

64(2) 2021

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

ФН

RUSSIAN JOURNAL OF
PHILOSOPHICAL SCIENCES

- ◆ *ВОЗЖАЖДАВШИЕСЯ ИНОГО!*
- ◆ *НЕЙРОНАЛЬНЫЙ КРИЗИС*
- ◆ *КОНЕЦ ОПРЕДЕЛЕННОСТИ*
- ◆ *ГИПНОТИЗИРОВАННОЕ ПРОСТРАНСТВО*
- ◆ *ТРОПОЛОГИКА СУДЕБ*
- ◆ *НЕИЗБЕЖНАЯ ДЕСУБЛИМАЦИЯ*
- ◆ *ЧЕЛОВЕКОМЕРНОСТЬ РЕАЛЬНОСТИ*

МОСКВА
ГУМАНИТАРИЙ

MOSCOW
HUMANIST PUBLISHING HOUSE

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ
И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

АКАДЕМИЯ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

ФН

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

Том 64. № 2/2021

Научный образовательный просветительский журнал
Издается с 1958 года. Выходит ежемесячно

Журнал включен в «Реферативный журнал» и в базы данных
**ВИНИТИ РАН, Российский индекс научного цитирования,
EBSCO Academic Complete Search, The Philosopher's Index.**

Сведения о журнале ежегодно публикуются в международной
справочной системе по периодическим и продолжающимся изданиям
«Ulrich's Periodicals Directory»

DOI: 10.30727/0235-1188

Москва
Гуманитарий

Международная редакционная коллегия

Председатель международной редакционной коллегии **Гусейнов А.А.**

Амплеби С.А., д.филос., проф. Ун-та Джорджа Вашингтона (США); **Бараш Дж.Э.**, д.филос., проф. Ун-та Пикардии им. Ж. Верна (Франция); **Брес И.**, проф., гл. ред. «Revue philosophique de la France et de l'étranger» (Франция); **Даллмайр Ф.Р.**, д.филос., проф. Ун-та Нотр-Дам (США); **Дени М.**, д.филос., проф., координатор отношений и международных проектов с Россией и странами Восточной Европы Ун-та Бордо им. Монтеня (Франция); **Майнцер К.**, проф. Мюнхенского технического университета, научный директор Академии им. Карла фон Линде (Германия); **Тиханов Г.**, д.филос., зав. кафедрой сравнительного литературоведения Лондонского ун-та Королевы Марии (Великобритания); **Чжан Байчунь**, проф. Пекинского педагогического университета (Китай); **Штольценберг Ю.**, д.филос., проф. Ун-та Галле-Виттенберга им. М. Лютера (Германия); **Эпштейн М.**, проф. Ун-та Эмори (США), директор Центра обновления гуманитарных наук Даремского ун-та (Великобритания); **Эспехо Р.**, д.филос., президент Международной организации систем и кибернетики (Великобритания), приглашенный проф. Ун-та Сантьяго (Чили).

Редакционная коллегия

Председатель редакционной коллегии **Смирнов А.В.**

Автономова Н.С., ак. Академии гуманитарных исследований (АГИ), д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Алексеев П.В.**, д.филос.н., проф. МГУ им. М.В. Ломоносова; **Апресян Р.Г.**, ак. АГИ, д.филос.н., зав. сектором ИФ РАН; **Аршинов В.И.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Блауберг И.И.**, д.филос.н., в.н.с. ИФ РАН; **Вдовина И.С.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Водолазов Г.Г.**, ак. Академии политической науки (АПН), вице-президент АПН, проф. МГИМО (У); **Губин В.Д.**, ак. АГИ, д.филос.н., зав. кафедрой истории зарубежной философии РГГУ; **Гусейнов А.А.**, ак. РАН, научный руководитель ИФ РАН; **Давыдов А.П.**, д.культурологии, гл.н.с. ИС РАН; **Доброхотов А.Л.**, ак. АГИ, д.филос.н., проф. НИУ ВШЭ; **Дубровский Д.И.**, д.филос.н., проф., гл.н.с. ИФ РАН; **Журавлев А.Л.**, ак. РАН, научный руководитель ИП РАН; **Лепский В.Е.**, д.психолог.н., проф., гл.н.с. ИФ РАН; **Михайлов И.А.**, к.филос.н., с.н.с. ИФ РАН; **Мотрошилова Н.В.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Пантин В.И.**, ак. АПН, зав. отделом ИМЭМО РАН; **Пивоваров Ю.С.**, ак. РАН, научный руководитель ИНИОН РАН; **Порус В.Н.**, д.филос.н., руководитель Школы философии фак-та гум. наук НИУ ВШЭ; **Розин В.М.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Рябов В.В.**, чл.-кор. РАО, президент МГПУ; **Северикова Н.М.**, к.филос.н., заслуж.н.с. МГУ им. М.В. Ломоносова; **Сиземская И.Н.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Смирнов А.В.**, ак. РАН, академик-секретарь Отделения общественных наук РАН, директор ИФ РАН; **Смолин О.Н.**, ак. РАО, 1-й зам. пред. комитета ГД ФС РФ по образованию и науке; **Степанянц М.Т.**, ак. АГИ, д.филос.н., зав. кафедрой ЮНЕСКО ИФ РАН; **Тульчинский Г.Л.**, д.филос.н., проф. НИУ ВШЭ (СПб); **Турбовской Я.С.**, д.пед.н., председатель Координационного совета Института стратегии развития образования РАО; **Федотова В.Г.**, ак. РАЕН, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Черниговская Т.В.**, чл.-корр. РАО, д.б.н., д.ф.н., проф., зав. кафедрой СПбГУ; **Шевченко В.Н.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН.

Редакция:

Главный редактор **Дубровский Д.И.**

Научный редактор **Винник Д.В.**

Редактор отдела культурологии и религиоведения **Дуркин Р.А.**

Литературный редактор **Тукузова Т.М.**

Верстка: **Топилина В.М.**

E-mail: academyRH@list.ru

<http://www.phisci.info>

Шеф-редактор **Мариносян Х.Э.**

THE MINISTRY OF SCIENCE
AND HIGHER EDUCATION OF
THE RUSSIAN FEDERATION

ACADEMY FOR
RESEARCH INTO
THE HUMANITIES

ФН

RUSSIAN JOURNAL OF
PHILOSOPHICAL SCIENCES
(FILOSOFSKIE NAUKI)

Vol. 64. No. 2/2021

Scientific and Educational Journal
Published since the Year 1958. Issued Monthly

The journal is listed in the *Abstracts Journal* and **databases of the VINITI** (All-Russian Institute for Scientific and Technical Information of the Russian Academy of Sciences), **Russian Index of Science Citation, EBSCO Academic Complete Search, The Philosopher's Index.**

The information about the journal is published annually
in the international information system on serial publications

Ulrich's Periodicals Directory

DOI: 10.30727/0235-1188

Moscow
Humanist Publishing House

International Editorial Board:

Chairman of the International Editorial Board **Guseinov A.A.**

Barash J.A., Dr., Prof., Jules Verne University of Picardy (France); **Brès Y.**, Dr., Prof. em., Paris Diderot University – Paris 7, Editor-in-Chief of the *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (France); **Dallmayr F.R.**, Ph.D., Packey J. Dee Professor at the University of Notre Dame (USA); **Dennes M.**, Dr., Prof., coordinator of relations and international projects with Russia and other Eastern European countries, Montaigne Bordeaux 3 University (France); **Epstein M.**, Ph.D., S.C. Dobbs Prof. at Emory University (USA), Director of the Centre for Humanities Innovation at Durham University (UK); **Espejo R.**, Ph.D., President of the World Organisation of Systems and Cybernetics (UK), Visiting Prof. at the University of Santiago (Chile); **Mainzer K.**, Dr., Prof. em., Technical University of Munich (Germany); **Stolzenberg J.**, Dr., Prof. em., Martin Luther University of Halle-Wittenberg (Germany); **Tihanov G.**, Ph.D., George Steiner Professor of Comparative Literature at Queen Mary University of London (UK); **Umpleby S.A.**, Ph.D., Prof., The George Washington University (USA); **Zhang Baichun**, Prof., Beijing Normal University (China).

Editorial Board:

Chairman of the Editorial Board **Smirnov A.V.**

Alexeev P.V., D.Sc., Prof., Lomonosov Moscow State University (MSU); **Apressyan R.G.**, D.Sc., Head of the Department, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (IPhRAS); **Arshinov V.I.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Avtonomova N.S.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Blauberg I.I.**, D.Sc., Lead.Res.Fell., IPhRAS; **Chernigovskaya T.V.**, RAE Corr Memb., D.Sc., Prof., Head of the Department at Saint Petersburg State University (Saint Petersburg); **Davydov A.P.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., Institute of Sociology of the RAS; **Dobrohotov A.L.**, D.Sc., Prof., National Research University Higher School of Economics (NRU HSE); **Dubrovsky D.I.**, D.Sc., Prof., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Fedotova V.G.**, RANS Full Memb., Prin.Res.Fell., IPhRAS, Ph.D.; **Gubin V.D.**, D.Sc., Head of the Department of the History of Foreign Philosophy at the Russian State University for the Humanities; **Guseynov A.A.**, RAS Full Memb., Director of the Institute of Philosophy of the RAS; **Lepskiy V.E.**, D.Sc., Prof., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Mikhaylov I.A.**, Ph.D., Sen.Res.Fell., IPhRAS; **Motroshilova N.V.**, D.Sc., Prof., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Pantín V.I.**, Academy of Political Sciences (Russia) Full Memb., Head of the Department at the Institute of World Economy and International Relations of the RAS; **Pivovarov Yu.S.**, RAS Full Memb., Scientific Director of the Institute of Scientific Information for Social Sciences of the RAS; **Porus V.N.**, D.Sc., Head of the Department at the NRU HSE; **Rozin V.M.**, D.Sc., Lead.Res.Fell., IPhRAS; **Ryabov V.V.**, RAE Corr. Memb., President of the Moscow City Teacher Training University; **Severikova N.M.**, Ph.D., Honour.Res.Fell., Faculty of Philosophy, MSU; **Shevchenko V.N.**, D.Sc., Prin.Res. Fell., IPhRAS; **Sizemskaya I.N.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Smirnov A.V.**, RAS Full Memb., Academician-Secretary of the Department of Social Sciences of the RAS, Director of the Institute of Philosophy of the RAS; **Smolin O.N.**, RAE Corr. Memb., First Deputy Chairman of the Russian State Duma Committee for Education; **Stepanyants M.T.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., UNESCO Chairholder at the IPhRAS; **Tulchinskii G.L.**, D.Sc., Prof., NRU HSE (St. Petersburg); **Turbovskoy Ya.S.**, D.Sc., Chairperson of the Coordination Council at the Institute for the Theory and History of Pedagogy of the RAE; **Vdovina I.S.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Vodolazov G.G.**, APS Full Memb., Vice President of the Academy of Political Sciences (APS), Prof., Moscow State Institute of International Relations; **Zhuravlev A.L.**, RAS Full Memb., Chief Scientific Officer of the Institute of Psychology of the RAS.

Editorial Staff:

Main Editor Dubrovsky D.I.

Scientific Editor Vinnik D.V.

Cultural and Religious Studies Department's Editor Durkin R.A.

Literary editor Tukuzova T.M.

Page Layout: Topilina V.M.

E-mail: academyRH@list.ru

<http://www.phisci.info>

Editor-in-Chief Marinosyan Kh.E.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ НАСЛЕДИЕ. ФИЛОСОФИЯ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

*Посвящается 130-летию со дня рождения
Осипа Эмилевича Мандельштама*

Поэзия как философия: Осип Мандельштам ■

<i>О.А. ЖУКОВА</i>	Творчество О.Э. Мандельштама в контексте философии и художественной практики модернизма	7
<i>А.А. КАРА-МУРЗА</i>	Цивилизационная оппозиция «Север – Юг» в философско-литературном творчестве Осипа Мандельштама	21
<i>Н.А. ХРЕНОВ</i>	Судьба гуманизма в XX веке и поэзия Осипа Мандельштама: стихотворение «Ламарк» и идея регресса в ее применении к культуре	37
<i>С.С. НЕРЕТИНА</i>	Мандельштам: царство неожиданности	62
<i>О.М. СЕДЫХ</i>	Преломление идей философии жизни в творчестве О.Э. Мандельштама	84

ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ И ПЕРСПЕКТИВЫ ЦИВИЛИЗАЦИИ. СТРАТЕГИЯ ФИЛОСОФСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ

Вызовы современности ■

<i>Н. HUDE (Paris, France)</i>	The Neuronal Crisis: Meditate to Comprehend the Nature of Psychosomatic Epidemic	
{ <i>А. ЮД (Париж, Франция)</i> }	Неврональный кризис. Размышления для осознания природы психосоматических эпидемий}	110
<i>Р.И. СОКОЛОВА</i>	Неопределенность мира и проблема русской цивилизации	128

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Приглашение к размышлению ■

<i>А.Н. ДАНИЛОВ (Минск, Беларусь)</i>	Познавательная и преобразующая деятельность человека в философском дискурсе академика Е.М. Бабосова (Рецензия на книгу: <i>Е.М. Бабосов. Наука и человекомерность окружающей реальности.</i> – Минск: Беларуская навука, 2021)	149
---------------------------------------	---	-----

Обзоры, объявления, сообщения ■

Премия EuroISME за лучшую магистерскую диссертацию в области военной этики	156
--	-----

CONTENTS

INTELLECTUAL HERITAGE.
THE PHILOSOPHY OF RUSSIAN LITERATURE

On to the 130th Anniversary of the Birth of Osip E. Mandelstam

Poetry as Philosophy:
Osip Mandelstam ■

O.A. ZHUKOVA	O.E. Mandelstam's Works in the Context of Russian Modernist Philosophy and Artistic Practice	7
A.A. KARA-MURZA	The North-South Civilizational Divide in Osip Mandelstam's Philosophical and Literary Works	21
N.A. KHRENOV	The Fate of Humanism in the 20 th Century and the Poetry of Osip Mandelstam: The Poem <i>Lamarck</i> and the Idea of Regression in Its Application to Culture	37
S.S. NERETINA	Mandelstam: The Realm of Unexpectedness	62
O.M. SEDYKH	Reinterpretation of the Ideas of the Philosophy of Life in O.E. Mandelstam's Works	84

THE REALITY AND THE PROSPECTS OF CIVILIZATION.
STRATEGY OF PHILOSOPHICAL COMPREHENSION

Challenges of the Present ■

H. HUDE (Paris, France)	The Neuronal Crisis: Meditate to Comprehend the Nature of Psychosomatic Epidemic	110
R.I. SOKOLOVA	The Uncertainty of the World and the Problem of Russian Civilization	128

SCIENTIFIC LIFE

Invitation to Reflection ■

A.N. DANILOV (Minsk, Belarus)	Cognitive and Transformative Human Activity in Academician E.M. Babosov's Philosophical Discourse (Book review: E.M. Babosov. <i>Science and Human Dimensionality of Surrounding Reality</i> . Minsk: Belaruskaya navuka 2021)	149
-------------------------------	--	-----

Reviews, Announcements, and Reports ■

EuroISME's Prize for the Best MA Thesis on Military Ethics	156
--	-----



ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ НАСЛЕДИЕ. ФИЛОСОФИЯ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ



Поэзия как философия: Осип Мандельштам



*Посвящается 130-летию со дня рождения
Осипа Эмилевича Мандельштама*

DOI: 10.30727/0235-1188-2021-64-2-7-20

Оригинальная исследовательская статья

Original research paper

Творчество О.Э. Мандельштама в контексте философии и художественной практики модернизма

О.А. Жукова

Национальный исследовательский университет

«Высшая школа экономики», Москва, Россия

Аннотация

В статье предлагается философское осмысление поэтического наследия О.Э. Мандельштама. Подход к характеристике художественного опыта русского поэта сквозь призму философии творчества и философии культуры представляется значимым и продуктивным. Обоснована авторская позиция о том, что в современной научной литературе по-прежнему мало работ, в которых поэзия Мандельштама была бы освещена в рамках философии русской культуры и онтологии творчества. В статье творческий феномен Мандельштама показан в связи с эстетической программой художественного модернизма. Охарактеризованы философские основания модернизма как проблемы духовного самосознания русской культуры. Поскольку русский модернизм отражает трансформацию художественной и духовной культуры, происходившую в России в конце XIX – начале XX века, автор пытается выделить и проанализировать ведущие философские и эстетические принципы символизма и акмеизма, обсуждавшиеся среди поэтов Серебряного века, уделяя особое внимание теоретическим работам Мандельштама. Анализируемый культурфилософский сюжет дает возможность проследить внутренние взаимосвязи между эстетическими установками и художественным воображением русских символистов и акмеистов, определить специфику эстетического самосознания отечественной культуры, ее механизмы отбора идей, символов,

образов национальной и мировой художественной культуры в начале XX века. Автором передана логика преемственности художественных идей русской и мировой литературы в эстетической концепции Мандельштама. С целью демонстрации тесной связи философских и эстетических идей классической культуры с постклассикой рассмотрены литературные, философские и мемуарные источники в контексте наследия Мандельштама и поэтов его круга.

Ключевые слова: философия литературы, поэзия, язык, эстетика, интеллектуальная интуиция, художественная идея.

Ольга Анатольевна Жукова – доктор философских наук, профессор Школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

ozhukova@hse.ru

<http://orcid.org/0000-0002-0152-926X>

Для цитирования: Жукова О.А. Творчество О.Э. Мандельштама в контексте философии и художественной практики модернизма // Философские науки. 2021. Т. 64. № 2. С. 7–20.
DOI: 10.30727/0235-1188-2021-64-2-7-20

O.E. Mandelstam's Works in the Context of Russian Modernist Philosophy and Artistic Practice

O.A. Zhukova

*National research University Higher school of Economics,
Moscow, Russia*

Abstract

The article proposes a philosophical interpretation of the poetic heritage of O.E. Mandelstam. The approach to characterizing the artistic experience of the Russian poet, through the prism of the philosophy of creativity and the philosophy of culture, seems to be significant and productive. This position is substantiated by the fact that in modern scientific literature there are still few works in which Mandelstam's poetry would be elucidated within the framework of the philosophy of Russian culture and the ontology of creativity. In the article, Mandelstam's creative phenomenon is shown in connection with the aesthetic program of artistic modernism. The philosophical foundations of Russian modernism are rooted in the issue of the spiritual self-awareness of Russian culture. Since Russian modernism reflects the transformation of artistic and spiritual culture that took place in Russia in

the late 19th and early 20th centuries, the author tries to highlight and analyze the leading philosophical and aesthetic principles of Symbolism and Acmeism, discussed by poets of the Russian Silver Age. Special attention is given to Mandelstam's theoretical works. The cultural-philosophical analysis makes it possible to trace the internal relationships between aesthetic attitudes and the artistic imagination of Russian Symbolists and Acmeists, to determine the specifics of the aesthetic self-awareness of Russian culture, its practices in selecting ideas, symbols, images of national and world artistic culture in the early 20th century. The author describes the logic of the continuity of the artistic ideas of Russian and world literature in the aesthetic concept of Mandelstam. In order to demonstrate the close connection of the philosophical and aesthetic ideas of classical culture with postclassics, the research brings together literary, philosophical and memoir sources in the context of the heritage of Mandelstam and the poets of his circle.

Keywords: philosophy of literature, poetry, language, aesthetics, intellectual intuition, artistic idea.

Olga A. Zhukova – D.Sc. in Philosophy, Professor, School of Philosophy and Cultural Studies, Faculty of Humanities, National Research University Higher School of Economics.

ozhukova@hse.ru

<http://orcid.org/0000-0002-0152-926X>

For citation: Zhukova O.A. (2021) O.E. Mandelstam's Works in the Context of Russian Modernist Philosophy and Artistic Practice. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 64, no. 2, pp. 7–20. DOI: 10.30727/0235-1188-2021-64-2-7-20

Введение

XX век, которому принадлежит жизнь и творческая судьба О.Э. Мандельштама, завершен, его страница перевернута. Взору исследователя предстает относительно оформленная картина художественных явлений и событий. Однако в пестроте творческих опытов и имен, составивших литературную летопись XX века, по-прежнему непросто разобраться не только обычному читателю, но и узкому кругу профессионалов. Исследователи, изучающие поэзию Мандельштама и его биографию, выявляют взаимосвязь фактов жизни с событиями творчества – стихами и прозаическими произведениями [Мандельштамовская энциклопедия... 2017; Лекманов 2009], преодолевающая трудности в понимании его творений, осуществляя своего рода «дешифровку» текстов сквозь призму экзистенциальных мотивов творчества, художественных интуиций и духовных идеалов, опреде-

лявших творческое мироощущение гениального поэта, его предельно сложной и противоречивой эпохи.

Многие аспекты поэтики, стилистики, языковых новаций Мандельштама плодотворно обсуждались авторитетными учеными – филологами и историками культуры [Аверинцев и Мандельштам... 2011; Ронен 2002; Гаспаров 1995; Мец 2005]. Среди работ о Мандельштаме можно выделить исследования, традиционно относящиеся к философским темам и посвященные различным аспектам мировоззрения поэта, его нравственного и художественного самосознания [Марголина 1989; Лекманов 2016]. Но фундаментальных работ о наследии Мандельштама с точки зрения философской эстетики и онтологии, понимающих творчество как способ жизни, общения между человеком и бытием, выявляющих его социальный и метафизический смысл, соотношение творчества и истины, недостаточно¹.

Следует отметить, что в одном из значимых трудов последнего десятилетия по истории отечественной эстетической мысли под названием «Русская теургическая эстетика», где в качестве главного предмета исследования выступает интеллектуальная и эстетическая культура Серебряного века, известный российский исследователь В.В. Бычков о Мандельштаме даже не упоминает. Нет в нем упоминаний и об Ахматовой, и о Гумилеве, входивших наряду с Мандельштамом в объединение «Цех поэтов», участники которого являются авторами эстетики акмеизма, неразрывно связанной с философскими и художественными исканиями той эпохи. Тем самым современный автор не рассматривает поэтов-акмеистов и их художественную программу в контексте метафизической традиции русской художественной и философской культуры, которую он определяет, как «теургическую», имея в виду развиваемую писателями, поэтами и мыслителями религиозную в своей основе интуицию (в философских и эстетических системах – концепт) преображения мира через творчество². Нельзя не согласиться с мнением Быčkova о главном, т.е. о том, что русская культура и художественное мироощущение ее авто-

¹ Такой обобщающей попыткой являются диссертации Е.В. Меркель и А.С. Дёминой [Дёмина 2006; Меркель 2002].

² Под теургической эстетикой В.В. Бычков понимает «духовно ориентированную имплицитную эстетику, направленную на активное преображение всей жизни человеческой по эстетическим и религиозно-этическим законам в процессе особого художественного творчества, уповающего на духовную поддержку свыше» [Бычков 2007, 9].

ров пронизано «теургическим» беспокойством. Именно эта интуиция во многом определяет русскую культуру, ее самобытное художественно-философское содержание в XIX – первой половине XX века [Бычков 2007, 543]. Однако акмеистов он лишает «привязки» к корням собственной культуры, выводит за пределы «теургической» метафизики творчества. Бычков плодотворно обсуждает символистский и футуристический (авангардный) арт-проект – проект уже неклассической по своему типу культуры – как принадлежащий «эпохе всеобъемлющей Духовности» [Бычков 2007, 593]. Но по какой-то причине он не замечает или упускает из виду неразрывную смысловую взаимосвязь между символизмом и акмеизмом в общем развитии постклассической культуры.

Если учитывать тот факт, что акмеизм выразил свою идею посредством размежевания с символизмом, интеллектуально господствующим на олимпе русской поэзии, и представить его нерелигиозным антиподом символистской мифопоэтики, невнимание в кругу авторов-акмеистов со стороны Быčkova становится понятным. Но против такого «рассечения» единого семиотического поля культуры Серебряного века выступили бы сами символисты и акмеисты, жившие и дышавшие одним поэтическим воздухом эпохи, метафорой которой можно считать название объединения «Мир искусства» [Неклюдова 1991, 91]. Охарактеризуем эстетический опыт русских акмеистов подробнее.

Функция слова в эстетической теории акмеизма

Эпоха художественного модернизма, ярким представителем которой является Осип Мандельштам, дает мощный импульс эстетическим и стилевым поискам XX века, несет в себе энергию радикальной перестройки духовного и художественного самосознания человека русской и европейской культуры. «Модернизм» – это не просто удачный эстетический и культурологический термин, это – философия и мироощущение человека XX века, качественная характеристика бытия культуры, схваченная в понятии. Именно XX век, заговоривший голосом молодого поколения поэтов, писателей и художников (фовистов, экспрессионистов, футуристов, абстракционистов, акмеистов и многих других бунтарей и «манифестантов» от искусства), присвоил себе монополию быть «современным», положив начало новому отсчету времени культуры. По меткому выражению Вильгельма Виндельбанда, анали-

зировавшего культурную ситуацию рубежа веков (1909), за преобразованиями в обществе «пришла в движение унаследованная субстанция наших оценок» [Виндельбанд 1995а, 355]. Все это порождало сомнения, беспокойство и тоску «по новому утверждению убеждений», что стимулировало поиски в литературной и академической жизни и выразилось в новой философской потребности [Виндельбанд 1995а, 355].

Мандельштам оказался в гуще великого смешения культурных образов и укладов жизни, направляемого взрывной энергией творческих идей. Для его тонко настроенного инструмента восприятия мира – поэтического сознания – наиболее ярким и сильным стало то, что современность заговорила на разных новых и неведомых языках. О таком взрыве различных языков, бывших прежде «немыми» или до времени «схороненными» в памяти культур, Мандельштам напишет в 1921 году, определив революционную эпоху как эпоху «глоссолалии»: «Ныне происходит как бы явление глоссолалии. В священном иступлении поэты говорят на языке всех времен, всех культур. Нет ничего невозможного» [Мандельштам 2010, 54]. К тому же поэт не знает языка, на котором говорит. Мандельштам заключает: «Нечто совершенно обратное эрудиции. Современная поэзия, при всей своей сложности и внутренней исхищенности, наивна» [Мандельштам 2010, 54].

Современность изменила субъективное восприятие времени, наполнила жизнь философов и художников ожиданиями и предчувствиями, проведя тонкую грань между прошлым и будущим, потусторонним и посюсторонним, распознать и одновременно соединить которые мог только новый гений, осознающий свою несхожесть с творцами прошлого. В эстетической программе ранних стихов Мандельштама и остальных участников «Цеха поэтов» видно, что импульс классической культуры угасает, давая возможность многообразным опытам в искусстве и литературе. Великая русская классика с ее эпическим романнным размахом, нравственной проповедью и критическим реализмом воспринимается как наследие уходящей культуры. По отношению к ней акмеизм мыслит себя как художественную провокацию, выраженную в форме творческого манифеста и публичного эстетического жеста.

Эпоха начала XX века – время постклассики и зарождающейся в ее лоне неклассической культуры авангарда, лицом которого стал футуризм. Возможность сосуществования в рамках постклассической культуры различных художественно-философских концепций обусловлена тем, что постклассика не отказывалась от наследия прошлого, но ее ощущение времени и реальности было уже связано с будущим, с энергией развития. Акмеизм, подобно другим творческим направлениям, не просто провозглашает свое видение реальности, отличное от прежних художественных картин мира, он обосновывает принцип работы поэта с реальностью, т.е. говорит, как нужно взаимодействовать с идеей и образом в слове.

Слово, будучи строительным материалом акмеистической архитектуры, выражает единство авторской установки и берет на себя функцию репрезентации картины мира. Еще одна его функция – аксиологическая, связанная с формулированием идеалов и ценностей новой культуры. Искусство акмеистов стремится в опоре на прочную традицию, уходящую в прошлое, быть и познанием мира, и самовыражением человека, приобретая значение духовно-философской рефлексии, что свидетельствует о насущности освоения процессов формирования рефлексии для воспроизведения усложненной и многоязыкой, по Мандельштаму, культуры. Без этой функции, как кажется, поэт теряется в культурной ситуации, где все пришло в движение и требуется постоянная корректировка культурных образцов. В качестве последних выступают образы, идеи, смыслы, жанровые образцы мировой литературы и искусства (см. подробнее: [Микушевич 2017, 10–62]).

Поэтическое искусство модернистов становится теоретизирующим, концептуальным. Мало быть мастером слова, нужно уметь объяснить и защитить свое творческое открытие. В этом смысле поэзия русских модернистов – символистов, акмеистов и авангардистов – превращается в самостоятельную область знания, философию культуры и творчества, оказываясь будто в обозначенном Гадамером противостоянии истины и метода на стороне метода. Акмеизм в значительной степени выразил данное устремление к методу, чтобы открытыми новыми средствами поэтического языка и образности приблизиться к познанию подлинной реальности жизни. Акмеисты прямо заявили о том, что готовы стать более

конструктивными и технологичными, создавать художественную реальность по *логическим законам*, как Мандельштам напишет в «Утре акмеизма» (1912) [Мандельштам 2010, 26].

Вместе с тем резервуар, из которого строители акмеистического здания русской поэзии черпали свой философско-эстетический, теоретический, словесный и образный материал, был общим для культуры Серебряного века. Он наполнялся участниками художественного и интеллектуального процесса – предшественниками и старшими современниками – даже в большей степени (на первых порах, разумеется), чем молодыми манифестантами объединений, входящих в «Цех поэтов». Об этом едином универсуме культуры, общем круге образов и ассоциаций справедливо напоминает Сергей Аверинцев: «При всей, казалось бы, отчужденности Мандельштама от символизма в его выпадах против Леонида Андреева в “Шуме времени” ощутимо наряду с его личным вкусом также и эхо настроений, в свое время артикулированных в брюсовских “Весях”: акмеисты ощущали себя в самой своей оппозиции символистам внутри круга символистской культурной инициации...» [Аверинцев 2005, 294].

Акмеизм как новый символизм

Лучшим историческим свидетельством генетического родства акмеизма с символизмом, на которое обратил внимание Аверинцев, является отношение Александр Блок к Мандельштаму. Блок долго воспринимал его как едва ли не откровенного подражателя символизма, пусть даже «лучшего сорта», о чем он пишет в письме к Андрею Белому от 6 июня 1911 года [Андрей Белый и Александр Блок... 2001, 406]. Без энтузиазма высказывается Блок относительно «Антологии», увидевшей свет благодаря издательству «Мусагет»: «Талантливое движение, называемое “новым искусством”, кончилось; т. е. маленькие речки, пополнив древнее и вечное русло, чем могли, влились в него. Теперь уже есть только хорошее и плохое, искусство и не искусство» [Андрей Белый и Александр Блок... 2001, 406].

При всей дерзости новых поэтов, усомнившихся в языковой и смысловой адекватности символистов³, полного разрыва со стар-

³ Наиболее четко это выражено в программной статье Н. Гумилева [Гумилев 1913].

шими «богами» русской поэзии и исхода из их мира не произошло. Противопоставление символизму, действительно, было первым жестом акмеизма, о чем со всей определенностью говорит Мандельштам в статье «О природе слова» (1922), ссылаясь на сказанное ранее в «Утре акмеизма»: «Акмеизм возник из отталкивания: “Прочь от символизма, да здравствует живая роза!” – таков был его первоначальный лозунг» [Мандельштам 2010, 79].

Границу между символизмом и акмеизмом Мандельштам проводит по линии идей и вкуса. Новые идеи, по его мнению, еще не способствуют возникновению новой школы. Поэт убеждает нас в том, что новым словом в литературе всегда являются вкусы (или вкусовые ощущения). Акмеизм в русскую поэзию принес нечто более существенное, чем идеи: он привил «вкус к целостному словесному представлению, образу, в новом органическом понимании» [Мандельштам 2010, 79]. Именно с точки зрения вкуса акмеизм потеснил символизм и нарушил его идейно-образную монополию, распространяемую на русскую поэзию и язык художественного творчества в целом.

Не менее значим в данном контексте тот факт, что Мандельштам указывает не только на сходство и общность идей акмеизма и символизма, но и на прямое их заимствование, когда говорит о том, что «идеи оказались отчасти перенятыми у символистов, и сам Вячеслав Иванов много способствовал построению акмеистической теории» [Мандельштам 2010, 80]. Чудо обновления русской поэзии стало возможным благодаря акмеизму, но сам он, по определению Мандельштама, оказался *новым символизмом*, правда, очищенным от «ужасов» прежней символической школы. По словам Мандельштама, акмеизм с его «мужественной волей к поэзии и поэтике» поставил в центр человека, который находится в ней «не сплюснутый в лепешку лжесимволическими ужасами, а как хозяин у себя дома, истинный символист, окруженный символами, т.е. утварью, обладающий и словесными представлениями, как своими органами» [Мандельштам 2010, 79–80].

Символическим туманностям акмеизм противопоставил «живую поэзию слова-предмета», которому надлежало дать имя. Чтобы показать новую школу литературного вкуса, Мандельштам, находясь на определенной временной дистанции

по отношению к началу акмеизма (что психологически еще сильнее подчеркивалось границей между дореволюционным прошлым и советским настоящим, Россией исторической и большевистской), метафорически обыгрывает конфликт между божественной одаренностью Моцарта-идеалиста и ремесленным мастерством Сальери. Мандельштам становится на сторону последнего, понимая задачу поэзии не в медиумическом улавливании образов, являющихся, но не проясняющих своего лица поэтам-символистам, а в работе с «вещами и материальными ценностями», которые подвластны «строителю и производителю вещественного мира» [Мандельштам 2010, 81].

Еще одно высказывание Мандельштама о борьбе с «теургическим» миросозерцанием символистов представляется ключевым. Несмотря на то, что Мандельштам продолжает отвергать, как стало понятным, старые вкусовые ощущения символизма (признавая общность идей с ним), он в действительности не позиционирует себя как поэта-антиметафизика, но лишь стремится найти истинное основание новой поэтической метафизики. Предметом его критики служит устарелость, архаичность прежних метафизических идей, даже в большей мере способ их выражения, а не метафизическое начало поэзии. В «Буре и натиске» Мандельштам это отчетливо формулирует, когда указывает, что «трансцендентальная поэзия Андрея Белого оказалась не в силах предохранить метафизическую мысль от старомодности и обветшалости» [Мандельштам 2010, 130]. В центре находится метафизическая мысль как некая сверхценность поэзии, как ее родовое свойство. Тем самым в понимании Мандельштама символизм метафизику в самой поэзии не спас, потому что говорил с человеком современной культуры устаревшим, плохо читаемым и понимаемым языком. Поэты, несущие в себе новое эстетическое ощущение жизни («вкус», согласно терминологии Мандельштама), не менее, чем древние, озабочены вопросами бытия и смысла жизни, любви и смерти, познания и творчества – темами, которые в течение многих веков и даже тысячелетий составляют духовный нерв и существо поэзии как таковой.

В этом и заключается, на наш взгляд, проблема трудности философского толкования творчества Мандельштама: за борьбой со старыми формами «теургической» эстетики не пытаются увидеть метафизическую составляющую акмеизма, равно как и ориги-

нальную поэтическую онтологию одного из самых философски одаренных и метафизически настроенных авторов, выросшего из акмеистской эстетики творчества.

Вывести творческий опыт Мандельштама за пределы художественной философии Серебряного века, пронизанного мистериальными интуициями и эсхатологическими предчувствиями, даже с учетом манифестируемой авторами якобы антиметафизической программы, не представляется возможным. Вместе с тем творчество Мандельштама не сводится лишь к эстетической доктрине акмеизма. Полагаем, в данном случае речь идет о более широком явлении русского модернизма, где стилевые направления не только оппонируют и конфликтуют друг с другом, но и внутренне объединены общей интуицией слома старого и поиска нового в искусстве и литературе. Эти интуиции, обозначающие, по мнению Н.А. Бердяева, ситуацию кризиса в искусстве, нередко приобретают мистериально-космический и эсхатологический смысл [Бердяев 1918].

Заключение

Поэзия Мандельштама, связанная с философскими концептами художественного модернизма, устанавливает предел познаваемости мира через понимание отношений человека со временем и вневременным. Но как стремящаяся к абсолютной истине и совершенству, к первозданной гармонии жизни, она этот предел преодолевает, поскольку, согласно справедливому убеждению В. Виндельбанда, «вечность не хочет быть познана, она хочет быть пережита» [Виндельбанд 1995б, 278]. Если даже вечность абстрактно представима, она не дана как факт бессмертия ограниченному во времени существованию человеку. Европейская и русская культура, которая, по выражению поэта, «благодаря чудесной милости христианства» стала отпущением мира на свободу [Мандельштам 2010, 37], открыла «метафизическую сущность гармонии», теснейшим образом связанную с «христианским пониманием времени» [Мандельштам 2010, 39]. Этот важнейший принцип интеллектуальной и творческой самоидентификации Мандельштама как человека русской культуры делает его художественный опыт типологически схожим со старшими представителями культуры Серебряного века, определяет особенности его эстетической системы в рамках метафизически

ориентированных тем и вопросов русской культуры и искусства, ее онтологии творчества.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Аверинцев 2005 – *Аверинцев С.С.* Связь времен: собрание соч. / под ред. Н.П. Аверинцевой, К.Б. Сигова. – Киев: Дух і Літера, 2005.

Аверинцев и Мандельштам... 2011 – Аверинцев и Мандельштам: статьи и материалы / ред.-сост. П. Нерлер, Д. Мамедова. – М.: РГГУ, 2011.

Андрей Белый и Александр Блок... 2001 – Андрей Белый и Александр Блок. Переписка. 1903–1919 / публ., предисл. и коммент. А.В. Лавров. – М.: Прогресс-Плеяда, 2001.

Бердяев 1918 – *Бердяев Н.А.* Кризис искусства. – М.: Издание Г.А. Лемана и С.И. Сахарова, 1918.

Бычков 2007 – *Бычков В.В.* Русская теургическая эстетика. – М.: Ладомир, 2007.

Виндельбанд 1995а – *Виндельбанд В.* Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия // *Виндельбанд В.* Избранное. Дух и история. – М.: Юрист, 1995. С. 294–363.

Виндельбанд 1995б – *Виндельбанд В.* Sub specie aeternitatis (медитация) // *Виндельбанд В.* Избранное. Дух и история. – М.: Юрист, 1995. С. 271–293.

Гаспаров 1995 – *Гаспаров М.Л.* Поэт и культура. Три поэтики Осипа Мандельштама // *Мандельштам О.Э.* Полное собрание стихотворений / сост., подгот. текста и прим. А.Г. Меца. – СПб.: Академический проект, 1995. С. 5–64.

Гумилев 1913 – *Гумилев Н.* Наследие символизма и акмеизм // Аполлон. 1913. № 1. С. 42–45.

Дёмина 2006 – *Дёмина А.С.* Поэтическая философия творчества О.Э. Мандельштама: дис. ... канд. филол. наук. – Н. Новгород, 2006.

Лекманов 2009 – *Лекманов О.А.* Несколько вступительных слов к третьему изданию // *Лекманов О.А.* Осип Мандельштам. Жизнь поэта. – М.: Молодая гвардия, 2009. С. 3–9.

Лекманов 2016 – *Лекманов О.А.* Осип Мандельштам. Ворванный воздух. – М.: АСТ, 2016.

Мандельштам 2010 – *Мандельштам О.Э.* Полное собрание сочинений: в 3 т. Т. 2. Проза. – М.: Прогресс-Плеяда, 2010.

Мандельштамовская энциклопедия... 2017 – Мандельштамовская энциклопедия: в 2 т. / гл. ред. П.М. Нерлер, О.А. Лекманов. – М.: РОССПЭН, 2017.

Марголина 1989 – *Марголина С.М.* Мироззрение Осипа Мандельштама. – Marburg: Blaue Hörner Verlag; Bernd E. Scholz, 1989.

Меркель 2002 – *Меркель Е.В.* Философия слова и поэтическая семантика Осипа Мандельштама: дис. ... канд. филол. наук. – Владивосток, 2002.

