

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(33). Декабрь, 2024

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
<https://sthb.petrso.ru>

<https://sthb.petrso.ru>

<http://petrsu.ru>

Содержание № 4. 2024.

ФИЛОСОФИЯ

ВОЛКОВ А. В.	И. Кант как поворотная фигура в истории западно-европейской философии	3 - 7
СЕРГЕЕВ А. М.	НУЖДА ЧЕЛОВЕКА В ПРИНЦИПАХ (В СВЯЗИ С ОДНОЙ ИЗ ИДЕЙ КАНТА)	8 - 10
ШАЧИНА А. Ю.	К ПРОБЛЕМЕ БУДУЩЕГО И БУДУЩЕГО ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ НАУКИ СКВОЗЬ ПРИЗМУ ФИЛОСОФИИ ИММАНУИЛА КАНТА И ЕГО ПОСЛЕДОВАТЕЛЕЙ	11 - 18
КОРОСТЕЛЕВА Л.	ЭТИКА, ЭСТЕТИКА И ЭГОИЗМ	19 - 22

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

ШАРАПЕНКОВА Н. Г., БЕЗМЕН А. Ю.	РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА ПРОИЗВЕДЕНИЙ ПЕРА ЛАГЕРКВИСТА (НА МАТЕРИАЛЕ ПОВЕСТЕЙ «В МИРЕ ГОСТЬ» И «ВАРАВВА»)	23 - 33
ЯМАГУТИ Р.	СИМВОЛИКА ЛЕБЕДЯ В СВАДЕБНЫХ ОБРЯДАХ	34 - 41

УДК 165.12.

И. Кант как поворотная фигура в истории западно-европейской философии

**ВОЛКОВ
АЛЕКСЕЙ
ВЛАДИМИРОВИЧ**

*доктор философских наук,
заведующий кафедрой философии и культурологии,
Петрозаводский государственный университет,
институт истории, политических и социальных наук,
Петрозаводск, Российская Федерация,
philos@petrsu.ru*

Ключевые слова:

Кант
субъект
трансцендентальный
сознание
рефлексия
Хайдеггер
экзистенциальный
Dasein

Аннотация:

Статья посвящена анализу концептуального поворота в истории западноевропейской философии, связанного со спецификой кантовского трансцендентализма. Автор показывает как кантовская проблематизация возможности применения к трансцендентальному Я категории субстанции, оказалась предпосылкой для выработки М. Хайдеггером представления об экзистенциалах как бытийных характеристиках Dasein. Демонстрируется, что если в рамках кантовской трансцендентальной философии, сущее раскрывается через акт представления, то есть через превращения всего в предмет, то в экзистенциальной аналитике через настроение. Обосновывается, что в кантовской трансцендентальной философии тождество человека с собой первично, тогда как в хайдеггеровской экзистенциальной аналитике, наоборот, изначальным является модус «не по себе».

© 2024 Петрозаводский государственный университет

Получена: 27 ноября 2024 года

Опубликована: 27 декабря 2024 года

Как явствует из названия статьи, с именем И. Канта связан значимый поворот в истории развития западно-европейской философии. Речь идет о повороте, имеющем, прежде всего, отношение к специфике трансцендентальной философии. Считая свою философию трансцендентальной, Кант пояснял, что «трансцендентальным называется всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным a priori» [5:121]. В настоящей статье мы и хотели бы привлечь внимание к кантовскому трансцендентализму и прежде всего к тому, что в нем сыграло роль той поворотной точки, после которой европейская философия уже не могла оставаться прежней и оказалась перед необходимостью переопределить свои основания, что в свою очередь произошло в экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера.

Решение поставленной выше задачи, мы считаем, невозможным без обращения к отцу новоевропейской философии - Р. Декарту. Дело в том, что в историко-философских трудах убедительно показано, что И. Кант наследует картезианскую идею cogito и в отталкивании от нее разворачивает свой трансцендентализм [2; 7]. В этой связи обращение к Декарту вполне уместно и закономерно.

Как известно, исходным пунктом философии Р. Декарта стал поиск предельно достоверного

основания для всего корпуса человеческого знания, поиск, в процессе которого французский философ пришел к выводу о том, что таковым основанием является положение *Ego cogito, ergo sum*. Надо сказать, что, как показывали историко-философские исследования, современники не сразу поняли суть картезианского решения, о чем, например, свидетельствует переписка Декарта с П. Гассенди [6; 8]. Гассенди, в частности, полагал, что к заключению о существовании *Ego* можно прийти, отталкиваясь не только от акта мышления (*cogito*), но и от любого другого акта. Он говорил, почему бы, например, не утверждать: «Я хожу, следовательно, существую», или «Я смотрю, следовательно, существую»? Что касается Декарта, то тот справедливо замечал, что бывают ситуации, в которых человеку только кажется, что он передвигается или видит нечто, тогда как в действительности ничего этого не происходит, ибо человек спит. Поэтому Картезий заключил, что он мог бы согласиться с Гассенди только в том случае, если выражение «Я смотрю», «Я хожу» понимать не как зрение или ходьбу, а как осознание этих актов. В конце концов, даже находясь в состоянии сна, человек может полагать, что он куда-то идет или на что-то смотрит, и поэтому вполне можно прийти к заключению о существовании мыслящего так ума [4: 276]. Из этих разъяснений следовало, что под *cogito* Декарт понимает не противопоставляемую чувственному восприятию рационально-логическую деятельность, а все, что совершается в нас осознаваемым образом. В этом смысле *Cogito* - это рефлексия, т.е. сознающие себя мысль, чувство, желание, действие.

Теперь, что касается Канта. С одной стороны, можно сказать, что немецкий философ присоединяется к картезианской идее *cogito*. Как мы знаем, в «Критике чистого разума» появляется понятие «трансцендентального единства апперцепции», которое воспроизводит картезианский мотив, связанный с рефлексивностью. В самом деле, речь идет об апперцепции в смысле акта осознания себя в своих мыслях, чувствах, действиях. При этом, называя апперцепцию трансцендентальной, Кант подчеркивает, что хотя этот акт и сопровождает все наши представления, делая их осознанными, но не сливается с ними, оставаясь внешним любому содержанию наших представлений, выступая их формой. Наконец, трансцендентальное единство апперцепции - это синтетический акт, т.е. акт, который присоединяет одно представление к другому, третьему и т.д., в противном случае, во мне не осознавалось бы никакой устойчивости, а имела бы место голая изменчивость, текучая смена представлений.

Вместе с тем именно понятие трансцендентального единства апперцепции и выводит, на наш взгляд, И. Канта за пределы картезианской системы мысли, приводя европейскую философию, в конечном итоге, к той точке, которая проблематизирует ее дальнейшее развитие, оказываясь, как отмечено выше, ее поворотным пунктом. Поясним сказанное. Дело в том, что Декарт, исходя, как из само собой разумеющегося обстоятельства, что *cogito* субстанциально. То есть оно, как совокупность рефлексивных актов, принадлежит некой основе, носителю. В понимании Декарта *cogito* есть *res cogitans* - вещь мыслящая. Что касается Канта, то в его философии именно эта предпосылка оказывается проблематичной. Действительно, как спрашивается, можно было бы решить вопрос о бытийном, и, в частности, субстанциальном статусе *cogito*, или того, что Кант называет трансцендентальной апперцепцией? В кантовской философии никакого иного способа ответить на этот вопрос, кроме рефлексии нет. Но, что же показывает рефлексия? В рефлексии мне открывается, что мои состояния, представления и т.д. связаны в некое упорядоченное единство, называемое, немецким философом «субъективным, или эмпирическим Я», «Я аппрегензии». Что же касается, источника этой синтетической деятельности, этого связующего центра, именуемого трансцендентальным единством, то он для внутреннего чувства не явлен. Здесь имеет место парадоксальная ситуация: всякий раз, когда в рефлексии я обнаруживаю некую сцепленность многообразия моей психической жизни, мое внутренне чувство как бы опаздывает, в том смысле, что синтез УЖЕ произошел и мое эмпирическое Я имеет дело с его следствием, само выступая продуктом этого синтеза.

Пожалуй, единственное, что можно сказать о трансцендентальной апперцепции, и что говорит и сам Кант, это следующее: «Должно быть возможно, чтобы «я мыслю» сопровождало все мои представления..» [5: 191]. И это так, поскольку вне этого сопровождающего, связующего акта лежит некая субстанция, лишен для Канта рационально-объективного смысла. В конце концов, любая категория, с точки зрения Канта, и в том числе категория субстанции, нуждается для своего применения в некоем эмпирическом материале, но поскольку трансцендентальная апперцепция не дана эмпирическому созерцанию через внутренне чувство (сама являясь условием их возможности), то и говорить о ее субстанциальном статусе не приходится.

Данный вывод, вытекающий из кантовского трансцендентализма и связанный с критикой

субстанциалистского представления *cogito*, и есть то, что мы назвали поворотным пунктом в истории западно-европейской философии. Драматизм этого вывода можно выразить словами современного исследователя А. Г. Чернякова. После Канта: «Из *ego cogito* больше не вытекает *ego sum, ego existo*» [11: 283].

Надо сказать, что обращение к дальнейшей истории европейской философии показывает, что мыслители еще не раз возвращались к вопросу о бытийном статусе трансцендентального субъекта. И всякий раз это обращение приводило к неким парадоксам и апориям. Безусловно, самое яркое тому свидетельство - это феноменология Э. Гуссерля [3]. Называя свою философию трансцендентальной феноменологией, Гуссерль подобно Канту говорит о том, что в своем сознании субъект отражает мир предварительно уже конституированный в актах трансцендентального синтеза, но, когда это сознание обращается на самое себя, то попадает в уже знакомую проблемную ситуацию. С одной стороны, факт, что в рефлексии сознание обнаруживает себя как устойчивое, связанное единство, называемое эмпирическим субъектом, указывает на сознание как конституирующую это связанное единство деятельность, именуемое Гуссерлем «чистым» Я, трансцендентальным субъектом. С другой стороны, если представить, что трансцендентальный субъект оказывается таки явлен в акте рефлексии как объект, то возникает вполне резонный вопрос: а чему или кому присуща та конституирующая деятельность, в результате которой он положен как объект? Мы оказываемся перед лицом необходимости введения еще одного трансцендентального субъекта, о впоследствии еще одного и так далее до бесконечности.

В связи со сказанным заслуживает внимание и ещё одно парадоксальное обстоятельство. Несмотря на то, что обнаруживаемое в рефлексии сознание в виде связанного единства есть продукт конституирующей деятельности со стороны себя же, но как трансцендентальной инстанции, тем не менее, для сознания вполне естественно рассматривать своё связанное единство как якобы изначальную данность, такую же готовую данность, как и любой предмет материального мира. Это обстоятельство вынуждает спросить, как получается так, что субъект приходит к ложному пониманию относительно себя самого, своего сознания? Судя по всему, оставаясь в рамках трансцендентальной феноменологии, трудно найти иной ответ, кроме следующего: превратное понимание эмпирическим сознанием себя (истолкование себя не как продукта конституирующей деятельности, а готовой данности) есть результат все той же конституирующей активности трансцендентального сознания. В этой связи получается, что трансцендентальный субъект имеет естественную склонность к искажению рефлексивной самоданности и сталкивается с парадоксальной задачей, а именно: собственными силами осмыслить собственную же склонность к заблуждению [1: 67-68].

Надо сказать, что эта фундаментальная для всей европейской философии апория трансцендентального субъекта, навеянная Кантом, в высшей степени примечательна. И примечательна она тем, что послужила стимулом для обновления философии и, в частности, появления экзистенциальной аналитики М. Хайдеггера. Обратимся к данному обстоятельству. С одной стороны, как мы знаем, Хайдеггер считал чрезвычайно важным вопрос о бытии трансцендентального субъекта. С другой стороны, он, разумеется, понимал и парадоксальность, связанную с обсуждением данного вопроса. Рефлексия снова и снова показывает, что трансцендентальный субъект избегает опредмечивания, остается, как бы, за спиной у субъекта эмпирического. Реакция Хайдеггера на этот парадокс, как мы понимаем, заключалась в попытке подойти к нему со стороны иной, не трансцендентальной перспективы. В рамках этой перспективы на передний план вышел вопрос о том, а что вообще заставляет сознание вновь и вновь полагать себя предметом для себя самого, не прекращать этих попыток познать самое себя? Является ли данная обращенность чем-то естественным и само собой разумеющимся? По сути, ответ, данный Хайдеггером, лег в основу его знаменитого трактата - «Бытие и время», и сводился он к следующему: сам факт обращенности сознания на самое себя становится возможным в силу того, что в этой обращенности сказывается то сущее, которое неразлично себе самому, сущее, которое не просто себе теоретически любопытно, как некий предмет, а сущее, которое не имеет, но ищет смысл своего бытия. Для обозначения этого сущего Хайдеггер, как известно, ввел термин *Dasein* [9].

В нашу задачу не входит разбор экзистенциальной аналитики *Dasein*. В то же время, следует заметить, что кантовская проблематизация бытийного статуса трансцендентального субъекта, в частности, проблематизация возможности применения к нему категории субстанции, оказалась предпосылкой для выработки М. Хайдеггером представления об экзистенциалах, как бытийных характеристиках *Dasein*, способах его бытия. Этот переход от трансцендентального субъекта, атрибуты которого описываются реестром кантовских категорий к *Dasein* с его экзистенциалами, разителен. Если

в рамках кантовской, да и вообще трансцендентальной философии, сущее раскрывается через акт представления, то есть через превращения всего в предмет, то в экзистенциальной аналитике через настроение.

Ощутить всю глубину хайдеггеровского отхода от трансцендентализма, возможно, позволяет следующий знаменитый отрывок из его лекции «Что такое метафизика?»: «Сколь бы расколотой, однако, ни казалась повседневность, она всё-таки, пусть лишь в виде тени, еще содержит в себе сущее как единство «целого». Даже тогда, и именно тогда, когда мы не заняты непосредственно вещами и самими собой, нас захватывает это «в целом», например при настоящей скуке. До нее еще далеко, когда нам просто скучна эта книга или тот спектакль, та профессия или это безделье. Она врывается, когда «берет тоска». Глубокая тоска, бродящая в безднах нашего бытия, словно глухой туман, смещает все вещи, людей и тебя самого вместе с ними в одну массу какого-то странного безразличия. Этой тоской приоткрывается сущее в целом» [10: 20]. Если задаться вопросом, о том, что же собственно за ситуация описывается в этом отрывке, то едва ли мы сможем ответить на него в духе кантовской философии - что вещи «аффицируют нашу чувственность», становятся передо нами как субъектами, «предметами». Речь идет о чем-то более первичном и изначальном - о встрече с сущим не в его предметной определенности, «чтойности». Также как и встреча с собой здесь дана не как с субъектом, но именно с *Dasein*, с присутствием. В этом смысле про *Dasein*, или присутствие нельзя сказать, что ему как субстанции присущи некие акциденции, например, скука. Мы будем ближе к истине, сказав, что *Dasein* и есть сама скука.

И, наконец, последнее обстоятельство, на которое мы обратим внимание в связи с переходом трансцендентализма к экзистенциальной аналитике. Во многом, именно благодаря Канту рефлексия, стала главным и ведущим инструментом (методом) трансцендентальной философии. В тоже время, отталкиваясь от кантовской философии и двигаясь к феноменологии Гуссерля, мы видели, как этот метод обнаруживает проблематичность понимания субъектом своего бытия. В рефлексии субъект дан себе уже как продукт конституирующей деятельности, но не как сама эта конституирующая деятельность и, однако же, этот субъект всё-таки каким-то парадоксальным образом знает себя как единство конституирующего и конституированного. Знает до всякого знания. Хайдеггер, как мы видели, отказывается от трансцендентальной философии субъекта, но и в его экзистенциальной аналитике рефлексия выявляет глубокую парадоксальность *Dasein*. О *Dasein* Хайдеггер говорит так: «В бытии этого сущего последнее само относится к своему бытию» [9: 41-42]. Из этого определения следует, что сущность *Dasein* полагается как отношение между этим сущим и его бытием. Парадокс, однако, в том, что речь идёт об отношении, предшествующем субстанции. Ведь *Dasein* - это то сущее, которому его бытие препоручено как задача. В этом смысле отношение заботы (о собственном бытии), предшествует, вступающему в это отношение «кто». Не случайно, сама забота определяется Хайдеггером как «бытие-впереди-себя». Отсюда ещё одно глубокое различие между кантовской трансцендентальной философией и хайдеггеровской экзистенциальной аналитикой. В рамках первой тождество человека с собой первично, во второй, наоборот, изначальным является модус «не по себе».

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Борисов Е. В. К вопросу о феноменологическом методе в экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера // Мартин Хайдеггер и философия XX века. Минск, 1997. С. 65-77.
2. Гайденко П.П. История новейшей европейской философии в её связи с наукой. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000.
3. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / пер. с нем. М.: ДИК, 1999.
4. Декарт Р. Размышления о первой философии // Сочинения: в 2 т. М., 1994. Т. 2.
5. Кант И., Соч., Т. 3, М., 1964.
6. Погоняйло А. Г. Философия заводной игрушки, или Апология механицизма. СПб., 1998.
7. Сергеев К.А. Философия Канта и новейшая европейская метафизическая позиция // Кант И. Трактаты. СПб.: Наука, 1996. С.5-146.
8. Слинин Я. А. От Платона до Сартра: поиски аподиктической истины. СПб., 2012.
9. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997.
10. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика. 1993.
11. Черняков А.Г. Онтология времени: Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и

Хайдеггера. Санкт-Петербург : Высш. религиоз.-филос. шк. (ВРФШ), 2001.

REFERENCES

1. Borisov E. V. On the issue of the phenomenological method in the existential analytics of M. Heidegger // *Martin Heidegger and the philosophy of the 20th century*. Minsk, 1997. P. 65-77. (in Russ).
2. Gaidenko P.P. History of modern European philosophy in its connection with science. Moscow: PER SE; St. Petersburg: University Book, 2000. (in Russ).
3. Husserl E. Ideas for Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy. Vol. 1: A General Introduction to Pure Phenomenology. Moscow: DIK, 1999. (in Russ).
4. Descartes R. Meditations on First Philosophy // *Works: in 2 volumes*. Moscow, 1994. Vol. 2. (in Russ).
5. Kant I. Works in 6 volumes. Vol.1. Moscow, Mysl. 1963. (in Russ).
6. Pogonyailo A. G. Philosophy of the wind-up toy, or Apology of mechanism. St. Petersburg, 1999. (in Russ).
7. Sergeev K.A. Kant's Philosophy and the New European Metaphysical Position // *Kant I. Tractates*. St. Petersburg: Nauka, 1996. Pp.5-146. (in Russ).
8. Slinin Ya. A. From Plato to Sartre: the search for apodictic truth. St. Petersburg, 2012. (in Russ).
9. Heidegger M. Being and Time. Moscow: Ad Marginem, 1997. (in Russ).
10. Heidegger M. Time and Being: Articles and Speeches. M.: Republic. 1993. (in Russ).
11. Chernyakov A.G. Ontology of Time: Being and Time in the Philosophy of Aristotle, Husserl, and Heidegger. St. Petersburg: Higher Religious-Philosophical School (VRPS), 2001. (in Russ).

