

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>

№ 2(35). Июнь, 2025

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@petrso.ru
<https://sthb.petrso.ru>

Содержание № 2. 2025.

ФИЛОСОФИЯ

ЛЕБЕДЕВ С. А.	ОСНОВНОЙ ВОПРОС ФИЛОСОФИИ И НАУКА	3 - 11
ПИВОЕВ В. М.	ЭНЕРГЕТИЧЕСКАЯ ПРИРОДА ВРЕМЕНИ	12 - 15
ВОЛКОВ А. В., ВОЛКОВА С. В.	СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ ОБУСЛОВЛЕННОСТЬ КОГНИТИВНЫХ ПРОЦЕССОВ: ЕДИНСТВО ВРОЖДЕННОГО И ПРИОБРЕТЕННОГО	16 - 25

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

ШАРАПЕНКОВА Н. Г., ДАВЫДОВА В. А.	ЖАНРОВАЯ ГИБРИДНОСТЬ В СОВРЕМЕННОЙ ШВЕДСКОЙ ДЕТСКОЙ ПРОЗЕ ФРЕДРИКА БАКМАНА	26 - 33
ВАСИЛЬЕВА С. В., МАКАРОВА Е. Е.	КАТЕГОРИЯ СВОБОДЫ В РОМАНЕ «ВОЛШЕБНАЯ ГОРА» Т. МАННА	34 - 43
ЯМАГУТИ Р.	Типологические отношения в свадебном фольклоре между образом деви-лебеда и образом русалки	44 - 51

УДК 004+303+308

ОСНОВНОЙ ВОПРОС ФИЛОСОФИИ И НАУКА

**ЛЕБЕДЕВ
СЕРГЕЙ
АЛЕКСАНДРОВИЧ**

*доктор философских наук,
профессор кафедры философии МГТУ им. Н. Э.
Баумана,
Московский государственный технический
университет
имени Н. Э. Баумана,
Москва, Российская Федерация, saleb@rambler.ru*

Ключевые слова:

философия
наука
основной вопрос философии
научное познание

Аннотация:

Цель статьи – проанализировать с современной точки зрения синергию философии и науки как двух важнейших подсистем культуры. Показано, что для обеспечения их синергии в современной культуре необходим критический анализ функциональных возможностей такой синергии на основе исторического опыта их взаимоотношения между собой. Этот опыт показывает, что каждое из четырех логически возможных решений основного вопроса философии (объективный идеализм, субъективный идеализм, дуализм, материализм) по отдельности не соответствуют современной науке, отражая в той или иной степени лишь одно из ее измерений (онтологическое, гносеологическое, антропологическое, социокультурное). Только их непротиворечивый синтез способен обеспечить соответствие философии реальной науке и ее развитию. Реальной основой такой синтеза может быть только двухуровневая констатация структуры объективной реальности и конструктивистская интерпретация сознания и познания, особенно научного познания.

© 2025 Петрозаводский государственный университет

Получена: 23 мая 2025 года

Опубликована: 23 июня 2025 года

Введение

Основным вопросом философии является, как известно, проблема соотношения бытия (объективной реальности, находящейся вне сознания) и сознания (конструируемой им субъективной реальности как средства оценки объективной реальности и адаптации к ней)[3]. Это самая общая проблема человеческого познания, а потому ее решение возможно только путем выбора и последующего обоснования одного из трех логически возможных ответов на вопрос: какой из факторов – бытие или сознание – является первичным и определяющим содержание другого, или они являются относительно независимыми друг от друга («аутопоэтическими» – Глазерсфельд) реальностями, имеющими свою внутреннюю структуру и законы функционирования [1: 2].

1. Основной вопрос философии и его альтернативные решения

Первый из логически возможных ответов таков: первично сознание, и оно определяет, что такое бытие и какова его структура и возможное содержание. Философы, разделяющие эту позицию, называются идеалистами. Первыми субъективными идеалистами в Древней Греции были софисты (Протагор, Горгий и др.). Суть их философской позиции была сформулирована Протагором: «Человек

есть мера всех вещей. Существующих, что существуют и несуществующих, что не существуют». Но среди идеалистов возникли два противостоящих друг другу направления, исходящих из разного понимания сознания, его структуры и возможностей. Это субъективные идеалисты и объективные идеалисты. Первые исходят из того, что развитое сознание, особенно в форме мышления, присуще только человеку. Сознание – это информационная и, прежде всего, познавательная деятельность мозга, одной из главных функций которой и является конструирование знания о бытии, в том числе и об объективной реальности. Сознание с его средствами и создаваемыми с их помощью когнитивными продуктами – это субъективная реальность [4]. Она является бинарной оппозицией другой реальности – объективной, существующей вне человеческого сознания и независимо от него (например, это вся Вселенная, Космос или Природа как материальная сфера Земли). Объективные же идеалисты понимают сознание не как субъективную реальность, а как особый вид объективной реальности, которая так же, как и материальная реальность, находится вне сознания познающего субъекта. Они считают, что кроме материи в структуре объективной реальности имеется еще один ее уровень, причем более фундаментальный, чем материя. И таким уровнем является мир объективных возможностей. Именно он онтологически предшествует материальной действительности, поскольку в ней может существовать только то, что возможно в принципе. Чтобы доказать существование объективной реальности и ее различных уровней, мышлению требуется ввести критерии, удостоверяющие их существование. Для мышления критерием существования материальной реальности и ее объектов является их принципиальная наблюдаемость [5]. Критерий существования возможностей – другой. Возможно все, что логически непротиворечиво. Это относится не только к миру вещей, но и к миру объективных возможностей. С точки зрения данных критериев материальная реальность может быть познана только с помощью чувственного опыта и последующего обобщения его результатов мышлением (с помощью таких логических операций как абстрагирование, индукция, моделирование, классификация и др.). Другой уровень объективной реальности (множество объективных возможностей) может быть познан только мышлением. Объективно возможно все, что логически непротиворечиво [4]. В частности, с точки зрения современного понимания предмета логики она занимается предельно общим изучением того, что может быть, что возможно, и того, чего не может быть, что невозможно ни при каких обстоятельствах. В отличие от материальной реальности, которая наблюдаема, мир возможностей, мир потенций принципиально не наблюдаем, ибо возможность – это только то, что может быть, но чего пока еще нет. В этом смысле все возможные миры, как и все человеческие проекты, – это только идеальные реальности до материальной реализации. Однако при этом возможность всегда предшествует материальной действительности, ибо действительность в онтологическом плане не может быть не чем иным, как реализацией определенных возможностей, предшествовавших ей [2: 4].

Вторым логически возможным ответом на вопрос, что считать первичным – бытие или сознание, стала материалистическая концепция (атомисты Левкипп, Демокрит, Фалес и другие античные натурфилософы, включая Аристотеля). Бытие всеми материалистами отождествляется с материей как реальностью, функционирующей по присущим ей объективным законам, независимо от сознания, воли и желаний людей. А сознание в понимании материалистов, особенно современных, это не более чем информационная деятельность мозга как одной из материальных систем. Главным предназначением мозга является познание свойств, отношений и законов материального мира, к которому все биологические системы (в том числе и человек) стремятся приспособиться наиболее эффективно. Науке, считают материалисты, принадлежит здесь первостепенная роль, ибо законы природы могут быть познаны только с помощью мышления на основе чувственного опыта в ходе непосредственного взаимодействия сознания человека с материальными объектами. Для них материальная реальность является первичной по отношению к сознанию не только в онтологическом плане, но и в гносеологическом (познавательном). В онтологическом отношении первичность материи по отношению к сознанию заключается в том, что сознание есть не более чем познавательная функция такого особого материального объекта, как мозг. Сознание же возникло достаточно поздно в ходе эволюции биологической формы материи, и им обладает только относительно небольшое количество видов организмов, имеющих развитую нервную систему. Но материя первична по отношению к сознанию и в гносеологическом плане, поскольку познавательная деятельность сознания не может быть не чем иным, как «отражением» действительности. Это означает, что содержание сознания и производимого им знания полностью зависит от содержания познаваемой материальной реальности, будучи полностью и однозначно детерминированным последней. Благодаря такой детерминации возможно достижение абсолютно истинного знания, абсолютно полного тождества знания о материальных объектах с содержанием самих объектов. Возможность достижения истинного знания гарантирована сознанию,

поскольку одно материальное (мозг) фиксирует своими средствами (ощущениями и мышлением) содержание другого материального – познаваемых им объектов. Ложное же знание есть не более чем продукт случайных сбоев в деятельности мозга познающего субъекта. Однако современное научное изучение познавательной деятельности мозга показало, что трактовка материалистами познания как отражения действительности является весьма уязвимым местом их философии. В настоящее время трактовка познания как отражения действительности убедительно опровергнута многочисленными экспериментальными результатами исследования деятельности сознания в рамках физиологии и кибернетики (даже в рамках его понимания как «опережающего отражения действительности» – П. К. Анохин) [1], но особенно – многочисленными фактами истории науки и ее современного состояния. Они свидетельствуют об отсутствии однозначной детерминации содержания сознания познаваемыми объектами, а также об аутопозитической природе сознания как самостоятельной и относительно независимой реальности по отношению к материальной реальности. История реальной науки свидетельствует не просто об активной, но творческой природе сознания, начиная с формирования содержания чувственного знания в науке и заканчивая конструктивной деятельностью мышления на эмпирическом, но особенно на теоретическом уровне познания. Только этим, а отнюдь не сбоем в деятельности сознания можно правильно объяснить постоянно присутствующий плюрализм производимых учеными концепций и теорий, в том числе и соперничающих между собой фундаментальных научных теорий на любом этапе развития науки и во всех ее областях (Т. Кун). Вывод из этого напрашивается сам собой: сознание и познание являются не «отражением» материальной реальности, а проектированием, конструированием и испытанием ее возможных моделей [9].

Третьим решением основного вопроса философии является дуалистическая концепция (Декарт, Кант и др.). Согласно дуалистам, сознание и бытие, если под бытием иметь в виду материальный мир (множество материальных объектов, находящихся вне человеческого сознания), являются двумя самостоятельными реальностями со своими закономерностями функционирования. В целом они взаимосвязаны и гармонизированы, однако между ними отсутствует причинная зависимость, а потому изменение в одной из них никак не влияет на изменение содержания другой. Да и существование каждой из реальностей удостоверяется сознанием разным способом. Существование материальной реальности, главным свойством которой является наличие у ее объектов протяженности (Декарт), удостоверяется с помощью чувственного познания и, прежде всего, наблюдения. Существование же субъективной реальности, которая не имеет пространственных характеристик, удостоверяется сознанием и, прежде всего, мышлением, логически. Даже сомнение сознания в своем существовании уже с логической необходимостью доказывает существование сознания (Декарт). Каким же образом происходит познание сознанием свойств объективной реальности, если между сознанием и объективной реальностью отсутствует причинное взаимодействие? Здесь дуалистами были разработаны две концепции. Каждая из них исходит из наличия в сознании некоего «врожденного» или априорного содержания. Назовем эти концепции по имени их создателей: декартовской и кантовской. Как известно, идею наличия в сознании врожденного ему внутреннего содержания – знания – впервые четко высказал Платон. Декарт, в отличие от Платона, утверждал, что врожденный характер имеет не все содержание сознания, а только его фундаментальные идеи и самые общие принципы. Такой идеей является, например, идея о существовании противостоящих сознанию других реальностей (материальной, трансцендентной и др.). Это и констатация мышлением наличия в нем простых по содержанию и самоочевидных для него интуитивных истин (например, это аксиомы геометрии Евклида и других математических теорий, а также некоторые аналитические истины философии типа: «мыслию, следовательно, существую», «все тела протяжены», «в математическом пространстве возможно инерциальное движение»). Это признание мышлением существования между ним и объективной реальностью предустановленной гармонии (правильное мышление всегда будет производить только истинное описание материальной действительности). Это также утверждение о наличии в мышлении логических законов, позволяющих непротиворечиво связывать одни идеи с другими. Это и признание мышлением своей творческой природы и, в частности, наличие у него способности конструировать сложные мысленные объекты из более простых объектов, например, путем логической комбинации последних. Исходя из этих философских предпосылок, Декарт не только разработал дедуктивную методологию научного познания, но и выдвинул поразительно смелую для своего времени идею геометризации физики и построения на этой основе математической механики [6].

В отличие от чисто рационалистического априоризма Декарта, Кант попытался распространить априоризм не только на деятельность мышления, но и на чувственное и эмпирическое познание. По Канту, для описания деятельности сознания на этих уровнях познания невозможно отрицать влияние

материальных объектов («вещей в себе») на формирование содержания этих уровней. Однако столь же невозможно не учитывать и вклад априорных идей сознания в содержание как чувственного, так и эмпирического знания. Такими априорными идеями являются, например, пространство и время как формы упорядочения сознанием чувственных восприятий «вещей в себе», а также целый ряд априорных категорий мышления (причина, следствие, изменение, форма, движение и др.) при описании содержания наблюдаемых явлений. В результате нам не дано знать, каковы действительные свойства материальных объектов самих по себе. Мы знаем только то, как они даны нашему человеческому сознанию и познанию. Таким образом, согласно Канту, все человеческое знание, в том числе и научное, – это не чисто объективное, а только объективно-субъективное знание. А как же тогда быть с верой ученых в возможность достижения наукой – и особенно естествознанием и техническими науками – объективно-истинного знания о познаваемых ими материальных объектах? Ответ Канта таков: это вполне разумная вера, но при одном непереносимом условии: объективность содержания знания необходимо понимать не как его независимость от сознания, не как знание того, что существует «на самом деле» в объективном мире, а лишь как общезначимое для субъектов знание об этом мире. Одной из необходимых предпосылок достижения такого знания и является наличие в сознании всех людей одинакового априорного содержания. Разумеется, ни о какой социальной трактовке общезначимости научного знания в дуалистических концепциях не могло быть и речи, ибо это вело бы их в сторону от стремления к объективистской интерпретации содержания сознания и знания. У дуалистического решения основного вопроса философии оказалось три дефекта: 1) противоречие здравому смыслу и повседневной жизни людей, которая невозможна без постоянного взаимодействия сознания с материальной действительностью; 2) неспособность дуалистов рационально объяснить огромные успехи практического применения науки; 3) неспособность дуалистов, исходящих из наличия в сознании априорного знания, объяснить фундаментальный плюрализм содержания современной науки и ее методологии.

2. Проблема синергии философии и современной науки

Как выглядят в наше время противоположные философские направления с точки зрения их соответствия истории философии, истории науки и ее современному состоянию? Объективный идеализм оказался прав в утверждении онтологической вторичности материального мира (мира «вещей в себе») по отношению к миру объективных возможностей («миру идей» – Платон, Гегель). Объективный идеализм оказался прав также в том, что мир возможностей не наблюдаем. Он – только мыслим. Мир объективных возможностей – внепространственен и вневременен. В определенном смысле он вечен, ибо он всегда был, есть и будет, и при этом во всей полноте своего бытия. Субъективные идеалисты оказались правы в утверждении гносеологической первичности содержания человеческого сознания (субъективной реальности) по отношению к содержанию объективной реальности. Познание мира совершается только с помощью сознания и зависит от разрешающей силы его когнитивной оптики (структуры сознания, его средств, методов, наличного содержания). Картина объективной реальности, конструируемая сознанием, существенно зависит от содержания самого сознания (в том числе и от созданного им ранее знания). Познание без использования сознания и имеющихся в нем средств невозможно в принципе (по определению). Очки сознания «всегда на носу» у познающего субъекта, и он видит в объективной реальности только то, что позволяют ему видеть ему эти «очки». Какова объективная реальность на самом деле? Ответ на этот вопрос существенно зависит от используемой сознанием познавательной оптики, он относителен к этой оптике. Каково сознание, такова и объективная реальность. И по-другому не может быть в принципе. История реальной науки, постоянно имеющая в ней место смена картин мира, создаваемых ею, – самое яркое тому доказательство. Однако субъективные идеалисты оказались не правы, допустив существование в сознании некоего абсолютно-априорного знания («врожденных идей» – Платон, Декарт, Кант, Гегель). Любое знание (как чувственное, так и особенно рациональное) есть результат конструктивной деятельности сознания и такой его способности, как продуктивное воображение» (Кант). Как отмечал академик П. К. Анохин, деятельность сознания представляет собой процесс «опережающего отражения» действительности, основу которого составляет метод проб и ошибок сознания, учитывающий свой прежний опыт [1].

Материалистическая философия права, утверждая онтологическую первичность материи по отношению к человеческому сознанию и, соответственно, человеческому познанию, ибо сознание и познание – это функции деятельности мозга у развитых биологических систем. Материалисты оказались не правы, отождествив объективную реальность с материей, ибо существует также еще другой уровень объективной реальности: мир возможностей. Материализм оказался также не прав в утверждении гносеологической первичности материи по отношению к сознанию, трактуя содержание сознания и

познания как полностью определяемое содержанием материальных объектов, как «отражение» сознанием объектов. Трактовка познания как отражения сознанием материальной действительности полностью противоречит как научным данным психологии восприятия и мышления, так и огромному эмпирическому материалу истории реальной науки. Материальный объект не является «прозрачным» для сознания познающего субъекта. В противном случае не было бы сложной проблемы истины, признания гипотезы в качестве основной формы научного познания, не было бы множества постоянной соперничающих в науке концепций, не было бы научных революций и постоянной смены фундаментальных теорий в истории реальной науки. Материализм оказался фундаментально не прав, считая возможным получить абсолютно определенное и истинное знание о наблюдаемом материальном мире. Все опытное естественнонаучное знание только вероятно и только приблизительно истинно, если истину понимать как полное тождество знания своему объекту. Это относится как к чувственному знанию, так и к эмпирическому. Свойством истинности может обладать только теоретическое (мысленное) знание как знание об идеальных (мысленных) объектах и их свойствах.

Философский дуализм оказался не прав в своем утверждении, что бытие и сознание – это две абсолютно независимые реальности со своей особой структурой и законами функционирования. Да, свойства у этих реальностей действительно разные. Но и та, и другая реальность являются конструктами, созданными сознанием людей [8]. Без введения таких конструктов познавательная деятельность сознания не может начаться в принципе. Чтобы приступить к познанию реальности, ее обязательно нужно «расколоть» на некие противоположные типы и закрепить этот «раскол» с помощью соответствующих слов – имен этих реальностей. Где провести водораздел между этими противоположными реальностями – это только вопрос конвенции или консенсуса субъекта познания? Вне этих процедур познающего субъекта категории «объективная реальность» и «субъективная реальность» не имеют никакого смысла. Только познающий субъект наполняет эти конструкты определенным содержанием. Дуалисты противоречат сами себе, когда, с одной стороны, утверждают, что содержание мышления никак не зависит от познаваемой материи, а с другой – говорят, что материя имеет протяженность, которая удостоверяется наблюдением. Чтобы объяснить возможность применения конструируемого мышлением знания из самого себя к описанию объективной реальности (факт применения научного знания к описанию реальности и использования этого описания на практике является бесспорным), дуалисты вынуждены ввести трудно доказуемый тезис о наличии между мышлением и бытием некоей предустановленной гармонии, творцом и гарантом которой является Бог.

В истории философии неоднократно предпринимались попытки синтеза противоположных направлений философии и создания некоей единой универсальной философии (Фома Аквинский, Кузанский, Лейбниц, Спиноза, В. Соловьев, Тейяр де Шарден, А. Лосев и др.). Но все эти попытки не увенчались успехом. И главной причиной этого было отсутствие у них таких концептуальных оснований, которые позволили бы объединить противоборствующие философские направления. Представляется однако, что сегодня вновь настало время для реализации проекта универсальной философии. И одним из главных оснований возможности такой философии является опыт науки по синтезу конкурирующих в ней научных теорий. Хорошо известными примерами такого синтеза в науке были следующие: объединение трех противоречащих друг другу геометрий: геометрии Евклида, геометрии Лобачевского и частной геометрии Римана в общей римановой геометрии; объединение в биологии двух логически несовместимых теорий: теории эволюции видов Дарвина и генетики Менделя в популяционной теории эволюции; объединение противоречащих друг другу физических теорий: классической механики Ньютона и электродинамики Максвелла в частной теории относительности Эйнштейна; объединение прежде противоречащих друг другу волновой и корпускулярной теории света в квантовой механике; объединение противоречащих друг другу теорий: классической механики и частной теории относительности на основе принципа дополнительности Бора и др. [13] Этот опыт науки по успешному синтезу противоречивших друг другу теорий свидетельствует о следующих моментах. Первый: синтез противоречащих друг другу теорий невозможен как механическое объединение их положительного содержания. Второй и более важный момент: для успешного осуществления такого рода синтеза нужна третья теория со своими концептуальными основаниями, на основе которых будет возможно осуществить их синтез.

3. Эпистемологический конструктивизм как основа синергии философии и науки

На основе опыта науки по синтезу противоречащих друг другу теорий можно сделать следующие выводы для создания универсальной философии:

1) невозможно создать единую универсальную философию на основе механического суммирования «рациональных зерен» ее противоположных направлений;

2) универсальная философия должна иметь свой собственный концептуальный фундамент.

Необходимыми элементами такого фундамента должны быть, на наш взгляд, следующие философские принципы:

- трактовка объективной реальности как состоящей из двух качественно различных уровней: уровень актуально бесконечного множества объективных возможностей (исходный уровень) [12] и уровень всегда конечного множества их материальных реализаций (действительный мир);

- трактовка сознания как когнитивной реальности, относительно независимой от материальной реальности и имеющей средства для конструирования возможных моделей объективной реальности;

- объективизация содержания сознания и создаваемой им когнитивной реальности (в том числе разных видов научной реальности) начинается *не до*, а только *после* сравнения когнитивной реальности, являющейся для сознания эталонной, с объективной реальностью [6]. Главной целью этого сравнения является определение степени тождества объективной и когнитивной (субъективной) реальностей. Максимально точное определение этой степени является необходимым средством эффективной адаптации человека и общества к окружающей их действительности и возможного ее преобразования в своих интересах. Сравнение сконструированной сознанием когнитивной реальности с объективной реальностью возможно только в процессе практической деятельности людей.

Любое знание, в том числе научное, является не чем иным как фиксацией средствами сознания сконструированной им реальности: чувственной, эмпирической, теоретической, метатеоретической [11]. Анализ реальной истории науки показывает, что процесс конструирования научной реальности зависит от выбора учеными трех главных факторов: предмета познания, целей познания и средств (методов) конструирования различных видов научной реальности. Все указанные факторы являются самостоятельными, их комбинаторика между собой возможна в самом широком диапазоне и составляет ядро научного творчества. Его конструктивность обусловлена именно тем, что онтология (содержание объекта или предмета познания) однозначно не определяет ни методологию, ни аксиологию научного исследования, как и наоборот. Хотя эти факторы связаны между собой только функциональными связями, но от содержания каждого из них в существенной степени зависит конечный результат: создание конкретной научной реальности и ее описание. Конструируемая сознанием субъективная реальность (в том числе научная и ее различные виды: чувственная, эмпирическая, теоретическая и метатеоретическая) – это всегда лишь проект возможной объективной реальности. Главное операциональное предназначение субъективной реальности – быть системой отсчета и средством оценки свойств и отношений объективной реальности. Субъективная реальность является для сознания не только его единственной, непосредственно данной ему реальностью, но и *эталонной* реальностью при оценке и структурировании объективной реальности на степень ее похожести на субъективную реальность. Субъективная реальность является для сознания самой достоверной реальностью, ибо это его собственный продукт (Р. Декарт).