Мец 2005 – *Мец А.Г.* Осип Мандельштам и его время: анализ текстов. – СПб.: Гиперион, 2005.

Микушевич 2017 – *Микушевич В.Б.* Осип Мандельштам и мировая культура // Мандельштамовская энциклопедия. Т. 1 / гл. ред. П.М. Нерлер, О.А. Лекманов. – М. : РОССПЭН, 2017 . С. 10-62.

Неклюдова 1991 – *Неклюдова М.Г.* Традиции и новаторство в русском искусстве конца XIX – начала XX века. – М.: Искусство, 1991.

Ронен 2002 – *Ронен О.* Поэтика Осипа Мандельштама. – СПб.: Гиперион, 2002.

REFERENCES

Averintsev S.S. (2005) *The Connection of Times: Collected Works* (N.P. Averintseva & K.B. Sigov). Kiev: Dukh i Litera (in Russian).

Lavrov A.V. (Comp.) (2001) *Andrei Bely and Alexander Blok. Correspondence. 1903–1919*. Moscow: Progress-Pleyada (in Russian).

Berdyayev N.A. (1918) *The Crisis of Art*. Moscow: G.A. Lehman and S.I. Sakharov Press (in Russian).

Bychkov V.V. (2007) *Theurgical Aesthetics*. Moscow: Ladomir (in Russian).

Gasparov M.L. (1995) Poet and Culture. Three Poetics of Osip Mandelstam. In: Mandelstam O.E. *Complete Collection of Poems* (pp. 5–64). Saint Petersburg: Akademicheskiiy proyekt (in Russian).

Gumilev N. (1913) The Heritage of Symbolism and Acmeism. *Apollon*. No. 1, pp. 42–45 (in Russian).

Demina A.S. (2006) *Poetic Philosophy of O.E. Mandelstam's Works* (dissertation). Nizhny Novgorod (in Russian).

Lekmanov O.A. (2009) Several Introductory Words to the Third Edition. In: Lekmanov O.A. *Osip Mandelstam: The Life of the Poet* (3rd ed., pp. 3–9). Moscow: Molodaya gvardiya (in Russian).

Lekmanov O.A. (2016) *Osip Mandelstam: Stolen Air*. Moscow: AST (in Russian).

Mandelstam O.E. (2010) *Complete Works in 3 Vols. Vol. 2: Prose*. Moscow: Progress-Pleyada (in Russian).

Margolina S.M. (1989) *The Worldview of Mandelstam*. Marburg: Blaue Hörner Verlag; Bernd E. Scholz (in Russian).

Merkel E.V. (2002) *Philosophy of the Word and Poetic Semantics of Osip Mandelstam* (dissertation). Moscow (in Russian).

Metz A.G. (2005) *Osip Mandelstam and His Time. Text Analysis*. Saint Petersburg: Hyperion (in Russian).

Mikushevich V.B. (2017) Osip Mandelstam and World Culture. In: Nerler P.M. & Lekmanov O.A. (Eds.) (2017) *The Encyclopedia of Mandelstam* (Vols. 1, pp. 10–62). Moscow: ROSSPEN (in Russian).

Neklyudova M.G. (1991) *Traditions and Innovation in Russian Art of the Late 19th and Early 20th Centuries*. Moscow: Iskusstvo (in Russian).

Nerler P. & Mamedova D. (Eds.) (2011) *Averintsev and Mandelstam. Articles and Materials*. Moscow: RSUH (in Russian).

Nerler P.M. & Lekmanov O.A. (Eds.) (2017) *The Encyclopedia of Mandelstam* (Vols. 1–2). Moscow: ROSSPEN (in Russian).

Ronen O. (2002) *Poetics of Osip Mandelstam*. Saint Petersburg: Hyperion (in Russian).

Windelband W. (1995a) Philosophy in the Spiritual Life of the 19th-Century Germany. In: Windelband W. *Selected Works: Spirit and History* (pp. 294–363). Moscow: Yurist (in Russian).

Windelband W. (1995b) Sub specie aeternitatis (Meditation) In: Windelband W. *Selected Works: Spirit and History* (pp. 271–293). Moscow: Yurist (in Russian).

Цивилизационная оппозиция «Север – Юг» в философско-литературном творчестве Осипа Мандельштама*

А.А. Кара-Мурза

Институт философии РАН, Москва, Россия

Национальный исследовательский университет

«Высшая школа экономики», Москва, Россия

Аннотация

В статье рассмотрена проблема культурно-цивилизационной самоидентификации в творчестве Осипа Эмильевича Мандельштама. Согласно семейной легенде, род Мандельштамов происходил из испанских евреев, бежавших от преследований испанских королей, а затем перемещавшийся в поисках лучшей жизни все дальше на север Европы, пока не осел, наконец, в Российской империи. По мнению автора статьи, юный Осип Мандельштам сформировался как поэт в традициях литературы «русского северянства», идущих от Гавриила Державина, князя Петра Вяземского, Антона Дельвига, Александра Пушкина. Мандельштам был прямым литературным последователем русского поэта-символиста шведского происхождения И.И. Ореуса (литературный псевдоним – Иван Коневской). Имя Ореуса-Коневского, его волшебный поэтический слог, обстоятельства гибели, наконец, его романтическая могила на крутом берегу латышской речки Аа (Гауя) – стали поистине культовыми феноменами русского Серебряного века. Ореус-Коневской оказал огромное влияние не только на творчество молодого Мандельштама (некоторые его известные стихи – не что иное как прямая «литературная дуэль» с Учителем), но и на Александра Блока, Валерия Брюсова, раннего Бориса Пастернака. Автор статьи анализирует, как в первые послереволюционные годы Осип Мандельштам пытался стать одним из теоретиков советской «северянской» литературы. Согласно авторской позиции, когда репрессивный характер новой власти стал очевиден и «северянско-петербургская» Россия обрела тоталитарно-большевистский облик, в самосознании Мандельштама начался радикальный поворот, при-

* Статья подготовлена в ходе проведения исследования в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ).

ведший к попытке формирования новой личностной самоидентификации как человека «культурного Юга», трагическим образом оказавшегося на «варварском Севере».

Ключевые слова: философия литературы, философия культуры, поэзия, русский символизм, европейская идентичность, «русское севе-рянство».

Кара-Мурза Алексей Алексеевич – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник, руководитель сектора философии российской истории Института философии РАН; главный научный сотрудник Международной лаборатории русско-европейского интеллектуального диалога Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

a-kara-murza@yandex.ru

<http://orcid.org/0000-0002-0302-6500>

Для цитирования: Кара-Мурза А.А. Цивилизационная оппозиция «Север – Юг» в философско-литературном творчестве Осипа Мандельштама // Философские науки. 2021. Т. 64. № 2. С. 21–36.

DOI: 10.30727/0235-1188-2021-64-2-21-36

The North-South Civilizational Divide in Osip Mandelstam's Philosophical and Literary Works*

A.A. Kara-Murza

*Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia*

*National Research University Higher School of Economics,
Moscow, Russia*

Abstract

The article discusses the problem of cultural and civilizational self-identification in the works of Osip Emilyevich Mandelstam. According to the family legend, the Mandelstam family descended from Spanish Jews who fled from Spanish kings' persecution and then moved, in search of better life, further and further to the north of Europe, until they finally settled in the Russian Empire. In our view, young Osip Mandelstam was formed as a poet in the traditions of the literature of the "Russian North," derived from Gavriil Derzhavin, Prince Peter Vyazemsky, Anton Delvig, and Alexander Pushkin. Mandelstam was a direct literary follower of the Russian symbol-

* The article was prepared within the framework of the Basic Research Program at HSE University.

ist poet of Swedish origin, I.I. Oreus (who published under the pseudonym of “Ivan Konevskoy”). The name of Oreus-Konevskoy, his magical poetic style, the circumstances of his death, and, finally, his romantic grave on the steep bank of the Latvian river Aa (Gauja) – became truly iconic phenomena of the Russian Silver Age. Oreus-Konevskoy had a great influence not only on young Mandelstam’s verse (some of his famous poems are direct “literary duels” with the Teacher) but also on Alexander Blok, Valery Bryusov, and early Boris Pasternak. The author of the article analyzes how in the first post-revolutionary years Osip Mandelstam tried to become one of the theorists of the Soviet “Northern” literature. In the author’s view, when the repressive nature of the new regime became obvious and the “Northern-Petersburgian” Russia showed its totalitarian-Bolshevik appearance, there started a radical turn in Mandelstam’s self-consciousness, which led to an attempt to form a new personal identity, as a person belonging to the “cultural South,” who tragically found himself in the “barbaric North.”

Keywords: philosophy of literature, philosophy of culture, poetry, Russian symbolism, European identity, “Russian Northerners”.

Alexei A. Kara-Murza – D.Sc. in Philosophy, Professor, Senior Research Fellow, Head of the Department of the Philosophy of Russian History of the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

a-kara-murza@yandex.ru

<http://orcid.org/0000-0002-0302-6500>

For citation: Kara-Murza A.A. (2021) The North-South Civilization-al Divide in Osip Mandelstam’s Philosophical and Literary Works. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filozofskie nauki*. Vol. 64, no. 2, pp. 21–36. DOI: 10.30727/0235-1188-2021-64-2-21-36

Предисловие

В своем знаменитом мемуарном цикле «Шум времени» Осип Эмильевич Мандельштам (1891–1938) вспоминал о том, что в раннем детстве наиболее яркими и сильными впечатлениями его были... массовые похороны: «Даже смерть мне явилась впервые в совершенно неестественно пышном, парадном виде» [Мандельштам 2002, 6].

Осипу не исполнилось и четырех лет, когда 1 ноября 1894 года он наблюдал грандиозную церемонию переноса тела умершего в Ливадии императора Александра III от Николаевского вокзала в Петропавловский собор на Заячьем острове. Поэт впоследствии писал: «Меня взяли из Павловска в Петербург... На Невском, где-то против Николаевской, сняли комнату в меблированном

доме, в четвертом этаже¹. Еще накануне вечером (31 октября по старому стилю. – А. К.) я взобрался на подоконник, вижу: улица черна народом, спрашиваю: “Когда же они поедут?”, говорят – “Завтра”. Особенно меня поразило, что все эти людские толпы ночь напролет проводили на улице» [Мандельштам О. 2002, 6]. Хмурый осенний день, пронизывающий ветер и бесконечные темные толпы – таким отпечаталось в сознании ребенка «северное» прощание со «своим царем».

Еще больше запомнилось уже шестилетнему Осипу «пышное» прощание с умершим в Петербурге в середине мая 1897 года послом итальянского короля Умберто I, маркизом Маффеи ди Больо (*Maffei di Boglio*): «Проходил я раз с няней своей и мамой по улице Мойки мимо шоколадного здания Итальянского посольства (набережная Мойки, 86. – А. К.). Вдруг – там двери распахнуты и всех свободно впускают, а пахнет оттуда смолой, ладаном и *чем-то сладким и приятным* (курсив мой. – А. К.). Черный бархат² глушил вход и стены, обставленные серебром и тропическими растениями, очень высоко лежал набальзамированный итальянский посланник» [Мандельштам О. 2002, 34]. Этот второй эпизод, с его солнечным днем, невиданными тропическими растениями и неожиданно-острыми, пряными запахами, отложится в сознании поэта как феномен «праздничной смерти» (столь, оказывается, отличной от мрачно-давящей «северной смерти» по-петербургски) и намертво свяжется у него с образом «Юга», далекого Средиземноморья, Италии...

Истоки «северянской» поэзии

Согласно семейной легенде, российские Мандельштамы – потомки испанских евреев, в конце XV столетия бежавших на север, в Голландию и Германию, от преследований королей Фердинанда Арагонского и Изабеллы Кастильской. Еще севернее, в россий-

¹ Слова «на Невском, где-то против Николаевской» позволяют предположить, что семья Мандельштамов сняла в тот период комнату в доме купца 1-й гильдии М.И. Лопатина (ныне доме № 100) на Невском проспекте. В этот огромный четырехэтажный дом с широкими балконами на верхнем этаже упирается бывшая Николаевская улица (с 1918 года улица Марата).

² «Черный бархат» станет у Мандельштама неизменным элементом описания итальянской, «южной», трагической роскоши, как, например, в стихотворении «Венецианская жизнь» (1920): «Черным бархатом завешенная плаха // И прекрасное лицо...» [Мандельштам 2009, 108].

ской Прибалтике, Мандельштамы появились в середине XVIII века, когда некий ювелир-часовщик был приглашен в Курляндию герцогом Эрнстом Бироном, всесильным фаворитом императрицы Анны Иоанновны, и осел в литовском городке Жагаре (Žagarė).

Родители поэта, выходцы из Жагаре, предприниматель, купец Эмилий Мандельштам и музыкантша Флора Вербловская, поженились в Ковно. В 1897 году вместе с малолетними детьми переехали в имперскую столицу – Санкт-Петербург. Небогатая, но в целом обеспеченная еврейская семья, по-видимому, освоилась на русско-европейском Севере. Каникулы проводили у многочисленных родственников в разных местах Прибалтики и на популярных курортах близкой к Петербургу озерной Финляндии, входившей в тот период в состав Российской империи.

Именно тихую сельскую Финляндию, а не каменные кварталы Петербурга, Осип (Иосиф) в юности называл по-настоящему родным для себя местом. 20 апреля 1908 года, обучаясь в Париже, 17-летний Мандельштам написал матери о замеченной им за собой «маленькой аномалии»: «“Тоску по родине” я испытываю не о России, а о Финляндии» [Мандельштам О. 1999б, 11]. И приложил к письму матери свои новые «финские» стихи.

Раннее, наивно-восторженное стихотворение «О, красавица Сайма», посвященное финскому озеру, многое говорит о самоидентификации молодого поэта. Стилизуясь под древний финский эпос «Калевала», он сравнивает свою лодку, качающуюся на волнах озера, с материнской колыбелью!

О, красавица Сайма, ты лодку мою колыхала,
Колыхала мой челн, челн подвижный, игривый и острый,
В водном плеске душа колыбельную негу слыхала,
И поодаль стояли пустынные скалы, как сестры.

.....
Я причалил и вышел на берег седой и кудрявый;
Я не знаю, как долго, не знаю, кому я молился...

[Мандельштам 2009, 255]

«Северянское» умонастроение звучит и в чуть более позднем стихотворении Мандельштама, написанном в 1908 году в Санкт-Петербурге, по возвращении из Парижа:

Я от жизни смертельно устал,
Ничего от нее не приемлю,

Но люблю мою бедную землю,
Оттого, что иной не видал.

Я качался в далеком саду
На простой деревянной качели,
И высокие темные ели
Вспоминаю в туманном бреду
[Мандельштам 2009, 44].

Примечательно то, что признание в любви к родной земле, «оттого что иной не видал», написаны юношей, только что вернувшимся из Франции! В этом стихотворении прослеживается явная реминисценция строчки из стихотворения Федора Сологуба «Я люблю мою темную землю» [Сологуб 2002, 100], но решающее воздействие на юного Мандельштама оказали в те годы другие литераторы.

Мандельштам испытал в юности большое влияние поэзии «русского северянства», восходящей к Гавриилу Державину и князю П. Вяземскому [Кара-Мурза 2017а; Кара-Мурза 2017б; Кара-Мурза 2018], и в первую очередь – молодого главы этого направления рубежа XIX–XX веков, родоначальника раннего русского символизма Ивана Коневского (настоящее имя И.И. Ореус), поэта шведского происхождения, трагически погибшего в Зегевольде (современной Сигулде) летом 1901 года [Кара-Мурза 2020б].

Имя Ореуса-Коневского, его волшебный поэтический слог, обстоятельства гибели, наконец, его романтическая могила на крутом берегу латышской реки Аа (Гауя) можно признать поистине культовыми феноменами русского Серебряного века. По мнению литературоведов, прямыми литературными наследниками Коневского (взявшего литературный псевдоним по названию уединенного северного Коневецкого монастыря на Ладожском озере), помимо Мандельштама, стали Александр Блок, Валерий Брюсов, молодой Борис Пастернак, корифеи русской поэзии [Кара-Мурза 2020а; Кара-Мурза 2020]. (Отметим, что поздний Пастернак, по нашему убеждению, передал «северянскую эстафету» лучшему из учеников – поэту Андрею Вознесенскому, который посвятил Сигулде и погибшему там 60 лет назад юному поэту Коневскому стихотворение «Осень в Сигулде» 1961 года [Кара-Мурза 2020б, 171–172].)

Литературовед-эмигрант Е.В. Аничков написал об Ореусе-Коневском так: «Он сыграл у нас ту же роль, что Рембо в конце 60-х годов во Франции» [Аничков 1923, 10]. Ему вторит Е.И. Нечепорук, современный знаток творчества Коневского: «Поэтическую культуру русского символизма невозможно постичь без И. Коневского, как французскую – без Ш. Бодлера (Ch. Baudelaire. – А. К.), английскую – У.Б. Йитса (W.B. Yeats. – А. К.), немецкую – С. Георге (S. George. – А. К.), австрийскую – Г. фон Гофмансталя (H. von Hofmannsthal. – А. К.)» [Нечепорук 2000, 3].

Юный Мандельштам познакомился с поэзией Ивана Коневского через своего преподавателя литературы в петербургском Тенишевском училище, известного теоретика «русского северянства», поэта Вольдемара Гиппиуса. Позднее в мемуарной книге «Шум времени» Мандельштам написал об огромном влиянии на него Гиппиуса, настоящего «формовщика душ» поэтической молодежи: «Власть оценок В.В. (Гиппиуса. – А. К.) длится надо мной и посейчас. Большое, с ним совершенное, путешествие по патриархату русской литературы... до *Коневца раннего символизма* (курсив мой. – А. К.) так и осталось единственным» [Мандельштам О. 2010, 256–257].

Летом 1906 года 15-летний Осип, упротивший родителей поехать на лето именно в Зегевольд, где в июле 1901 года утонул Ореус-Коневской, много времени проводил на могиле поэтического кумира. Образ «тенистого» кладбища в Зегевольде, на окраине которого похоронен Коневской, появляется в стихотворении Мандельштама «Среди лесов унылых и заброшенных...» (1906), открывающем первый том его Собрания сочинений [Мандельштам О. 1999а, 31]. Прямую связь этого стихотворения с образом Коневского, погибшего в Зегевольде, подтверждают и слова из мемуарной книги Мандельштама «Шум времени»: «В тот год в Зегевольде, на курляндской реке Аа, стояла ясная осень с паутинкой на ячменных полях... Жители хранят смутную память о недавно утонувшем в речке Коневском. То был юноша, достигший преждевременной зрелости и потому не читаемый русской молодежью; он шумел трудными стихами, как лес шумит под корень. И вот, в Зегевольде... я по духу был ближе к Коневскому, чем если бы я поэтизировал на манер Жуковского и романтиков» [Мандельштам О. 2010, 240].

Очевидны и более поздние «переклички» поэтических размышлений Мандельштама с более ранними стихотворными ин-

туциями Коневского, например, строками из его стихотворения «Соборная дума» (март 1899 года):

И как нам отбиться от волка лихого...

Скажи, о бездольный мой брат!

[Коневской 2000, 188]

Широко известна вариация на эту же тему в знаменитом «северном» стихотворении Мандельштама 1931 года:

Мне на плечи кидается век-волкодав,

Но не волк я по крови своей,

Запихай меня лучше, как шапку, в рукав

Жаркой шубы сибирских степей.

.....

Уведи меня в ночь, где течет Енисей,

Где сосна до звезды достает,

Потому что не волк я по крови своей

И меня только равный убьет

[Мандельштам О. 2009, 156–157].

Интересна и «тема» о «крови» как «строительнице жизни», заданная Иваном Коневским в стихотворении «Наброски оды» (январь 1900 года):

По сердцу, по среде томится

И вместе вне и вдаль стремится

Строительница жизни кровь (курсив мой. – А. К.),

Ей в срок урочный возвращаться,

Чтоб вновь извне обогащаться,

Чтоб ткать живые ткани вновь

[Коневской 2000, 211].

Реакция зрелого Мандельштама на данную тему, когда-то предложенную его поэтическим учителем Коневским, передана в стихотворении «Век» (1922):

Век мой, зверь мой, кто сумеет

Заглянуть в твои зрачки

И свою кровью склеит

Двух столетий позвонки?

Кровь-строительница (курсив мой. – А. К.) хлещет

Горлом из земных вещей...

[Мандельштам 2009, 127]

В литературе о Мандельштаме многократно обсуждался вопрос о его «религиозности», в частности о мотивах и обстоятельствах принятия им христианского крещения. Однако при всей дискуссионности этой темы центральный факт неоспорим, и он свидетельствует в пользу «северянской» самоидентификации молодого поэта. 14 (26) мая 1911 года Осип, вопреки очевидному сопротивлению отца, был крещен в финляндском Выборге, в епископско-методистской общине, пастором Нильсом Розеном из Гельсингфорса (Хельсинки).

Мотивы «Севера» обильно присутствуют в поэзии Мандельштама 1910-х годов. В 1914 году он пишет «шотландское» стихотворение «Я не слышал рассказов Оссиана», включившись в литературное обсуждение одного из излюбленных сюжетов «русского северянства» – талантливой стилизации под древний шотландский эпос Джеймса Макферсона, писателя середины XVIII века. Но, в отличие от одного из зачинателей и классиков «русского северянства», князя Петра Вяземского, полуирландца по происхождению, Мандельштам – потомок еврейских беженцев с испанского юга, подчеркивает *не кровное*, а *культурное* родство с классической «северной» поэзией:

Я не слышал рассказов Оссиана,

Не пробовал старинного вина;

Зачем же мне мерещится поляна,

Шотландии кровавая луна?..

.....

И не одно сокровище, быть может,

Минуя внуков, к правнукам уйдет,

И снова скальд чужую песню сложит

И как свою ее произнесет

[Мандельштам О. 2009, 1, 77].

Поэт возвращается к теме «наследования чужой культуры» и в стихотворении «Когда на площадях и в тишине келейной» (декабрь 1917 года), посвященном другу-поэтессе Анне Ахматовой.

В этом мандельштамовском тексте «зима» и вообще «Север» снова, как и в юношеском «финском» («колыбельном» и посвященном матери) стихотворении 1908 года, служат идеальным местом укрытия и сбережения человеческой культуры в «сходящем с ума» хаотизирующемся мире:

Когда на площадях и в тишине келейной
Мы сходим медленно с ума,
Холодного и чистого рейнвейна
Предложит нам жестокая зима.

В серебряном ведре нам предлагает стужа
Валгаллы (волшебной страны из северного эпоса. – А. К.)
белое вино,
И светлый образ северного мужа
Напоминает нам оно

[Мандельштам О. 2009, 100].

Однако конец 1917 года – это для России и мира совершенно иная эпоха, и нотки небывалой ранее тревоги звучат в тексте Мандельштама:

Но северные скальды грубы,
Не знают радостей игры,
И северным дружинам любви
Янтарь, пожары и пиры

[Мандельштам О. 2009, 100].

Теоретик «русского северянства»

В начале 1920-х годов О.Э. Мандельштам сделал существенную попытку стать теоретиком «русского северянства» в области литературоведения и истории культуры. Зимой 1923 года он выступил на страницах только что созданного журнала «Русское искусство», декларировавшего окончание эксцессов революции и Гражданской войны, объединившего (как оказалось, ненадолго) лучших деятелей отечественной культуры, лояльных советской власти.

В первом номере журнала, в программной по сути статье «Буря и натиск», Мандельштам писал: «Отныне русская поэзия первой четверти двадцатого века во всей своей совокупности уже не

воспринимается читателями как “модернизм” с присущей этому понятию двусмысленностью и полупрезрительностью, а просто как русская поэзия» [Мандельштам О. 1923а, 76]. Он сделал следующий вывод: «Произошло то, что можно назвать *сращением позвоночника* (курсив мой. – А. К.) двух поэтических систем, двух поэтических эпох» [Мандельштам О. 1923а, 76]. Дополним, что статью «Буря и натиск» готовили к публикации, судя по всему, в конце 1922 года, и в ней, как и в стихотворении «Век», датированном этим же годом, снова присутствует дорогая для поэта «тема Коневского» о «крови-строительнице», которая «склеивает позвонки» разных эпох.

В «Заметках о поэзии», опубликованных в следующем номере журнала, который оказался последним, Мандельштам забыл о продекларированном «примиренчестве» и уже писал о том, что «главная линия противостояния» внутри русской литературы сохраняется. По его мнению, в русской культуре того времени по-прежнему наблюдается «война Севера и Юга» – собственно русской и византийской традиций, «борьба мирской бесписьменной речи, домашнего корнесловья, языка мирян с письменной речью монахов, с церковнославянской, враждебной, византийской грамотой» [Мандельштам О. 1923б, 68].

Согласно Мандельштаму, именно византийские монахи, эти «первые интеллигенты», навязали русскому языку «чужой дух и чужое обличье», поскольку «чернецы, т.е. интеллигенты, и миряне всегда говорили в России на разных языках» [Мандельштам О. 1923б, 69]. Поэтому, как делает вывод поэт, «все, что работает в русской поэзии на пользу чужой монашеской словесности, всякая интеллигентская словесность, т.е. “Византия”, – реакционна» [Мандельштам О. 1923б, 69]. И наоборот: «Все, что клонится к обмирщению поэтической речи, т.е. к изгнанию из нее монашеской интеллигенции, Византии, несет языку добро, т.е. долговечность, и помогает ему, как праведнику, совершить подвиг самостоятельного существования в семье других наречий» [Мандельштам О. 1923б, 69].

Первая попытка вырваться из «византийщины» на «Север» предпринята святыми Кириллом и Мефодием, хотя их «славянщина» для своего времени была примерно тем же, чем стал «язык газеты» для «нашего времени» [Мандельштам О. 1923б, 70]. Относительно современной русской литературы следует отметить, что исключительно позитивным примером «обмирщения языка»

и его «секуляризации» служит поэтическое творчество Бориса Пастернака [Мандельштам О. 1923б, 70].

Кто же является примером негативным? В России, и в этом уверен Мандельштам, все еще бытует иллюзия того, «что в русской речи спит латынь..., что спит в ней Эллада». Мандельштам убежден в следующем: «С тем же правом можно расколдовать в музыке русской речи негритянские барабаны и односложные словоизъявления кафров. В русской речи спит она сама и только она сама» [Мандельштам О. 1923а, 69].

Главной мишенью в своей критике «южной архаики» Мандельштам выбрал «византийско-эллинскую» поэзию Вячеслава Иванова. По мнению Мандельштама, в поисках культурных истоков русской поэзии, безусловно, талантливый поэт Иванов, «благодаря отсутствию чувства меры, свойственному всем символистам, невероятно перегрузил свою поэзию византийско-эллиническими образами и мифами, чем значительно ее обесценил» [Мандельштам О. 1923б, 76].

Согласно Мандельштаму, Вяч. Иванов, конечно, «более народен и в будущем более доступен, чем все другие русские символисты» [Мандельштам О. 1923б, 77]. Однако «значительная доля обаяния его торжественности относится к нашему филологическому невежеству». Об этом также с уверенностью говорит поэт: «Эллинистические стихи Вячеслава Иванова написаны не после и не параллельно с греческими, а раньше их, потому что ни на одну минуту он не забывает себя, говорящего на варварском родном наречии» [Мандельштам О. 1923б, 77–78].

Положительным явлением в русской поэзии, способствующей преодолению «южной архаики», Мандельштам считал переход от устаревшего «символизма» к новейшим формам, например, «футуризму». Русский символизм, по Мандельштаму, оказался ненадежным инструментом для поступательного преодоления «византийщины», поскольку на деле был лишь «сильнейшим сквозняком с Запада» [Мандельштам О. 1923б, 75]. Заменить старо-южную доминанту – «византийщину» – на банальное «западничество», согласно Мандельштаму, не получилось. Вышла, скорее, пародия. Неслучайно он пишет: «Воистину русские символисты были столпниками стиля; на всех вместе не больше пятисот слов – словарь полинезийца» [Мандельштам О. 1923а, 69].

В отличие от символизма, футуризм, по Мандельштаму, нес в себе «все черты национального поэтического возрожде-

ния», обеспечив перспективу обогащения «национальной сокровищницы языка и глубокой, своей поэтической традиции» [Мандельштам О. 1923б, 75–76]. Эта самобытность сближала русский футуризм с европейским романтизмом, в отличие от «чужестранного русского символизма, бывшего «культуртрегером», переносителем поэтической культуры с одной почвы на другую...» [Мандельштам О. 1923б, 76].

Результат усилий, предпринятых футуристами не заставил себя ждать. Для Мандельштама он сродни европейской Реформации, увлекшей освободившуюся, обмирщенную Европу на Север, подальше от папского Рима. Поэт признавался: «Когда я читаю “Сестру мою жизнь” Пастернака, я испытываю ту самую чистую радость освобожденной от внешних влияний мирской речи, черной поденной речи Лютера. Так радовались немцы в своих черепичных домах, впервые открывая свеженькие, типографской краской пахнущие свои готические Библии» [Мандельштам О. 1923а, 70].

Историософская концепция «поступательного движения русской культуры на Север» у Мандельштама перекликается с получившими известность тоже в 1920-е годы (в основном в среде русской постреволюционной эмиграции) идеями русского культуролога-европеиста Георгия Федотова, гораздо более уважительно относившегося к античным традициям. В своей статье «Трагедия интеллигенции», опубликованной в 1926 году в парижском журнале «Версты», Федотов под псевдонимом Е. Богданов писал: «Москва для нас имя, покрывшее всю Северную Русь. В нее как в озеро, во внутреннее море (вроде Каспия) вливались все ручьи, пробившиеся в северных мшистых лесах» [Федотов 1927, 155].

Однако основную роль в «северном» спасении и концентрации русской культуры Федотов отводит не Москве и не Санкт-Петербургу, а Великому Новгороду: «Главное творческое дело было совершено Новгородом. Здесь, на Севере, Русь перестает быть робкой ученицей Византии и, не прерывая религиозно-культурной связи с ней, творит свое – уже не греческое, а славянское или, вернее, именно русское – дело. Только здесь Русь откликнулась христианству своим особым голосом...» [Федотов 1927, 155–156].

Послесловие

В воспоминаниях об Осипе Мандельштаме его вдова, Надежда Мандельштам, в главе с характерным названием «Вечный жид»

пишет о том, что во второй половине жизни, все более насыщавшейся мотивами трагизма, поэт, пострадавший от большевистского режима, полностью отказался от апологии любых форм «русского северянства» и, видимо, вспомнив о своих «испанских корнях», все чаще мечтал о «теплом Юге».

По мнению Н. Мандельштам, в середине 1930-х годов Осип Эмильевич особенно остро ощутил родство с южно-европейскими евреями, бежавшими в поиске лучшей жизни на Север. Находясь в ссылке, в Воронеже (1934–1937), он перечитывал в переводе Валентина Парнаха стихи старых испанских и португальских поэтов – жертв католической инквизиции [Испанские и португальские... 1934]. Вдова вспоминала: «Мандельштам убеждал меня, что тяга на юг у него в крови. Он чувствовал себя пришельцем с юга, волею случая закинутым в холод и мрак северных широт...» [Мандельштам Н. 2014, 502].

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Аничков 1923 – *Аничков Е.* Новая русская поэзия. – Берлин: изд-во И.П. Ладыжникова, 1923.

Испанские и португальские... 1934 – Испанские и португальские поэты, жертвы инквизиции / под общ. ред. М.Н. Розанова; пер., сост. и комм. В.Я. Парнаха. – М.–Л.: Academia, 1934.

Кара-Мурза 2017а – *Кара-Мурза А.А.* Россия как «Север». Метаморфозы национальной идентичности в XVIII–XIX веках: Г.Р. Державин // Философские науки. 2017. № 8. С. 121–134.

Кара-Мурза 2017б – *Кара-Мурза А.А.* Концепция «русского северянства» в героических одах Г.Р. Державина (к вопросу о российской идентичности) // Политическая концептология. 2017. № 3. С. 187–194.

Кара-Мурза 2020а – *Кара-Мурза А.А.* Россия как «Север»: проблемы цивилизационной идентичности в философии Бориса Пастернака (к 130-летию со дня рождения) // Философский журнал. 2020. Т. 13. № 2. С. 5–18.

Кара-Мурза 2020б – *Кара-Мурза А.А.* Поэт-философ Иван Ореус-Коневской – культовая фигура «русского северянства» Серебряного века // Человек. 2020. Т. 31. № 3. С. 155–172.

Коневской 2000 – *Коневской (Ореус) И.* Мечты и думы. Стихотворения и проза. – Томск: Водолей, 2000.

Мандельштам Н. 2014 – *Мандельштам Н.Я.* Собрание сочинений. В 2 т. Т. 2. – Екатеринбург: Гонзо, 2014.

Мандельштам О. 1923а – *Мандельштам О.* Буря и натиск // Русское искусство. 1923. № 1 (февраль). С. 75–82.

Мандельштам О. 1923б – *Мандельштам О.* Vulgata (заметки о поэзии) // Русское искусство. 1923. № 2–3 (февраль). С. 68–70.

Мандельштам О. 1999а – *Мандельштам О.Э.* Полное собрание сочинений и писем. В 4 т. Т. 1: Стихи и проза 1906–1921. – М.: Арт-Бизнес-Центр, 1999.

Мандельштам О. 1999б – *Мандельштам О.Э.* Полное собрание сочинений и писем. В 4 т. Т. 4: Письма. – М.: Арт-Бизнес-Центр, 1999.

Мандельштам О. 2002 – *Мандельштам О.Э.* Шум времени. – М.: Вагриус, 2002.

Мандельштам О. 2009 – *Мандельштам О.Э.* Полное собрание сочинений и писем. В 3 т. Т. 1: Стихотворения. – М.: Прогресс-Плеяда, 2009.

Мандельштам О. 2010 – *Мандельштам О.Э.* Полное собрание сочинений и писем. В 3 т. Т. 2: Проза. – М.: Прогресс-Плеяда, 2010.

Нечепорук 2000 – *Нечепорук Е.* «О слово вещее, слово – сила...». О творчестве Ивана Коневского // *Коневской (Ореус) И.* Мечты и думы. Стихотворения и проза. – Томск: Водолей, 2000. С. 3–26.

Сологуб 2002 – *Сологуб Ф.* Собрание стихотворений. В 8 т. Т. 1. – СПб.: Навьи Чары, 2002.

Федотов 1927 – *Федотов Г.П. (псевд. «Е. Богданов»).* Трагедия интеллигенции // *Версты.* 1927. № 2. С. 145–184.

Kara-Murza 2018 – *Kara-Murza A. Gavriil Derzhavin on Russian Civilization: Russia as “The North”* // *Russian Studies in Philosophy.* 2018. Vol. 56. No. 3. P. 88–98.

Kara-Murza 2020 – *Kara-Murza A.A. Boris Pasternak, “Winter Man”: On the Cultural Self-Identification of Russian Geniuses* // *Russian Studies in Philosophy.* 2020. Vol. 58. No. 4. P. 299–306.

REFERENCES

Anichkov E. (1923) *New Russian Poetry.* Berlin: I.P. Ladyzhnikov Press (in Russian)

Fedotov G.P. (1927) The Tragedy of the Intelligentsia. *Versty.* No. 2, pp. 145–184 (in Russian).

Kara-Murza A.A. (2017a) The Russian “North”. Metamorphoses of National Identity in the Late 18th – Early 19th Centuries: G.R. Derzhavin. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki.* No. 8, pp. 121–134 (in Russian).

Kara-Murza A.A. (2017b) The Concept of “Russian Northerners” in the Heroic Odes of G.R. Derzhavin (On the Question of Russian Identity). *Politicheskaya kontseptologiya.* No. 3. P. 187–194. (in Russian).

Kara-Murza (2018) – *Kara-Murza A. Gavriil Derzhavin on Russian Civilization: Russia as “The North”.* *Russian Studies in Philosophy.* Vol. 56, no. 3, pp. 88–98.

Kara-Murza A.A. (2020a) Russia as the “North”: Problems of Civilizational Identity in the Philosophy of Boris Pasternak (On the 130th Anni-

versary of His Birth). *The Philosophy Journal*. Vol. 13, no. 2, pp. 5–18 (in Russian).

Kara-Murza A.A. (2020b) Poet-Philosopher Ivan Oreus-Konevskoy as a Cult Figure of the “Russian Northerners” of the Silver Age. *Chelovek*. Vol. 31, no. 3, pp. 155–172 (in Russian).

Kara-Murza A.A. (2020c) Boris Pasternak, “Winter Man”: On the Cultural Self-Identification of Russian Geniuses. *Russian Studies in Philosophy*. Vol. 58, no 4, pp. 299–306.

Konevskoy (Oreus) I.I. (2000) *Dreams and Thoughts. Poems and Prose*. Tomsk: Vodoley (in Russian).

Mandelstam N.Ya. (2014) *Collected Works in 2 Vols.* (Vol. 2). Yekaterinburg: Gonzo (in Russian).

Mandelstam O.E. (1923a) Storm and Stress. *Russkoye iskusstvo*. No. 1, pp. 75–82 (in Russian).

Mandelstam O.E. (1923b) Vulgata (Notes on Poetry). *Russkoye iskusstvo*. No. 2–3, pp. 68–70 (in Russian).

Mandelstam O.E. (1999a) *Complete Works and Letters in 4 Vols. Vol. 1: Poems and Prose of 1906–1921*. Moscow: Progress (in Russian).

Mandelstam O.E. (1999b) *Complete Works and Letters in 4 Vols. Vol. 4: Letters*. Moscow: Progress (in Russian).

Mandelstam O.E. (2002) *The Noise of Time*. Moscow: Vagrius (in Russian).

Mandelstam O.E. (2009) *Complete Works and Letters in 3 Vols. Vol. 1: Poems*. Moscow: Progress-Pleyada (in Russian).

Mandelstam O.E. (2010) *Complete Works and Letters in 3 Vols. Vol. 2: Prose*. Moscow: Progress-Pleyada (in Russian).

Necheporuk E. (2000) “Oh Prophetic Word, the Word is Power...” On the works of Ivan Konevskoy. In: Konevskoy (Oreus) I.I. *Dreams and Thoughts. Poems and Prose* (pp. 3–26). Tomsk: Vodoley (in Russian).

Parnakh V.Ya. (Comp.) (1934) *Spanish and Portuguese Poets, Victims of the Inquisition*. Moscow: Academia (in Russian).

Sologub F. (2002) *Collected Poems in 8 Vols.* (Vol. 1). Saint Petersburg: Navi Chary (in Russian).

Судьба гуманизма в XX веке и поэзия Осипа Мандельштама: стихотворение «Ламарк» и идея регресса в ее применении к культуре

Н.А. Хренов

Государственный институт искусствознания

Министерства культуры РФ, Москва, Россия

*Всероссийский государственный институт кинематографии
имени С.А. Герасимова, Москва, Россия*

Аннотация

В статье предпринята попытка осмыслить не столько поэтические и стилистические особенности творчества О.Э. Мандельштама, интересующие филологов, которые в значительной степени исследованы, сколько культурологические аспекты. Чтобы восполнить эту лакуну, важно сопоставить, согласно авторской позиции, поэтические сочинения Мандельштама с его прозой, теорией, критикой и публицистикой. Высказывания поэта в этих жанрах, по мнению автора статьи, во многом помогают дать ответы на вопрос о его отношении к культуре. Хотя культурологический анализ поэзии Мандельштама еще не предпринимался, множество прихотливых и трудно разгадываемых ассоциаций в его поэзии можно уловить лишь при таком подходе, поскольку поэт часто прибегает к сопоставлению современной ему культуры с другими культурами, причем часто в игровом духе. В статье, в частности, исследуется вопрос об интересе поэта к философии и естественным наукам, что получает выражение и в его стихах, и в его оценках современных процессов. Теоретические работы проливают свет и на поэтические эксперименты Мандельштама. В основе изложенного в настоящей статье содержится попытка разгадать смысл, заключенный в его стихотворении «Ламарк». Данное обстоятельство продиктовало анализ особого интереса поэта к естественным наукам, идеям Ламарка и других исследователей. Такое обращение к естественным наукам позволило Мандельштаму обойти неразрешимость проблемы о судьбах культуры, если исходить из состояния социальных и гуманитарных наук, характерного для постреволюционного периода развития науки в России. Обосновано утверждение о том, что в этих науках проблематика культуры не обсуждалась, а если и обсуждалась, то как подчиненная идеологии сфера, обслуживающая установки большевизма. Вместе с тем мысли поэта созвучны концепции

О. Шпенглера. Наряду с интересом к Шпенглеру в представлении поэта приходит биологизм в видении культуры. Интересом к шпенглеровской морфологии объясняется и тяготение О. Мандельштама к естественным наукам. В заключение сделан вывод о том, что суждения поэта далеки от методологических споров, существующих в академической науке. Его интересует судьба европейской и, соответственно, русской культуры, особенно судьба гуманизма, ценности которого XX век ставит под вопрос.

