LAW\\_430906/](https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_430906/)
13. Шамшуринов В.И. Демократия // *Новая философская энциклопедия* / под ред. В.С. Степин. – Т.1. – М: Мысль, 2010. – С.619-620.
14. Ясин Е. Приживется ли демократия в России. – М.: Новое издательство, 2005. – 384с.
15. Arrow K. Social Choice and Individual values. Cowles Commission Monograph. – New York: John Wiley, 1951. 124p.
16. Hale, Henry E. "The Myth of Mass Russian Support for Autocracy: The Public Opinion Foundations of a Hybrid Regime // *Europe-Asia Studies*. 2011. Vol. 63, No. 8. P.1357-75. DOI: 10.1080/09668136.2011.601106
17. Nozick R. The nature of rationality. – New Jersey: Princeton University Press, 1993. 242p. DOI: 10.2307/2219666
18. Vovin A.A. Veche and the terms "All Pskov" and "Pskov Men": The Russian Medieval City Assembly as a Communal Structure // *Mesto a Dejiny*. – 2021. – Vol. 9, No. 2. – P. 6-28. – DOI 10.33542/CAH2020-2-01.

## REFERENCES

1. Zemtsov, A.O. (2019), "Strong Hand": Authoritarianism In The Political Culture Of Modern Russians. *Politeia*. 2022. № 3 (106). P. 87-110 (DOI: 10.30570/2078-5089-2019-95-4-87-110) (In Russ.)
2. Zor'kin, V.D. Justice – Imperative of the Civilisation of Law. *Voprosy filosofii*. 2019. №1. P.5-14 (In Russ.)
3. Kovrov, E.L., Kukushkin, V.L., Ukhov, A.E. Local self-government in Russia as the basis of democracy: a systemic approach. Management of spatial development of territories: global trends and regional priorities: Proceedings of the scientific and practical conference, Vologda, December 20, 2018. – Vologda, 2019. P. 55-66. (In Russ.)
4. Korkunov, N.M. The Encyclopedia of Law. Saint-Peterburg, 1883. 464p.(In Russ.)
5. Lenin V.L. *Polnoye sobraniye sochineniy*. Vol.31. Moscow, 1969.
6. Marks, K., Engel's, F. *Sochineniya*. Moscow. 1955. Vol.20. (In Russ.)
7. Medushevskiy, A.N. *Russkiy bonapartizm kak predmet sravnitel'nogo izucheniya*. Trudy Instituta rossiyskoy istorii, A.N. Sakharov (eds.), Moscow, 2004. № 4. P.118-181. (In Russ.)
8. Morris, Ch., Foundations of the Theory of Signs, *International Encyclopedia of Unified Science*, R. Carnap, Ch. Morris, and O. Neurath (eds.), Chicago: University of Chicago Press, 1938, Vol 1, No.2. P.1-59.
9. O'Donnell, G., Schmitter, Ph. Transitions from Authoritarian Rule: Tentative Conclusions about

Uncertain Democracies. Baltimore, 1986. (In Russ.)

10. Pipes, R. Russian conservatism and its critics. Moscow, 2008. 250p. (In Russ.)

11. Preface to the 1st edition Constitutional State: Collection of articles 2nd edition. Gessen, I.V., Kamink, A.I. (eds.), Saint-Peterburg, 1905. P. I-VII. (In Russ.)

12. Decree of the President of the Russian Federation dated November 9, 2022 N 809 “On approval of the Fundamentals of State Policy for the Preservation and Strengthening of Traditional Russian Spiritual and Moral Values.” Legal reference system “Consultant Plus”: Available at: [https://www.consultant.ru/document/cons\\_doc\\_LAW\\_430906/](https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_430906/) (accessed 01.12.2023) (In Russ.)

13. Shamshurin, V.I., Democracy. New philosophical encyclopedia. V.S. Stepin (eds.). Moscow, 2010. Vol.1. P. 619-620. (In Russ.)

14. Yasin, E. Will democracy take root in Russia? Moscow, 2005. P.384(In Russ.)

15. Arrow K. Social Choice and Individual values. Cowles Commission Monograph, New York, 1951. 124p.

16. Hale, Henry E. The Myth of Mass Russian Support for Autocracy: The Public Opinion Foundations of a Hybrid Regime. *Europe-Asia Studies*, 2011. Vol.63(8). P.1357-1375. Available at: <http://www.jstor.org/stable/41302158>. (accessed 01.12.2023).