I. Kant as a turning point in the history of Western European philosophy

VOLKOV
Alexey

*PhD in Philosophy,
Head of Philosophy and Culture studies Department,
Petrozavodsk State University, Institute of History,
Political and Social Sciences,
Petrozavodsk, Russian Federation, philos@petsu.ru*

Keywords:

Kant
subject
transcendental
consciousness
reflection
Heidegger
existential
Dasein.

Summary:

The article is devoted to the analysis of the conceptual turn in the history of Western European philosophy associated with the specifics of Kantian transcendentalism. The author shows how Kant's problematization of the possibility of applying the category of substance to the transcendental Ego turned out to be a prerequisite for M. Heidegger's development of the idea of existentials as existential characteristics of Dasein. It is demonstrated that if within the framework of Kantian transcendental philosophy, the being is revealed through the act of representation, that is, through the transformation of everything into an object, then in existential analytics through mood. It is substantiated that in Kantian transcendental philosophy, the identity of man with himself is primary, whereas in Heideggerian existential analytics, on the contrary, the original mode is "not by itself".

УДК 1

НУЖДА ЧЕЛОВЕКА В ПРИНЦИПАХ (В СВЯЗИ С ОДНОЙ ИЗ ИДЕЙ КАНТА)

**СЕРГЕЕВ
АНДРЕЙ
МИХАЙЛОВИЧ**

*доктор философских наук,
профессор кафедры философской антропологии,
Санкт-Петербургский государственный университет,
институт философии,
Санкт-Петербург, Российская Федерация,
asergeev8@yandex.ru*

Ключевые слова:

человек
принцип
априори
культ
бескорыстный поступок

Аннотация:

В связи с идеей И. Канта о том, что воля человека определяется, с одной стороны, априорным принципом, а, с другой стороны, апостериорным мотивом, рассматривается необходимость соотношения человеческого поведения именно с принципом. В опоре на принцип выявляется существо человека и его особенность в сравнении с другими формами живого. В связи с тем, что принцип является неустранимым фактором человеческой жизни, в статье выделяются наиболее существенные его черты.

© 2024 Петрозаводский государственный университет

Получена: 27 ноября 2024 года

Опубликована: 27 декабря 2024 года

Человек – существо особенное и странное. И дело не только в том, что он опирается в своей жизни на рациональное отношение, выстраивая на этом свою жизнедеятельность, а прежде всего – в том, что он способен совершать странные действия. Понятно, что и все живое, включая другие формы живого, способно совершать странные действия, со стороны противоположных видов живого, ибо являются они таковыми – со стороны отдельных самостей и особей внутри одного природного вида – мы не знаем и, похоже, не узнаем. Не таков человек: он способен к странным действиям, плохо объяснимым и порой совсем не объяснимым со стороны индивидов внутри одного природного вида.

Более того, человек, наряду с совершением действий и развивающихся на этом основании систем жизнедеятельности, связанных с формированием «инструментов» («орудий») и «понятий» («слов»), нуждается в совершении неутилитарных действий. Таковы действия и деятельность, направленные на выработку «смыслов», реализуемых отдельными индивидами, обществами и культурами. Наряду со сферой хозяйства и сферой мировоззрения, у человека есть потребность в совершении сакральных (религиозных) действий, благодаря которым происходит осмысление человеком и обществом своего места в ней [5: 108–119], [6: 381–382]. В первую очередь речь идет о религиозных действиях поддержания, хранения и транслирования смыслов. Как известно, есть общества и культуры, внутри которых не было и нет самостоятельной философии, но нет таких стран и народов, которые бы существовали без культа и сформированных на его основе обрядов и ритуалов.

К тому же каждый и всякий человек знает о том, что или он сам, или люди вокруг него способны не только к тому, чтобы действовать, но и к совершению поступков, включая бескорыстные поступки. В совершении таких – опять же странных и особенных – действий человек способен жертвовать собой и отдавать им свою жизнь [7: 231–245].

И здесь – в связи с деятельностью Иммануила Канта – хочется привлечь внимание к одному из

положений его философии. В «Основах метафизики нравственности» Кант говорит следующее: «Ведь воля стоит как бы на распутье – между своим априорным принципом, который формален, и своим апостериорным мотивом, который материален, и так как она все же должна быть чем-нибудь определена, то, если поступок совершается из чувства долга, ее должен определить формальный принцип воления вообще, ибо всякий принцип у нее отнят» [3: 236].

Итак, согласно Канту, одной из особенностей человека, связанных с различием трансцендентного и имманентного, а также априорного и апостериорного, целеполаганием, необходимостью введения в свою жизнь морального закона (категорического императива) и некоторыми другими положениями, – одной из таких особенностей является опора на принцип. Напротив, отождествляя себя исключительно с мотивами и мотивациями, человек рискует не узнать или потерять свое существо.

Слово «принцип» (от *лат. principium*) является буквальным переводом и производным от древнегреческого Αρχή – дословно «первейшее». Важнейшие значения слова «принцип» связаны с быть «основой», «началом» и «первоначалом».

Человек не может – не может быть и обходиться – без принципа. Без последнего человека нет. Сам принцип оказывается «началом» и «концом», на основании которого строится любое суждение человека и все его рассуждения, даже если человек об этом не знает. Заметим, что все живое исходит из себя: оно самоорганизуется. В этом отношении всякое живое – само себе начало. Но только человек способен связать себя с таким началом, прикасаясь к тайне своей жизни. Он способен связать себя с присутствием и действием – в себе – начала, которое его превышает. Человек может наделять такое «превышение» сакральным статусом и культивировать его, наделяя такое «начало» большими – чем сам человек – полномочиями. Однако в любом случае принцип недоказуем. Он – вне доказательства, которое как раз и строится на основании принципа.

На основе принципов человек выносит суждения о мире. Принцип является предпосылкой и началом мышления, а также основанием познания, включая самопознание. Конечно, все вышесказанное реализуется, если принцип не встречается «в штыки» и суждение с рассуждениями принимаются тем, кому они адресованы. Иначе говоря, суждение, основанное и развивающееся на принципе, захватывает и заражает собой адресата и интересно ему. Но, если принцип «всерьез» и «категорически» не принимается и не воспринимается, то это свидетельствует не об отсутствии принципа, а о том, что не воспринимающий такой принцип связывает себя с другим принципом и возможностью другого суждения и другого рассуждения.

Принципы могут «сочетаться», если один из них «исходит» из другого. Но если какое-то суждение категорически не воспринимается тем, к кому и на кого оно направлено, то можно констатировать не только несоответствие суждений, но и то, что они основаны на разных принципах, на разных началах.

Чем шире принцип, тем больше суждений он обосновывает. В связи с этим понятно, что принцип должен быть «очищен» от частных случаев, обстоятельств и ситуаций существования. Он должен их «перекрывать». Принцип должен обладать силой априорной чистоты и глубины.

Человек исходит из начала и уже затем связывает начатое – со своим или чужим – опытом. При этом важно и то, чтобы принцип был не только внешним и формальным, но и был связан с «внутренним человеком» в нас (см.: 2 Кор. 4, 16; Пс. 63, 7.) [1: 221], [2: 597]. В этом случае – случае связанности со своей душой – человек живет и сущим, и бытием, когда ему мало сущего, но и нужно понять то, как сущее «есть» [4].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Второе послание к Коринфянам // Библия. – М.: Всесоюзный совет христиан – баптистов, 1988. – 925 с. + 292 с.
2. Псалтырь // Библия. – М.: Всесоюзный совет христиан – баптистов, 1988. – 925 с. + 292 с.
3. Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Соч. в 6 т. Т. 4 (1) – М.: Мысль. 1965. С. 219-310.
4. Сергеев А.М. Своё и другое: «есть» сущего и его тайна. СПб: Владимир Даль, 2024 (серия "Слово о сущем", т. 145) – 264 с.
5. Флоренский П.А. Из богословского наследия (Философия культа) // Богословский труды. Вып. XVII. – М.: Изд-во Московской Патриархии, 1977. С. 87-248.
6. Флоренский П.А. Курс лекций // Флоренский П. А. Соч. в 4 т. Т. 3(2). – М.: Мысль, 1999, Часть седьмая. С.359-488.

7. Sergeev A. The Need for Being Disinterested as a Key Characteristic of Human Nature // *Boderology: Cross-disciplinary Insights from the Border Zone (Along the Green Belt)*. Editors: Jan Selmer Methi, Andrei Sergeev, Malgorzata Bienkowska, Basia Nikiforova – Springer, 2019, pp. 231-245. DOI: 10.1007/978-3-031-29720-5_3

REFERENCES

1. Second Epistle to the Corinthians // Bible. – Moscow: All-Union Council of Christians-Baptists, 1988. – 925 p. + 292 p.
2. Psalter // Bible. – Moscow: All-Union Council of Christians-Baptists, 1988. – 925 p. + 292 p.
3. Kant I. Foundations of the Metaphysics of Morality // Kant I. Works in 6 vols. Vol. 4 (1) – M.: Mysl. 1965. pp. 219-310.
4. Sergeev A.M. His own and the other: the 'is' of being and its mystery. SPb: Vladimir Dahl, 2024 (series 'Word on Existence, vol. 145) – 264 p.
5. Florenskij P.A. From the Theological Heritage (Philosophy of the Cult) // *Theological Works*. Vol. XVII. – Moscow: Moscow Patriarchate Publishing House, 1977. pp. 87-248.
6. Florenskij P.A. Course of lectures // Florenskij P. A. Works in 4 vols. Vol. 3(2). – M.: Mysl, 1999, Part Seven. pp. 359-488.
7. Sergeev A. The Need for Being Disinterested as a Key Characteristic of Human Nature // *Boderology: Cross-disciplinary Insights from the Border Zone (Along the Green Belt)*. Editors: Jan Selmer Methi, Andrei Sergeev, Malgorzata Bienkowska, Basia Nikiforova – Springer, 2019, pp. 231-245. DOI: 10.1007/978-3-031-29720-5_3

MAN'S NEED FOR PRINCIPLES (IN CONNECTION WITH ONE OF KANT'S IDEAS)

**SERGEEV
Andrei**

*PhD in Philosophy,
Professor of the Department of Philosophical
Anthropology,
St. Petersburg state university, Institute of Philosophy,
St. Petersburg, Russian Federation.,
asergeev8@yandex.ru*

Keywords:

man
principle
a priori
cult
unselfish act

Summary:

This paper explores Immanuel Kant's notion that human will is determined by an a priori principle, on the one hand, and by an a posteriori motive, on the other hand, and examines the necessity of aligning human behavior with the former. Drawing on such a principle, the study uncovers the essence of humanity and its distinctiveness in comparison to other forms of life. Given that the principle is an indispensable aspect of human existence, this article emphasizes its essential characteristics.

УДК 17.023.2, 37.015, 37.017

К ПРОБЛЕМЕ БУДУЩЕГО И БУДУЩЕГО ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ НАУКИ СКВОЗЬ ПРИЗМУ ФИЛОСОФИИ ИММАНУИЛА КАНТА И ЕГО ПОСЛЕДОВАТЕЛЕЙ

**ШАЧИНА
АННА
ЮРЬЕВНА**

*кандидат педагогических наук,
старший преподаватель кафедры иностранных
языков,
Мурманский государственный педагогический
университет,
Мурманск, Российская Федерация,
anna_shachina@mail.ru*

Ключевые слова:

трансцендентальная философия
педагогика
продуктивный подход в образовании
и
будущее
человечество
личность
свобода
космополитизм
отношения взаимного признания
царство целей
моральное чувство
категорический императив
чувственная подготовка к
нравственности

Аннотация:

Автор статьи предпринимает попытку осмысления цели, назначения и перспектив человечества и отдельного индивида сквозь призму философии И. Канта и его последователей. Показано, что Кант видит две взаимоисключающие возможности развития цивилизации: это царство целей в вечном мире или грубость, дикость и в конце концов - «вечный мир» на всеобщем кладбище. В этой связи Кант требует, чтобы педагогика, которую он считает сложнейшим из искусств, стала наукой. Диалектический метод используется для осмысления трактата Канта «О педагогике» (изданного Теодором Ринком на основании записей лекций самого Канта), так как из этого произведения явствует, что Кант рассматривает человека как гражданина двух миров: мира природы и мира свободы, то есть наделяет человека качествами, характерными для мыслимого нами интеллигентного мира. Тем самым автор статьи предостерегает от возможного ложного впечатления, что данное произведение - проект эмпирической педагогики Канта. Автор статьи приводит обоснования того, что педагогическую теорию Канта и его трансцендентальную философию нельзя рассматривать обособленно, ибо они находятся в отношениях взаимозависимости и взаимообусловленности. В этой связи автор разбирает некоторые сложности понимания и ошибки интерпретации философско-педагогических идей Канта учеными-педагогами без надлежащего философского образования. Канта можно по праву считать основоположником продуктивного подхода в образовании, за которым будущее педагогической науки. Его философско-педагогические взгляды развивали среди прочих Теодор Литт, а также философы-эмигранты, вернувшиеся в Европу из Америки после Второй Мировой войны, особенно Теодор Адорно, Эрих Фромм, а сегодня это успешно делают современные лидеры Франкфуртской

школы.

© 2024 Петрозаводский государственный университет

Получена: 27 ноября 2024 года

Опубликована: 27 декабря 2024 года

Введение. Философа Иммануила Канта, чей 300-летний юбилей мы отпраздновали в 2024 году, можно по праву назвать философом будущего, потому что он обосновал цель развития для всего человечества и привел основания для оправдания легитимности этой цели. Эта цель – «царство целей», где каждый (каждая) – личность, обладающая внутренней ценностью, следовательно, каждый (каждая) достоин (достойна) счастья и в соответствии с этим пониманием относится к другим личностям. Царство целей подразумевает основанный на отношениях взаимного признания вечный мир между представителями различных культур, чему способствует торговля и взаимный обмен опытом в сферах науки и искусства благодаря гостеприимству [15]. Содействовать назначению человечества есть долг для каждого человека (а само это назначение человек, как известно, по Канту, способен достигнуть только в роде) [5: 445].

Кант предостерегает, что «самое первое начало можно искать как в диком, так и во вполне развитом состоянии. Если это последнее принимать за первобытное состояние, тогда, следовательно, человек впоследствии опять огрубел и впал в дикое состояние» [5: 445]. Можно с уверенностью утверждать, что вся философия Канта есть предостережение от того, что человечество обретет «вечный мир» на всеобщем кладбище. Выход Кант видит в воспитании и обучении, план которых должен быть составлен с космополитической точки зрения [5: 452].

Основное содержание работы. В изданном Теодором Ринком трактате «О педагогике» (1803) (на основании записок к лекциям по педагогике, которые Кант читал в Кёнигсбергском университете в 1776/77 учебном году) провозглашается педагогическое кредо мыслителя:

«Человек – единственное создание, подлежащее воспитанию... Человек может стать человеком только путем воспитания. Он – то, что делает из него воспитание... Может быть, воспитание будет постепенно улучшаться, и каждое последующее поколение будет делать шаг вперед по пути к усовершенствованию человечества... Теперь это может осуществиться. Ибо лишь теперь начинают судить правильно и давать себе ясный отчет в том, что, собственно, относится к хорошему воспитанию. Заманчиво представить себе, что благодаря воспитанию человеческая природа будет развиваться все лучше и лучше, и что ей можно придать такую форму, которая соответствовала бы идеалу человечности. Эта надежда открывает нам в перспективе будущее, более счастливое поколение людей [5: 445-448]».

Кант выступает за эксперимент в педагогике: «следует учредить экспериментальные школы» [5: 455]. Соответствующий идеалу результат остается для него открытым: «Если бы когда-нибудь за наше воспитание взялось существо высшего порядка, тогда действительно увидели бы, что может выйти из человека» [5: 447], а мы добавим: из человечества.

Таким образом, очевидно, сколь большие надежды философ возлагал на обучение и воспитание. Педагогика для него – искусство, по сложности сопоставимое разве что с политикой, которую он понимал как искусство управлять. Он требует, чтобы педагогика стала наукой, теорией такого образования, которое развивало бы все природные данные в человеке.

Здесь следует предостеречь тех, кто собирается читать трактат «О педагогике» как руководство к эмпирической теории образования: ведь речь не идет не только и не столько о физической, сколько об интеллигентной природе человека, о причастности человека к миру свободы, где царит безусловное добро, и добрая воля не знает препятствий со стороны склонностей, характерных для человека как существа из плоти и крови. Основная задача трактата – нравственное самоопределение, а о нравственности, по Канту, судят не по поступкам (пусть даже сообразным с долгом), которые мы видим, но по принципам, которые мы не видим [6: 101]. Кант не считает поступок или поведение, к совершению которого примешались склонности, нравственными в строгом смысле этого слова. Нравственный поступок – поступок, который совершается из долга, что диктует нам категорический императив.

При этом важно понимать, что универсализация максим (даже согласно принципу принуждения лучшего аргумента) качественно отличается от возведения максим в ранг закона, категорического императива, характеристики которого – всеобщность и необходимость, причем мы к этому императиву испытываем благодаря силе воображения безусловное уважение, т. е. моральное чувство. Всеобщность (Allgemeinheit) всегда качественно превосходит интересы индивида или группы, и она пребывает вне

времени (частная значимость, частное намерение, частные условия, даже если они распространяются на определенную группу людей, рассматривающих себя в качестве всех, определяют их только лишь в качестве природных существ). Именно всеобщность как необходимость, то есть как повелевающая категорически (с необходимостью), есть атрибут нравственного закона в кантовском смысле. При этом, конечно, само собой разумеется, что всеобщность может быть не чем иным, кроме как выразителем всеобщей значимости в высшем (возвышенном) смысле этого слова (но не наоборот) [10].

Если нравственный закон предполагает автономию воли, то поступок или поведение, вытекающие не из самоопределения, а из подчинения, можно считать гетерономными (также, согласно Канту, эти поступки если и не совсем безнравственные, то не являются и нравственными).