Содержание субъективной реальности не является врожденным (априорным) знанием. Это – игровой конструкт сознания, создаваемый путем комбинирования существующих в сознании элементарных единиц информации. Если созданная сознанием субъективная реальность плохо выполняет адаптивные функции, она может быть усовершенствована или заменена новой когнитивной реальностью. Метод проб и ошибок является универсальным способом развития, который существует не только в самой природе, но и в ее познании. Будучи конструктивным по своей природе, научное познание развивается методом гипотезы, способным создавать альтернативные, соперничающие между собой концепции и теории субъективной реальности. Однако это отнюдь не приводит науку к безбрежному методологическому плюрализму (Фейерабенд) и субъективизму. Одним из главных ограничителей безбрежного плюрализма и субъективизма в науке является социально-организованный характер научного познания, когда его главным субъектом является не отдельный ученый (так сказать, «научный Робинзон»), а дисциплинарное сообщество в определенной области науки. Главным средством достижения в науке общезначимого знания и научных истин является консенсус научного сообщества. Все истины в науке имеют консенсуальную природу [10].

Субъективная реальность не только не тождественна по своему содержанию объективной реальности, но и не обязана быть таковой, чтобы успешно выполнять свои адаптивные функции. Значение имеет только определенная степень сходства между ними. Ее адаптивная функция может быть разной и зависит от конкретных практических и теоретических задач, решаемых субъектом познания.

Отношение субъективной реальности к объективной реальности во многом аналогично отношению физической системы отсчета к тем физическим объектам, свойства которых она измеряет,

фиксирует и оценивает. Но как от выбора физической системы отсчета в существенной степени будет зависеть характеристика оцениваемой ею физической реальности, так и от субъективной реальности зависит оценка ею объективной реальности. Убедительным доказательством этого является радикальная смена картин мира после смены фундаментальных научных теорий в результате научных революций.

Научное познание как конструктивной деятельностью сознания имеет три цели (две внутренних и одну внешнюю):

- 1) построение научной реальности как максимально определенной и максимально точной реальности сознания;
- 2) системное и доказательное описание этой реальности;
- 3) применение научной реальности в качестве эталонной для оценки объективной реальности, управления ею и преобразования в интересах человека.

При построении научной реальности сознание использует следующие виды своих ресурсов и средств:

- сенсорная (чувственная) информация о познаваемых объектах,
- ее комбинирование с помощью воображения,
- интуиция как средство фиксации и контроля содержания чувственной информации,
- язык как средство описания чувственной информации,
- мышление как средство оперирования дискурсивной информацией на основе некоторого свода правил и, в частности, правил логики и грамматики [5].

Среди всех видов научной реальности и их описаний самой определенной, системной, доказательной, проверяемой и истинной является теоретическая реальность и теоретическое знание, которые сознательно строятся как истинные и доказательные (как истины «в себе» и «для себя»). Как известно, целью любой научной теории является строгое и доказательное описание некоторого множества идеальных объектов, создаваемых мышлением. Фактически теории являются внутренним имманентным продуктом мышления, мышлением о продуктах самого мышления. А потому аристотелевская концепция истины как тождества содержания суждения своему предмету реализуема в прямом (не метафорическом) смысле только по отношению к научным теориям. Для оценки истинности чувственного и эмпирического научного знания корреспондентская концепция истины уже не применима, поскольку содержание чувственных образов материальных объектов и содержание высказываний о них – это принципиально разные реальности, сходство между которыми всегда имеет только неполный и приблизительный характер. Среди всех научных теорий самыми строгими являются математические теории, являющиеся доказательным описанием возможных типов отношений между объектами любого рода. Но именно в силу этого математическое знание является наиболее универсальным с точки зрения своей применимости, а математическая реальность – эталонной реальностью для оценки строгости и определенности всех других видов реальности, создаваемых человеком.

Основная линия прогресса в конструировании учеными научной реальности, ее различных видов и их описаний заключается в пролиферации множества альтернативных, соперничающих между собой концепций и сохранении этого адаптивного богатства для будущих поколений. И в оправдании такого плюрализма П. Фейерабенд, безусловно, прав. Ибо только в этом случае существует наибольшая вероятность нахождения человечеством быстрых и адекватных ответов на неожиданные вызовы в будущем, как со стороны природы, так и общества. Однако, Фейерабенд абсолютизировал когнитивную свободу ученого, незаконно абстрагируясь от системного характера как научного знания, так и методов его получения, обоснования и легализации научным сообществом.

Список литературы

1. Анохин П.К. Очерки по физиологии функциональных систем. М.: Книга по требованию. 2013.
2. Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. М.: Наука. 1989.
3. Лебедев С.А. Основной вопрос философии: кто прав, кто неправ и почему // Гуманитарный вестник. 2022. № 4. С. 1-14.
4. Лебедев С. А. Уровневая структура объективной и субъективной реальности // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2022. № 4. С. 12–19.

5. Лебедев С.А. Курс лекций по методологии научного познания. М.: Издательство МГТУ им. Н.Э. Баумана. 2016. 293 с.
6. Лебедев С.А. История философии науки // Новое в психолого-педагогических исследованиях. 2009. № 1. С.5-66.
7. Лебедев С.А. Аксиология науки: ценностные регуляторы научной деятельности // Вопросы философии. 2020. № 7. С.82-92.
8. Лебедев С. А. О современной концепции универсальной философии // Журнал философских исследований. 2024. Т.10. № 3. С. 47-60.
9. Лебедев С.А. Конструктивистская концепция научного познания // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2023. № 2(64). С.5-14.
10. Лебедев С.А. Философия. Методология. Наука. Избранные статьи. М.: Проспект. 2023. 720 с.
11. Лебедев С.А., Буданова В.О. Метатеоретическое познание в науке и его методы// *Studia Humanitatis Borealis* / Северные гуманитарные исследования. 2024. № 2. С.19-25.
12. Павлов-Пинус К.А. О формальном определении виртуальной онтологии // Гуманитарный вестник. 2019. № 3. С. 1-10.
13. Эйнштейн А. Собрание научных трудов. Т.4. М.: Наука. 1966. 600 с.

References

1. Anokhin P.K. Essays on the physiology of functional systems. Moscow. Medicina. 1975. 447 с. (In Russ.).
2. Heisenberg V. Physics and Philosophy. Part and Whole. Moscow: Nauka. 1990. 400 с. (In Russ.).
3. Lebedev S.A. The main question of philosophy: who is right, who is wrong and why // *Humanitarian Bulletin*. 2022. No. 4. P. 1-14. (In Russ.).
4. Lebedev S. A. Level structure of objective and subjective reality // *Bulletin of Moscow State Regional University. Series: Philosophical Sciences*. 2022. No. 4. P. 12–19. (In Russ.).
5. Lebedev S.A. Lectures on the methodology of scientific knowledge. Moscow: Publishing house of Bauman Moscow State Technical University. 2016. 293 p. (In Russ.).
6. Lebedev S. A. History of the Philosophy of Science // *Innovation in psychological and pedagogical studies*. 2009. No. 1. P. 5-66. (In Russ.).
7. Lebedev S.A. Axiology of science: value regulators of scientific activity // *Voprosy Filosofii*. 2020. No. 7. P. 82-92. (In Russ.).
8. Lebedev S. A. On the modern concept of universal philosophy // *Journal of Philosophical Research*. 2024. Vol.10. No. 3. P. 47-60. (In Russ.).
9. Lebedev S. A. Constructivist concept of scientific knowledge // *Bulletin of Tver State University. Series: Philosophy*. 2023. No. 2(64). P. 5-14. (In Russ.).
10. Lebedev S. A. Philosophy. Methodology. Science. Selected papers. Moscow: Prospect. 2023. 720 p. (In Russ.).
11. Lebedev S.A., Budanova V.O. Metatheoretical knowledge in science and its methods // *Studia Humanitatis Borealis* / Northern humanitarian studies. 2024. No. 2. P. 19-25. (In Russ.).
12. Pavlov-Pinus K.A. On the formal definition of virtual ontology // *Humanitarian Bulletin*. 2019. No. 3. P. 1-10. (In Russ.).
13. Einstein A. Collection of scientific papers. Vol. 4. Moscow: Nauka. 1966. 600 p. (In Russ.).

SCIENCE AND THE FUNDAMENTAL QUESTION OF PHILOSOPHY

LEBEDEV
Sergey

*PhD in Philosophy,
Professor of the Department of Philosophy,
Bauman Moscow State Technical University,
Moscow, Russian Federation, saleb@rambler.ru*

Keywords:

philosophy
science
core question of philosophy
scientific knowledge

Summary:

The aim of the article is to analyze the synergy of philosophy and science as two most important subsystems of culture from a modern point of view. It is shown that in order to ensure their synergy in modern culture, a critical analysis of the functional capabilities of such synergy is necessary based on the historical experience of their interrelationship. This experience shows that each of the four logically possible solutions to the fundamental question of philosophy (objective idealism, subjective idealism, dualism, and materialism) individually does not correspond to modern science, reflecting to a certain degree only one of its dimensions (ontological, epistemological, anthropological or sociocultural). Only their consistent synthesis can ensure the correspondence of philosophy to real science and its development, and only a two-level ascertaining of the structure of objective reality and a constructivist interpretation of consciousness and cognition – especially scientific cognition – can serve as the real basis for such a synthesis.

УДК 118; 141.154

ЭНЕРГЕТИЧЕСКАЯ ПРИРОДА ВРЕМЕНИ

**ПИВОЕВ
ВАСИЛИЙ
МИХАЙЛОВИЧ**

*доктор философских наук,
профессор кафедры социально-экономических,
гуманитарных и специальных дисциплин,
Всероссийский государственный
университет юстиции (РПА Минюста РФ),
Петрозаводск, Российская Федерация, pivoev@mail.ru*

Ключевые слова:

время объективное и субъективное
изменение
духовная и психическая энергия
вечность
бытие и небытие
вихревой торонд

Аннотация:

Любое событие в объективной реальности возникает и происходит по причине энергии, которая провоцирует его и продолжается до тех пор, пока не исчерпан потенциал имеющейся энергии. Когда энергия израсходована, событие прекращается, переходит в стадию покоя (или энтропийного хаоса). Следовательно, длительность события, его время, определяется потенциалом энергии, служащей источником и «питанием» движения. Тем самым мы можем утверждать, что природа времени – это энергия, тот энергетический ресурс, который вовлечен в событие. Душа и тело живут в разных временных измерениях (темпоральностях). Тело тратит много энергии, поэтому его время течет быстро. Душа, «обитающая» в связи с телом (не «факт», что в теле), тратит получаемой от тела (и из эфира) энергии гораздо меньше, поэтому время души течет медленнее. На этом основан феномен рассогласованности возрастной самоидентичности, когда человеку с возрастом кажется, что он моложе, чем есть на самом деле. Время амбивалентно, поскольку энергия «течет» в двух «направлениях»: 1) «стрела времени», энтропийная трата физической энергии от полученного, накопленного потенциала к хаосу; 2) созидательная биоэнергия организации жизни, усложняющегося упорядочивания мира согласно спирали «золотого сечения» направлена в противоположную сторону. Следовательно, время обратимо.

© 2025 Петрозаводский государственный университет

Получена: 23 мая 2025 года

Опубликована: 23 июня 2025 года

Введение

Проблема времени является одной из наиболее соблазнительных актуальных тем в течение более чем двух тысячелетий истории науки. Сегодня тысячи пытливых умов размышляют и спорят о сущности времени в нескольких научных центрах России с точек зрения физики, биологии, космологии, психологии, философии. Можно назвать центры в Санкт-Петербурге, Москве, Новочеркасске и др. Трудно перечислить все опубликованные об этом книги и статьи [См.: 2; 29; 32; 33; 15; 25 и др.] Можно ли сказать о времени что-либо новое? Автор осмеливается утверждать, что такое возможно. Насколько плодотворны его идеи, пусть судят читатели.

Естественные науки в качестве важнейших критериев истинности и научности опираются на

объективность и эмпирическую проверяемость. Но есть немало феноменов реальности, на которые не удастся распространить эти критерии. Это, например, такие: время, свобода, воля, совесть.

Как мы воспринимаем и осознаем время? Как связаны пространство и время? Какова природа временной реальности? Имеет ли время форму? Можно ли управлять временем? Мир вокруг нас ежедневно меняется, и мы получаем с помощью ощущений и восприятия информацию об этих изменениях и их темпе. Но и сами мы меняемся. Что же вызывает эти изменения? И как оценивать эти реальные изменения? Почему в сознании европейцев время считается чем-то вроде физической, материальной субстанции?

По справедливому замечанию Э. Кассирера, необходимо различать два «измерения» времени – вещное (или физическое) и чистое переживание времени (время субъективное) [14: 135]. Об этом же писал К. Г. Юнг:

«Физические явления могут быть рассмотрены двумя способами: с механистической и энергетической точек зрения. Механистическая точка зрения является чисто каузальной: она понимает событие как следствие некой причины в том смысле, что неизменяющиеся субстанции изменяют свои отношения друг к другу согласно твердо установленным законам. Энергетическая точка зрения, в сущности, является финалистской; событие прослеживают от следствия к причине, исходя из предположения, что некоего рода энергия лежит в основе изменений в объектах, что она сохраняется в качестве величины постоянной на всем протяжении этих изменений и в конечном счете приводит к энтропии – состоянию общего равновесия. Поток энергии имеет определенное направление (цель), поскольку он в известном смысле следует градиенту потенциала, который нельзя изменить на противоположный. Идея энергии отлична от идеи субстанции, приводимой в движение в пространстве – это понятие, извлекаемое из отношений движения» [35: 11].

Причем «преобладание одной или другой точки зрения зависит не столько от объективного поведения самих вещей, сколько от психологической установки исследователя или мыслителя. Эмпатия ведет к механистическому взгляду, абстракция – к энергетическому» [35: 12]. Нужно уточнить только, что термин «финалистский» Юнг употребляет вместо «телеологический», противопоставляя каузальности.

Следовательно, во-первых, когда мы говорим о времени, мы неосознанно говорим о двух разных темах: о физической реальности и о субъективной реальности. Во-вторых, многочисленные попытки понять сущность времени опираются на чрезмерное доверие к результатам зрительного восприятия, которые по традиции европейского менталитета считаются вполне достоверными и истинными. При этом не задумываются о том, что зрение предоставляет одностороннюю информацию о форме объекта на основе случайно избранной точки зрения, – такая информация чревата поверхностным, одномерным пониманием сущности и смысла ситуации. На этой почве сформировался европейский рационализм в качестве фундамента научного миропонимания мира.

«Время физическое» (или вещное) является фундаментом детерминистского естествознания. Когда Д. Юм попытался усомниться в теории причинности, он заложил «бомбу», грозившую разрушить фундамент естественных наук. Вслед за ним зададимся вопросами: действительно ли время является основой причинных отношений? Не разумнее ли переключить внимание на энергию, которая на самом деле служит источником и причиной движения и изменений в физическом мире? А время является лишь характеристикой энергетических процессов?

В основе идеи времени легко обнаружить память о повторяющихся событиях в жизни человека и природных процессах. Появление этой идеи в сознании человека стало результатом освоения мира. Сначала осваивается пространство среды существования человека, позднее осваивается длительность и порядок, последовательность событий. Ритм – универсальный, объективный закон Космоса. Поначалу такая последовательность понималась как движение в пространстве по прямой линии (на Востоке предпочитали говорить о круге). Поэтому время считали одномерным, равномерным, непрерывным и объективным. Позднее столкнулись с неравномерностью, ускорением и многомерностью временных процессов. Основные характеристики времени: 1) изменчивость, 2) последовательность, 3) длительность, 4) неостановимость (пока есть энергия), 5) непрерывность, 6) необратимость.

В последнее время наиболее универсальным пространственным образом движение все чаще стали представлять в виде спирали или вихревого тороида. И тогда возникает вопрос: что определяет длительность и скорость (темп) изменения событий?

И. В. Блауберг и Э. Г. Юдин обратили внимание на неоднородность времени в различных системах

[8: 139-141]. Это очень верное замечание. Из него может следовать предположение, что время зависит от источника энергии, т. е. каждый такой источник «создает» свое время.

С нашей точки зрения, время – это трата (расходование) энергии, оно не является отдельной субстанцией, но лишь мерой изменения Космоса, которое имеет одновременно субъективный смысл (поскольку ученые договариваются между собой о величине этой меры) и объективный (поскольку изменения подтверждаются практической проверкой и могут быть измерены). Однако, время в Космосе изменяется не равномерно, ибо зависит от энергии той сферы, в которой эта энергия проявляет себя. Можно это показать на бытии человека. Жизнь тела человека обусловлена той энергией, которую оно получает от пищи, из кислорода, от Солнца и эфира.

Но есть еще феномен психической энергии, с которым связано переживание времени. Достаточно давно стали догадываться об источнике этого и говорить о силе или энергии действующего актора, однако трудность осмысления субъективной реальности связана с тем, что ее нелегко перепроверить и измерить, чтобы установить достоверность.

Объективное время

В фундаменте физических представлений о времени лежат возникшие в Античной Греции представления о времени (Хронос) и вечности (Айон). Эти идеи получили в трудах Ньютона оформление в форме бесконечного, непрерывного, необратимого, одномерного «движения» в пространстве.

Важную роль в осмыслении объективной реальности играет *время*. По определению Платона, время – это есть лишь «движущийся образ вечности». По мнению Аристотеля, время есть *движение*, а двигаться может лишь то, что является чувственно воспринимаемой (материальной) субстанцией, тем более что скорость движения физических тел нужно и можно измерить. Это и приводит к уподоблению времени пространственным феноменам. Однако такое представление о времени как одномерном движении в пространстве, возникшее в Древней Греции и приобретшее статус фундаментальной опоры классической научной картины мира, – нелепость. На ее основе в физике возникла странная гипотеза о Большом взрыве, положившем начало Космосу (Вселенной) из некой сингулярной точки. Время – это свойство, характеристика траты энергии, которая распределена в Космосе неравномерно. У каждого источника энергии (звезды) складывается свое время. По аналогии можно утверждать, что у каждого субъекта сознания – свое время, время его физического существования в данном теле. Причем можно говорить о двух видах времени человека: объективном (физическом) и субъективном (духовном). У М. М. Бахтина введены термины «Большое время» и «хронотоп». Первый из них указывает на крупные исторические события, определяющие глобальные изменения в жизни человечества. Второй термин обозначает отражение этих или более частных событий жизни человека, описанные в художественной реальности, переосмысленной силой художественного воображения для большей яркости, наглядности и поучительности. Физическое время человека течет быстрее, чем духовное, поскольку для существования тела требуется много энергии. Духовный мир человека менее энергозатратен, поэтому это время течет медленнее. Хотя бывают исключения из правил. Есть люди, которых Л. Н. Гумилев называл пассионариями. Они обладают повышенным потенциалом энергии, честолюбивой воли и энтузиазма. Именно они являются героическими субъектами Истории. Когда энергетическая программа, обусловленная ДНК человека, выполнена, то сознание уходит из тела в Иной мир. Этот процесс занимает, как правило, сорок дней. После этого начинается существование человека в духовном времени (Вечности). Слово вечность имеет относительный характер, энергия субъекта рано или поздно кончается, уходит к другому источнику.

THE ENERGETIC NATURE OF TIME

PIVOYEV
Vasiliy

*PhD in Philosophy,
Professor of the Department of Socio-Economic,
Humanitarian and Special Disciplines,
Northern Institute (Petrozavodsk Branch) of All-Russian
State University of Justice (RPA of the Justice Ministry of
Russia),
Petrozavodsk, Russian Federation, pivoev@mail.ru*

Keywords:

objective and subjective time
change
spiritual and psychic energy
eternity
being and non-being
vortex toroid

Summary:

Any event in objective reality arises and takes place because of energy that provokes it and continues until the potential of the available energy is exhausted. When the energy is used up, the event stops, passes into the stage of rest (or entropic chaos). Consequently, the duration of an event, its time, is determined by the potential of energy that serves as the source and “fuel” of the movement. Thus, we can assert that energy – the energy resource involved in the event – is the nature of time. The soul and the body live in different temporal dimensions. The body spends a lot of energy, so its time passes quickly. The soul that “dwells” in connection with the body (but not necessarily within the body) spends much less energy received from the body (and from the ether), so the time of the soul flows more slowly. This is the basis for the phenomenon of age self-identity inconsistency, when it seems to a person with age that they are younger than they actually are. Time is ambivalent, since energy “flows” in two “directions”: 1) the “arrow of time”, the entropic spending of physical energy from the received, accumulated potential to chaos; 2) the creative bioenergy of the organization of life, the increasingly complex ordering of the world according to the spiral of the “golden section” is oriented in the opposite direction. Therefore, time is reversible.

УДК 008:316.42

СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ ОБУСЛОВЛЕННОСТЬ КОГНИТИВНЫХ ПРОЦЕССОВ: ЕДИНСТВО ВРОЖДЕННОГО И ПРИОБРЕТЕННОГО

**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*

**ВОЛКОВА
СВЕТЛАНА
ВЛАДИМИРОВНА**

*доктор философских наук,
профессор кафедры философии и культурологии,
Петрозаводский государственный университет,
институт истории, политических и социальных наук,
Petrozavodsk, Russian Federation,
svetavolkov@yandex.ru*

Ключевые слова:

человек
врожденное – приобретенное
культура
познание
развитие
общество

Аннотация:

Статья посвящена эпистемологическому анализу начал познания в рамках когнитивного поворота в философии и психологии XX века. Привлекая материал из области нейробиологии, когнитивной психологии, кросс-культурных исследований, авторы показывают, что граница между «биологическим» и «культурным», «врожденным» и «приобретенным» является скользящей, диффузной. Ни эволюционно-биологические, ни социокультурные факторы, взятые изолированно, не достаточны для выяснения специфики и истоков когнитивного арсенала человеческого сознания. Единственно адекватный и продуктивный путь при решении данного вопроса – это осмысление указанных факторов в аспекте взаимодействия, дополнительности.

© 2025 Петрозаводский государственный университет

Получена: 23 мая 2025 года

Опубликована: 23 июня 2025 года

Сегодня, как и много столетий назад, приобретение знания об окружающем мире является одной из главных задач человеческой жизнедеятельности. И это понятно. Для своего существования и развития человеку всегда требовалось знание о законах функционирования и развития того мира, в котором он живет. Кроме того, наряду с необходимостью приобретения знания о мире, вот уже не одно столетие существует и другая необходимость, а именно: осмысление природы самого процесса познания. Без выполнения этой рефлексивной работы – деятельности по осмыслению природы знания – современная цивилизация едва ли смогла бы добиться тех успехов, которыми она сегодня располагает, прежде всего, в области науки и техники. Несмотря на то, что в рамках гносеологии, которая занята исследованием вопросов познания, накоплен обширный опыт осмысления механизмов, принципов и категорий познания, в последние десятилетия все чаще звучит мысль о том, что традиционная

Гносеология обнаруживает некоторую ограниченность своего подхода к познанию и науке. Данная ограниченность не в последнюю очередь связана с отвлечением от антропологической размерности познания.