17. Nozick R. The nature of rationality. New Jersey, 1993. 242p.

18. Vovin, A.A. Veche and the terms “All Pskov” and “Pskov Men”: The Russian Medieval City Assembly as a Communal Structure. In: *Mesto a Dejiny*. 2021. Vol.9(2), P.6-28. DOI 10.33542/CAH2020-2-01

## **"STRONG HAND" - WEAK PEOPLE? HISTORICAL AND SEMIOTIC ASPECTS OF THE PROBLEM OF POWER IN RUSSIA**

**UKHOV  
ARTEM**

*Candidate of Philosophical Sciences,  
Associate Professor of the Department of Philosophy and  
History,  
Vologda State Dairy Farming Academy named after. N.V.  
Vereshchagin,  
Vologda, Russian Federation, uae893@yandex.ru*

**KOVROV  
EDUARD**

*Associate Professor of the Department of Philosophy and  
History,  
Vologda State Dairy Farming Academy named after. N.V.  
Vereshchagin,  
Vologda, Russian Federation, edkovrov@rambler.ru*

**MOROZOV  
ROMAN**

*Advocate,  
Bar Association of Kaliningrad,  
Vologda, Russian Federation, mir-vologda@yandex.ru*

**Keywords:**

semiotics  
state power  
democracy  
"strong hand"  
constitutionalism  
traditions.

**Summary:**

This article focuses on the prevalent issue of the "strong hand" as a requirement for effective public administration in Russia. The purpose of this study is to conduct a semiotic analysis of this position with the aim to decode the ideological elements of the concept. By utilizing historical-comparative and retrospective methods, this study identifies two designations of the "strong hand" concept that align with the two possible paths for Russia's development: authoritarian-monarchical and democratic-veche. The first part of the analysis establishes basic denotations for the latter interpretation and refutes attempts to eliminate traditional democratic principles from the Russian model of governance by replacing them with authoritarian-monarchical concepts. Additionally, this study examines various approaches to the "strong hand" concept based on political ideologies such as democracy, communism, socialism, and absolutism. By exploring the elements of its denotation, this study correlates different interpretations of the concept with the norms outlined in the contemporary Russian legislation. Ultimately, this study concludes that the elementary denotations of the "strong hand" concept could lie within the true traditions of Russian constitutionalism and democracy, which are rooted in history. This understanding of the concept emphasizes the decentralization of power, rather than the concentration of power in a single individual, ensuring a legal balance and governmental accountability to society.

<https://sthb.petrso.ru>

<http://petrsu.ru>

УДК 7.011

## АКЦИОНИЗМ КАК КУЛЬТУРНОЕ ЯВЛЕНИЕ В ПОЛИТИКЕ

**РОЖНЕВА  
СВЕТЛАНА  
СЕРГЕЕВНА**

*кандидат политических наук,  
доцент кафедры зарубежной истории, политологии и  
международных отношений,  
Петрозаводский государственный университет,  
Института истории, политических и социальных  
наук,  
Петрозаводск, Российская Федерация,  
rozhneva@mail.ru*

**РОДИОН  
ИННА  
ВЛАДИМИРОВНА**

*магистрант Института истории, политических и  
социальных наук,  
Петрозаводский государственный университет,  
Института истории, политических и социальных  
наук,  
Петрозаводск, Российская Федерация,  
irodion@petrsu.ru*

### Ключевые слова:

акционизм  
постмодернизм  
искусство  
перформанс  
политика  
политический режим

### Аннотация:

Статья отражает историю возникновения акционизма и его связь с политикой. Авторы обозначают основные характеристики акционистской деятельности, а также особенности использования акционизма в политической сфере. Выявлены ключевые отличия акционистских политических перформансов от митингов, акций эстетического характера и актов вандализма. Определены условия успешности проведения политических перформансов.

© 2023 Петрозаводский государственный университет

Получена: 25 ноября 2023 года

Опубликована: 25 декабря 2023 года

### Введение

Граждане Российской Федерации могут выражать свое мнение относительно действующей политической ситуации различными способами: голосование на выборах, участие в электронном голосовании, проведение митингов или демонстраций, организация протестов и прочее. Особым способом выражения отношения к действующему политическому режиму является политический акционизм, активное использование которого в истории России пришлось на вторую половину XX столетия. Данный вид протеста имеет специфический характер, одновременно сочетающий в себе черты искусства и политики, а также привлекающий к себе пристальное внимание как российских граждан, так и государственных деятелей. Политические акционисты проводят акции, имеющие скрытый смысл, демонстрирующий недовольство теми или иными событиями в государстве.