Ключевые слова: культура, игра, регресс, гуманизм, синхронизм, византизм, линейность, естественные науки, Византия, Ассирия.

Хренов Николай Андреевич – доктор философских наук, главный научный сотрудник сектора художественных проблем массмедиа Государственного института искусствознания Министерства культуры РФ, профессор кафедры эстетики, истории и теории культуры Всероссийского государственного института кинематографии имени С.А. Герасимова.

nihrenov@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-6890-7894>

Для цитирования: Хренов Н.А. Судьба гуманизма в XX веке и поэзия Осипа Мандельштама: стихотворение «Ламарк» и идея регресса в ее применении к культуре // Философские науки. 2021. Т. 64. № 2. С. 37–61.

DOI: 10.30727/0235-1188-2021-64-2-37-61

The Fate of Humanism in the 20th Century and the Poetry of Osip Mandelstam: The Poem *Lamarck* and the Idea of Regression in Its Application to Culture

N.A. Khrenov

*State Institute of Art Studies of the Ministry of Culture
of the Russian Federation, Moscow, Russia;
Russian State University of Cinematography
named after S.A. Gerasimov, Moscow, Russia*

Abstract

The article focuses not so much the poetic and stylistic features of Osip Mandelstam's work, which are of interest to philologists (these have largely been researched), as its cultural aspects. To fill this gap, it is important to compare Mandelstam's lyric with his prose, theory, criticism, and journalism. We believe that the poet's statements in these genres provide many answers to the question of his attitude to culture. In general, a cultural anal-

ysis of Mandelstam's poetry has not yet been undertaken. Meanwhile, a lot of whimsical and rather obscure associations in his lyric can be understood only conducting cultural analysis since the poet often resorts to comparing his contemporary culture with other cultures, and often in a playful manner. In particular, we investigate the poet's interest in philosophy and natural sciences, which is expressed both in his poems and in his assessments of modern processes. The theoretical works also shed light on Mandelstam's poetic experiments. The article is based on an attempt to unravel the meaning contained in his poem *Lamarck*. This circumstance generated the analysis of the poet's special interest in natural sciences, in the ideas of Lamarck and other researchers. The references to natural sciences allowed Mandelstam to get around the insolubility of the problem of the fate of culture, if we proceed from the state of the social and humanitarian sciences, characteristic of the post-revolutionary period in the development of science in Russia. The statement is substantiated by the fact that these sciences did not discuss the problems of culture, and if they did, the discussion was subordinate to Bolshevik ideology. At the same time, the poet's thoughts are consonant with the concept of O. Spengler. Mandelstam also inclines to biologism in his vision of culture. The interest in Spengler's morphology also explains O. Mandelstam's attraction to the natural sciences. The article concludes that the poet's judgments lie outside the methodological disputes that exist in academic science. Mandelstam was more interested in the fate of European and, accordingly, Russian culture, especially the fate of humanism, whose values were challenged in the 20th century.

Keywords: culture, game, poetry, regression, humanism, synchronism, Byzantinism, linearity, natural sciences, Byzantium, Assyria

Nikolai A. Khrenov – D.Sc. in Philosophy, Chief Research Fellow, Department of Media Art Problems, State Institute of Art Studies of the Ministry of Culture of the Russian Federation; Professor of the Department of Aesthetics, History, and Theory of Culture, Russian State University of Cinematography named after S.A. Gerasimov.

nihrenov@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-6890-7894>

For citation: Khrenov N.A. (2021) The Fate of Humanism in the 20th Century and the Poetry of Osip Mandelstam: The Poem *Lamarck* and the Idea of Regression in Its Application to Culture. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 64, no. 2, pp. 37–61. DOI: 10.30727/0235-1188-2021-64-2-37-61

Введение

В 1973 году в серии «Библиотека поэта» вышел в свет томик стихов О.Э. Мандельштама. Его творчество, по нашему мнению,

никого не оставляет равнодушным, в том числе и автора настоящей статьи, равно как и чтение самиздата, а также мемуаров И.Г. Эренбурга, который, пожалуй, первым начал произносить имена многими забытых, а новому поколению практически неизвестных поэтов и художников культурного ренессанса, возникшего в России в начале прошлого столетия. Это обстоятельство можно считать еще одним существенным штрихом к тому периоду, который позднее все будут называть «оттепелью».

В этом томике привлекло внимание стихотворение «Ламарк», написанное поэтом и впервые опубликованное в 1932 году в журнале «Новый мир». После прочтения остается впечатление чего-то неожиданного, загадочного, не до конца понятного. Между тем Д.Л. Быков утверждает, что стихотворение «Ламарк» является «одним из самых понятных стихов Мандельштама» [Быков 2018, 450]. Но согласиться с этим утверждением непросто. Человек, придерживающийся такой точки зрения, должен был бы пережить и оттепель, и перестройку, и переворот в сознании, связанный, например, с оценкой революции. То, что в 20–30-е годы прошлого века считалось непонятным и несовременным, во второй половине XX века оказалось злободневным. В ответ поэт возражал в форме стихотворения: «Пора вам знать, я тоже современник // Я человек эпохи Москвошвея» [Мандельштам 1991, 184]. Чтобы понять Мандельштама, нужно смотреть на его стихи из будущего, а одновременно и из далекого прошлого. У поэта выходило так, что времена, как у Бергсона, образуют единство, единый поток времени. Мандельштам – своего рода Шпенглер в поэзии. Когда Мандельштам в творчестве касается такой синхронии, то видит в этом не только особенность своей поэзии, но и универсальную закономерность поэзии вообще. Он характеризует ее следующим образом: «Ныне происходит как бы явление глоссолалии. В священном исступлении поэты говорят на языке всех времен, всех культур. Нет ничего невозможного. Как комната умирающего открыта для всех, так дверь старого мира настежь распахнута перед толпой. Внезапно все стало достоянием общим» [Мандельштам 1991, 227].

Почему же исключительный синхронизм в его поэтической и осознаваемой философской форме ассоциируется у поэта с комнатой умирающего? Потому, вероятно, что речь идет не о поэзии в целом, а о переживаемой культурой в первые десятилетия XX века исключительной ситуации, т.е. переходной ситуации,

развертывающейся на уровне культуры. Бифуркационный вихрь сметаает еще недавно казавшиеся сакральными традиции и вызывает к жизни самые прихотливые формы, стихии, в которых кто-то проникательно улавливает формы древнейшие и, казалось бы, забытые.

Интерпретация русской культуры

Поскольку в текстах поэт постоянно говорит о культуре и культурах, то справедливо возникают вопросы о том, как он понимал русскую культуру, чем она отличается от других культур и в каком моменте своего развития пребывает в первые десятилетия XX века. Ответ на данный вопрос у поэта навеян сочинениями П.Я. Чаадаева, которые он знал и о которых размышлял. Разве не прослеживается мысль Чаадаева в оценке Мандельштамом сложившейся ситуации? В частности, Мандельштам писал: «У нас нет Акрополя. Наша культура до сих пор блуждает и не находит своих стен» [Мандельштам 1991, 251]. Однако, почитая Чаадаева, который первым отважился поставить указанный вопрос, поэт имеет все-таки свое, самостоятельное мнение, не совпадающее с точкой зрения философа. Почему Акрополь? И почему стены? Стены относятся к наследию еще одного глубоко почитаемого им мыслителя – В.В. Розанова. Ранее в этой же статье под названием «О природе слова» поэт, обращаясь к сочинению Розанова «У церковных стен», полагал: «Мне кажется, Розанов всю жизнь шарил в мягкой пустоте, стараясь нащупать, где же стены русской культуры» [Мандельштам 1991, 248].

В центре внимания – и русская культура, и ее т.н. стены, и ее Акрополь, без которого все так «рыхло, мягко и податливо». Только Акрополь обеспечивает культуре устойчивость и стабильность. Допустим, что это так. Однако возникает вопрос о том, как толковать понятие «Акрополь»? Можно предположить, что речь идет о местном архитектурном государственном символе, напоминающем образ Кремля. Однако, по Мандельштаму, подразумевается, что это – язык. Великий и могучий. Относительно языка возникает спор с Чаадаевым. Поэт отмечает: «Чаадаев, утверждая свое мнение, что у России нет истории, то есть, что Россия принадлежит к неорганизованному, неисторическому кругу культурных явлений, упустил одно обстоятельство, – именно: язык. Столь высоко организованный, столь органический язык не только дверь в историю, но и сама история. Для России отпадением от

истории, отлучением от царства исторической необходимости и преемственности, от свободы и целесообразности, было бы отпадение от языка» [Мандельштам 1991, 248].

Поэт убежден в том, что такое отпадение вполне возможно. Если представить, что два-три поколения отклонятся от своего языка, то это означало бы выход из истории, из культуры, а значит, то, что Шпенглер назвал «закатом». Но настолько ли хорошо обстоит дело в отношении русского Акрополя – языка? В данном случае не следует забывать и о том, что в переходную эпоху, как это наблюдается в искусстве и культуре в целом, возникает необходимость в новой поэтике. Происходит не восхождение, согласно гегелевской логике, а нисхождение в архаику. Если это отражено в русском живописном авангарде, то почему бы этот процесс не зафиксировать в поэзии? Новая логика восходит к Д. Вико. Но в анализируемой ситуации говорится о логике Ламарка – ретро-спекции к нижним, ранним уровням.

Такова разгадка поэтом тайны русской культуры, ее возможностей и ее ограничений, ее т. н. стен. Она содержится в языке, а именно – понимании свободы и стихии языка, в отсутствии в нем ограничений. Мандельштам пишет: «Если западные культуры и истории замыкают язык извне, огораживают его стенами государственности и церковности и пропитываются им, чтобы медленно гнить и зацвести в должный час его распада, русская культура и история со всех сторон омыта и опоясана грозной и безбрежной стихией русского языка, не вмещающегося ни в какие государственные и церковные формы» [Мандельштам 1991, 245]. Этот витализм сближает Мандельштама с «философией жизни». Если настолько много стихии и настолько мало ограничений, хотя, казалось бы, о какой стихии может идти речь относительно империи, какой всегда представляла Россия, даже в XX веке, то эту витальность следует постоянно укрощать, вводить в берега, ущемлять ее свободу, иначе она может быть разрушительной. Тем самым открывается суть подмеченного К.Н. Леонтьевым противоречия в русской культуре, способного демонстрировать «цветущую сложность» лишь при наличии жесткой государственности. Государственность – это и есть византизм по К. Леонтьеву.

У Мандельштама, несмотря на его симпатии к Леонтьеву, непонятому и не принятому в России XIX века, указанный выше византизм как укротитель музыкальной, т.е. дионисийской стихии, хаоса, часто возникающего в его стихах, тоже присутствует.

Разве византизм не служит способом укрощения и преодоления хаоса? Этот способ К. Леонтьев связывал с Византией, где русские взяли не только православие, но и форму государственности, империю в ее византийском виде. У Сталина она тоже предстала из глубины веков, словно демонстрируя известную теорию К. Юнга. Не отрицая необходимости в преодолении хаоса, Мандельштам все-таки связывает его не с Римом вторым, т.е. Византией, а с Римом первым. Поэтому в стихах Мандельштама и возникает Рим: «Топча по осени дубовые листья, // Что густо стелются пустынной тропинкой, // Я вспомню Цезаря прекрасные черты – // Сей профиль женственный с коварною горбинкой. // Здесь Капитолия и Форума вдали, // Средь увядания спокойного природы, // Я слышу Августа и на краю земли // Державным яблоком катящиеся годы. // Да будет в старости печаль моя светла: // Я в Риме родился, и он ко мне вернулся; // Мне осень добрая волчицею была // И – месяц Цезаря – мне август улыбнулся» [Мандельштам 1990, 74].

Для поэта и Петербург приобретает особую эстетическую значимость, в том числе и потому, что он – возникший и сохраняющийся остров этого же Рима и одновременно Европы, утвердившейся на его обломках и продолжающей его опыт. Нет у Мандельштама «третьего Рима». О его существовании поэт, конечно, знает, но он его пугает, поскольку в представлении Мандельштама это и есть византизм в прямом смысле. Драматизм у него относительно исчезновения имперского Петербурга нарастает лишь потому, что из славянской стихии во время революции исчезает и стабилизирующее, т.е. европейское начало. Это означает, что вместе с революцией в жизни появляется хаос. Его приходится преодолевать уже иначе и отнюдь не европейским способом.

Время, которое имеет в виду Мандельштам, – это время больших длительностей, время уже не государства, а культуры. Одинок ли Мандельштам в таком понимании времени, которое можно вычитать и из его теоретических статей, и из его стихов, в частности и «Ламарка»? Поэт не одинок, он разгадывает смысл общего поэтического и не только поэтического поветрия. Соответствующее настроение, отраженное в творчестве Мандельштама, на теоретическом языке выразил Х. Зедльмайр, понимая его как универсальное для искусства настроение. Суть последнего заключается в том, что в сознании человека, как и в культуре в целом, может происходить гипертрофия низших духовных форм за счет высших. Выдающийся искусствовед резюмирует: «Время,

равно как и искусство, пронизывает мощная тяга к бессознательному, к древнему и изначальному, к темному и глухому, к “низу”» [Зедльмайр 2008, 156]. Можно предположить, что Х. Зедльмайр будто пишет комментарий к стихотворению «Ламарк». Интерес искусства не только к низшим формам органической жизни, но и к неорганическому миру проявляется в расцвете наук о неживом – физики, химии, астрономии. Науки о духе, а также биология за ними не поспевают.

Сущность решающего заключения Х. Зедльмайра о современной культуре, которая в связи с этим утратила середину, свое духовное ядро, а с ним и образ человека, представленный в контексте гуманизма, сводится к следующему: «И точно также порыв к бессознательному, к доисторическому дает расцвет глубинной психологии, исследований первобытных народов, предыстории и ранней истории человека, истории жизни и земли, что сопровождается односторонними, но великими открытиями. Как в искусстве, так и в науке человека тянет к обнаружению мира, лежащего ниже всего живого, ниже человека, а внутри человека – ниже его дневной жизни. Стремление проникнуть в земные недра и глубины морей – побочный симптом подобного, куда более универсального, порыва» [Зедльмайр 2008, 157].

Возраст культуры

Мандельштам отмежевывается в своей теоретической рефлексии от социологизма и неизбежно пытается найти объяснение развертывающимся сдвигам в сфере естественных наук. При этом он обращается к философии Шпенглера, с помощью которой пытается объяснить спуск по «подвижной лестнице» «фехтовальщика» Ламарка. Поэта пугает провозглашенная логика прогресса, сторонниками которой выступали утописты 20-х годов прошлого столетия, а также старение культуры, ее возраст. Преклонный же возраст в «биографии культуры» всегда выражает себя в возвращении вспять. Подобное настроение, передающее стремление к обнаружению всего живого, расположенного ниже, является признаком не только Мандельштама, но и других представителей авангарда.

В мемуарах другого новатора в искусстве XX века, С.М. Эйзенштейна, находим такое признание: «Интерес к пре-натальной стадии бытия у меня всегда был очень силен. Очень быстро этот интерес охватил и область до-видового бытия. Стали интересо-

вать стадии биологического развития, предшествующие стадии человека» [Эйзенштейн 1997, 48]. Отметим, что в стихотворении «Ламарк» Мандельштам высказывает именно эту идею. Мысль Эйзенштейна затем развернется в фундаментальных теоретических трудах мастера, правда, не всегда законченных. Например, этот спуск в досознательные фазы биологической эволюции представлен в его работе об У. Диснее. Процесс «оживотнивания», обратный процессу «очеловечивания», разделен им на три стадии. Первая – слияние человека и животного, вторая – единство человека и животного в тотеме. Третья стадия демонстрирует эмансипацию человека от животного. Связь с животным сохраняется лишь на уровне сравнения. Так, в качестве примера второй стадии Эйзенштейн приводит случай, связанный с одним из индейских племен Северной Бразилии. Индейцы племени бороро убеждены, что, будучи людьми, они одновременно являются и особым видом красных попугаев [Эйзенштейн 2002, 283]. Данный пример свидетельствует о постепенном отделении от слитного бытия человека и животного. В аспекте третьей стадии позволительно лишь сравнение человека с животным. В итоге С. Эйзенштейн приходит к выводу о том, что все слои человеческой психики – от высших до низших – продолжают сохраняться и в зависимости от ситуации активизируются. Он заключает: «Особенность нашей психологической структуры состоит в том, что живем мы всеми слоями одновременно – каждый управляет своим разделом деятельности от неконтролируемых сознанием “непроизвольных автоматизмов” до высших проявлений самосознания и воли. В зависимости от ситуации и необходимости мы действуем и любым из них в качестве “ведущего”. Идя в рукопашный бой, мы выключаем все, кроме инстинкта ненависти; творя гимны, погружаемся в стадию образно-чувственную; полемизируя, заставляем особенно интенсивно сверкать наивысшие слои высшей нервной деятельности» [Эйзенштейн 2002, 323].

Мысль Шпенглера о возрастах культуры поддерживает крупнейший биолог XX века К. Лоренц. Показывая, что человеческий дух и человеческая культура, как и все живые системы, подвержены расстройствам и болезням, Лоренц пишет: «Первым, кто осознал, что культуры всегда приходят в упадок и гибнут, когда достигают стадии высшего уровня развития, был Освальд Шпенглер. Как историк он полагал, что в разложении каждой высокой культуры, в том числе и нашей, повинны некая фатальная “логика

времени” и неотвратимый процесс старения. Но если посмотреть на упадок нашей культуры-сейчас гораздо более заметный – с точки зрения этолога и врача, то даже при невысоком уровне нынешних знаний можно увидеть ряд расстройств, имеющих явно патологический характер» [Лоренц 2008, 316].

Но, может быть, поддаваясь авторитету выдающегося биолога, мы преувеличиваем патологию и болезнь культуры в целом? Отвечая на этот вопрос, нам не обойтись без мнения историка культуры Й. Хейзинги, еще одного диагноста ситуации, возникающей в XX веке, которую пытается осознать и Мандельштам. Так, Хейзинга констатирует, что у каждой культуры одинакова судьба – угасание. Симптомы упадка культуры возникли уже в XX веке. Началось прогрессирующее духовное оскудение. Алчность, жажда власти и насилие демонстрируют болезнь культуры. Хейзинга считает, что западный мир не удовлетворен состоянием современной культуры. Суть его мнения состоит в следующем: «Мы все так хотели бы видеть ее излечившейся – от ущерба, нанесенного механизацией и технизацией жизни, от охватывающего ее со всех сторон страшного одичания» [Хейзинга 2010, 338].

Позиция Мандельштама по проблеме разрушения поэтики находит отражение в статье «Слово и культура»: «В последнее время разрушение сделалось чисто формальной предпосылкой искусства. Распад, тление, гниение – все это еще *decadence*... Совсем другое дело сознательное разрушение формы... Самоубийство по расчету, любопытства ради. Можно разобрать, можно и сложить: как будто испытывается форма, а на самом деле гниет и разлагается дух» [Мандельштам 1991, 225]. Очевиден тот факт, что разрушение имеет как позитивный, так и негативный смысл. Ради чего же происходит разрушение в эпоху смены эпистемы традиционного поэтического дискурса?

Полагаем, именно подход Ю. Кристевой к объяснению разрешения поэтики позволяет точнее осмыслить поэтический дар Мандельштама. В соответствии с ее логикой становится понятным, что успехи семиотики объясняют те знаковые практики, «которые официальная европейская культура долгое время утаивала и вытесняла, а общество, управляемое однозначными и линейными законами речи и обмена, объявляло иррациональными и опасными» [Кристева 2004, 68]. Утаиваемое и вытесняемое содержание культуры на рубеже XIX–XX веков потребовало возможности высказывания. Но на каком языке? На том, который еще не суще-

ствуется? Уместно напомнить о сближении поэта с безумцем, что позволил себе М. Фуко.

К такому заключению был очень близок в XIX веке русский романтик В. Одоевский. Подтверждение этому находим в его словах: «И что всего замечательнее, состояние гения, действительно, подобно состоянию сумасшедшего, по крайней мере, для окружающих; он также поражен одною своею мыслью, не хочет слышать о другой, везде и во всем он видит, все на свете готов принести в жертву. Мы называем человека сумасшедшим, когда видим, что он находит такие соотношения между предметами, которые нам кажутся невозможными; но всякое изобретение, всякая новая мысль, не есть ли усмотрение соотношений между предметами, не замечаемых другими или даже непонятных? Так нет ли нити, проходящей сквозь все действия души человека и соединяющей обыкновенный здравый смысл с расстройством понятий, замечаемых в сумасшедших? На этой лестнице не ближе ли находится восторженное состояние поэта, изобретателя, не ближе ли к тому, что называют безумием, нежели безумие к обыкновенной, животной глупости» [Одоевский 1836, 60].

Отечественный романтик XIX века лишь повторяет мысль Ф. Шлегеля, вождя романтизма, сближающего, как это сделает Фуко, творчество с безумием и со сновидением, о чем относительно Мандельштама писал и А.А. Блок. Рассматривая вопрос о соотношении «высших» и «низших» форм сознания (по сути, речь идет о теме стихотворения «Ламарк»), Шлегель писал: «В человеческом сознании встречаются и другие состояния, соответствующие благодаря своей форме некоторым функциям высшего сознания; это сновидение и безумие. Нигде и никогда в бодрствующем сознании воображение не отличается такой игрой и необузданностью, как в сновидении, ибо никогда нельзя в такой мере отвлечься от всякой цели, от всякого закона разума и ума. И безумие, иступление представляют собой сознание, полностью выходящее за свои пределы, когда, действительно, в человека, кажется, вошел чужой дух или демон властвует над ним и управляет им. Поэтому и провидцы часто называли свое вдохновение безумием или иступлением, разумеется, духовного, более высокого рода, и сравнивали игру фантазии со сновидением. Что может лучше, определеннее обозначить состояние игры, нежели сновидение, и что может живее и очевиднее представить эксцентрическое состояние, нежели безумие» [Шлегель 1983, 174].

Шлегель логично переходит от сновидения к игре. Игра – еще одна значимая для Мандельштама тема. Но говорить о поэтике Мандельштама, как и о языке, означает, что следует иметь в виду и феномен перевоплощаемости поэта, его протейческого дара. Это и делает его истинным художником Серебряного века, т.е. века играющего. Неслучайно в стихотворении «Ламарк» содержится упоминание о Протее: «К кольцецам спущусь и к усоногим, // Прошуршав средь ящериц и змей, // По упругим сходням, по излогам // Сокращусь, исчезну, как Протей» [Мандельштам 1991, 225]. Но протеевская стихия противостоит апокалиптическому восприятию мира у Шпенглера. Эта стихия – стихия игры, перевоплощения, которое Н.Н. Евреинов, современник Мандельштама, сделал предметом внимания, ощутив ней какой-то очень существенный нерв эпохи. Однако игровая стихия Серебряного века связана с модой на теософию. В предреволюционной России многие были увлечены теософией, и не только А.А. Белый, В.В. Кандинский, В.Э. Мейерхольд. Идея театрализации культуры и личности, вероятнее всего, восходит к теософии. Ее формулу воспроизводит и Мандельштам: «Личности нет! “Я” – это преходящее состояние, у тебя много душ и много жизней! Что это: бред или конец христианства» [Мандельштам 1991, 157]. Конечно, не бред, а суть культуры, только культуры не христианской, а восточной.

Обратимся снова к мысли Мандельштама о разрушении художественной формы. Однако данная мысль обязывает поставить вопрос и о состоянии личности, а значит, и о личности художника. Развертывая свою идею о распаде личности как следствии знаменитой формулы «Бог умер» (а именно Бог придавал целостность и законченность земному двойнику – человеку), Х. Зедльмайр иллюстрирует ее с помощью метода П. Пикассо. Время декаданса в XX веке не ушло. Ж. Делез, например, видит влияние декаданса в фильмах Ф. Феллини. В качестве примера приведем позицию Х. Зедльмайра, который этот комплекс улавливал в П. Пикассо. Для выдающегося западного искусствоведа П. Пикассо – образец «протейческого» человека, который ранее применялся при анализе С. Кьеркегора. Противопоставляя вариант Пикассо вариантам Леонардо и Гете, Х. Зедльмайр в варианте Пикассо выделяет такие признаки, как отсутствие середины (точки зрения), размытость границ (отсутствие меры) и недостаток непрерывности.

Доказывая, что Пикассо – «образцово-показательная фигура» нашего времени», он пишет: «Поэтому тип протейного человека –

одна из многих “онтологических” карикатур или суррогатов этого века, который предлагал суррогаты всего и вся, но прежде всего суррогаты духовной, а равно и телесной пищи» [Зедльмайр 2008, 423]. Столь негативное отношение к Пикассо, воспроизводящее, по сути, оценку, данную ранее Н.А. Бердяевым в его работе «Кризис искусства» (Х. Зедльмайр, как свидетельствует текст его книги, был знаком с идеями русского философа), объясняется стремлением сохранить представление, оформившееся в христианской культуре, отвергающей увлечение теософией. Нельзя не учитывать, что художники (Протеи) жертвуют самым важным и, по словам Х. Зедльмайра, «самым святым в человеке» – централизующей силой персональности и ее этического контекста [Зедльмайр 2008, 426]. Утрата же этой силы приходит наряду с интересом к Востоку, возникшим в России в эпоху Серебряного века.

Стоит отметить, что Мандельштам от теософии далек, поскольку слишком серьезно относится к науке. Скорее, речь идет о Востоке, в частности о буддизме. Мода не приходит сама по себе. Это – реакция на «закат» Запада. Восток всегда проявляет активность, когда в европейской культуре возникают сломы и распады, вследствие чего европейцы и испытывают страх (откуда вышли, туда можно и вернуться). По утверждению К. Ясперса, подобное явление восходит к античности. Поскольку много душ и много жизней, то воспет «человек играющий». Отсюда следует и теория театрализации жизни, а значит, игровая теория Евреинова как дань моде, настроениям Серебряного века, а одновременно и теория ostraneniya В.Б. Шкловского. Последняя, по мысли исследователя русского символизма и футуризма М. Хансен-Лёве, предстает универсальным художественным приемом, имеет игровую природу, а следовательно, имеет отношение к художественным направлениям, возникшим в России в эпоху Серебряного века (в том числе акмеизму), которые несут на себе ее печать.

Улавливая в творчестве Пикассо протеическое начало, Х. Зедльмайр не оставляет без внимания профессию, в которой данное начало раскрывается во всей полноте, театральной, точнее, актерской, а следовательно, оказывается близким к идеям Н. Евреинова. Х. Зедльмайр пишет: «Существуют художнические профессии, для которых, по сути дела, требуются те же качества, которыми в высшей степени обладает Пикассо и которые они играючи воспроизводят. Таким качеством прежде всего являет-

ся способность к бесконечным превращениям. Это – профессия актера, режиссера, художника-декоратора, дирижера и историка искусства, насколько последний – как и те другие – принимает на себя функцию “интерпретатора”. Общим прототипом этого рода и исторически самым ранним типом является “лицедей-актер”» [Зедльмайр 2008, 426].

Имя Евреинова Мандельштам упоминает в своем очерке о пребывании в Сухуми. Перед приездом поэта в Грузию там побывал Евреинов. Интерес представляет вопрос о том, с какой целью он приезжал в страну. В.С. Соловьев путешествовал по миру в поисках гностических сект, Евреинов – в поисках древних обрядов и мистерий, из которых вышла античная трагедия. О происхождении последней он писал свои сочинения. Очевидным становится проявление нисхождения, описанного нами ранее в статье, как оборотной стороны восхождения, т.е. рождения культуры нового типа. Вспомним о том, что в Абхазии еще сохранялся древнейший культ козла, который, согласно концепции Евреинова, предшествовал трагедиям Эсхила и Софокла. Несложно представить, до какой степени это открытие обрадовало бы Эйзенштейна, увлекавшегося под воздействием культурно-исторической психологии Л.С. Выготского подобными находками. Оно понравилось бы и символисту Вяч. Иванову, автору исследования «Дионис и прадионисийство», грезившему о возрождении театра с помощью обращения к мистерии. После Евреинова этот протейский инстинкт игры перенял М.М. Бахтин, представив его в карнавальной упаковке.

Игровая стихия – признак атмосферы т.н. славянского Ренессанса начала XX века. Мода распространяется не только на театр, но и на жизнь, и, разумеется, на поэзию. Итак, приближаемся к наиболее значимым особенностям поэзии Мандельштама. Отметим, что протеевская стихия, проявляющаяся в калейдоскопе культурных ассоциаций, разыгралась именно в тот момент, когда имперский инстинкт массы способствовал возведению новой государственной машины, несмотря на первоначальный проект Ленина по ее разрушению, и упразднял всякую свободу, а значит, и игру. Представляется неслучайным замысел А.В. Луначарского о том, чтобы издавать журнал «Игра», который прекратил существование сразу после выхода первого номера.

В одной из своих статей Мандельштам легко разрешает проблему, связанную с оппозицией игрового и сакрального. Для

поэта религия игре не противостоит. Он имеет в виду прежде всего христианскую религию. По мысли поэта, христианская эстетика предоставляет искусству полную свободу: «Искусство не может быть жертвой, ибо она уже совершилась, не может быть искуплением, ибо мир вместе с художником уже искуплен – что же остается? Радостное богообщение, как бы игра Отца с детьми, жмурки и прятки духа! Божественная иллюзия искупления, заключающаяся в христианском искусстве, объясняется именно этой игрой с нами Божества, которое позволяет нам блуждать по тропинкам мистерии с тем, чтобы мы как бы от себя напали на искупление, пережив катарсис, искупление в искусстве. Христианские художники – как бы вольноотпущенники идеи искупления, а не рабы и не проповедники. Вся наша двухтысячелетняя культура, благодаря чудесной милости христианства, есть отпущение мира на свободу для игры, для духовного веселья, для свободного подражания Христу» [Мандельштам 1991, 315].

Откуда у Мандельштама такое прекраснодушие по отношению к христианству? Кажется, будто это написал не сам Мандельштам. Конечно, Христос проповедовал любовь. Но известно, что с христианством связана и инквизиция. Как показал Ф. Достоевский в «Легенде о великом инквизиторе», воскресший Христос, если это можно допустить, появившись на улице Севильи, оказывался уже чужим христианскому миру. Не это ли сегодня демонстрируют нетерпимые верующие в России? Недаром Мандельштам утверждал, что от византизма следует очиститься, но византизм без христианства не существует. Поэт не обладал религиозным энтузиазмом, да и лютеранство ему пришлось принять не по своей воле, а по необходимости. Это облегчало ему поступление в Санкт-Петербургский университет. Обратим внимание и на дату написания статьи, в которой высказана данная мысль. Речь идет о задуманной в 1915 году (когда умер Скрябин) статье «Пушкин и Сальери». В завершенном виде она появилась лишь в 1919 году или в 1920 годах. Время не способствовало прекраснодушию: Первая мировая война, и в воздухе было предчувствие революции, а значит, хаоса. Время, когда Вяч. Иванов пишет: «Вот почему то, что ныне мы называем гуманизмом, предопределяя им меру человеческого, должно умереть... И гуманизм умирает» [Иванов 1994, 106]. В этом контексте появляется возможность окончательной разгадки идеи, положенной в основу стихотворения «Ламарк».

Кризис гуманизма

Что означает для Мандельштама кризис гуманизма? В 1923 году в литературном приложении к берлинской газете «Накануне» опубликована статья поэта под названием «Гуманизм и современность», в которой он размышляет о двух типах «социальной архитектуры»: о первом, когда с человеком не считаются, и о втором, когда в центре внимания оказывается человек. Поэт пытается понять, какая из них отбрасывает тень на его современников. Новой архитектуры еще нет, но человек уже находится в растерянности и страхе перед неизвестным будущим. Хотелось бы, чтобы в современности был реализован второй вариант, т.е. традиция гуманизма, с которой связывала свои надежды интеллигенция в Серебряном веке. Поэт, кажется, в это еще верит. Но он говорит и об иной возможности, о реализации в будущем социальной архитектуры, что в мировой истории продемонстрировано на примере таких империй, как Ассирия и Вавилон.

В развернутом виде аналогичная мысль высказана поэтом в статье «Девятнадцатый век», опубликованной в 1922 году. В ней снова фигурирует Ассирия, а вместо Вавилона – Египет. Но мысль прежняя, о регрессе, а следовательно, о кризисе гуманизма, которая иносказательно прочитывается и в его стихотворении «Ламарк». В связи с этим понятными становятся содержание, идеи, заключенные в данном стихотворении, в название которого вынесено имя выдающегося натуралиста. Тем самым таинственность и многозначность стихотворения разгадана. В качестве основной позиционируется идея не восхождения, как надеялись модернисты XVIII века и как пытались представить реальность его современники, творцы романов и стихов, предпринятых в духе социалистического реализма, которым он знал цену, а нисхождения. Речь идет о синхронизме, но уже не в поэзии, а в движении истории, точнее, в движении культур, о котором он высказывается в статье о Данте и который определяет поэтический метод Мандельштама. Если ранее присутствуют лишь намеки на то, что Ассирия возможна, то констатация реальной Ассирии очевидна.

Комплекс XIX века, связанный в понимании поэта с перевоплощениями в другие эпохи, в XX веке нисходит, как в системе Ламарка, к варианту отдаленных деспотических социумов. Это – регрессивное перевоплощение, евреинонская театрализация, но уже в массовом, а следовательно, вульгарном проявлении. Неслучайно в первом сборнике стихов под названием «Камень»

одно из стихотворений 1915 года заканчивается строкой «Когда бы грек увидел наши игры...» [Мандельштам 1990, 76]. Что имел в виду автор, когда писал эти строки? Театрализация жизни в Серебряном веке наблюдалась, но данное явление было, скорее, элитарным. Игры в их массовых и вульгарных проявлениях начнутся позднее. В них будут принимать участие и государственные мужи, и обычные граждане. Об этом времени в романе «Факультет ненужных вещей» напишет Ю.О. Домбровский: «В эти самые годы особенно пышно расцветали парки культуры, особенно часто запускались фейерверки, особенно много строилось каруселей, аттракционов и танцплощадок. И никогда в стране столько не танцевали и не пели, как в те годы» [Домбровский 1988, 125]. Одновременно он говорит о том, что число заключенных превысило десять миллионов, что по северным лагерям пронесся ураган массовых расстрелов.

Не цитируя Евреинова и, возможно, не зная о нем, В.С. Гроссман показывает, что театральное начало пронизывало общественную, политическую и государственную жизнь. Он подробно писал об этом: «Мертвая свобода стала главным актером в гигантской инсценировке, в театральном представлении невиданного объема. Государство без свободы создало макет парламента, выборов, профессиональных Союзов, макет общества и общественной жизни. В государстве без свободы макеты правлений колхозов, правлений союзов писателей и художников, макеты президиумов райисполкомов и облисполкомов, макеты бюро и пленумов райкомов, обкомов и центральных комитетов национальных компартий обсуждали дела и выносили решения, которые были вынесены заранее совсем в другом месте. Далее Президиум Центрального комитета партии был театром» [Гроссман 1989, 102]. Автор теории театрализации, переливающейся за границы театра, предлагал свой прогноз: «Появится новый род режиссеров – режиссеров жизни. Перикл, Нерон, Наполеон, Людовик XIV. Их ждет еще новая оценка в истории – оценка театрално-режиссерская» [Евреинов 1912, 12]. Сегодня известно, кем из государственных деятелей XX века дополнен список Евреинова. А.В. Антонов-Овсеенко вспоминал: «Театр Иосифа Сталина – явление уникальное во времени и в пространстве. Спектакли шли непрерывно, сливаясь в единое, на три десятилетия, действо. Сценой ему служила вся страна – от Красной площади до Колымских лагерей» [Антонов-Овсеенко 1989, 90].

Но все это и Колыма, в том числе для Мандельштама, будет потом. Однако поэт-пророк это ощущал, сравнивая XIX век с XVIII веком. Он писал: «После восемнадцатого, который ничего не понимал, не располагал малейшим чутьем сравнительно-исторического метода и, как слепой котенок в корзине, был заброшен среди непонятных ему миров, наступил век всепонимания — век романтизма, с чудовищной способностью к перевоплощению, — девятнадцатый. Но вкус к историческим перевоплощениям и всепониманию не постоянный и преходящий, и наше столетие начинается под знаком величественной нетерпимости, исключительности и сознательного непонимания других миров. В жилах нашего столетия течет тяжелая кровь чрезвычайно отдаленных монументальных культур, быть может, египетской и ассирийской» [Мандельштам 1991, 283].

Даже слишком не углубляясь в историю становится понятным, что достаточно и империи по-византийски. Подобная мысль падения, точнее, нисхождения в Ассирию высказана и в поэтической форме: «Ветер нам утешенье принес, // И в лазури почуяли мы // Ассирийские крылья стрекоз, // Переборы коленчатой тьмы» [Мандельштам 1991, 101]. Словно подхватывая мысль Мандельштама, Б.А. Пильняк в «Повести непогашенной луны» обращает внимание на то, что реальность совсем не такая, какой кажется. Так, в театрах, представляя время, пространство и страны, греков, ассиров, русских и китайских рабочих, республиканцев Америки и СССР, актеры заставляли зрителей неистовствовать и рукоплескать [Пильняк 1987, 180]. Писатель еще не раз вернется к театральным страстям, когда в театрах показывают «все, что угодно, спутав время, пространство и страны, греков, такими, какими они никогда не были, ассиров, такими, какими они никогда не были» [Пильняк 1987, 111].

Неслучайно А.И. Солженицын, будто подражая поэтическому и культурологическому синхронизму Мандельштама, сопоставляет «подвиги» вождя с восточными деспотиями. В стремлении вождя строить великие каналы улавливается его стремление подражать не столько Петру I, сколько Востоку. Но такое подражание, реализуемое в Беломоро-Балтийском канале, писателя возмущает. Он убедителен в своей позиции: «Нет, несправедливо эту дичайшую стройку XX века, материковый канал, построенный от тачки и кайла, несправедливо было бы сравнивать с египетскими пирамидами; ведь пирамиды строились с привлечением современной им

техники. А у нас была техника – сорок веков назад» [Солженицын 1989, 114]. В XX веке Ассирия пришла в Россию вместе с новой империей, упакованной в терминологию учения о социализме. В общем, в том числе и в образе вождя, которому поэт посвятил стихотворение, стоящее ему жизни. Мандельштам понимал поэзию как способность говорить правду и отважился ее сказать всем, кто готов был выслушать. Запретов для него не существовало. Многое из того, чем он жил в последние годы, было сплошным вызовом, который в Средневековье могли себе позволить лишь юродивые. Этот архетип нес в себе и поэт.