Действительно, при внимательном рассмотрении эпистемологической рефлексии трудно не заметить, что в тени интереса к теме обоснования объективности научного знания часто остается главный герой и участник познавательного процесса – человек. Последний либо исчезает в абстракции безразмерной, лишенной бытийной плотности идеальной точки, либо получает одностороннюю интерпретацию, выступая по преимуществу как социальное существо. Так, например, в отечественной философии была проделана большая работа по осмыслению социокультурной обусловленности познания. Было показано, как и в каких формах социальное и культурно-историческое входят в содержание знания и влияют на способы и результаты познавательной деятельности. Человек, однако, принадлежит не только миру социума и культуры, но и миру природы, а между тем эволюционно-биологическая форма обусловленности познания часто оставалась в тени философского интереса. Такое разъятие социокультурного и биологического начал познавательной деятельности приводит к односторонней репрезентации картины познания. Таким образом, настоящей потребностью оказывается восстановление антропологической целостности и полноты феномена знания.

В связи с указанной потребностью было бы целесообразным обратиться к рассмотрению специфики той когнитивной «оснастки», которую задействует сознание в процессах восприятия и осмысления и продемонстрировать единство «врожденных» и «приобретенных» свойств человеческой психики в когнитивных процессах.

По-видимому, главное, без чего не может обойтись ни один разговор, касающийся дихотомии «врожденное – приобретенное», – это упоминание такого важного принципа классической генетики как постоянное взаимодействие между генетической структурой особи и окружающей ее средой. Комплекс генов особи, унаследованный от родителей, определяет предел возможностям ее развития. Какая из этих возможностей проявится – решают условия среды обитания этой особи. Можно сказать, что генотип представляет собой определенный «генетический алгоритм» для ограниченного числа альтернативных путей развития. Реальный же путь развития из этого числа определяется средой. Таким образом, внутреннее и внешнее, гены и среда, природа организма и условия его существования и развития связаны сложной диалектической связью и противопоставлять их друг другу не следует.

Развитие молекулярной биологии, генетики во второй половине XX века позволили специфицировать влияние генов через механизмы так называемых «закрытых» и «открытых» программ [17]. Закрытые программы получают неизменное закрепление в ДНК и определяют поведение живого существа вплоть до мельчайших подробностей. Открытые программы, наоборот, экологически гибкие, не расписывают в поведении все по шагам и открыты к приобретению информации через обучение. Подтверждением значимости открытых генетических программ могут служить исследования последних десятилетий в области нейробиологии и психологии развития.

Так, нейробиологи отмечают, что если крупные пренатальные морфологические изменения в человеческом мозге (например, возникновение нервной трубки, отростков нейронов, образование кортекса) жестко следует генетическим предписаниям и лишь в небольшой степени зависимы от внешних влияний, то структура и функционирование мозга в постнатальный период (особенно в течение первых двух лет жизни) существенным образом зависят от социальных условий. Среда межличностных взаимодействий оказывает формирующее влияние на созревание генетически запрограммированной нервной системы [20; 23; 24]. В свою очередь многочисленные исследования в рамках психологии развития продемонстрировали, что при ориентации на приобретение детьми определенного рода знаний в течение определенных «временных окон» сам процесс обучения становится более легким. Подобного рода спецификация содержания знания, а вместе с ним и тех временных отрезков, в течение которых оно относительно легко усваивается, еще раз подтверждает, что генотип нуждается в специальном воздействии окружающей среды для того, чтобы развить, развернуть определенные фенотипические признаки, проявления [4; 7].

Таким образом, на сегодняшний день можно с уверенностью сказать, что биогенетические факторы не только не исключают, но и предполагают взаимодействие с факторами социокультурными. В этой связи в нашу задачу входит показать зависимость когнитивных процессов как от генетических предрасположенностей, так и социокультурных влияний.

Пожалуй, одно из самых существенных обстоятельств, которое привлекает к себе внимание при рассмотрении человеческого мира, заключается в том, что, несмотря на огромные культурные различия,

которые имеются между народами, существует и ряд общих когнитивных форм и поведенческих репертуаров. Данные когнитивные формы и поведенческие репертуары сами по себе весьма разнообразны. Они могут включать похоронные обряды, табу инцеста, мимические выражения, ряд фобий [5; 13]. С нашей точки зрения, однако, особый интерес представляют те формы, которые связаны, прежде всего, с познавательным отношением человека к миру.

Одна из таких универсальных форм проявляется в том, что функционирование человеческого познавательного аппарата подчинено некоему принципу «экономии»: непрерывное и бесконечное разнообразие сенсорных данных упорядочивается в сравнительно небольшое количество единиц, категорий. Данное обстоятельство становится наиболее очевидным при рассмотрении определенных аспектов восприятия. Взять, например, такое явление как радуга. То, что обычно воспринимает человек, представляет собой дискретные цветовые полосы, хотя в действительности, как это фиксируется приборами, имеет место непрерывное изменение световой волны. Аналогичная ситуация имеет место и применительно к восприятию звуков. Так, хотя содержание вербального опыта представляет собой звуковой поток, человек склонен воспринимать его как состоящий из неких дискретных элементов – фонем. Тот факт, что человек с самого раннего возраста (буквально с первых месяцев жизни), безотносительно к культурной принадлежности, демонстрирует способность к дискретному опознаванию цветов и фоновоподобных образований, дает основания предполагать, что на нейрофизиологическом уровне существуют генетически направляемые способы переработки сенсорной информации [2; 8].

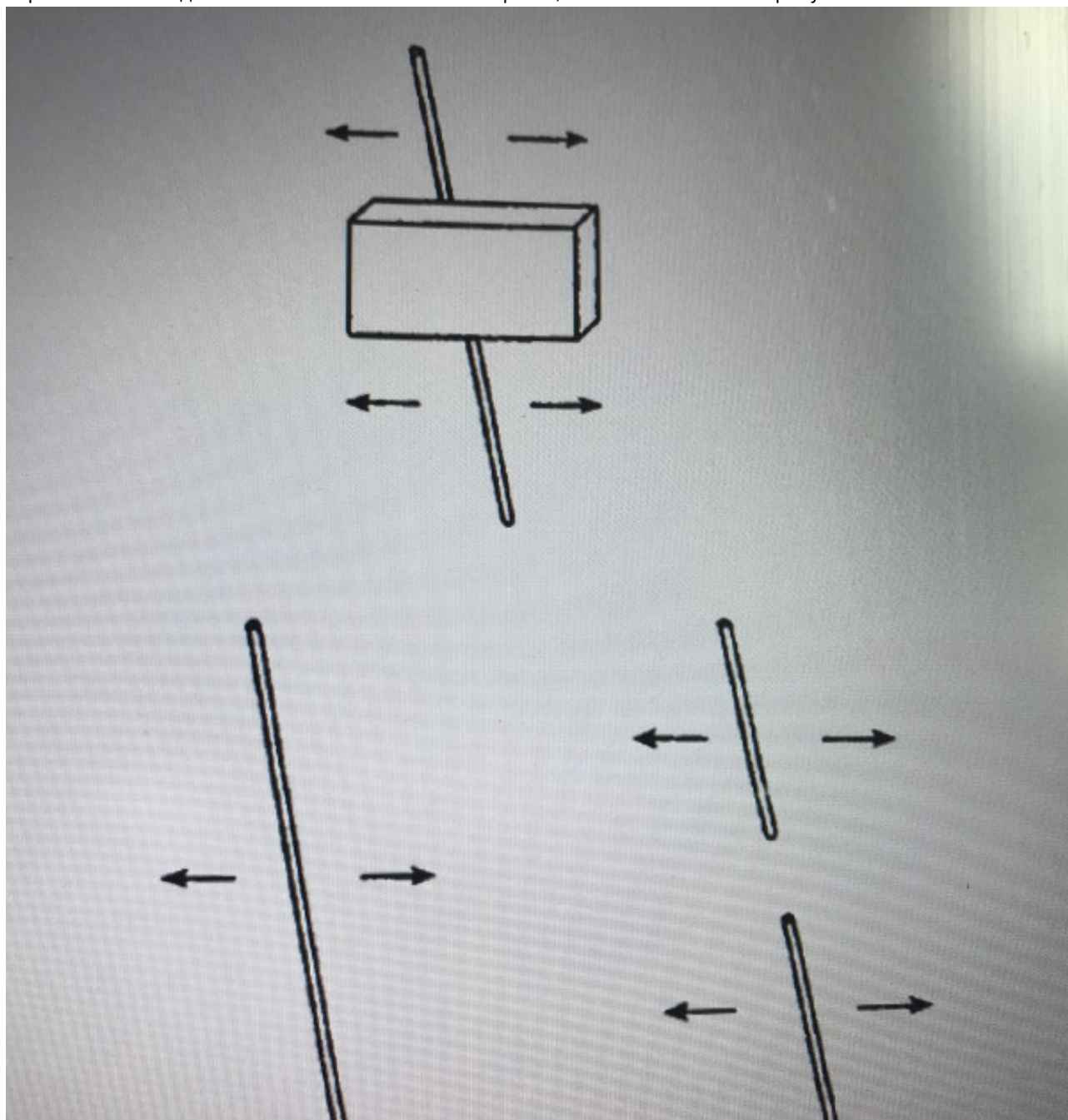
Вместе с тем выше отмеченное обстоятельство вовсе не исключает влияния социокультурных факторов на процесс восприятия окружающего мира. Лучший повод убедиться в этом – присмотреться к тем дискуссиям, которые ведутся вокруг влияния языка на восприятие цвета. Уже самые первые изыскания в данном направлении породили неоднозначность и споры. Так, Э. Рош и Д. Оливер демонстрировали американцам и представителям новогвинейского племени дани, чей язык содержал только два термина для обозначения цвета, разноцветные фишки. Когда через несколько секунд экспериментаторы проводили проверку на запоминание цветовых образцов, то оказалось, что и американцы, и дани одинаково хорошо запомнили именно основные цвета. Отсюда напрашивался вывод о том, что восприятие, память функционируют независимым от цветового словаря образом. Вместе с тем ряд исследователей (Дж. Люси, Р. Шведер) обратили внимание на то, что выбранные американцами и дани в ходе проверки цветовые образцы характеризуются одним отличительным признаком – сильной цветовой насыщенностью. Данное обстоятельство стало основанием для вполне резонного вопроса: может быть, сама подборка цветовых образцов для постановки эксперимента существенным образом зависела от такого фактора как насыщенность и поэтому соответствующим образом повлияла на исход эксперимента?

В поисках ответа на данный вопрос было проведено немало исследований. Приведем данные одного из недавних экспериментов, в котором участвовали американцы и представители народов беринмо (Папуа Новая Гвинея) и химба (Северная Намибия). В сравнении с 11-ю цветовыми категориями английского языка, язык беринмо и химба содержал только пять терминов для обозначения цвета. Примечательно, что до тех пор, пока в организации цветового множества превалировал фактор цветовой насыщенности, выбор цветовых образцов американцами, с одной стороны, и беринмо и химба – с другой, по-прежнему совпадал. Однако когда цветовые образцы для эксперимента были подобраны независимым от фактора насыщенности образом, то есть наугад, то совпадение исчезло. Беринмо и химба запоминали цвета, которые укладывались в их цветовой словарь, лучше, чем те цвета, которые запоминали американцы [21; 22]. В целом, несмотря на то, что ряд отдельных вопросов по-прежнему остается дискуссионным, идея о влиянии языка (цветового словаря) на процессы запоминания и восприятия цвета приобретает сегодня все более обоснованный характер.

Разумеется, вышеприведенный пример взаимодействия генетической предрасположенности и социальной обусловленности в сфере когнитивных процессов далеко не единственный. Обратим внимание на еще одну особенность работы человеческого когнитивного аппарата. В конце 70-х – начале 80-х годов XX века психологами, изучающими когнитивное развитие детей, были освоены новые экспериментальные техники работы с младенцами. Младенца помещали в небольшую комнату с глухими стенами и на расположенный перед ним экран проецировали изображение какого-нибудь объекта. Как правило, новорожденные некоторое время смотрели на проецируемый объект, затем их внимание притуплялось, что свидетельствовало о том, что они привыкли к данному стимулу. Когда этот же самый стимул на несколько секунд блокировали, а потом возобновляли, то время рассматривания младенцем изображения значительно уменьшалось. Однако если спустя некоторое время на экран

проецировали изображение нового, незнакомого объекта, то ребенок оживлялся и рассматривал его столь же долго, как и первый объект. В каждом из случаев время, которое ребенок тратил на рассматривание объекта, тщательно фиксировалось экспериментатором.

В одном из таких экспериментов четырехмесячных младенцев приучили смотреть за горизонтальным движением металлического стержня, как это показано на рисунке.



При этом срединная часть стержня была закрыта массивным бруском и оставалась невидимой для испытуемых. Впоследствии экспериментальную ситуацию изменили: брусок убрали и демонстрировали горизонтальное движение полностью открытого стержня, а потом движение двух отдельных частей стержня, как если бы целый стержень оказался распилен надвое. Примечательно, что именно этот последний вариант был предпочтен испытуемыми, хотя, казалось бы, он должен быть более привычным для них, то есть близким к образу стержня частично закрытого бруском. Данное предпочтение объяснялось тем, что уже в исходной ситуации, наблюдая движение частично закрытого стержня, младенцы «видели» его как нечто целостное, что свидетельствовало о наличии у них некоего врожденного представления об объекте [10].

Приведенные данные служат, по-видимому, еще одним основанием в пользу определенной

генетической «запрограммированности» человеческого когнитивного аппарата. Вместе с тем в очередной раз приходится заметить, что данная «запрограммированность» отнюдь не абсолютна, не тотальна. Современные дискуссии о так называемом «полезависимом» и «полenezависимом» когнитивных стилях, «аналитической» и «холистской» стратегиях переработки когнитивной информации позволяют убедиться в сказанном.

Дихотомия «полезависимого» и «полenezависимого» когнитивных стилей отражает присущие индивидам и целым группам различия в способности дифференцировать, отделять воспринимаемый объект от области его существования. Было, в частности, замечено, что представители тех сообществ, в которых ведется оседлый образ жизни и доминирует сельскохозяйственный труд, вынуждены постоянно координировать свои действия с другими индивидами. Склонность воспринимать объект вместе с его окружением, то есть приверженность к полезависимому стилю, развита у этих индивидов, как правило, выше, чем, например, у охотников-сборителей, чей мобильный образ жизнедеятельности, относительно простые социальные отношения, располагают больше к деконтекстуализации объекта восприятия, то есть к полenezависимому стилю [11; 25]. Как видим, врожденная с точки зрения эксперимента с младенцами склонность к восприятию вещи в ее целостности может получить разное в зависимости от социокультурных факторов преломление.

Уместно заметить, что не так давно дихотомия «полезависимого» и «полenezависимого» когнитивного стилей получила развитие на примере нового эмпирического материала. Речь идет об экспериментах, в которых американцам и японцам демонстрировали фрагменты подводных съемок. Каждая из предлагаемых сцен содержала множество разнообразных явлений – камни, растительность, рыбы и другая морская живность. Среди этого разнообразия был, однако, помещен специальный объект – рыба, которая отличалась от остальных рядом признаков – большим размером, цветом, скоростью передвижения и т. д. Примечательно, что свои ответы на просьбы экспериментаторов описать увиденное американцы и японцы выстраивали по-разному. Японцы, как правило, начинали с отсылки к контексту как таковому (например: «то, что я видел, напоминало реку»), тогда как американцы сразу же обращались к выделяющемуся из общего фона фокальному объекту. В целом, хотя общее количество суждений японцев и американцев относительно фокального объекта было одинаковым, японцы высказали на 70 % больше суждений, касающихся контекста [16]. Как видим, и в данном случае врожденная склонность к восприятию вещи в ее целостности получила неодинаковое развитие. Данное различие закрепилось в виде «холистской» (применительно к особенностям японского восприятия) и «аналитической» (применительно к особенностям американского восприятия) стратегий переработки информации. Холистская когнитивная стратегия подразумевает ориентацию субъекта на контекст как на то целое, в котором существует, присутствует объект восприятия, мышления. Особое значение придается отношениям между объектом и самим контекстом. Аналитическая стратегия, напротив, ориентирована на отделение объекта от контекста и сфокусирована на категоризации атрибутов самого объекта.

Спрашивается, чем вызвано существование данного различия? На сегодняшний день есть веские основания полагать, что указанные когнитивные различия не в последнюю очередь связаны с особенностями западной, американской культуры, социума, с одной стороны, и восточной культуры – с другой. Так, если поведение и ценности представителей Восточной Азии демонстрируют, как правило, коллективизм, тесные взаимосвязи членов социума друг с другом, то представители Западной Европы, США, наоборот, склонны к большей независимости и индивидуализму. Показательно, что японцы, сталкиваясь с задачей дать самоописание, чаще прибегают к дескрипциям, отражающим их социальную идентичность («Я – студент...») или социальные отношения («Я – брат...»). Американцы же тяготеют к описанию черт личностного склада, характера («Я – любопытный» и т. д.) [6; 15]. Надо полагать, что тесная социальная сеть взаимных обязательств и ролевых отношений способствовала развитию у представителей восточной культуры повышенной чувствительности к тому целому – контексту – в котором существует объект восприятия, мышления. Сообщество свободных, автономных индивидов Запада, ценивших прежде всего независимость, наоборот, выдвигало на передний план способность выделения объекта из контекста и категоризации его атрибутов. Особая значимость идеала социальной гармонии, характерная для восточной культуры, поощряла мышление в аспекте поиска «срединного пути», примиряющего противоположности. Приоритет личной независимости, свободы, наоборот, способствовал распространению словесных дебатов, дискуссий и как следствие – утверждению идеала логической последовательности и согласованности суждений.

Стоит заметить, что различие холистской и аналитической когнитивных стратегий отчетливо проявляется на примере такой когнитивной процедуры, как объяснение. Данное обстоятельство

особенно важно, так как оно позволяет еще раз увидеть односторонность исключительно генетической или социальной обусловленности когнитивных процессов. С одной стороны, современные научные изыскания в рамках психологии развития дают основания считать, что Ж. Пиаже существенно недооценил способность детей к пониманию каузальных отношений. Психологические эксперименты показывают, что движение неодушевленных объектов без каких бы то ни было внешних сил, а также внезапное исчезновение и появление предметов вызывает удивление у детей самого раннего возраста. С другой стороны, как показывают кросскультурные исследования, сама склонность к каузальному объяснению может принимать различное направление. Так, можно ожидать, что американцы, западно-европейцы, которым свойственно деконтекстуализировать объекты, будут склонны объяснять те или иные действия, события, ссылаясь на свойства самого объекта, тогда как представители восточной культуры, объясняя те же самые явления, будут скорее обращаться к отношениям между объектом и контекстом. Данная разница действительно подтверждается на примере исследований, проводившихся среди американцев и индейцев, исповедующих индуизм [9; 12; 19]. При этом отмеченная разница распространяется не только на сферу социальных событий, но и на явления, которые непосредственно ей не принадлежат. Так, выступают ли объектом объяснения преступные действия людей или движения рыб, американские испытуемые устойчиво обращаются к предполагаемым внутренним свойствам объекта, а китайцы – к внешним, контекстуальным факторам.

Наконец, еще одно явление, которое привлекает к себе внимание в свете взаимодействия социокультурных факторов и врожденных предрасположенностей сознания, связано с человеческим восприятием мира биологических, живых объектов. Вот уже на протяжении ряда десятилетий специалисты в области когнитивной антропологии и этнонауки отмечают, что, несмотря на существующие культурные и географические различия между народами, последние используют примерно одну и ту же абстрактную структуру, фиксирующую и упорядочивающую многообразие растительного и животного мира [1; 3]. Данная структура представляет собой концептуальную сетку, состоящую из таких категорий, как «род», «вид», «семейство», «отряд» и т. д. Кроме того, адепты различных культур придерживаются единого представления о том, что каждому родовидовому образованию органического мира свойственна своя глубинная сущность, определяющая его внешние признаки, поведение, экологические предпочтения. Действительно, как показывают некоторые эксперименты, представления о подобного рода сущности встречаются уже у детей в возрасте 4-5 лет, причем как у представителей современных, так и традиционных сообществ.

По-видимому, такой культурный универсализм действительно дает основания предположить существование определенной врожденной предрасположенности человеческого сознания – совокупности генетически закрепленных правил восприятия мира живой природы. Однако и в данном случае это только «одна сторона медали». Дело в том, что общность концептуальной сетки («род – вид – семейство») не отменяет тех различий, которые появляются в процессе классификаций внутри самой сетки. Приведем небольшой пример.

Представители индейского народа меномини делят с американцами одну и ту же географическую область (штат Висконсин). И те, и другие обладают обширным знанием пресноводных рыб, обитающих в водоемах Висконсина, используют похожие рыболовные практики, интересуются сходными разновидностями рыб. Несмотря на данные обстоятельства, американцы и меномини проявили отчетливые различия в задачах на классификацию пресноводных рыб. Для американцев главными факторами при классификации были морфологические (размер, форма рыбы), для меномини – экологические (место обитания рыб, их взаимодействия друг с другом и со средой). В сравнении с меномини, американцы чаще вводили в свои классификации оценочные характеристики, типа «престижная разновидность», «мелочь». В задачах на понимание взаимодействий между рыбами в их естественной среде обитания американцы обращались главным образом к зрелым, взрослым особям, тогда как меномини включали в свое рассмотрение все стадии развития, созревания рыбы [18]. Спрашивается, чем объясняются данные различия? Краткий ответ: культурными ценностями. Дело в том, что для меномини крайне важным является уважительное отношение к природе, убеждение в том, что человеку следует брать у природы только самое необходимое. Представления о сбалансированном, гармоничном сосуществовании с природой заставляют меномини быть более чувствительными к экологическим факторам, как при классификации, так и при объяснении своих классификаций. В культуре американцев тоже присутствует уважительное отношение к природе. Гарпунная охота запрещена законодательством штата Висконсин. И все же ориентация на субъекта, его цели, потребности является в данном случае приоритетной. Отдых на свежем воздухе, спортивная рыбалка, членство в рыболовном клубе – характерные черты образа жизни американцев этого штата. В итоге

природа воспринимается в аспекте состязания, в качестве источника вызова проверить себя на успешность – поймать самую большую рыбу и т. д. Как следствие этого, доминирующей становится ориентация на взрослую рыбу, на такую морфологическую ее характеристику как размер. Как видим, мыслительные процессы пребывают в данном случае под влиянием социокультурных факторов, и говорить о некоем генетически закреплённом культурном универсализме не приходится.