В современной России феномен политического акционизма в силу развития неконформистских видов современного политического искусства не утратил свою силу. Периодически акционисты совершают различного рода перформансы, привлекающие внимание публики и провоцирующие

множество вопросов со стороны граждан Российской Федерации. Деятельность акционистов вызывает далеко не однозначную оценку, разделяющую российское общество на поддерживающих и осуждающих проведение подобных политических акций. Кроме того, не все граждане замечают политический подтекст театрализованных протестов и не могут понять, что хотят донести до публики акционисты.

В настоящее время степень научной изученности политического акционизма в России невысока. Основная информация о деятельности политических акционистов в Российской Федерации содержится в интервью и новостях, освещающих события по теме политического акционизма в России XX–XXI веков. Попытки изучить феномен политического акционизма наблюдаются в некоторых научных работах российских и зарубежных исследователей, посвященных данной теме.

Так, анализ акционизма как постмодернистской ценности содержится в трудах В. Бычкова [1], Е. В. Верхотура [2], В. О. Петрова [3]. О формировании нового типа культурной альтернативы, располагающегося по ту сторону конфронтации и прямого протеста, писала К. О. Смола [4]. Проблемам сущности акционизма и его связи с политикой посвящены научные работы Ю. А. Акуниной [5], В. Д. Григоряна [6], Я. Г. Гимельштейна, Н. А. Долоцкой и Д. А. Щукина [7]. Политический акционизм как феномен, сочетающий в себе черты художественного перформанса и политического протеста, рассмотрен в исследованиях В. Н. Бавыкиной [8], В. А. Блиничевой [9], А. В. Москальцова [10].

Тем не менее, имеющегося количества научных работ, посвященных изучению феномена политического акционизма как культурологической ценности, недостаточно, чтобы в полной мере познакомиться с научной точки зрения с таким относительно новым в России явлением как акционизм, осмысливая его историю и ключевые характеристики.

Исходящая из выявленных научных достижений и пробелов в данной области актуальность предлагаемого исследования заключается в необходимости изучения феномена политического акционизма, используемого для выражения своих политических настроений гражданами Российской Федерации.

Целью работы является изучение теоретических аспектов акционизма как культурного явления в политике.

Объектом исследования является политический акционизм как форма протеста. Предметом – культурологические аспекты акционизма в политике.

### **Теоретические аспекты зарождения и формирования акционизма**

Во второй половине XX века в западноевропейских странах начинает развиваться постмодернизм как борьба с исторически сформировавшимися канонами искусства, отход от которых ранее был неприемлем в культурной среде. Изначально термин «постмодернизм» носил исключительно искусствоведческий и эстетический характер, но со временем постмодернистские принципы распространились и во многие другие сферы, среди которых и политика.

Э. Гидденс описывает эпоху постмодерна следующими чертами: 1) изменения бытия происходят в контексте разрывов в познании; 2) социальные трансформации обретают центробежный и беспорядочный характер; 3) личность индивида подвергается разрывам, расчлененности в результате того, что жизненный опыт носит фрагментарный характер; 4) истина обретает контекстуальный характер; 5) ощущается теоретическая беспомощность перед лицом глобальных тенденций; 6) возникает «опустошение» повседневной жизни как результат вторжения в нее абстрактных систем; 7) координация политических усилий лишена благоприятных возможностей из-за возрастания роли локального фактора и дисперсии [11: 150].

Как считает Ю. В. Ирхин, к формированию постмодернизма привели именно качественные изменения и сдвиги в обществе, связанные с преодолением прежнего социального порядка [12: 136]. Для данного феномена характерна установка на плюрализм, предотвращающий абсолютизацию совершенно любых явлений. Н. Л. Новикова и И. В. Тремаскина отмечают, что постмодернисты стремятся к «антиавторитарности» [13: 21]. «В то время как модернизм создавал свои собственные формы художественного авторитета именно потому, что центра больше нет, постмодернизм развивался в сторону художественной анархии – в соответствии с глубинным процессом распада мира вещей – или поп-искусства» [14: 59].