Как представить то, что Мандельштам относит к Ассирии? Он это представил в образе вождя в стихотворении 1933 года: «Его толстые пальцы, как черви, жирны, // А слова как пудовые гири, верны. // Тараканьи смеются усища, // И сияют его голенища» [Мандельштам 1991, 202]. В отношении указанного стихотворения существует много мифов, придуманных, распространенных в среде интеллигенции и, видимо, не только в этой среде. Суть одного из них, самого главного сводится к следующему: вождь – палач и злодей, каких в истории поискать, казнивший поэта после прочтения его стихотворения. Способен ли был вождь терпеть подобное, учитывая, что поэт многим демонстративно читал стихотворение, не думая его скрывать? Вождь мог отправить в ссылку любого, кто посмел думать иначе.

На XX съезде партии Н.С. Хрущев сравнил вождя с божеством, но не для того, чтобы восславить, а чтобы развенчать. Если так, то в большей степени его образ напоминает языческого Кроноса, того, по словам Ф. Шеллинга, «кто не терпит никакого иного бога кроме себя, утверждает себя в единоличном обладании реальным бытием, которое он не желает делить ни с кем другим» [Шеллинг 2013, 228]. Однако разве его сопровождает только страх? Нет, срабатывает магия иного рода, массовый комплекс. Именно Шеллинг, полагаем, позволяет уяснить смысл этого комплекса. По его мнению, всепоглощающая воля к истреблению себе подобных не исчерпывает смысл такого мифологического героя. Его культ определяет страх массы, но не страх постоянного истребления. Речь идет о другом. Ф. Шеллинг пишет: «Этот страх возникает в особенности во времени великих общенародных бедствий, несущих угрозу существованию всего государства, когда вследствие тяжелого военного поражения или опустошительной эпидемии чумы распространяется панический ужас, карфаген-

ский народ больше всего боится возвращения прежних времен» [Шеллинг 2013, 252]. Вместе с тем Шеллинг подробно раскрывает свою мысль: «В самых древних обрядах, в наиболее древних выражениях поэтического искусства можно наблюдать, насколько твердо и уверенно человечество, однажды совершив выход из доисторического состояния, придерживается раз и навсегда завоеванного гражданско-исторического образа жизни, и насколько близким еще для него является воспоминание о прежнем состоянии и связанный с ним страх вновь потерять свое нынешнее бытие и попасть под власть собственного прошлого. И именно этот страх заставлял приносить жертву богу. Тем самым бога упраскивали оставаться Кроносом и не возвращаться к прошлому» [Шеллинг 2013, 253]. Возможно, приведенное суждение Ф. Шеллинга объясняет смысл отчаяния, охватившего население России в момент смерти Сталина, что получило отражение в документальном фильме С.В. Лозницы «Государственные похороны».

Удивление вызывает то, как архетипы древности продолжают срабатывать в более поздние эпохи. Сталин часто предстает на страницах истории в неоднозначном образе, образе вождя-злодея, палача. В то же время стихотворение Мандельштама ему понравилось, что может показаться странным. Оно не спровоцировало у вождя ненависть, как произошло в случае с А.П. Платоновым. Исследовавший данный вопрос Д.Л. Быков это обстоятельство обходит. Однако комментарии необходимы. Хотелось бы понять, почему у вождя такая неожиданная реакция? Скорее всего, потому, что в строках Мандельштама, полагаем, вождь уловил важную информацию и сделал вывод о том, что ему удалось подмять под себя целый народ, подчинить страну.

Ф. Шеллинг объяснил ситуацию следующим образом. Поэт, не ставя перед собой такой цели, продлил себе жизнь на несколько лет, и, возможно, ему, как Б.Л. Пастернаку, удалось бы сохранить ее навсегда, если бы поэт не продолжал вести себя демонстративно вызывающе. Но подобное поведение не свойственно средневековому юродивому и, разумеется, поэту. Его жизнь превращается в перманентный вызов. Он не солженицынский Иван Денисович, единственная цель которого – выжить в гулаговском бараке и тратить все свои силы, чтобы справляться с этим ежесекундно,

ежедневно. Мандельштам выше т.н. подачек со стороны вождя. Он лез на рожон, доживал короткий век так, как ему, поэту, диктовала судьба. Другим он не мог быть.

После революции теоретики игры и карнавала предстали еретиками. Можно предположить, что и Мандельштам в поэзии относится к таким еретикам, выступает в образе еретика в игровых поэтических формах. До определенного времени поэзия казалась изящной игрой, понятной лишь посвященным. Посвященных в эпоху Мандельштама оказалось не так много, и данный факт не мог не обращать на себя внимание, потому поэт невольно выдвигает свой вариант «рецептивной эстетики». Как только в ситуации крайнего напряжения он решает написать известное впоследствии стихотворение о вожде, игра прекращается. Даже Н.И. Бухарин, всегда помогавший гонимому поэту (например, в 1934 году, когда Мандельштама арестовали в первый раз, он много сделал, чтобы его ссылку в Чердынь Сталин заменил ссылкой в Воронеж), замолчал и перестал рисковать после того, как Г.Г. Ягода показал ему это стихотворение.

Ранее в стихах Мандельштама было много описанных выше протеической стихии, игры и карнавала. Проникновение в разные культуры этому не мешало, поскольку культура во многом существует в игровых формах, во всяком случае, не исключает их. И ее «закат» будет отодвигаться до тех пор, пока игровая стихия в ней сохраняется. В течение некоторого времени она ощущалась и в предреволюционную, и в революционную эпоху, когда имел место период становления, не принявший окончательных форм. Так было и в эпоху Петра I, когда средневековая Русь уходила в небытие, казалось, что все можно начинать с чистого листа. Ощущение этого момента передает один из любимых философов поэта – Розанов. Сопоставляя эпоху Николая I с эпохой Павла I и Александра I, Розанов отмечает особую игровую ментальность эпохи в российской империи, связанной с именами Павла I и Александра I. Свои ощущения Розанов описывает в следующем фрагменте: «Россия при них формировалась, но еще не сформировалась. Вот это-то, может быть, это, и напоило эпоху богатством личного элемента тем великолепием “придури”, без которого жизнь есть слишком дело и слишком не сказка. В этих

двух царствованиях, как еще и в царствование Екатерины II, лежит слишком много сказки, романа, и это сообщает им особенную занимательность и привлекательность» [Розанов 1892, 44].

В первые десятилетия XX века Мандельштам ощутил и выразил в своем творчестве описанное игровое начало. Поэтическое для него – это игровое, а значит, и культурное начало. Не утверждая, можно предположить, что игра Мандельштама с культурными ассоциациями на протяжении истории и с культурами как таковыми – это предвосхищение постмодернизма. Скорее всего, поэт продолжает линию модерна. Но у него, как и в русской культуре в целом, эти два начала связаны. Признан тот факт, что русская культура пропитана стихией, определяющей то, что с середины XX века принято считать постмодернизмом. В таком контексте она может сбить с толку, поскольку разрушает любые попытки утвердить в ее истории единственно возможную периодизацию. В ней постмодернизм предшествует модернизму. Часто они сливаются, существуют в одном произведении и в творчестве одного автора. Так, принято считать, что Розанов – постмодернист и в философии, и в литературе.

Заключение

В аспекте понимания наследия Мандельштама целесообразно в заключение привести следующее дискуссионное суждение. Отчасти его стихи – подобие предвосхищения постмодернизма в поэзии, хотя свести к этому его творчество, разумеется, невозможно. Его поэтический дар не остался в стороне от такой особенности русской культуры. Неслучайно поэт видит в Розанове родственную душу. Идеи философа ему нравятся. О. Ронен, один из современных истолкователей произведений Мандельштама, применил к исследованию его творчества т.н. интертекстуальный метод анализа. Указанный метод, предложенный также Ю. Кристевой, с некоторых пор в поэтике и эстетике становится авторитетным. Он включен в постмодернистскую эстетику в качестве ее составной части. Сегодня гуманитарная наука находит поддающиеся лишь новейшим методам уровни поэзии Мандельштама, которые представляли трудности для восприятия. Именно они позволяют преодолеть сложности в несовпадении поэзии

и читательских горизонтов, которые, как писал Мандельштам, мешают овладению новыми формами поэзии.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Антонов-Овсеенко 1989 – *Антонов-Овсеенко А.В.* Театр Иосифа Сталина // Осмыслить культ Сталина: сб. ст. / ред., сост. Х. Кобо. – М.: Прогресс, 1989. С. 81–111.

Быков 2018 – *Быков Д.Л.* Борис Пастернак. – М.: Молодая гвардия, 2018.

Гроссман 1989 – *Гроссман В.С.* Все течет // Октябрь. 1989. № 6. С. 30–106.

Домбровский 1988 – *Домбровский Ю.О.* Факультет ненужных вещей // Новый мир. 1988. № 8. С. 5–139.

Евреинов 1912 – *Евреинов Н.Н.* Театр как таковой. – СПб.: тип. Н.И. Бутковской, 1912.

Зедльмайр 2008 – *Зедльмайр Х.* Утрата середины. – М.: Территория будущего; Прогресс-Традиция, 2008.

Иванов 1994 – *Иванов Вяч.* О кризисе гуманизма. К морфологии современной культуры и психологии современности // *Иванов Вяч.* Родное и вселенское / сост., вступ. ст. и примеч. В.М. Толмачева. – М.: Республика, 1994. С. 102–111.

Кристева 2004 – *Кристева Ю.* Избранные труды. Разрушение поэтики. – М.: РОССПЭН, 2004.

Лоренц 2008 – *Лоренц К.* Так называемое зло. – М.: Культурная революция, 2008.

Мандельштам 1990 – *Мандельштам О.Э.* Камень. – Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1990.

Мандельштам 1991 – *Мандельштам О.Э.* Собрание соч.: в 4 т. Т. 1: Стихотворения / под ред. Г.П. Струве, Б.А. Филиппова. – М.: Терра, 1991.

Одоевский 1836 – *Одоевский В.Ф.* Кто сумасшедшие? // Библиотека для чтения. 1836. Т. XIV. С. 50–64.

Пильняк 1987 – *Пильняк Б.А.* Повесть непогашенной луны // Знамя. 1987. № 12. С. 105–128.

Розанов 1892 – *Розанов В.В.* Теория исторического прогресса и упадка // Русский вестник. 1892. № 3. С. 281–327.

Солженицын 1989 – *Солженицын А.И.* Архипелаг Гулаг // Новый мир. 1989. № 10. С. 25–149.

Хейзинга 2010 – *Хейзинга Й.* Тени завтрашнего дня. Человек и культура. Затемненный мир. – СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2010.

Шеллинг 2013 – Шеллинг Ф.В.Й. Философия мифологии: в 2 т. Т. 2. Монотеизм. Философия. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2013.

Шлегель 1983 – Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика: в 2 т. Т. 2. – М.: Искусство, 1983.

Эйзенштейн 1997 – Эйзенштейн С.М. Мемуары: в 2 т. Т. 2. Истинные пути изобретения. Профили. – М.: Редакция газеты «Труд»; Музей кино, 1997.

Эйзенштейн 2002 – Эйзенштейн С.М. Метод. В 2 т. Т. 2. Тайны мастеров. – М.: Музей кино; Эйзенштейн-Центр, 2002.

REFERENCES

Antonov-Ovseenko A.V. (1989) Theater of Joseph Stalin. In: Cobo J. (Ed.) *Comprehending the Cult of Stalin* (pp. 81–111). Moscow: Progress (in Russian).

Bykov D.L. (2007) *Boris Pasternak*. Moscow: Molodaya Gvardiya (in Russian).

Grossman V.S. (1989) Everything Flows. *Oktyabr'*. No. 6, pp. 30–106 (in Russian).

Dombrovsky Yu.O. (1988) The Faculty of Useless Knowledge. *Novyy mir*. No. 8, pp. 5 – 139 (in Russian).

Eisenstein S.M. (1997) *Memoirs: in 2 Vols. Vol. 2: Original Paths of Invention. Profiles*. Moscow: Trud; Muzei kino (in Russian).

Eisenstein S.M. (2002) *Method: in 2 Vols. Vol. 2: The Mystery of Masters*. Moscow: Muzei kino; Eisenstein-Center (in Russian).

Evreinov N.N. (1912) *Theater as Such*. Saint Petersburg: N.I. Butkovskaya Press (in Russian).

Huizinga J. (2010) *In the Shadow of Tomorrow. Man and Culture. Violated World*. Saint Petersburg: Ivan Limbach Press (Russian translation).

Ivanov V.I. (1994) The Crisis of Humanism. On the Morphology of Modern Culture and the Psychology of Modernity. In: Ivanov V.I. *Native and Universal* (pp. 106–428). Moscow: Respublika (in Russian).

Kristeva J. (2004) *Selected Works. The Ruin of a Poetics*. Moscow: ROSSPEN (Russian translation).

Lorenz K. (2008) *So-Called Evil: On the Natural History of Aggression*. Moscow: Kul'turnaya revoliutsiya (Russian translation).

Mandelstam O.E. (1990) *Stone*. Leningrad: Nauka (in Russian).

Mandelstam O.E. (1991) *Collected Works in 4 Vols. Vol. 1: Poems* (G.P. Struve & B.A. Filippov, Eds.). Moscow: Terra (in Russian).

Odoevsky V.F. (1836) Who are Madmen? *Biblioteka dlya chteniya*. Vol. 14, pp. 50–64 (in Russian).

Pilnyak B.A. (1987) The Story of the Extinguished Moon. *Znamya*. No. 7, pp. 105–128 (in Russian).

Rozanov V.V. (1892) Theory of Historical Progress and Decline. *Russkiy vestnik*. No. 3, pp. 281–327 (in Russian).

Schelling F.W.J. (2013) *The Philosophy of Mythology: in 2 Vols. Vol. 2: Monotheism. Philosophy*. Saint Petersburg: Saint Petersburg University Press (Russian translation).

Schlegel F. (1982) *Aesthetics. Philosophy. Criticism: in 2 Vols. (Vol. 2)*. Moscow: Iskusstvo (Russian translation).

Sedlmayr H. (2008) *The Lost Center*. Moscow: Progress-Traditsiya; TerriTORIYA buduschego (Russian translation).

Solzhenitsyn A.I. (1989) The Gulag Archipelago. *Novy mir*. No. 10, pp. 25–149 (in Russian).

Мандельштам: царство неожиданности

С.С. Неретина

Институт философии РАН, Москва, Россия

Аннотация

В «Разговоре о Данте» О.Э. Мандельштам описал логику, которую он определил как «царство неожиданности». Она не похожа ни на одно из обиходных логических построений. На основании анализа текста Мандельштама предполагается, что речь идет о возникшей в Средние века тропологии, принципы которой можно вывести из исследований трактата «О диалектике» Августина и «Схоластической истории» Петра Коместора. Именно такое тройственное содружество (Августин – Коместор – Данте, прочитанный Мандельштамом) создает многослойный логический каркас произведения. Августин создал иную, чем в Античности, диалектику, полагая ее искусством обсуждения, и описал реальные шаги, способствующие возникновению речи, соответствующие идее «разговора» у Мандельштама. В основании любой речи лежит, по Августину, троп-поворот. В статье обращается внимание на звуковую природу творения. Логика, используемая при объяснении творения мира по Слову (тропология), предполагает в основании речевого акта не слово как единицу речи, а звучание, звук, который считался изначально эквивокальным (двуосмысленным). Звук в процессе произнесения мог превратиться в свою противоположность и при смене контекста менял смысл речи. Данте практически выразил смысл тропологии. Он, по словам Мандельштама, выбран для разговора (поэта с поэтом) «потому, что он самый большой и неоспоримый хозяин обратимой и обращающейся поэтической материи». Мандельштам видит в Данте Декарта метафоры.

Ключевые слова: тропология, эквивокация, речь, обсуждение, разговор, высказывание, звук, неясность, смысл, значение.

Неретина Светлана Сергеевна – доктор философских наук, главный научный сотрудник сектора философских проблем социальных и гуманитарных наук Института философии РАН.

abaelardus@mail.ru

<http://orcid.org/0000-0002-2063-062X>

Для цитирования: Неретина С.С. Мандельштам: царство неожиданности // Философские науки. 2021. Т. 64. № 2. С. 62–83.
DOI: 10.30727/0235-1188-2021-64-2-62-83

Mandelstam: The Realm of Unexpectedness

S.S. Neretina

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

Abstract

In the essay “Conversation about Dante,” Mandelstam described logic, which he defined as the “realm of unexpectedness,” which is unlike any everyday logical construction. Based on the analysis of Mandelstam’s text, it is assumed that we are talking about a tropology that arose in the Middle Ages, the principles of which can be derived from studies of St. Augustine’s treatise *De Dialectica* and Petrus Comestor’s *Historia Scholastica*. It is this triple commonwealth (Augustine – Comestor – Dante, read by Mandelstam) that creates the multilayered logical framework of the work. Augustine created a completely different dialectic than in classical antiquity. Augustine considers dialectics as an art of discussion and describes the real steps that contribute to the emergence of speech, which corresponds to Mandelstam’s concept of conversation. According to Augustine, at the basis of any speech, there is a trope-turn. In the article, attention is drawn to the sound nature of creation process. This logic, used in explaining the creation of the world according to the *logos*/word (tropology), assumes that, at the basis of the speech act, there is no the word as a unit of speech, but the sound itself – the sound, which was considered initially equivocal (ambiguous). In the process of pronunciation, the sound could turn into its opposite and could change the meaning of speech if the context has been changed. Dante expressed the meaning of tropology in practice. Mandelstam wrote that he had chosen Dante for the conversation (between poet and poet) “because he is the greatest and indisputable master of reversible and reversing poetic substance.” Mandelstam saw Dante as the Descartes of metaphor.

Keywords: tropology, equivocation, speech, discussion, conversation, enunciation, sound, ambiguity, meaning, sense.

Svetlana S. Neretina – D.Sc. in Philosophy, Chief Research Fellow, Department of Philosophical Problems in Social Sciences and Humanities, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

abaelardus@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-2063-062X>

For citation: Neretina S.S. (2021) Mandelstam: The Realm of Unexpectedness. *Russian Journal of Philosophical Sciences* = *Filosofskie nauki*. Vol. 64, no. 2, pp. 62–83. DOI: 10.30727/0235-1188-2021-64-2-62-83

Введение

Поэзия О.Э. Мандельштама сопровождает меня давно, с ранних студенческих лет, когда у меня появился машинописный текст его стихотворений. В начале 80-х годов XX в. Павел Маркович Нерлер, глава Мандельштамовского общества, изначально располагавшегося при Российском государственном гуманитарном университете, а сегодня – при Национальном исследовательском университете «Высшая школа экономики», много сделавший для издания и пропаганды трудов Осипа Эмильевича, пригласил меня участвовать в розыске людей, которые находились с поэтом в лагере на Второй речке. И я брала интервью у Дмитрия Михайловича Маторина, оказавшегося в лагере «из-за брата», члена-корреспондента АН СССР Николая Михайловича Маторина, который работал в аппарате Кирова [Неретина 1989]¹. Д.М. Маторин был среди тех, кто хоронил Мандельштама. В 1987 году, когда я работала в журнале «Вопросы истории естествознания и техники», мы опубликовали архивные материалы, посвященные отношениям Мандельштама и его друга, биолога-теоретика Б.С. Кузина [О.Э. Мандельштам и Б.С. Кузин... 1987]². Затем я написала несколько статей. Одна из них, «Эмбриональное поле культуры: О.Э. Мандельштам», стала своего рода Вторым введением к нашей с А.П. Огурцовым книге «Время культуры» [Неретина, Огурцов 2000], где хотелось показать его близость к естествознанию, к двураздельной, важной для нас, системе классификации, например, Ламарка, к «горным породам, чистота которых нарушена вкрапленными инородными телами» [Мандельштам 1987а, 118], т.е. тоже двойственными, источником формообразования которых является сдвиг (или катастрофа).

¹ Д.М. Маторин не имел дел ни с поэтами, ни с писателями и не мог взять в толк, почему нас так интересует Мандельштам. Он с удивлением спрашивал: «Что вы пристали ко мне с Мандельштамом? Там и побольше него были люди!» (имея в виду физиолога члена-корреспондента АН СССР Е.М. Крепса). Это «побольше него» придавало его памяти особый статус достоверности.

² К сожалению, об этой публикации не знали издатели книги [Кузин, Мандельштам 1999].

«Разговор о Данте» Мандельштама

«Разговор о Данте» Мандельштама, хотя это – прежде всего мировое событие, для меня оказался воплощением многих собственных предчувствий и ожиданий, соединивший мою любовь к его поэзии и любовь к средневековой философии, причем в ее особой специфике. После чтения средневековых текстов, особенно Августина с его «Исповедями», где чуть ли не в каждой он себя ставит под вопрос, после пролистывания рукописей с их разнообразным письмом, широким и узким, торжественным и обычным курсивным, с красными и черными чернилами, где один и тот же текст в одном манускрипте начертан красным, а в другом – черным, после вычерчивания этих ярких кривых в блокнот для наглядного представления унциального, рустического, каролингского, готического и прочих шрифтов идея разрыва витала в воздухе. Даже историки все еще говорили о тусклости и одновременно жестокости Средневековья, пока едва ли еще не украдкой в начале 60-х годов читанные рукописи О.А. Добиаш-Рожественской, где подчеркивалась мысль о динамическом Средневековье, не были подтверждены столь же украдкой прочитанным «Разговором о Данте», написанным задолго до того, как я сама почувствовала осечку в полученных знаниях. Для меня это был не только разговор Данте и Мандельштама, о Данте и о Мандельштаме или только о Мандельштаме, позволивший мне укрепиться во внутренней катастрофичности первого тысячелетия. Он сыграл и еще одну роль: позволил прояснить, что такое средневековая *тропология*, или *тропология* (*tropologia*) – термин, редко встречающийся в нашей литературе или просто не замечаемый, или опускаемый при переводах, я долго и не слишком успешно (с начала 60-х годов) пытаюсь вводить в качестве объяснительного для понимания средневековой мысли и речи, хотя сегодня и появилась литература о логике тропов.

Тропология³ имеет отношение не только к тому далекому времени, но и к современности, преподносящей нам такие повороты сознания и мышления (троп – поворот), такие возможности «схватывания»-понимания вещей, концептов, которые могут оставить человека жить, например, в мире, навязываемом ему многочисленными, в основном дурными, с моей точки зрения,

³ Предлагаю называть ее именно так, поскольку моя цель – показать действие *логики* тропов.

СМИ, а могут заставить быть чутким и поворотливым к собственным мыслям.

Чтение «Разговора» началось со случайности: незаметно для себя перелистнула страницы и попала, не видя этого, в «Утро акмеизма», упершись взглядом в определение логики, трактуемой как «царства неожиданности». Меньше всего такого определения ожидаешь от поэта (о логиках и не говорю), который изначально, будучи философом едва ли не в большей степени, чем Б.Л. Пастернак, связывает это царство с философией, поскольку, как и философы, поэт исходит из убеждения о том, что «мыслить логически значит непрерывно удивляться». Удивление всегда пребывает в союзе с неожиданностью и еще более оно связано у Мандельштама с доказательством. «Как убедительна музыка Баха! Какая мощь доказательства! Доказывать и доказывать без конца» [Мандельштам 1987а, 172]. Главное – как доказывать? Мы привыкли к силлогизмам, логическим выводам: «если... то». Доказательство у Мандельштама – работа, пойесис, «принимать что-нибудь на веру недостойно художника» [Мандельштам 1987а, 172]. Мы действительно «поднимаемся только на те башни, которые можем построить» [Мандельштам 1987а, 172], т.е. сработать, сделать, «бороться с пустотой, гипнотизировать пространство» [Мандельштам 1987а, 170].

Работниками он называет акмеистов, камень для него – бытие, возжаждавшее иного бытия, ближе к Богу. Если сорвавшийся с горы камень Тютчева есть слово, прозвучавшее членораздельно, то ему противопоставлен архитектурный камень, запросившийся в «крестовый свод» [Мандельштам 1987а, 169]. Камень, который необходимо поднять, напоминает камень, который создает Бог, тем самым спровоцировавший вопрос о том, может ли Он поднять камень, который не сможет поднять. Неслучайно Мандельштам с этими размышлениями о камне и логике продолжает размышления о Средневековье: «...в XIII веке казалось логическим развитием понятие организма – готический собор... Nôtre Dame есть праздник физиологии... Мы не хотим развлекать себя прогулкой в “лесу символов”, потому что у нас есть более девственный, более дремучий лес – божественная физиология, бесконечная сложность нашего темного организма» [Мандельштам 1987а, 170]. Это наблюдение, неожиданное для начала XX века, когда только-только начали публиковаться оригинальные тексты, которое воспринималось почти исключительно религиозно-мистически и с которого

Мандельштам снимает мистический флер, точнее, «чудовищную» мистику, возвращая ему организмический, концептуальный характер с пониманием концептуализма как впадения общего в вещь, жертвования общим ради этой конкретности, приобретением ее смысла, вида и характера.

Мне, медиевисту, всегда дороги эти мысли, выражавшие дело так, как и сорок тысяч братьев не смогли бы, – через лаконизм, строгость и остроту взгляда. Неслучайно Мандельштам соревновался с А.А. Ахматовой в том, кто из них лучше видит.

Он не выбирал, как Пастернак, между философией и поэзией. Он был поэт-философ. Диву даешься не тому даже, что он знал схоластику и Средневековье в целом: желая узнать Данте, выучил итальянский язык, впитывал мелодию (при изучении) вальсирующего звука Данте, видел готические соборы, тяжесть Нотр Дам, и уже оттого он его знал непосредственно, его логику и язык этой логики.

Сразу после определения логики Мандельштам пишет: «Средневековье дорого нам потому, что обладало в высшей степени чувством граней и перегородок. Оно никогда не смешивало различных планов и к потустороннему относилось с огромной сдержанностью. Благородная смесь рассудочности и мистики и ощущение мира как живого равновесия роднит нас с этой эпохой и побуждает черпать силы в произведениях, возникших на романской почве около 1200 года» [Мандельштам 1987б, 172].

Так что разговор о Данте и с Данте возник неслучайно. То, что Мандельштам сразу в начале «Разговора о Данте», написанного в 1933 году, вводит идею двойного звучания, свидетельствует о родстве поэтических задач во все времена. Речь с учетом того, что она всегда есть ответ на что-то, прозвучавшее в душе или вошедшее в нее извне, двусмысленна, эквивокальна. Со Средневековьем, точнее, с христианским началом, это связано непосредственно, само творение вызывает к такому пониманию речи: сначала ее произносил творец, а затем по праву и акту творения – тот, кому она дана как образу и подобию творца, если следовать максиме «Вначале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог».

Но речь не о слове как о единице этой речи, оформленной звуком, а о самом звучании, звуке, который считался изначально двусмысленным: он мог перевернуться, обернуться, превратиться в свою противоположность при малейшей смене контекста. Мандельштам пишет: «Первое из этих звучаний – слышимое и

ощущаемое нами изменение самих орудий поэтической речи, возникающих на ходу в ее *порыве*; второе звучание есть собственно речь, т.е. *интонационная и фонетическая* (курсив мой. – С. Н.) работа, выполняемая упомянутыми орудиями» [Мандельштам 1987а, 108].

В этом смысле, конечно, поэзия не природа. Но любая речь – поэтическая. Любое единичное слово выдает поэтическое напряжение. Когда человек, в том числе не считающий себя христианином, говорит, он дает ответ на вопрос, приходит ли этот вопрос в голову извне или рождается внутри. Недаром говорят: «Слово дается имярек». Хотя имярек может произнести десятки слов. «Любое слово является пучком, и смысл торчит из него в разные стороны... Произнося “солнце”, мы совершаем как бы огромное путешествие», ибо «говорить – значит всегда находиться в дороге» [Мандельштам 1987а, 119]. Латинское *pes* означает «стопа» с раздвоенным смыслом: и ступня, и стих, стихотворная стопа. Но свернутое слово, объясняя его или сочетая с другими словами, легко превращается в пересказ, что можно (условно) назвать прозой («повернутой вперед», что, видимо, происходит от латинского *prorsus* [Walde, Hofmann 1954, 374]).

В работе «Канцона как средоточие философии Данте» я анализировала «Новую жизнь» Данте, написанную приблизительно в 1292 году, после смерти Беатриче в 1290 году [Неретина 2020, 186–224]. Писала о нем прежде всего как о зачинателе поэтической философии – не философии *эпохи* Возрождения, которое вот-вот возникнет, а *его* философии, возникающей в произведениях, философии Дамы-спасительницы, покровительницы, утешительницы, *философии любви и красоты*. Меня интересовало единство стиха и прозы (такую форму чередования стихов и прозы он заимствовал у Боэция, которому тоже являлась дама Философия, правда, отгонявшая от него муз) и показалось, что Данте пытался справиться с прозой, втянуть поэтические слова в поэтическую жизнь – *dolce stil nuovo*. Это получалось, когда он рассказывал о перипетиях своей жизни, и не получалось, когда пытался объяснить стихи. Его комментарий шел вразрез с повествованием, выглядел чужеродным: после «сладостных» строк «Влюбленным душам посвящу сказанье, // Дабы достойный получить ответ. // В Аморе, господине их – привет! // Всем благородным душам шлю посланье» следуют строго научные, очевидно, диссонирующие с первыми: «Этот сонет делится на две части: в первой я шлю приветствие, испрашивая ответа, во второй указую (в итальянском

тексте «обозначаю, намечаю». – С. Н.), на что я жду ответа. Вторая часть начинается...» [Данте 1968, 9]. Объяснение приведенному комментарию, поскольку смысл сонета уже и во время написания «Новой жизни», по словам Данте, был «ясен и самым простым людям», можно найти в том, что он разыгрывал.

В «книге памяти» – так Данте называл «Новую жизнь» – внутри каждого раздела он поместил сонеты, баллату и канцоны. Они в каждой части книги словно центр, в который стекаются прозаические строки, преобразуясь в поэзию. Форма сонета известна: два четырехстишия и два трехстишия. Форма баллады, во времена Данте одноголосой, а со второй половины XIV века многоголосой танцевальной песни, показательна для тропологии: рипреса (припев) – станца – повтор рипресы; станца делится на две пьеды-стопы и вольту-поворот. Метрическая структура рипресы и вольты одинаковы. Поэтому баллада представляет собор: сплошные повороты вначале, в конце и между станцами, особенно, если в баллате их несколько. В той работе меня интересовал путь, который испытал Данте, принявший в результате форму канцоны. Ее структуру он разработал во второй части трактата «О народном красноречии». В «Новой жизни», где лишь четыре канцоны, при преобладании сонетов (более двадцати), у которых могут быть по два начала, она лишь испробовалась. Главное, однако, в том, что в канцоне, в которой одна из двух частей песенной строфы называется, как и в баллате, вольтой-поворотом, стихи каждой из частей распеваются на разную музыку. Данте направил поиски такой формы стиха, которая выразила бы «сдвиг, или катастрофу» его собственного существования, выразила бы эту катастрофу через динамизм всего его существования, не только сознания. «Зернистые примеси и лавовые прожилки», все провертни канцоны показывают трагизм любви. Философия любви и красоты создана в столкновении формообразующих разнородных элементов, смыкающих и разрывающих сомкнутое единство.

Это понял Мандельштам, когда писал о том, что получается, если из скрещенных двух линий вынуть каждую и рассмотреть по отдельности. Одна окажется нема, а вторая «вне орудийной метаморфозы» будет готова к пересказу. А «там, где обнаружена соразмерность вещи с пересказом..., там поэзия, так сказать, не ночевала» [Мандельштам 1987а, 108]. Данте – «орудийный мастер поэзии», «стратег превращений и скрещиваний», менее всего «поэт в “общеевропейском” и внешнекультурном значении этого

слова» [Мандельштам 1987а, 108]. И это в действительности так: его «Божественная комедия» – своего рода литературная икона (как средневековый жанр), он вытащил ее из своего сна, изнутри себя, где она предстояла ему, и представил миру. Термин же «культура» изъят из употребления с IV века как свидетельствующий языческую традицию. Речь идет об «исполняющем понимании», которое сродни «чувству исполненного приказа».

Мандельштам отметил и плясовое начало, особенно в 26-й песне, и эту круговерть, напомнив, что «начало путешествия заложено в системе кровеносных сосудов. Кровь планетарна, солярна, солонна... Немыслимо читать песни Данта, не *оборачивая* их к современности» [Мандельштам 1987а, 130]. Как и О.А. Добиаш-Рожественская, утверждавшая, что за каменными твердынями, опоясавшими город Средневековья, за рыцарской броней и негнувшейся парчой мы проглядели льющуюся через край жизнь, так и Мандельштам пишет о том, что «за богословской терминологией, школьной грамматикой и аллегорическим невежеством мы проглядели экспериментальные пляски Дантовой “Комедии”... в то время как его теология была сосудом динамики» [Мандельштам 1987а, 134], а слова всей итальянской поэзии спешат взорваться, уйти, очистить место.

Жаль, что рядом нет Августина, который пишет в трактате «О диалектике» о таком свойстве слова, присущем всей этой эпохе. О том, что Слово – это *Verbum*, которое Августин производит от *verberare*, разящее, трепещущее, хлещущее и тем самым звучащее в уме любого внимающего ему, изогнувшегося «в позе писца, испуганно косящегося на иллюминированный подлинник, одолженный ему из библиотеки приора» [Мандельштам 1987а, 145]. После этого, страшась не наказания, а неверно понятого, можно что-то и произнести. Отдельного внимания требует анализ связи слова и времени, которое, как и слово, всегда в пути, но все же вот это герундивное время, время, в которое должно, кем-то и чем-то предназначено что-то делать. Это отметил и Августин, «Исповеди» посвятивший пониманию того, что такое время. Только совместное говорение, поскольку «говорить – подать знак артикулированным звуком (*vox*)», интонированным и сопровождающимся жестом, навело и Данте, свято исполняющего заветы теологии, на понимание времени как охвата всех времен, которые «должны» пройти в себе и через себя. Как и Данте, Августин – «антимодернист», видит время извне, его прошлое – это

прошлое настоящее, настоящее – настоящее настоящее, будущее – будущее настоящее. И потому «его современность неистощима, неисчислима и неиссякаема [Мандельштам 1987а, 131].

Как и чтение Данте, чтение Августина – это «бесконечный труд» во имя «исполняющего понимания» и с риском собой, так как речь грозит превратиться в пересказ. Именно Августин теоретически обосновал двойственность, для которой нашел два слова: *ambiguitas* (двузначность) и *aequivocatio* (дву-о-смысленность, т.е. один пишем – два в уме). О ней и говорит Мандельштам. Нелучайно к «Разговору о Данте» Мандельштама мы обратились как к выразителю двузначности, составляющей основу тропологии.

Данте было у кого учиться. У Августина, как впоследствии и у Данте, «философия и поэзия всегда на ходу» [Мандельштам 1987а, 112]. Поясняя, что такое эквивокация, он ссылается на значение слова «Туллий»: им может быть *конкретно существующий человек* (Марк Туллий Цицерон) и *стихотворная стопа – дактиль*, представляемая словом «Туллий». У Данте много розыгрышей, которые Мандельштам называет «дантовской эрудицией». Это действительно эрудиция, но понятая не как широкая осведомленность, а как аккомпанемент одного слова другому, одного человека другому, подобно тому, как Аверроэс аккомпанирует Аристотелю. Это «два компонента одного рисунка» [Мандельштам 1987а, 113], в плоть и кровь впитавшееся знание о том, что такое тропология, мышление тропами-поворотами, составлявшее венец мироздания [Comestor 1855, 1053]⁴. Августин пытается выстроить в «Диалектике» эту логику, имя которой – тропология, или тропология – даст в конце XII века Петр Коместор⁵, Едок, ученик Петра Абеляра, персонаж Дантова «Рая» («Здесь Августин и здесь Иллюминат, // Из первых меж босыми бедняками, // Которым Бог с их вервием был рад. // Гугон святого Виктора меж нами, // И Петр Едок, и Петр Испанский тут, // Что сквозь двенадцать книг горит лучами»).

В «Схоластической истории» Пролог к библейскому тексту начинается следующими словами (перевод нейтральный): «В чертогах (*in palatio*) высокочтимого властителя (*imperator*)

⁴ Мандельштам говорит о связи у Данте еды и речи [Мандельштам 1987а, 141]. Наблюдается совпадение: имя Коместор (Comestor, XII век, автор Пролога к «Схоластической истории», реально представляющей собой комментарий к Библии), означает «Едок».

⁵ Подробнее о нем см.: [Неретина 1993; Неретина 1995].

должно иметь три помещения: аудиторию, или консисторию, в которой он вершит суд (устанавливает права, *jura decernit*, и нам именно это важно подчеркнуть, поскольку далее говорится о праведнике. – С. Н.), столовую, в которой распределяет еду, и спальню, в которой отдыхает. Таким образом, властитель наш, который управляет ветрами и морем, властвует над этим миром из аудитории... Душой праведного он владеет через спальню, так как радость ему отдыхать там с сынами человеков. И потому называется он женихом, душа же праведного невестою (или супругом и супругою)... Три части в столовой его: фундамент, стены и крыша. История – это фундамент... Аллегория – стена, вздымающаяся ввысь... Тропология – располагающееся вверху на крыше дома, которое он через сделанное (созданное, *quod factum est*) проложил путь (*insinuit*) к тому, что нам должно делать (*quid a nobis sit faciendum*)» [Comestor 1855, 1053; Неретина 1993, 82–83].

Когда проходит первоначальное удивление, вызванное чтением такого Пролога, и предпринимаются попытки понимания, то возникает шоковое состояние при осознании того, что текст нужно читать хотя бы в двойном регистре: светском (мирском) и священно-религиозном. В книге «Слово и текст в средневековой культуре. История: миф, время, загадка» в большей степени заинтересовала идея двусмысленности и идея концепта; наличие логики тропов мною только зафиксировано, дано общее ее определение, не раскрыты при этом принципы речевого акта, но даны разные значения слов, имен, терминов. Не проходит состояние шока от необходимости деления страницы надвое, от того, что на одной половине дается перевод (условно) «для мирян», на другой – «для религиозно озаренных людей». Но следует осознать, что перед нами – один и тот же текст. Это не просто аудитория, которая «символ мудрого управления», «символ власти и сил, где таятся Божественные секреты мироустройства» [Неретина 1993, 114]. Текст предполагает и единство прочтения (понимания), и его *разность*, что напоминает о старой проблеме: Христос состоял из двух природ или в одной природе. Можно не только прочесть Пролог как состоящий «в» двух (взаимосвязанных) логико-образных структурах, но и как состоящий «из» этих двух структур. Читаем следующее: «В хоромаш (in palatio) его величества императора надлежит иметь три палаты (не просто обыкновенного обиталища, *tres mansiones*): аудиторию, где он вершит суд, пирушественный зал... и опочивальню, где отдыхает».

Но этот латинский текст можно прочесть и несколько иначе: «В храме-обители Владыки и Повелителя должно иметь три духовных присутствия: консистория... трапезная... и покои» [Comestor 1855, 1053]. Вместе с Мандельштамом представляется возможным совершить путешествие по Палатинскому холму, на котором стоял и императорский дворец, и храм Аполлона.

В устроенном храме-хоромах естественно, что центральным покоем была трапезная-пиршественный зал, *едальня*, если вспомнить Петра Едока. Именно она олицетворяла созданный мир, тянущий вверх свою историю, которая сверху и была дана. Священное писание, если рассматривать его значение с позиции мирянина, – это важная, но лишь первая часть земной истории; если рассматривать с позиции священной – это вечный образец истории, который и время позволяет рассмотреть как то, что может «застыть в ожидании», как вечное время (*tempus sempiternum*, по определению Гийара де Мулена, переводчика «Схоластической истории» на французский язык, XIV век). И Августин говорит о таком времени, повернувшем после грехопадения в сторону не просто изменения, но смертного изменения, в 12-й книге «Исповеди». Отныне истинная жизнь возможна только в будущем, а смертная *должна быть* поворотливой и в этом смысле ненадежной, герундивной. Соответствующее время имел в виду Мандельштам, говоря о том, что «время для Данта есть содержание истории, понимаемой как единый синхронистический акт и обратно: содержание истории есть совместное держание времени – сотоварищами, соискателями, сооткрывателями его» [Мандельштам 1987а, 130–131]. Он полагал, что песни Данта требуют комментария в *Futurum*, поскольку он ведет речь *оттуда*. Но и у Августина время шло из будущего...