Обобщим теперь сказанное и подведем итоги. Первое и наиболее общее соображение, которое напрашивается в связи с обращением к многочисленным эмпирическим данным и теориям, заключается в следующем: судя по всему, процесс познания испытывает влияние как со стороны эволюционно-биологических, так и социокультурных факторов. Так, представляется справедливым тот факт, что определенные системы восприятия, памяти, мышления сложились под давлением естественного отбора, возникли как адаптации, обеспечивающие выживание и воспроизводство человека как биологического вида. В то же время, однако, приходится признать, что когнитивные способности, процессы с необходимостью обусловлены и социокультурными факторами – ценностями, традициями, конвенциями, языком, имплицитным способами членения, описания, категоризации действительности. В связи с этим распространенная ныне в сфере когнитивистики аналогия между работой человеческого мозга и функционированием компьютера справедлива лишь отчасти. С одной стороны, человеческий мозг действительно перерабатывает информацию на основе сформировавшихся в ходе биологической эволюции «программ». Но, с другой стороны, развитие социума, культуры, самой экосреды, испытывающей колоссальное влияние антропогенных факторов, предъявляет свои требования к работе мозга, вынуждает его «перестраиваться», запускать новые «когнитивные программы». В этом принципиальное отличие человеческого мозга от современных компьютеров, которые, хотя и обладают определенной способностью к самообучению, пока что не могут подкрепить без помощи человека свою «когнитивную эволюцию» эволюцией собственного «железа».

Далее, на основе имеющихся сегодня данных (в том числе и представленных нами) едва ли можно сказать, каким образом молекулярно-генетические процессы в нейронах и изменения в нейроструктурах взаимосвязаны с когнитивными процессами, как на основе этих взаимосвязей возникают и генетически закрепляются адаптивно ценные сдвиги в процессах переработки мозгом когнитивной информации. Тем не менее сам факт наличия генетически контролируемых когнитивных форм и поведенческих репертуаров сомнений не вызывает. Психогенетические, нейробиологические, социобиологические и антропологические исследования – каждое вносит свой вклад в представление о неких врожденных структурах. Вместе с тем следует еще раз подчеркнуть, что так называемые врожденные сознанию структуры представляют собой диспозиции, склонности, которые для своего дальнейшего развития требуют обязательного участия внешней, социокультурной среды. Социокультурная среда может усилить или ослабить ту или иную диспозицию, придать ей то или другое направление. К примеру, способность поддерживать представление о вещи как объекте – самотождественной, существующей вне восприятия сущности, является, видимо, врожденной. Однако представители восточной и западной культур, как мы видели, используют различные стратегии при решении одних и тех же познавательных задач, задействующих понятие объекта. Японцы склонны к холистской мыслительной стратегии, подразумевающей ориентацию субъекта на контекст как на то целое, в котором существует, пребывает объект восприятия, мышления. Особое значение придается отношениям между объектом и самим контекстом. Американцы предпочитают аналитический способ мысли, ориентированный на отделение объекта от контекста и сфокусированный на категоризации атрибутов самого объекта.

Предпринятый анализ ряда когнитивных способностей в аспекте их обусловленности эволюционно-биологическими и социокультурными факторами дает основания считать, что сама граница между «биологическим» и «культурным», «врожденным» и «приобретенным» является скорее всего скользящей, диффузной. Действительно, ряд эмпирических данных, связанных, главным образом, с модулярной гипотезой, говорит о том, что процессы переработки когнитивной информации, ведущие от сенсорных фильтров к восприятию, осуществляются автоматически на основе сформировавшихся в ходе биологической эволюции «алгоритмов», «программ». В то же время работа восприятия кооперируется с когнитивными способностями, которые в значительной степени обусловлены социокультурными факторами – памятью, вниманием, мышлением. Данная кооперация как раз и снимает резкое разграничение биологических и культурных, врожденных и приобретенных начал в составе познавательного опыта.

Наконец, рассмотрение эволюционно-биологических и социокультурных детерминаций позволило обнаружить еще одно немаловажное обстоятельство, а именно: познавательные процессы демонстрируют особую чувствительность к тому контексту, в котором они осуществляются. В самом

деле, как мы видели, в ряде случаев испытуемые проявляют успех в решении познавательных задач только тогда, когда сами задачи реализуются в определенных условиях, специальных ситуациях. По-видимому, существует не только общие, применяемые ко всем ситуациям познавательные стратегии, правила, критерии, но и частные, ориентированные на специфические, конкретные ситуации, что и свидетельствует об определенной контекстуальности, ситуативности человеческого познания.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Atran S. *Cognitive Foundations of Natural History: Towards an Anthropology of Science*. Cambridge, 1990. 376 p.
2. Beale J. M., Keil F. C. Categorical effects in the perception of faces // *Cognition*. 1995. Vol. 51. P.1-23.
3. Berlin B. *Ethnobiological classification*. Princeton, 1992. 364 p.
4. Boyd R., Richerson P. *Culture and evolutionary process*. Chicago, 1985. 340 p.
5. Brown D. *Human Universals*. New York, 1991. 220 p.
6. Cousins S. D. Culture and self-perception in Japan and the United States // *Journal of Personality and Social Psychology*. 1989. Vol. 56. P. 124-131.
7. Draper P., Harpending H. A sociobiological perspective on human reproductive strategies // *Sociobiological perspectives on human development* / K. B. MacDonald (ed.). Springer, 1988. P. 340- 372.
8. Eimas P. D., Miller J. L., Jusczyk P. W. On infant speech perception and the acquisition of language // *Categorical perception: The groundwork of cognition* / S. Harnad (Ed.). Cambridge University Press. 1987. P. 161-195.
9. Hong Y., Chiu C., Kung T. Bringing culture out in front: Effects of cultural meaning system activation on social cognition // *Progress in Asian social psychology* / K. Leung, Y. Kashima, U. Kim, S. Yamaguchi (Eds.). Wiley, 1997. Vol. 1. P. 135-146.
10. Kellman P. J., Spelke E. S. Perception of partly occluded objects in infancy // *Cognitive Psychology*. 1983. Vol. 15. P. 483-524.
11. Kuhn U., Hannover B., Roeder U. Cross-cultural variations in identifying embedded figures: Comparisons from the United States, Germany, Russia, and Malaysia // *Journal of Cross-Cultural Psychology*. 2001. Vol. 32. P. 365-371.
12. Lee F., Hallahan M., Herzog T. Explaining real life events: How culture and domain shape attributions // *Personality and Social Psychology Bulletin*. 1996. Vol. 22. P. 732-741;
13. Lumsden C. J., Wilson E. O. *Promethean Fire: Reflections on the Origin of Mind*. Cambridge, 1983. 216 p.
14. MacDonald K. B. *Social and personality development. An evolutionary synthesis*. New York, 1988. 340 p.
15. Markus H. R., Mullally P. R., Kitayama S. Selfways: Diversity in modes of cultural participation // *The conceptual self in context* / U. Neisser, D. Jopling (Eds.). Cambridge University Press, 1997. P. 13-61.
16. Masuda T., Nisbett R. E. Attending holistically versus analytically: Comparing the context sensitivity of Japanese and Americans // *Journal of Personality and Social Psychology*. 2001. Vol. 81. P. 922-934.
17. Mayr E. Behavior programmers and evolutionary strategies // *American Scientist*. 1974. Vol. 62. P. 650-659.
18. Medin D., Ross N., Atran S., Burnett R., Blok S. Categorization and reasoning in relation to culture and expertise // *The psychology of learning and motivation: Advances in research and theory* / B. Ross (Ed.). Academic Press, 2002. Vol. 41. P. 1-38.
19. Morris M. W., Peng K. Culture and cause: American and Chinese attributions for social and physical events // *Journal of Personality and Social Psychology*. 1994. Vol. 67. P. 949-971.
20. Nelson C. A. Change and continuity in neurobehavioral development: lessons from the study of neurobiology and neural plasticity // *Infant Behavior and Development*. 1999. Vol. 22(4). P. 415- 429.
21. Roberson D., Davidoff J., Davies I. R. L., Shapiro L. Colour categories in Himba: Evidence for the cultural relativity hypothesis // *Cognitive Psychology*. 2005. Vol. 50. P. 378-411.
22. Roberson D., Davies I., Davidoff J. Color categories are not universal: Replications and new evidence from a Stone-age culture // *Journal of Experimental Psychology: General*. 2000. Vol. 129. P. 369-398.
23. Schore A. N. Attachment and the regulation of the right brain // *Attachment and Human Development*. 2000. Vol. 2. P. 23-47.
24. Siegel D. J. *The developing mind. Toward a neurobiology of interpersonal experience*. New York, 1999. 394 p.

25. Witkin H. A., Berry J. W. Psychological differentiation in cross-cultural perspective // *Journal of Cross Cultural Psychology*. 1975. Vol. 6. P. 4-87.

REFERENCES

1. Atran S. *Cognitive Foundations of Natural History: Towards an Anthropology of Science*. Cambridge, 1990.
2. Beale J. M., Keil F. C. Categorical effects in the perception of faces // *Cognition*. 1995. Vol. 51. P.1-23.
3. Berlin B. *Ethnobiological classification*. Princeton, 1992.
4. Boyd R., Richerson P. *Culture and evolutionary process*. Chicago, 1985.
5. Brown D. *Human Universals*. New York, 1991.
6. Cousins S. D. Culture and self-perception in Japan and the United States // *Journal of Personality and Social Psychology*. 1989. Vol. 56. P. 124-131.
7. Draper P., Harpending H. A sociobiological perspective on human reproductive strategies // *Sociobiological perspectives on human development* / K. B. MacDonald (ed.). Springer, 1988. P. 340- 372.
8. Eimas P. D., Miller J. L., Jusczyk P. W. On infant speech perception and the acquisition of language // *Categorical perception: The groundwork of cognition* / S. Harnad (Ed.). Cambridge University Press. 1987. P. 161-195.
9. Hong Y., Chiu C., Kung T. Bringing culture out in front: Effects of cultural meaning system activation on social cognition // *Progress in Asian social psychology* / K. Leung, Y. Kashima, U. Kim, S. Yamaguchi (Eds.). Wiley, 1997. Vol. 1. P. 135-146.
10. Kellman P. J., Spelke E. S. Perception of partly occluded objects in infancy // *Cognitive Psychology*. 1983. Vol. 15. P. 483-524.
11. Kuhn U., Hannover B., Roeder U. Cross-cultural variations in identifying embedded figures: Comparisons from the United States, Germany, Russia, and Malaysia // *Journal of Cross-Cultural Psychology*. 2001. Vol. 32. P. 365-371.
12. Lee F., Hallahan M., Herzog T. Explaining real life events: How culture and domain shape attributions // *Personality and Social Psychology Bulletin*. 1996. Vol. 22. P. 732-741;
13. Lumsden C. J., Wilson E. O. *Promethean Fire: Reflections on the Origin of Mind*. Cambridge, 1983.
14. MacDonald K. B. *Social and personality development. An evolutionary synthesis*. New York, 1988.
15. Markus H. R., Mullally P. R., Kitayama S. Selfways: Diversity in modes of cultural participation // *The conceptual self in context* / U. Neisser, D. Jopling (Eds.). Cambridge University Press, 1997. P. 13-61.
16. Masuda T., Nisbett R. E. Attending holistically versus analytically: Comparing the context sensitivity of Japanese and Americans // *Journal of Personality and Social Psychology*. 2001. Vol. 81. P. 922-934.
17. Mayr E. Behavior programmers and evolutionary strategies // *American Scientist*. 1974. Vol. 62. P. 650-659.
18. Medin D., Ross N., Atran S., Burnett R., Blok S. Categorization and reasoning in relation to culture and expertise // *The psychology of learning and motivation: Advances in research and theory* / B. Ross (Ed.). Academic Press, 2002. Vol. 41. P. 1-38.
19. Morris M. W., Peng K. Culture and cause: American and Chinese attributions for social and physical events // *Journal of Personality and Social Psychology*. 1994. Vol. 67. P. 949-971.
20. Nelson C. A. Change and continuity in neurobehavioral development: lessons from the study of neurobiology and neural plasticity // *Infant Behavior and Development*. 1999. Vol. 22(4). P. 415- 429.
21. Roberson D., Davidoff J., Davies I. R. L., Shapiro L. Colour categories in Himba: Evidence for the cultural relativity hypothesis // *Cognitive Psychology*. 2005. Vol. 50. P. 378-411.
22. Roberson D., Davies I., Davidoff J. Color categories are not universal: Replications and new evidence from a Stone-age culture // *Journal of Experimental Psychology: General*. 2000. Vol. 129. P. 369-398.
23. Schore A. N. Attachment and the regulation of the right brain // *Attachment and Human Development*. 2000. Vol. 2. P. 23-47.
24. Siegel D. J. *The developing mind. Toward a neurobiology of interpersonal experience*. New York, 1999.
25. Witkin H. A., Berry J. W. Psychological differentiation in cross-cultural perspective // *Journal of Cross Cultural Psychology*. 1975. Vol. 6. P. 4-87.

SOCIOCULTURAL DETERMINATION OF COGNITIVE PROCESSES: THE UNITY OF "NATURE" AND "NURTURE";

VOLKOV
Alexey

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

VOLKOVA
Svetlana

*PhD in Philosophy,
Associate Professor of Philosophy and Culture studies
Department,
Petrozavodsk State University, Petrozavodsk,
Petrozavodsk, Russian Federation,
svetavolkov@yandex.ru*

Keywords:

human being
nature – nurture
culture
cognition
development
society

Summary:

SOCIOCULTURAL DETERMINATION OF COGNITIVE PROCESSES:
THE UNITY OF "NATURE" AND "NURTURE"

УДК 821.161.1

ЖАНРОВАЯ ГИБРИДНОСТЬ В СОВРЕМЕННОЙ ШВЕДСКОЙ ДЕТСКОЙ ПРОЗЕ ФРЕДРИКА БАКМАНА

**ШАРАПЕНКОВА
НАТАЛЬЯ
ГЕННАДЬЕВНА**

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

**ДАВЫДОВА
ВАРВАРА
АЛЕКСАНДРОВНА**

*студент кафедры германской филологии и
скандинавистики,
Петрозаводский государственный университет,
Институт филологии,
Петрозаводск, Российская Федерация,
crowley227@mail.ru*

Ключевые слова:

жанр; жанровая гибридность;
детская литература; скандинавская
проза; роман воспитания; сказка;
притча; роман-квест; фэнтези;
Фредрик Бакман

Аннотация:

В статье рассматриваются особенности жанрового синтеза в современной шведской детской литературе на материале романа Фредрика Бакмана «Бабушка велела кланяться и передать, что просит прощения» и новеллы «Себастиан и тролль». Показано, как автор интегрирует элементы разных традиционных и новейших жанровых форм – романа воспитания, литературной сказки, фэнтези, романа-квеста, философской притчи и др. – для создания характерного эмоционального эффекта, присущего скандинавской детской прозе в целом. В опоре на теоретические положения о жанре (М. М. Бахтин, Б. В. Томашевский, Н. Л. Лейдерман и др.) анализируется гибридизация жанров и размытость жанровых границ в скандинавской литературе начала XXI века. Выявлено, что произведения Ф. Бакмана сочетают реалистическое повествование с фантастическими элементами, выполняющими не только свойственную детской литературе развлекательную, но и «терапевтическую» функцию. Роман «Бабушка велела кланяться и передать, что просит прощения» (2013) предстает как современный реалистический роман с элементами романа воспитания и приключенческого квеста, тогда как новелла «Себастиан и тролль» (2017) вбирает в себя черты психологической новеллы, притчи и сказки. То и другое художественное произведение затрагивает сложные темы (взросление, утрата близкого человека, страх, депрессия) в доступной форме как для взрослого, так и для ребенка. Такая жанровая гибридность служит одновременно воспитательным и эстетическим целям, что отражает

специфику скандинавской детской литературы и общие тенденции развития современной прозы.

© 2025 Петрозаводский государственный университет

Получена: 23 мая 2025 года

Опубликована: 23 июня 2025 года

Введение

В условиях активных изменений, происходящих в современной литературе, особое внимание филологов и культурологов привлекает трансформация жанровых форм, в том числе ярко проявляющаяся в детской литературе. Среди авторов, чье творчество наглядно демонстрирует этот процесс, особо выделяется шведский писатель Фредрик Бакман (род. 1981), получивший мировую известность благодаря роману «Вторая жизнь Уве» (2012).

Свой путь в литературе Ф. Бакман начал с ведения онлайн-блога, в котором делился историями из повседневной жизни, наблюдениями и размышлениями, часто связанными с ролью отца и семейным бытом. Этот опыт стал отправной точкой к его дальнейшей литературной деятельности: вскоре Ф. Бакман выпустил серию книг, среди которых особое место занимает роман «Бабушка велела кланяться и передать, что просит прощения» (2013) – произведение, вызывающее большой отклик как у взрослой, так и у детской аудитории.

В детстве писатель находил утешение в художественных произведениях его соотечественницы, знаменитой на весь мир детской писательницы Астрид Линдгрен, о чем было сказано в одном из интервью с ним: «Мне было трудно заводить друзей, я чувствовал себя очень странно, но книги Астрид научили меня, что это нормально, что иногда быть странным ребенком даже очень хорошо» [15] (*«Jag hade svårt att få vänner, jag kände mig väldigt konstig, men Astrids böcker lärde mig att det är okej. Att ibland är det till och med ganska bra att vara ett konstigt barn»*) [перевод наш. – В. Д.].

Фредрик Бакман не просто продолжает традиции скандинавской детской литературы, но и переосмысливает их, сочетая элементы сказки, философской притчи, квеста и реалистического повествования. Особенно наглядно это проявляется в упомянутом романе и новелле «Себастиан и тролль» (2017), где сочетаются элементы притчи и фольклора, создавая пространство для размышлений о вечных и «проклятых» вопросах. В произведениях шведского писателя элементы различных жанровых традиций переплетаются между собой, что создает специфическую художественную форму, отражающую как национальную специфику скандинавской детской прозы, так и общемировые тенденции развития литературы начала XXI века.

Гибридизация жанров в современной детской литературе

Современный литературный процесс характеризуется смешением жанровых форм. Как отмечают исследователи, «вопрос, что такое жанр, давно стал риторическим» [8: 40]: жанр перестал восприниматься строгой «формулой» со строго фиксированными признаками. Уже в первой половине XX века выдающийся ученый-филолог, культуролог М. М. Бахтин определял жанр как «типическое целое высказывание, относительно устойчивое и обязательное для каждого социального акта общения» [4: 159], указывая его связь с социальным контекстом. Введенное им понятие «*памяти жанра*» отражает способность этой категории поэтики сохранять элементы архаики, обновляя их в новых условиях и тем самым подтверждая, что жанр – не застывшая форма, а эволюционирующий механизм.

Б. В. Томашевский связывал жанровую дифференциацию с доминирующими приемами: «Дифференциация произведений происходит в зависимости от применяющихся в них приемов» [14: 162]. Причем решающими становятся *доминанты*, как их определяет ученый, – «приемы, организующие композицию произведения» и «подчиняющие себе все остальные» [14: 162]. Схожие идеи развивал и ярчайший представитель формального метода В. Б. Шкловский, акцентируя внимание на этой категории как форме литературной коммуникации, в котором жанр представляет собой «соглашение о значении и согласовании сигналов» [15: 221]. Автор и читатель взаимодействуют при этом на основе общего кода. По словам современного исследователя Н. Л. Лейдермана, «уловить сущность жанра можно через выяснение его функции в создании художественного произведения» [9: 16]. Жанр, согласно его мнению, с одной стороны выступает как форма организации текста – то есть определенная структура и композиция, обеспечивающая цельность произведения. С другой стороны, он имеет содержательные параметры – темы, сюжеты, мотивы, проблематику и др., ожидаемые для данного жанрового типа. И третье измерение – функциональное: жанр выполняет социально-коммуникативную функцию, задавая автору и читателю своего рода правила игры и

ожидаемый эффект.

Особенно показательна в этом контексте детская литература, где *гибридизация жанров* во многом связана с решением педагогических и психологических задач. Так, представитель Петрозаводской филологической школы Е. А. Сафрон, отмечает, что детская литература, особенно скандинавская, активно обращается к вопросам жизни и смерти. Не все родители готовы дать ответы на волнующие ребенка вопросы, и тогда «на помощь им может прийти детская литература, способная простым и доступным языком дать ответы на все волнующие ребенка вопросы...» [13: 117]. В этом случае именно литература становится своеобразным посредником между ребенком и реальностью, позволяя через образную форму затронуть болезненные темы. Астрид Линдгрен – одна из шведских писательниц, кто задал тон данному направлению. Так, в ее повести «Братья Львиное сердце» вымышленное сказочное королевство Нангияла служит для героев произведения, двух братьев, переживших страдания в реальной жизни, пространством утешения.

Знаменитый психоаналитик Бруно Беттельхейм указывает, что волшебная сказка выполняет терапевтическую функцию, предоставляя детям инструмент для внутренней работы и формирования моральной основы поведения в доступной форме. Как пишет Б. Беттельхейм: «Волшебные сказки обеспечивают новые измерения для воображения ребенка, которые ему никогда не удалось бы по-настоящему открыть для себя в одиночку» [5: 13]. Таким образом, синтез реального и фантастического начал в детской литературе используется для того, чтобы мягко подвести юного читателя к пониманию сложных аспектов жизни.

Между сказкой и реальностью: жанровая структура романа Ф. Бакмана

Роман Ф. Бакмана «Бабушка велела кланяться и передать, что просит прощения» (2013) представляет собой яркий пример жанровой гибридности. Сюжет развивается в двух планах: реальном и воображаемом. Реальная линия повествования сосредоточена вокруг семилетней девочки Эльсы и ее бабушки, живущих в обычном многоквартирном доме, в Стокгольме. Главная героиня – необычный ребенок: она умна для своего возраста, любит читать и отличается богатым воображением, из-за чего ее не понимают сверстники: «У одноклассников все как положено по развитию: здравствуй, дерево. Но Эльса неправильная» [1: 7]. Бабушка девочки – эксцентричная пенсионерка, которая нарушает привычные нормы поведения («Просто она немного с приветом» [1: 9] – как говорит о ней сама внучка). Столкнувшись с трудностями реальной жизни (травля в школе, развод родителей, ожидание в семье нового малыша), Эльса находит поддержку в сказках, придуманных бабушкой, которые переносят девочку в вымышленную вселенную под названием Просонье, где «самая благородная профессия – сказочник» [1: 22]. Это волшебный мир из шести королевств, населенный принцессами, рыцарями, драконами и прочими чудесными существами.