Н. Н. Белякович связывает возникновение постмодернизма в качестве нового общественного явления и исследовательского направления в политической науке с протестными демократическими молодежными движениями во Франции в 1968 году [15]. На тот момент во французских университетах сложился антидемократический режим, который выражался в полном контроле властей над образованием [16]. Демографический взлет послевоенных лет спровоцировал резкий рост числа

желающих получить высшее образование, с чем не всегда справлялось правительство во главе с генералом де Голлем. С целью урегулировать возникшие проблемы государство усилило контроль над образовательной сферой (и не только по финансовой части), что вызвало недовольство со стороны студентов. Так, к примеру, запрещалось общение вне учебных занятий между молодыми людьми и девушками: во всех общежитиях университетов Франции не пропускали студентов противоположного пола. Кроме того, во время визитов официальных лиц во французское государство студенческое сообщество массово подвергалось контролю со стороны местной полиции, что также провоцировало рост ненависти молодежи к действующему правительству, которая была массово выражена 8 января 1968 года в одном из учебных заведений Нантера. Основными требованиями протестующих были обозначены: улучшение условий обучения, свободный доступ в университеты, личная и политическая свобода, а также освобождение ранее арестованных студентов [16].

Эпоха постмодерна породила новые формы искусства, характеризующиеся процессуальностью, провокационностью, эпатажностью, интеграцией различных видов искусства и другими признаками. Внутренние протесты художников XX века по отношению к любым внешним факторам спровоцировали «антиповедение», которое привело к формированию и утверждению акционизма как одной из ведущих форм борьбы за свободу и независимость современного плюралистического концептуального искусства [17: 53].

Акционизм – это некое действие, которое совершают художники различных направлений искусства, преследующие в процессе проведения акции какой-либо концепт (идею, цель), имеющий будь то личный или всеобщий исторический характер, где в основе произведения лежит современная жизнь со всей ее спонтанностью, беспорядочностью и сиюминутностью.

Художник отказывается от привычных возвышенных идеалов искусства, а также от тех идеалов, к которым стремится отдельный индивид или все общество в целом. В эпоху постмодерна основными доминантами искусства становятся плюрализм, фрагментарность, ирония, неопределенность, утрата индивидуальности, игровой принцип, поверхностность и эпатажность.

С возникновением акционизма значительно повышается и роль субъектов искусства, в первостепенные задачи которых теперь входит не просто пассивное восприятие произведения и эмоциональное реагирование, но и внутреннее проектирование авторской концепции, а также обдумывание смыслов, которые хотел передать художник. «Акционистские произведения, как правило, лишены точности, представляют собой широкое поле для всевозможных трактовок живописи» [18: 21]. Любая акция, совершаемая художниками, композиторами или другими деятелями искусств и имеющая в своей основе какой-либо концепт, в обязательном порядке должна заставить субъекта произведения задуматься о том или ином явлении, волнующем акциониста.

Стоит отметить, что акция также представляет собой безграничное поле свободы, так как запланированные идейность, значимость и эпатажность акционистского действия могут по-разному не только осуществляться, восприниматься или задумываться, но и трактоваться.

Акционисты проводят акции, часто имеющие идеологическую или социальную окраску, и направленные на достижение какой-либо значимой для художника цели. Совершение такого рода действия, как правило, выступает в качестве самоцели и основного содержания художественного высказывания акции. «Акционист не всегда может предположить, как пройдет его акция, но он всегда знает, какого эффекта (результата) хочет достичь» [19: 389]. Таким образом, основными признаками акционизма являются: наличие цели; запланированность действия; первичность концепта; публичность; креативность; экстремальность.

Среди основных видов акционизма выделяются хэппенинги и перформансы. Первые представляют собой форму действий или поступков, где художники стремятся завлечь публику в хитроумную игру, сценарий которой имеет приблизительные контуры. Ключевая цель хэппенинга – вовлечение в совершаемое действие зрителей, случайным образом оказавшихся на месте проведения акции (площадь, улица, набережная, сквер или парк). Перформансы же, в отличие от хэппенингов, организуются исполнителями на большой дистанции от публики и по заранее заготовленному сценарию, в специальных помещениях или на открытом воздухе. Художники, исполняющие перформанс, преследуют цель выражения какой-либо идеи с помощью жеста, костюма, тела или вещи. Кроме того, перформанс имеет тесную связь с политическим дискурсом и является неким синтезом театральной деятельности и события в сфере политики, порождая тем самым новый и неожиданный феномен – политический акционизм.