Принципы тропологии

Из XIII века от Данте мы спустились к началу его логики, к Августину, писавшему о тропах в трактате «О христианском учении», преисполнившему метафорами свои «Исповеди». Однако фактически Августин и Данте могут считаться началом и концом Средневековья. Они обозначили смысловую структуру эпохи, которая впоследствии оказалась закрытой.

Полагаю, никто не испытывал интереса к логике тропов именно потому, что это не формализованная логика, к которой привыкли. Она – принадлежность диалектики, созданной Августином и

трактуемой им как наука *обсуждения*, надолго выпавшая из нашего философского обихода, чаще ему неизвестная, хотя «мы при всех обстоятельствах ведем спор словами» [Августин 2018, 469]. Поэтому при обсуждении всегда требуется «участник обсуждения», слушающий или слушатель, которого, словно удивившись его присутствию, заметили в XX веке.

Речь идет об *одной из первых, если не первой* (пишу осторожно, потому что мало знаем средневековые тексты) попытке показать способы, какими внутренне напряжение мысли складывает стихию звуковой речи в артикулированные звучания. Тропология акцентирована на показ мысле- и словообразования не из имен (здесь не годятся ни омонимия, ни синонимия, ни паронимия, связывающие слова и вещи у Аристотеля), а *из звуков*, обнаруживающих возможности смены смыслослушания через один звук-букву («радость – гадость»), через разнонаправленность предлогов («в школу – в школе»), через динамику речи и разную включенность в нее (при неясности звучания творительный падеж *lepore*, происходящего от *lepos* – «красота», может быть понят как «заяц» или *lepus*), через по-разному понятый смысл слова. Известное высказывание Августина «credo ut intelligam, intelligo ut credam» в зависимости от контекста можно перевести следующим образом: «верую, *чтобы* понимать», «понимаю, *чтобы* веровать», но одновременно и «верую, *как* понимаю», «понимаю *так, как* верую». Очевидны превращения и скрещивания, о которых говорил Мандельштам, «разновидности накопленного движения» [Мандельштам 1987а, 112], умения поворачивать голову («троп – поворот»). Изменение двух букв в, казалось бы, простом слове *currit* и *curro* («бежит», «бегу») ведет к превращению нейтрального по отношению к долгу слова («кто-то бежит себе и бежит») в сложное и нравственно-ответственное («ибо бегу-то я»), подвластное истине или лжи.

Первое удивление Августина, отмеченное им при наблюдении за речью, отсылает к практике изучения латинского языка и к его бытованию, к тому, например, что у него нет местоимения третьего лица: его «замещают» указательные местоимения, включающие один из первых философских жестов-поворотов, обращенных на вещь. Личными местоимениями являются только «я» и «ты», те, кто видит лицо друг друга.

Звук, звучание речи – акцент на это связан с *возможностью завершения/незавершения речи*. Причем незавершенная речь

(выраженная, например, дееспричастным оборотом при отсутствии знаков препинания) может предстать в форме высказывания, но передающего мысль иного содержания. Например, фраза «человек торопясь домой идет на гору», произносимая, как все фразы, постепенно, слово за словом, при ожидании сказывания «идет на гору», может выражать вполне законченную мысль: «человек торопится домой». Грамматика языка позволяет говорящему остановиться, если дальнейшее выражение он еще обдумывает, не производя у слушателя впечатления незаконченной мысли.

Августин размышляет о том, о чем и Мандельштам на основании чтения Данте: простое речевое выражение – это «как бы материя диалектики» («ковровая ткань» у Мандельштама), а связное – само произведение, *opus*. Слово и вещь при этом не тождественны. Слово – знак вещи, а вещь – «это то, что либо чувствуется, либо понимается, либо скрыто». Вещь в этом смысле таинственна, она *in se* в обоих смыслах – и как сама по себе, вырванная из всех связей, и как в себе (внутри себя, замкнутая на себя). Но и то, и это связано со *вторым принципом*, выставляемым Августином на обсуждение – с обязательным *возбуждением чувства*, вызванным знаком, не исключено, что с неясным значением.

Слово без значения – нонсенс, набор незначащих, произнесенных произвольно, звуков, т.е. ничто, хотя слово «ничто» не является набором ничего не значащих звуков. Иначе о ничто ничего не было бы известно. Парадокс состоит в том, что значащие звуки образовали незначащее слово. Значащие же слова могут образовать незначащее (или противоречащее другому) высказывание. Неясность может быть осознана только на основании ясности другого.

Третий принцип тропологии связан с постижением *происхождения, силы, склонения и упорядочения звуков или звукосочетаний*. Происхождение слов (этимология), на которое уповают при объяснении чаще всего, по Августину, – вещь темная, полагающаяся на чей-то ум (мы нередко ссылаемся на словари, не всегда полные и точные). В отличие от иных современных лингвистов, он считает, что при происхождении слов целесообразно учитывать уподобление звуков вещи, которую они пытаются выразить: скрежет цепей или ржание лошадей – это то, что касается вещей осязаемых. Если речь идет о вещах неосязаемых или бессловесных, то слова образуются по подобию с осязаемыми, мягко («услада») или твердо («крест») – в значении «каждый несет свой

крест» – или «мед»). Все имеет значение: ударение, удлинение или укорочение звуков, гротеск, сходство и подобие (метафора), метонимия, где одни слова замещаются другими по смежности, где часть уподобляется целому, слоги, образующие префиксы и суффиксы, союзы, предлоги, глагольные или именные формы.

Сегодня такие фонетические тонкости отданы нами на откуп лингвистам, и это свидетельствует о том, что изменилось философское уморасположение, ушло понимание мира, созданного Словом и по Слову. Мандельштам и акмеизм (как и его поэтические спутники – символисты, футуристы, особенно В. Хлебников, формалисты, в целом представители первого тридцатилетия XX века) представляют собой счастливое исключение, хотя и поруганное; только в последнее время в лице некоторых философов или философски ориентированных людей (например, В.В. Библихина, О.А. Седаковой, И.П. Смирнова) логика поворота восстает из пепла. Мандельштам писал: «Дант никогда не вступает в единоборство с материей, не приготовив органа для ее уловления, не вооружившись измерителем для отсчета конкретного или тающего времени» [Мандельштам 1987а, 114]. Тропология и обеспечивала пишущих такими инструментами, обладающими активными функциями, устрояющими речь. Гласные могут не согласовываться с согласными и в определенных случаях не желать с ними соседствовать, как и согласные потому и согласные, что соглашаются или не соглашаются сотрудничать в речевом деле с остальными согласными. В знании действия такого маховика и заключался в значительной мере энциклопедизм Данте (Коместора тоже называли «эрудированнейшим мужем»). Он знал обо всех этих согласиях/несогласиях, мягкости и твердости, практически физиологической связи с материей.

Августин подробно пишет о рыбном садке, бассейне, в котором плавают люди, *piscina*, извиваясь словами, чтобы не произнести нечто совсем уж физиологическое. Он говорит: «Ничто не отвергается от вещи, но и то, и другое скрыто в ней» [Августин, 477]. Августин называет все это тропами. К рыбьему садку он возвращается не раз, поскольку рыба для христианина – мощный символ, символ Христа. В трактате «О христианском учении» он говорит, что «это опять троп, называемый катахрезой» [Августин 2001, 111].

Рассмотрим четвертый принцип тропологии. Речь осуществляется только благодаря силе и воле, *vis, voluntas*. Воля – это то,

что позволяет возможности стать действительностью. Нет воли, нет ничего. Вещь должна быть тождественной себе, чтобы оставаться *этой* вещью. Условием существования себестождественной вещи, которая не допускает ни ослабления, ни усиления, является не только ее собственная природа, но и природа *иного, неизвестно откуда взявшаяся*. Признание тайны слова ничего общего не имеет с невнятиостью, с опорой на кромешное неведение. Напротив, в данном случае дано ясное представление возможностей разума, не тушующегося перед неведением, а удивляющегося ему. Такова и логика «Разговора» у Мандельштама, полная неожиданностей, которые нужно уметь радостно принимать и с ними работать.

Понимание силы Августина связывает именно с явленным таинством речи, т.е. с появлением изначально двояко звучащей латинской буквы «v» в виде лука без тетивы. С этой буквы начинаются слова *vis* – сила, *vita* – жизнь, *vir* – муж, *via* – путь, который следует проторить силой ног, *vinus* – вино, *vulnus* – рана, *vincula* – оковы, *veto* – запрет и многие другие. В таком понимании *vis*, *voluntas* и прочие v-образные слова связаны с истиной-*veritas*. Поэтому сила слова есть не только «то, благодаря чему оно познается, поскольку имеет значение» [Августин 2018, 480]. Слово и получает свою силу вследствие того, что оно – истина. Именно истина и возбуждает чувство. Под чувствами подразумеваются не только органы чувств (но и они тоже), а невербализованное молчание, которое равно невербализованной еще мысли, или состояние души, где мысль еще только дает о себе знать, где она смутно постигается. Такое чувство, понимавшееся как начало мысли, возбуждается. При этом отсутствует заинтересованность в приятности или неблагозвучности звука – в наличии только значение. Значение приобретает, когда истинное слово произносится, т.е. «бумкает», как у Августина. У него слово состоит из истины (*verum*) и «бума», «гуда» (*bum*, откуда – *ver-bum*). Очевиден тот факт, что Августин иронизирует и шутит, но в каждой шутке, как известно, существует доля истины, а грамматика того времени отличалась изменяемостью, тем более окончанием, добавленным к «истине», которое и изменяло выражение этой истины, наделяя слова значениями, оставляя смысл скрытым.

С пятым принципом тропологии связана двойственность, которая прослеживается в текстах Августина: *ambiguitas* или *aequivocatio* – основы тропологии, условия действия которой даны нами ранее в статье. Указанные основы зависят не от

движения Слова к своему выражению, а от времени и места его восприятия, когда одни вещи появляются, другие исчезают. Новизна с этим связана всегда, именно она рождает неясность и двойственность – *ambiguitas*. Неясность трояка: 1) вещь может открыться чувству (нарисованный гранат), но не сознанию (если гранат ранее не видели и не знали о его существовании); 2) вещь может быть открыта сознанию и неполно чувству (нарисованный в темноте человек); 3) вещь слабо открывается чувству (тенью, неясным очертанием) и не осознается, что это такое (как в пушкинских «Бесах» неясно, «домового ли хоронят, ведьму ль замуж выдают» – темнейший вид неясности). Смысл в данном случае может исчезнуть.

Речевой тропизм в творчестве Мандельштама

О чем все это говорит и как это связано с «Разговором о Данте» Мандельштама? Речь идет о том, что Средневековые предложило другое начало логики. Сократово «я знаю, что ничего не знаю» преобразилось. Я оказалось в позиции незнания и из незнания, неведения, неясности смотрит на разворачивающийся перед ним мир. Можно сказать так: «Я ничего не знаю, но потому хотелось бы понять, что такое то, что считалось знанием, что я полагал как знание».

Мандельштам замечает, что в «начале десятой песни “Inferno”» Дант вталкивает нас во внутреннюю слепоту композиционного сгустка... Все усилия направлены на борьбу с гущиной и неосвещенностью места. Световые формы прорезаются, как зубы. Разговор здесь необходим, как факелы в пещере» [Мандельштам 1987а, 114]. Мы сталкиваемся с тем, что Августин назвал «двунаправленным вниманием на смысл», усиленный «диалектическими мускулами и костями, которые сама природа не могла отнять у наших тел по крепости сил и не позволяла обнаруживать при отвращении глаз [Августин 2018, 481].

И дальше у Мандельштама разворачивается все, что относится к логике тропа. Если для указания на тропы их можно было сравнивать с природными явлениями, то для их *понимания* необходим розыгрыш природы «при помощи орудийных средств, в просторечье именуемых образами» [Мандельштам 1987а, 108]. Августин говорит о том, что «фигурами», разными фигурами можно объяснить то многое, что может содержаться в одном слове, в одном определении или только в общем слове. С этого момента

начинается розыгрыш природы: то, что может включать в себя общее определение, называется единогласным, или одногласым, *univoca*; то, что под одним именем выражает разное, *aequivoca*, – дву-о-смысленным. То, что потом получит определение разноголосого и многоголосого, неявно подразумевается в данном случае, так как это – варианты одноголосости и двуголосости (двуосмысленности). Суть произносимого человеком слова «Туллий» остается неясной до тех пор, пока оно не будет поставлено в определенный контекст, и в этом проявляется уже не природа, а искусство. Данный контекст лишит слова двусмысленности. Туллий в разных контекстах может означать оратора, философа, политика, статую, стопу дактиля, причем ни одно из его значений не будет потеряно при употреблении его в иных контекстах. Все это можно назвать тропологией, то, что имел в виду Мандельштам, замечая, что Данте – менее всего поэт в общеевропейском смысле слова. С творчеством Данте случилось примерно то, что и с иконой. На портреты, рядом с которыми вешают для сравнения иконы, смотрят все, и все ими восхищаются. Иконы – в гордом одиночестве: их нельзя или не стоит смотреть на стене выставочного зала, где им не место. Мандельштам неслучайно назвал образное мышление Данте «обращаемостью, или обратимостью» поэтической материи [Мандельштам 1987а, 125–126], поворачивающей материю песни к арабской сказке [Мандельштам 1987а, 126] или являющейся сродни голубиной почте. Ему мешает «привычка к грамматическому мышлению», вероятно, в том виде, в каком оно установилось – «ставить понятие искусства в именительном падеже» [Мандельштам 1987а, 127].

Не читавший Августина Мандельштам разворачивает логику тропов: «Диалог десятой песни “Inferno” намагничен временными глагольными формами – несовершенное и совершенное прошедшее, сослагательное прошедшее, само настоящее и будущее даны в десятой песни категорично, категорично, авторитарно. Вся песнь построена на нескольких глагольных выпадах, дерзко выпрыгивающих из текста. Здесь разворачивается как бы фехтовальная таблица спряжений, и мы буквально слышим, как глаголы времечка... Как здесь вытянулся вспомогательный – маленькое обрубленное “*fur*” вместо “*furon*”. Не так ли при помощи удлинения вентили образовалась валторна?» [Мандельштам 1987а, 115]. Это – показ способов возбуждения чувства, ведущего к пониманию события, показ, предполагающий знание не только своеобразных пра-

вил поэтической речи, но и ее дефектов [Мандельштам 1987а, 140], что сродни Коместору с его прыгающими из светского в священный миры символами-знаками-значениями.

Мандельштам при чтении Данте и в разговоре о нем показывает возникающие неясности, и даже очевидное «окутывает сизым сумраком, упрятывает на самое дно туманного звукового мешка», выключая «фонетический свет» [Мандельштам 1987а, 118], отчего и возникает двойственность, склеивающая начало и конец, – кривизна, не прямая линия. Данте у него тоже «бумкает». Наилучшим образом тропизм у Мандельштама проявляется при анализе им слова, любого слова, например, «солнце». Поэзия встряхивает нас, и, перебирая значения слова, мы совершаем длинное путешествие.

Объясняя, что означает речевой тропизм, я обычно прошу представить, что мы разговариваем с человеком, не знающим языка, на котором мы говорим. Мы вынуждены каждое слово (во фразе, например, «дворец стоит на горе») замещать другим словом (метафорой, метонимией), каждое замещенное слово снова замещать другим словом для разъяснения. В результате слово как бы распускается, во все стороны разбрасывая свои переносные значения. Мы же должны объяснить не только слово «дворец», но и слово «богато», «украшенный», «дом» и прочие слова, встречающиеся и неизвестные человеку. Слово не просто распускается во все стороны, но встречается и пересекается с иными выпущенными россыпями значащих слов. Мандельштам, говоря об этом роспуске, упоминает пример, который приводил и Августин – о «мёде», собирающем мягкость звуков. Мандельштам отмечает, что Данте рифмует его с «медью», сопряженным с мягкостью и твердостью. «Научное описание дантовской “Комедии”, взятой как течение, как поток, неизбежно приняло бы вид трактата о метаморфозах и стремилось бы проникать в множественные состояния поэтической материи» [Мандельштам 1987а, 120], из которой, напомним, состояла вся средневековая речь, настоящая на стихотворном Священном писании. При этом метафора – сама речевая точность. Переносы – это не нечто приблизительное, они необходимы для большей и еще большей точности. «То есть» – важные для средневековой речи слова.

* * *

Данте, по Мандельштаму, – родоначальник многого: вальсового скольжения, кристаллических стихов, создатель особого «химиче-

ски реактивного оркестра». Он, как сказал Мандельштам, выбран для разговора (поэта с поэтом) «не потому, чтобы я предлагал сосредоточить на нем внимание в порядке учебы у классиков и усадить его за своеобразным кирпотинским⁶ табльдотом вместе с Шекспиром и Львом Толстым, но потому, что он самый большой и неоспоримый хозяин обратимой и обращающейся поэтической материи, самый ранний и в то же время самый сильный химический дирижер существующей только в наплывах и волнах, только в подъемах и лавированьях поэтической композиции» [Мандельштаму 1987а, 137], т.е. поэтической речи. Это и есть определение тропологии, которая является «потолком здания и говорит, что нам должно делать». «Я сравниваю – значит, я живу, – мог бы сказать Дант. Он был Декартом метафоры» [Мандельштам 1987в, 161].

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Августин 2001 – *Августин. О христианском учении* // Антология средневековой мысли. Т. I / под ред. С.С. Неретиной. – СПб.: Изд-во РХГИ, 2001. С. 66–112.

Августин 2018 – *Августин. О диалектике* // *Неретина С.С. Пауза созерцания. Архаисты и новаторы.* – М.: Голос, 2018. С. 465–492.

Данте 1968 – *Данте. Новая жизнь* // *Данте. Малые произведения.* – М.: Наука, 1968. С. 7–53.

Кузин, Мандельштам 1999 – *Кузин Б.С. Воспоминания. Произведения. Переписка. Мандельштам Н.Я. 192 письма к Б.С. Кузину.* – СПб.: ИНАПРЕСС, 1999.

Мандельштам 1987а – *Мандельштам О.Э. Разговор о Данте* // *Мандельштам О.Э. Слово и культура.* – М.: Советский писатель, 1987. С. 108–152.

Мандельштам 1987б – *Мандельштам О.Э. Утро акмеизма* // *Мандельштам О.Э. Слово и культура.* – М.: Советский писатель, 1987. С. 168–172.

Мандельштам 1987в – *Мандельштам О.Э. Черновые наброски к «разговору о Данте»* // *Мандельштам О.Э. Слово и культура.* – М.: Советский писатель, 1987. С. 153–167.

Неретина 1989 – *Неретина С.С. «Река Яузная, берега кляузные».* Интервью с человеком, который одним из последних видел О.Э. Мандельштама // *Вечерний Владивосток.* 1989. 29 августа.

⁶ В.Я. Кирпотин (1898–1997) – советский филолог, литературовед, критик.

Неретина 1993 – *Неретина С.С.* Слово и текст в средневековой культуре. История: миф, время, загадка. – М.: Гнозис, 1993.

Неретина 1995 – *Неретина С.С.* Верующий разум. Книга Бытия и Салический закон. – М.: Изд-во Поморского педагогического университета, 1995.

Неретина 2020 – *Неретина С.С.* «Ни одно слово не лучше другого». Философия и литература. – М.: Голос, 2020.

Неретина, Огурцов 2000 – *Неретина С.С., Огурцов А.П.* Время культуры: монография. – СПб.: Изд-во РХГИ, 2000.

О.Э. Мандельштам и Б.С. Кузин... 1987 – О.Э. Мандельштам и Б.С. Кузин. Материалы из архивов / подгот. М.А. Давыдовым, А.П. Огурцовым // Вопросы истории естествознания и техники (ВИЕТ). 1987. № 3. С. 127–144.

Comestor 1855 – *Comestor P.* Historia scholastica // *Patrologiæ cursus completus. Series latina*. T. 198 / accurate J.P. Migne. – Lutetia Parisiorum: J.-P. Migne, 1855. Col. 1050–1720.

Walde, Hofmann 1954 – *Walde A., Hofmann J.B.* Lateinisches etymologisches Wörterbuch. Bd. 2. – Heidelberg: Winter, 1954.

REFERENCES

Comestor P. (1855) *Historia scholastica*. In: Migne J.P. (Ed.) *Patrologiæ cursus completus. Series latina* (Vol. 198, pp. 1050–1720). Paris: J.-P. Migne (in Latin).

Dante Alighieri (1968) *La Vita Nuova*. In: Dante Alighieri. *Short Works* (pp. 7–53). Moscow: Nauka (Russian translation).

Davydov M.A. & Ogurtsov A.P. (Eds.) (1987) O.E. Mandelshtam and B.S. Kuzin. Materials from Archives. *Voprosy istorii estestvoznaniya i tekhniki*. No. 3, pp. 127–144 (in Russian).

Kuzin B.S. & Mandelstam N.Ya. (1999) *Memories. Works. Correspondence. Nadezhda Mandelstam's 192 Letters to Boris Kuzin*. Saint Petersburg: INAPRESS (in Russian).

Mandelstam O.E. (1987a) Conversation about Dante. In: Mandelshtam O.E. *Word and Culture* (pp. 108–152). Moscow: Sovetskiy pisanel' (in Russian).

Mandelstam O.E. (1987b) The Dawn of Acmeism. In: Mandelshtam O.E. *Word and Culture* (pp. 168–172). Moscow: Sovetskiy pisanel' (in Russian).

Mandelstam O.E. (1987c) Drafts of the “Conversation about Dante”. In: Mandelshtam O.E. *Word and Culture* (pp. 153–167). Moscow: Sovetskiy pisanel' (in Russian).

Neretina S.S. (1989, August 29) "Reka Yauznaya, berega klyauznye." *Vecherniy Vladivostok* (in Russian).

Neretina S.S. (1993) *Word and Text in Medieval Culture. History: Myth, Time, Mystery*. Moscow: Gnozis (in Russian).

Neretina S.S. (1995) *Believing Mind. The Book of Genesis and the Salic Law*. Moscow: Pomor Pedagogical University Press (in Russian).

Neretina S.S. (2020) "No Word is Better than Another." *Philosophy and Literature*. Moscow: Golos (in Russian).

Neretina S.S. & Ogurtsov P.P. (2000) *The Time of Culture*. Saint Petersburg: Russian Christian Humanitarian Institute Press (Russian translation).

St. Augustine (2001) *De doctrina Christiana*. In: Neretina S.S. (Ed.) *Anthology of Medieval Thought* (Vol. 1, pp. 66–112). Saint Petersburg: Russian Christian Humanitarian Institute Press (Russian translation).

St. Augustine (2020) *De dialectica*. In: Neretina S.S. *Pause of Contemplation. Archaisms and Innovators* (pp. 465–492). Moscow: Golos (Russian translation).

Walde A. & Hofmann J.B. (1954) *Lateinisches etymologisches Wörterbuch* (Vol. 2). Heidelberg: Winter (in German).

Преломление идей философии жизни в творчестве О.Э. Мандельштама*

О.М. Седых

Московский государственный университет

имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия

Аннотация

В статье рассматриваются основные линии влияния философии жизни (Ф. Ницше, А. Бергсона, О. Шпенглера) на поэтическое творчество и эстетическую теорию О.Э. Мандельштама – крупнейшего русского поэта Серебряного века, наследие которого во многом является продолжением отечественной традиции «поэзии мысли». Как известно, идеи философии жизни формировали интеллектуальный фон культуры Серебряного века, подвергаясь активному переосмыслению, что прослеживается и в творчестве Мандельштама, где они получают как явное, декларируемое отображение, так и не всегда очевидное, эксплицируемое профессиональными исследователями. В исследовательской литературе под «прицелом», как правило, оказывается определенный философ (наиболее очевидное влияние на творчество Мандельштама оказал А. Бергсон, и вопрос такого влияния обозначен в большей степени). В статье поставлены задачи, во-первых, рассмотреть философию жизни как целостный историко-философский феномен, во-вторых, предложить концептуальные решения, в русле которых творчество поэта может быть изучено как преломляющее философские идеи соответствующего направления. Для этого потребовалось, с одной стороны, опереться на существующие исследования ученых, с другой – полемизировать с ними. Особое внимание уделено темпоральной концепции Мандельштама: показано, в какой мере она обусловлена западной философией жизни, а в какой – философским контекстом Серебряного века, в частности, интересом поэта к современной ему русской религиозно-философской мысли. Очерчены линии рецепции поэтом ряда понятий и концептуальных построений философии жизни (оппозиции аполлонического и дионисийского, арийского и иудейского начал, идея вечного возвращения в философии

* Исследование выполнено при поддержке Междисциплинарной научно-образовательной школы Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова «Сохранение мирового культурно-исторического наследия».

Ф. Ницше; концепция времени и памяти А. Бергсона; идея прасими-вола и метод морфологии культуры О. Шпенглера, влияние которого на творчество Мандельштама не изучалось в данном аспекте). Сделан вывод о том, что приоритетным фактором, определившим внимание поэта к философии жизни, служит установка на осмысление времени как производной процессов жизни, среди которых важнейшее место занимают культура и культуросотворчество.

Ключевые слова: Ницше, Бергсон, Шпенглер, время, дионисийское, аполлоническое, культурная память, прообраз, модернизм, акмеизм.

Седых Оксана Михайловна – кандидат философских наук, доцент кафедры истории и теории мировой культуры философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова.

oksanas@inbox.ru

<https://orcid.org/0000-0002-6947-965X>

Для цитирования: *Седых О.М.* Преломление идей философии жизни в творчестве О.Э. Мандельштама // Философские науки. 2021. Т. 64. № 2. С. 84–109. DOI: 10.30727/0235-1188-2021-64-2-84-109

Reinterpretation of the Ideas of the Philosophy of Life in O.E. Mandelstam's Works*

O.M. Sedykh

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia

Abstract

The article considers the main lines of influence of the philosophy of life (F. Nietzsche, H. Bergson, O. Spengler) on the poetry and aesthetic theory of the greatest Silver Age poet Osip Mandelstam, whose heritage is largely a continuation of the Russian tradition of the “poetry of thought.” As known, the ideas of the philosophy of life formed Silver Age culture’s intellectual background. That can also be traced in Mandelstam’s works, where these ideas received sometimes an explicit, declared interpretation as well as in some cases non-obvious, non-apparent form, explicated by professional researchers. In research literature, as a rule, an individual philosopher is in focus (thus, H. Bergson’s influence on Mandelstam’s work was the most apparent, it has been studied to a greater extent). The article intends, firstly, to

* This research has been supported by the Interdisciplinary Scientific and Educational School of Moscow University “Preservation of the World Cultural and Historical Heritage.”

consider the philosophy of life as an integral phenomenon in the history of philosophy and, secondly, to propose conceptual solutions in the framework of which the poet's heritage can be understood as an interpretation of the ideas of the philosophy of life. These tasks required, on the one hand, to rely on existing research and, on the other hand, to argue against it. Special attention is paid to Mandelstam's temporal conception. It is shown to what extent it is conditioned by the concepts of the philosophy of life and in what extent by Silver Age philosophical context, namely, by the poet's interest in contemporary Russian religious thought. The article outlines some conceptual constructions of the philosophy of life in the poet's reception (the oppositions of Apollonian/Dionysian and Aryan/Judaic; F. Nietzsche's eternal return theory; H. Bergson's concept of time and memory; the prime symbol and morphology of culture conceptions of O. Spengler, whose influence on Mandelstam's work has not been studied in this aspect). It is concluded that the priority factor that determined the poet's attention to the philosophy of life was its approach to comprehend time as a derivative of life processes, among which the most important place was occupied by culture and creativity.

Keywords: Nietzsche, Bergson, Spengler, time, Dionysian, Apollonian, cultural memory, prime idea, modernism, acmeism.

Oxana M. Sedykh – Ph.D. in Philosophy, Associate Professor, Department of History and Theory of World Culture, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University.

oksanas@inbox.ru

<https://orcid.org/0000-0002-6947-965X>

For citation: Sedykh O.M. (2021) Reinterpretation of the Ideas of the Philosophy of Life in O.E. Mandelstam's Works. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filozofskie nauki*. Vol. 64. no. 2, pp. 84–109. DOI: 10.30727/0235-1188-2021-64-2-84-109

Введение

Интерес Осипа Эмилевича Мандельштама (1891–1938) к философии был избирательным, но устойчивым. Даже поверхностное знакомство с его текстами позволяет заключить, что перед нами – один из самых философствующих поэтов в истории мировой литературы. Влиятельные философские идеи, будучи воспринятыми сквозь призму поэтического сознания, нередко подвергались переосмыслению. Как и подобает поэту, мастеру художественного слова, Мандельштам философствует посредством образа и метафоры¹. Творчество О.Э. Ман-

¹ «Метафора для подлинного поэта – не риторическая фигура, но замещающий образ, который действительно носится перед ним, замещая

дельштама репрезентирует зрелый этап художественного модернизма. При подходе к анализу его текстов необходимо помнить о том, что задача модернистской поэтики – уйти от однозначности, а значит, любая попытка утвердиться в исчерпывающем понимании идеи, транслируемой его поэтической речью, несостоятельна, любое истолкование останется гипотезой. Таковы законы модернистского текста: он живет до тех пор, пока у читателя или исследователя присутствует воля к интерпретации.

По словам супруги поэта, Надежды Яковлевны Мандельштам (1899–1980), которая оставила обширное мемуарное наследие, русскую философию Осип Эмильевич «понимал лучше, чем классическую» [Мандельштам Н. 1987, 319], «с Гегелем у него не вышло ничего, как и с Кантом» [Мандельштам Н. 1983, 233]. Восприятие Канта было двойственным. Казалось бы, Мандельштаму-акмеисту близок Кант². В статье «Утро акмеизма», своем поэтическом манифесте, он выносит кантианство на щит и противопоставляет символистскому миропониманию: «Символисты были плохими домоседами, они любили путешествия, но им было плохо, не по себе в клетки своего организма и в той мировой клетке, которую с помощью своих категорий построил Кант» [Мандельштам О. 2017, 286]. Но Мандельштаму, ценителю русской философии, Кант, видимо, остался чужд. Н.Я. Мандельштам вспоминает: «С германской философией явно не ладилось. Однажды купил томик Канта, понюхал, сказал: “Наденька, это не для нас” и закинул за книги, чтобы не соблазняться. С русскими (философами. – О. С.) было совершенно иначе – он с ними жил» [Мандельштам Н. 1989, 232].

Можно утверждать, что отношение поэта к западной философии выстраивалось в модусе, традиционном для русского интеллектуала. Хотя его предпочтения оставались на стороне русской философии (он был знаком с сочинениями П.Я. Чаадаева, славянофилов, К.Н. Леонтьева, В.В. Розанова, В.С. Соловьева, М.О. Гершензона, В.И. Иванова, П.А. Флоренского), среди всех направлений западной мысли очевидный след в его творчестве оставила философия жизни, которой, как и самому поэту, присуще обостренное внимание к теме времени. Идеи трех ярких представителей этого течения – Фридриха Ницше (1844–1900),

понятия» [Ницше 1990а, 85], – писал Ф. Ницше, один из главных героев данного очерка.

² О. Мандельштам слушал курсы о Канте в период обучения в Гейдельбергском университете в 1909–1910 годах.

Анри Бергсона (1859–1941) и Освальда Шпенглера (1880–1936) – получили преломление в его творчестве. Самым явным и непосредственным было влияние А. Бергсона, изученное лучше остальных³. Рецепция идей Ф. Ницше⁴ и О. Шпенглера⁵ менее очевидна и исследована в меньшей степени.

Ницше и Дионис

Ницшеанские мотивы фиксируются в ранней лирике Мандельштама (1907–1912) и т.н. «античных» стихотворениях периода 1913–1925 годов, который с подачи М.Л. Гаспарова называют второй поэтикой: она строится за счет историко-культурных реминисценций, цитаций, аллюзий и является последовательно модернистской в установке на многозначность. В античных стихотворениях («Черепаша», «Сестры тяжесть и нежность – одинаковы ваши приметы...», «Возьми на радость из моих ладоней...», «За то, что я руки твои не сумел удержать...», «Золотистого меда струя из бутылки текла...» и др.) получают актуализацию всевозможные античные реалии – имена, мотивы, сюжеты, образы. В целом мандельштамовская античность предстает уютным гармонизирующим миром, обставленным предметно-бытовыми деталями.

В статье «О природе слова» (1920) поэт излагает свою концепцию «домашнего» эллинизма: «Эллинизм – это печной горшок, ухват, крынка с молоком, это – домашняя утварь, посуда, все окружение тела <...>. Эллинизм – это сознательное окружение человека утварью вместо безразличных предметов, превращение этих предметов в утварь, очеловечивание окружающего мира, согревание его тончайшим телеологическим теплом» [Мандельштам О. 2017, 326]. Такого рода предметы и образуют фон античных стихотворений; в нацеленности на реальность, конкретность, вещность мира являет себя акмеистская установка поэта. Тем контрастнее на этом фоне выделяются стихи, вовлекающие летеискую тематику – мотивы смерти, похорон, ухода в мир теней, картины страны мертвых, пространства бестелесности,

³ Тема «Мандельштам и Бергсон» в большей степени исследована зарубежными авторами. См., например: [Terras 1969; Faivre-Dupaigre 1995; Пак Сун Юн 2008].

⁴ О ницшеанской составляющей в творчестве О. Мандельштама см.: [Шлотт 2000; Ливри 2014].

⁵ Среди наиболее близких к теме публикаций: [Киришбаум 2010; Дмитриева 2015].

безмолвия, безумия, беспамятства, потерянной речи, забытого поэтического слова («Ласточка», «Я в хоровод теней, топтавших нежный луг...», «Когда Психея-жизнь спускается к теням...», «Когда городская выходит на стогны луна...», «Меганом» и др.). С античными стихотворениями сопряжен образ ночного солнца («Сестры тяжесть и нежность – одинаковы ваши приметы...», «Как этих покрывал и этого убора...»), а также мистериальные, трагедийные мотивы, отсылающие к ницшеанской теме рождения трагедии из экстатического культа Диониса. В летеиские стихотворения вовлечены смыслы, которые Ницше связывал с дионисийским началом, растворяющим индивидуальное в безличной стихии забвения. Философ писал о том, что «дионисическое состояние с его уничтожением обычных пределов и границ существования содержит в себе, пока оно длится, некоторый *летаргический* элемент, в который погружается всё лично прожитое в прошлом» [Ницше 1990а, 82].

Считается, что появление ницшеанских тем и интонаций в творчестве Мандельштама опосредовано влиянием поэта-символиста, философа Вячеслава Ивановича Иванова (1866–1949), имевшего в Серебряном веке репутацию эксперта во всех областях, касавшихся и античности, и Ницше. В творческой биографии Мандельштама Иванову принадлежала иницилирующая роль: мэтр русского символизма способствовал вхождению молодого поэта в литературную среду. В 1909–1912 годах Мандельштам принимал участие в собраниях на ивановской «башне». В дальнейшем поэтов связывали творческие и дружеские отношения.

Н.Я. Мандельштам отчасти подтверждает это мнение: «В ранних статьях (“Утро акмеизма” и в статье на смерть Скрябина) он (Мандельштам. – О. С.) нередко поминает дионисийство, которое идет у него не от Ницше, а от Вячеслава Иванова» [Мандельштам Н. 1983, 550]. Из ранних стихотворений Мандельштама показательно стихотворение «Silentium» 1910 года («Останься пеной, Афродита, / И, слово, в музыку вернись, / И, сердце, сердца устыдись, / С первоосновой жизни слито!»): «Прежде всего необходимо выделить здесь стремление найти некую “связь всего живого”, слиться “с первоосновой жизни”. Поиски и нахождение этой связи и слияния, а потом трагическая их утрата – самый стержень поэзии Мандельштама. Но в этих ранних стихах говорит еще Мандельштам-символист, посетитель “башни” Вячеслава Иванова, во многом – пленник его концепций. Первооснова жизни здесь – дионисическая стихия

музыки, средство слияния с ней – отказ от “ненужного я” (из стихов 1911 года)» [Ошеров 1995, 189].

Однако супруга поэта не раз подчеркивала, что Мандельштам полемизировал «с Вячеславом Ивановым-Ницше, с его дионисийским пониманием искусства» [Мандельштам Н. 1983, 126]. С.А. Ошеров пишет: «В 1910 году поэт заклинал вместе с символистами: “Слово, в музыку вернись!” <...> к 1917 году классический мир становится для Мандельштама универсальным символом упорядоченной, прекрасной вселенной, “космоса” со всеми античными эстетическими обертонами этого слова. <...> В манифесте “Утро акмеизма” (1913) он уже противопоставил “первоначальной немоте” слово-логос, слово-смысл» [Ошеров 1995, 190]. Диссонансом «*Silentium*’у» звучит, например, такое высказывание 1913 года: «Для чего, в самом деле, тимпан и флейту, претворенные в слово, возвращать в первобытное состояние звука?» [Мандельштам 2017, 293]. Это – строки из рецензии на перевод трагедии Еврипида «Фамира-Кифаред» Иннокентием Федоровичем Анненским (1855–1909). Анненского, поэта-символиста, переводчика Еврипида, сумевшего добиться классицистичности русской речи, акмеисты почитали как учителя; в качестве антиковеда Мандельштам ценил Анненского выше Иванова.

Последовательная полемика с символистским пониманием искусства прослеживается исследователями [Аверинцев 1996; Киришбаум 2010; Шлотт 2000] в стихотворении Мандельштама «Ода Бетховену» (1914), содержащем текстовые отсылки к сочинениям Вяч. Иванова («Эллинская религия страдающего бога», «Ницше и Дионис», «Вагнер и Дионисово действо»). Предполагается, что адресат «Оды» – дионисийствующий Бетховен – репрезентирует символистскую теургическую концепцию искусства как религиозно-творческого горения, которому Мандельштам противопоставляет акмеистскую, как бы «аполлоническую» меру, что, в частности, достигается бросающимся в глаза «овеществлением» образа композитора: упоминанием предметно-бытовых деталей, намеками на факты биографии (сын фламандца, фортепьянный урок, ритурнель, испеленная тетрадь, зеленая шляпа, неуклюжий сюртук и др.). Однако такая интерпретация остается лишь версией – указания на русский символизм в «Оде Бетховену» отсутствуют.

Вместе с тем собственно ницшеанская составляющая вполне ощутима. Например, упоминание об огнепоклонниках («Тебе в пророческом веселье / Огнепоклонники поют») адресует к

ницшевскому Заратустре. Сквозным для «Оды Бетховену» является мотив огня, который Ницше в «Рождении трагедии из духа музыки» (1872) соединяет с Дионисом и немецкой музыкой («пусть лжецы и лицемеры поостерегутся немецкой музыки; ибо среди всей нашей культуры именно она есть тот единственный непорочный, чистый и очистительный дух огня, из которого и в который, как в учении великого Гераклита Эфесского, движутся все вещи, пробегая двойной круговой путь» [Ницше 1990а, 135]). Позиционирование Бетховена как композитора дионисийского толка присутствует в текстах и Ницше, и Иванова, но у Ницше оно первично. В музыке Бетховена Ницше видит дионисийское экстатическое начало, творческий огонь, самого бога Диониса, и поэт обращается в своем стихотворении к Бетховену как к Дионису. К ницшеанской трактовке дионисийства восходят его строки «И я не мог твоей мучитель / Безмерной радости понять». Ницше пишет: «Страдания вызывают радость <...> восторг вырывает из души мучительные стоны. В высшей радости раздается крик ужаса или тоскливой жалобы о незнагадимой утрате» [Ницше 1990а, 64]). Эту компоненту в ницшеанском истолковании Диониса Вяч. Иванов считал недостаточной – затеняющей ипостась умирающего и воскресающего божества [Иванов 1994, 30]. Мандельштам же в «Оде Бетховену» педалирует именно ее.