Поскольку этика Канта – этика максим, субъективных принципов (а не правил, наставлений и примеров), то дети не могут считаться нравственными существами, так как они не умеют действовать из максим, проверяя их на правильность путем сопоставления этих максим с требованиями категорического императива. Нравственными не рождаются, а становятся, и предпосылки для этого – задатки, которыми обладают дети в силу принадлежности к человеческому роду. В этом смысле содержание рассматриваемого кантовского трактата надлежит рассматривать как «чувственную подготовку к нравственности» [17: 92]. Эта подготовка включает следующие этапы, которые соответствуют задачам воспитания: уход (попечение), дисциплинирование, культивирование (обучение), социализация, нравственное, а также религиозное воспитание, при этом религиозное должно не предшествовать, а следовать за нравственным воспитанием. Парадокс заключается в том, что автономия, согласно Канту, предполагает гетерономию в детстве: добродетель мальчика состоит в послушании, добродетель юноши – в следовании долгу [5: 487]. При этом, конечно, предполагаемая гетерономия может быть легитимной только в том случае, если ведет к автономии: «Ничего нет вреднее, как раздражающая, рабская дисциплина, которая ломает волю» [5: 469]. Все это предъявляет высокие требования к педагогам, ибо самая сложная задача воспитания, словами Канта, такова:

«...Как соединить подчинение законному принуждению со способностью пользоваться своей свободой. Принуждение есть необходимость! Как взращу я чувство свободы рядом с принуждением? Я должен приучить своего питомца переносить ограничения его свободы, и вместе с тем я должен наставлять его в том, чтобы он умел хорошо ею пользоваться. Без этого – всё пустой механизм, и освободившийся от воспитания не сумеет воспользоваться своей свободой. Он должен с ранних пор чувствовать неизбежное противодействие со стороны общества, чтобы освоиться с трудной задачей оберегать себя, уметь терпеть лишения и зарабатывать, чтобы быть независимым» [5: 459].

Если мы посмотрим на последнее предложение в этом высказывании, то может сложиться впечатление, что под свободой следует понимать способность соответствовать требованиям определенных социальных групп, способность к самопродвижению, способность побеждать в конкурентной борьбе вместо воспитания личности, вместо воспитания к демократической нравственности. Это – еще одно доказательство, что педагогику Канта нельзя понимать в отрыве от его трансцендентальной философии. Словами Эрвина Хуфнагеля, одного из ведущих кантоведов университета Майнца:

«В педагогической теории Канта, рассматриваемой систематически, присутствуют все существенные определения его трансцендентальной философии. Важно определение места педагогики в контексте основного трансцендентального учения. При этом важно определить функцию педагогики, которую она выполняет в связи с трансцендентальной теорией. Педагогика для Канта – кирпичик в трансцендентальной систематике, и если удалить этот кирпичик, то рухнет все искусно созданное трансцендентальное строение. Кант разрабатывает в строгом смысле трансцендентальную педагогику. Педагогика одновременно и предшествует пониманию трансцендентального учения, и следует за ним – следует, так как иначе ей неоткуда было бы почерпнуть понятия, и предшествует, так как без надлежащего воспитания и развитой способности суждения невозможно понять трансцендентальную теорию. Педагогическая и непедagogическая трансцендентальные теории находятся в отношениях взаимозависимости и взаимообусловленности» [14: 79-80].

В наше время все больше мыслителей понимают следующее: «педагогику без Канта можно представить себе только как карикатуру» [12: 126]. Но важно правильно понять, зачем нам нужны философские обоснования педагогики, и почему особое внимание надо сконцентрировать на педагогической системе Канта, которая неочевидна неподготовленному читателю, но позволяет специалистам в области кантоведения реконструировать себя из критической философии и других трудов великого кёнигсбержца. Если не учитывать парадоксы философии и педагогики Канта, то человеческое Я станет природным объектом, подчиненным причинно-следственным связям, а не

наделенным свободой, которую по Канту надо понимать как «причинность по неизменным законам, законам нравственности» [6: 221].

Автор статьи на основании вышеизложенного выявила, что хотя специалисты в области педагогических наук проявляют интерес к творчеству И. Канта, и некоторые пытаются писать о важности его произведений для развития этой науки, но основные причины их ошибок и непонимания ими сути самой трансцендентальной философии Канта, состоят в следующем:

1. Отрывки из произведений И. Канта берутся вне контекста: эти фрагменты из работ Канта, как им кажется, наглядно подтверждают их собственные мировоззренческие установки и демонстрируют «правильность» их педагогических концепций, но они взяты в отрыве от сути его философии.

2. Анализ изданного в 1803 году Теодором Ринком трактата «О педагогике» делается без привлечения анализа всей критической философии И. Канта.

3. Анализ других произведений И. Канта совершается в отрыве от общей концепции его критической философии.

4. Имеют место бессистемные попытки ученых-педагогов привязать мысли Канта к обоснованию своих собственных теорий, что иногда идет вразрез с учением Канта.

Так, например, пишут о важности и необходимости формирования ценностей (заданных извне), основываясь на методах нравственного воспитания из кантовских работ «Критика практического разума» и «Метафизика нравов», не понимая при этом, что если мы говорим о нравственном воспитании по Канту, то нужно понимать парадокс чистого практического разума: «...Что понятие доброго и злого должно быть определено не до морального закона (в основе которого оно даже должно, как нам кажется, лежать), а только ... согласно ему и им же» [4: 439]. Это означает, что с опорой на философию Канта мы не можем говорить о формировании ценностей. Так, по мнению Теодора Адорно, выраженному в книге «Проблемы философии морали» (которая представляет собой сборник его лекции по практической философии Канта), ценности для Канта не важны, ведь «ценности являются гетерономными и поэтому необязательными» [1: 138]. И далее Адорно пишет: «Культ ценностей надо понимать как реакцию на дезориентацию и деструктуризацию общества, в котором традиционные нормы уже утратили свою силу, но индивиды еще не научились определять свое поведение самостоятельно и постоянно ищут твердых ориентиров вовне» [1: 138]. Ведь, как показал Мариан Хайтгер, речь на самом деле должна идти не о ценностях (Werte), а об оценивании (Werten), что подразумевает постоянную проверку ценностей на непротиворечие с требованиями категорического императива и даже переоценку их на основе такой проверки. Утверждается, что мысль о воспитании исключает всякие попытки воспроизводства мировоззрения и ориентации на заданные извне моральные ценности [13: 143].

Педагог, который ищет опору для своей деятельности в названных произведениях, должен понимать, что для Канта человек – вещь в себе (или сама по себе), что философия Канта устанавливает педагогике и другим эмпирическим наукам границы, указывая на то, что, хотя поступки и важны, но важнее мотивы и принципы, на основе которых совершаются эти поступки, и которые не подлежат эмпирической оценке [11].

Согласно Канту, каждый человек достоин уважения как носитель категорического императива. Педагог должен помочь человеку открыть этот нравственный закон в себе, культивировать моральное чувство, но не только ради себя, но для соединения с другими в гражданское общество, которое приближало бы человечество к высшему благу, достижимому в «царстве целей». Космополит Кант пишет не о только о требованиях к воспитанию отдельной личности, но о воспитании всего человеческого рода в целом:

«Воспитания человеческого рода в целом, т. е. взятого коллективно (universonum), а не всех в отдельности (singulorum), когда толпа составляет не систему, а только собранный в кучу агрегат; воспитания, которое имеет в виду стремление к гражданскому устройству, основывающемуся на принципе свободы, но вместе с тем и на принципе законосообразного принуждения, – такого воспитания человек ожидает только от Провидения, т. е. от мудрости, которая есть не его мудрость, но все же бессильная (по его собственной вине) идея его собственного разума...» [3: 471].

Следовательно, философ обвиняет человечество в том, что оно не в состоянии понять и реализовать идею своего собственного разума: идею царства целей, от которого мы остаемся далекими, и которая требует не только воспитания гражданина государства, но воспитания гражданина мира. Это особенно актуально сегодня, когда прогрессивная молодежь понимает, что с высокой долей вероятности возможна катастрофа.

Цель и принцип такого образования – Просвещение как выход человека из состояния

несовершеннолетия, т. е. обретение мужества пользоваться собственным умом, что предполагает нравственный характер, добрую волю. Это – условие человеческого прогресса, и не только в сфере нравственности, но и в сфере точных естественных наук, где не так давно думали, что Солнце и планеты вращаются вокруг Земли. Нужно порой героическое мужество, чтобы доказать научную истину, чтобы ученому поверили: мужество вступить в диалог, мужество признать ошибку, мужество простить. Кант критикует леность и трусость и говорит о воспитании характера.

Мужество необходимо для нравственного самоопределения, самостоятельного мышления, конструктивной критики, сомнения, признания собственных ошибок и умения обходиться с собственными ошибками. В одной из записанных кёнигсбергскими студентами лекций Канта читаем: «...Даже при рассмотрении спекулятивного познания мужество относится к следующему: прорваться через все сомнения и разогнать старые заблуждения [цит. по: 8: 117]». Итак, мужество необходимо для применения как теоретического, так и практического разума, тогда как несовершеннолетние довольствуются предрассудками. Кант требует: «Нет предрассудкам – старым и новым!»

Следовательно, говоря о мужестве пользоваться собственным умом, Кант имел в виду понятия: добрая воля, категорический императив, характер, добавим: самосовершенствование и добродетель, о чем идет речь в других произведениях И. Канта. И все это заключено в характеристике нравственно доброго человека, который, согласно Канту, очень отличается от человека добрых нравов, но слабых сил, или от человека с «пряничной душой» [7].

Важно, что Кант ограничивает правомочия воспитателя 16-ю годами воспитанников, а далее воспитанник должен считаться способным перенимать ответственность, в том числе к самоопределению и самовоспитанию.

Трансцендентальная философия Канта имела и имеет большое значение не только для формирования нового взгляда на вопросы нравственного воспитания. Также и в сфере методик обучения различным теоретическим дисциплинам Кант может по достоинству считаться основоположником продуктивного подхода в образовании.

Оправданно ли в свете вышеизложенного говорить о картине человека и человечества в будущем сквозь призму философии Канта? В этом вопросе необходима определенная диалектика: однозначно, об этом правильно написали философы, вернувшиеся из эмиграции в Германию после Второй Мировой войны (так, например лейтмотивом Адорно была мысль: «Чтобы не повторился Освенцим» и «В неправильной жизни не может быть жизни правильной»). Теодор Литт утверждал, например, что иметь перед глазами конкретную картину человека и человечества означало бы совершать насилие над человеческим родом; но и пускать на самотек воспитание нельзя; следовательно, необходимо при отборе содержания образования уметь найти вечное во временном, и задача педагога – ввести молодое поколение в мир культуры [16]. Обретает популярность продуктивный подход в образовании [2], большую роль в обосновании которого сыграли представители школы Альфреда Петцельта: это направление скептической трансцендентально-критической педагогики в послевоенной Германии. Также, наряду с Адорно, философию Канта использовали для обоснования своих исследований другие представители Франкфуртской школы, например, Аксель Хоннет – в педагогике признания и воспитании демократической нравственности.

Заключение. Сегодня важно помнить, что, несмотря на важность эмпирического для педагогики, нельзя забывать о человеческой личности, для которой свойственно трансцендентальное. Постижение человечеством своей принадлежности, причастности к интеллигибельному миру, со всеми вытекающими из этого требованиями активности и продуктивности, – лучшее, что могло бы с ним случиться. Это означает, что вера, надежда и любовь должны стать педагогическими категориями, потому что они оставляют простор для творческой свободы и обретения в результате поиска самостоятельных решений, претендующих на значимость. Без них уже через несколько лет эффективность подменит продуктивность; люди будут объективировать друг друга, недоумевая, почему объективируют и инструментализируют их самих; и они вряд ли смогут выдержать в конкурентной борьбе с новой возможной формой жизни (ИИ), которая уже обретает черты вещи в себе и становится все более независимой от человека. Сможет ли человек и человечество сохранить свою подлинность или уступит сцену подделке?

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Адорно Теодор В. Проблемы философии морали / Пер. с нем. М.Л. Хорькова. – М.: Республика, 2000. – 239 с.

2. Йенеи Т., Киш Л.А., Шачина А.Ю. К вопросу о пути выхода из кризиса в образовании: назад к Канту! // *Kant*. 2021. № 4 (41). С. 151 – 160.
3. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. – СПб.: Наука, 2002. – 472 с.
4. Кант И. Критика практического разума. // Кант И. Сочинения в 4-х томах на немецком и русском языках. – Т. 3. – М.: Московский философский фонд, 1997. – С. 277 – 733.
5. Кант И. Трактат о педагогике. // Кант И. Трактаты и письма. – М.: Наука, 1980. – С. 445 – 504.
6. Кант И. Основоположения к метафизике нравов. // Кант И. Сочинения в 4-х томах на немецком и русском языках. – Т. 3. – М.: Московский философский фонд, 1997. – С. 39 – 276.
7. Кант И. Ответ на вопрос: “Что такое просвещение”? // Кант И. Сочинения в 4-х томах на немецком и русском языках. – Т. 1. – М.: Издательская фирма АО «Ками», 1993. – С. 125 – 147.
8. Шачина А. Ю. Мужество пользоваться собственным умом как цель образования. // *Respublica Literaria*. – Новосибирск, 2024. Т. 5. № 2. – С.110 – 123.
9. Шачина А.Ю., Йенеи Т., Киш Л.А. Философский взгляд на проблему авторитета в педагогике – Иммануил Кант и Эрих Фромм. // *Гуманитарные и социальные науки*. – 2023. Т. 99. № 4. – С. 68 – 76.
10. Brandt, Reinhard: *Der kategorische Imperativ – gültig überall und immer?* // Brandt, Reinhard: *Immanuel Kant: Was bleibt?* – Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2010. – S. 87 – 126.
11. Engel, Renate: *Kants Vorlesung über Pädagogik: Die Autonomie des pädagogischen Gedankens auf der Grundlage der transzendentalen Lehre vom Ding an sich*. // Engel, Renate: *Kants Lehre vom Ding an sich und ihre Erziehungs- und Bildungstheoretische Bedeutung*. – Frankfurt am Main/Berlin/Bern/ New York/Paris/Wien/Lang, 1996. – S. 150 – 161.
12. Fischer, Wolfgang: *Immanuel Kant*. // *Philosophen als Pädagogen: Wichtige Entwürfe klassischer Denker*. / Hrsg. von Wolfgang Fischer und Dieter-Jürgen Löwisch. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998. – S. 125 – 139.
13. Heitger, Marian: *Systematische Pädagogik – Wozu?* Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2003. – 163 S.
14. Hufnagel, Erwin: *Der Wissenschaftscharakter der Pädagogik: Studien zur pädagogischen Grundlehre von Kant, Natorp und Hönigswald*. – Würzburg: Königshausen & Neumann Verlag, 1990. – 412 S.
15. Hufnagel, Erwin. *Globalisierung: Zu ihrer Geschichte und rechtsphilosophischen Systematik*. // *Globalisierung: Probleme der Postmoderne* // Hrsg. von Erwin Hufnagel und Jure Zovko. – Berlin: Parerga-Verlag, 2006. – S. 17 – 68.
16. Litt, Theodor: *Führen oder Wachsen lassen*. – Stuttgart, Klett Verlag, 1965. – 136 S.
17. Niethammer, Arnolf: *Kants Vorlesung über Pädagogik: Freiheit und Notwendigkeit in Erziehung und Entwicklung*. – Frankfurt a.M.: Peter D. Lang Verlag, 1980. – 280 S.

REFERENCES:

1. Adorno Theodor V. *Problems of moral philosophy*. / Translated from German into Russian by M.L. Khorkova. – Moscow: Republic, 2000. – 239 p. (In Russian.)
2. Yenei T., Kish L.A., Shachina A.Y. *On the way out of the crisis in education: back to Kant!* // *Kant*. 2021. No. 4 (41). Pp. 151 – 160. (In Russian.)
3. Kant I. *Anthropology from a pragmatic point of view*. / Translated from German into Russian – St. Petersburg: Nauka, 2002. – 472 p. (In Russian.)
4. Kant I. *Criticism of practical reason*. // Kant I. *Works in 4 volumes in German and Russian*. – Vol. 3. – Moscow: Moscow Philosophical Foundation, 1997. – Pp. 277 – 733. (In Russian.)
5. Kant I. *A treatise on pedagogy*. // Kant I. *Treatises and letters*. / Translated from German into Russian. – Moscow: Nauka, 1980. – Pp. 445 – 504. (In Russian.)
6. Kant I. *Fundamentals of the metaphysics of morals*. // Kant I. *Works in 4 volumes in German and Russian*. – Vol. 3. – Moscow: Moscow Philosophical Foundation, 1997. – Pp. 39 – 276. (In Russian.)
7. Kant I. *The answer to the question: “What is enlightenment?”* // Kant I. *Works in 4 volumes in German and Russian*. – Vol. 1. – Moscow: Publishing company JSC “Kami”, 1993. – Pp. 125 – 147. (In Russian.)
8. Shachina A. Yu. *Courage to use one’s own mind as the goal of education*. // *Respublica Literaria*. – Novosibirsk, 2024. Vol. 5. No. 2. – Pp. 110 – 123. (In Russian.)
9. Shachina A. Yu., Yenei T., Kish L.A. *A philosophical view on the problem of authority in pedagogy – Immanuel Kant and Erich Fromm*. // *Humanities and Social Sciences*. – 2023. Vol. 99. No. 4. – Pp. 68 – 76. (In Russian.)
10. Brandt, Reinhard: *Der kategorische Imperativ – gültig überall und immer?* // Brandt, Reinhard: *Immanuel Kant: Was bleibt?* – Hamburg: Felix Meiners’ Verlag, 2010. – S. 87 – 126. (In German.)

11. Engel, Renate: Kants Vorlesung über Pädagogik: Die Autonomie des pädagogischen Gedankens auf der Grundlage der transzendentalen Lehre vom Ding an sich. // Engel, Renate: Kants Lehre vom Ding an sich und ihre Erziehungs- und Bildungstheoretische Bedeutung. – Frankfurt am Main/Berlin/Bern/ New York/Paris/Wien/Lang, 1996. – S. 150 – 161. (In German.)

12. Fischer, Wolfgang: Immanuel Kant. // Philosophen als Pädagogen: Wichtige Entwürfe klassischer Denker. / Hrsg. von Wolfgang Fischer und Dieter-Jürgen Löwisch. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998. – S. 125 – 139. (In German.)

13. Heitger, Marian: Systematische Pädagogik – Wozu? Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2003. – 163 S. (In German.)

14. Hufnagel, Erwin: Der Wissenschaftscharakter der Pädagogik: Studien zur pädagogischen Grundlehre von Kant, Natorp und Hönigswald. – Würzburg: Königshausen & Neumann Verlag, 1990. – 412 S. (In German.)