Изначально акционизм, понимаемый как одна из форм искусства, не включал в свое содержание определенную политическую ориентацию, но, тем не менее, довольно часто обращался к различным философским и острым социальным проблемам (психологическая подоплека человеческих поступков и действий; взаимоотношения автора и аудитории; потенциал разума и др.).

В настоящее время акционизм является не только специфической художественной практикой, но и механизмом политической коммуникации. По мнению Я. Г. Гимельштейна, данный феномен преимущественно оценивается именно в политических терминах, что объясняется нечеткостью границ между акционизмом как направлением искусства и как видом политического действия. Захватывая внимание публики и, тем самым, становясь предметом для всеобщего обсуждения, где требует занять по отношению к себе определенную позицию, акция политизирует ситуацию [20].

Особую роль в становлении политического акционизма сыграла группа венских художников (Гюнтер Брус, Отто Мюль и Герман Нитч), которые в 1960-е годы в послевоенной Вене начали проводить эпатажные и шокирующие публику перформансы, направленные на борьбу с политической пассивностью местных граждан, забывших о недавнем трагическом прошлом Австрии времен Второй мировой войны [21: 242].

Акционистская деятельность в сфере политики близко связана с протестной культурой и по природе своей имеет асоциальный характер, выходя за установленные в обществе рамки правил институциональной игры. В связи с чем акционисты довольно часто переступают черту, установленную законом и подводящую итог соотношения сил общества, государства, политических и экономических групп, а также сложившихся практик судов и полиции.

Все творчество современных отечественных художников-акционистов и арт-групп относится к искусству политическому, протестному и радикальному. Для перформанса, совершаемого в сфере политики, важен момент зрелищности, он должен выступать в качестве яркого запоминающегося события (иногда даже шокирующего).

В качестве средства завлечения как можно большего числа потенциальных зрителей в процессе проведения акции художники используют эпатаж, который за счет эффекта зрелищности и телесного радикализма позволяет публике на интуитивном уровне стать ближе к акционисту, передающему ту или иную политическую идею.

Художник, исполняющий перформанс, берет на себя роль провокатора, где фокусирует внимание зрителей на явных или скрытых для их обыденного взгляда проблемы, существующие в обществе. Акционисту важно, чтобы в той или иной степени была обеспечена коммуникация с аудиторией, до которой он доносит свое отношение к происходящему.

Наиболее активным зрителем политических перформансов является молодежь, характеризующаяся по причине своих социально-психологических и возрастных особенностей более острым восприятием жизни и событий, происходящих в обществе. Данная социальная категория граждан стремится привнести изменения в общество, а также заявить о различных политических проблемах в государстве, требующих незамедлительного решения.

В отличие от митингов, демонстраций, пикетов и других привычных форм выражения протеста, политический акционизм, за счет своей театрализованной составляющей, выступает как более яркое, зрелищное, а соответственно, и запоминающееся, активно привлекающее внимание зрителей событие.

От акций эстетического характера акционизм в сфере политики отличает установка в центр внимания акционистского проекта жизни не какого-либо конкретного человека, а всего сообщества в целом в логике публичного «сожительства».

От акта вандализма или хулиганства политический акционизм отличается метафоричностью, где вне контекста и вне смыслового поля, заранее установленных художником, невозможно обозначить границу между политическим искусством и хулиганской деятельностью.

Успех проведения акции в сфере политики, определяющийся степенью массовости и публичности перформанса, напрямую зависит от развитости СМИ и Интернета, которые позволяют обеспечить трансляцию информации об исполненных художниками политических акциях, демонстрирующих позиции и настроения акционистов. Чем более развиты средства массовой информации и Интернет-платформы, тем большее число потенциальных зрителей способен охватить перформанс, приобретающий таким образом более массовый и публичный характер.