При этом нельзя не согласиться с выводом исследователей о стремлении поэта к уравниванию дионисийского аполлоническим. Так, Г. Киршбаум утверждает: «Мандельштам всегда находится в поисках этого “живого равновесия” между рациональным и стихийным, или, говоря языком той эпохи, между аполлоническим и дионисийским началами» [Киршбаум 2010, 60]. С.С. Аверинцев убежден в следующем: «Путь Мандельштама к бесконечному – <...> через принятие всерьез конечного как конечного, через твердое полагание некоей онтологической границы» [Аверинцев 1996, 203].

В античных стихотворениях забвение, умирание, погружение в хаос превосходятся возрождением, восстановлением, торжеством памяти. Античность предстает областью преодоленной смерти. В стихотворении «Черепаша» (1919) острова Эллады изображены в виде страны оживающих теней поэтов, вечного процветания мусических искусств. Темы смерти и искусства как торжества над смертью у Мандельштама тесно связаны. В «Черепаше» первый хоровод муз открывает «гроба» поэтов-лириков. Обратимся к ста-

тье «Скрябин и христианство» (1915): «Это муза припоминания – легкая Мнемозина, старшая в хороводе. С хрупкого, легкого лица спадает маска забвения – проясняются черты; торжествует память – пусть ценою смерти: умереть – значит, вспомнить, восполнить значит умереть... Вспомнить во что бы то ни стало! Побороть забвение – хотя бы это стоило смерти» [Мандельштам О. 2017, 312]. Таким образом, ночному – мистериальному – умиранию, дионисийскому экстатически-хаотическому началу, сообразно акмеистским установкам, противопоставляется гармонизирующий – аполлонический – принцип, роль которого в творчестве Мандельштама отводится культурной памяти, воплощенной в поэтическом слове. Погружение в смерть и беспамятство необходимы в свете последующего восстановления аполлонической меры. Без вовлечения дионисийского начала античные стихотворения вряд ли обладали бы присущей им суггестией. С этой точки зрения Мандельштам обязан и Ницше, и Вяч. Иванову. Однако в его стихах доминирует не религиозно-эстетическая, как у символистов, а культурно-эстетическая составляющая. Установка на уравнивание аполлонического и дионисийского, с одной стороны, сближает поэта с Ницше: античные стихотворения создают впечатление хрупкого баланса этих начал, который, согласно Ницше, обретался на недолгих промежутках культурной истории. С другой стороны, аполлоническое у Мандельштама нельзя понимать сугубо в ницшеанском ключе – как покров, маску, иллюзию («аполлоническая маска есть необходимое порождение взгляда, брошенного в страшные глубины природы, как бы сияющие пятна, исцеляющие взор, измученный ужасами ночи» [Ницше 1990а, 87]). Гармоничность культурной формы и постоянство культурной памяти делают его прочным онтологическим основанием.

От вечного возвращения к *imitatio Christi*

По замечанию А. Ливри, который находит в текстах поэта ницшеанский подтекст, «желание Мандельштама пособить исследователям собственного творчества повсеместным использованием ницшевских терминов доселе не нашло отклика в рядах ученых» [Ливри 2014, 11]. И в таком случае источником ницшеанской терминологии прежде всего стала книга «Так говорил Заратустра» (1883), которая ввиду своей художественности должна была привлечь внимание поэта. Влияние Ницше на русскую

культуру конца XIX – начала XX века было значительным. Если интерес Мандельштама к дионисийской тематике складывался с подачи Вяч. Иванова, внимание к образу Заратустры, скорее всего, инспирировано вождем акмеистов Николаем Гумилевым (1886–1921), автором стихотворения «Песнь Заратустры» из сборника «Пути конквистадоров» 1905 года. В письме Вяч. Иванову от 3 (26) августа 1909 года Мандельштам сравнил его сборник «По звездам» с ницшевским «Заратустрой» [Мандельштам О. 1999, 14]. Не исключено, что ницшеанское происхождение имеет один из самых загадочных образов античных стихотворений – образ вращающегося колеса в стихотворении «Черепаша» (1919)⁶:

О, где же вы, святые острова,
Где не едят надломленного хлеба,
Где только мед, вино и молоко,
Скрипучий труд не омрачает неба
И колесо вращается легко?

Другие терминологические отсылки вводят, как и в случае аполлонического/дионисийского, еще одну дихотомию концептуального свойства, важную для философа и поэта, – арийского/иудейского. В сочинении «Так говорил Заратустра» Ницше упоминает проповедников смерти, которых называют желтыми или черными [Ницше 1990б, 32], т.е. затрагивает тему угнетающей витальность иудейской морали. Антитеза «арийское/иудейское» – константа мандельштамовского творчества, причем иудейское начало маркируется черным и желтым («Се черно-желтый цвет, се радость Иудеи»). Как и у Ницше, арийское и иудейское у Мандельштама противостоят как гармонизирующее и подавляющее. Уместно вспомнить слова Мандельштама о «хаосе иудейства» в автобиографической повести «Шум времени» (1924): «Кругом простирался хаос иудейства, не родина, не дом, не очаг, а именно хаос, незнакомый утробный мир, откуда я вышел, которого я боялся, о котором смутно догадывался и бежал, всегда бежал» [Мандельштам О. 2017, 449]. Или еще одно изречение поэта: «Разве я мог не заметить, что в настоящих еврейских домах пахнет иначе, чем в арийских [Мандельштам О. 2017, 449]». Логично

⁶ Ср. в «Так говорил Заратустра»: «Все идет, все возвращается; вечно вращается колесо бытия. Все умирает, все вновь расцветает, вечно бежит год бытия» [Ницше 1990б, 158].

предположить, что осмысление данной антитезы, за которой, как видим, скрывается личный подтекст (поэт родился в еврейской семье, но страстно желал приобщения к европейским культурным ценностям, в его дефиниции – «арийским»), происходило не без обращения к философским построениям Ницше.

Наконец, нельзя не обратить внимание на присутствие в творчестве поэта идеи вечного возвращения, казалось бы, явно восходящей к Ницше («Все было встарь, все повторится снова / И сладок нам лишь узнаванья миг»; «И так устроено, что не выходим мы / Из заколдованного круга»). Правомерно ли утверждать, что поэт придерживался циклической – ницшеанской – доктрины времени? Этот вопрос относится к чувствительной для поэта теме времени и требует отдельного комментария. В текстах Мандельштама встречаются разнообразные, порой причудливые конструкции времени: линейного, циклического (в том числе в дионисийских образах разрушения и восстановления), мчащегося вспять «с шумом и свистом» [Мандельштам О. 2017, 310], замедленного, ускоряющегося, стоящего на месте и даже релятивистского (отклик поэта на концепции современного ему естествознания). Если попытаться эксплицировать целостную концепцию времени Мандельштама, придется признать, что она сложна и противоречива. Ницшеанскую идею вечного возвращения, т.е. циклическую модель времени, поэт всегда имеет в виду, однако она существенно усложнена и дополнена. Он говорит не о вечном повторе того же самого, но об актуализации прошлого и будущего в актуальном мгновении, моменте настоящего, и в этой связи – о свободно-творческом акте возобновления, условием которого выступает личностная и культурная память. Такой акт Мандельштам называл мигом узнаванья, он есть точка схождения прошлого и будущего.

Подобная трактовка времени наблюдается⁷ в творчестве целого ряда авторов Серебряного века (П. Флоренского, Вяч. Иванова, А. Белого, М. Волошина, В. Хлебникова и др.) и может быть рассмотрена в качестве идейной доминанты эпохи. В.П. Троицкий предлагает определить ее понятием «энантиодромия», подразумевающим встречу в едином моменте двух разнотечущих – от прошлого к будущему и от будущего к прошедшему – временных потоков. Данная модель позволяет, с одной стороны, уйти от линейной модели времени (т.н. стрелы времени новоевропей-

⁷ Об этой темпоральной модели см.: [Троицкий 2010; Петров 2018; Седых 2019].

ского естествознания), с другой – от ницшеанского вечного возвращения, предполагает их совмещение [Троицкий 2010]. Кроме того, в пределах описываемой модели происходит актуализация христианской доктрины времени, допускающей явление вечности во временное – момент боговоплощения, стягивающий на себя оба временных потока.

В творчестве Мандельштама как почитателя русской религиозной философии содержится существенный христианский посыл. Значительное влияние на него оказало учение о. Павла Флоренского. Возможность свободного творческого акта Мандельштам возводит к акту христианского искупления. В статье «Скрябин и христианство», написанной под впечатлением от речи Флоренского на похоронах Александра Скрябина (1872–1915), суть христианского искусства определяется как «бесконечно разнообразное в своих проявлениях “подражание Христу”, вечное возвращение к единственному творческому акту, положившему начало нашей исторической эры» [Мандельштам О. 2017, 310]. Христианизированный образ Скрябина в этом смысле противостоит языческому образу Бетховена, ода которому написана годом ранее. В христианской доктрине времени каждый момент способен принять в себя вечность и раскрыться как вечность; боговоплощение как высший образец такого акта, прибегая к терминологии Флоренского, есть явление ноумена в феноменальный мир, в ходе которого вечное воплощается в земном текучем времени, в его конкретном мгновении: «Метафизическая сущность гармонии теснейшим образом связана с христианским пониманием времени. Гармония – кристаллизовавшаяся вечность, она вся в поперечном разрезе времени, который знает только христианство <...> христианская вечность – это кантовская категория, рассеченная мечом серафима» [Мандельштам О. 2017, 313]. Можно утверждать, что христианство, в свою очередь, эстетизируется поэтом, становится гармонизирующей культурной моделью.

В свете сказанного с еще большей определенностью проступают различия в истолковании дионисийского начала у Ницше, Вяч. Иванова и Мандельштама. Согласно Иванову, хотя Ницше и вернул миру Диониса, в чем состоит его великая заслуга, он недооценил близость дионисизма и христианства, понял Диониса эстетически [Иванов 1994, 34]. Мандельштам уходит от религиозно-символистского истолкования и возвращается к эстетическому. В статье о Скрябине он полемизирует с Вяч. Ивановым: «С улыб-

кой говорит христианский мир Дионису: “Что ж, попробуй, вели разорвать меня своим менадам: я весь – цельность, весь – личность, весь – спаянное единство”» [Мандельштам Н. 1983, 550]. Следуя за Ивановым, Мандельштам сближает античность и христианство, но воспринимает их как культурно-эстетические парадигмы. Нелучайно путь поэта Мандельштам понимал как *imitatio Christi*: создавая произведения искусства, художник вступает в борьбу «с бесформенной стихией, небытием, отовсюду угрожающим нашей истории» [Мандельштам О. 2017, 324]. Своей жизнью и творчеством он связывает времена и становится заложником вечности.

В античных стихотворениях тема судьбы поэта подана через пчелиные образы. У нее античный подтекст: поэт, произнося «сладкие» речи, источает мед из уст. «Пчелиная» тема в связи с темами времени и смерти заявлена в стихотворении «Возьми на радость из моих ладоней...» (1920). Пчелы посвящены Персефоне – богине царства мертвых (эквивалент Диониса как умирающего и воскресающего божества), их пища – время. Пчелы-поэты, питаясь временем, останавливают его разрушительное действие, обращают его: меняя причину и следствие местами, превращают мед в солнце. Посвящение Персефоне обещало не только смерть, но и последующее воскресение, блаженную жизнь. Пчелы умирают, но их создание – превращенный в солнце мед, поэзия – остается на века: смерть поэта не напрасна, связь времен не нарушена. Парадокс смерти, т.е. обязательного условия вечной жизни, представлен у Мандельштама в дионисийских образах. Один из них – образ ночного солнца или солнца в гробу. В стихотворении «Сестры – тяжесть и нежность – одинаковы ваши приметы...» (1920) он сопряжен с пчелиными образами:

Медуницы и осы тяжелую розу сосут,
Человек умирает, песок остывает согретый,
И вчерашнее солнце на черных носилках несут.

Этот же образ появляется в статье о Скрыбине, где идет речь о смерти Пушкина: «Пушкина хоронили ночью. Хоронили тайно. Мраморный Исаакий – великолепный саркофаг – так и не дождался солнечного тела поэта. Ночью положили солнце в гроб» [Мандельштам О. 2017, 307]. Очевидно, что в качестве самого удивительного парадокса смерти, дарующего надежду на вечную

жизнь, выступает смерть Христа. Это возвращает к тезису об искусстве как *imitatio Christi*: «Вся наша двухтысячелетняя культура благодаря чудесной милости христианства есть отпущение мира на свободу – для игры, для духовного веселья, для свободного “подражания Христу”» [Мандельштам О. 2017, 310].

Бергсоновский веер

Оставаясь в рамках философии жизни, можно признать, что в русле мандельштамовской концепции времени ницшеанское вечное возвращение преодолевается обращением к философии другого представителя течения – Анри Бергсона. Его, по выражению Мандельштама, «глубоко иудаистический ум» [Мандельштам О. 2017, 317] выдвигает идею длительности, творческого становления, творческой эволюции, которые уравнивают слишком языческий – «арийский» – посыл Ницше. Считается, что если Ницше оказал большее влияние на русский символизм, Бергсон – на постсимволизм [Rusinko 1989]. В случае Мандельштама это более чем справедливо: поэт, как и многие его современники, пережил сильнейшее увлечение Бергсоном, слушал его лекции в Коллеж де Франс в 1907–1908 годах и вернулся из европейских ученических странствий с томом «Творческой эволюции» (1907), надолго ставшей настольной книгой. Идеи Бергсона получали преломление на всех этапах творчества поэта, включая поздний период 1930-х годов, т.е. поэт вспоминал о Бергсоне и тогда, когда мода на его философию осталась в прошлом (верность идеям Бергсона была свойственна и другим авторам, чье становление происходило под сильным влиянием его философии, яркий тому пример – Анри Матисс).

Преломление бергсоновских идей – длительности, интуиции, становления, жизненного порыва – отмечается, во-первых, в конкретных поэтических образах и высказываниях. Приведем пример из другого стихотворения античной тематики 1917 года: «Золотистого меда струя из бутылки текла / Так тягуче и долго». Сравним с этими строками изречение в эссе «Разговор о Данте» (1933): «В мире не существует силы, которая могла бы ускорить движение меда, текущего из наклоненной склянки» [Мандельштам О. 2017, 667]. Подобно художникам, искавшим способы визуальной передачи бергсоновских идей, Мандельштам с этой же целью обращается к доступному ему средству – поэтическому слову. Во-вторых, философия Бергсона актуализируется

в эстетической теории Мандельштама – осмыслении истории языка, литературы, культуры, механизмов культурной памяти, сути культуротворчества.

В статье «О природе слова» через отсылку к Бергсону поэт концептуализирует феномен *культурной* памяти. Литературные и культурные явления прошлого, настоящего и будущего он предлагает представить в виде створок веера, который «можно развернуть во времени, но в то же время он поддается умопостижаемому свертыванию» [Мандельштам О. 2017, 318]. Изложенное нередко комментируют как казус, недопонимание поэтом философских построений Бергсона, который в «Творческой эволюции» использует метафору веера в негативном смысле. В этой связи И.И. Блауберг отмечает: «Он (Мандельштам. – О. С.) истолковал один из образов Бергсона в смысле, противоположном тому, какой вкладывал в него французский философ» [Блауберг 2003, 621].

Действительно, согласно Бергсону, если время мыслится по аналогии с пространством, без учета такой составляющей, как длительность, история жизни отдельных систем, «прошлая, настоящая и будущая история каждой из них может быть развернута сразу, подобно вееру» [Бергсон 1998, 56], т.е. будет осмысляться вне обращения к природе времени, в модусе пространственности, что неверно, поскольку время не существует в отрыве от жизненных процессов, создается жизнью. Одна из установок философии жизни – уйти от осмысления времени по аналогии с пространством. Но, как представляется, в данном случае речь идет не столько о неверном понимании философии Бергсона, сколько о переосмыслении его метафоры. Поэт пытается приложить ее к осмыслению процессов памяти, природа которых в корне отличается от процессов материального мира (это – тема работы Бергсона «Материя и память» (1896), идеи которой могли быть восприняты поэтом из парижских лекций). Мандельштамовская метафора свернутого веера указывает на возможность отслеживать реальные содержательные связи, которыми память связывает явления духа. Поскольку исторически они даны как объективации, как материальные системы, возникает соблазн выстроить их в линейной последовательности, не позволяющей разглядеть их реальную длительность, увязывающую воедино прошлое, настоящее и будущее, т.е. постичь их подлинную природу.

Такая «бергсоновская» (в действительности – мандельштамовская) модель времени дает ключ к пониманию поэтики Мандель-

штама, особенно его второй поэтики, построенной на основе сопряжения культурных реминисценций, цитат, аллюзий (на языке более позднего времени – гипертекста и интертекста), средствами которой выстраивается культурно-эстетическая модель вечности, формируется пространство памяти, устроенное сообразно закономерностям, описанным Бергсоном. Пространство культурной памяти, к которому в первую очередь апеллирует Мандельштам, тоже им подчинено: оно трактуется как свободное от пут линейной исторической связи, как способное к актуализации содержательных связей между разновременными культурными явлениями – между прошлым, настоящим и будущим. Неслучайно эллинизм Мандельштам называет системой «в бергсоновском смысле слова» [Мандельштам О. 2017, 325]: проходящая через всю европейскую культуру нить памяти об античном наследии связывает разновременные историко-культурные пласты. В творчестве поэта принцип актуализации культурной памяти передает и метафора вспаханного чернозема. В ней угадывается энантиодромическая составляющая. Мандельштам писал о поэзии: «Поэзия – плуг, взрывающий время так, что глубинные слои времени, его чернозем, оказываются сверху» [Мандельштам О. 2017, 331], «пласты времени легли друг на друга в заново вспаханном поэтическом сознании и зерна старого сюжета дали обильные всходы» [Мандельштам О. 2017, 337].

Шпенглеровский прообраз

Обращение поэта к идеям Освальда Шпенглера происходило в зрелый период творчества. В России они получили известность и стали предметом обсуждения не ранее начала 1920-х годов. Первый том «Заката Европы» (1918) вызвал большой резонанс и активно обсуждался в среде русских интеллектуалов. В 1922 году вышел сборник статей русских религиозных мыслителей (в их числе – Н.А. Бердяев, Ф.А. Степун, С.Л. Франк) «Освальд Шпенглер и Закат Европы». В 1923 году «Закат Европы» появился в русском переводе. Упоминания о Шпенглере встречаются в текстах Л.П. Карсавина, П.А. Флоренского, А.Ф. Loseва, Б.П. Вышеславцева, А. Блока, А. Белого и др. Русские авторы критиковали немецкого философа за безрелигиозность и недостаточность гуманистического подхода к истории, многие пришли к мысли, которую емко выразил Loseв: «Шпенглер проморгал христианство» [Loseв 1993, 704].

Первые впечатления Мандельштама о «Закате Европы» складывались в подобном ключе. Его супруга вспоминает: «В начале двадцатых годов шумела книжка Шпенглера о закате Европы, построенная по аналогии и напоминавшая Данилевского. Мы прочли с Мандельштамом “Закат Европы”, и он не согласился с выводами Шпенглера, считая, что они не приложимы к христианскому миру» [Мандельштам Н. 1983, 562]. Биограф поэта Ральф Дутли полагает, что своеобразным ответом Шпенглеру стала статья Мандельштама «Пшеница человеческая» (1922): «Словно полемизируя со Шпенглером, Мандельштам называет Европу “самым молодым, самым нежным, самым историческим материком, чье темя еще не окрепло, как темя ребенка”. Образ Европы у Мандельштама отмечен древней, уходящей в античность культурной памятью и одновременно – парадоксальной юношеской свежестью» [Дутли 2005, 160].

Однако нельзя не заметить очевидное сходство во взглядах поэта и мыслителя. В энциклопедической статье о Шпенглере С.С. Аверинцев среди всех русских авторов, воспринявших идеи немецкого философа, выделяет А.Ф. Лосева и О.Э. Мандельштама. Мандельштама и Шпенглера сближает неприятие линейно-прогрессистского подхода к истории и взгляд на культуры как на морфологически уникальные целостные организмы. Главный упрек Мандельштама в адрес эволюционистско-прогрессистских моделей исторического развития – отрицание гармонии и принципа формы («синтеза и внутреннего строя» [Мандельштам О. 2017, 318]). Ориентация на принцип формы исключительно важна и для Шпенглера. Как полагает Аверинцев, выдвинутый Шпенглером «императив отношения к культурной эпохе как к целостному “лицу” оказывает влияние <...> на культур-философскую прозу О.Э. Мандельштама» [Аверинцев 1970, 519].

Восприятие Мандельштамом культур как морфологически целостных организмов прослеживается во многих его рассуждениях о культуре. Например, ему близко шпенглеровское представление о том, что культура как целостный организм обладает мембраной, фильтрующей инокультурные привнесения и преломляющей их в собственном модусе. В статье «Кое-что о грузинском искусстве» 1922 года, относящейся к периоду активного обсуждения «Заката Европы» в России, поэт пишет: «Я бы причислил грузинскую культуру к типу культур орнаментальных. Окаймляя огромную и законченную область чужого, они впитывают в себя главным

образом его узор, в то же время ожесточенно сопротивляясь внутренне враждебной сути могущественных соседних областей» [Мандельштам О. 2017, 366]. В этой статье содержится и рассуждение в шпенглеровском духе с использованием шпенглеровского понятия «прообраз», который, по Шпенглеру, для каждой культуры уникален: «Грузины сохраняют вино в узких длинных кувшинах и зарывают их в землю. В этом – прообраз грузинской культуры: земля сохранила ее узкие, но благородные формы художественной традиции, запечатала полный брожения и аромата сосуд» [Мандельштам О. 2017, 366].

Следует отметить, что и философ, и поэт придерживались тезиса о специфичном чувстве времени, присущем культурам как органическим образованиям и детерминирующем неповторимость культурного паттерна. Так, принцип линейного поступательно-прогрессивного движения истории оба признают продуктом исключительно нововременного мировоззрения. Его последовательная критика дана Мандельштамом в статье 1922 года «Девятнадцатый век». Адекватный взгляд на историко-культурный процесс требует признания этого обстоятельства и эмансипации от него, о чем поэт рассуждает в статье «О природе слова». «Закат Европы», в свою очередь, изобилует подобными рассуждениями. Оба автора противопоставляют Античность и Новое время как культуры, которые, по словам Шпенглера, «самым страстным образом утверждали или отрицали время» [Шпенглер 1993, 289]. Если для мироощущения новоевропейского человека время – бесконечное убегание, для древнего грека время не протекало, античное мироощущение избавлено от времени: «здесь отсутствуют в сознании прошедшее и будущее как упорядочивающие перспективы и чистое “настоящее”, которое так часто удивляло Гете во всех проявлениях античной жизни, особенно в пластике, наполняет собою сознание с какой-то нам неведомой мощью» [Шпенглер 1993, 289].

Данное высказывание прекрасно характеризует атмосферу античных стихотворений Мандельштама. Возможно, общим источником – призмой восприятия античности – для обоих авторов были Гете и Ницше. Тем не менее в «Закате Европы» Шпенглеру удалось создать такое изображение античности и античного со-

знания, которое оставляет глубокий след в сознании его читателя. Например, на «античника» Лосева оно произвело сильнейшее впечатление: «Оно совершенно ясно, определено и закончено. И кроме того, оно обладает настолько большой, завораживающей силой красоты и убедительности, что, в конце концов, не хочется даже и критиковать его, а хочется оставить как некое своеобразное художественное создание» [Лосев 1993, 59]. В случае Мандельштама есть, правда, одно «но»: его чувство античности сформировалось до появления «Заката Европы», книга Шпенглера могла помочь, скорее, утвердиться или разувериться в нем.

Новый этап интереса к философии О. Шпенглера связан с поздним периодом творчества поэта – с 1930-ми годами. По косвенным свидетельствам современников, Мандельштам перечитывал «Закат Европы» в период создания «Разговора о Данте», т.е. в начале 1930-х годов [Герштейн 1998, 46]. В указанный период, обращаясь к научной и философской мысли, поэт многое переосмыслил. Он общался с профессиональным биологом Б.С. Кузиным и увлекся биологическими теориями, в чем-то заменившими философию. Хотя интерес к феномену органической жизни всегда был присущ поэту, поддерживался чтением Бергсона, вниманием к Гете и натуралистам XVIII–XIX веков. Не исключено, что увлечение биологией способствовало очередному обращению к Шпенглеру, методологическим образцом для которого был гетевский метод изучения растений: «Если мы хотим познать историю культуры, то сравнительная морфология растений уже подготовила соответствующие методы» [Шпенглер 1993, 262]. Присущее и Мандельштаму, и Шпенглеру представление о культурах как об организмах вело обоих к внедрению биологических метафор и биологических методов познания в сферу культур-философской рефлексии.

Обсуждение рецепции идей Шпенглера в России, как правило, затрагивает его историософски прогнозы, антипрогрессизм, реже культурный релятивизм. Но более плодотворным в этом аспекте, полагаем, является рассмотрение иной линии – отклика, который в среде русских интеллектуалов получил морфологический (физиогномический) метод, разработанный немецким философом применительно к постижению культур. На фоне всей русской

критики Шпенглера именно его морфологический метод снискал одобрение и позитивную оценку. Принцип культурный морфологии предполагает поиск гомологических соответствий между разнородными, говорящими на разных языках, сферами единой культуры, позволяющий постичь «отношения, которые связывают формы изобразительных искусств с формами войны и государственного управления, глубокое сродство между политическими и математическими структурами одной и той же культуры, между религиозными и техническими воззрениями, между математикой, музыкой и пластикой, между хозяйственными и познавательными формами» [Шпенглер 1993, 184].

Тем самым реконструируется культурный прообраз – объединяющая различные культурные сферы метаформа (она же – прасимвол, гештальт, душа и судьба культуры). Почти все русские авторы в отзывах о «Закате Европы» вспоминают шпенглеровские морфологические соотнесения и говорят о них как о самой творческой, самой оригинальной, самой эвристической компоненте книги. Например, Л.П. Карсавин отзывается о Шпенглере так: «Его блестящие и парадоксальные сопоставления превосходно выясняют суть истории, подводят к пониманию ее природы» [Карсавин 1922, 17]. А.Ф. Лосев оценивает шпенглеровский метод как новаторский и перспективный для исторической науки: «Вся новизна Шпенглера – в необычайных обобщениях, которые в одной идее обнимают и математику, и религию, и искусство, и астрономию, и историю» [Лосев 1993, 60].

И для Мандельштама эта сторона культурфилософских построений Шпенглера выглядит наиболее привлекательной и эвристичной. В данном контексте значим такой источник, как эссе поэта «Разговор о Данте», в котором неоднократно и в целом одобрительно идет речь о немецком мыслителе. Мандельштам прямо заявляет, что пользуется шпенглеровскими сопоставлениями, подмечая морфологическое сходство между разнородными культурными явлениями. Вот одно из его наблюдений: «Вальс по преимуществу волновой танец. Даже отдаленное его подобие было бы невозможно в культуре эллинской, египетской, но мыслимо в китайской – и вполне законно в новой европейской. (Этим сопоставлением я обязан Шпенглеру.) В основе вальса чисто

европейское пристрастие к повторяющимся колебательным движениям, то самое прислушивание к волне, которое пронизывает всю нашу теорию звука и света, все наше учение о материи, всю нашу поэзию и всю нашу музыку» [Мандельштам О. 2017, 662]. Внимание к волновым феноменам Шпенглер действительно связывал с новоевропейским культурным паттерном. Он говорил также о близости жизнечувствия западноевропейской и китайской культур. Однако о вальсе философ нигде не пишет – это мандельштамовское привнесение. Думается, поэт имеет в виду, что таким сопоставлением он обязан именно шпенглеровскому физиогномическому методу.

Рассмотрим еще одно морфологическое соотнесение: «Густота виолончельного тембра лучше всего приспособлена для передачи ожидания и мучительного нетерпения. В мире не существует силы, которая могла бы ускорить движение меда, текущего из наклоненной склянки. Поэтому виолончель могла сложиться и оформиться только тогда, когда европейский анализ времени достиг достаточных успехов, когда были преодолены бездумные солнечные часы и бывший наблюдатель теневой палочки, передвигающейся по римским цифрам на песке, превратился в страстного соучастника дифференциальной муки и в страстотерпца бесконечно малых. Виолончель задерживает звук, как бы она ни спешила» [Мандельштам О. 2017, 667]. Снова поэт продолжает ход мысли Шпенглера: о том, что интегральное и дифференциальное исчисление (анализ бесконечно малых) и замена солнечных часов механическими являются признаками новоевропейского мировоззрения, в «Закате Европы» говорится неоднократно. Но соотнесение низкого густого виолончельного тембра с достижениями новоевропейской науки – мандельштамовское дополнение, содержащее к тому же отсылку к бергсоновской идее длительности.

Обратим внимание еще на один фрагмент из книги Мандельштама «Путешествие в Армению» (1931–1932). В главе «Вокруг натуралистов», рассуждая о биологах XVIII–XIX веков, поэт упоминает Ламарка, Бюффона, Линнея и Дарвина. Логично ожидать разговора о связи между ними как сторонниками идеи развития. Но поэта она не интересует, ему интересна связь между этими учеными и современной им культурой. Ламарка он соотносит с

Лафонтеном: «У Ламарка басенные звери. Они приспособливаются к условиям жизни по Лафонтену... Лафонтен, если хотите, подготовил учение Ламарка. Его умничающие, морализирующие рассудительные звери были прекрасным живым материалом для эволюции» [Мандельштам О. 2017, 626]. Относительно Дарвина ситуация описана еще забавнее: «Я заключил перемирие с Дарвином и поставил его на воображаемой этажерке рядом с Диккенсом. Если бы они обедали вместе, с ними сам-третий сидел бы мистер Пиквик» [Мандельштам О. 2017, 625]. Констатируя такое – культурно-морфологическое – соотнесение, определив для Дарвина подходящую культурологическую нишу, поэт готов примириться с главным эволюционистом. Можно предположить, что и этим сопоставлением он обязан Шпенглеру.

Заключение

Завершая статью, следует отметить, что в творчестве Мандельштама культурно-морфологические соотнесения появились задолго до знакомства с «Закатом Европы». По сути, они всегда находились в фокусе его рассуждений о культуре – и в стихах, и в прозе. Например, в статье «Франсуа Виллон», которую поэт начал писать еще в 1910 году, дано морфологическое описание средневековой иерархической идеи (готические постройки сопоставлены с лестницей феодальных юрисдикций, построения рассудочной мистики – со средневековой социальной иерархией и т.п.). Культура при этом предстает как сплошная органика. В частности, Мандельштам называет Средневековье физиологически совершенной эпохой: «Физиология готики – а такая была – и средние века именно физиологически-гениальная эпоха» [Мандельштам О. 2017, 286]. Таким образом, несложно убедиться в наличии целого ряда совпадений между идейными установками философии жизни и творческими установками поэта. Важнейшая среди них – постижение времени как производной культурных процессов, суть которых в контексте творчества Мандельштама точнее всего выражает понятие «жизнь».

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Аверинцев 1970 – Аверинцев С.С. Освальд Шпенглер // Философская энциклопедия. В 5 т. Т. 5. – М.: Советская энциклопедия, 1970. С. 517–519.

Аверинцев 1996 – *Аверинцев С.С.* Поэты. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1996.

Бергсон 1998 – *Бергсон А.* Творческая эволюция. – М.: Кучково поле: Канон-пресс, 1998.

Блауберг 2003 – *Блауберг И.И.* Анри Бергсон. – М.: Прогресс-традиция, 2003.

Герштейн 1998 – *Герштейн Э.Г.* Мемуары. – СПб.: Инапресс, 1998.

Дмитриева 2015 – *Дмитриева Е.Е.* Феномен множественности культур в размышлениях О. Мандельштама и О. Шпенглера // Постигание Запада. Иностранная культура в советской литературе, искусстве и теории. 1917–1941 гг. Исследования и архивные материалы / отв. ред. Е. Гальцова. – М.: ИМЛИ РАН, 2015. С. 726–744.

Дутли 2005 – *Дутли Р.* «Век мой, зверь мой». Осип Мандельштам. Биография. – СПб.: Академический проект, 2005.

Иванов 1994 – *Иванов В.И.* Родное и вселенское. – М.: Республика, 1994.

Карсавин 1922 – *Карсавин Л.П.* Восток, запад и русская идея. – СПб.: Academia, 1922.

Киришаум 2010 – *Киришаум Г.* «Валгаллы белое вино...». Немецкая тема в поэзии О. Мандельштама. – М.: Новое литературное обозрение, 2010.

Ливри 2014 – *Ливри А.В.* Мандельштам в пещере Заратустры // Вестник Университета Российской академии образования. 2014. № 1. С. 9–21.

Лосев 1993 – *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль

Мандельштам 1983 – *Мандельштам Н.Я.* Вторая книга. – Париж: Ymca-Press, 1983.

Мандельштам Н. 1987 – *Мандельштам Н.Я.* Книга третья. – Париж: Ymca-Press, 1987.

Мандельштам Н. 1989 – *Мандельштам Н.Я.* Воспоминания. – М.: Книга, 1989.

Мандельштам О. 1999 – *Мандельштам О.Э.* Собрание сочинений. В 4 т. Т. 4. Письма. – М.: Арт-Бизнес-Центр, 1999.

Мандельштам О. 2017 – *Мандельштам О.Э.* Полное собрание поэзии и прозы в одном томе. – М.: Альфа-Книга, 2017.

Ницше 1990а – *Ницше Ф.* Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм // *Ницше Ф.* Сочинения. В 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1990. С. 47–157.

Ницше 1990б – *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра // *Ницше Ф.* Сочинения. В 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1990. С. 5–237.

Ошеров 1995 – *Ошеров С.А.* «Tristia» Мандельштама и античная культура // Мандельштам и античность / под ред. О.А. Лекманова. – М.: ТОО «Радикс», 1995. С. 188–203.

Пак Сун Юн 2008 – *Пак Сун Юн.* Органическая поэтика Осипа Мандельштама: монография. – СПб.: Пушкинский Дом, 2008.

Петров 2018 – *Петров В.В.* Телеология, четвертое измерение и обратный ход времени в работах Андрея Белого, Вяч. Иванова и М. Волошина // Вячеслав Иванов: исследования и материалы. Вып. 3 / сост. С.В. Федотова, А.Б. Шишкин. – М.: ИМЛИ РАН, 2018. С. 13–65.

Седых 2019 – *Седых О.* Миг и вечность как антиномия: П.А. Флоренский и культура Серебряного века // *Czas w kulturze rosyjskiej. Wre-mia w русской культуре* / ed. Andrzej Dudek. – Kraków: Wydawnictwo Księgarnia Akademicka, 2019. С. 157–170.

Троицкий 2010 – *Троицкий В.П.* Гераклитова «энантиодромия» в космологических образах Серебряного века // Античность и культура Серебряного века: к 85-летию А.А. Тахо-Годи / сост. Е.А. Тахо-Годи. – М.: Наука, 2010. С. 120–127.

Шлотт 2000 – *Шлотт В.* Возрождение культуры из трагедии русской истории. К вопросу о влиянии Ницше на поэтику Осипа Мандельштама // Сохрани мою речь. Вып. 3. Ч. 1. Публикации. Статьи / ред. М.А. Дзюбенко. – М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2000. С. 233–241.

Шпенглер 1993 – *Шпенглер О.* Закат Европы: очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Гештальт и действительность. – М.: Мысль, 1993.

Faivre-Dupaigre 1995 – *Faivre-Dupaigre A.* Génèse d'un poète. O. Mandelstam au seuil du XX siècle. – Valenciennes: Presses Universitaires de Valenciennes, 1995.

Rusinko 1989 – *Rusinko E.* Acmeism, Post-symbolism, and Henri Bergson // *Slavic Review*. 1989. Vol. 41. No. 3. P. 504–510.

Terras 1969 – *Terras V.* The Time Philosophy of Osip Mandel'shtam // *The Slavonic and East European Review*. 1969. Vol. 47. No. 109. P. 344–354.

REFERENCES

Averintsev S.S. (1970) Oswald Spengler. In: Konstantinov F.V. (Ed.) *Philosophical Encyclopedia in 5 Vols.* (Vol. 5, pp. 517–519). Moscow: Sovetskaya entsiklopediya (in Russian).

Averintsev S.S. (1996) *Poets*. Moscow: LRC Publishing House (in Russian).

Bergson H. (1998) *Creative Evolution*. Moscow: Kuchkovo pole: Kanonpress (Russian translation).

Blauberg I.I. (2003) *Henri Bergson*. Moscow: Progress-traditsiya (in Russian).

Dmitriyeva E.E. (2015) The Phenomenon of Multiple Cultures in the Reflections of O. Mandelstam and O. Spengler. In: Galtsova E. (Ed.) *Understanding the West. Foreign Culture in Soviet Literature, Art, and Theory of 1917–1941* (pp. 726–744). Moscow: RAS Institute of World Literature (in Russian).

Dutli R. (2005) *Mandelstam: eine Biographie*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag (Russian translation: Saint Peterburg: Akademicheskiy proyekt, 2005).

Faivre-Dupaigre A. (1995) *Génèse d'un poète. O. Mandelstam au seuil du XX siècle*. Valenciennes: Presses Universitaires de Valenciennes.

Gershteyn E.G. (1998) *Memoirs*. Saint Peterburg: Inapress (in Russian).

Ivanov V.I. (1994) *Native and Universal*. Moscow: Respublika (in Russian)

Karsavin L.P. (1922) *East, West and the Russian Idea*. Saint Peterburg: Academia (in Russian)

Kirshbaum G. (2010) “*Valhalla's white wine...*” *The German Theme in the Poetry of O. Mandelstam*. Moscow: Novoye literaturnoye obozreniye (in Russian).

Livri A.V. (2014) Mandelstam in Zarathustra's Cave. *Bulletin of the University of Russian Academy of Education*. No 1, pp. 9–21.

Losev A.F. (1993) *Sketches of Ancient Symbolism and Mythology*. Moscow: Mysl' (in Russian).

Mandelstam N.Y. (1989) *Memoires*. Moscow: Kniga (in Russian).

Mandelstam N.Y. (1983) *The Second Book*. Paris: YMCA-Press (in Russian).

Mandelstam N.Y. (1987) *The Book Three*. Paris: YMCA-Press (in Russian)

Mandelstam O.E. (1999) *Collected Works in 4 volumes. Vol. 4: Letters*. Moscow: Art-Biznes-Tsentr (in Russian).

Mandelstam O.E. (2017) *The Complete Collection of Poetry and Prose in One Volume*. Moscow: Al'fa-Kniga (in Russian).

Nietzsche F. (1990a) The Birth of Tragedy, Or: Hellenism and Pessimism. In: Nietzsche F. *Collected Works in 2 Vols.* (Vol. 1, pp. 47–157). Moscow: Mysl' (Russian translation).

Nietzsche F. (1990b) Thus Spoke Zarathustra. In: Nietzsche F. *Collected Works in 2 Vols.* (Vol. 2, pp. 5–237). Moscow: Mysl' (Russian translation).

Osherov S.A. (1995) Mandelstam's “Tristia” and Ancient Culture. In: Lekmanov O.A. (Ed.) *Mandelstam and Antiquity* (pp. 188–203). Moscow: Radiks (in Russian).

Park S.-Y. (2008) *Organic Poetics of Osip Mandelstam*. Saint Peterburg: Pushkinskiy Dom (in Russian).