15. Hufnagel, Erwin. Globalisierung: Zu ihrer Geschichte und rechtsphilosophischen Systematik. // Globalisierung: Probleme der Postmoderne // Hrsg. von Erwin Hufnagel und Jure Zovko. – Berlin: Parerga-Verlag, 2006. – S. 17 – 68. (In German.)

16. Litt, Theodor: Führen oder Wachsen lassen. – Stuttgart, Klett Verlag, 1965. – 136 S. (In German.)

17. Niethammer, Arnolf: Kants Vorlesung über Pädagogik: Freiheit und Notwendigkeit in Erziehung und Entwicklung. – Frankfurt a.M.: Peter D. Lang Verlag, 1980. – 280 S. (In German.)

REVISITING THE PROBLEM OF THE FUTURE AND THE FUTURE OF PEDAGOGICAL SCIENCE THROUGH THE PRISM OF THE PHILOSOPHY OF IMMANUEL KANT AND HIS FOLLOWERS

**SHANINA
Anna**

*Candidate of Pedagogical Sciences,
Senior Lecturer, Department of Foreign Languages,
Murmansk State Pedagogical University,
Murmansk, Russian Federation, anna_shachina@mail.ru*

Keywords:

transcendental philosophy
pedagogy
productive approach in education
the future
humanity
personality
freedom
cosmopolitanism
mutual recognition relations
kingdom of goals
moral sense
categorical imperative
sensual preparation for morality

Summary:

The author of the article attempts to comprehend the purpose and prospects of humanity and an individual through the prism of the philosophy of Immanuel Kant and his followers. It is shown that Kant sees two mutually exclusive possibilities for the development of civilization: the realm of goals in the eternal world, or callousness, savagery and, in the end, “eternal peace” in the universal cemetery. In this regard, Kant demands that pedagogy, which he considers the most difficult of arts, become a science. The dialectical method is used to comprehend Kant’s treatise “About the Pedagogy” published by Theodor Rink on the basis of Kant’s recorded lectures, since it is clear from this work that Kant sees a person as a citizen of two worlds: the world of nature and the world of freedom, that is, he endows a person with the qualities characteristic of the intelligible world we conceive. Thus, the author of the article warns against the possible false impression that this work is a project of Kant’s empirical pedagogy. The author of the article provides justification for the fact that Kant’s pedagogical theory and his transcendental philosophy cannot be considered separately, because they are interdependent and interdetermined. In this regard, the author examines some of the difficulties of understanding and mistakes in the interpretation of Kant’s philosophical and pedagogical ideas by scientists and teachers without proper philosophical education. Kant can rightfully be considered the founder of a productive approach in education, which holds the future of pedagogical science. His philosophical and pedagogical views were developed, among others, by Theodor Litt, as well as emigrant philosophers who returned from America after World War II, especially Theodor Adorno, Erich Fromm, and are currently successfully developed by the contemporary leaders of the Frankfurt School.

УДК (091)130.2

ЭТИКА, ЭСТЕТИКА И ЭГОИЗМ

**КОРОСТЕЛЕВА
ЛИЛИЯ**

*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:

эгоизм
этика
эстетика
Благо
Красота
Платон
Кант
Мёрдок

Аннотация:

Основной вопрос, на который автор пытается ответить в статье, состоит в переплетении столь высоких и значимых для философии понятий, как этика, эстетика, Благо и Красота. Между тем интерес исследователя сосредоточен не на самих этих понятиях, а на возможности понимания стратегий их взаимообусловленности в контексте феномена эгоистического. С опорой на тексты Платона, Аристотеля, Канта, Мёрдок и других в статье осуществляется попытка размышления на данную тему.

© 2024 Петрозаводский государственный университет

Получена: 27 ноября 2024 года

Опубликована: 27 декабря 2024 года

«Искусство полностью противоположно эгоистической одержимости»
(А. Мёрдок)

Вопрос о связи между этическим, эстетическим и эгоистическим можно рассмотреть сквозь призму практик субъекта, исходя из многочисленных сфер его притязаний. Подобная аналитика возникла уже в античной философии у Платона и Аристотеля и нашла свое продолжение в практической философии и антропологии Канта. В основе доминирующей в европейской культуре стратегии понимания отношений между этическим, эстетическим и эгоистическим преобладает представление о том, что этическое измерение призвано приглушать эгоистические практики субъекта (Платон-Кант). Современная философия (Мёрдок, Бадью и др.) поднимает тему морального аспекта искусства, что отчасти переключается с философией Аристотеля. Таким образом, вопрос о связи между этическим, эстетическим и эгоистическим оказывается весьма запутанным и неоднозначным.

В античной культуре этическое и эстетическое связаны опосредованно, с большим перевесом в сторону этического. Этическое признавалось высшей ценностью, тогда как эстетическому отводилась роль удовлетворения потребности в удовольствии. В диалоге «Государство» Платон рекомендует юношеству не слушать мифологические пассажи Эсхила, Геродота и Гомера, в которых боги или их поступки выглядят неприглядно. Многие из того, о чем пишут поэты, говорит Платон, следует называть словесной ложью. Он приводит в качестве примера описанное Гомером ложное сновидение, которое Зевс послал Агамемнону или описания Аида: «Кто считает Аид существующим и притом ужасным, разве будет тот чужд страха смерти...?» [8: 179. 386 b]. Платон опасается вымысла, который воспроизводит соответствующее душевное состояние и последующее его отображение, вместо того, чтобы демонстрировать неизменный образ добродетели. По словам Рёскина, в «Государстве» Платона «выяснена сущность отношения искусства к морали» [9: 73]. Целью искусства является образ благородного человеческого существа, и здесь не место грезам. Такой образ можно составить лишь через раскрытие доступной нам истины о видимых предметах и нравственных чувствах: «Искусство,

которое претворяет плоды воображения в реальные образы, только зловредно» [9: 85]. Обман фантазии, как заметит впоследствии Кант, это вообще любая кажимость, принимаемая за явь, чувственные расслабленные грезы, сон разума.

Несколько иначе миссию эстетического видит Аристотель. Впервые именно у него возникает мысль об автономном значении искусства, содержательной стороной которого выступает категория Красоты. «Аристотель был первым, – замечает Лосев, – кто попытался отделить теорию эстетики от теории морали. Он последовательно утверждает, что цель поэзии есть утонченное удовольствие <...> если поэту не удастся вызвать должного наслаждения, значит, ему не удастся осуществить специфическую функцию искусства. Он может быть хорош как учитель, но как поэт или художник он плох» [6]. Эстетическое удовольствие в связи с его универсализмом, как напишет впоследствии Бучер, впервые только и делает возможным соединение и преобразование страха и сострадания. Экзистенциальный страх, в отличие от страха обыденной реальности, основан на воображаемой общности с жизнью другого. «Это возвращает нас, – продолжает Бучер, – к аристотелевской теории поэзии как изображения всеобщего» [11], а точкой схождения этического и эстетического закономерно выступает Красота. Прекрасное как концепт опознается по единственному критерию: оно и внешне, и внутренне красиво и способно нравиться: «Прекрасное – то, что будучи желательно само ради себя, заслуживает еще похвалы, или что будучи благом, приятно потому, что оно благо» [1: 21]. Прекрасное способно осуществиться только в разумной душе, направленной к добродетели.

Платон говорит, что одно из воздействий драмы в том, что благодаря ей человек становится множественным, а не одним; он теряет в пантомимическом инстинкте собственную личность и перестает быть самим собою. Аристотель мог бы на это ответить: да, он выходит из себя, но лишь благодаря возросшей способности к состраданию. Он забывает о своих мелких переживаниях, поднимается над узкой сферой индивидуальности, становится одним целым с судьбой человечества.

В XVIII столетии Кант завершит теорию этического и эстетического, воспроизведя в самом общем виде платоновское учение о Благе. В своей эстетической теории он взыскует к красоте души, к достоинству человека в мире морального действия и поступка как к самому прекрасному произведению. Удовольствие (от абсолютно доброго) находится для Канта в некоем соприкосновении с силами могущества, при этом «могущество может эстетически проявиться только в жертвах (что есть лишение, хотя и ради внутренней свободы, но вместе с тем открывает в нас бездонную глубину этой сверхчувственной способности с ее уходящими в непредвиденное последствиями)» [4]. Моральное могущество связано с лишением и жертвой ради внутренней свободы: «человеческая природа достигает соответствия этому добру не сама по себе, а лишь посредством насилия, которое разум совершает над чувственностью» [4]. Таким образом, точкой схода этического и эстетического у Канта является жертвенность как способность осуществлять разумом насилие над чувствами. Вспоминаются строки современного автора, словно подытоживающие интуиции Канта. Приведем цитату полностью: «Вот вечный источник искусства: образ, представший человеку, хочет стать через него произведением. Этот образ – не порождение души его, но то, что явилось пред ним, подступило к нему и взыскует его созидательной силы. Здесь все зависит от сущностного деяния человека: если он осуществит его, если изречет всем своим существом основное слово явившемуся образу, то изольется поток созидательной силы, возникнет произведение. Это деяние включает в себе жертву и риск. Жертва: бесконечная возможность, принесенная на алтарь образа. <...> риск: основное слово может быть изречено только всем существом; кто всецело предается этому, тот не смеет ничего утаить от себя: произведение – в отличие от дерева и человека – не допустит, чтобы я искал отдохновения в мире. Оно, произведение, господствует: если я не служу ему так, как должно, оно уничтожится или уничтожит меня» [3]. Жертва – это условие возникновения произведения. Оно становится плотью самого художника и не допускает для него даже возможности отдохновения, не то что эгоизма. Произведение (истина) господствует. В этом отношении безусловной для творчества становится тема насилия над расслабленностью и сном. Насилие, которое разум совершает над чувственностью, имеет и еще один важный смысл: через такого рода усилие человек придает ценность своему существованию. Человек «лишь тем, что он делает безотносительно к наслаждению в полной свободе <...> придает абсолютную ценность своему существованию как существованию личности» [2: 10]. Проявления мужества в искусстве и жизни всегда связаны с «энергичным аффектом». На данные специфические особенности философии Канта обращает внимание Айрис Мёрдок.

В работе «Суверенность блага» Мёрдок полагает, что идеи Платона и Канта значимы с точки зрения практик субъекта в опыте преодоления эгоизма: «Следуя подсказке Платона, я начну, пожалуй, с наиболее очевидного для нас повода для отказа от эгоизма, с того, что обычно называется красотой

<...> красота – это единственная духовная вещь, которую мы любим инстинктивно. Переходя от красоты в природе к красоте в искусстве, мы оказываемся уже в более сложной области» [7], – уточняет Мёрдок, полностью воспроизводя интуиции Канта относительно того, что красота в природе значимее красоты в искусстве. Встреча с красотой природы интуитивно приводит к мысли о гармоничности мира, красоте сотворенного. Любование небом, ландшафтами, цветами, птицами и вообще всем, во что входит сам человек как часть природы, позволяет понять сакральную истину о том, что «тайна не в том, каков мир, а в том, что он есть» [7]. Взгляд на мир с указанного ракурса способен приоткрыть дверь в онтологическое измерение, в котором истина существует одновременно с красотой и добром. Все эти состояния кажутся избыточными, бессмысленными для практической жизни, однако именно эти их качества и составляют смысл искусства. «Бесцельность искусства это не бесцельность игры, а бесцельность самой человеческой жизни; форма в искусстве имитирует, строго говоря, самодостаточную бессмысленность универсума» [7]. Кажущаяся бессмысленность универсума и самой человеческой жизни придает добродетели исключительную ценность. Хороший художник способен к состраданию. Именно эти качества воспитывает в человеке подлинное искусство. Оно высвечивает постоянное на фоне быстротечности и неминуемости смерти. Роль трагедии и комедии, равно как и живописи, – показать нам страдание без трепета, а смерть – без утешения. Если же в этом и можно найти какое-то утешение, то это суровое утешение красотой, которая учит, что в жизни нет ничего ценного, кроме стремления быть добродетельным, – резюмирует Мёрдок.

В замечательном эссе Ц. Тодорова «Искусство и мораль» также ставится вопрос о связи между эстетическим и этическим. Тодоров упоминает имя Мёрдок, которая, по его замечанию, выступает против образа авторского «Я» в произведении. В подлинном искусстве это «Я», биографический топос, уходит на задний план и открывает дорогу сущностям, смыслам: «для того, чтобы создать произведение искусства, нужно принять мир: сначала согласиться, что он есть и что он – не я; затем проявить к нему внимание и уважение. И наконец, испытать к нему любовь, причем любовь, свободную от эгоистического желания обладать» [10: 119]. Тем самым художник и совершает этический акт – в виде бескорыстной любви к миру и Другим. «Такой подход не исключает открытый художника о себе самом, но требует, чтобы его личность подвергалась изучению и рассмотрению именно как фрагмент мира. Неразрывно связаны оказываются не только красота и добро; в тот же процесс равным образом включается поиск истины» [10: 120]. Моральный аспект искусства переходит, таким образом, в экзистенциальное измерение, в котором подлинное существование немислимо вне смыслов, а смыслы немислимы без акта любви и доброго отношения к миру и Другим.

Обратившись к некоторым пассажирам из текстов Платона, Аристотеля, Канта и ряда современных авторов, мы выявили как минимум две стратегии в понимании связи между этическим, эстетическим и эгоистическим в призме практик субъекта. Первая стратегия (Платон, Кант) признает этическое выше эстетического и видит единственный источник неэгоистических практик субъекта в преодолении всякого рода чувственности (удовольствий). Она исходит также из признания жертвенности как способности осуществлять разумом насилие над чувствами. Вторая стратегия, которая условно может быть обозначена как стратегия с доминированием эстетического начала, способна преобразовать человека с точки зрения его эгоистических практик посредством красоты, в чем содержится моральный аспект искусства. Попыткой соединить эти стратегии выступает современная экзистенциальная философия (Мёрдок), в которой автор пытается восстановить равновесие между подходами Платона, Аристотеля и Канта к союзу этического с эстетическим.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аристотель. Поэтика. Риторика. СПб. : Азбука-Классика – 2000, – 320 с.
2. Бадью А. Малое руководство по инэстетике. – СПб : Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2014. – 156 с.
3. Бубер М. Я и ты // М. Бубер Два образа веры – М. : 1995 С. 16-92. : [Электронный ресурс] : <http://psylib.org.ua/books/buber01/index.htm>
4. Кант И. Критика способности суждения. Москва : Искусство, – 1994, – 367 с. : [Электронный ресурс] : <https://djvu.online/file/BjNRkTVDJnFZw>
5. Мёрдок А. Суверенность блага // 2008. См. «Логос», 2008, № 1.
6. Лосев А.Ф. История античной эстетики: в 4 т. – Т. 4 М. : Искусство, 1975 : [Электронный ресурс] : <http://psylib.org.ua/books/lose004/txt07.htm>
7. Мёрдок А. Суверенность блага // 2008. М. : Логос, 2008, № 1. : [Электронный ресурс] :

https://avidreaders.ru/files/6/6/avidreaders.ru__suverenost-blaga.epub?1997f

8. Платон. Государство / Платон // Платон Собр. соч. : в 4 т. – Санкт-Петербург : Издательство Санкт-Петербургского Университета. – Т. 3. – 2006. – С. 97–457.

9. Рёскин Д. Сезам и Лилии. Лекции об искусстве. – М. : РИПОЛ классик, 2021. – 448 с.

10. Тодоров Ц. Искусство и мораль / Ц. Тодоров / Искусство или жизнь., Искусство и мораль. Москва: Текст, 2018. – С.97-136.

11. Butcher S. N. Aristotle's theory of poetry and fine art. London, Macmillan Collection. 1907. P. 474. <https://archive.org/details/cu31924027090921>

REFERENCES

1. Aristotle. Poetics. Rhetoric. St. Petersburg : ABC Classics – 2000, 320 p.

2. Badiou A. A small guide to aesthetics. – St. Petersburg : Publishing House of the European University in St. Petersburg, 2014. – 156 p.

3. Buber M. Me and you // M. Buber Two images of faith – М. : 1995 pp. 16-92. : [Electronic resource] : <http://psylib.org.ua/books/buber01/index.htm>

4. Kant I. Criticism of the ability of judgment. Moscow : Iskusstvo, 1994, 367 p. : [Electronic resource] : <https://djvu.online/file/BjNRkTVDJnFZw>

5. Murdoch A. Sovereignty of the good // 2008. See Logos, 2008, No. 1.

6. Losev A.F. The history of ancient aesthetics: in 4 volumes – Vol. 4 М. : Iskusstvo, 1975 : [Electronic resource] : <http://psylib.org.ua/books/lose004/txt07.htm>

7. Murdoch A. Sovereignty of the good // 2008. Moscow : Logos, 2008, No. 1. : [Electronic resource] : https://avidreaders.ru/files/6/6/avidreaders.ru__suverenost-blaga.epub?1997f

8. Plato. The State / Plato // Plato Sobr. soch. : in 4 vols. – St. Petersburg : St. Petersburg University Press. – Vol. 3. – 2006. – pp. 97-457.

9. Ruskin D. Sesame and Lilies. Lectures on art. – М. : RIPOLL classic, 2021. – 448 p.

10. Todorov Ts. Art and morality / Ts. Todorov / Art or life., Art and morality. Moscow: Text, 2018. – pp.97-136.

11. Butcher S. N. Aristotle's theory of poetry and fine art. London, Macmillan Collection. 1907. P. 474. <https://archive.org/details/cu31924027090921> Link

ETHICS, AESTHETICS, AND EGOISM

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:

egoism
ethics
aesthetics
Good
Beauty
Plato
Kant
Murdoch

Summary:

The primary question explored in this article revolves around the intricate relationship between significant philosophical concepts such as ethics, aesthetics, Good, and Beauty. However, the focus of the research is not on these concepts themselves, but rather on comprehending the strategies of their interdetermination from the perspective of the Ego phenomenon. Drawing on the works of Plato, Aristotle, Immanuel Kant, Iris Murdoch, and others, the article seeks to reflect on this important topic.

<https://sthb.petrso.ru>

<http://petrsu.ru>

УДК 821.161.1

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА ПРОИЗВЕДЕНИЙ ПЕРА ЛАГЕРКВИСТА (НА МАТЕРИАЛЕ ПОВЕСТЕЙ «В МИРЕ ГОСТЬ» И «ВАРАВВА»)

**ШАРАПЕНКОВА
НАТАЛЬЯ
ГЕННАДЬЕВНА**

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

**БЕЗМЕН
АЛИНА
ЮРЬЕВНА**

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

Ключевые слова:

скандинавская литература
модернизм
«В мире гость»
«Варавва»
религиозно-философская
проблематика
Пер Лагерквист

Аннотация:

В данной статье религиозно-философская проблематика Пера Лагерквиста рассматривается на материале повестей «В мире гость» («Gäst hos verkligheten», 1925) и «Варавва» («Varabbas», 1950). Новеллы фигурируют как ключевые этапные произведения творчества писателя: запросы, которые возникают «на старте» литературного творчества в «позитивистский» (1919-1949) и «гуманистическо-идеалистический» период (1925-1932), а также своего рода «ответы», которые автор предоставляет себе или своим читателям, исходя из своего жизненного и писательского опыта в период «религиозного атеизма» (1950-1960-е), или же в «мистическо-религиозный» период (с 1945), согласно классификациям Л. Брейтхольца и В. Клаэса соответственно.