Кроме того, эффективность достижения целей проводимой политической акции зависит и от ряда других важных характеристик перформанса: 1) развитие действия во временной последовательности; 2) эмоциональность разворачивающегося акта; 3) игровой момент действия; 4) наличие сценария; 5) присутствие конечных целей акции; 6) актуальность действия; 7) протестный характер акта; 8)

определенная эстетичность и эпатажность; 9) доступность донесения смысла акции до аудитории; 10) фиксация на материальных носителях и т. д. При успешном использовании политического перформанса его следствием могут стать формирование новых социально-политических взаимоотношений; поиск политических единомышленников; косвенное подтверждение имеющихся существенных расхождений во взглядах или четкое определение политических оппонентов.

### Заключение

Итак, во второй половине XX века в знак протеста против традиционных канонов искусства зарождается постмодернизм. Изначально он имел исключительно искусствоведческий и эстетический характер, но в последующем распространился и в другие сферы общества, среди которых в том числе и политика. Постмодернизм породил ряд новых форм современного искусства, где одним из них выступил акционизм, по природе своей имеющий асоциальный и протестный характер. К основным видам акционизма относятся хэппенинги и перформанс, где последний имеет тесную связь с политическим дискурсом, формируя тем самым акционизм в политике. Политический акционизм относится к протестной культуре и стремится путем эпатажных театрализованных представлений донести до публики политические позиции и настроения, вызванные теми или иными событиями в обществе. Успех таких акций напрямую зависит от степени их массовости и публичности, обеспеченных развитыми СМИ и Интернетом.

### Список литературы

1. Бычков В. Феноменология искусства. Акционизм / В. Бычков // Культурология. 2012. № 3 (62). С. 102-105.
2. Верхотуров Е.В. Феномен акционизма в оптике современных эстетических подходов / Е.В. Верхотуров // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2021. № 3 (101). С. 128-134.
3. Петров В.О. Акционизм в искусстве XX века : монография / В.О. Петров. Саратов : Саратовская государственная консерватория имени Л.В. Собинова, 2019. 180 с.
4. Смола К.О. От акционизма к интеракционизму: практики внеаходимости современного российского искусства / К.О. Смола // Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре. 2018. № 5 (121). С. 130-142.
5. Акунина Ю.А. Арт-активизм как актуальная форма протеста: социокультурный анализ / Ю.А. Акунина // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2014. № 1 (57). С. 79-85.
6. Григорян В.Д. Протестный акционизм как технология управления социокультурной рефлексией / В.Д. Григорян // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. 2013. № 6. С. 392-394.
7. Гимельштейн Я.Г. Этика акционизма: художественная практика и политический жест : статья в сборнике / Я.Г. Гимельштейн, Н.А. Долоцкая, Д.А. Щукин // Историческая ответственность: от мифов прошлого к стратегиям будущего. Санкт-Петербург, 2016. С. 155-162.
8. Бавыкина В.Н. Феномен политического акционизма в современном обществе / В.Н. Бавыкина // ГРАНИ. 2016. № 9 (137). С. 67-73.
9. Блиничева В.А. Между ними тает лед: акционизм политический и художественный. Текст : электронный / В.А. Блиничева // Актуальные комментарии. URL: [https://actualcomment.ru/mezhdu-nimi-taet-led-aktsionizm-politicheskii-i-khudozhestvennyy-1705171058.html?PAGEN\\_1=7](https://actualcomment.ru/mezhdu-nimi-taet-led-aktsionizm-politicheskii-i-khudozhestvennyy-1705171058.html?PAGEN_1=7) (дата обращения: 27.11.2021).
10. Москальцов А.В. Молодёжный политический акционизм как проявление эстетизации современной политики / А.В. Москальцов // Новые контуры социальной реальности. Ставрополь : Северо-Кавказский федеральный университет, 2019. С. 178-181.
11. Giddens A. The Consequence of Modernity / A. Giddens. Cambridge : Polity Press, 1990. 186 p.
12. Ирхин Ю.В. Социум и политика в постмодернистском зазеркалье: взгляды, подходы, анализ / Ю.В. Ирхин // Полития: анализ, хроника, прогноз. 2005. № 4. С. 136-160.
13. Новикова Н.Л. Модернизм и постмодернизм: к проблеме соотношения / Н.Л. Новикова, И.В. Трёмаскина // Вестник Томского государственного университета. 2011. № 2. С. 19-25.
14. Hassan I. Paracriticism: Seven speculations of the times / I. Hassan. Urbana : [?], 1975. P. 25-60.
15. Белякович Н.Н. Политический постмодернизм в научном дискурсе. Текст : электронный / Н.Н. Белякович // Электронная библиотека Белорусского государственного университета. URL: <https://elib.bsu>

by/bitstream/123456789/19853/1/3\_%D0%B1%D0%B5%D0%BB%D1%8F%D0%BA%D0%BE%D0%B2%D0%B8%D1%87.pdf (дата обращения: 27.03.2022).