С одной стороны, фантастический мир служит «убежищем» для Эльсы, помогающим ей пережить одиночество и непринятие реальности. С другой – бабушкины истории оказываются аллегорическим отражением событий прошлого и настоящего: почти всех обитателей волшебной страны в ходе повествования девочка находит среди своих соседей. Например, пес Друг, оставленный бабушкой, напоминает мифического ворса – героиня видит собаку как существо с «адскими зенками» [1: 47]; он лежит «словно сфинкс» [1: 48]; у него «чудовищное дыхание» [1: 50]. Сосед по дому, которого девочка называет Монстром за угрюмость, в итоге тоже оказывается героем бабушкиных сказок. Шрам на глазу, солдатская одежда, волкоподобная внешность и поведение («пробирался по снегу, как зверь», «густые, как шерсть, заросли бороды», «издал рычание» [1: 104]) наталкивают Эльсу на решение загадки о том, что Монстр является Волчьим Сердцем – храбрым героем из Просонья. Эта двойная структура – реальность и фантазия – придает повествованию черты романтической поэтики с ее принципом двоемирия. Кроме того, Эльса фактически возводит бабушку в ранг личного кумира, на современный лад называя ее своим супергероем. Такая идеализация близкого человека соотносится с романтическим мотивом, о котором писал И. И. Замотин: «идеализм, доведенный до высокого культа личности» [7: 92]. Подобно героям романтической литературы (Э. Т. А. Гофмана, Новалиса и др.), Эльса живет одновременно во внешнем и внутреннем мире, причем внутренний сказочный мир обладает для нее не меньшей реальностью, а подчас и большей. Героиня описывает процесс вхождения в этот мир так:

«Чтобы попасть в Просонье, до конца засыпать не надо. В том-то и хитрость. Уснуť надо только наполовину. И вот, в тот самый миг, когда глаза почти сомкнулись и ты уже одной ногой во сне, на границе между тем, что ты знаешь, и тем, во что веришь, вот тут-то ты и пускаешься в путь» [1: 21].

Приведенный пример отражает характерный романтизму и модернизму интерес к снам, видениям, индивидуальному восприятию действительности.

Одной из жанровых основ анализируемого произведения является «роман воспитания». По

определению М. М. Бахтина, для этого жанра характерен «становящийся герой», характер которого развивается в ходе повествования, тогда как окружающее пространство остается относительно неизменным. Основные события происходят в многоквартирном доме. К. Дабровска отмечает, что рост и внутреннее преобразование Эльсы составляют центральный сюжетобразующий мотив произведения: «Ее развитие при помощи сказочных повествований – главный мотив книги, поэтому и Эльза выступает как динамичный персонаж» [17: 54] (*«Hennes utveckling med hjälp av sagoberättande är huvudmotiv i boken, därför är också Elsa en dynamisk karaktär»*) [перевод наш. – В. Д.]. Несмотря на небольшой хронологический охват (примерно год), характер девочки претерпевает заметную эволюцию. В начале она замкнутый ребенок, в конце – более зрелый человек, сумевший принять неизбежные потери и изменения в жизни. Девочка постепенно приобретает новых друзей среди соседей, учится сочувствовать им, принимает развод родителей и появление младшего брата в семье. Кульминацией личностного роста становится прощение – Эльза прощает свою бабушку за то, что та внезапно ушла из жизни, оставив внучку одну.

Неотъемлемой частью жанровой «мозаики» произведения выступает приключенческий роман и его современная разновидность – роман-квест. Героиня получает своего рода миссию: отыскать адресатов писем, оставленных бабушкой после смерти. Согласно определению А. Ю. Боровой, роман-квест представляет собой «художественное произведение, имеющее в основе своего сюжета поиск определенного объекта, сопровождающийся приключениями и трудностями» [6: 34]. В данном случае искомый «объект» – ответы на загадки и ребусы, оставленные бабушкой, а приключения – это череда встреч с разными героями произведения и «раскрытие» их историй. К. Дабровска приходит к выводу, что такой композиционный прием роднит роман с волшебной сказкой: «Можно проследить даже „парные функции“ (по В. Я. Проппу), например ту, где главный герой получает специальное задание, которое он обязан выполнить, чтобы история закончилась благополучно» [17: 12] (*«Man kan till och med spåra*

parfunktioner, exempelvis den med ett speciellt uppdrag som huvudpersonen måste hantera för att historien skall sluta på ett lyckligt sätt») [перевод наш. – В. Д.]. Такое «специальное задание» и есть структурный признак квест-романа: движение к цели через серию испытаний.

Кроме того, М. А. Штейман и Д. А. Терехов отмечают, что в квестовом повествовании «помощники могут представать как в человеческом, так и животном обличье» [16: 110]. В романе Бакмана мы наблюдаем оба варианта: пес Друг защищает Эльсу от обидчиков, а сосед Монстр делится с ней знаниями для раскрытия тайн, связанных с каждым жителем дома. Наличие таких «помощников» и их активная роль в преодолении трудностей еще более сближает произведение с канонами приключенческого романа и жанра сказки. Читателя ждет счастливый финал, характерный данному жанру: тайны раскрыты, зло повержено, между жильцами дома устанавливается взаимопонимание: «Каждый, как мог, учился жить дальше с самим собой, а не просто существовать. Раз в месяц в комнате для собраний проходили встречи жильцов» [1: 472].

Значимую роль в жанровой структуре романа играет фэнтезийный элемент, связанный с вымышленным миром Просонья. По определению Е. М. Неёлова, «фантастический мир – это мир осознанного вымысла, то есть вымысла „невозможного“ с точки зрения реальной действительности» [11: 101], а его главной чертой является изображение «невозможного». Мир Просонья, придуманный бабушкой Эльсы, существует вне логики реальности: в нем живут принцессы, бесстрашные рыцари и вымышленные существа (ворсы, тени, облакони, снежные ангелы), а законы мира подчинены иной, сказочной логике.

С точки зрения жанровой типологии, подобный художественный мир можно отнести к высокому фэнтези. Ю. А. Баиева определяет его как «поджанр фантастики, в произведениях которого действие разворачивается в вымышленных мирах, живущих по своим законам» [3: 317], которые не совпадают с законами нашей реальности и не поддаются рационально-научному объяснению. Так, герои романа попадают в Просонье верхом на «облаконых» – вымышленных существах, с помощью которых осуществляется переход в волшебные миры.

Таким образом, роман Ф. Бакмана сочетает реальный, повседневный мир с богатым воображением главной героини и ее бабушки, где сказочные и фэнтезийные элементы служат средством взросления и становления характера девочки Эльсы. В этом художественном произведении находят отражение черты романтического направления: идеализация личности, внимание к внутреннему миру героя, двоемирие. В итоге роман Бакмана представляет собой жанровый сплав: роман воспитания, приключенческий квест, мотивы романтизма, что отражает тенденции смещения жанров в литературе.

Такое сочетание жанровых форм и смысловых уровней открывает перспективу дальнейшего

исследования способов взаимодействия реального и воображаемого в современной детской прозе, а также анализа фэнтезийного элемента как особого средства художественной репрезентации личностных трансформаций героя.

К вопросу о жанре новеллы «Себастиан и тролль»

Новеллу «Себастиан и тролль» (2017) сам Ф. Бакман назвал «историей о боли». Главный герой, мальчик Себастиан, оказывается заключенным внутри стеклянного шара, который пуст, и обстановка вокруг не меняется. Однако однажды в этом пространстве появляется тролль, вышедший как будто из самого Себастиана: «Я не входил, я сюда вышел... Из тебя. Через трещину» [2: 107]. Он представляет собой своеобразного «внутреннего взрослого», способного помочь в момент кризиса: «Я могу научить бороться. – С кем? – С твоими кошмарами» [2: 109]. Тролль заводит с мальчиком диалог, побуждая его взглянуть в лицо своим страхам. В ходе этого диалога внутренний мир Себастиана начинает преобразовываться: внутри шара возникают целые ландшафты – то море слез, то пустынный берег, то край перед пропастью. Так, внешнее действие новеллы минимально – почти все происходит внутри сознания героя. Это сближает текст Ф. Бакмана с жанром психологической новеллы, где конфликт разворачивается главным образом во внутреннем мире персонажа. Как отмечал Е. М. Мелетинский, в новелле «проявляется тенденция к преобладанию действия над рефлексией, психологическим анализом» [10: 6]. Выбор Себастианом завтрака в финале новеллы представляет собой выражение внутреннего сдвига, произошедшего с персонажем. Этот незначительный на первый взгляд поступок свидетельствует о его выходе из состояния эмоционального застоя и о готовности вновь взаимодействовать с окружающим миром. Таким образом, внешне простое действие приобретает функцию маркера трансформации героя, его возвращения к реальной жизни.

В жанровом отношении новеллу Бакмана можно определить как философскую притчу. В. А. Остапенко называет притчу «неустаревающим жанром» [12: 8]. Популярность притчевой формы в современной литературе заставляет и самих писателей, и исследователей размышлять о ее границах.

В новелле «Себастиан и тролль» присутствуют аллегорические образы: стеклянный шар, в котором живет Себастиан, – метафора его изоляции и депрессии («Себастиан живет в стеклянном шаре. И это проблема – по мнению тех, кто находится снаружи» [2: 105]). Все фантастические образы новеллы (шар, тролль, чудовища под кроватью) не индивидуализированы, а обобщены, как типичные символы определенных состояний героя. Кроме этого, произведение носит дидактический характер, его цель – наставить, показать правильный путь к принятию себя, умению справляться с внутренними страхами и одиночеством. Реплика тролля звучит как афоризм, наставление и размышление: «Лучшее и худшее случается само, а вот то, что между... Оно-то и заставляет нас жить дальше» [2: 102]. Текст новеллы Бакмана преимущественно представлен в форме диалога между мальчиком и неким существом. Реализована в построении новеллы такого типа структура типична для жанра притчи, где содержание нередко полностью разворачивается в формате беседы или спора.

Помимо притчи, в новелле ощущается влияние жанра сказки и мотивов инициации. Появление тролля можно интерпретировать как своеобразное испытание, которое должен пройти герой, чтобы возродиться к жизни. Себастиан ведет битву с чудовищами («Все чудовища из-под всех кроватей, все существа из самых темных чуланов в его голове...» [2: 109]). Правда, эти чудовища прячутся не под кроватью, а в сознании героя. Тем не менее структура событий напоминает сказочный сюжет о нисхождении героя в мир потустороннего и страшного и его возвращении оттуда возрожденным и обновленным.

Отмеченные жанровые особенности новеллы Ф. Бакмана делают ее необычным образцом малой прозы. В этом терапевтическая ценность произведения, сближающая его с романом «Бабушка велела кланяться и передать, что просит прощения», хотя тональности у них различны. Если роман начинается и заканчивается на светлой ноте (несмотря на печаль утраты, в финале преобладает тема семейного объединения), то в последних эпизодах новеллы лишь намечена тема «подъема к свету». Различие между романом и новеллой с точки зрения их объема определяет и разницу в структуре вымышленного мира: в романе Ф. Бакмана мы видим детально проработанную фантазийную вселенную, тогда как в новелле пространство условно и минималистично. Тем не менее оба произведения едины в своей сути: это истории о преодолении трудностей героем-ребенком через волшебство воображения.

Заключение

Проанализированные произведения наглядно показывают, как Фредрик Бакман «адаптирует» традиционные жанровые формы для создания детской прозы. Писатель свободно комбинирует сказку, фэнтези, роман воспитания, притчу, привнося от каждого жанра необходимые элементы и варьируя их в зависимости от сюжета произведения. В результате роман «Бабушка велела кланяться и передать, что

просит прощения» и новеллу «Себастиан и тролль» трудно однозначно отнести к какому-либо одному жанру – они представляют собой гибридные формы, отражающие постмодернистскую тенденцию к разножанровости. Как отмечено выше, сказочные и фантастические компоненты у Бакмана выполняют не только повествовательную, но и эмоционально-терапевтическую функцию. Они создают для читателя пространство безопасного сопереживания, где тяжелые события или состояния души смягчены волшебной условностью. Тем самым реализуются сразу несколько функций детской литературы – воспитательная, с помощью которой ребенок учится на примере героев, как преодолевать трудности, психотерапевтическая и эстетическая.

Детская литература XXI века в скандинавском «исполнении» предстает как поле эксперимента, где классические жанры переплетаются и возрождаются в новых сочетаниях. Анализ творчества Ф. Бакмана подтверждает мысль о том, что именно на стыке жанров рождаются оригинальные художественные решения, позволяющие по-новому говорить о вечных и непреходящих ценностях. В этом смысле шведская детская проза сохраняет верность своей гуманистической традиции и одновременно следует современной литературной тенденции – гибридизации литературных форм.

Список литературы:

1. Бакман Ф. Бабушка велела кланяться и передать, что просит прощения / Фредрик Бакман; пер. со швед. К. Коваленко. – М.: Синдбад, 2023. – 480 с.
2. Бакман Ф. Три новеллы / Фредрик Бакман; пер. со швед. Е. М. Чевкина, М. Мельникова. – М.: Синдбад, 2019. – 117 с.
3. Баиева, Ю. А. Классификация поджанров фэнтези / Ю. А. Баиева // Креативная лингвистика: Сборник научных статей. Том Выпуск 4. – Астрахань: Астраханский государственный университет, Издательский дом «Астраханский университет», 2021. – 317–324 с.
4. Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики: исследования разных лет. – М.: Художественная литература, 1975. – 504 с.
5. Беттельхейм Б. О пользе волшебства: смысл и значение волшебных сказок. – М.: Манн, Иванов и Фербер, 2024. – 493 с. DOI: 10.2307/1506045.
6. Боровая А. Ю. Псевдорелигиозный квест как составляющая европейских культур и цивилизаций // Европейское обозрение культур и цивилизаций. – 2017. – № 1–2 (17–18). – С. 134–140.
7. Замотин И. И. Романтизм двадцатых годов XIX столетия в русской литературе. – СПб.: тип. М. А. Александрова, 1907. – 430 с.
8. Захаров В. Н. Проблемы исторической поэтики: этнологические аспекты. – М.: Изд-во «Индрик», 2012. – С. 40.
9. Лейдерман Н. Л. Теория жанра. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2010. – 904 с.
10. Мелетинский Е. М. Историческая поэтика новеллы. – М.: Наука, 1990. – 279 с.
11. Неелов Е. М. Еще раз о жанровой специфике фантастической литературы // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. Серия: Общественные и гуманитарные науки. 2008. – № 1. – С. 100–105.
12. Остапенко В. А. Особенности жанра притчи в современной литературе // Научный вестник. – 2017. – № 4. – С. 108–114. DOI: 10.25633/IV427.
13. Сафрон Е. А. Тема смерти и жизни в сказке Мартина Видмарка «Старый дом просыпается» / к 75-летию проф. Л. И. Мальчукова. – Петрозаводск: ПетрГУ, 2022. – С. 117.
14. Томашевский Б. В. Теория литературы (Поэтика). – Л.: Госиздат, 1925. – 232 с.
15. Шкловский В. Б. Кончился ли роман / В. Б. Шкловский // Иностранная литература: Литературно-художественный журнал / гл. ред. А. Я. Ливергант. — М.: Иностранная литература, 1967. — № 8. — С. 218–231. — ISSN 0130-6545.
16. Штейман М. А., Терехов Д. А. Квест как нарративный феномен: о теории // Коммуникации. Медиа. Дизайн. – 2022. – № 4. – С. 104–123.
17. Dabrowska K. Att berätta för barn om sorg och död: Sagoelementens funktion i Astrid Lindgrens Bröderna Lejonhjärta och Fredrik Backmans Min mormor hälsar och säger förlåt : [Thesis]. – Uppsala: Uppsala universitet, 2018. – 76 s.
18. Göransson A. Succéfförfattaren gör det igen – bjuder barn på gratis böcker [Электронный ресурс] // Göteborgs-Posten. – 25.09.2017. – URL: <https://www.gp.se/succesforfattaren-gor-det-igen-bjuder-barn-pa-gratis-bocker.35097105-5b83-4f18-99be-c4985ef09997> (дата обращения: 12.04.2025).

19. Nikolajeva M. Barnbokens byggeklossar. – Lund: Studentlitteratur, 2004. – 172 s. DOI: 10.14811/clr.v40i0.277.

References

1. Backman, F. (2019). Three novellas (E. M. Chevkina & M. Melnikova, Trans.). Sindbad. (In Russ.)
2. Backman, F. (2023). My grandma asked me to tell you she's sorry (K. Kovalenko, Trans.). Sindbad. (In Russ.)
3. Baieva, Y. A. (2021). Classification of fantasy subgenres. In *Creative Linguistics: Collection of Scientific Articles*. Vol. Issue 4 (pp. 317–324). Astrakhan: Astrakhan State University, Publishing House "Astrakhan University". (In Russ.)
4. Bakhtin, M. M. (1975). Problems of literature and aesthetics: Investigations of different years. *Khudozhestvennaya Literatura*. (In Russ.)
5. Bettelheim, B. (2024). The Uses of Enchantment: The meaning and importance of fairy tales (E. Semenova, Trans.). Mann, Ivanov and Ferber. (In Russ.)
6. Borovaya, A. Y. (2017). Pseudoreligious quest as a constituent of European culture. *World Literature at the Crossroads of Cultures and Civilizations*, 1-2(17-18), 134–140. (In Russ.)
7. Dabrowska, K. (2018). Telling children about sorrow and death: The function of fairy tale elements in Astrid Lindgren's *The Brothers Lionheart* and Fredrik Backman's *My grandma asked me to tell you she's sorry* (Master's thesis, Uppsala University).
8. Göteborgs-Posten. (2025). The successful author does it again: offers children free books. Retrieved April 12, 2025, from <https://www.gp.se/succesforfattaren-gor-det-igen-bjuder-barn-pa-gratis-bocker.35097105-5b83-4f18-99be-c4985ef09997>
9. Leiderman, N. L. (2010). Theory of genre. Ural University Press. (In Russ.)
10. Meletinsky, E. M. (1990). Historical poetics of the novella. *Nauka*. (In Russ.)
11. Neyolov, E. M. (2008). Once again about the genre specificity of fantastic literature. *Scientific Notes of Petrozavodsk State University. Series: Social and Humanitarian Sciences*, (1), 100–105. (In Russ.)
12. Nikolajeva, M. (2004). Building blocks of the children's book. Lund: Studentlitteratur. <https://doi.org/10.14811/clr.v40i0.277>
13. Ostapenko, V. A. (2017). Peculiarities of the genre of the parable in modern literature. *International School Scientific Bulletin*, (4), 108–114. <https://doi.org/10.25633/IV427>. (In Russ.)
14. Safron, E. A., & Kobko, E. S. (2022). The theme of death and life in Martin Widmark's fairy tale "The Old House Wakes Up." In *Dialogue of Cultures in World Literature: Collection of Articles for the 80th Anniversary of Prof. L. I. Malchukov* (p. 117). Petrozavodsk State University. (In Russ.)
15. Shklovsky, V. B. (1967). Has the novel ended? *Inostrannaya Literatura: Literary and Art Journal*, (8), 218–231. <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=30400656> (In Russ.)
16. Shteiman, M. A., & Terekhov, D. A. (2022). Quest as a narrative phenomenon: From the chivalric romance to an independent theory. *Communications. Media. Design*, (4), 104–123. (In Russ.)
17. Tomashevsky, B. V. (1925). Theory of literature (Poetics). Gosizdat. (In Russ.)
18. Zamotin, I. I. (1907). Romanticism of the 1820s in Russian literature: Romantic idealism in society and literature of the 1820s and 1830s (Vols. I–II). M. A. Aleksandrov Printing House. (In Russ.)
19. Zakharov, V. N. (2012). Problems of historical poetics: Ethnological aspects. Indrik. (In Russ.)

GENRE HYBRIDITY IN CONTEMPORARY SWEDISH CHILDREN'S PROSE OF FREDRIK BACKMAN

SHARAPENKOVA
Natalya

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

DAVYDOVA
Varvara

*student of the Department of Germanic Philology and
Scandinavia,
Petrozavodsk State University, Institute of Philology,
Petrozavodsk, Russian Federation, crowley227@mail.ru*

Keywords:

genre
genre hybridity
children's literature
Scandinavian prose
Bildungsroman
fairy tale
parable
quest novel
fantasy
Fredrik Backman

Summary:

The article examines the features of genre synthesis in contemporary Swedish children's literature through an analysis of Fredrik Backman's novel *My Grandmother Asked Me to Tell You She's Sorry* (2013) and his novella "Sebastian and the Troll" (2017). It demonstrates how the author integrates elements of various traditional and modern genre forms – including the Bildungsroman, literary fairy tale, fantasy, quest novel, philosophical parable, and others – to create an emotional effect characteristic of Scandinavian children's prose. Drawing on theoretical approaches to genre (M. M. Bakhtin, B. V. Tomashevsky, N. L. Leiderman, among others), the study analyzes the hybridization of genres and the blurring of genre boundaries in early 21st-century Scandinavian literature. It is revealed that Backman's works combine realistic narration with fantastic elements that fulfill not only the entertaining function typical of children's literature but also a therapeutic one. The novel *My Grandmother Asked Me to Tell You She's Sorry* is presented as a modern realistic novel incorporating features of the Bildungsroman and adventure quest, whereas the novella "Sebastian and the Troll" combines characteristics of a psychological novella, parable, and fairy tale. Both literary works address complex themes – such as growing up, the loss of a loved one, fear, and depression – in a form accessible to both adult and young readers. This genre hybridity serves both educational and aesthetic purposes, reflecting the specificity of Scandinavian children's literature and broader trends in contemporary prose.

УДК 82-31

КАТЕГОРИЯ СВОБОДЫ В РОМАНЕ «ВОЛШЕБНАЯ ГОРА» Т. МАННА

**ВАСИЛЬЕВА
СВЕТЛАНА
ВЛАДИМИРОВНА**

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

**МАКАРОВА
ЕВГЕНИЯ
ЕВГЕНЬЕВНА**

*студент кафедры германской филологии и
скандинавистики,
Петрозаводский государственный университет,
институт филологии,
Петрозаводск, Российская Федерация,
eugenie_makarova@mail.ru*

Ключевые слова:

категория
свобода
личность
ответственность
Томас Манн
роман «Волшебная гора»

Аннотация:

В статье рассматриваются различные представления о сущности понятия «свобода» и связанные с ней проблемы выбора, воли и ответственности на протяжении человеческой истории. Репрезентация категории свободы в литературе позволяет рассмотреть личность во всей ее противоречивости, что ярко отражено в персонажах Томаса Манна в романе «Волшебная гора», представляющем собой глубокое философское исследование человеческой природы. Объектом рассмотрения является детальное и убедительное изображение внутреннего мира героев, размышления о жизни, смерти, об истории, искусстве и культуре, символичность и многозначность описываемых объектов и явлений, сложный философический язык повествования – все, что создает уникальный мир, в котором главный герой проходит путь личностной трансформации в познании граней свободы и ограничений.

© 2025 Петрозаводский государственный университет

Получена: 23 мая 2025 года

Опубликована: 23 июня 2025 года

Введение

Категория свободы в литературе – это одна из самых сложных и многогранных тем, которая затрагивает идеалы, ценности и самоопределение человека. Согласно «Новой философской энциклопедии» свобода представляет собой

«одну из основополагающих для европейской культуры идей, отражающую такое отношение субъекта к своим актам, при котором он является их определяющей причиной, и они, стало быть, непосредственно не обусловлены природными, социальными, межличностно-коммуникативными, индивидуально-внутренними или индивидуально-родовыми факторами» [13: 501].

Многие мыслители, писатели и поэты разных эпох пытались найти ответы на вопросы о том, свободен ли человек в своих действиях или они предопределены; как соотносятся между собой свобода и необходимость, свобода и ответственность; возможно ли достичь абсолютной свободы. В статье предпринята попытка проанализировать многогранные проявления категории свободы в романе Томаса Манна «Волшебная гора» («Der Zauberberg», 1924), систематизировать совокупность взглядов ключевых персонажей на сущность свободы и выяснить их влияние на формирование мировоззрения главного героя романа.