© 2024 Петрозаводский государственный университет

Получена: 27 ноября 2024 года

Опубликована: 27 декабря 2024 года

Введение

Пер Фабиан Лагерквист (1891-1974) – выдающийся писатель-модернист и глубокий неортодоксальный мыслитель XX века, ставший, без сомнения, классиком шведской литературы, произведения которого высоко оценены и мировым литературным, и философским сообществами. Исключительность писательского «видения», оригинальный подход к освещению религиозных и мировоззренческих тем, а также уникальный идиостиль П. Лагерквиста были отмечены в 1951 году Нобелевским комитетом. В сопроводительной грамоте отмечалось, что Пер Лагерквист был удостоен

столь высокой премии за (за) художественную силу и абсолютную независимость суждений писателя, который стремился найти ответы на “вечные вопросы”, стоящие перед человечеством» (Здесь и далее в примечаниях перевод наш. – А. Б.) [22].

Пер Лагерквист – «писатель-мыслитель», как отмечает К.Р. Андрейчук [3: 4], в творчестве которого «красной нитью» проходит мотив поиска человеком Истины, противостояние добра и зла, веры и безбожия, жизни и смерти. Религиозно-философская проблематика занимает значимое место в творчестве писателя и наличествует практически во всех произведениях. Как в ранних, например «Улыбка вечности» («Det eviga leendet», 1920), «В мире гость» («Gäst hos verkligheten», 1925), так и в зрелых новеллах, в частности в цикле «Пенталогия распятия», объединяющем повести с библейскими сюжетами и героями: «Варавва» («Varabbas», 1950), «Сивилла» («Sybyllan», 1956), «Смерть Агасфера» («Ahasferus död», 1960), «Пилигрим в море» («Pilgrim på havet», 1962), «Святая земля» («Det heliga landet», 1964).

Библейская проблематика, являясь центральной в творчестве П. Лагерквиста, стала предметом исследования многих видных ученых – философов, филологов и культурологов как в Скандинавии, так и в России.

Религиозно-философские вопросы, поставленные писателем в романах и новеллах, стали предметом анализа в отечественных и зарубежных трудах, среди которых – исследования К. Хенмарка об отношении П. Лагерквиста к категории «Бог», С. Линнера о восприятии писателем жизни и месте веры в ней, К. Е. Мурадян об основных тенденциях развития шведского реалистического романа 1960-х годов с учетом творчества П. Лагерквиста, С. С. Белокриницкой, с попыткой дать литературно-историческую классификацию творческому пути писателя, А. С. Полушкина в контексте постмодернизма в связи с жанром романа «анти-мифа», Д. В. Кобленковой о жанре нереалистического романа и поэтике художественной условности, К. Р. Андрейчук с глубоким исследованием цикла Пера Лагерквиста «Пенталогии распятия».

Согласно официальному сайту «Pär Lagerkvist-samfundets officiella hemsida» («Общества Пера Лагерквиста» в Швеции): «Исследования об искусстве Пера Лагерквиста активно ведутся многие десятилетия, начиная с 1940-х годов» [23]. Однако в последние годы количество публикаций, посвященных писателю, заметно сократилось.

В данной статье религиозно-философская проблематика Пера Лагерквиста рассматривается на материале повестей «В мире гость» («Gäst hos verkligheten», 1925) и «Варавва» («Varabbas», 1950). Новеллы фигурируют как ключевые, этапные произведения творчества писателя: запросы, которые возникают «на старте» литературного творчества в «позитивистский» (1919–1949) и «гуманистическо-идеалистический» период (1925–1932), а также ответы, которые автор предоставляет себе или своим читателям, исходя из своего жизненного и писательского опыта в период «религиозного атеизма» (1950–60-е), или же в «мистическо-религиозный» период (с 1945 года), согласно классификациям Л. Брейтхольца [13] и В. Клаэса соответственно [14].

Об истории изучения творчества Пера Лагерквиста в контексте философско-религиозной проблематики

Вторая половина XX века в Швеции характеризуется возрождением интереса к философско-религиозному роману [17]. К примеру, такую характеристику литературе данного этапа дает Д. В. Кобленкова: «В шведской философско-религиозной прозе нередко ставится масштабная задача: создать космологическую картину, которая отражала бы основные бытийные категории, сущностно важные для шведского менталитета» [5: 337]. Начало 1960-х отличается повышением значимости категории условности в нереалистическом романе. «С этого периода в Швеции преобладают философско-этические притчи, сатирические антиутопии, психоаналитические исследования внутреннего мира с элементами магического реализма», – отмечается в монографии исследовательницы [6: 15].

Более того, в контексте изучения шведской литературы 1940-60-х привлекают внимание исследования жанра «романа-антимифа», как, напротив, нехарактерного и неожиданного для литературы данного этапа, по словам исследователя, «не вписывающегося в контекст традиционного для XX века «классического» романа-мифа, исторического и философского романа и представляющим новую жанровую модификацию» [10: 3].

Пер Лагерквист, произведения которого отличаются разработкой фундаментальных философских вопросов, а также новаторством стиля и формы, стал одним из писателей, внесших ценнейший вклад в развитие модернистской, религиозно-философской литературы Швеции второй половины XX века. Пер

Лагерквист, уже при жизни приобретший известность, получил возможность познакомиться с исследованиями своего творчества, среди которых, к примеру, назовем, научные труды «Вера в жизнь Пера Лагерквиста» («Pär Lagerkvists livstro», 1961) С. Линнера и «Незнакомый Лагерквист» («Främlingen Lagerkvist», 1966) К. Хенмарка. Оба исследователя в своих монографиях изучили метафизическую составляющую творчества шведского модерниста. Так, С. Линнер акцентировал внимание на понятии «livstro» («вера в жизнь») и развитии религиозных взглядов писателя [24], а К. Хенмарк описывал, как писатель понимает категорию «Бог» и представляет себе буддистское понятие «ничто» [18].

Отдельно остановимся на результатах исследований двух выдающихся ученых, представивших разноплановые классификации творчества П. Лагерквиста, с опорой на которые были проанализированы новеллы в данной статье. Благодаря шведскому писателю и литературоведу Леннарту Брейтхольцу существует так называемая «литературоведческая» классификация, которая делит творчество Пера Лагерквиста на четыре периода: «экспрессионистский» (до 1924), «гуманистическо-идеалистический» (1925-1932), «политический» (1933-1944) и «мистическо-религиозный» (с 1945). Классификация нидерландского ученого Виктора Клаэса отличается тем, что становление каждого этапа связано с трансформацией религиозно-философских воззрений писателя и подразумевает следующие периоды: «период нигилизма и атеизма» (1912-1919), «позитивистский период» (1919-1949), а также период «религиозного атеизма» (1950-60-е годы).

Произведения Пера Лагерквиста исследователи анализируют и в контексте самого модернистского направления XX века и его «ветвей» – экспрессионизма, который присущ как изобразительному, так и словесному искусству начала XX века. Как отмечено в статье «Хронотоп и карнавал в романе Пера Лагерквиста «Варавва» Е. Н. Корниловой: «Критики стремились предложить собственные объяснения необычным символическим и одновременно взятым из общеизвестной мифологии образам романов, видя в Лагерквисте последовательно символиста, романтика, модерниста, экзистенциалиста, христианского религиозного мыслителя, реалиста, борца с тоталитарным государством, создателя собственного философски-религиозного контекста» [9].

Бесспорно, Пер Лагерквист внес большой вклад в становление и развитие модернизма в Швеции. Так, например, значение творчества П. Лагерквиста упоминается в исследовании Инги Седерблум и Свена-Густафа Едквиста «История литературы»: «В разгар Первой мировой войны в шведскоязычную поэзию прорвался модернизм. Тогда появился экспрессионистский кукольный театр Бергмана, был опубликован поэтический сборник “Ångest” Пера Лагерквиста, а также появились первые стихи Эдит Седергран» [15: 419].

Взгляд на литературное наследие Пера Лагерквиста через призму модернизма разрабатывается и современными исследователями. Так, нельзя не упомянуть диссертацию Катрин Фабреус «Sagan, myten och modernismen i Pär Lagerkvists tidigaste prosa och “Onda sagor”» («Сказка, миф и модернизм в ранней прозе Пера Лагерквиста и его “Злых сказках”», 2002), в которой исследовательница анализирует взаимодействие сказки и мифа и выявляет особенности модернистской прозы в раннем творчестве П. Лагерквиста [16].

Среди современных исследований есть и те, что посвящены неотъемлемой, наиглавнейшей проблематике произведений П. Лагерквиста. Так, например, в монографии «Роман и Евангелие: изображения Христа в прозе Лагерквиста» (2001) Стефан Клинт поставил задачу «исследовать различные проявления образа Иисуса в прозе П. Лагерквиста (с особым вниманием к связи между художественными образами и библейскими мифами)» [19: 14]. Также была защищена диссертация К. Р. Андрейчук («Философско-религиозная проблематика “Пенталогии Распятия” Пера Лагерквиста», 2008), в которой проведено масштабное исследование философско-религиозной проблематики во многом многозначного, особенного с точки зрения мировосприятия и поэтики, творчества Пера Лагерквиста 1950-60-х годов.

Так, несмотря на то, что за последние годы было опубликовано немного исследований, посвященных творчеству П. Лагерквиста, можно с уверенностью утверждать, что литературное наследие шведского писателя всегда привлекало интерес зарубежных и отечественных ученых.

В раннем творчестве П. Лагерквиста отчетливо прослеживается характерная для модернизма склонность к переосмыслению и использованию мифов («Onda sagor», 1924). Более того, именно П. Лагерквистом был написан первый шведский манифест модернизма «Искусство слова и искусство образа» («Ordkonst och bildkonst», 1913), призывающего к использованию более простого языка, стиля, сюжетных фабул вместе с углублением смыслов и многозначностью символики.

В названии манифеста прослеживается главная его цель – П. Лагерквист стремился сблизить словесное искусство с изобразительным, придавая большее значение форме, чем содержанию и

требовал создания нового языка литературы, который бы отражал его время, поскольку считал, что: «что современная литература была «декадентской» и скатилась до чисто развлекательной литературы, идущей по стопам натурализма» (Наш перевод. — А.Б.) [15: 420].

Формированию склонности П. Лагерквиста, «первого модерниста в литературе Швеции» [12: 27] обращаться к библейским мифам, полным сложной символики и простоты одновременно, помимо детского раннего религиозного опыта и особой атмосферы в семье, поспособствовали ниттиталисты [1], с творчеством которых писатель познакомился еще в школьные годы.

Помимо этого, П. Лагерквист внимательно изучал труды Ф. Ницше, в связи с этим в ранних его произведениях (до 1924), таких, как, например, «Требовательный гость» (1910), «Улыбка вечности» («Det eviga leendet», 1920), «В мире гость» («Gäst hos verkligheten», 1924), «Злые сказки» («Onda sagor», 1924) предоставляется возможным проследить идеи великого немецкого философа о «сверхчеловеке». И. И. Московкина отмечает: «Во всех этих произведениях осмысляются “последние”, “проклятые” проблемы смысла и цели жизни человека и человечества; Бога и человека, одиночества, богооставленности и богоискательства последнего; претензии человека на богоизбранность и его страдания от преследований (проклятия) Бога; проблемы “сверхчеловека” и “недочеловека” и т. п.» [9: 78].

Одиноким героям произведений тех лет П. Лагерквиста часто вынуждены иметь дело с жестокой, холодной и бессмысленной реальностью, в которой они чувствуют совершенное одиночество. Так, например, высказывается главный герой новеллы «Требовательный гость» (1919):

«Мне нужно на кого-то опереться, обратиться к кому-то за помощью. Я должен спросить, должен выяснить, я должен попытаться узнать. Меня губит эта полнейшая неизвестность, эти бесплотные раздумья, эта невозможность доискаться смысла, смысла» [1: 67].

В 30-е годы, а также в годы Второй мировой войны П. Лагерквист активно продвигал идею гуманизма, критиковал в своих произведениях, например, в «Палаче» («Bödeln», 1933) действующий нацистский режим Германии. В 1933 году П. Лагерквист совершил первую поездку в Грецию, Александрию и Иерусалим, после чего в свет вышел сборник «Сжатый кулак» («Den knutna näven», 1934), над которым писатель работал во время своих поездок и который также пронизан идеями противостояния злу: «Здесь изображается гротескная картина современной расовой ненависти, преклонения перед утехами и насилием» [15: 422].

Следующим важным этапом «политического» периода творчества писателя стал роман «Карлик» («Dvärgen», 1944), написание которого также было мотивировано размышлениями П. Лагерквиста о трагедии и ужасах 40-х годов, а также о христианском мире, религии, морали: ««На последних этапах войны он представил своего рода подведение итогов противостояния добра и зла» [15: 422].

Творчество 1950-х и 1960-х годов отличается, с одной стороны, возвратом Пера Лагерквиста к развитию в своих произведениях ключевых философско-религиозных проблем, а с другой – совершенно иным взглядом на данный ряд вопросов. В шестом по счету дневнике П. Лагерквиста можно встретить запись: «Мистика в совершеннейшей ясности. Вот то, чего я сейчас желаю» [21: 79]. Так, Л. Брейтхольц относит произведения, опубликованные после 1950, к «мистико-религиозным», а В. Клаэс характеризует данный этап как «религиозно-атеистический», отсылая к собственному выражению П. Лагерквиста: «Я верующий без веры, религиозный атеист» jag är en troende utan tro, en religiös ateist» [1: 539].

Среди поздних произведений П. Лагерквиста, так называемой «Пенталогии Распятия», новелла «Варавва» («Varabbas», 1950) представляет для нас особый интерес, поскольку является «последним аргументом» в решении Нобелевского комитета о присуждении П. Лагерквисту Нобелевской премии по литературе в 1951 году.

Как было упомянуто ранее, произведения поздних лет пронизаны библейской мифологией и по-своему отражают интенции П. Лагерквиста найти ответы на «проклятые» вопросы, преследующие и «изводящие» его на протяжении всей жизни. В дневниковых записях П. Лагерквист отмечал: ««Я верующий без веры, религиозный атеист»» [21: 76].

Проследим же, как именно в произведениях проявились поиски смысла жизни, попытки дать ответы на такие вопросы, как: «В чем смысл жизни человечества? И в чем смысл моей? К чему мне дано блуждать под звездами?.. Почему?». [21: 76], и начнем с раннего творчества.

Выявление и анализ религиозно-философской проблематики на материале повести «В мире гость» Пера Лагерквиста

Одна из самых известных новелл раннего периода творчества Пера Лагерквиста «В мире гость» («Gäst hos verkligheten», 1925) обладает автобиографическими чертами и повествует о детстве и юности

мальчика по имени Андерс. Склонность П. Лагерквиста к самоанализу проявилась уже в раннем возрасте и И. Шейер, например, отмечала, что: «Нет ничего удивительного в том, что такой задумчивый и талантливый мальчик, как Пер Лагерквист, столкнулся с тревогой, страхом смерти и отчаянием, хотя вырос в доме, где царили любовь и гармония». [20: 199]. Данную особенность также подмечал С. Линнер: «Общее количество “текстов о тревоге” – художественных и нехудожественных – настолько велико, что кажется неразумным не приписывать юному П. Лагерквисту тревогу особой интенсивности, гораздо более серьезную, чем та, что “характерна” чувствительным и талантливым мальчикам». [24: 157]. Так состояние тревоги и отчаяния Пера Лагерквиста нашли воплощение в главном герое новеллы, задумчивом, отстраненном, склонном к рефлексии персонаже.

В центре повествования Андерс, маленький мальчик, растущий в глубоко религиозной семье, где царит спокойная, сердечная, но одновременно строго-богобоязненная атмосфера. Родители Андерса показаны любящими и добродетельными, но непростыми людьми, которых уважают и побаиваются дети: «такие люди часто кажутся хрупкими..., но вот эти-то люди и несут в себе удивительный запас прочности» [1: 175]. Отец, бабушка и дедушка мальчика отличаются сдержанностью и самообладанием, продиктованными протестантизмом: «Если речь заходила о чем-то радостном, то и об этом говорили серьезно и строго» [1: 190].

Дома часто стоит тишина, передающая дух пуританства, которым было пронизано детство и юность Андерса: «дома почти всегда было тихо, несмотря на тесноту» [1: 174], «такая тишина редко где бывает» [1: 174], «Дети слушали затаясь, и полнота тишины стесняла их и давила» [1: 175], «Не слышно и кленов, ни шороха, ничего. Но тише всего тут [дома у бабушки и дедушки]» [1: 195], «Мужики ушли в дом, и Андерс остался один в тишине» [1: 214].

Тишину, с одной стороны, можно трактовать как символ спокойствия и стабильности, которая вместе с ностальгическими описаниями прекрасной природы Севера являет практически идиллическую картину детства:

«Его было не видно и не слышно. Да и кто бы его увидел? Никого ни в саду, ни на дороге. Тишина и покой. Только на лугу у реки вдруг замычит корова, да прожужжит над кустами муха. И все. Ни ветерка, клены вздремнули на солнышке, даже осины затихли, а ведь они вечно дрожат» [1: 191].

С другой стороны, многочисленные упоминания тишины создают напряжение, ощущение недосказанности и дискомфорта. Внутренне состояние героя часто контрастирует с внешней средой: «Ему стало страшно и грустно, даже трудно дышать. И почему он вдруг замерз, ведь солнце печет всюду?» [1: 178], «солнце и вправду ярко светило, трава меж булыжников блестела как новенькая, в сточной яме плавали нежные одуванчики. Все было так мирно и спокойно, как будто сегодня воскресенье. Но почему же ему грустно? И какая-то тяжесть в груди?» [1: 183].

Одним из центральных мотивов новеллы является одиночество. Несмотря на то, что главный герой растет в многодетной семье, он проводит большую часть времени один: «опять они [дети] разбежались по всему саду, горланя на солнцепеке. Но самый маленький, Андерс, не побежал за всеми» [1: 178], «ему не хотелось к ним. Он брел один, не зная, что с собою делать» [1: 178].