16. Сошников А.Е. Студенческие волнения во Франции в 1968: предпосылки, эскалация и итоги. Текст : электронный / А.Е. Сошников, А.С. Никитина // Электронный научно-практический журнал «История и археология». URL: <https://history.snauka.ru/2015/06/2184> (дата обращения: 29.03.2022).

17. Петров В.О. О проявлении акционизма в искусстве XX столетия / В.О. Петров // Ученые записки российской академии музыка им. Гнесиных. 2018. № 2 (25). С. 53-62.

18. Захарова Е.В. Хеппенинг, перформанс, энвайромент – становление новой концепции искусства второй половины XX в. / Е.В. Захарова // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. 2013. № 4 (12). С. 21-25.

19. Станиславская Е.И. Хэппенинг как действенно-зрелищная форма искусства XX в. / Е.И. Станиславская // Актуальные проблемы теории и истории искусства. 2011. № 1. С. 387-394.

20. Митенко П. Как действовать на виду у всех? (Московский акционизм и политика сообщества). Текст : электронный / П. Митенко // Журнальный клуб Интелрос. URL: <http://www.intelros.ru/readroom/nlo/124-2013/22172-kak-deystvovat-na-vidu-u-vseh-moskovskiy-akcionizm-i-politika-soobschestva.html> (дата обращения: 27.03.2022).

21. Кузина К.А. Искусство катарсиса «венских акционистов» / К.А. Кузина и Н.Е. Прокофьева // Наука, культура, искусство: актуальные проблемы теории и практики. Белгород : Белгородский государственный институт искусств и культуры, 2022. С. 241-248.

#### References

1. Bychkov V. Phenomenology of Art. Actionism / V. Bychkov // *Cultural Studies*. 2012. No. 3 (62). P. 102-105. (In Russ.)

2. Verhoturov E.V. The Phenomenon of Actionism in the Optics of Modern Aesthetic Approaches / E.V. Verhoturov // *Bulletin of the Moscow State University of Culture and Arts*. 2021. No. 3 (101). P. 128-134. (In Russ.)

3. Petrov V.O. Actionism in the Art of the 20th Century / V.O. Petrov. Saratov : Saratov State Conservatoire, 2019. 180 p. (In Russ.)

4. Smola K.O. From Actionism to Interactionism: Practices of Non-Findability of Contemporary Russian Art / K.O. Smola // *Undisturbed Reserve. Debates about Politics and Culture*. 2018. No. 5 (121). P. 130-142. (In Russ.)

5. Akunina Y.A. Art Activism as a Current Form of Protest: Sociocultural Analysis / Y.A. Akunina // *Bulletin of the Moscow state University of culture and arts*. 2014. No. 1 (57). P. 79-85. (In Russ.)

6. Grigoryan V.D. Protest Actionism as a Technology for Managing Sociocultural Reflection / V.D. Grigoryan // *Current problems in the humanities and natural sciences*. 2013. No. 6. P. 392-394. (In Russ.)

7. Gimel'shtejn Y.G. The ethics of actionism: artistic practice and political gesture / Y.G. Gimel'shtejn, N.A. Dolozkaya, D.A. SHCHukin // *Historical responsibility: from myths of the past to strategies for the future*. Saint Petersburg, 2016. P. 155-162. (In Russ.)

8. Bavykina V.N. The phenomenon of political actionism in modern society / V.N. Bavykina // *GRANI*. 2016. No. 9 (137). P. 67-73. (In Russ.)

9. Blinicheva V.A. The ice is melting between them: political and artistic actionism. Text : electronic / V.A. Blinicheva // *Current comments*. URL: [https://actualcomment.ru/mezhdu-nimi-taet-led-aktsionizm-politicheskij-i-khudozhestvennyy-1705171058.html?PAGEN\\_1=7](https://actualcomment.ru/mezhdu-nimi-taet-led-aktsionizm-politicheskij-i-khudozhestvennyy-1705171058.html?PAGEN_1=7) (access date: 27.11.2021). (In Russ.)