Понятие «свобода» в различных трактовках

Прежде чем перейти к анализу репрезентации категории свободы в романе «Волшебная гора», кратко обозначим различные представления в понимании и решении данной проблемы. Учитывая то, что на данный момент имеется множество интерпретаций понятия «свобода», накопившихся вследствие многовековых попыток осмысления этой категории, в нашей статье мы предлагаем к рассмотрению лишь некоторые из них.

В Античности понимание свободы было неоднозначным. Древние философские представления о свободе существовали в неразрывной связи с идеями судьбы, рока, необходимости. Например, представители школы стоицизма (IV век до н. э. – III век н. э.) считали, что необходимым условием обретения человеком внутренней свободы является осознание неотвратимости судьбы, которая ему неподвластна [5: 37]. В представлении афинского философа Сократа (469–399 годы до н. э.) внутренняя свобода предполагает власть над своими инстинктами, самообладание, самоопределение, что проявляется в интеллектуальных способностях человека, позволяющих ему познавать окружающий мир. Радикальное решение проблемы свободы принадлежит представителям школы киников (IV век до н. э. – V век н. э.). В их понимании свобода предстает как некая разрушительная стихия, которая «граничит с произволом» [5: 37] и включает в себя отрицание социальных устоев, правил человеческого общежития, духовных ценностей, семьи, брака, гражданских обязанностей и т. д.

В Средние века свобода воспринималась как воля Бога. Это означало, что человек свободен лишь в пределах божественного промысла и должен подчиняться божьим законам. Кроме того, понимание свободной воли было сопряжено с выбором воздержания от греха. К примеру, в учении Аврелия Августина свобода воли, данная человеку Богом для совершения праведных поступков, определяется способностью сознательно не поддаваться искушениям. В труде «О свободе воли» Августин пишет: «Если, в самом деле, человек есть некое благо и не может поступать правильно, если не захочет, он должен обладать свободной волей, без которой не может поступать правильно» [1].

Мыслители эпохи Просвещения главным источником свободы считали разум, поэтому человек в их представлении свободен в той мере, в которой он способен мыслить самостоятельно, критически анализировать реальность и принимать ответственные решения. Немецкий философ Иммануил Кант, один из выдающихся мыслителей эпохи, в своем труде «Критика чистого разума» (1781) трактует понятие свободы как

«трансцендентальную идею, благодаря которой разум полагает, что он безусловно начинает [данный] ряд условий в явлении посредством чувственно не обусловленного, но при этом впадает в антиномию со своими собственными законами, которые он предписывает эмпирическому применению рассудка, что эта антиномия основывается лишь на видимости и что природа по крайней мере не противоречит свободной причинности» [7: 317].

Таким образом, свобода выбора, по Канту, возвышается над причинностью природы.

Во второй половине XIX – начале XX века значительный вклад в исследование проблемы свободы внесли представители философии экзистенциализма. В отличие от детерминистских взглядов, утверждающих, что наши действия предопределены внешними силами, экзистенциалисты подчеркивают абсолютную свободу выбора человека, которая, однако, предполагает абсолютную ответственность за происходящее. Жан-Поль Сартр (1905–1980), один из ключевых представителей этой философии, рассматривал свободу как абсолютное и неотъемлемое свойство человеческого существования. Для него свобода – это не просто возможность выбора, а фундаментальная характеристика человеческого существования, от которой невозможно отказаться и которая приносит как радость творчества, так и тяжесть ответственности. В своем труде «Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии» (1943) Сартр пишет: «...человек, будучи осужденным на свободу, несет весь груз мира на своих плечах; он ответственен за мир и за самого себя в качестве способа бытия» [12: 557]. Таким образом, по мнению экзистенциалистов, свобода – это бремя, которое человек вынужден нести.

В контексте данной статьи необходимо упомянуть работу выдающегося немецкого философа, психолога и социолога Эриха Фромма «Бегство от свободы» (1941). В ней он задался целью исследовать феномен свободы и психологические причины, из-за которых человек может отказаться от нее. Фромм интересуется вопросами о том, заложено ли стремление к свободе в самой природе человека, проявляется ли она лишь в отсутствии внешнего давления или за ней стоит что-то еще, почему свобода может стать тяжелым бременем, от которого нужно избавиться, существует ли, помимо естественного стремления к свободе, инстинктивное желание подчиняться и в чем суть покорности авторитетам. Кроме того, работа Фромма представляет особый интерес, поскольку в ней мыслитель выделил два ключевых аспекта свободы: «свобода от» («негативная свобода») и «свобода для» («позитивная свобода»). Говоря о первом аспекте, автор рассматривает процесс освобождения индивида от сковывающих его запретов и традиционных авторитетов эпохи Средневековья вплоть до современного ему состояния мира, в котором свобода приобретает неоднозначное значение: «с одной стороны, растущая независимость от внешней власти, с другой – усиливающаяся изоляция и порождаемое ею чувство незначительности и бессилия индивида» [15: 52]. Проблему растущей роли свободы в жизни человека и вытекающих из этого ощущений беспокойства, неопределенности и одиночества Фромм освещает в контексте возникновения и развития капитализма. С одной стороны, как считает мыслитель, разрыв с традиционными узами феодализма и создание капиталистической системы позволило человеку освободиться от ограничений природы и попытаться подчинить ее себе. У него появилась возможность достичь успеха за счет своих личных качеств и поступков, возможность участвовать в управлении страной и учиться полагаться только на себя и свои силы. С другой стороны, несмотря на то, что индивид становился все более независимым, одновременно с этим капитализм сделал его «более одиноким, изолированным, подверженным чувству ничтожности и бессилия» [15: 118–119]. Исходя из этого, можно сделать вывод, что «свобода от» сама по себе недостаточна, поскольку, отказавшись от прежних связей, человек может оказаться в вакууме, не зная, что делать с новообретенной свободой.

Второй аспект – «свобода для» – является истинной свободой, поскольку она предполагает реализацию человеком своего потенциала, активный труд на благо общества, творческое самовыражение и саморазвитие. Фромм считает, что такая «позитивная свобода» состоит «в спонтанной активности полной, целостной личности человека» [15: 262]. Именно спонтанность здесь является ключевым словом: она понимается мыслителем как свободная активность индивида, искреннее желание действовать по собственной воле. Проявление свободы для него неразрывно связано со стремлением к активной деятельности, которая приносила бы пользу людям и способствовала бы его единению с миром, с чувством ответственности перед обществом и своей страной.

Таким образом, категория свободы – это не статичная концепция, имеющая исчерпывающую трактовку своей сути, а динамичная система идей, которая меняется в зависимости от исторических, социальных и культурных условий.

Репрезентация категории свободы в литературе разных периодов

Свобода, как и связанные с ней ограничения, является одной из вечных проблем в литературе, поскольку затрагивает все сферы человеческой жизни и так или иначе определяет взаимоотношения между людьми. Исходя из этого, можно утверждать, что именно художественные произведения дают возможность всесторонне исследовать сущность данной категории.

Значительное место данная проблематика занимает в творчестве представителей такого движения в литературе Германии как «Буря и натиск» («Sturm und Drang»). Оно развивалось в 70–80-е годы XVIII века благодаря деятельности таких выдающихся немецких поэтов и писателей как И. В. Гёте, Ф. Шиллер, И. Г. Гердер, Ф. М. Клингер, Я. М. Р. Ленц, В. Гейнзе и других. В своих произведениях они продолжают развивать идеи эпохи Просвещения, но в то же время переосмысливают их, высказывая оригинальные мысли и предлагая свое видение мира. Они выступают за свободу творчества и самовыражения, культ чувств, эмоций в противовес рационализму, социальным условностям и ограничениям.

В произведениях «штюрмеров» нередко встречаются темы борьбы с деспотизмом и несправедливостью, герои часто сражаются за свою независимость, даже если это приводит к трагическим последствиям. К примеру, свобода как идеал, к которому стремятся герои произведений писателей и поэтов «Бури и натиска», играет одну из ключевых ролей в ранних произведениях Иоганна Вольфганга фон Гёте (1749–1832) и трактуется им с особым акцентом на индивидуализм, бунт против тирании, социальных условностей и предрассудков. Этим обусловлен выбор в качестве главного действующего лица сильной, мятежной личности, бросающей вызов установленным обществом

порядком, обладающей непоколебимой волей к активной деятельности, подвижной жаждой справедливости и любовью к свободе. Таким героем является, например, Гёц фон Берлихинген из одноименной исторической драмы Гёте, написанной им в 1771 году. Творчески осмысливая опыт хроник и трагедий Шекспира, Гёте представляет широкую панораму событий эпохи Реформации и Крестьянской войны 20-х годов XVI века, в центре которых оказывается мелкопоместный имперский рыцарь, вступающий в борьбу против усиления власти крупного феодала – епископа Бамбергского [14: 224]. Во время крестьянских волнений Гёц фон Берлихинген, согласившийся возглавить отряд восставших, попадает в плен и вскоре умирает со словами «Свобода! Свобода!» [4]. Прототипом благородного рыцаря является реальное историческое лицо – швабский рыцарь Готфрид фон Берлихинген, который, однако, в отличие от образа, созданного Гёте, не обладал такими нравственными достоинствами. Изучая исторические источники, автор пьесы увидел в рыцаре прежде всего личность, стремившуюся к независимости и свободе. По словам немецкого литературоведа Карла Отто Конради, цель Гёте заключалась в том, чтобы показать конфликт между «свободой значительной индивидуальности и необходимым ходом целого» [8: 175]. Это означает, что поражение Гёца перед лицом могущественных сил, которые стремятся подавить его свободу и представляют собой новый, безнравственный мир, оказывается неизбежным.

Тема свободы является сквозной в произведениях Фридриха Шиллера (1759–1805), еще одного яркого немецкого поэта и драматурга периода «штюрмерства». И. В. Гёте, которого с Шиллером связывали годы тесного сотрудничества и дружбы, высоко оценивал значение его творчества, в котором идея свободы является одной из ведущих. В период «Бури и натиска» была опубликована первая драма Шиллера «Разбойники» (1781), в которой нашла воплощение проблема свободы, причем в данном произведении она рассматривается в политическом и социальном аспекте. Главный герой, Карл Моор, задавшись целью бороться против тиранов и защищать от их гнета честных людей, возглавляет шайку разбойников. Под влиянием идей Руссо и Плутарха он протестует против лицемерия, эгоизма, несправедливости современного общества. Путь к свободе и справедливости Карл и его соратники прокладывают через беззаконие, грабежи и насилие по отношению к угнетателям: «Закон не создал ни одного великого человека, лишь свобода порождает гигантов и высокие порывы» [16]. Однако в конечном итоге Карл приходит к мысли о том, что насилие ради достижения справедливости приводит лишь к хаосу и вседозволенности, из-за которых гибнут невинные люди. Герой осознает, что свобода, достигнутая через жестокость, не является истинной, и поэтому добровольно сдается властям.

Как известно, период конца XVIII – первой половины XIX века известен в истории как время расцвета романтизма – направления, внесшего принципиальные изменения в мировоззрение и мироощущение и оказавшего неоспоримое влияние на немецкую литературу в частности. Писатели-романтики продолжают развивать идеи своих соотечественников, представлявших движение «Бури и натиска», которое считается предвестником романтизма. От «штюрмеров» они перенимают бунтарский дух и стремление к свободе, интерес к внутреннему миру человека, утверждение индивидуальности и субъективности, культ гения, возможности для самовыражения, а также стремление к гармонии с природой.

В творчестве представителей Йенской школы романтизма, объединившей таких литературных деятелей и мыслителей как Фридрих и Август Шлегели, Новалис, Людвиг Тик и других, разрабатывается новое понимание свободы, отличающееся от рационалистических представлений о ней в эпоху Просвещения и связанное с творчеством, самосознанием и вечным стремлением к идеалу. Теоретики романтизма, прежде всего братья Шлегели, были сторонниками идеи абсолютной свободы художника, выражающего в творчестве как акте индивидуального своеволия свой неповторимый внутренний мир, который считался истинным и противопоставлялся враждебной реальной действительности.

В своеобразную полемику с йенскими романтиками вступили представители Гейдельбергской школы, среди которых ключевую роль сыграли филологи Якоб и Вильгельм Гримм, а также такие писатели и поэты, как Ахим фон Арним, Клеменс Брентано и Йозеф фон Эйхендорф. Хотя проблема свободы, как и во всем романтизме, занимала важное место в их творчестве, она была связана прежде всего с национальным духом, историческим прошлым и народной культурой. В отличие от своих предшественников гейдельбергские романтики придерживались скорее консервативных взглядов, не принимали идею крайнего субъективизма и сосредоточились на истории, народной поэзии и национальной идентичности. Представителей данной школы особенно интересовали Средние века, которые они были склонны идеализировать и в которых видели эпоху величия Германии, время рыцарства и духовной целостности. Обращаясь к фольклору и народной поэзии, гейдельбергские романтики стремились таким образом возродить средневековые идеалы и ценности, что должно было

способствовать пробуждению национального самосознания в борьбе за свободу Германии от иностранного влияния и за ее объединение.

В 30–40-е годы XIX века в Германии наблюдается рост революционных настроений, толчком к которому послужила Июльская революция во Франции. Влияние либеральных идей, которыми руководствовалась передовая немецкая интеллигенция в то время, отразилось и в литературе. Особенно ярко эти перемены нашли выражение в творчестве Генриха Гейне (1797–1856), одного из лучших немецких поэтов тех лет. Тема свободы играет в его творчестве существенную роль. Поэт нередко критиковал немецкую политическую систему и призывал к реформам, но делал это, по его словам, из любви к Отечеству, желая видеть свою страну свободной и прогрессивной. К примеру, в поэме «Германия. Зимняя сказка» («Deutschland. Ein Wintermärchen»), написанной в 1843–1844 годах, Гейне высмеивает некоторые отрицательные черты немецкой действительности, такие как консерватизм, бюрократию и милитаризм. Поэт изображает Германию как страну, скованную цепями прошлого и нуждающуюся в обновлении. В произведении поэт выразил свои надежды на близкое торжество свободы и справедливости: «С девою Европой обручен / Прекрасный, весь совершенство – / Гений Свободы...» [3: 65]. Стоит подчеркнуть, что хотя Гейне был убежденным сторонником демократических идеалов и воспринимал свободу как протест против политического гнета, религиозных предрассудков и социальных условностей, он в то же время осознавал ее хрупкость и опасность превращения в хаос.

Роман Т. Манна «Волшебная гора»

Различные взгляды на такое понятие как свобода представлены в романе Т. Манна «Волшебная гора», который мы решили вынести на рассмотрение в нашей статье. Для начала кратко представим фабулу произведения. Роман «Волшебная гора» рассказывает историю инженера по имени Ганс Касторп, который приезжает в швейцарский горный санаторий «Берггоф», чтобы навестить своего больного двоюродного брата Иохима Цимсена, однако из-за неожиданно обнаруженного у себя заболевания он задерживается там на долгие семь лет. Проведя время в этом закрытом и изолированном мире, герой сталкивается со сторонниками разных философских и политических идей. Среди них ярко выделяются гуманист и сторонник прогресса Лодовико Сеттембрини и иезуит Лео Нафта, который становится оппонентом Сеттембрини в многочисленных интеллектуальных спорах о свободе, гуманизме и тоталитаризме, либерализме и консерватизме, разуме и вере. Ограниченный пространством санатория, Ганс Касторп погружается в размышления о жизни, феномене болезни, смерти, времени, свободе и смысле человеческого существования. В течение долгих лет главный герой переживает духовное развитие под влиянием наставников в лице Сеттембрини и Нафты. В конце концов Ганс Касторп покидает «Берггоф» и отправляется добровольцем на Первую мировую войну. На этом повествование прерывается, и, как сообщает читателям автор, дальнейшая судьба героя остается неизвестной.

Рассмотрим разницу в понимании свободы и ответственности Гансом Касторпом и Иохимом Цимсеном.

Свобода в понимании Ганса Касторпа и Иохима Цимсена

Противопоставление именно этих двух персонажей можно рассматривать с точки зрения предложенного Эрихом Фроммом дихотомического деления свободы на «свободу от чего-либо» и «свободу для чего-либо».

Как уже упоминалось ранее, под «свободой от» Фромм подразумевает освобождение от каких-либо ограничений, социальных норм и внешнего контроля. С одной стороны, такая свобода дает человеку чувство независимости, возможность выбора, способствует утверждению его индивидуальности. Однако, с другой стороны, отсутствие каких-либо ограничений может привести к одиночеству, изоляции, к ощущению тревоги и неопределенности. Именно это происходит с главным героем романа «Волшебная гора». Ганс Касторп, изначальным намерением которого было навестить страдающего от заболевания легких двоюродного брата, в итоге по истечении трех недель своего пребывания в санатории на «волшебной» горе сам оказывается в числе его пациентов. Болезнь становится для него своего рода освобождением от обязательств по долгу службы и ответственности перед обществом. Примечателен эпизод, в котором главный герой после долгих раздумий решает написать своим родным письмо, чтобы известить их о намерении остаться в санатории на неопределенный срок. Именно в этот момент молодой человек освобождается от привычного ему образа жизни: «...письмо это закрепляло за Гансом Касторпом *свободу*. Вот то слово, которое он употребил – не

буквально, нет, но ощутил всю широту его смысла, как он уже ощущал не раз за свое пребывание в «Берггофе»» [9: 285]. Решение остаться в санатории становится началом его духовной изоляции, приводит героя, как и большинство других пациентов, к утрате связи с реальным миром и потере чувства времени. «Берггоф», таким образом, представляет для Ганса Касторпа пространство «свободы от» – свободы от повседневной рутины, обязанностей и социальных норм, а болезнь становится своего рода оправданием для бездействия, способом ухода от конфликта с действительностью и позволяет ему избежать необходимости принимать решения. Сам Томас Манн в докладе «Введение к „Волшебной горе“» также указывает на губительный характер атмосферы санатория: «Это своего рода суррогат жизни, который в относительно короткий срок полностью отбивает у молодого человека вкус к жизни настоящей, деятельной» [10: 157]. Об опасности отчуждения от жизни, которые таит в себе стремление к полной свободе, Касторпа пытается предупредить Сеттембрини, который принимает на себя роль наставника молодого человека на его духовном пути. Именно он призывает Ганса Касторпа вернуться в реальный мир и посвятить себя служению человечеству. Сам Томас Манн в докладе «Введение к „Волшебной горе“» также указывает на губительный характер атмосферы санатория: «Это своего рода суррогат жизни, который в относительно короткий срок полностью отбивает у молодого человека вкус к жизни настоящей, деятельной» [10: 157]. В конце концов, спустя несколько лет пребывания в санатории на «волшебной» горе герой все же приходит к осознанию своей оторванности от реального мира: «У меня уже нет никакой связи с равниной, я потерял ее» [9: 766]. В конце концов, герой, хотя и покидает санаторий, все еще находится в состоянии неопределенности, смятения, и его дальнейшая судьба остается неясной.

Теперь обратимся к образу Иоахима Цимсена. Можно сказать, что его понимание свободы и ответственности во многом противопоставляется тому образу жизни, который ведет его кузен и другие обитатели санатория. В данном случае мы видим пример стремления к «свободе для» или, другими словами, позитивной свободе, которая неразрывно связана со стремлением к активной деятельности, приносящей пользу людям и способствующей его единению с миром. Иоахим – военный, который мечтает получить звание офицера и служить родине, но, скованный болезнью, страдающий от бездействия в стенах «Берггофа», он не имеет возможности покинуть санаторий, который является для него заточением и подобием тюрьмы. Нередко в разговоре с Гансом Касторпом герой говорит о том, что мечтает вырваться из замкнутого круга, в котором все дни похожи друга на друга, и вернуться обратно, «на равнину», чтобы исполнить свой долг: «Я иногда думаю: болезнь и смерть – это дело несерьезное, своего рода тунеядство, серьезна, собственно говоря, только жизнь там внизу» [9: 66]. Иоахим стремится к чистоте и ясности, как моральной, так и физической, он осуждает саморазрушающее поведение других, считая, что они лишают себя свободы. В конечном итоге герою удается покинуть санаторий и вернуться к службе, однако это стоит ему жизни. Вынужденный вернуться в «Берггоф» вследствие обострения заболевания, Иоахим умирает в стенах санатория.

Представление о свободе Лодовико Сеттембрини и Лео Нафты

Вопросы о том, что представляет собой свобода и нужна ли она вообще человечеству, нередко становятся предметом споров двух ключевых фигур романа – Лодовико Сеттембрини и Лео Нафты. Они олицетворяют двух мыслителей с разными, иногда противоположными, точками зрения на свободу. Мы решили вынести на рассмотрение полярные позиции этих героев, поскольку именно они играют принципиальную роль в становлении Ганса Касторпа как личности. Их взгляды на свободу – прежде всего, свободы с политической точки зрения – представляют собой два разных подхода к пониманию человеческой природы и общества.

Для либерально настроенного итальянца Сеттембрини свобода является одной из высших ценностей и лежит в основе цивилизации. В многочисленных дискуссиях с Нафтой он отстаивает мысль о том, что достижение всеобщего счастья, прекращение всех войн и конфликтов на земле возможно лишь при господстве разума и неизменном следовании идеалам гуманизма, свободы мысли и слова и борьбы против угнетения личности. Как мы узнаем далее, подобные убеждения и ценности передавались в семье Сеттембрини из поколения в поколение. Его дед, Джузеппе Сеттембрини, в начале XIX века был членом тайного революционного общества, провозглашавшего своей целью победу над тиранией монархов, отстаивание независимости и единства Италии. Этот внесценический персонаж является примером «иступленной любви к свободе» [9: 193], которая, при этом, была неразрывно связана с любовью к своему отечеству и народу.

От отца Лодовико Сеттембрини унаследовал любовь к людям, к жизни вообще: «Гуманизм с самого начала боролся за свободу мысли, за жизнерадостность, за то, чтобы небо предоставить

воробьям» [9: 199-200]. Последние слова особенно примечательны тем, что отсылают нас к поэме Г. Гейне «Германия. Зимняя сказка» (1844), в которой есть такие строки: «А небо – ангелам и воробьям / Мы предоставим всецело» [3: 64]. Сеттембрини неслучайно цитирует именно Гейне, поскольку, как уже упоминалось в предыдущем разделе, в своей поэме он критикует политическую и социальную ситуацию в Германии середины XIX века, выступает против тирании и противопоставляет ей мечты о свободном, демократическом и справедливом обществе.