Petrov V.V. (2018) Teleology, Fourth Dimension, and Reverse Course of Time in the Works of Andrei Bely, Vyach. Ivanov and M. Voloshin. In: Fedotova S. & Shishkin A. (Eds.) *Vyacheslav Ivanov: Research and Materials. Issue 3* (pp. 13–65). Moscow: IWL RAS (in Russian).

Rusinko E. (1989) Acmeism, Post-symbolism, and Henri Bergson. *Slavic Review*. Vol. 41, no 3, pp. 504–510.

Sedykh O. (2019) A Moment and Eternity as Antinomy: P.A. Florensky and Silver Age Culture. In: Dudek A. (Ed.) *Time in Russian Culture* (pp. 157–170). Kraków: Wydawnictwo Księgarnia Akademicka.

Shlott V. (2000) The Revival of Culture from the Tragedy of Russian History. On the Question of Nietzsche's Influence on the Poetics of Osip Mandelstam. In: Dzyubenko M.A. (Ed.) *Save my Speech. Issue 3, part 1: Publications. Articles* (pp. 233–241). Moscow: RSUH (in Russian).

Spengler O. (1993) *The Decline of the West. Vol. 1: Form and Actuality*. Moscow: Mys' (Russian translation).

Terras V. (1969) The Time Philosophy of Osip Mandel'shtam. *The Slavonic and East European Review*. Vol. 47, no 109, pp. 344–354.

Ttoitzky V.P. (2010) Heraklius' "Enantiodromia" in Cosmological Images of the Silver Age. In: Takho-Godi E. (Ed.) *Classical Antiquity and Russian Culture of the Silver Age: On the 85th Anniversary of A.A. Takho-Godi* (pp. 120–127). Moscow: Nauka (in Russian).



ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ И ПЕРСПЕКТИВЫ
ЦИВИЛИЗАЦИИ.
СТРАТЕГИЯ ФИЛОСОФСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ



Вызовы современности



DOI: 10.30727/0235-1188-2021-64-2-110-127

Original research paper

Оригинальная исследовательская статья

**The Neuronal Crisis:
Meditate to Comprehend
the Nature of Psychosomatic Epidemic***

H. Hude

Independent researcher, Paris, France

Abstract

This article describes the “neuronal crisis,” the epidemic of psychosomatic illnesses observed all over the world, particularly in the West. The paper looks into the deeper real causes and seeks the most effective kind of cure for this malady. This leads to rational consideration of the metaphysical dimension of the human being and the fundamental problems (those of evil, of freedom, of God, of the soul, and of the body), where lack of sufficiency plays a major part in the etiology of these pathologies, as the desire for the Absolute is the basis of the unconscious. This approach presumes the Freudian model but denies its purely libidinal interpretation that substitutes desire for the Absolute with libido. Hence, an explanatory system applied to increasingly serious pathologies: ailments, neuroses, depressions, and psychoses. Frustration of one’s desire for the Good gives rise to a sublimation of finite goodness. The inevitable desublimation, caused by anguish because of the Evil, intense guilt, and the dramatization of evils, causes neuroses as awkward but inevitable solutions to the existential problem that is still unresolved, due to lack of functional and experimental knowledge. Psychiatry and even medicine must take into account the metaphysical layer, and, therefore, operate within an existential dynamic, aiming to progress in wisdom and to discover man, man’s brain and body, as these are structured around the axis of his desire.

* The article presents a restructured version of the fragments of my book *Ce monde qui nous rend fous: Réflexion philosophique sur la santé mentale* (“This World That Makes Us Mad: A Philosophical Reflection on Mental Health”) [Hude 2019].

Keywords: depression, desire, metaphysics, sublimation, dramatization, medicine, psychiatry, humanism.

Henri Hude – Doctor of Philosophy (Paris-IV Sorbonne), head (until September 2020) of studies in politics and law at the Research Center, Académie militaire de Saint-Cyr.

henri.paul.hude@gmail.com; h.hude@yandex.com

For citation: Hude H. (2021) The Neuronal Crisis: Meditate to Comprehend the Nature of Psychosomatic Epidemic. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filozofskie nauki*. Vol. 64, no. 2, pp. 110–127.

DOI: 10.30727/0235-1188-2021-64-2-110-127

Нейрональный кризис: размышления для осознания природы психосоматических эпидемий*

А. Юд

Независимый исследователь, Париж, Франция

Аннотация

В статье обсуждается «нейрональный кризис» – эпидемия психосоматических заболеваний, наблюдающаяся во всем мире, особенно на Западе. Автор анализируются глубинные истинные причины недуга и исследуются наиболее эффективные способы лечения. Для понимания причин требуется рациональное рассмотрение метафизического измерения человека и фундаментальных проблем (проблемы зла, свободы, Бога, души и тела), отсутствие решения которых играет важную роль в этиологии этих недугов, поскольку стремление к Абсолюту является основой бессознательного. Автор принимает фрейдистскую модель, но отвергает ее сугубо «либидозную» интерпретацию, которая подменяет стремление к Абсолюту либидозным влечением. Вследствие этого предложенная система объяснения применима и к более серьезным патологиям: недомоганиям, неврозам, депрессиям и психозам. Разочарование в стремлении к благу приводит в итоге к сублимации добродетели. Неизбежная десублимация, обусловленная болью, причиненной злом, а также сильным чувством вины и драматизацией зла, вызывает неврозы как неудобные, но неизбежные решения экзистенциальной проблемы, которая тем не менее

* Статья представляет собой переработанную версию фрагментов моей книги «Ce monde qui nous rend fous: Réflexion philosophique sur la santé mentale» («Этот мир, который сводит нас с ума: философское размышление о психическом здоровье») [Hude 2019].

все еще остается неразрешенной из-за отсутствия функциональных и экспериментальных знаний. Психиатрия и вообще медицина должны учитывать метафизический уровень и, следовательно, действовать в рамках экзистенциальной динамики, стремиться к совершенствованию в мудрости и постижению человека – его мозга и тела, поскольку и мозг, и тело структурируются вокруг оси его желаний.

Ключевые слова: депрессия, желание, метафизика, сублимация, драматизация, медицина, психиатрия, гуманизм.

Юд Анри – доктор философии (Париж-IV Сорбонна), руководитель (до сентября 2020 года) сектора этики и права Исследовательского центра Военной академии Сен-Сир.

henri.paul.hude@gmail.com; h.hude@yandex.com

Для цитирования: Юд А. Нейрональный кризис: размышления для осознания природы психосоматических эпидемий // Философские науки. 2021. Т. 64. № 2. С. 110–127.

DOI: 10.30727/0235-1188-2021-64-2-110-127

Introduction

These meditations start from a major public health problem in our countries: the “neuronal crisis,”¹ the best-known core of which is the epidemic of *depression* [WHO 2020]. Let us start with this problem and then go back to it again, after having made all the detours necessary to solve it. The detours that are essential, that is to say by the Good, and by the Evil. They seem to be outside the topic, but these are the only ways whereby real solutions can be found.

Everybody knows the symptoms that accompany a *neural crisis*. Across all classes, there is growing psychological vulnerability: stress, uneasiness at work, absenteeism, fragility, and burn-out. We think of “resilience” and ways to obtain it. Insomnia and massive use of sleep-

¹ I prefer to use the term “neuronal crisis” to emphasize that, in an epidemic of psychosomatic diseases, there is more about somatic, embodied, and medical crisis rather than just about cultural, or existential, or mental crisis. These disorders do arise from moral or social difficulties in dealing with existential, human, or metaphysical, deep problems; but habits of inappropriate behavior are formed from them. The repetition of these inappropriate habitual forms of behavior ultimately forms structures in the brain that embody very unreasonable choices and logic, which ultimately disrupt the natural play of all functions and restrict human freedom and choices. The phrase “neuronal crisis” seemed to me necessary in order not to forget about the body from the very beginning, but it would be deceiving if it seemed to imply a materialistic exaggeration of this intention.

ing pills, anxiety and use of tranquilizers, hypochondria, massive drug addiction (we associate these with an “opioid crisis,” especially in the United States, a high mortality from overdose, often bordering on suicide²), especially among young people³. Troubling too, in “depressed societies” [Anatrella 1993], is fear of commitment and of life as such, going together with very low rates of marriage and fertility. Finally, let us note the auto-intoxication by overconsumption of entertainment (cinema, television, social networks, etc.), as these provide a lot of background noise and intense agitation, to lower the abnormal level of anxiety.

To sum it up, in the 21st century, developed societies combine the highest global and historical level of physical well-being and health with an apparently increasing high level of mental disorder and morbidity. The World Health Organization has expressed alarm over a massive phenomenon⁴.

These are the facts on which we further meditate.

When the neuronal epidemic continues to spread and its effects extend far beyond the medical field, it can no longer remain the monopoly

² The neuronal crisis in France does not seem to be accompanied by an increase in the number of suicides, on the contrary [Béguin 2018]. On the other hand, in the United States, over the last fifteen years, the suicide rate has increased by 25%, rising to 13 per 100 000, a level slightly lower than that of France. (Cf. the research of sociologists [Baudelot & Establet 2006].)

³ In France, according to studies by the Economic and Social Council, the number of deaths by suicide has dropped by half over the past twenty-five years, thanks to prevention policies. Nevertheless, the total number of suicide attempts would be 22 times higher, or 0.5% per year, for the age group of 25–35 year-olds.

⁴ The depression epidemic is reportedly growing steadily at a rate of 2% per year and already affects one-twentieth of adults worldwide each year. If the depression really increases, it is more likely that other psychic or mental pathologies will increase as well. In fact, the 2017 annual report of the French Ministry of Public Health says: “Globally, the WHO considers that five of the ten most worrying pathologies in the twenty-first century relate to mental disorders: schizophrenia, bipolar disorders, addictions, depression and obsessive-compulsive disorders, responsible for the major part of suicide mortality, severe disabilities and handicaps as well as a deteriorated quality of life for those affected.” Should we put these alarming assertions into perspective? In any case, in 2010, according to the WHO, 298 million people suffered from depression, or 4.3% of the world’s population. The scourge hits more developed countries more severely. This UN health ministry estimates, in a March 2017 press release, that depressive disorders are the number one morbidity and disability factor in the world. Between 2005 and 2015, they increased by more than 18%.

of certain professionals – doctors, psychiatrists, psychoanalysts, and specialists in neuroscience. Narrow specialization, instead of ensuring higher objectivity, locks us among so many subjective philosophical belief systems: materialism, positivism, or nihilism. These systems are *normal illusions of specialized reason*, the blinders of the mind that knows more and more, but comprehends less and less. Moreover, these illusions make man ill by frustrating his need for meaning. Therefore, we need fundamental conceptual advances, breakthroughs, and in order to obtain that, we are ready to take certain theoretical risks.

I believe that a philosopher does his duty by modestly expressing his reasonable opinions on unresolved problems, especially when these are very sensitive and affect the common good.

Bergson believed that the progress of science would put an end to their divorce from wisdom because metaphysical theses would end up as truths that are able to function as hypotheses, susceptible to verification by the body of facts that supports them or not, to confirm the consistency of the facts. If the dialogue works true, a genuine humanistic knowledge will eventually unite science, wisdom, and the life experience of decision makers.

Therefore, the public health problem, from which we started, cannot be solved independently from the examination of a very vast problem of wisdom, cultural and existential, – the crisis of global, Western, and European humanism. Ensuring proper development of the psyche, or healing it, also means overcoming this crisis, bringing to light a new humanism and inventing scientific and technical, political and social modes, capable of expressing it: a society that does not drive people crazy.

Need for humanistic medicine

Faced with the spread of the neuronal crisis and the relative powerlessness of medicine in curbing it, decision-makers and all active citizens must reflect on its *root* causes. Its effective treatment would require exploring and attacking these “root” causes. But what will “exploring” mean here?

Not just replacing materialistic medicine with the psychoanalytic approach: “The debates on psychotherapies and drugs are stalling. They wander from one dualism to another, alternating the whole psyche without the brain and the whole biological substance without a psyche” [Jouvent 2013, 217].

Medicine using pharmacology above all is justified to the extent that serious mental disorders are accompanied by certain imbalances in

the brain chemistry⁵. Molecules can restore the natural balances, bring patients back to normal life, and rid them of distressing symptoms. However, the molecules cannot act upon the causes. Psychologists and psychoanalysts are quite right when they say that a madman is paradoxically “rational” (including one who goes crazy every now and then, as each of us may [André 2008]). He adopts an expensive strategy, but it was the only one that seemed “rational” to him, the only one allowing him to overcome his anxieties, frustrations, and contradictions. He reacts to a deep state of alienation, in such issues as family, linguistic, social spheres, etc. His “insanity” has meaning and corresponds to all of his great human interests, and this certainly cannot be “cured” unless the person is offered a better solution to his existential problem – provided of course that his state allows reasonable confidential communication.

However, this is rarely the case, and that is why, while this type of solution is necessary, it is absolutely not sufficient. Psychologists lack an adequate explanation of what is involuntary and suffered in alienation. A “physical” explanation is also necessary to account for the alienation itself, which cannot be reduced to “excessive normality” or “ordinary suffering.” But it is very likely that physical therapies will not get far if they are not based on a “physics of meaning,” a “neurology of the metaphysical and the mystical.” We must therefore propose a satisfactory coordination, fully sufficient, of the two necessary explanations.

Besides the forgetting of the body, another weakness of psychological explanations, which is common in materialistic explanations, is, in general, the forgetting of metaphysics.

The “psychology” of a human being is that of a metaphysical animal. The existential human problem is, at its core, metaphysical. For example, many children suffer from anguish at the thought of their parents’ death, but deep down this is due to the enigma of death itself. There is nothing pathological about it: it is just proof of intelligence. The primary causes of psychic discomfort lie in an insufficient or defective self-interpretation, both existential-metaphysical and family-social. As Stoic wisdom had already understood, changing this understanding is the only way to truly heal. The man who wants to be cured cannot do without research leading at least to some substantial truth, even if the result remains incomplete.

⁵ According to some specialists, the chemical imbalance is a prejudice [Göttsche 2014].

Such a therapeutic practice would authentically deserve the name of humanist medicine. The core of such a reform is to put medical science, and first of all psychiatry, *as sciences*, in an essential, intrinsic relationship with wisdom.

Western and partly Westernized societies, therefore, need a new humanistic thinking uniting science and wisdom and taking up again the traditional problems of human unity and the relationship between soul and body, of evil and of freedom.

The fundamental desire and its sublimations

Seeking to understand the human heart requires starting from our first Desire, identifying it, becoming aware of it with clarity, with certainty. This Desire is the constitutive foundation of our action and the unifying factor of all that it includes. So, let us summarize the tradition of Desire – of our Desire, for we are all alike in this regard – in order to understand ourselves and truthfully tell our life story.

What does tradition say? That men are guided in everything by their desire for *happiness*, even “those who hang themselves” [Pascal 2003, 113]. Frequent failure of their efforts forces them to reflect.

Disappointed by superficial aims, the reflecting man understands that he desires deep and true happiness, which he will call *beatitude/bliss/blessedness*. Then, it is a question of identifying this Good whose possession, says Spinoza, is equivalent to this beatitude [Spinoza 1985, 7]⁶. If happiness is possible in this world, it is through union with that Good which is not of this world, but wherein only all that composes this world exists. This Good is assuredly neither power, nor riches, nor glory, nor pleasures, nor entertainment, nor recognition, nor even friendships, love, the sciences or the arts⁷. This Desire is metaphysical. Its object is what Plato calls Good. This is, according to Plato, what thoughtful men call God.

While having a very earthly conception of happiness, Aristotle also goes beyond powers, honors, pleasures, riches, etc., and even *philia*, friendship. He sees that virtue is very necessary for happiness, especially prudence, precisely so as not to lead us astray in these dead ends, and he culminates his search for happiness in the search itself, not for a pretext object of entertainment, but for eternal truth.

⁶ In E. Curley's translation [Spinoza 1985] of the *Treatise on the Emendation of the Intellect*, it is translated as the “greatest happiness.”

⁷ Cf. St. Thomas Aquinas, *S. Th.*, I–II, qq. 1–5.

In his lineage, Saint Thomas explains very clearly how we organize our lives, by setting up subordinate systems of means for higher and higher ends. The whole of existence takes shape and is finally explained on the basis of the aim of the final goal which, for him and for Aristotle, is happiness. As he goes in depth in his exploration, he calls its beatitude (like Spinoza, later): the Desire to see God.

This Desire for God, at the start, is most often unconscious. To tell the truth, it is the very unconscious of Man, of which he sometimes gradually becomes aware. The proof is that the word “desire” designates, according to the experience of Hobbesian social life, a barbaric and irrational swarming, which Man strives to civilize by disciplining himself under laws and the rule of reason. But among these desires, there is also trivial curiosity. If we delve deeper into it, we find that reason itself is animated by pure desire. All Men aspire for this: to know the truth.

Every man, by nature, desires to know; to know is to know the cause; to know the root and constitutive cause of all things, that is the goal. It is not an artificial or arbitrary desire: it is the very nature of the animal endowed with reason, the nature of Man, ineradicable, universal, necessary, and inexhaustible – Freud would say “the fundamental drive” of Man.

The tradition does not end there. The founder of postmodern culture, Friedrich Nietzsche, does not love God. However, he intends to explain “our entire instinctive life as the development and ramification of one basic form of the will – namely, of the will to power” [Nietzsche 2010, 48]. Now, “will to power,” that is to say for him, infinite power and unconscious will, is the name he gives to the metaphysical principle, to “what we call ‘God.’” He sees that Man does not only want to see God, but to become God. Sartre thinks that Man is a desire to be God and “man makes himself man in order to be God” [Sartre 1992, 796]. And Nietzsche announces the death of God, because if there was a Creator, he could not be God. Reading Pascal, who almost convinced him of the contrary, was painful to Nietzsche. In short, man’s relationship to God is as close and certain as it is difficult.

The desire for the Absolute is common to all, theists and atheists. “God” is the name given to the Absolute when we see that he is Someone; if we do not see that, we just speak of “Absolute”; in the West, an atheist is someone who does not want God, but who still desires the Absolute, like everyone else, without realizing it sufficiently [Hude 1991, 36–37].

If we admire the works of Chinese scholars [Escande 2018], we understand with evidence that their culture or art (*yi*) is first and foremost a “culture of oneself,” which consists in living in harmony between calm Man and moving Nature, against a background of vaporous Absolute. God stands here beyond the horizon, although... It is possible for the artist’s brush, the sage, or the meditative scholar, to “trace the intention.” Not just his own, but that of Nature, the “spiritual sense” of nature – the mysterious purpose of the Spirit?

Freud also wanted to explain the discomforts of the psyche on the basis of a fundamental drive. He is wrong to qualify it as sexual, even in the broad sense, because this drive is *metaphysical*. But the soul animates, gives life and itself *lives*. If, instead of the sexual drive, we said the living drive, the *vital* drive of the person, it would be very true. The fundamental drive is partly a desire for Beauty (this is Plato’s definition of metaphysical *eros*), but also a desire for Life, for immortal life, for eternal life, for eternity. The drive is also a desire for beatitude, for an enjoyment which would consist in sharing the pleasure of God, “single and simple” (Aristotle, *EN*. 1154b25)⁸.

Of course, our life includes many other desires in addition to Desire, but all of these other desires are pitiful and unclean unless they are part of the fundamental momentum. Such participation is not easy to achieve, precisely because the relations of Man with the Absolute-God are particularly complex.

The most original disciples of Freud went on in this direction but stopped halfway. Viktor Frankl speaks of the “will to meaning” [Frankl 1969], Erich Fromm of the desire for love [Fromm 1956]. What gives meaning is always a consummation, at least provisionally. Depression often stems from disillusionment, which seems to show us that a certain desire that structured our life, despite our hopes, was not actually cut out to have a consummation – and here we are suddenly left without a meaning. The desire to love is genuine within the desire for truth; because does loving someone mean to love a false image?

The sexual has a lot to do with the discomforts of the psyche, especially in postmodern times. But this factor is not the main one. We must therefore first let our fundamental Desire, and therefore our fundamental project, emerge from the unconscious.

⁸ Our great poet had this enigmatic formula: “But the vision of justice is the pleasure of God alone” (Arthur Rimbaud, *Une saison en enfer*).

Freud understood *sublimation* as a derivation of the fundamental drive which, in his doctrine, was sexual in the broader sense, on non-sexual objects [de Mijolla-Mellor 2012; Ricœur 1965, 476–529]. It was the aspect of his thinking that shocked the most, by its materialist and reductionist character⁹. What he calls “sublimation,” we see as a particular form of *compensation*.

Once the fundamental drive has been correctly identified, the transfer or the derivation of the desire for the Good onto certain secondary and particular goods becomes a certain fact. The notion of sublimation, thus defined, is irreplaceable. *Idealization* is the cognitive aspect of sublimation. Sublimation is not just about things like money or power, but also family feelings like filial love.

Treatment for frustration requires above all the liquidation of sublimations in the sense indicated here *and* resublimation in the sense that will be indicated below.

In sublimation, Man is only moving towards a finite good, but he is able to imagine that he is moving towards the Good. He desires beauty, hoping to enjoy the Good and the Beautiful. He thus temporarily avoids frustration and achieves a certain balance, until the time of disillusionment and disappointment. The individual uses his brain as a means of producing a fictitious representation which gives him a vague *approximation* of pleasure [Jouvent 2013]. The latter sometimes becomes a common criterion of validity for representations. Hence the movement towards an unreasonable excess of subjectivity.

We will name *libido* not sexual desire in the broad sense, but sublimated, twisted, and complex sexual desire, in particular because of this sublimation. The continuous and vague desire of such desire, smoldering in the psyche, will be called *concupiscence*.

Freud formed concepts essential to any comprehensive model of the dynamism of the psyche, but he was wrong in his interpretation of this model. It was so, probably, because he had sublimated his sexual desire into *libido*, and he always lacked the critical sense necessary to overcome this unconscious sublimation. This is how he proposed a very enlightening image of Man, except that it hangs upside down, as in a dark room, and that you have to make a 180-degree turn in your thinking, to get a true idea of Man.

⁹ Freud's real thinking was probably less reductionist. He wrote to Ludwig Binswanger: “I have always confined myself to the ground floor and basement of the edifice called man” [Binswanger 1957, 96].

A kind (which we might call the *Hobbesian*) of repression of sexual desire was a major event in the first neuronal crisis, generally “hysterical,” around the 1890s. But this pre-Freudian trend ended with the postmodern sexual revolution, and the present neuronal crisis coexists with nearly absolute sexual deregulation. The pre-Freudian collective neurosis has even been succeeded by a post-Freudian collective neurosis, in which there is as much sexuality as in the previous one. Therefore, the practice of sexual liberation (at least, in its most common form) did not heal the psyche.

From the solution of the problem of evil to the position of the problem of salvation

From a rational point of view, the problem of evil is not that difficult to solve, although the solution is extremely paradoxical. And the fact that there exists a solution does not mean that the suffering becomes easier to bear; since if it became so, there would be no more problem with evil.

First stage, moral evil. If there were no freedom, there would be no moral harm. Moral evil, like moral good, requires responsibility and, therefore, freedom. However, a finite freedom is what can unite with the Good in a free and perfect order, but this also opposes the Good by desire for a radical autonomy and thus produces disorder in relation to the Good. It is therefore thanks to the position of freedom that moral evil is explained, without being denied. It does not go beyond the limits of reason.

Then, two questions remain, the answers to which may seem satisfactory but exceed these limits, or lie on the border between probable arguments and acts of faith:

- Why does God allow moral evil to exist?
- Why does God not create impeccable freedoms (incapable of sinning, of doing evil)?

Second stage, physical harm in general. If we disregard Man, physical evil easily fits into the universal physical order. In this, the Stoics are right. For example, why complain about earthquakes? Life requires rivers. Rivers and mountains. And because of the erosion, new mountains are required. It is the same with geological plate tectonics. And they result in earthquakes. So, life requires earthquakes, even if they destroy lives. That is all. General physical evil is part of the Universal Order. – Let it be. But what to think of this *specific* physical evil that befalls Man, to be free and moral? Of his suffering and his death?

Third stage, the physical evil that affects Man. Suppose that human thought does not want to recognize anything other as existing objects, except Man and Nature. In this case, his physical illness does not pose *any* problem. It is easily explained by Man's existence in the whole of a non-human Nature, entirely indifferent to his fate. Man may seek to technologically reduce the unpleasant effects of this insertion, but it is absurd to raise a protest if there is no one to hear it. However, Man does not only regret; he protests, that is a fact. Therefore, he invokes an Authority. It is therefore that he believes that there is, beyond Man and Nature, a Good that governs the world, a Good that is good, that should listen to him and free him from tribulations. So, therefore, we do not know *how* the problem is solved, but we know that it *must* be solved in one way or another, *since it arises* and the correctness of its simple position implies the existence of a primary Good, sovereign in the Order of the World.

The atheist, if he prefers to live in Nature alone rather than to go "over there" to the Father, has nothing to complain about evil, neither physical (it is obvious) nor moral because he lives without Good in a world where there is no real moral evil (since there is no absolute moral law, and it is as if his duty were not clearly defined anywhere) and probably very little freedom.

In other words, the problem of evil only arises for Man who believes at least implicitly in God – in the Good that is Good. And this problem does not implicate either God or his goodness, since if we were to suppose that God did not exist, or were wicked, the problem of evil would obviously vanish immediately. It must therefore be said that the persistence of the problem of evil is paradoxically convincing proof of the existence of the Good God. And if you do not want God, you have to stop torturing your mind with a problem that, hypothetically and rationally, no longer exists. Therefore, the problem of evil arises between Man and God – more precisely, between the Good God and Man who hesitates between wanting God and not wanting him. In short, it arises at the heart of another, much more concrete problem, which is the problem of salvation.

In this sense, the problem of evil, once freedom has been taken into account, is the demonstrative means of its own solution. Indeed, if finite freedom comes directly from Good, it can indirectly turn bad. And on the other hand, if there were no Good, either evil would go into order, or being would go into nothingness – and, therefore, there would be no problem; but *there is* clearly a problem. We are therefore

in a situation where the problem has its solution within it, because if there is a problem, the Good exists. The problem is therefore not to know if there is a Good, but to reach it despite the Evil. The theoretical and existential problem of evil does give way to the practical problem of salvation.

The healing of the psyche does not boil down to the salvation of man and his soul. Medicine and psychiatry cannot be replaced by morality, wisdom, or religion. But to heal a psyche (I do not mean, simply to relieve it), we must also initiate a dynamic of spiritual salvation.

Knowing that our suffering has meaning

In order to be successful, the healing of the psyche must be based on a wisdom providing a principle that is at least plausible, if possibly certain, allowing us to recognize a meaning in our ills. One of Viktor Frankl's patients said to him: "I don't mind suffering, but it should have a meaning" [Frankl 1969]¹⁰.

To say that evils have a meaning is to say that they are neither Evil nor proof of the reign of Evil, but these in some way belong to the Order dominated by the Good, without however becoming good, or ceasing to be evils. In fact, our suffering always has meaning. To be aware of this is the fundamental condition for making things less dramatic.

Demonstration? Either I say that suffering has a deep metaphysical meaning; or I admit that it does not have any of that sort. But if I say that the suffering that I absolutely reject is totally absurd, it immediately takes on another kind of meaning, in my revolt against it, to which it gives meaning.

The suffering that we struggle against gives meaning to our life as struggle against Evil. This heroic and tragic fight does not imply that Nature is completely hostile to us, nor that God is evil. Besides, these two ideas are still part of a form of metaphysics. Then if, in our opinion, such struggle involved these ideas, it would certainly have a metaphysical meaning, even if we stated the opposite.

¹⁰ In the book *The Will to Meaning: Foundations and Applications of Logotherapy*, Viktor Frankl speaks of "iatrogenic neurosis," that is, caused by doctors, because a materialistic approach to mental illnesses treats the patient as an object. This forces him to see himself as a thing and locks him into a depressive worldview [Frankl 1969].

In fact, there is no choice between suffering that has meaning and the same suffering that does not. The option obtains sense between two meanings of suffering (and death). The idea of absolute nonsense of evil is nonsense, as no one believes it. To all of us, Evils always have meaning, but one of them is tragic and heroic, in a story that probably ends badly; the other is part of a story of love and pain, which may end well.

Redramatization and resublimation

Let us face it: metaphysical considerations about evil are very elitist. And even for the elite, they lack de-dramatizing power. To convince the intellect is not to touch the heart. They are not readily persuaded. But, then, how to *de-dramatize*, not in the sense of playing down to the level of insignificance, but in the sense of “de-apocalyptizing”? By agreeing to reconsider our relationship to the humanist religion.

To heal the psyche is to de-sublimate, to deconstruct the desire for an illusory infinite finite. Re-sublimation starts with recognizing that in all these illusory desires there is an ersatz of the authentic (but unconscious) Desire of the Man-God. The sublimated reason, as well as the social Leviathan (moralizing and repressive), only know how to desubliminate, repress, and punish finite-infinite desires. Only Christ, truly finite and truly infinite, therefore truly sublime, gives an authentic meaning and provides a real Object for the mysterious desire of sublimation.

The human man would like to be God and cannot stand either being or not being such a God. Only Jesus Christ, the Man-God, the only Man to be God “in Person,” and communicating himself to all, allows Man both not to be God and to be himself.

Why and who is the madman afraid of?

Madness is scary for three reasons. Two are commonplace: (1) fear: a person who is not in control of his actions and acts according to delusional representations, could do us harm, as we are told; (2) hypochondria: just as the sight of a hemiplegic can inspire us with a phobia of hemiplegia, so can insanity. The third is a deeper anxiety, linked to “doubt.” This requires an explanation.

If our questioning is dominated by paranoid mistrust and by an individualistic sublimation of radical autonomy, then it becomes “doubt.”

We no longer want to be sure or can be sure of anything except what we can dominate. But, paradoxically, we only dominate what is quantitative (for example, electromagnetic waves). However, the immediate sensitive quality, such as the blue color of the sky, or the red of the rose, is not controllable. So, it does not seem real or true to us.

So, although we started from a realistic and materialistic scholar's conviction, when we reflect on this difference between the universe of physical science and the world of our perception, we may have the impression that reality is shifting, that matter is no more than a coherent dream, or that we live in a kind of cinema, always glued to our seat, without ever being able to leave it.

Thus, when in "doubt," we undoubtedly lose the "sense of reality." And if we define reason by "doubt," then we make an essential link between reason and insanity, as if reflected reason were insanity overcome.

This is why the madman scares us – or rather distresses us. But if, on the contrary, we define reason as methodical trust and intuition, then the madman no longer distresses us, and if we are neither fearful nor nosophobic, he does not frighten us, either.

We know that the "madman" has hallucinations¹¹ and delusions when awake, as we all have during our sleep, when we dream.

In short, he is a patient whose illness consists simply of simultaneously sleeping upright and daydreaming. Let us meditate on all this, for it will always be difficult to heal the psyche if we do not collectively overcome the "fear of madness." Because it is also our fear of him that locks the madman within himself [Foucault 1961]. To cure madness, must reason therefore cure "doubt"?

Conclusion

Medicine and wisdom. The progress of science supposes a return of reason to metaphysics. Man is not a detail in the world of the living, he is its axis. And the axis of Man is an "I," a soul that seeks God. He is meant to have a body, but his body is that of a soul – the one and only of that soul.

¹¹ Strange images, such as that of the bursting of the body, can pass for perceptions, as in dreams, and become objects of hallucination.

As long as science has not carried out its humanist reform, taking metaphysics into account, the technique will remain uncontrollable, at the service of a sublimation of the temporal and of a collective psychosis of transgression, the two major risks of which are an ecological crisis and a nuclear war.

In this humanistic reform, medicine must take its due place. Humanistic medicine is endowed with morality and wisdom. Through our lack of wisdom, we make ourselves physically and mentally ill. Psychiatry must also put the patient back on a path of wisdom.

Humanistic medicine runs through Man from head to toe and body to soul. It sees in the most frequent source of brain disorders and disorders of the psyche, lack of wisdom of the soul and ignorance of the humanism of God; and in these disorders, it reveals disruptors of the body's functions.

Humanistic medicine is neither a demagogue nor an accomplice in the dynamics of transgression. It is there to tell Man how wrong he is in hoping to find peace of soul, mental balance and health without wisdom.

Wisdom and democracy. Healing the psyche also serves the common good of a free civilized society. Without a new humanism, political freedom will disappear from the horizon, because it will have lost its sense.

In the 19th century, the culture of modernity, moral and scientific, produced a collective neurosis. The man of Postmodern is characterized by the effort of his psyche to escape this neurosis. This is why, after the war of 1914 and to this day, the desire to escape guilt provides a key to much of our cultural history.

The rejection of the Universal, of Reason, of God, seemed essential to eliminate neurotic Morality. Unfortunately, these rejections frustrate the soul by depriving it of all enjoyment of an ideal order: enjoyment of Good, of Truth, of God. The frustrated man is then condemned to enjoy only life, or not to enjoy anything at all. This is why sexual freedom almost becomes the axis of individual freedom, enveloped in material and mental comfort. Sublimated sex is called *libido*. *Libido* explains postmodern madness and why this society is going mad and propagates madness. Indeed, a sublimation is never more than a reverie, always threatened by the experience of life. The way to keep a pleasure, by preventing the desublimation of the *libido*, is to set up a

powerful screen that preserves the psyche, always trying to escape this dreadful feeling of guilt, from any contact with the authentic reality, exterior or interior. This screen is transgression, socially organized, ruling the law, dominating culture, marginalizing everything that upsets it – and so on, and so forth. The whole cultural history of the postmodern West, at least since 1960, can be interpreted as a headlong rush into transgression, led by the most neurotic persons, who are also the most transgressive ones.

This is how postmodern democracies lose their minds.

Humanistic religion-faith. Both popular and profound wisdom is religion. The neuronal crisis that affects the modern and postmodern world is explained by primordial frustration, which is metaphysical, and, therefore, religious. To heal itself, the democratic humanistic world, therefore, needs a solid humanistic religion. The humanistic religion is one that says that God was made Man so that Man could be made God. Any approach of wisdom for the humanistic and democratic world must therefore necessarily take into account this religious faith with a new perspective, because it is fully relevant to shed light on the disorders of the psyche.

REFERENCES

Anatrella N. (1993) *Non à la société dépressive*. Paris: Flammarion (in French).

André J. (2008) *Folies minuscules, suivi de Folies meurtrières*. Paris: Gallimard (in French).

Baudelot C. & Establet R. (2006) *Suicide, l'envers de notre monde*. Paris: Seuil (in French).

Béguin F. (2018, February 5) Le nombre de suicides continue de diminuer en France. *Le Monde*. Retrieved from https://www.lemonde.fr/societe/article/2018/02/05/le-nombre-de-suicides-continue-de-diminuer_5251863_3224.html (in French).

Binswanger L. (1957) *Reminiscences of a Friendship*. New York: Grune & Stratton.

de Mijolla-Mellor S. (Ed.) (2012) *Traité de la sublimation*. Paris: PUF (in French).

Escande Y. (2018) L'art des lettrés. Esthétique des arts lettrés: "tracer l'intention." In: *Trésors du Musée d'art de Pékin : au cœur des montagnes*

H. HUDE. Neuronal Crisis: Meditate to Comprehend the Nature of Psychosomatic...
et des eaux, l'art et la vie des lettrés chinois du XVIIème au XXème siècle.
Gaillac: Musée des beaux-arts de Gaillac (in French).

Foucault M. (1961) *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique.* Paris: Plon (in French).

Frankl V. (1969) *The Will to Meaning: Foundations and Applications of Logotherapy.* New York: New American Library.

Fromm E. (1956) *The Art of Loving.* New York: Harper & Row.

Gøtzsche P.C. (2014) Why I Think Antidepressants Cause More Harm Than Good. *The Lancet Psychiatry.* Vol. 1, no. 2, pp. 104–106.

Hude H. (1991) *Prolégomènes.* Paris: Éditions universitaires (in French).

Hude H. (2019) *Ce monde qui nous rend fous : réflexion philosophique sur la santé mentale.* Paris: Mame (in French).

Jouvent R. (2013) *Le Cerveau magicien. De la réalité au plaisir psychique* (2nd ed.). Paris: Odile Jacob (in French).

Nietzsche F. (2010) *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future* (W. Kaufmann, Trans.). New York: Vintage Books.

Pascal B. (2003) *Pensées* (W.F. Trotter, Trans.). Mineola, NY: Dover Publications.

Ricœur P. (1965) *De l'interprétation. Essai sur Freud.* Paris: Seuil (in French).

Sartre J.-P. (1992) *Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology* (H.E. Barnes, Trans.). New York: Washington Square Press.

Spinoza B. (1985) Treatise on the Emendation of the Intellect. In: Curley E. (Ed. & Trans.) *The Collected Works of Spinoza* (Vol. 1, pp. 3–45). Princeton, NJ: Princeton University Press.

World Health Organization (WHO) (2020) *Depression.* Retrieved from <https://www.who.int/en/news-room/fact-sheets/detail/depression>

Неопределенность мира и проблема русской цивилизации

Р.И. Соколова

Институт философии РАН, Москва, Россия

Аннотация

Статья посвящена цивилизационной проблематике, которая во многом обусловлена средой или фоном, т.е. общественно-политической обстановкой в стране и мире в целом, оказывающей на нее опосредованное воздействие. Автором рассмотрена новая ситуация, для которой характерна нестабильность во всех сферах общепланетарного бытия, отражающаяся и на положении человека. Данную ситуацию характеризуют в литературе как конец определенности или «неопределенность», нашедшая сегодня отражение в терминологии, атрибутированной словом «новая» или приставкой «пост». Установлено, что несмотря на актуальность, это понятие имеет длительную историю в философии, начиная с Античности и заканчивая современностью. Автор статьи констатирует вклад современной российской цивилизационной теории в состояние неопределенности в России, обусловленной как терминологической многозначностью и неопределенностью ключевых понятий этой теории, так и идейно-мировоззренческим разногласием ее представителей. Представлены три версии относительно существования цивилизации в российском государстве, которые остаются в гуманитарном дискурсе новой России на протяжении тридцати лет. Особое внимание уделено третьей версии как наиболее устойчивой, согласно которой Россия была и остается частью Запада, выявлены причины ее популярности. В качестве базисной методологической основы исследования такой версии взят концепт Другого, ставшего в последнее время очень актуальным после того, как обнаружилось, что движение в сторону Запада без учета исторических особенностей России оказалось неудачным, а сам Запад направил все усилия на сдерживание России. Сделан вывод о том, что более внимательное отношение к фону поможет сблизить позиции разных авторов и минимизировать неопределенность, принимающую все более тревожные черты. Это может способствовать выработке мировоззренческих координат и ценностей, определяющих жизненно важные приоритеты и перспективы развития, дать образ будущего, воплощенного в удовлетворяющем все общество проекте цивилизационного развития.

Ключевые слова: социальная философия, культура, нестабильность, фон, образ Другого, проект, ментальность, идентификация.

Соколова Римма Ивановна – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора философских проблем политики Института философии РАН.

rimmsok70@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0002-2479-2810>

Для цитирования: Соколова Р.И. Неопределенность мира и проблема российской цивилизации // Философские науки. 2021. Т. 64. № 2. С. 128–148. DOI: 10.30727/0235-1188-2021-64-2-128-148

The Uncertainty of the World and the Problem of Russian Civilization

R.I. Sokolova

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

Abstract

The article analyzes civilizational problems, which are largely determined by the environment or background, i.e., the socio-political situation in the country and the world, which exerts indirect impact. In this regard, the article considers the new situation in the world, characterized by instability in all spheres, which also affects the human situation. This situation is defined in literature as the end of certainty or beginning of “uncertainty,” which is reflected in modern terminology, attributed with the word “new” or the prefix “post-.” It is noted that despite the current topicality, this concept has a long history in philosophy, starting from the classics and continuing into modern philosophy. The paper dwells on the contribution of the modern Russian civilizational theory to the state of uncertainty in Russia, caused both by the terminological ambiguity and uncertainty of the key concepts of this theory, and by the ideological and worldview differences of its representatives. The article discusses the three versions of the assessment of Russian state, which remain in the humanitarian discourse of new Russia for thirty years. Special attention is paid to the third version as the most tenacious one, according to which Russia has been and remains part of the West, and we clarify the reasons for its persistent popularity. Considering this version, the author applies the concept of the Other, which has become relevant after it had become clear that the movement toward the West without taking into account the historical peculiarities of Russia was not so successful, and the West made efforts to constrain Russia. The paper con-

cludes that closer attention to the background will help to bring together the positions of different authors and minimize the uncertainty that is taking on more and more disturbing features. This research can contribute to the formation of worldview coordinates and values that determine vital priorities and development prospects, to the emergence of a civilization development project that satisfies the entire society.