10. Moskal'cov A.V. Youth political actionism as a manifestation of the aestheticization of modern politics / A.V. Moskal'cov // *New contours of social reality*. Stavropol : North-Caucasus Federal University, 2019. P. 178-181. (In Russ.)

11. Giddens A. *The Consequence of Modernity* / A. Giddens. Cambridge : Polity Press, 1990. 186 p.

12. Irhin Y.V. *Society and politics in the postmodern looking glass: views, approaches, analysis* / Y.V. Irhin // *Polity: analysis, chronicle, forecast*. 2005. No. 4. P. 136-160. (In Russ.)

13. Novikova N.L. Modernism and postmodernism: to the problem of correlation / N.L. Novikova, I.V. Tremaskina // *Tomsk State University Journal*. 2011. No. 2. P. 19-25. (In Russ.)

14. Hassan I. *Paracriticism: Seven speculations of the times* / I. Hassan. Urbana : [?], 1975. P. 25–60.

15. Belyakov N.N. Political postmodernism in scientific discourse. Text : electronic / N.N. Belyakov // *Digital Library of the Belarusian State University*. URL: [https://elib.bsu.by/bitstream/123456789/19853/1/3\\_%D0%B1%D0%B5%D0%BB%D1%8F%D0%BA%D0%BE%D0%B2%D0%B8%D1%87.pdf](https://elib.bsu.by/bitstream/123456789/19853/1/3_%D0%B1%D0%B5%D0%BB%D1%8F%D0%BA%D0%BE%D0%B2%D0%B8%D1%87.pdf) (access date: 27.03.2022). (In

Russ.)

16. Soshnikov A.E. Student unrest in France in 1968: background, escalation and results. Text : electronic / A.E. Soshnikov, A.S. Nikitina // Electronic scientific and practical journal «History and Archeology». URL <https://history.snauka.ru/2015/06/2184> (access date: 29.03.2022). (In Russ.)

17. Petrov V.O. On the manifestation of actionism in the art of the 20th century / V.O. Petrov // Scientific notes of the Gnesins Russian Academy of Music. 2018. No. 2 (25). P. 53-62. (In Russ.)

18. Zaharova E.V. Happening, performance, environment - the formation of a new concept of art in the second half of the 20th century / E.V. Zaharova // Tomsk State University Journal of Cultural Studies and Art History. 2013. No. 4 (12) P. 21-25. (In Russ.)

19. Stanislavskaya E.I. Happenings as an effective and spectacular art form of the 20th century / E.I. Stanislavskaya // Current problems of theory and history of art. 2011. No. 1. P. 387-394. (In Russ.)

20. Mitenko P. How to act in front of everyone? (Moscow actionism and community politics). Text : electronic / P. Mitenko // Magazine club Intelros. URL: <http://www.intelros.ru/readroom/nlo/124-2013/22172-kak-deystvovat-na-vidu-u-vseh-moskovskiy-akcionizm-i-politika-soobschestva.html> (access date: 27.03.2022). (In Russ.)

21. Kuzina K.A. The art of catharsis of the «Viennese actionists» / K.A. Kuzina and N.E. Prokofieva // Science, culture, art: current problems of theory and practice. Belgorod : Belgorod State Institute of Arts and Culture, 2022. P. 241-248. (In Russ.)

## **ACTIONISM AS A CULTURAL PHENOMENON**

**ROZHNEVA**  
**Svetlana**

*Candidate of Political Sciences,  
Associate Professor of the Department of Foreign  
History, Political Science and International Relations,  
Petrozavodsk State University, Institute of History,  
Political and Social Sciences,  
Petrozavodsk, Russian Federation, rozhneva@mail.ru*

**RODION**  
**Inna**

*Master degree candidate,  
Petrozavodsk State University, Institute of History,  
Political and Social Sciences,  
Petrozavodsk, Russian Federation, irodion@petsu.ru*

**Keywords:**

actionism  
postmodernism  
art  
performance  
politics  
political regime.

**Summary:**

The article discusses the origins of actionism and its connection with politics. The authors identify the key attributes of actionist activities and the features of their application in the political realm. Moreover, they reveal key differences between actionist political performances and rallies, aesthetic events, and acts of vandalism. The essential factors for the success of political performances are also identified.