В романе итальянец выступает защитником человеческого достоинства. Об этом говорит и тот факт, что он неоднократно сравнивает себя с Прометеем: «...я друг человека, как был им Прометей, я поклонник человечества и его благородства» [9: 316–317]. Именно этого древнегреческого титана Сеттембрини называет «первым гуманистом» [9: 200], и огонь, который он дал людям, становится символом освобождения человеческого духа. Здесь мы можем вспомнить драму «Освобожденный Прометей» (1802) немецкого мыслителя И. Г. Гердера, в которой титан предстает как воплощение прогресса, истинной гуманности, мудрости, чей подвиг имеет глубокий нравственный и философский смысл. Он не просто дал человеку огонь, но и научил его пользоваться им для самосовершенствования и преобразования мира по пути прогресса. Идея постепенного развития цивилизации особенно близка и Сеттембрини. Особое значение на пути к духовному освобождению и нравственному совершенствованию он придает техническому прогрессу, поскольку именно техника, по его мнению, «выравнивает различия между людьми, разрушает предрассудки и должна привести к всеобщему объединению» [9: 196].

Диаметрально противоположное мнение о свободе и прогрессе высказывает Лео Нафта, представляющий в романе консервативную и реакционную идеологию. Герой отрицает либеральное понимание свободы как индивидуальной автономии и возможности самоопределения. Нафта выступает против индивидуализма и вытекающего из него эгоизма, называя их главными препятствиями на пути к духовному освобождению. Истинная свобода обретается только через принятие христианской веры и подчинение церковной догме. К тому же достижение всеобщего блага возможно, по мнению героя, только через аскезу, самопожертвование, отказ от личных желаний и собственного «я», а насилие над личностью он считает необходимым условием достижения социальной справедливости: «Не освобождение и развитие личности составляют тайну и потребность нашего времени. То, что ему нужно, то, к чему оно стремится и добудет себе, это... террор» [9: 515]. Это страшное слово и апология насилия ради некой высшей цели, которые все чаще звучат в антигуманистических речах Нафты, отталкивают Ганса Касторпа, и симпатии его оказываются на стороне Сеттембрини. Окончательное убеждение главного героя в несостоятельности антигуманного догматизма Нафты наступает после самоубийства последнего. Как отмечает филолог и автор биографии Томаса Манна Соломон Константинович Апт, за «схоластически-романтическим мудрствованием» Нафты «открывается та страшная пустота, заполнить и уничтожить которую могут только любовь к человеку и человеческое достоинство» [2: 207].

Заключение

Таким образом, категория свободы раскрывается в романе «Волшебная гора» как сложный и многогранный феномен, представленный через призму мировоззрения ключевых персонажей. Путь становления Ганса Касторпа как личности, начавшийся с обретения свободы от условностей и ограничений мира, приводит его к чувству отчуждения от жизни и осознанию опасности утраты связей с действительностью. Решение покинуть «волшебную гору» является свидетельством духовного пробуждения героя и его стремления к активной жизни: «он понял, что расколдован, спасен, освобожден...» [9: 919]. Ганс Касторп возвращается в реальный мир, который к тому времени оказывается погруженным в хаос войны, однако Томаса Манна не оставляет надежда, что герой таким образом продолжит начатый им путь к обретению внутренней свободы: «Хотя его скромная судьба и исчезла на фоне всеобщих судеб человечества, не выражалась ли в ней какая-то предназначенная лично ему, а, следовательно, божественная доброта и справедливость?» [9: 919].

Необходимо также отметить, что ни один из наставников, несмотря на неоспоримое влияние на развитие Ганса Касторпа, так и не добивается окончательного поворота героя на предлагаемый каждым из них идеологический путь, поскольку оба этих пути кажутся герою уводящими от реальной жизни. Представления Лодовико Сеттембрини о свободе и его вера в прогресс могут показаться утопическими, а склонность к рационализму приводит к всяческому игнорированию им иррациональных аспектов человеческой природы. Лео Нафта, с другой стороны, является воплощением фанатизма и догматизма, и его тоталитарный взгляд на свободу представляет серьезную угрозу для гуманизма. Трагическая гибель Нафты в конце их ожесточенного спора с Сеттембрини подчеркивает деструктивный потенциал его идеологии. Тем не менее, интеллектуальное противостояние этих двух героев помогает молодому

Гансу Касторпу осознать многогранность мира и начать поиск своему собственному пути к свободе и самопознанию.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Августин А. О свободе воли / А. Августин. -- Текст : электронный // Православный портал «Азбука веры». – [сайт]. – [Россия], 2005-2025. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/o_svbode_voli/ (дата обращения: 15.05.2025).
2. Апт С. К. Жизнь замечательных людей. Томас Манн / С. К. Апт. – Москва : «Молодая гвардия», 1972. – 350 с.
3. Гейне Г. Германия. Зимняя сказка / Г. Гейне. – Перевод и примечания Л. Пеньковского. – Москва : Academia, 1934. – 214 с.
4. Гете И. В. Гёц фон Берлихинген с железною рукою / И. В. Гете. – Текст : электронный // Литература эпохи Просвещения : [сайт]. – [Россия]. – URL: <http://lit-prosv.niv.ru/lit/text/836/52816/Goethe/gec-fon-berliingen.htm> (дата обращения: 10.05.2025).
5. Гуторович О. В. Проблема свободы и ее решение в античной философии / О. В. Гуторович // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики – 2015. – № 7 (57). – С. 35-38.
6. Днепров В. Д. Интеллектуальный роман Томаса Манна / В. Днепров // Вопросы литературы. – 1960. – №2. – С. 143-166 .
7. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант. – Пер. с нем. Н.О. Лосского. — Москва : Академический проект, 2020. — 567 с.
8. Конради К. О. Гете. Жизнь и творчество. Т. 1 / К. О. Конради – Москва: Радуга, 1987. – 592 с.
9. Манн Т. Волшебная гора / Томас Манн ; пер. с нем. В. Станевич, В. Куреллы. – Москва : АСТ, 2024. – 928 с.
10. Манн Т. Собрание сочинений [Текст] : в 10 т. : перевод с немецкого. Том 9. О себе о собственном творчестве 1906-1954. Статьи 1908-1929 / Т. Манн ; сост. Е. Закс ; примеч. В. Голанта и С. Барского. – Москва : Государственное издательство художественной литературы, 1960. – 686 с.
11. Манн Т. Собрание сочинений [Текст] : в 10 т. : перевод с немецкого. Том 10. Статьи. 1929-1955 / Т. Манн; примеч. В. Голанта. – Москва : Государственное издательство художественной литературы, 1961. – 696 с.
12. Сартр Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Ж. П. Сартр. – Пер. с фр., предисл., примеч. В. И. Колядко. — М.: Республика, 2000. — 639 с.
13. Свобода // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Ин-т философии РАН, Нац. общ.-научн. фонд; Научно-ред. совет: предс. В. С. Степин, заместители предс.: А. А. Гусейнов, Г. Ю. Семигин, уч. секр. А. П. Огурцов. М. : Мысль, 2010. – Т. 3. – С. 501-503.
14. Тураев С. В. Молодой Гете / С. В. Тураев // История всемирной литературы: В 8 томах. – М. : Наука, 1988. – Т. 5. – С. 222-226.
15. Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя / Э. Фромм ; пер. с англ. – Москва : АСТ, 2006. – 517 с. – (Philosophy).
16. Шиллер Ф. Разбойники // Библиотека Максима Мошкова : [сайт]. – Москва, 1994. – URL: https://lib.ru/POEZIQ/SHILLER/shiller_razboiniki.txt (дата обращения: 06.05.2025).
17. Goethe J. W. Götz von Berlichingen mit der eisernen Hand: Ein Schauspiel / J. W. Goethe. – Text : electronic // Project Gutenberg : [site]. – [USA], 1971. – URL: <https://www.gutenberg.org/cache/epub/2321/pg2321-images.epub> (usage date: 10.05.2025).
18. Heine H. Deutschland. Ein Wintermärchen / H. Heine. – Text : electronic // Project Gutenberg : [site]. – [USA], 1971. – URL: <https://www.gutenberg.org/cache/epub/6079/pg6079-images.epub> (usage date: 21.05.2025).
19. Mann T. Der Zauberberg : Roman / T. Mann. – Frankfurt am Main : S. Fischer Verlag, 1939. – 905 S.
20. Schiller F. Die Räuber / F. Schiller. – Text : electronic // Project Gutenberg : [site]. – [USA], 1971. – URL: <https://www.gutenberg.org/files/47804/47804-h/47804-h.htm> (usage date: 15.05.2025).

REFERENCES

1. Apt S. K. The Lives of Remarkable People. Thomas Mann. Moscow, 1972. 350 p. (In Russ.)

2. Augustine A. On Free Choice of the Will / A. Augustine. Orthodox portal "Azbuka Veri". Available at: https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/o_svobode_voli/ (accessed: 15.05.2025). (In Russ.)
3. Conradi K. O. Goethe. Life and Work. T. 1. Moscow, 1987. 592 p. (In Russ.)
4. Dneprov V. D. The intellectual novel of Thomas Mann. Problems of Literature. 1960. No 2. P. 143-166. (In Russ.)
5. Freedom. New Philosophical Encyclopedia: in 4 volume. Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, National Scientific Fund; Editorial Board: Chairman V. S. Stepin, Deputy Chairmans: A. A. Guseinov, G. Yu. Semigin, Academic Secretary A. P. Ogurtsov. Moscow, 2010. Vol. 3. P. 501-503.
6. Fromm E. Escape from Freedom. Moscow, 2006. 517 p. (In Russ.)
7. Goethe J. W. Götz von Berlichingen. The Literature of the Enlightenment. Available at: <http://lit-prosv.niv.ru/lit/text/836/52816/Goethe/gec-fon-berlihingen.htm> (accessed: 10.05.2025). (In Russ.)
8. Goethe J. W. Götz von Berlichingen mit der eisernen Hand: Ein Schauspiel. Project Gutenberg. Available at: <https://www.gutenberg.org/cache/epub/2321/pg2321-images.epub> (accessed: 05/10/2025).
9. Gutorovich O. V. The problem of freedom and its solution in ancient philosophy. Historical, philosophical, political and legal sciences, cultural studies and art criticism. Questions of theory and practice. 2015. No 7 (57). P. 35-38. (In Russ.)
10. Heine H. Deutschland. Ein Wintermärchen. Project Gutenberg. Available at: <https://www.gutenberg.org/cache/epub/6079/pg6079-images.epub> (usage date: accessed: 05.21.2025).
11. Heine H. Germany. A Winter's Tale. Moscow, 1934. 214 p. (In Russ.)
12. Kant I. The Critique of Pure Reason. Moscow, 2020. 567 p. (In Russ.)
13. Mann T. Collected Works [Text] : in 10 volumes : translation from German. Volume 9. About myself, about my own work 1906-1954. Articles 1908-1929. Moscow, 1960. 686 p. (In Russ.)
14. Mann T. Collected Works [Text] : in 10 volumes : translation from German. Volume 10. Articles. 1929-1955. Moscow, 1961. 696 p. (In Russ.)
15. Mann T. Der Zauberberg: Roman. Frankfurt am Main, 1939. 905 S.
16. Mann T. The Magic Mountain. Moscow, 2024. 928 p. (In Russ.)
17. Sartre J. P. Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology. Moscow, 2000. 639 p. (In Russ.)
18. Schiller F. Die Räuber / F. Schiller. Project Gutenberg. URL: Available at: <https://www.gutenberg.org/files/47804/47804-h/47804-h.htm> (accessed: 05.15.2025).
19. Schiller F. The Robbers. Maxim Moshkow's Library. Available at: https://lib.ru/POEZIQ/SHILLER/shiller_razboiniki.txt (accessed: 06.05.2025). (In Russ.)
20. Turaev S. V. Young Goethe. History of World Literature: In 8 volumes. Moscow, 1988. Vol. 5. P. 222-226. (In Russ.)

THE CATEGORY OF FREEDOM IN THOMAS MANN'S NOVEL THE MAGIC MOUNTAIN

**VASILEVA
Svetlana**

*Candidate of philosophical sciences,
Associate Professor of the Department of Germanic
Philology and Scandinavian studies,
Petrozavodsk State University, Institute of Philology,
Petrozavodsk, Russian Federation, milorada07@mail.ru*

**MAKAROVA
Evgeniia**

*student of the Department of Germanic Philology and
Scandinavian studies,
Petrozavodsk State University, Institute of Philology,
Petrozavodsk, Russian Federation,
eugenie_makarova@mail.ru*

Keywords:

category
freedom
personality
responsibility
Thomas Mann
novel The Magic Mountain

Summary:

The article examines various ideas about the essence of the concept of freedom and the problems of choice, will, and responsibility associated with it throughout human history. Representations of the category of freedom in literature allows us to consider an individual in all their contradictions, which is excellently reflected in the characters of Thomas Mann's novel *The Magic Mountain* (*Der Zauberberg*, 1924), a deep philosophical study of human nature. The object of the research is a detailed and convincing depiction of the inner world of the novel's characters, reflections on life, death, history, art, and culture, the symbolism and ambiguity of the described objects and phenomena, the complex philosophical language of the narrative – everything that creates a unique world in which the protagonist goes through a path of personal transformation in discovering the boundaries of freedom and limitations.

УДК 82

Типологические отношения в свадебном фольклоре между образом деви-лебеда и образом русалки

**ЯМАГУТИ
РЁКО**

*доктор филологических наук,
преподаватель,
Университет Досиса, Факультет глобальных и
региональных исследований,
Киото, Япония, cjv52910@icloud.com*

Ключевые слова:

дева-лебедь
воля
лемби
русалка
свадебный фольклор

Аннотация:

В статье выдвигается гипотеза о типологической связи между деви-лебедом и образом русалки. С одной стороны, они связаны через тему обнаженной невесты, сюжетно привязанной к определенному пространству, а с другой – через обряд расставания с весной, который совершается в определенное время. Таким образом свадебная тема всегда связана с определенным лиминальным пространством и временем, а дева-лебедь и русалка типологически соответствуют таким условиям свадебного фольклора.

© 2025 Петрозаводский государственный университет

Получена: 23 мая 2025 года

Опубликована: 23 июня 2025 года

Введение

В сказках и народных преданиях, относящихся к сюжетным типам «Лебединые деви» (они часто являются у рек и прудов, снимают с себя лебединую одежду и купаются в воде; кто лишит их одежды, под власть того они попадают) и «Проклятая невеста» (АТУ*813), встречается следующая функция: невесты являются существами из иного мира, которые находятся под влиянием магической силы и должны быть обнаженными перед свадьбой. Аналогичную функцию в сходной сюжетной ситуации имеет и другой эпизод: согласно распространенному варианту этногенетического мифа бурятского племени Хори, молодой охотник Хоредой, живший на острове Ольхон, увидел спустившихся на берег Байкала трех лебедей. Сняв свои лебяжьи одежды, птицы превратились в девушек и стали купаться в озере. Пленившись их красотой, юноша взял украдкой одежду и украшения одной из них. Когда девушки вышли из воды, две вновь превратились в птиц и улетели на небо. Одна же, не найдя своей одежды, осталась на земле и вышла замуж за Хоредой. У них родилось одиннадцать сыновей, ставших основателями одиннадцати хоринских родов [3: 366]. В бурятоведении миф, повествующий о происхождении племени Хори от брака молодого охотника и небесной деви-лебеда, используется в качестве исторического источника, отражающего начальный этап этнической истории племени и решающего такие вопросы, как определение территории и выявление (через образы мифологических прародителей) этнических общностей, участвовавших в его этногенезе [3: 365]. Миф хори-бурят нельзя рассматривать как единственный в своем роде; типологически и содержательно с ним схож сюжет о происхождении у некоторых других народов. Кроме того, деви, периодически оборачивающиеся в лебедей, бывают героинями и русских былин и сказок. П. Чернинский пишет так: «Согласуется это с

общеизвестным мотивом девицы-лебедушки, двенадцати сестриц-лебедушек, скидывающих с себя лебединые крылышки, которые прячет герой (у одной из двенадцати), после чего та не может от него улететь и вынуждена за него выйти замуж» [2: №214, 149-153], [18: 65].

В России символика лебедушки часто связана с похоронными и свадебными причитаниями [19]. Генезис и становление всех признаков данного жанра невозможно проследить, рассматривая этот феномен исключительно в узких национальных рамках. Нам кажется, что этот скрытый смысл может быть связан с финно-угорской культурой. Цель нашего исследования – раскрыть, почему дева, которая связана со смертью и свадьбой, изображается именно в виде лебедя у реки или у пруда.

В бурятских легендах про лебединых дев описывается возможность мужчины вступить в брак с мифологическим существом. В фольклоре разных народов нередко встречается сюжет про «брак с существом из иного мира», обычно такой брак связан с магией. Здесь можно вспомнить сказочный сюжет: Проклятая дочь: человек хочет хоть от черта получить невесту; получает девушку, которая была унесена чертом вследствие неосторожного слова матери [1].

Хотя лебединые девы являются небесными существами и их нельзя назвать проклятыми, между этими образами есть определенное сходство. В обоих случаях невесты являются существами из иного мира, которые находятся под влиянием магической силы.

Нахо Игауэ, японская исследовательница русского свадебного обряда, считает, что одной из главных его целей является получение признания от коллектива. Разница представлений между женщинами и мужчинами играет важную роль, особенно относительно пространства. Анализируя различные версии быличек с сюжетом АТУ 813, она выделяет три мотива: 1) встреча юноши с девушкой; 2) их брак; 3) идентификация девушки [7: 247]. Комментируя реализацию данного сюжета в фольклорных текстах, она обращает внимание на два важных обстоятельства: «Интересно, что в этих вариантах родителям девушки нельзя участвовать в свадьбе» [7: 253]; «Очень важно, что существам из иного мира невозможно приблизиться к этому обрядовому пространству; молодая девушка станет полноценным членом новой семьи после свадьбы, поэтому пространство свадьбы имеет лиминальный характер» [7: 263]. Это связано с восприятием свадьбы как обряда перехода между мирами: невеста, покидая старый мир своей родной семьи, через лиминальное пространство свадьбы попадает в мир новой семьи и уже не может вернуться обратно. При этом ее родители не могут последовать за ней, поэтому не допускаются в обрядовое пространство и остаются в «своем мире».

Можно сказать, что одежда (крылья) играет очень важную роль в легендах о свадьбе с девушкой-лебедом. Похищение героем одежды девушки-лебедя не позволяет ей вернуться домой и становится причиной вступления в брак. Одежда (крылья) здесь функционирует в качестве залога, без нее девушка-невеста не может вернуться в родной дом.

Относительно функции одежды невесты мы отметим интерполяцию С. Ю. Неклюдова в сказках, относящихся к сюжетным типам «Белоснежка в лесном доме гномов или разбойников» («Мертвая царевна, или Волшебное зеркальце»; АaTh 709, Mot N 831.1) и «Оклеветанная девушка» (AaTh 883 A) [13]. Он отмечает функцию «одежды проклятой невесты». С. Ю. Неклюдов пишет про ситуацию с проклятой невестой на дереве в лесу (она часто обнаженная и едва избежавшая смерти; она попадает в таинственный лесной дом и прячется в нем); «После одевания (зачастую в костюм самого охотника) девушку, оказавшуюся красавицей, отвозят во дворец; принц женится на привезенной из леса девице, но иногда до поры до времени скрывает ее от окружающих» [13: 195-196]. Он пишет, что одевание героини означает освобождение от чар, а лес играет роль пограничного пространства. Такая же функция одежды и пространства встречается в сюжете с заложенными покойниками. С. Ю. Неклюдов пишет, что эти эпизоды похожи на обряд раздевания или расплетания косы невесты на свадьбе. С. Ю. Неклюдов пишет: «Характерно, что просьба (невесты) принести одежду бывает связана с сюжетами о «заложных» умерших женщинах или девушках (например, сюжет о русалке [утопленнице] просит купить ей одежду; Горд., III. 2а), а в быличках о «ходячем покойнике» (тоскующую женщину по ночам посещает умерший муж или возлюбленный; Зин., ГIII 13в) венчальная одежда может функционировать в качестве оберега (Козл., Б.V.1.1.) [13: 202]. Относительно женщины, тоскующей по умершему мужу, можно отметить СУС 365 («Жених-мертвец: невеста оплакивает убитого жениха; он является к ней и увозит в могилу»). В русских свадьбах нередок мотив «нарушение родительского запрета». По Н. К. Козловой, у сказок (СУС 365) есть 4 варианта концовки: 1) финал в мертвецкой (сила креста или пение петуха спасали девушку), 2) помощь крестной матери, 3) смерть девушки (героиня умерла у могилы или не успела убежать от мертвеца), 4) находчивая девушка (героиня не зашла в могилу или просто убежала) [8]. В одном варианте девушка, которая нарушила родительский запрет и влюбилась в убитого

юношу, спасется посредством христианской веры или благодаря пению петуха, в другом она умирает. То есть концовка сказок не всегда бывает счастливой. С другой стороны, в таких сказках, как СУС 307 («Девушка, встающая из гроба: по ночам пожирает людей, сторожащих ее; юноша разрушает колдовские чары и получает руку избавленной от чар девушки») нарушает запрет юноша, но он успевает разрушить чары и спасти невесту. В сказках СУС 365 спасение героини связано со временем и пространством, в котором происходит «освобождение от чар».

Х. Парри пишет так: магия действительно не обладает силой творить чудеса, а ее сила – убеждать и умиротворять людей, чтобы освободить их от страданий. Это и поэзия, и связанные с ней танцы и песни. Он пишет про сущность устного творчества и магическую функцию поэзии – что магия часто метафорически воспринимается как «сила очарования» или «техника убеждения» и тесно связана не только со сверхъестественными силами, но и с творческой энергией поэзии и искусства и влиянием на человеческую психологию [14: 149-166]. Свадьба также является не только переходным обрядом, но и театральным действием и тесно связана с магией, потому что магия выступает в функции воздействия на человеческую психологию, чтобы умиротворить людей, меняющих свой статус: (переход) иной мир → (ограничение) пограничное пространство → (освобождение) этот мир. Это связано с магией «ограниченного пространства» и «освобождения от чар». Часто сопровождается ритуалами с одеждой, которые символизируют изменение статуса.

В сказке СУС 307 героиня вспоминает следующий любовный заговор:

«Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй нас, аминь. На море на окиане, на острове на Буяне, на реке Иордане, стояла гробница, в той гробнице лежала девица. Раба Божия (имя рек)! Встань, пробудись, в цветно платье нарядись, бери кремень и огниво, зажигай свое сердце ретиво по рабе Божию (имя рек), и так зажигай крепко и дайся по рабе Божию (имя рек) в тоску, в печаль, как удавленному “удавленнику” в петле, так бы рабе Божией (имя рек) было бы тошно по рабе Божию (имя рек).» [16: 248-249].

Сцена заговора вокруг героини окружена досками гроба и находится далеко от этого мира. Героиня нарядилась в цветочное платье.

Интересно, что одевание героини (или раздевание в свадебных обрядах) связано с освобождением от чар через согласие на брак, так как «обнаженная невеста» – это важное условие изменения статуса невесты в свадебном фольклоре. Из этого ясно, почему лебединая невеста всегда появляется у реки или пруда – ей нужно быть обнаженной. То есть «одевание героини» связано с условием «определенного пограничного пространства».

Далее мы видим, что в мифологии не только пространство, но и время влияет на мотив девы-лебедя.