Стараясь справиться с чувством одиночества, ощущением собственной брэнности и страхом, Андерс находит утешение в молитвах. Однако мальчик обращает молитвы не к Богу, а к камню в лесу, к которому ходит тайком. Н. Г. Шарапенкова и П. В. Якушева отмечают, что «такой поиск “собственного” Бога отражает готовность мальчика выйти за пределы рамок конфессии, какой ее видят его домочадцы, и является предзнаменованием изменения его религиозно-философских взглядов, на которые его вскоре подтолкнет смерть бабушки» [11: 28].

Со временем переход героя от протестантской веры к своей собственной принимает черты протеста:

«Ну вот, о Боге заговорили – мало, что дома, здесь тоже, везде! Да зачем? Слова и слова! Что от них, легче, что ли? Не надо ему никакого Бога. Хватит. Он и никогда-то про него не понимал. И на что ему? Вот убежать бы сейчас в лес! Отпустили бы его туда, и он пустился бы что есть духу, летел бы, гнался, только бы поспеть вовремя, и, запыхавшись, валясь с ног, примчался бы он к камню...» [1: 203].

Так же одиноко герой переживает утрату своей бабушки, сбывается его самый большой страх. Он панически боится смерти родных или своей собственной: «Кто же умрет? Кто умрет? Неужели мама? Или он сам? [1: 179], «Неужели не дышат? Умерли? Наверное, умерли! Ведь они же такие старые, в любую секунду могут умереть» [1: 196], «Но он умрет, умрет скоро. Все это знают. Ведь знают же? У него больные легкие, и скоро он умрет». [1: 217].

После смерти близкого человека Андерс оставляет попытки принять веру родных, он переживает духовный кризис, после которого «все переменялось, все стало другое» [1: 207]:

«Эта атмосфера осторожной нежности и любви была ему несносна... И набожность родителей, их тяжелая, древняя вера – как давила она его, доводила до удушья. Скорее бы вырваться отсюда! Нет, новое учение, отмечающее Бога и все упования на него, принимающее жизнь во всей ее неприкрашенной обнаженности» [1: 218].

Герой ожесточается и окончательно теряет веру: «Он ускользнул от их бога, украдкой, тайком, никто и не заметил» [1: 217], даже перестает молиться камню: «Даже и обряд стал не нужен... Ни о каком боге он не думал. Он уже не верил. И ни мысли в нем не было о том, что молитва укрепит его, придаст ему силы. Ни единой такой мысли» [1: 223].

Но несмотря на то, что Андерс склоняется к атеизму, его искания не прекращаются. В конце повести герой попадает на собрание Армии Спасения и заводит разговор с верующей девушкой про ее убеждения, он готов искать Истину дальше. Новелла завершается словами «Так кончилась первая пора юности: в разброде, смятенье, запутанности» [1: 229], что указывает на то, что главный герой так и не получает ответы на вопросы, которыми задается.

С. Белокрыницкая в статье «Требовательный гость» отмечает, что этот отрывок стоит композиционно несколько особняком, «но логически этот эпизод – необходимое завершение повести: это последнее разочарование, знаменующее окончательное освобождение Андерса от посягательств религии на его душу» [4: 7].

Проследим, как религиозно-философская проблематика, а также мотивы Одиночества, Смерти, Богоискательства проявились в более позднем творчестве Пера Лагерквиста на примере новеллы «Варавва» («*Varabba*», 1945).

Выявление и анализ религиозно-философской проблематики на материале повести «Варавва»

Как было упомянуто ранее, в 50-е и 60-е годы Пер Лагерквист отдаляется от политической тематики, вновь обращаясь к экзистенциальной. Период «религиозного атеизма» (в классификации В. Клаэса), или же «мистическо-религиозный» (в соответствии с периодизацией Л. Брейтхольца), как можно догадаться по его названиям, связан с поисками Бога из позиции религиозного агностицизма. Поздние произведения, так называемая «Пенталогия Распятия» («Варавва», «*Varabbas*», 1950; «Сивилла», «*Sybyllan*», 1956; «Смерть Агасфера», «*Ahasferus död*», 1960; «Пилигрим в море», «*Piligrim på havet*», 1962; «Святая земля», «*Det heliga landet*», 1964; «Мариамна», «*Mariamne*», 1967), отличаются частым обращением П. Лагерквиста к библейской мифологии.

Так, сюжет новеллы «Варавва», интересующей нас и имеющей большое значение не только в рамках литературного пути Пера Лагерквиста, но и для скандинавской литературы вообще, опирается на известный сюжет Нового Завета: распятие Иисуса Христа и освобождение Вараввы, главного героя, а дальнейшее развитие сюжета определено полетом фантазии П. Лагерквиста и связано со скитаниями Вараввы в поисках веры. Варавву поражает тьма, в которую погружается Голгофа «будто погасло солнце», [2: 150] и с этого начинается его интерес к своему буквальному Спасителю. Варавва старается постичь учение о любви, общаясь с последователями Иисуса Христа, но у него не получается: «Он кое-что узнал про странные их понятия, но не мог в них разобраться» [2: 169].

Даже приняв христианство, будучи рабом в шахте и пострадав за свой выбор, когда надзиратель наказывает Варавву и его напарника христианина Саака за вознесение молитв вместо работы: «Так впервые пострадал Варавва за распятого, за бледнотелого равви с безволосой грудью, которого распяли вместо него» [2: 197], герою не становится ясен смысл религии, он легко отрекается от веры под давлением прокуратора: «у меня нет Бога» [2: 209].

Однако религиозные поиски героя продолжают. Когда Варавва видит Рим, охваченный огнем, он думает, что случилось второе пришествие Христа и происходящее – дело рук христиан: «Распятыи вернулся, тот, с Голгофы, вернулся. Чтоб спасти людей, чтоб разрушить этот мир» [2: 220]. За участие в поджоге Рима Варавва, как и его Спаситель, оказывается распят.

Мотив одиночества возникает в новелле уже на первых страницах и связан с тем, что герой – единственный, кто смог избежать смерти на кресте. Испытав огромное потрясение после внезапного спасения, Варавва то сближается с христианами, то отдаляется от них. Герой одинок на протяжении всей своей жизни: отвергнут отцом: «Елиаху тогда коварно напал на него и, видно, хотел убить» [2: 189], не принят христианами, ведь он «тот, «вместо которого распяли Учителя» [2: 163], «Варавва-отпущенник» [2: 176], которого нигде не ждут: «— Прочь отсюда, нечестивец! — закричали они на него».

Другая тема, возникающая уже на первых страницах и занимающая в произведении особое место,

- тема смерти. Новелла открывается сценой распятия Иисуса Христа и заканчивается описанием распятия главного героя. В первой сцене Варавва как замороженный смотрит на Распятого, полный смутного сочувствия и тревоги: «И поскорей бы уж конец, думал Варавва, поскорей бы уж он отмучился. Поскорей бы это кончилось!» [2: 163], после чего множество раз вспоминает о нем: «Он снова стал думать про того, на кресте. Лежал с открытыми глазами, не мог уснуть» [2: 157].

Подступающая смерть пугает Варавву:

«Смерть! Он всегда носил ее в себе, она была в нем, все время с тех пор, как он жил на свете. Она гнала его по темным ходам, темным кротовым ходам его собственного рассудка, наполняла его ужасом. ...Нет, нет, только не умереть! Не умереть!..» [2: 219].

Одиноким в жизни, герой так же одиноко встречает смерть: «Их сковали цепями по двое, но Варавве не хватило пары, и он шел последним, не скованный ни с кем... распяли его на самом дальнем кресте» [2: 225]. Итог его «странствия по жизни» остается не ясен, финал романа можно толковать двояко: когда висящий на кресте Варавва почувствовал, что пришла смерть, «он сказал во тьму, словно бы к ней он обращался: – Тебе предаю я душу свою...» [2: 225]. Непонятно, обращается Варавва ко «тьме» или все же к Богу.

В невозможности познать Истину Вараввой А. В. Татаринев видит характерную черту в поэтике П. Лагерквиста и формулирует это как то, что: «Трансцендентальное – в подтексте: нет речи Бога, вроде бы нет и явной речи о Боге, но есть интуиция приближения к Абсолюту и опасения по поводу этого движения» [8: 119].

«Несуществующий Бог» в переносном, как в новелле «В мире гость», или во вполне буквальном смысле, как в «Варавве», представляет собой сюжетный центр произведений, силу, которая будоражит главных героев, вынуждает искать их то, что заведомо невозможно найти.

Заключение

Фокусные темы и мотивы новелл «В мире гость» и «Варавва» во многом пересекаются, перекликаются между собой. В автобиографическом произведении раннего этапа «В мире гость» описывается взросление мальчика, который пытается найти собственного Бога, но ему это не удается. Андерс, главный герой новеллы, разочаровывается в Боге, отрицает веру своей семьи и приходит к атеизму, но этот шаг не приносит ему должного спокойствия и духовные поиски героя продолжают. Так и П. Лагерквист, говоря, что: «Бог – ничто для меня. Более того, он мне ненавистен... он отнимает у нас то, чего мы ищем, думая, что ищем мы его» [21: 67], тем не менее, посвящает всю свою жизнь поиску Бога и Истины.

В произведении позднего периода – «Варавва», принесшем Перу Лагерквисту, к этому моменту состоявшемуся писателю, Нобелевскую премию и повсеместную известность, развивается тема мучительного, бесплодного поиска Бога человеком, вместо которого распяли Христа. Варавва, главный герой, стремится к высшему и бунтует против несправедливости, но в то же время несет в себе зло и отрицает божественное. Когда Варавва «поручает свою душу», вися на кресте, остается открытым вопрос о том, кому именно он ее поручает.

Бесспорно, религиозно-философская проблематика является неотъемлемой чертой поэтики Пера Лагерквиста, а мотив поиска Бога и высшей Истины – один из центральных, находящий отражение как в ранних, так и в поздних сочинениях. Кроме того, проблематика произведений охватывает ряд вечно актуальных тем, таких как: «человек и общество», «Смерть», «поиск Истины» и пронизана мотивами одиночества и странничества.

Пер Лагерквист, получивший воспитание в глубоко верующей семье, отказывается от веры, но пользуется религиозными символами на протяжении всего творческого пути. При этом в стремлении писателя поэтически и философски осмыслить вечные вопросы проглядывает богоборчество. Должно быть, наилучшим образом религиозные воззрения писателя могут быть описаны его собственным выражением, вложенным в уста одного из персонажей романа «Сжатый кулак» («Den knutna näven», 1934): «Я верующий без веры, религиозный атеист» [2: 539]. С. Белокриницкая считает, что «богоборчество сближает П. Лагерквиста с такими великими русскими писателями, как Толстой и Достоевский, хотя в отличие от них Лагерквист еще в юности порывает с традиционной верой» [1: 67].

Другой характерной чертой творчества П. Лагерквиста является образ «неуловимого Бога», который не фигурирует в новеллах как действующее лицо, но оказывает влияние на героев и задает направление развитию сюжета. Как подмечено Н. Г. Шарапенковой и П.В. Якушевой: «П. Лагерквист, как и его герои богоискатели, сначала резко отдаляется от религии, не находя в ней истины, но затем, продолжая свои поиски, возвращается к ней, наделяя знакомые образы, символы и мотивы новыми

значениями» [11].

Данная особенность проявляется как в отдельно взятых произведениях (в нашем случае в материале новелл «В мире гость» и «Варавва»), так и на примере самого литературного и жизненного пути Пера Лагерквиста, религиозно-философские взгляды которого постепенно претерпевают изменения, но всегда в основе своей имеют попытку совладать с экзистенциальным страхом, познать Истину и боль от осознания того, что это невозможно. Несмотря на то, что каждый период творчества отличается определенными философско-религиозными воззрениями, разделение на периоды условно, герои произведений разных годов, как, например, Андерс (1925) и Варавва (1945), одинаково не уверены в своей и чужой вере и обречены тщетно искать ответы на неразрешимые вопросы, своего Бога.

[Ниттиталисты – шведские писатели и поэты, неоромантики, творившие в 1880-е, такие, как, например, нобелевские лауреаты по литературе, Вернер фон Хейденстам и Эрик Аксель Карлфельдт, а также Оскар Левертин, Густав Фрединг. Ниттиталисты противопоставляли себя натуралистам и активно призывали к использованию в литературе символов.](#)

Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда, проект № 24-28-01401 «Поэтика Севера в творчестве русских и скандинавских писателей XX–XXI вв.»

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Лагерквист, П. Сочинения : в 2 т. : пер. со швед. / Пер Лагерквист ; вступ. ст., сост. и коммент. А.А. Мацевича ; худож. В.К. Александров. – Харьков : ФОЛИО, 1997. – 685 с., 1 л. портр. – Т. 1, Повести и рассказы. Эссе. Пьесы: 1915–1939. – (Вершины). – ISBN 966-03-0167-7.
2. Лагерквист, П. Сочинения : в 2 т. : пер. со швед. / Пер Лагерквист ; вступ. ст., сост. и коммент. А.А. Мацевича ; худож. В.К. Александров. – Харьков : ФОЛИО, 1997. – 541 с., 1 л. портр. – Т. 2, Повести и романы: 1940–1967. – (Вершины). – ISBN 966-03-0168-5.
3. Андрейчук К.Р. Философско-религиозная проблематика «Пенталогии Распятия» Пера Лагерквиста : 10.01.03 – литература пародов стран зарубежья (европейская и американская литература) : Диссертация па соискание ученой степени кандидата филологических наук / Андрейчук Ксения Руслановна ; Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Филологический факультет, Кафедра истории зарубежной литературы. – Москва, 2018. – 157 с.
4. Белокриницкая С. Встреча с требовательным гостем // Лагерквист П. В мире гость. М.: Молодая гвардия, 1972. С. 5-10.
5. Кобленкова Д.В. Роман-парабола Торгни Линдгрена «Шмелиный мёд». К вопросу о поэтике философско-религиозной шведской прозы / Кобленкова Д.В. – Текст : электронный // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. 2012. С. 337–342. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/roman-parabola-torgni-lindgrena-shmelinyu-myod-k-voprosu-o-poetike-filosofsko-religioznoy-shvedskoy-pr oзу> (дата обращения: 12.09.2024).
6. Кобленкова Д. В. Шведский нереалистический роман второй половины XX - начала XXI века: монография. М.: Издательский центр РГГУ, 2019. 459 с. (15с.)).
7. Корнилова Е.Н. Хронотоп и карнавал в романе Пера Лагерквиста «Варавва» / Корнилова Е.Н. – Текст : электронный // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. Социальные, гуманитарные, медико-биологические науки. 2021. С. 258–262. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/hronotop-i-karnaval-v-romane-pera-lagerkvista-varavva> (дата обращения: 14.09.2024).
8. Литературные формы апофатической теологии в шведской прозе (П.Ф. Лагерквист и Т. Линдгрэн) // Татаринов А.В. Жанровая природа и нравственная философия художественных текстов о евангельских событиях: Монография. Краснодар: КубГУ, 2004. С. 113-123.
9. Московкина И.В. Леонид Андреев и векторы развития литературы XX века / Московкина И.В. – Текст : электронный // Труды Санкт-Петербургского государственного института культуры. 2017. С.

76—81. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/leonid-andreev-i-vektory-razvitiya-literatury-xx-veke> (дата обращения: 14.09.2024).

10. Полушкин А. С. Жанр романа-антимифа в шведской литературе 1940-1960-х гг. (на материале произведений П. Лагерквиста и Э. Юнсона) : 10.01.03 – литература пародов стран зарубежья (шведская литература) : автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук / Полушкин Александр Сергеевич ; Ур. гос. ун-т им. А.М. Горького. – Челябинск, 2008. – 255 с.

11. Шарапенкова Н. Г., Якушева П. В. Богоискательство в прозе П. Лагерквиста – Текст : электронный // *Studia Humanitatis Borealis*. 2020. № 4. С. 26-33. – URL: <https://sthb.petsu.ru/journal/article.php?id=3664> (дата обращения: 12.09.2024). DOI 10.15393/j12.art.2020.3664

12. Шарапенкова Н. Г., Якушева П. В. Творчество Л. Андреева и П. Лагерквиста в контексте экспрессионизма: к постановке проблемы – Текст : электронный // *Studia Humanitatis Borealis*. 2021. № 4. С. 25-31. – URL: <https://sthb.petsu.ru/journal/article.php?id=3785> (дата обращения: 12.09.2024). DOI 10.15393/j12.art.2021.3785

13. Breitholtz L. Epoker och diktare I-II: allmän och svensk litteraturhistoria. Stockholm, 1972. 760 s.

14. Claes V. Pär Lagerkvists "Barabbas" som roman / Viktor Claes. – Växjö: Lagerkvist-samfundets skriftserie, 1993. 12 s.

15. Edqvist, Sven-Gustaf. Pär Lagerkvist (1891-1974) / Sven-Gustaf Edqvist, Inga Söderblom // *Litteraturhistoria* / Sven-Gustaf Edqvist, Inga Söderblom. – Stockholm : Bibliotekförläget, 1998. – s. 419-426. – ISBN 91-21-16741-9

16. Fabreus K. Sagan, myten och modernismen i Pär Lagerkvists tidigaste prosa och «Onda sagor». Stck., 2002. 205 s.

17. Hägg, G. Den svenska litteraturhistorien / Göran Hägg. – Stockholm : Wahlström & Widstrand, 1996. – 692 s. : ill. – ISBN 91-46-17636-5

18. Kai H., Främlingen Lagerkvist. / Henmark K. – Текст : электронный // University of California.: Rabén & Sjögren, 1966. 169 s. — URL: https://www.google.ru/books/edition/Fr%C3%A4mlingen_Lagerkvist/ymEOAQAIAAJ?hl=sv&gbpv=0&bsq=%22Fr%C3%A4mlingen%22%20Lagerkvist (дата обращения: 12.09.2024).

19. Klint S. Romanen och Evangeliet: former for Jesusgestalten i P. Lagerkvists prosa. Skelleftea: Norma, 2001. 271 s

20. Schöier I. Par Lagerkvist : en biografi. Stck.: Bonnier, 1987. S. 450.

21. Lagerkvist, P. Antecknat : ur efterlämnade dagböcker och anteckningar / Pär Lagerkvist ; urval och redigering av Elin Lagerkvist. – Stockholm : Albert Bonniers Förlag, 1977. – 206 s. – ISBN 91-0-041908-7

22. Nobelpristagare i litteratur. — Текст : электронный // Svenska Akademien : [сайт]. — URL: <https://www.svenskaakademien.se/nobelpriset/nobelpristagare-i-litteratur> (дата обращения: 02.09.2024).

23. Pär Lagerkvist-samfundet. — Текст : электронный // Lagerkvistsamfundet.se : [сайт]. — URL: <https://lagerkvistsamfundet.se/lagerkvistforskning/> (дата обращения: 12.09.24).

24. Sven L., Pär Lagerkvists livstro. / Linnér S. – Текст : электронный // University of Michigan. Stck.: Bonnier, 1961. 317 s. — URL: https://www.google.ru/books/edition/P%C3%A4r_Lagerkvists_livstro/NapJAAAAMAAJ?hl=sv&gbpv=0&bsq=P%C3%A4r%20Lagerkvists%20livstro&kptab=overview (дата обращения: 14.09.2024).

References

1. Lagerkvist, P. Works Works Vol. 1, Stories and novels: 1915-1939. Kharkov : FOLIO, 1997. 685 p. - ISBN 966-03-0167-7. (In Russ.)

2. Lagerkvist, P. Works Vol. 2, Stories and novels: 1940-1967. Kharkov : FOLIO, 1997. 541 p. - ISBN 966-03-0168-5. (In Russ.)

3. Andreychuk K. Philosophical and Religious Problematics of 'The Pentalogy of the Crucifixion' by Per Lagerkvist. Moscow, 2018. 157 p. (In Russ.)

4. Belokrinitskaya S. Meeting with a demanding guest. Moscow: Molodaya Gvardiya, 1972. P. 5-10. (In Russ.)

5. Koblenkova D. Torgny Lindgren's novel-parabola 'Bumblebee Honey'. To the question of the poetics of philosophical-religious Swedish prose. Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/roman-parabola-torgni-lindgr-ena-shmeliny-myod-k-voprosu-o-poetike-filosofsko-religioznoy-shvedskoy-prozy> (accessed: 12.09.2024) (In Russ.)

6. Koblenkova D. Swedish non-realist novel of the second half of the twentieth - early twenty-first century. Moscow: Publishing Centre of the Russian State University of Humanities and Sciences, 2019. 459 p. (In

Russ.)

7. Kornilova, E.N. Chronotope and carnival in Per Lagerkvist's novel 'Baravva'. Izvestia Samara Scientific Centre of the Russian Academy of Sciences. Social, humanitarian, medico-biological sciences. 2021. С. 258-262. Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/hronotop-i-karnaval-v-romane-pera-lagerkvista-varavva> (accessed: 14.09.2024). (In Russ.)

8. Literary Forms of Apophatic Theology in Swedish Prose (P.F. Lagerkvist and T. Lindgren). Krasnodar: KubSU, 2004. P. 113-123. (In Russ.)

9. Moskovkina, I.V. Leonid Andreev and vectors of development of literature of the XX century. Proceedings of the St. Petersburg State Institute of Culture. 2017. P. 76-81. Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/leonid-andreev-i-vektory-razvitiya-literatury-xx-veke> (accessed: 14.09.2024). (In Russ.)

10. Polushkin A. Genre of the novel-antimyth in the Swedish literature of the 1940-1960s (on the material of works by P. Lagerkvist and E. Yunson). Chelyabinsk, 2008. 255 p. (In Russ.)

11. Sharapenkova N., Yakusheva P. God-seeking in the prose of P. Lagerkvist. Studia Humanitatis Borealis. 2020. No 4. С. 26-33. Available at: <https://sthb.petsru.ru/journal/article.php?id=3664> (accessed: 12.09.2024). (In Russ.)

12. Sharapenkova N., Yakusheva P. Creativity of L. Andreev and P. Lagerkvist in the context of expressionism: to the statement of the problem. Studia Humanitatis Borealis. 2021. No 4. С. 25-31. Available at: <https://sthb.petsru.ru/journal/article.php?id=3785> (accessed: 12.09.2024). (In Russ.)

13. Breitholtz L. Epoker och diktare I-II: allmän och svensk litteraturhistoria. Stockholm, 1972. 760 s.

14. Claes V. Pär Lagerkvists 'Barabbas' som roman. Växjö: Lagerkvist-samfundets skriftserie, 1993. 12 s.

15. Edqvist, Sven-Gustaf. Pär Lagerkvist (1891-1974). Litteraturhistoria Sven-Gustaf Edqvist, Inga Söderblom. Stockholm : Bibliotekförläget, 1998. s. 419-426. ISBN 91-21-16741-9

16. Fabreus K. Sagan, myten och modernismen i Pär Lagerkvists tidigaste prosa och 'Onda sagor'. Stck., 2002. 205 s.

17. Hägg, G. Den svenska litteraturhistorien. Stockholm : Wahlström & Widstrand, 1996. - 692 s. ISBN 91-46-17636-5

18. Kai H., Främlingen Lagerkvist. University of California. : Rabén & Sjögren, 1966. 169 s.

19. Klint S. Romanen och Evangeliet: former for Jesusgestalten i P. Lagerkvists prosa. Skelleftea: Norma, 2001. 271 s.

20. Schöier I. Par Lagerkvist : a biography. Stck.: Bonnier, 1987. S. 450.

21. Lagerkvist, P. Antecknat : ur efterlämnade dagböcker och anteckningar. Stockholm : Albert Bonniers Förlag, 1977. 206 p. - ISBN 91-0-041908-7

22. Nobel Laureates in Literature. Available at: <https://www.svenskaakademien.se/nobelpriset/nobelpristagare-i-litteratur> (accessed: 02.09.2024).

23. Pär Lagerkvist Society. Available at: <https://lagerkvistsamfundet.se/lagerkvistforskning/> (accessed: 12.09.24).

24. Sven L., Pär Lagerkvist's faith in life. University of Michigan. Stck.: Bonnier, 1961. 317 p.

RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL PROBLEMATIC OF PÄR LAGERKVIST (A STUDY OF THE NOVELS GUEST OF REALITY AND BARABBAS)

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*

BEZMEN
Alina

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

Keywords:

Scandinavian literature
modernism
Guest of Reality
Barabbas
religious and philosophical
problematics
Pär Lagerkvist

Summary:

This article examines Pär Lagerkvist's religious and philosophical themes through his novels "Guest of Reality" (*Gäst hos verkligheten*, 1925) and *Barabbas* (1950). These works represent key stages in the author's literary journey, addressing questions that emerged at the outset of his creative career during the "positivist" period (1919-1949) and the "humanist-idealist" phase (1925-1932), as well as the answers Lagerkvist provides to himself and his readers, drawing on his life and writing experiences, during his "religious atheism" phase (1950-1960s) and the "mystical-religious" period (from 1945), as classified by L. Breitholtz and V. Klaes, respectively.

УДК 82

СИМВОЛИКА ЛЕБЕДЯ В СВАДЕБНЫХ ОБРЯДАХ

**ЯМАГУТИ
РЁКО**

*доктор филологических наук,
преподаватель,
Университет Досися, факультет глобального и
регионального исследований,
Киото, Япония, cjv52910@icloud.com*

Ключевые слова:

символика
лебедь
жизненный цикл
свадьба

Аннотация:

Многие исследователи занимались символикой лебедушки и связей свадебных ритуалов с похоронными в русских свадебных причитаниях. Генезис и становление всех признаков данного жанра невозможно проследить, рассматривая этот феномен только в узких национальных рамках. Нам кажется, что существует скрытый смысл, который, может быть, связан с карельской культурой. Цель нашего исследования – раскрыть, почему в свадебных причитаниях невеста изображается именно в виде лебедя. Новизна исследования состоит в том, что до сих пор изучение ограничивалось в основном описанием и имеет ценность только с точки зрения систематизации материала. Но в этой статье рассматривается взаимодействие с карельской культурой и обнаруживается характер русского свадебного обряда.

© 2024 Петрозаводский государственный университет

Получена: 27 ноября 2024 года

Опубликована: 27 декабря 2024 года

Введение

Р. П. Потанина писала:

Русские свадебные песни, как и другие жанры устного народного поэтического творчества, зазвучали в Сибири с приходом сюда первых русских засельщиков, принесших с собою выработанные веками народные обычаи, обряды, традиции; начало освоению русскими сибирских земель положено в 16 в. На новых землях переселенцы старались сохранять традиции тех мест, откуда пришли, хотя новые условия жизни оказывали свое влияние [14: 3].

Язык обряда имеет поэтическую природу, соотносится с конкретной ситуацией обряда и передает его сюжет символически. В русских свадебных песнях невеста часто называется «лебедью». Не ставя своей целью дать полный перечень этих мотивов, мы сосредоточимся на причитаниях Севера, свадебных обрядовых песнях Сибири, собиравшихся в XX веке. Ниже мы приводим таблицу «Образ птицы в свадебных причитаниях Русского Севера (РС)» [13].

Из приведенных примеров в таблице РС видно, что невеста или подруги невесты называются лебедушкой. Иногда подруга называется голубушкой, ласточкой или пташкой. На Севере широко распространены мотивы птиц, сравнимо с образом птиц в свадебных обрядах Сибири. В Сибири часто появляется петух, который вещает время разлуки между невестой и родителями:

Петухи рани утрени,
Вы не пойте по утру рано,
Дайте спать батюшке

Со родимую матушкой [14: 43–44].

Невеста прокликает сватью и просит Господа Бога сделать так, чтобы сватья стала нищей. В другом причитании Сибири невеста также высказывает пожелание сватам не увидеть солнца красного и свету белого. Эти слова как будто заклинания. Но в сибирских свадебных песнях нет известных сцен, где лебедушка-невеста уходит от стада лебедушек-подруг, как на Севере. А в определенный момент появляется образ лебедушки-невесты в свадебных обрядах Сибири – в сцене разлуки невесты с волей невесты. И наша гипотеза, что здесь невеста – обязательно именуется лебедушкой. И это не отличается на Севере или в Сибири.

К. К. Логинов в книге «Традиционный жизненный цикл русских Водлозерья: обряды, обычаи и конфликты» писал:

Человек, проживший долгую жизнь, проходит последовательно через возрастные периоды младенчества, детства, юности, зрелого возраста и старости. Казалось бы, с этим все предельно ясно. Однако петербургская исследовательница, Т. А. Бернштам установила, что в народной традиции русских выделялось от двух (дети и взрослые) до девяти – на Русском Севере – возрастных категорий [1: 24–25], [9: 37].

Потому что «комфортность проживания человека в крестьянской семье, его возможности влиять на внутрисемейные дела во многом зависели от индивидуального семейного статуса. Статус, в свою очередь, во многом зависел от пола, возраста, важности исполняемых хозяйственных функций и имущественных прав на общее достояние семьи» [9: 28–29], [15: 431–461].

Таким образом, в традиции Русского Севера содержатся четкие представления о статусе человека, связанные с половыми и возрастными категориями. Таблица показывает, что стая лебедей означает категорию девушек конкретного возраста. «Для девочек переход в социально-возрастную категорию “девушек” заканчивался с наступлением первых месячных... Брачный возраст, за которым надзирали представители церкви, наступал в 18 лет» [9: 40]. То есть можно считать, что лебедь в поэтическом тексте означал девушку от 18 лет до выхода замуж.

Но почему в свадебных причитаниях невеста изображается именно в виде лебедя?

Многие исследователи до сих пор занимались символикой лебедушки и связей свадебных ритуалов с похоронными в русских свадебных причитаниях. Во всех свадебных песнях, записанных Р. П. Потаниной, которые можно было бы идентифицировать как свадебные причитания, был «Плач невесты-сироты». Это открытие показывает близость к сути причитаний и образу смерти. Потому что в целом они имели магическую функцию. Эти факты не случайны.

Генезис и становление всех признаков данного жанра невозможно проследить, рассматривая этот феномен только в узких национальных рамках. Нам кажется, что этот скрытый смысл, может быть, связан с карельской культурой.

Цель нашего исследования – раскрыть, почему в свадебных причитаниях невеста изображается именно в виде лебедя.

Новизна связана с тем, что исследование вопроса до сих пор ограничивалось с основным описанием и имеет ценность только с точки зрения систематизации материала. Но в этой статье мы рассматриваем взаимодействие с карельской культурой и обнаруживаем характер русского свадебного обряда, причину того, почему русские считали лебедя волей невесты.

Изначально древний человек обожествлял саму стихию леса. У карелов отголоски этого почитания сохранились как во многих фольклорных жанрах, так и в языке [4: 143]. Чаще всего объектами поклонения были самые крупные в лесу птицы и звери [4: 160]. Среди них лебедь считался священной птицей.

К. К. Логинов писал: «Преждевременная смерть иногда, как считалось, насылалась на людей за убийство лебедя – священной для северных русских птицы. Рассказывая об этом, водлозеры вспоминают Е. Г. Фадеева, самого известного охотника Водлозерья начала XX века. Говорят, что некий купец долго не мог найти охотника, который бы согласился выполнить его заказ на отстрел 12 лебедей, пух которых он хотел пустить на перину и подушки для приданого своей дочери. Фадеев выполнил заказ, думая, что грех убийства «святых птиц» падет на купца. Заработанные деньги не пошли впрок, так как время НЭПа закончилось, а на семью Фадеевых обрушились несчастья. Сначала издохла прекрасная выездная лошадь, заклеванная громадной стайей ворон, а через год умер и сам охотник. Племянница Фадеева считала, что «нечистую» смерть принесло совершение ее дядей убийства 12 лебедей [9: 350].

В карельской культуре на убийство лебедя существовало табу. Говорили, что самка лебедя – это

дочь Святой Богородицы. Считалось, что если убьешь лебедя, то обязательно случится несчастье в хозяйстве, в семье, в жизни [19: 169]. Эти птицы были олицетворением не только внутренней духовной чистоты, но и внешней, физической [4: 160]. Унелма Конкка написала в своей книге «Поэзия печали», что происхождение этого табу в Карелии остается неизвестным [8: 42-43].

Приведем соображения на этот счет Н. Н. Харузина:

На вопросы, почему лебедя нельзя стрѣлять, мы не получали удовлетворительного отвѣта; обыкновенно отвѣтъ былъ подобенъ нижеслѣдующему, который намъ сообщилъ одинъ крестьянинъ, житель деревни Лядинной (недалеко отъ оз. Купецкаго): «Лебедь ужъ такая птица, она и яйца кладетъ-то какъ: всё вдвоемъ плаваетъ; одна яйца кладетъ, а другая всё около плаваетъ. И какъ одна умереть, то къ другой уже не поидеть. Опять таки, какъ она поеть». Таково было обыденное объяснение. Удалось намъ узнать еще, что стрѣляніе лебедя не проходитъ безнаказанно: провинившійся по отношенію лебедя охотникъ, наказывается падежомъ скота или другимъ несчастіемъ для него и его семьи. Лишь въ нѣкоторыхъ мѣстахъ удалось услышать, что лебедь похожъ на женщину, но въ чемъ это сходство выражается, намъ точно объяснить не могли: можно было лишь понять, что, по мнѣнію крестьянъ, лебедь носитъ яйца 9 мѣсяцевъ, какъ женщина ребенка [20: 44-52].

Итак, убить лебедя считалось великим грехом, за которым следует Божье наказание. Лебедь – такой же ранимый и нежный, как девица. Но люди относились к лебедю как священному существу не только из-за его слабости. Нам кажется, что этот скрытый смысл, может быть, связан с символикой невесты-лебедушки в русском свадебном фольклоре. У нас мало материалов о символике лебедя в карельских свадебных обрядах, так что объяснить все это сложно, но если принять во внимание характер свадебных обрядов в карельской культуре, то возможно будет объяснить, почему образ лебедушки занимает в них такое важное место.

Прежде всего нам надо прояснить, что такое *лемби* в карельской культуре и как оно связано со свадьбой. Лемби в какой-то мере соответствовало значению русского слова «славутность», особенно в южнокарельской свадьбе, близкой свадебному фольклору Русского Севера. Эта близость проявляется в прямом заимствовании многих обрядовых, терминологических и других элементов, в том числе жанров свадебной поэзии. Целью настоящей работы является сопоставление этих двух свадебных традиций.

В карельской культуре свадьба – это пик обладания лемби как невестой, так и женихом. Именно в этот лиминальный период невеста делится своей лемби с подругами (они моются одной водой с невестой, парятся одним веником, пытаются первой отрезать кусочек щепки от лавки, на которой сидит невеста и т. п.) [3: 17]. В народных представлениях карелов лемби – это и сексуальная привлекательность, и особая магическая сила, способность очаровывать как можно большее количество представителей противоположного пола. Это и внешняя, и внутренняя красота молодых (в первую очередь) людей, синтез нравственных и физических достоинств, некая изюминка, говоря современным языком, включающая в себя и честь, и обаяние, и домовитость, и счастье, и добрую славу, и удачу, и внешнюю привлекательность, то, что в наши дни подразумевают под словами «харизма» и «сексапильность» [3: 17-18]. В любовной магии привлечь лемби – значит усилить свою очаровательность, потому что обладающей лемби будет легко выйти замуж и иметь много детей [3: 5-6]. То есть лемби – что-то вроде жизненной силы у женщин.

Здесь нам надо вспоминать образ лебедя в свадебных обрядах Сибири:

50. ПОД НИТЬЮ, НИТЬЮ ЛЕБЕДЬ КИКАЕТ

Под китью, китью лебедь кпкает, В терему девица расплакалась

О своей об русой косе,

О своей о кистке шелковой. Батюшку кликать – голосу нет, Голосу нет и речь не течет;

– Батюшка, поди косу расплети, Надвое разложи... [11: 33].

52. ЗА КЛЕТЬЮ, КЛЕТЬЮ

За клетью, клетью,

За стеной белой каменной.

Не бела-то лебедушка воскыкала:

– Батюшка, дойди, русу косу расплети!

– Бог с тобой, мое дитятко! Расплетут косу подруженьки,

Косу расплетут, по плечам раскладут [11: 33].

В сибирских свадебных песнях мотив лебедя появляется в сцене разлуки с волей. Эти песни

исполняются в обряде расплетания косы. Р. П. Потанина писала: «Расплетание невестинной косы в большинстве сибирских сел совершалось в утро венчания перед баней. Невеста в сопровождении подруг шла на кладбище на могилу умерших отца или матери и причитала там, прося у умерших благословения к венцу. Девушки исполняли песни невесты-сироты» [11: 24].

Здесь очень интересно, что обряд расплетания косы исполнялся на могиле. Это означает, что невеста хотела получить помощь от загробного мира в момент расплетания своей косы. Потому что расплетание косы – первый обряд, в котором девушка расставалась с предметами, символизирующими ее девью красоту и волю. Это ритуальное расставание невесты с девичьей вольной жизнью.

76. КРАСОТА ЛЬ ТЫ, МОЯ КРАСОТА

...

Ой, не брошу-то я свою девью красоту,

Ой, не брошу-то я свою девью красоту

Да не в огонь-то и во не пламеню,

Не в (З)дунай-то лй реку быстрю,

Не в (З)дунай воду холодную [11: 44].