В башкирском фольклоре лучезарная дева-лебедь Хумай занимает особое положение в основном только в текстах архаических эпосов с мифологической основой «Урал-батыр» и «Акбузат». Птица Хумай считается прародительницей башкир, что отразилось в тотемическом по своей природе запрете убивать лебедей, причем нарушение каралось небесами немедленно [10: 112]. В мифологии башкир сохранились наиболее древние образы женских божеств, олицетворяющие солнце и луну, существовавшие еще в дошаманском бинарном мировоззрении. Богиня плодородия Умай как универсальное женское божество алтайских тюрков выступала в роли хозяйки гор, покровительницы охотников, диких зверей, детей и материнства. Зафиксированы две разновидности божества – Белая и Черная Умай, одна дает жизнь, а другая ее отнимает. У восточных тюрков Умай имеет антропоморфный облик и по отдельным косвенным характеристикам можно предположить, что она является солярным божеством и имеет птичий облик. В мифологии предков башкир Хумай – это тоже солярное божество, дева-лебедь, дочь солнца, повелительница страны птиц и супруга героя-первопредка и демиурга Урала [10: 111]. Таким образом, мифологическая связь есть и между лебедью и солнцем.

В карельской культуре на убийство лебедя тоже существовало табу. Говорили, что лебедь – это дочь Пресвятой Богородицы. Считалось, что если убьешь лебедя, то обязательно случится несчастье в хозяйстве, в семье, в жизни [17:169]. Унелма Конкка пишет в своей монографии «Поэзия печали», что происхождение этого табу в Карелии остается неизвестным [9: 42-43]. В статье «Символика Лебедя в свадебных обрядах» [19] отмечается, что раньше в карельском фольклоре лебедь символизировал душу покойного и русские взяли от такого лебедя магическую, священную силу вместе с внешней красотой и поставили его как символ невесты на пике жизни женщины. Древние славянские верования смешались с верованиями исконного населения финно-угорских земель и сами начали изменяться и развиваться

под их влиянием. В древности образ лебедя на территории севера славянского ареала и Карелии символизировал душу покойного, а с течением времени оказался связан со свадебной обрядностью, и теперь лебедушка в русских свадебных причитаниях символизирует брачующуюся девушку.

В карельской культуре свадьба – это пик обладания лемби (славутностью) 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 первыми отрезать кусочек щепки от лавки, на которой сидит невеста и т. п.) [6: 17]. В народных представлениях карелов лемби – это и сексуальная привлекательность, и особая магическая сила, способность очаровывать как можно большее количество представителей противоположного пола [6: 17–18]. Несмотря на то, что карельские любовные заговоры подчас очень прямолинейны и эротичны, трактовать обряды поднятия лемби однозначно не следует: они, безусловно, имели своей целью возбудить страсть в представителях обоих полов [6: 16]. То есть лемби означает удачу или счастье для женитьбы и что-то вроде жизненной силы у женщин.

Невеста, у которой есть лемби, обязательно расстается с волей после свадьбы, потому что слишком пылкая и высокая лемби становилась причиной супружеских измен [6: 17]. Лемби не только придавала невесте очарование, но была причиной трагедии. Невеста с высокой лемби настолько очаровательна, что сводит с ума людей. Свадьба является пиком обладания такой лемби, и у русских образы лебедя в свадебной поэзии часто используются с магической целью – ради совершения такого судьбоносного священного перехода.

В русском свадебном обряде обряд прощания с девьей красотой играл самую важную роль. Когда невеста прощается с волей, воля улетает птицей в далекую сторону. Отпускать волю означает отпускать существо, способное своей магической силой причинять вред. Д. К. Зеленин писал, что русалки показываются также и в виде птиц, зверьков и лягушек, и возможность становиться оборотнями лишний раз свидетельствует о принадлежности их к нечистой силе, ведь способностью превращаться в разные виды обладает именно нечистая сила и ее служители, например ведьмы [4: 209]. Про белую одежду русалки Д. К. Зеленин писал так:

«Равным образом белая блестящая одежда, блеска которой не выносит человеческое око, – эта черта вполне подходящая для полудницы, которая имеет какую-то связь с полуденным солнцем; Полудница, согласно всем почти свидетельствам о ней, одета во все белое и, по некоторым свидетельствам, даже не выносит черного цвета [4: 224].

Здесь блестящая белая одежда обладает магической силой ослеплять мужчин. Также интересно, что белая блестящая одежда имеет связь с полуденным солнцем (ранее мы уже видели, что в башкирском фольклоре лучезарная дева-лебедь Хумай тоже связана с солнцем). То есть белый цвет и в одежде русалки, и у крыльев лебедя символизирует лучи солнца.

Образ полудницы может быть связан с русальным обрядом. Русальная, или Троицкая неделя (начиналась с Троицы) у южных и восточных славян является ядром всего троико-купальско-петровского цикла. Обычно русские демонические духи связаны с определенным местом. Например, леший, водяной и т. д. Но русалка связана не с местом, а с определенным временем. Д. К. Зеленин писал: «Общий же вывод, из всех наших источников, по вопросу о местожительстве русалок можно выразить только так: русалки живут не в одном месте, а главным образом в водах, в лесах и полях; местожительство их не одинаково в разные времена года» [4: 166]. В Малороссии довольно широко распространен обычай поминать на Троицкой неделе мертворожденных детей, выкидышей и детей, умерших до крещения, а также и утопленниц, т. е. всех тех, кто потом становится русалками [4: 234]. Русальский обряд завершает весьма протяженный период, связываемый в мифологии весеннего цикла с пребыванием на земле, среди живых, душ предков. В духовскую субботу отмечают общие для всех православных славян поминки по умершим, символизирующие уход душ в места их вечного пристанища. Это время считалось временем пребывания на земле русалок, вышедших из воды после [Вознесения](#). На Русальной неделе обычно совершались обряды, связанные с «прощанием с весной». Л. И. Иванова и В. П. Миронова пишут: «Некоторые обряды поднятия лемби совершались и во время одного из самых почитаемых и, как говорят карелы, дорогих (kallis) христианских праздников, Пасхи. Например, молодежь всю пасхальную неделю звонила в церковные колокола. В Троицу обязательно качались на качелях, которые стояли и на улице, и на сараях. Перед Троицей знахарка парила девушку в бане и произносила: «Поднимайся лемби, развеяться, Слава распространяться На зад этого зяблика, На тело ребенка!»; «Гораздо разнообразнее летняя обрядность поднятия лемби. Летние Святки (viändöi) – это время солнцеворота и расцвета в природе, оно наполнено магическим смыслом» [6:56–57]. У славян праздник Троицы завершает весенний цикл праздников, и начинается новый – летний – сезон праздников. Наша гипотеза заключается в том, что белая блестящая одежда русалки связана с

образом белого лебеда через тему солнцеворота. И также в русском фольклоре «прощание с весной» типологически связано с обрядом «прощания с волей».

Следующий диалог указывает на то, что лебедь занимает место русалки:

Запись: Юлии Ковыршиной, Надежды Мамонтовой, Марка Заозёрного в дер. Морщихинская (Каргопольский район Архангельской области).

Информант: Зинаида Александровна Шалдыбаева, 1931 г.р., род. в д. Морщихинская (территория Кенозерского национального парка).

ЛЕБЕДЬ:

К.Ю.: А русалки?

Ш.З.: Русалок нету, потому что на этом озере плавают лебеди.

К.Ю.: Если плавают лебеди, то русалок нет?

Ш.З.: Нет, нет.

М.Н.: А лебеда убивать можно?

Ш.З.: Нет. Лебедь – это царская птица.

М.Н.: Были такие случаи, что убивали?

Ш.З.: Да, было. Ведьма убила лебедиху, знаете, как плакал лебедь?

К.Ю.: Кто убил?

Ш.З.: А кто его знает? И вот как он плакал. Лебедь нельзя трогать.

К.Ю.: Что за это будет?

Ш.З.: Зачем убивать? Потом тебе жизни не будет. Гусь – еще ладно. Гусь разрешается. Да утка. А лебедь не трогать.

Можно сказать, что и русалка, и лебедь связаны темой свадьбы, но они находятся на разных полюсах. Лебедь – священная птица, в Карелии она символизирует дочь Богородицы. А русалка – нечистая. Поэтому имеется кардинальная разница между этими двумя понятиями: русалка переносит своего возлюбленного в мертвый мир, а Дева-лебедь может возвратиться на небеса благодаря своему одеянию, а может остаться на земле и родить детей.

Д. К. Зеленин писал:

«Далеко не так прозрачно восточное влияние на образ русских русалок, коем могло бы говорить заимствование с Востока русского областного названия для русалок: лобаста. Не исключена возможность, что это заимствование было только словесным: взято было иссушающее только одно слово для названия давно известного туземного образа. Такие заимствования весьма обычны в русском языке, и объясняются они общечеловеческим поверьем, которое запрещает называть опасные и вредные существа их собственными именами; Если мы познакомимся с образом турецкой алабасты (от которой ведет свое имя русская лобаста), то не встретим в нем почти ни одной черты, общей с нашими русалками» [4: 217].

Гораздо ближе подходит к русской русалке иной совсем мифологический образ турецких народов. У казанских татар известна «сыу анасы» (водяная мать): она является людям причесывающей свои длинные волосы, иногда забывает свой золотой или серебряный гребень и приходит за ним к тому, кто взял этот гребень [4: 218]. Нам кажется, что гребень у русалки тоже означает свадебную баню невесты, то есть свадебный обряд «расставания с волей».

Л. И. Иванова пишет:

«Свадебная баня невесты, или девичья баня *peiskyly*, являлась кульминацией свадьбы у многих народов: коми, карелов и у русских, проживающих на северо-западе России. Согласно мордовской свадебной традиции, невеста жила в своей бане три дня... здесь же происходила замена девичьего головного убора на головной убор замужней женщины. Считалось, что невеста хоронит, оставляет божеству бани Баняве свое девичество» [5: 78-79].

Н. А. Криничная анализировала функцию карельской обрядовой бани и ее духа:

«Баня осмысливается как некое сакральное пространство (благожелательное и вредоносное), где совершается таинство перехода к важнейшим этапам жизненного цикла. Здесь властвует идея круговорота, стирающая грани между жизнью и смертью, бытием и небытием, реальным и потусторонним мирами, между сиюминутным и мифическим, профанным и сакральным временем, между прошлым, настоящим и будущим. Баня предстает как некое вместилище, средоточие душ (своего рода тотемический центр), откуда эти души, воплощаясь, появляются и куда они со временем возвращаются. В постоянном, всеобновляющем круговороте баеннику отведена роль медиатора между мирами, вершителя жизненного цикла» [11: 85]; «Если в русской фольклорно-этнографической традиции исцеление в бане осмысливается в основном как восстановление утраченного физического

здоровья, то в более архаической карельской традиции еще не стерлись из памяти представления о том, что, помимо здоровья, можно укрепить и магическую силу человека. И сделать это посредством определенных банных процедур» [11: 89].

Она пишет, что обряд поднятия девичьей славы (лемби), совершали преимущественно в бане [11: 89]. А. Л. Топорков отмечает глаголы со значением «гореть страстью» в любовных заговорах:

«Метафорическое описание чувства как процесса горения существовало параллельно в языке и заговорах. Слово подсказывало, как действовать, чтобы вызвать любовный огонь, а магические действия актуализировали внутреннюю форму соответствующих глаголов, употреблявшихся параллельно с прямым и переносным значением. В ряде контекстов актуализировалась внутренняя форма слов, связанных этимологически с глаголами, обозначающими процесс горения: печаль, печь, печень (<печь), сухота, сухой (<сушить), горячий, горячий (<гореть), кипучий (<кипеть), например: „Попрошу... с трех ключей горячих легких печень и горячую кровь и ретивое сердце – кипело бы, горело об рабе Божией (имярек)...“» [12: 16, № 17; Серед. XIX в.] [15:35-36].

Выборы дрова и воды у карелов в причитаниях указывались, какие лучше, какие подходят [5: 82-86]. Такие обрядовые бани напоминают о связи с глаголами со значением «гореть страстью» в любовных заговорах.

Унелма Конкка писала об обрядах распускания волос в карельской свадьбе [9: 228-246]. Она отмечает, что

«Метафора ‘имечки’ в плачах Калевальского района обозначает не только волосы, но и налобную повязку; однако она может символизировать и девичью волю, девичество» [9: 229]; «Волосы, как символ девичества и девичьей воли, являются объектом причитывания у всех групп карел» [9 :231]; «Карельские плачи дают возможность предполагать, что когда-то невесте на самом деле отрезали волосы» [9 : 235]; «Обряд пострижения, который проводился в чужой избе, окончательно отлучал невесту от родного дома, куда во время обряда она уже не могла входить; в связи с этим нельзя не вспомнить о карельских плачах в разные моменты свадьбы (оберег на сковороде, баня, отпускание воли), в которых невеста высказывает опасения, впустят ли родители после этого ее в родной дом» [9: 238].

Здесь нам надо вспомнить и о бурятском мифе: юноша взял украдкой одежду и украшения одной из лебединых дев. Девушки вышли из воды, две вновь превратились в птиц и улетели на небо. Одна же, не найдя своей одежды, осталась на земле и вышла замуж за Хоредоя. То есть можно сказать, что этот миф намекает на запрет возвращения невесты домой. Одежда лебединой девы у бурятов похожа на функцию волос невесты у карел. Она является «залогом». И из-за этого невесте нельзя вернуться в родной дом. Юноша в мифе забрал магическую силу у девы лебедя. Легенда лебединой девы касается универсальных тем, таких как брак, смерть и оживление, и имеет символы, общие для различных культур и мифов.

Унелма Конкка написала в заключении своей монографии «Поэзии печали» так:

«Проблемы зарождения и оформления эстетически замкнутого явления карельских плачей следует рассматривать, с одной стороны, в единстве мелоса и слова, с другой – во взаимодействии культур разных этносов, участвовавших в формировании карельского этноса; перефразируя высказывание музыковеда И. И. Земцовского, прибалтийско-финский фольклор нельзя до конца понять без славянского, а тот и другой, в свою очередь, – вне связи с балтами, «так же как славянский, угорский и поволжско-финский фольклор не понять до конца вне связи с тюрками» [9: 278].

Если наша гипотеза правильна, дева-лебедь в легендах и образ русалки связаны типологически. Русалки и церемонии прощания с весной имеют похожий символизм с легендой о лебеде. Природные объекты, такие как реки и озера, символизируют границу между иным миром и миром людей. Это места, где дева-лебедь появляется в человеческом мире, и они являются центром магических событий истории. Пространство также функционирует как символ свадебных обрядов и перемен. Например, «прощальное пространство» и «новое семейное пространство» невесты показывают смену девичества и переход к новой роли.

С другой стороны, дева-лебедь в легендах и образ русалки связаны типологически через тему «расставания с весной», которая привязана к определенному времени. Конкретное время изображается как «пограничное время», которое соединяет иной мир и человеческий мир. Например, время, когда дева-лебедь появляется у воды, является особым моментом. Аналогично появление русалок на полях ржи, когда происходят магические события, символизирует время, когда существование иного мира мешает человеческому миру. Время изображается как элемент, который усиливает силу магии. Конкретное время или сезон – это тоже момент, когда воздействие магической силы наибольшее. Время

также связано с темами смерти и оживления. Например, конец весны и «время прощания» – это символические моменты для принятия девушкой новой роли, показывающие процесс отказа от старого статуса и переход в новый статус. Таким образом, свадебная тема всегда связана с определенным лиминальным пространством и временем, а дева-лебедь и русалка типологически соответствуют таким условиям изменения статуса невесты в свадебном фольклоре.

Список литературы

- 1) Андреев Н. П. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне [Текст] / Н. П. Андреев. Ленинград. 1929. -118 с.
- 2) Афанасьев А. Н. Народные русские сказки. В трех томах. Т. 2. Подготовка текста, предисловие и примечания В. Я. Пропп. М., Государственное издательство художественной литературы. 1957. -512 с. № 214. «Пошел отставной солдат Тарабанов...» (сказка), С. 149-153.
- 3) Дашиева Н.Б. Генеалогический миф бурят племени Хори: календарь и обряд. Научный диалог. 2021. (3), С. 363-379.
<https://doi.org/10.24224/2227-1295-2021-3-363-379>
- 4) Зеленин Д. К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественного смертью и русалки/ Вступ. ст. Н. И. Толстого; подготовка текста, коммент., указат. Е. Е. Левкиевской. Издательство « Индрик», М., 1995. -432 с.
- 5) Иванова Л. И. Карельская баня: обряды, верования, народная медицина и духи-хозяева. М., 2016. -408 с.
- 6) Иванова Л. И., Миронова В. П. Магия поднятия лемби и свадьба в карельской народной культуре. Исследования и материалы. JUMINKEKO. 2014. -224 с.
- 7) Игауэ Н. Русские свадебные обряды: семья, община, государство. Токио. 2013. -440 с.
- 8) Козлова Н.К. Народные параллели литературных баллад на сюжет “Жених-мертвец”/Вестник Омского университета. Омск. 2012. С. 383-393.
- 9) Конкка У.С. Поэзия печали. Карельские обрядовые плачи. Петрозаводск. 1992. - 295 с.
- 10) Котов В. Г. Женское божество Умай/Хумай: сравнительная характеристика. Известия Алтайского государственного университета. Барнаул. 2010. С.111-114.
<https://cyberleninka.ru/article/n/zhenskoe-bozhestvo-umay-humay-sravnitel'naya-harakteristika/pdf>
- 11) Криничная Н. А. Русская народная мифологическая проза. Истоки и полисемантизм образов. В трех томах. Т.1. Былички, бывальщины, легенды, поверья о духах- «хозяевах». СПб., 2001. -584 с.
- 12) Майков Л. Н. Великорусские заклинания: Сборник Л. Н. Майкова. СПб.1869. -164 с.
- 13) Неклюдов С. Ю. Голая невеста на дереве. Славянский и балканский фольклор. Винограде. [Вып. 11]. М., 2011. -376 с. С.195- 204.
- 14) Парри Х. Thelxis; Магия и воображение в греческом мифе и поэзии. Ланхэм, Нью-Йорк, Лондон, 1992.-344 с.
- 15) Топорков А. Л. Заговоры в русской рукописной традиции XV-XIX вв. История, символика, поэтика. М., 2005. -480 с.
- 16) Русский народ : Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия/собр. М. Забылиным. Кн.1. : Части 1,2. М., 1996. -320 с.
- 17) Устная поэзия тунгусских карел. Сост. А. С. Степанова. Петрозаводск. 2000. -383 с.
- 18) Чернинский П. Белые лебеди русской свадебной песни. В круге вопросов языка, литературы и культуры. Юбилейная книга, посвященная профессору Ярославу Вежбинскому. University Лодзь, Лодзь. 2022. С. 53-74.
<https://doi.org/10.18778/8220-905-1.05>
<https://academia.edu/resource/work/91712402>
- 19) Ямагути Р. Символика лебеда в свадебных обрядах. *Studia Humanitatis Borealis*. Т.4. №3. Петрозаводск. С. 34-43.

References

- 1) Andreev N. P. Index of fairy-tale plots according to the Aarne system [Text] / N. P. Andreev. Leningrad. 1929. -118 p.
- 2) Afanasyev A. N. Russian folk tales. In three volumes. Vol. 2. Preparation of the text, preface and notes V. Ya. Propp. Moscow. State Publishing House of Fiction. 1957. -512 p. № 214. "Let's go retired soldier

Tarabanov..." (fairy tale), P.149-153.

3) Dashieva N.B. Genealogical myth of the Buryat of the Hori tribe: calendar and rite. Scientific dialogue. 2021, (3) P. 363-379.

<https://doi.org/10.24224/2227-1295-2021-3-363-379>

4) Zelenin D. K Selected works. Essays on Russian mythology: Unnatural deaths and mermaids/ Introduction by N. I. Tolstoy; preparation of text, comment by E. E. Levkievskaya. Indrik Publishing House, Moscow, 1995. -432 p.

5) Ivanova L. I. Karelian bath: rituals, beliefs, folk medicine and host spirits. M., 2016. -408 p.

6) Ivanova L. I., Mironova V. P. The magic of raising lembi and wedding in Karelian folk culture. Research and materials. JUMINKEKO. 2014. -224 p.

7) Igaue N. Russian wedding ceremonies: family, community, state. Tokyo. 2013. -440 p.

8) Kozlova N.K. Folk parallels of literary ballads on the plot "Dead Groom"/Bulletin of Omsk University. Omsk. 2012. P. 383-393.

9) Konkka U.S. Poetry of sadness. Karelian ritual lamentations. Petrozavodsk. 1992. - 295 p.

10) Kotov V. G. Female deity Umay/Humay: comparative characteristics. News of Altai State University. Barnaul. 2010. P.111-114.

<https://cyberleninka.ru/article/n/zhenskoe-bozhestvo-umay-humay-sravnitel'naya-harakteristika/pdf>

11) Krychnaya N. Russian folk mythological prose. Origins and semi-semanticism of images. In three volumes. Vol.1. Bychiki, byshchki, legends, beliefs about spirits-"masters". St. Petersburg, 2001. -584 p.

12) Maikov L. Great Russian spells: Collection of L. Maikov. St. Petersburg.1869. -164 p.

13) Neklyudov S. Yu. Naked bride on a tree. Slavic and Balkan folklore. Binogradie. [Issue 11]. M., 2011. -376 p. P.195-204.

14) Parry H. Thelxis; Magic and imagination in Greek myth and poetry. Lanham, New York, London, 1992.-344 p.

15) Toporkov A. L. Spells in the Russian manuscript tradition of the XV-XIX centuries. History, symbolism, poetics. M., 2005. -480 p.

16) Russian people: Their customs, rituals, traditions, superstitions and poetry/ collected by M. Zabuilin. Volume 1. : Parts 1,2. M., 1996. -320 p.

17) Oral poetry of Tungus Karelians. Edited by A. S. Stepanova. Petrozavodsk. 2000. -383 p.

18) Czerwinski P. The White Swans of the Russian Wedding Song. W kręgu zagadnień języka, literatury i kultury. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Jarosławowi Wierzbickiemu. Uniwersytet Łódzki, Łódź. 2022. P. 53-74.

<https://doi.org/10.18778/8220-905-1.05>

<https://academia.edu/resource/work/91712402>

19) Yamaguchi R. Swan symbolism in wedding ceremonies. *Studia Humanitatis Borealis*. Vol.4. №3. P. 34-43.

TYPOLOGICAL RELATIONS BETWEEN THE IMAGES OF A SWAN MAIDEN AND A MERMAID IN WEDDING FOLKLORE

**YAMAGUCHI
RYOKO**

*Lecturer,
Doshisha University, Faculty of global and regional
studies,
KYOTO, JAPAN, cjv52910@icloud.com*

Keywords:

swan maiden
freedom
lembi
mermaid
wedding folklore

Summary:

The article hypothesizes that there is a typological connection between the swan maiden figure and the image of a mermaid. These images are connected through the motif of a naked bride related to a certain space in terms of a storyline, on the one hand, and through the rite of “parting with spring” performed at a certain time, on the other hand. Thus, the wedding theme is always associated with certain liminal space and time, and the swan maiden and the mermaid typologically correspond to such conditions of wedding folklore.