Невеста плачет, что не бросить ее волю ни в огонь, ни в Дунай-реку. Дунай-река означает границу в иной мир. Д. А. Мачинский рассмотрел наименование Дунай, и отметил, что в фольклоре «Дунай-граница, ...Дунай-река, за которой (или в связи с которой) смерть и опасность. Эти сюжеты и мотивы своими истоками уходят в древнейшие пласты славянского обрядово-мифологического сознания и связаны с образом реки-границы, отделяющей “свой” и “чужой” мир (при различных конкретных реализациях этих понятий в связи с ситуацией войны, смерти, свадьбы или в рамках эпоса)» [10: 160], [18].

Выше мы отмечали, что на Севере известны сцены, когда невеста-лебедушка уходит от стада подруг-лебедушек. В Сибири более магически выражали эту сцену так – отпускать волю за Дунай.

Раньше мы сравнивали волю невесты с тоской в любовных заговорах [21: 139–141]. Обряд прощания с девьей красотой (волей) – это ритуальное расставание невесты с девичьей вольной жизнью, понятие о которой в русской свадьбе и свадебной поэзии издавна было связано с набором предметов-символов [2: 125]. Тоска в лечебных заговорах (отсушить любовь) тоже как будто являет собой некий предмет, потому что, когда человек хочет снять с себя тоску, вместо нее он снимает некий предмет. Когда невеста прощается с волей, воля улетает птицей в далекую сторону. Также в любовных заговорах исполнители «отпускают тоску» как персонаж за горы, в далекую сторону. Тоска и воля предстают существами, способными своей магической силой причинять вред.

По нашему мнению, воля не только символизирует душу невесты, но и способна представлять как отдельная ипостась и имеет свой облик как существо нездешнего мира.

Лемби (в северо-карельских диалектах – лемпи) тоже несет не только внутреннее очарование и красивую внешность. «Лемпи... сравнима с болезнью, которую могут наслать при помощи магии и от нее же при помощи этой самой магии вылечить... лемпи воспринималась, прежде всего, как физическая тяга, влечение, т. е. некая физиологическая сила... лемпи – это некая эманация души, жизненной силы человека в период его полового созревания» [7: 96, 97, 99].

В северо-карельских плачах во время обмывания умершего просили «отбелить мной выпестованное дитя до белизны вольных лебедей», чтобы он мог попасть «к белым/светлым прародителям». Иногда в причитаниях карелов-ливвиков лебедям уподобляется «девичья воля»: «с каким ветром из этих баенок белые волюшки улетят белыми лебедями» [4: 160], [17: 159].

Мы видим, что «лебедь» символизирует душу покойного и «лебедушка» – девью красоту, волю. Воля становится слишком сильной на пике свадьбы, поэтому надо отвести опасность от самой невесты.

Интересно, что, как отмечают многие исследователи, в некоторых ситуациях лебедь символизирует душу покойного. Так, Э. Г. Рахимова пишет в своей статье следующее:

В беломорскокарельских причитаниях по покойному слово «лебедь» в падеже-эсиве (единственного или множественного числ) представлено в совсем ином смысловом наполнении. Регулярно встречающийся в плачах деминутивный суффикс вызывает неполноту вербального совпадения с рунами, несмотря на стабильность падежа. Страстно желанное, но неосуществимое появление покойного «лебедем» / «в обличье лебеда» подразумевает чудесное орнитоморфное превращение для посмертной встречи с родными. В записи 1911 г. от знаменитой плачеи и певицы из

Войницы Анни Лехтонен [Paulaharju, 1924. S. 74] представлена вербальная константа: «Eikö valkie hyväseni vallan ensimmäisinä kevätvarreksuisina valkiena valtajoutšenuisena vallan koalelis vallan ensimmäisih valvatusvanapaikkasih» – «Разве мой белый добрынюшка в самые первые весенние просветушки белым державным лебедем не прибрел бы на самые первые весенние прогалины?» [12: 48–49].

В плаче уроженки д. Хяме Калевальского района Марии Васильевны Маликиной по мужу Эго (т. е. по соседу исполнительницы на его могиле), записанном А. С. Степановой в 1963 г. [КП, 1976. С. 97, № 40], три периода включают вариативные ОСС: чудесных птиц, стоперых птиц и, наконец, цветастых золотых лебедей: «kukkahina kultajouččenuisina» [12: 49].

Примечательно также, что, согласно поверьям, лебедь может переходить через границу этого и того света. Приведем запись передачи финской компании Юлейсрадио (Eero Ojanen <https://yle.fi/uutiset/3-8460663>) Myyttiset linnut ennustivat suomalaisille avioeroa ja kuolemaa от 19.11.2015:

Лебедь для человека священная птица, которая по карельским и финским верованиям жила на границе двух миров и могла переплывать из одного мира в другой (имеется в виду лебедь реки Туони, реки потустороннего мира Туонелы или Маналы). Лебедь мог приносить вести из иного мира. Археологи раскопали в Финской Карелии могилу ребенка, тело которого было положено сверху на лебединое крыло.

Э. Г. Рахимова пишет о том же: «лебедь фигурирует в сюжетах героико-мифологических рун калевальской метрики. Например, по одному из вариантов, Лемминкяйнен гибнет, пытаясь застрелить лебедя на черной реке Туонелы, что было последней из трудных задач при сватовстве к Деве Похьолы» [12: 52]. Э. С. Киуру доказывает эквивалентность лебедя и щуки по сюжетной функции в открывающей руну сцене «Kilpakosinta» – «Состязание в сватовстве». Иносказательно сообщается, что жених едет «на охоту за гус(ын)ями, на смотрины к длинношеим» [Киуру, 1993. С. 28, 86], а эти птицы как объект охоты могли мыслиться как воплощение «девичьей воли», на которую посягает брачными притязаниями жених [12: 52].

То есть, верили, что в карельской культуре лебедь является существом иного мира, и он может переходить туда и обратно. Он наделен особой силой лиминального существа и способен забрать охотника в мир мертвых.

Однако материалов подобного рода все же пока не хватает для окончательного подтверждения гипотезы о том, что русские Севера заимствовали символику лебедушки от карелов. Чтобы доказать это, нужны более подробные исторические, лингвистические, антропологические и генетические сведения о Русском Севере. Известный исследователь карельского фольклора А. П. Конкка в личном письме автору сообщает, что «уже тогда, 6 тысяч лет назад, лебедь на Онежском озере, то есть в нынешней Карелии был самой популярной и, думаю, священной птицей еще с самых древнейших времен. Слово JOUTSEN – JOUCEN (лебедь) одно из самых древних финно-угорских слов, ему может быть и пара тысяч лет».

В своей работе А. П. Конкка пишет:

...в карельских песнях промыслового периода «добывание жены» описывается как охота, жених выступает в виде охотника и многие речевые обороты взяты из мира промысловика... В карельских свадебных песнях калевальской метрики невеста сравнивается с разными птицами, в том числе лебедь... А в карельских причитаниях зафиксированы метафорические замены терминов «невеста» и «девичья воля» на слова, обозначающие животных и птиц, лебедь в их числе.

А. П. Конкка пришел к следующему выводу: «В переходном обряде, каковым является и свадьба, актуализируется и активизируется круг понятий, связанный с субстанцией человеческой души. Ипостаси ее, выраженные как в предметных, так и в вербальных ритуальных символах буквально заполняют собой весь пространственно-временной континуум свадебного обряда» [6: 299].

Можно сказать, что лебедь в карельских семейных обрядах открывал ключом волшебную дверцу.

И все же мы, по крайней мере, можем утверждать, что символика лебедя в карельской культуре близка образу девицы в русских свадебных причитаниях. Нам видно, что в русских свадебных причитаниях тоже часто изображается сцена охоты сокола на белую лебедушку. Воля невесты здесь является добычей жениха [22: 42]. Еще раз вспомним таблицу «Образ птиц в свадебных причитаниях на Русском Севере». Бросается в глаза, что невеста обычно называется лебедушкой, но если в той же сцене появляется девичья воля, то невесту называют не лебедушкой, а голубушкой. А девичья воля называется «лебедушкой» вместо невесты. То есть лебедушка не обязательно указывает персонажа-невесту, именно она считается самой душой. Потому что изначально лебедь являлся символикой покойной души в карельской культуре.

У русских образы лебедя в свадебной поэзии часто используются с магической целью – ради совершения судьбоносного священного перехода. И это не удивительно, что русские взяли от лебедя

магическую, священную силу вместе с внешней красотой и поместили ее на место невесты в пике жизни женщины, то есть в момент свадьбы.

Вполне вероятно, что древние славянские верования смешались с верованиями исконного населения этих земель и сами начали изменяться и развиваться под их влиянием. Возможно, в древности образ лебедя на территории севера славянского ареала и Карелии знаменовал душу покойного, а с течением времени оказался связан со свадебной обрядовостью, и теперь лебедушка в русских свадебных причитаниях символизирует брачующуюся девушку.

Л. И. Иванова пишет:

Считалось, что после свадьбы слишком большая лемби и не нужна. Сохранились примеры описания обрядов, когда замужним женщинам, которые были неверны своим мужьям, даже «роняли» (sorrettih) лемби. Основными локусами проведения таких ритуалов были глухие ламбы, откуда ничего не вытекает и куда ничего не втекает, большие неподвижные камни и кладбище. По народным представлениям, именно слишком пылкая и высокая лемби была причиной супружеских измен. Здесь можно говорить, что такая излишняя лемби в пору замужества трактовалась как некое болезненное сексуальное влечение [5: 71–72].

Любовная болезнь – это не просто боль, вызванная безответной любовью, это как болезнь, которая является меланхолическим горем из-за любви. Симптомы и проявления болезни любви всегда связаны с болью и страданиями, такими как бессонница, депрессивные мысли, потеря аппетита, пренебрежение своими обязанностями и, если болезнь не лечится должным образом, безумие и смерть [16: 178].

То есть невесте-воле, у которой есть лемби, обязательно расстаться с невестой для счастливого брака. Это не только имеет функцию поднять очарование невесте, но и приносит трагедию. Потому что у нее есть загробная магическая сила. Поэтому в Сибири долго сохранялся обряд расплетания косы, связанный с образом лебедя. Это самый важный момент для свадебного обряда ^ш.

^ш

Искренно благодарна А. П. Конкке за большую помощь в сборе материалов и многочисленные советы.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- 1) Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX–начала XX в.: Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988. 277 с.
- 2) Гура А. В. Брак и свадьба в славянской народной культуре: Семантика и символика. М., 2012. 936 с.
- 3) Иванова Л. И., Миронова В. П. Магия поднятия лемби и свадьба в карельской народной культуре. Исследования и материалы. JUMINKEKO. 2014. 224 с.
- 4) Иванова Л. И. Персонажи карельской мифологической прозы. исследования и тексты быличек, бывальщин, поверий и верований карелов. Часть первая. М., 2012. 557 с.
- 5) Иванова Л. И. Понятия лемби и Лемпи в карельской мифологии // Сборник научных статей Всероссийских конгресс фольклористов. М., 2019. С.70-80.
- 6) Конкка А. П. На плечах большой медведицы. Избранные статьи. Петроза-водск. 2015.(2014). 342 с.
- 7) Конкка А. П. О заговорах «поднятия лемпи» из собрания фольклорного архива Финского литературного общества (SKVR: Беломорская, Приладожская и Северная Карелия) // Методика полевых работ и архивация фольклорных, лингвистических и этнографических материалов. Материалы VI научно-практического семинара. Петрозаводск, 27-28 марта 2013 г. Петрозаводск. 2013. С. 88-104.
- 8) Конкка У. С. Поэзия печали. Карельские обрядовые плачи. Петрозаводск. 1992. 295 с.
- 9) Логинов К. К. Традиционный жизненный цикл русских Водлозерья: обряды, обычаи и конфликты. М., 2010. 424 с.
- 10) Мачинский Д. А. «Дунай» русского фольклора на фоне восточнославянской истории и мифологии // Рус. Север: Проблемы этнографии и фольклора. Л., 1981. С. 110–171.
- 11) Обрядовые песни русской свадьбы Сибири/Сост. Р. П. Потанина.—Новосибирск: Наука, 1981.

320 с.

12) Рахимова Э. Г. Водоплавающие птицы в рунах калевальской метрики // Труды Карельского научного центра РАН. 2015. № 8. С. 46-55.

13) Русская свадьба: В 2-х тт. Т.1. М., 2000. 512 с.

14) Русские свадебные песни Сибири. Составление, вступительная статья и примечания Р. П. Потаниной. Новосибирск. 1979. 334с.

15) Русские. Серия «Народы и культура» Отв. ред. В. А. Александрова, Н. С. Полищук. М., 1997. 828 с.

16) Савборг Даниел. Страсть и колдовство в древнескандинавской литературе. W świat bogów, ludzi i zwierząt, Festschrift для Leszek Slupecki, ред. Якуб Мора-век и др., Жешув, 2022. 464р. р. 177-201 [последний проект]

17) Степанова А. С. Толковый словарь языка карельских причитаний.

Петрозаводск. 2004. 304 с.

18) Творогов О. В. Дунай // Энциклопедия "Слова о полку Игореве": В 5 т. — СПб.: Дмитрий Буланин, 1995.

Т. 2. Г—И. — 1995. — С. 149—151.

<http://feb-web.ru/feb/slovEnc/es/es2/es2-1491.htm?cmd=p&istext=1>

19) Устная поэзия тунгусских карел. Сост. А. С. Степанова. Петрозаводск. 2000. 383 с.

20) Харузин Н. Н. Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда, Олонецкой губернии. М.: Б.и., 1889. 73 с.

21) Ямагути Р. Концепты “воли” и “тоски” в русской свадебной лирике // Ученые записки Орловского государственного университета. Орел. 2022. С.139-141.

22) Ямагути Р. Символика птиц в свадебных причитаниях Русского Севера // Федосовские чтения. Материалы научно-практической краеведческой конференции, посвященной 190-летию со дня рождения И. А. Федосовой. Петрозаводск. 2017. С.37-42.

References

1) Bernshtam T. A. The youth in the ritual life of Russian community 19- early 20 century. : The aspect of gender and age in the traditional culture. Leningrad. 1988. 277 p.

2) Gura A. V. The marriage and wedding in the Slavonic folk culture: the semantic and the symbolic. Moscow. 2012. 936 p.

3) Ivanova L. I., Mironova V. P. Magic of “raise the lembi ” and wedding of the Karelian folk culture. The analysis and materials. JUMINEKO. 2014. 224 p.

4) Ivanova L. I. The Persona in the Karelian mythological proses. The analysis and texts. Volume 1. Moscow. 2012. 557 p.

5) Ivanova L. I. Concepts of Lembi and Lempi in Karelian mythology // Collection of scientific articles of the All-Russian Congress of Folklorists. М., 2019. 70-80pp.

6) Konkka A. P. On the shoulders of a big bear. Selected papers. Petrozavodsk. 2015(2014). 342 p.

7) Konkka A. P. About charms of “raise the lempi “ from the collection of folklore archive in the Finnish literature association (SKVR: White Sea, Ladoga and North Karelia) // The Method of field works and archives of folklore, linguistic and ethnographic materials. Materials of the VI scientific and practical seminar. Petrozavodsk, 27-28 th on March 2013. Petrozavodsk. 2013. 88- 104 pp.

8) Konkka U. S. The poetry of sadness. Karelian ritual lamentations. Petrozavodsk. 1992. 295 p.

9) Loginov K.K. The traditional life cycle of the Russian Vodlozeriya : rituals, habits and conflicts. Moscow. 2010. 424 p.

10) Machinsky D. A. "Danube" of Russian folklore against the background of East Slavic history and mythology // Rus. North: Problems of ethnography and folklore. L., 1981. 110-171pp.

11) Ritual songs of the Russian wedding of Siberia/Const. R P. Potanina. - Novosibirsk: Science, 1981. 320 p.

12) Rakhimova E. G. The Natatorial Birds in the Rune-Poems of the Kalevala Me-ter // Proceedings of the Karelian Research Centre of the Russian Academy Sciences. 2015. № 8. 46-55 pp.

13) The Russian wedding: volume 1. Moscow. 2000. 512 p.

14) Russian wedding songs of Siberia. Drafting, introductory article and notes by R. P. Potanina. Novosibirsk. 1979. 334 p.

15) Russian. Series "People and culture" Chief editor Aleksandrova V. A., Plishuk N. S., Moscow. 1997. 828 p.

16) SÄVBORG DANIEL. Passion and Witchcraft in Old Norse Literature. W swiecie bogów, ludzi i zwierząt, Festschrift for Leszek Slupecki, ed. Jakub Morawiec et al., Rzeszów, 2022.— 464p. 177-201pp. [last draft]

17) Stepanova A.S. Explanatory dictionary of the Karelian language of lamentations. Petrozavodsk. 2004. 304 p.

18) Tvorogov O. C Danube // Encyclopedia "Words about Igor's regiment": In 5 volumes - St. Petersburg: Dmitry Bulanin, 1995. Vol 2. G-I. - 1995. 149—151pp.

<http://feb-web.ru/feb/slovEnc/es/es2/es2-1491.htm?Cmd=p&istext=1>

19) The Oral poetry of Tungusic Karelian. Editor Stepanova A. S.. Petrozavodsk. 2000. 383 p.

20) Kharuzin N. From materials, collected among the farmers in the Pudozh district, the Olonets Province. Moscow. 1889. 73 p.

21) Yamaguchi Ryoko The concepts of "volya" (freedom) and "toska" (melancholy) in the wedding lyrics // Scientific notes of Orel State University. Orel. 2022. 139-141pp.

22) Yamaguchi Ryoko The symbol of birds in the wedding lamentations of North Russia // Readings in Memory of I.A. Fedosova. The materials of the scientific-practical conference on regional studies devoted to the 90th birthday of I.A. Fedosova. Petrozavodsk. 2017. 37-42 pp.

Swan symbolism in wedding rituals

**YAMAGUCHI
RYOKO**

*PhD in Philology,
Lecturer,
Doshisha University, Faculty of global and regional
studies,
KYOTO, JAPAN, cju52910@icloud.com*

Keywords:

symbolism
swan
life cycle
wedding

Summary:

Many researchers have studied the symbolism of the swan and the connections between wedding and funeral rituals in Russian wedding lamentations. However, understanding the genesis and development of this genre requires a broader perspective that extends beyond a narrow national framework. This paper suggests that there may be deeper covert meanings linked to Karelian culture. The aim of the study was to investigate why the bride is portrayed as a swan in wedding lamentations. The research is novel because previous studies have primarily focused on descriptive accounts and have been valuable mainly for the systematization of material. In contrast, this article delves into the interactions with Karelian culture and uncovers the essence of the Russian wedding ceremony.