Keywords: social philosophy, culture, instability, background, image of the Other, project, mentality, identification.

Rimma I. Sokolova – D.Sc. in Philosophy, Leading Research Fellow, Department of the Philosophical Problems of Politics, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

rimmsok70@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0002-2479-2810>

For citation: Sokolova R.I (2021). The Uncertainty of the World and the Problem of Russian Civilization. *Russian Journal of Philosophical Sciences* = *Filosofskie nauki*. Vol. 64. no. 2, pp. 128–148.
DOI: 10.30727/0235-1188-2021-64-2-128-148

Как об этом мире не суди и не ряди,
главное – не каков он, а каков ты внутри!
Пословица

Введение

Цивилизационная тематика, имеющая длительную традицию в истории науки и актуализированная в современной России с начала 1990-х годов, по-прежнему находится в центре внимания отечественных ученых. Несмотря на обилие литературы и большие теоретические достижения в этой области, до сих пор среди исследователей наблюдаются разногласия относительно того, что представляет собой Россия в цивилизационном отношении, куда она движется и какое будущее ее ожидает. Полагаем, одной из причин служит недостаточное внимание или даже игнорирование фона, на котором существует российское государство и который является важным, если не определяющим для ее существования на протяжении истории. Проблемы, существующие в нашей стране, известны, их обсуждают на всевозможных уровнях общественной жизни, от политических деятелей и экспертов разного профиля до рядовых граждан. Однако эти проблемы усугубляются и отчасти порождены той средой или фоном, на котором они формировались и вызревали, т.е. речь идет об известных

последствиях, связанных с поражением Советского Союза в холодной войне и с последующими радикальными изменениями, затронувшими цивилизационные основы России, ее положение в мире. Более внимательное отношение к фону поможет приблизиться и к более адекватному пониманию сущности важнейших вопросов в контексте цивилизационной проблематики.

Неопределенность как примета времени

Очерчивая особенности этого фона сегодня, необходимо констатировать все более увеличившуюся нестабильность в мире [Степин 2017] вследствие того, что между ведущими державами с каждым годом накапливаются взаимоисключающие, глубинные противоречия, ведущие к неразрешимым проблемам. Это приводит к отказу от устоявшихся принципов, норм и правил взаимодействия между странами, от всех договоров о взаимном сдерживании, к крушению имевшихся представлений об устройстве миропорядка, разрушению международных институтов и увеличению расходов на военные цели.

Россия оказалась в сжимающемся кольце: события на Украине, в Белоруссии, Киргизии, Армении, усилившиеся территориальные притязания Японии. Есть все основания думать, что этот процесс еще не завершен. Очевидны признаки того, что мир находится на грани глобального катаклизма из-за неудержимого желания коллективного Запада во главе с США к доминированию и удержанию геополитического первенства [Бжезинский 2017]. Кроме того, возлагавшиеся надежды на БРИКС и Шанхайскую организацию сотрудничества становятся несколько призрачными ввиду грандиозной геостратегической победы Китая, который сформировал зону свободной торговли под названием «Всеобъемлющее региональное экономическое партнерство» (ВРЭП) из десяти стран ВСЕАН, а также Австралии, Новой Зеландии, Южной Кореи и Японии. Это представляет для Китая более существенный интерес с экономической точки зрения, а значит, не исключена и смена политической ориентации. Многие эксперты сходятся во мнении о том, что мир перешел в новую историческую реальность.

Кроме трансформации геополитического ландшафта, происходит изменение климата, нарастают экологические проблемы, повышаются риски от стихийных бедствий, от недостаточной изученности нового вируса, поразившего человечество, от техногенных катастроф, риски в финансовом секторе. Все более

очевиден тот факт, что мир становится сложным, нелинейным, неустойчивым, движется к глобальным переменам, вектор которых остается неопределенным из-за множества факторов, не поддающихся точному прогнозированию и зависящему от ряда случайностей. Беспрецедентная скорость изменений порождает ощущение движения в неопределенное будущее. Известный ученый, нобелевский лауреат И. Пригожин, которого называли иногда философом нестабильности, характеризовал такое положение в мире как «конец определенности» [Пригожин 1991; Пригожин 2000]. Изучая сложные системы и уделяя основное внимание физике, математике, он разработал и методологию, применимую к реальности во всех ее проявлениях, в том числе к сфере человеческой действительности. Смысл его утверждения раскрывают слова, сказанные им ранее: «Мы больше не очарованы рациональностью. Будущее больше не предзадано, оно не вытекает из настоящего. Это означает конец классического идеала всеведения [Prigogine 1983, 78].

Смысловое содержание выражения «конец определенности» из-за присущей ему расплывчатости находит свое место во многих других терминологических воплощениях: «новая современность», «мировой хаос», «новое варварство», «новый мировой беспорядок», «новая нормальность», а также во всевозможных концептах с приставкой «пост»: «постмодернизм», «постгуманизм», «постправда» «постэкономическая эпоха» и т.д. Использование термина «неопределенность» применительно к сфере глобальной политики сближает его с теорией хаоса, согласно которой неспособность наблюдателя собрать необходимые, но необозримые и трудно определяемые данные, делает невозможным надежное предсказание поведения сложных систем. Даже малейшие изменения в окружающей среде могут привести к непредвиденным последствиям. Каким бы убедительным и долгим не был процесс интерпретации и объяснения, он никогда не достигнет заданного предела для точного прогноза ввиду всевозможных привходящих обстоятельств. Таким образом, неопределенность наподобие кантовской «вещи в себе» неизбежно приобретает статус окончательного объяснения. По всем признакам неопределенность стала одной из главных примет общепланетарного бытия человечества, что нашло отражение в современных научных словарях: философском, экономическом, юридическом, психологическом, естественнонаучном и др. Это свидетельствует о теоретической значимости

данного понятия. С точки зрения ряда исследователей, «понятие “неопределенность” можно считать одним из популярных понятий, используемых не только в философских исследованиях, но и в работах в области гуманитарных, социальных, естественных наук, рассматривающих это понятие в различных исторических контекстах и ситуациях» [Дорожкин, Соколова 2015].

Следует отметить большую роль философии в исследовании неопределенности, которая на протяжении истории занималась осмыслением мира со всеми его сложностями, кризисами и противоречиями, анализируя и сущностные черты происходящих процессов, и возможные перспективы развития человеческой цивилизации. Простое и обыденное, на первый взгляд, слово «неопределенность», как и слово «определенность», служили объектом размышления философов и приобрели в конечном счете признание статуса универсальных и взаимообусловленных философских категорий, наполненных глубоким смыслом и значением для познавательного процесса. Наиболее отчетливое представление о неопределенности началось с учения Анаксимандра, который считал неопределенность основным свойством материи; затем эта линия продолжилась у пифагорейцев. Утверждение Гераклита о том, что «все течет», тоже давало основание толковать его с точки зрения неопределенности. Платон считал материальный мир миром неопределенности, изменчивости, а идеальный мир сущностей относил к определенности. Большое значение понятиям «определенность» и «неопределенность» придавал Гегель. Для него неопределенность заключается в нерасчлененности, самотождественности бытия. Только становление, изменение, появление границ и различий придает бытию определенность. Известная буддийская исследовательница Пема Чодрон, ссылаясь на знаменитую китайскую пословицу («Не дай вам Бог жить в эпоху перемен»), убедительно показала, что ее настоящий глубокий смысл заключается не в констатации сложностей, которые возникают в эпоху перемен, а в неспособности человека переносить беспокойство и страх перед неопределенностью, являющейся основой бытия [Чодрон 2016].

Философское исследование фона, все более неопределенного, непрерывно актуализируется. Со времен М. Хайдеггера и до сих пор философия проявляет интерес не столько к конкретным явлениям и процессам, сколько к общему неопределенному фону, который сам по себе не поддается однозначному определению

и ускользает, но в котором сущее становится определенным. Ю. Хабермас, придававший большое значение предзнанию того, что может случиться в мире, и для понимания исторической судьбы культуры также уделяет внимание неопределенному фону, позволяющему отчетливо увидеть заключенную в нем сущность. Неопределенность обсуждалась в одной из ранних работ Ж. Деррида «Фармация Платона». Ж. Бодрийяр квалифицирует современные общества с их ценностями как общества, основанные на «принципе неопределенности». Таким образом, философский способ мышления направлен на когнитивное познание сущности, а значит, на выявление определенности в неопределенности, порядка в беспорядке.

Актуальность проблемы неопределенности еще более понятна и очевидна при обращении к ее экзистенциальной составляющей. Действительно, современная жизнь человека чрезмерно наполнена ситуациями неопределенности, его существование во многом является зыбким, нерешенным и незавершенным, что неизбежно делает проблему неопределенности человеческого существования одной из главных философских проблем. Неслучайно этому посвящены целые отрасли философского знания: философия жизни, экзистенциализм, философская антропология и др. Современное общество, развиваясь под знаком «постметафизического плюрализма» (Хабермас), не способствует формированию моральных ориентиров, без которых невозможна нормальная жизнь человека, что усугубляется кризисным состоянием многих культур и цивилизаций. В результате человек находится в перманентной тревоге, обостряются страхи относительно будущего, ему сложно выработать приемлемую стратегию взаимодействия с жизненной реальностью.

Указывая на отсутствие возможности понимать происходящее и управлять своей жизнью, отечественные исследователи также фиксируют наличие ситуации неопределенности в жизни человека. В частности, О.Н. Первушина пишет: «Ситуация неопределенности выглядит как неструктурированная, не содержащая в себе ориентиров, направляющих поведение людей» [Первушина 2007, 12]. Она пугает человека задолго до того, как появляется негативная ситуация, поскольку «теряя чувство определенности, упорядоченности, люди теряют надежду» [Вересов 2018, 10]. Можно констатировать, что экзистенциальная неопределенность, присущая всем областям человеческой жизни, запредельна, что выдвигает эту проблему в разряд наиболее острых. Так, Г.И. Рузавин отме-

чал: «Как это ни покажется удивительным, именно в обществе неопределенность и риск все больше возрастают как количественно, так и по своим негативным последствиям. Потенциальная угроза ядерной войны, экологический кризис, международные конфликты, терроризм, экономическая нестабильность, спады производства, безработица, инфляция и т.д. – все это служит подтверждением вышеупомянутого тезиса» [Рузавин 2009, 92].

Для России неопределенность представляет особенно большую опасность. Значительно возросшие в последнее время риски окружающего политического фона ставят страну в очень сложное положение, усугубляемое экономической и технологической зависимостью от коллективного Запада, а также долгими и неудачными попытками встроиться в западный контекст. Однако наряду с этими рисками ситуацию обостряют и риски теоретического плана, произрастающие, в частности, в сфере философских исследований цивилизационной проблематики.

Современная цивилизационная проблематика как фактор неопределенности

В общую картину неопределенности вносит лепту и современная цивилизационная теория в России. С одной стороны, она пребывает в зоне неопределенности из-за разногласий ее трактовки и множества противоречивых аргументов, с другой – ввиду своей неопределенности является фактором, создающим и усиливающим неопределенность фона, описанного нами ранее. Остаются открытыми с позиции нашего понимания вопросы о том, кто мы, куда идем и зачем. Уже эти вопросы говорят о наличии проблемы. На Западе и Востоке более или менее знали, чего они хотят, и сегодня знают. Непонимание нами своей цивилизационной сущности ведет к растущей стратегической неопределенности России, что становится опасным в условиях глобальной неопределенности, приобретающей все более тревожные черты.

В этой связи значимы два принципиальных положения. Во-первых, интерес представляет само понятие «цивилизация», которое активно используется в исследованиях философов, историков, иных представителей общественных наук. В трактовке данного понятия, представленного в литературе более чем в трехстах разных вариантах, уже содержится неопределенность ввиду его неоднозначности, постоянной корректировки, дополнений и непрекращающейся дискуссионности. Полагаем, что такое чрез-

мерное многообразие, порождающее неопределенность, исходит из непонимания или игнорирования чего-то действительно значимого и фундаментального, над чем и следует думать ученым. Не углубляясь в нюансы перечня определений, не способствующих ясности понимания, целесообразно учитывать наиболее распространенный набор качеств локальной цивилизации, согласно которому цивилизация – это «отдельная социокультурная общность, опирающаяся на национальное или более широкое геополитическое единство и языковое родство (в собственном или широком смысле), отличающееся родством экономического быта, политического строя, культурных традиций и менталитета» [Фролов 2006, 97].

Современный подход к истории предполагает, что под общим понятием «цивилизация» подразумеваются разные «локальные цивилизации», о чем писали такие известные ученые, как О. Шпенглер, А. Тойнби, Н.Я. Данилевский, С. Хантингтон и др. В исследованиях, посвященных теории цивилизации, термины «цивилизация» и «культура» часто используются вместе, иногда даже употребляются как синонимы, но в любом случае они являются взаимно дополнительными, что признается и в отечественных публикациях [Кара-Мурза А. 1995, 310], и в зарубежных. Например, об этом речь идет в книге немецкого ученого Алана П. Штерна, утверждающего, что цивилизация создает единое жизненное пространство, культура наполняет его ценностями, метафорами, идеями и смыслом [Stern 2019].

Во-вторых, необходимо ответить на вопрос о том, что есть российская цивилизация и существует ли она. Вопрос может показаться странным для страны с тысячелетней историей, но он обсуждается в интеллектуальном поле России и до сих пор не снят с повестки. Неоднозначные ответы на него вносят весомый вклад в указанную неопределенность, влияют на разные проекты цивилизационного развития, над вариантами которых задумываются исследовательские коллективы страны. Следует отметить, что точное определение концепта «проект цивилизационного развития» все еще отсутствует в современной отечественной литературе.

Звучащие призывы о том, чтобы не политизировать и не идеологизировать тему цивилизации, лукавы, как нам кажется, поскольку стремятся завуалировать именно политический мотив. Определяя в итоге главный вектор развития страны в политическом

устроении, в социально-экономическом и культурном плане, его ценностных и духовных константах, цивилизационные исследования не могут быть политически и идеологически нейтральными. Историческое доказательство идеологического подхода к данному вопросу приводит Ф. Блюхер: «“Цивилизационные исследования” приобретают отчетливый вид идеологического конструкта, тесно связанного с той или иной исторической эпохой. Так, византийские современники объясняли победу ислама в противостоянии с империей в VII в. исключительно кознями дьявола или божьей карой за грехи» [Блюхер 2020, 53]. Современным доказательством приведенного тезиса служат версии, выдвинутые реформаторами нашего государства относительно российской цивилизации в период ее радикальной трансформации.

Исследователь и публицист С.Г. Кара-Мурза выделяет три версии, господствовавшие в гуманитарном дискурсе и публичном пространстве. «Первая из них гласила, что Россия не является ни самостоятельной цивилизацией, ни частью иной большой цивилизации, она выпала из мирового цивилизационного развития и осталась в состоянии *варварства*», ибо здесь никогда не было «духа цивилизации» [Кара-Мурза С. 2011, 6]. Данная радикальная версия лишала Россию цивилизационного статуса и, следовательно, возможности считаться субъектом права не только в советское время, но и в ее прошлом. Сторонники этой версии громко заявляли о своем праве кардинально изменить жизнь страны, направив ее по пути, отвечающему скорее интересам Запада, чем России. Вторая версия признавала Россию, в качестве цивилизации, но цивилизации патологически жестокой, тоталитарной, антигуманной и безнравственной. Все эти качества были присущи ей изначально, т.е. являлись ее примордиальным качеством. Поэтому предлагалось полностью сменить тип цивилизации, его базисные характеристики, не считаясь с катастрофическими последствиями. И, наконец, «третья версия, была самой мягкой и сводилась к тому, что Россия была и есть часть Запада. Она лишь слегка отклонилась от “столбовой дороги” из-за советского эксперимента, и теперь надо прилежно учиться у Запада, чтобы наверстать упущенное за 70 лет» [Кара-Мурза С. 2011, 7].

Обратимся к третьей версии как наиболее популярной, чтобы понять, имеются ли для нее основания и как Запад воспринимает Россию. Соответствующая работа уже сделана. Существует огромная литература, посвященная характеристикам и разным

аспектам бытия западной цивилизации: выявлены фундаментальные несовпадения Запада и России в отношении к окружающему миру, различие ценностей, жизненных принципов и идеалов, их сложные взаимоотношения. В психологическом плане понять свою цивилизацию легче через понимание другой цивилизации, в данном случае – западной, к которой и тяготеет третья версия. Об этом свидетельствует, в частности, зулусская максима «*Umntu ngumuntu ngabantu*». Она означает, что человек может быть человеком только тогда, когда он находится во взаимодействии с другими, т.е. его человеческие качества проявляются через осознание себя через других. Это вполне относится и к цивилизациям. Полагаем, данная максима является емкой и насыщенной более глубоким смыслом, чем даже декартовское «Я мыслю, следовательно, существую».

В данном контексте неизбежно появляется феномен Другого, ставший объектом философского осмысления многих философов (М. Бахтин, Г. Гадамер, Ж.-П. Сартр, М. Хайдеггер, К. Ясперс и др.) Не вдаваясь в подробности этих учений, отметим главную мысль, которую зафиксировали отечественные исследователи: «Все, что человек может понять относительно самого себя, оценить, определить как высоко ценностно-значимое, или наоборот, как пустое, ничтожное, в конечном итоге определяется Другим» [Жукова, Жуков 2012, 216]. Нельзя не учитывать, что в философии XX века произошло важное переосмысление толкования Другого, когда вместо *тождества* Я и Другого пришло понимание бытия Другого как принципиально иной реальности со всеми присущими ему различиями. Именно эти различия и являются важным конститутивным основанием самости и Другого, а также их соотносительности. Другой – это чужой, не свой, он, как правило, наделяется негативными характеристиками. Описанный феномен наблюдается на всем протяжении человеческой истории.

Обращение к этому, уже не новому, но вполне универсальному методу, оправдано его особой актуальностью в настоящее время. Бытие различия и осуществление различия самости и Другого – камень преткновения в дискуссиях о цивилизационной проблематике, катализатором которых является деструктивная логика глобализации. В современной ситуации неопределенности, все больше приобретающей черты опасной определенности, стимулирующей повышенный интерес народов к своей

цивилизационной идентичности, концепт Другого актуален как в теоретическом, так и в практическо-политическом плане. В теоретическом аспекте использование концепта Другого в качестве методологического принципа позволяет объяснить механизм возникновения, становления цивилизационной идентичности и особенности взаимодействия с иными цивилизационными идентичностями, поскольку без отличия, т.е. инаковости, никакая цивилизационная идентичность, особенно в современных условиях глобализации, невозможна. В практическо-политическом плане этот подход обеспечивает иммунитет от завышенных ожиданий и необоснованных иллюзий, а также вытекающих ошибочных политических действий.

Любая цивилизационная идентичность конструируется за счет образа Другого, который становится базовым в процессе постижения своей идентичности и взаимодействия с иной. В оптике Другого откровенно выглядит саморепрезентация западной цивилизации с ее оправданием и легитимизацией насилия в период колониальных завоеваний. Роль экспансионизма и насилия в распространении влияния западной цивилизации рассматривается во многих монографиях [Linklater 2016; Walter 2017; Campbell 2012; The Routledge History... 2014]. Швейцарский исследователь Ж. Старобински показывает, как получившее распространение в европейском обществе со времен Французской революции осознание себя через понятие цивилизации, приводящее к отказу многим народам других частей света в праве называться цивилизационными, ведет к обоснованию насилия. «Все, что не является цивилизацией, все, что противостоит ей, есть чудовищное, абсолютное зло. По мере усиления такой риторики становится легитимным требование принесение значительных жертв во имя цивилизации... Враги цивилизации, варвары, если они не могут быть обучены или обращены, должны быть обезврежены» [Starobinski 1993, 18]. Западная цивилизация рассматривалась как высший уровень культурной идентичности, позволявший носителям этой идентичности различать цивилизованных и нецивилизованных и, выступать против Других, непохожих, а соответственно, неполноценных, недостойных и чуждых, которых принято называть варварами [Спиридонова 2020]. Однако и западная цивилизация приобретает статус Другого по отношению к иным, в частности, к России, но наделенная ее представителями положительными характеристиками.

Россия и Запад – два цивилизационных, противоположных образа Другого. На протяжении веков Россия и воспринимается Западом как нечто чуждое, враждебное. Широко известную палитру негативных оценок российской цивилизации демонстрировали многие западные авторы (положительные оценки не являлись определяющими), представлять которые в пределах настоящей статьи не представляется возможным и необходимым. Приведем лишь характерное и репрезентативное высказывание О. Шпенглера, для которого Россия и Запад – это «различие не двух народов, но двух миров». Шпенглер пишет: «Тут обнаруживается вечная, но до сих пор мало привлекавшая к себе внимание граница, дальше которой мы не в состоянии иметь действительное общение с чуждыми нам индивидуальностями и правильно понимать проявления их жизни... Разницу между русским и западным духом необходимо подчеркивать самым решительным образом. Как бы глубоко ни было душевное и, следовательно, религиозное, политическое и хозяйственное противоречие между англичанами, немцами, американцами и французами, но перед русским началом они немедленно смыкаются в один замкнутый мир» [Шпенглер 2002, 147].

Об этом красноречиво свидетельствует и современный острый конфликт между двумя ведущими американскими партиями, которые, однако, едины в противостоянии России (как и Европа, составная часть Запада). Негативное отношение к России западного мира современный французский ученый и политический деятель И. Бло объясняет не только ее геополитическим положением, сковывающим имперские устремления США, но и тем, что она является носителем традиционных ценностей, которые все более подвергаются острым нападкам [Бло 2016]. Таким образом, на Западе не только сохраняется давно сформировавшийся образ России как Другого со всеми его негативными характеристиками, но и приобретает в последние годы все более жесткие акценты, подтверждая предзаданность восприятия России в качестве Другого, как основной константы во взаимоотношениях Запада и России. Из этого следует, что по отношению к ней допустимо все. Подтверждением является современная постоянно усиливающаяся санкционная политика Запада, которая, как считают

некоторые эксперты, знаменует принципиально изменившийся характер современных войн, проявляющийся в экономическом удушении. В современной ситуации глобальной неопределенности западные страны решили, что только они обладают правом определять, как будет выглядеть мир.

Актуальное значение Другого для идейной манифестации своей инаковости проявляется сегодня и на внешнем контуре (на границе западной и российской цивилизаций), и на внутреннем – в рамках указанных версий российской цивилизации. Обратимся к российской цивилизации, которая все-таки существует, при всех ее неизбежных изменениях и кризисах в истории, несмотря на ее отрицание некоторыми приверженцами радикальной версии. Целью данной статьи является не доказательство факта ее существования, тем более что это убедительно сделали в отечественной литературе великие мыслители прошлого и современные ученые, которые определили ее главные качества и выделили множество отличий российской цивилизации от западной. Рассмотрим ряд бесспорных объективных характеристик.

В российской цивилизации, в отличие от западной, выработана уникальная формула совместной мирной жизни народов и культур, сохранивших самобытность и обогативших ее культурными достижениями. Важным историческим фактом для доказательства отличия российской цивилизации от западной является русский язык, сохранившийся в своей основе на протяжении веков и зафиксировавший языковую картину мира, которая отражает во многом культурные особенности народа

Это нашло свое выражение, в частности, в отношении к войне в России. Война и культура сейчас редко рассматриваются в своем нерасторгнутом единстве. Однако еще И.Я. Данилевский обращал внимание на этот фактор (вновь ставший актуальным после распада биполярной мировой политической системы), когда война как способ решения международных проблем становится все более вероятной. По мнению Данилевского, «одна из таких черт, общих всем народам романо-германского типа, есть, насилиственность (*Gewaltsamkeit*)... Такое навязывание своего образа мыслей другим, такое подчинение всего своему интересу... представляется как естественное подчинение низшего высшему,

в некотором смысле даже как благодеяние этому низшему» [Данилевский 1991, 179]. В противоположность этой насильственности западной цивилизации, Данилевский определил отличительную черту российской цивилизации следующим образом: «Терпимость составляла отличительный характер России в самые грубые времена» [Данилевский 1991, 179]. Для России на протяжении веков не были характерны войны с целью обращения противной стороны в свою веру или навязывания своей культуры.

Яркое отражение различия обеих цивилизаций можно найти и в народных сказках. Анализируя две сходные по сюжету народные сказки (русскую и французскую), а в действительности две вариации одной сказки, С.Г. Ильинская и В.И. Рыжкова раскрыли глубинный подтекст, т.е. устоявшиеся на ментальном уровне культурные особенности, свидетельствующие об их сущностном различии. В результате проведенного исследования им удалось выделить «архетипы русской и французской ментальности, обусловленные принадлежностью к российской и европейской цивилизациям» [Ильинская, Рыжкова 2020].

Наличие этих из ряда иных признаков российской цивилизации уже придают ей статус Другого по отношению к западной цивилизации. Тем не менее исторически сложившаяся неопределенность российской цивилизационной идентификации по-прежнему сохраняется, как из-за попыток России европеизироваться в прошлом, так и благодаря активным усилиям, предпринятым с 1990-х годов и продолжавшихся до недавнего времени, подражать Западу. Современное западничество приобрело при этом качественно иное свойство. В отличие от классического западничества XIX века, ориентированного при всей своей критичности на интересы России, современное – сконцентрировано главным образом на личных потребностях и устремлениях его поборников. Это провоцирует определенные сообщества внутри России, олицетворяющие принцип Другого западного образца активно проявлять себя в разных сферах. В области политики ввиду более закрытой ее специфики это выражено не так рельефно и не находит яркого воплощения в публичном пространстве. Иная картина наблюдается в гуманитарной сфере, в области общественных наук. Причина заключается в том, что культурное единство нынешних интеллек-

туалов распалось. Они читают разную литературу и имеют разных кумиров, у них отсутствует и цельное мировоззрение. У каждого – свое видение мира и, в частности, мнение о том, существует ли российская цивилизация и какой она должна быть.

Поэтому упомянутые выше версии продолжают существовать в нынешней России, постоянно подпитываясь заявлениями авторитетных интеллектуалов. Наиболее устойчивой и распространенной является третья версия (порой она комбинируется с первой или второй версиями). Высказывания ее сторонников, которые смотрят на российскую цивилизацию глазами Другого, проникнуты мизантропическим пафосом. Привлекательность данной версии, особенно для ряда представителей современного поколения россиян, объясняется уровнем материального успеха, благополучия и влияния, корни которых видятся в западной системе ценностей. Однако сегодня не все так благополучно, и западная цивилизация, по признанию ее адептов, находится в глубоком кризисе. Неслучайно упомянутый нами Алан Штерн призывает к переосмыслению западной цивилизации, зашедшей в тупик, а затем к необходимости сознательно и систематически ее заново формировать.

Но самое печальное для России состоит в том, что приверженцы подобных версий, захватив монополию на истину, склонны к ресентименту, проявляющемуся в радикальном неприятии иных точек зрения, в стремлении наклеить ярлыки и публично пригвоздить к позорному столбу оппонентов. Подтверждения для негативных оценок российской цивилизации они порой черпают в великой русской литературе, которая, по замечанию И.Л. Солоневича, была более склонна замечать слабые стороны России, нежели сильные [Солоневич 1991, 164, 171]. При таком подходе некоторых авторов к российской цивилизации попытки создавать проекты цивилизационного развития кажутся проблематичными.

Заключение

Состояние неопределенности, которое для России становится все более определенным с учетом усилившейся враждебности Запада, выразившейся в беспрецедентной санкционной политике и

открытом провозглашении России в качестве врага, является вызовом. Вызов требует не только разработки мер защиты, но и служит стимулом для открытия новых перспектив, к чему и призвано создание российского проекта цивилизационного развития. Поэтому в процессе работы над проектом не стоит забывать о более высокой цели, чем бесконечное уточнение понятий. Анализ всевозможных оттенков и нюансов понятий, их сравнение с зарубежными аналогами теоретически интересно, но малопродуктивно в практическом аспекте.

В сегодняшней ситуации мы можем выжить в том случае, если внутри России будет найден выход для движения в будущее из ситуации неустойчивости и неопределенности. Будущее же туманно и непредсказуемо, из-за чего переход к удовлетворяющему все общество проекту жизнеустройства может наступить или не наступить. Потребность в понимании будущего или хотя бы его контуров в России очень велика, как и в мире в целом. В условиях признания Западом России в качестве Другого важно научиться с пользой для себя применять ситуацию, не упустить исторический момент и шанс сформулировать проект, который способен стать базой успешного движения России. В связи с этим главная задача проекта видится в осуществлении цивилизационной консолидации российского общества на основе самоидентификации, дающей систему мировоззренческих координат для определения того, что жизненно значимо для российской цивилизации, какие ценности для нее приоритетны. Проблема идентификации в сложных условиях российского исторического бытия неоднократно приобретала судьбоносное значение для цивилизационного самоопределения России. Однако в целом ее успешно решали за счет базовых характеристик, сохраняя тем самым преемственность существования России в разные исторические эпохи. Все это позволяет конкретизировать произошедшие изменения в цивилизации, выявить то, что нужно сохранить, отказаться от того, что мешает и является деструктивным, наметить точки роста, перспективы развития и вдохновляющую цель, т.е. предложить иное развитие, иную формулу жизни, удовлетворяющую общество и дающую ему перспективу. В этом, полагаем, и состоит суть обсуждаемой проблемы.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Бжезинский 2017 – Бжезинский З. Великая шахматная доска. Господство Америки и его стратегические императивы / пер. с англ. О.Ю. Уральской. – М.: АСТ, 2017.

Бло 2016 – *Бло И.* Россия Путина / пер. с франц. М.К. Огородова. – М.: Книжный мир, 2016.

Блюхер 2020 – *Блюхер Ф.Н.* Цивилизационные исследования: сложности реализации // Проблемы цивилизационного развития. 2020. Т. 2. № 2. С. 49–64.

Вересов 2018 – *Вересов Н.Н.* Неопределенность и человеческая действительность: метафизические метафоры и метафорическая метафизика // Человек в условиях неопределенности / под общ. и науч. ред. Е.В. Бакшутовой, О.В. Юсуповой, Е.Ю. Двойниковой. – Самара: Самарский государственный технический университет, 2018. С. 6–12.

Данилевский 1991 – *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. – М.: Книга, 1991.

Дорожкин, Соколова 2015 – *Дорожкин А.М., Соколова О.И.* Понятие «неопределенность» в современной науке и философии // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. 2015. № 12. С. 5–12.

Жукова, Жуков 2012 – *Жукова О.И., Жуков В.Д.* Понимание Другого как модус существования человека // Вестник Кемеровского государственного университета. 2012. № 1 (49). С. 216–219.

Ильинская, Рыжкова 2020 – *Ильинская С.Г., Рыжкова В.И.* Цивилизационная специфика архетипических образов русской и европейской сказок (опыт сравнительного исследования) // Проблемы цивилизационного развития. 2020. Т. 2. № 2. С. 86–106.

Кара-Мурза А. 1995 – *Кара-Мурза А.А.* «Новое варварство» как проблема российской цивилизации: монография. – М.: Институт философии РАН, 1995.

Кара-Мурза С. 2011 – *Кара-Мурза С.Г.* Россия и Запад: парадигмы цивилизаций. – М.: Культура; Академический проект, 2011.

Первушина 2007 – *Первушина О.Н.* Человек и неопределенность: на подступах к постановке проблемы // Вестник Новосибирского государственного университета. Сер. Психология. 2007. Т. 1. № 1. С. 11–19.

Пригожин 1991 – *Пригожин И.* Философия нестабильности // Вопросы философии. 1991. № 6. С. 46–52.

Пригожин 2000 – *Пригожин И.* Конец определенности. Время, хаос и новые законы природы / пер. с англ. Ю.А. Данилова. – Ижевск: Регулярная и хаотическая динамика, 2000.

Рузавин 2009 – *Рузавин Г.И.* Неопределенность, вероятность и прогноз // Философский журнал. 2009. № 2 (3). С. 77–92.

Солоневич 1991 – *Солоневич И.Л.* Народная монархия. – М.: Феникс, 1991.

Спиридонова 2020 – *Спиридонова В.И.* Оппозиция «цивилизация – варварство», ее истоки и эволюция // Философские науки. 2020. Т. 63. № 2. С. 27–45.

Степин 2017 – *Степин В.С.* Цивилизация в эпоху перемен: поиск новых стратегий развития // Журнал Белорусского государственного университета. Сер. Социология. 2017. № 3. С. 6–11.

Фролов 2006 – *Фролов Э.Д.* Проблема цивилизаций в историческом процессе // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. История. 2006. № 2. С. 96–100.

Чодрон 2016 – *Чодрон П.* Искусство жить в эпоху неопределенности и перемен / пер. Е. Никишихиной. – М.: Ганга, 2016.

Шпенглер 2002 – *Шпенглер О.* Пруссачество и социализм / пер. с нем. Г.Д. Гурвича. – М.: Праксис, 2002.

Campbell 2012 – *Campbell K.L.* Western Civilization: A Global and Comparative Approach. Vol. 1: To 1715. – Armonk, NY: M.E. Sharpe, 2012.

Linklater 2016 – *Linklater A.* Violence and Civilization in the Western States-Systems. – Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2016.

Prigogine 1983 – *Prigogine I.* Probing into Time // Biological Foundations and Human Nature / ed. by M. Balaban. – New York: Academic Press, 1983. P. 47–80.

Stern 2019 – *Stern A.P.* Redesigning Civilization: Wie erschaffen wir die westliche Zivilisation neu? – Wiesbaden: Continentia, 2019.

Starobinski 1993 – *Starobinski J.* The Word *Civilization* // *Starobinski J.* Blessings in Disguise, Or, The Morality of Evil. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993. P. 1–35.

The Routledge History... 2014 – The Routledge History of Western Empires / ed. by R. Aldrich, K. McKenzie. – London: Routledge, 2014.

Walter 2017 – *Walter D.* Colonial Violence: European Empires and the Use of Force. – Oxford: Oxford University Press, 2017.

REFERENCES

Aldrich R. & McKenzie K. (Eds.) *The Routledge History of Western Empires*. London: Routledge.

Blot Y. (2015) *La Russie de Poutine*. Paris: Bernard Giovanangeli (Russian translation: Moscow: Knizhnyy mir, 2016).

Blucher F.N. (2020) Multi-Vector Development of the Modern World. *Problemy tsivilizatsionnogo razvitiya*. Vol. 2, no. 2, pp. 49–64 (in Russian).

Brzezinski Z. (1997) *The Grand Chessboard: American Primacy and Its Geostrategic Imperatives*. New York: Basic Books (Russian translation: Moscow: AST, 2017).

Campbell K.L. (2012) *Western Civilization: A Global and Comparative Approach. Vol. 1: To 1715*. Armonk, NY: M.E. Sharpe.

Chödrön P. (2012) *Living Beautifully: with Uncertainty and Change*. Boston: Shambhala (Russian translation: Moscow: Ganga, 2016).

Danilevsky N.Ya. (1991) *Russia and Europe*. Moscow: Kniga (in Russian).

Dorozhkin M. & Sokolova O.I. (2015) The Concept of Uncertainty in Modern Science and Philosophy. *Herald of Vyatka State University*. No. 12, pp. 5-12 (in Russian).

Frolov E.D. (2006) The Problem of Civilizations in the Historical Process. *Vestnik of Saint Petersburg University. History*. No. 2, pp. 96–100 (in Russian).

Ilinskaya S.G. & Rozhkova V.I. (2020) Civilizational Specificity of Archetypal Images of Russian and European Fairy Tales (Experience of Comparative Research). *Civilization Studies Revue*. Vol. 2, no. 2. pp. 86–106 (in Russian).

Kara-Murza A.A. (1995) “New Barbarism” as a Problem of Russian Civilization. Moscow: RAS Institute of Philosophy (in Russian).

Kara-Murza S.G. (2011) *Russia and the West: Paradigms of Civilization*. Moscow: Kultura (in Russian).

Linklater A. (2016) *Violence and Civilization in the Western States-Systems*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Pervushina O.N. (2007) Man and Uncertainty: On the Approaches to the Problem Statement. *NSU Vestnik. Series: Psychology*. Vol. 1, no. 1, pp. 11–19 (in Russian).

Prigogine I. (1983) Probing into Time. In: Balaban M. (Ed.) *Biological Foundations and Human Nature* (pp. 47–80). New York: Academic Press.

Prigogine I. (1991) The Philosophy of Instability. *Voprosy filosofii*. No. 6, pp. 46–52 (in Russian).

Prigogine I. (1997) *The End Of Certainty: Time, Chaos and the Laws of Nature*. New York: Free Press (Russian translation: Izhevsk: Regularnaya i khaoticheskaya dinamika, 2000).

Ruzavin G.I. (2009) Uncertainty, Probability and Forecast. *The Philosophy Journal*. No. 2, pp. 77–92 (in Russian).

Solonevich I.L. (1991) *People’s Monarchy*. Moscow: Feniks (in Russian).

Spengler O. (2002) *Prussianism and Socialism*. Moscow: Praxis (Russian translation).

Spiridonova V.I. (2020) The Dichotomy of Civilization and Barbarism: Its Origins and Evolution. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filozofskie nauki*. Vol. 63, no. 2, pp. 27–45 (in Russian).

Starobinski J. (1993) The Word *Civilization*. In: Starobinski J. *Blessings in Disguise, Or, The Morality of Evil* (pp. 1–35). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Stepin V.S. (2017) Civilization in the Epoch of Changes: Search for New Development Strategies. *Journal of Belarussian State University. Sociology*. No. 3, pp. 6–11 (in Russian).

Stern A.P. (2019) *Redesigning Civilization: Wie erschaffen wir die westliche Zivilisation neu?* Wiesbaden: Continentia (in German).

Veresov N.N. (2018) Uncertainty and Human Reality: Metaphysical Metaphors and Metaphorical Metaphysics. In: Bakshutova E.V., Yusupova O.V., Dvoynikova E.Yu. *Man under the Conditions of Uncertainty* (pp. 6–12). Samara: Samara State Technology University (in Russian).

Walter D. (2017) *Colonial Violence: European Empires and the Use of Force*. Oxford: Oxford University Press.

Zhukova O.I. & Zhukov V.D (2012) Understanding the Other as a Mode of Human Existence. *Bulletin of Kemerovo State University* No. 1, pp. 216–219 (in Russian).



НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ



Приглашение к размышлению



DOI: 10.30727/0235-1188-2021-64-2-149-155

Рецензия

Book review

Познавательная и преобразующая деятельность человека в философском дискурсе академика Е.М. Бабосова

Рецензия на книгу:

*Е.М. Бабосов. Наука и человекомерность окружающей
реальности. –*

Минск: Беларуская навука, 2021. – 297 с.

А.Н. Данилов

Белорусский государственный университет, Минск, Беларусь

Аннотация

В статье предлагаются размышления над новой книгой известного философа и социолога, академика Национальной академии наук Беларуси Е.М. Бабосова «Наука и человекомерность окружающей реальности» (2021), изданной к его 90-летию. В ней раскрыты сущность, особенности и тенденции развития научного познания. Представлена широкая панорама взаимосвязей академика Бабосова с образованием, религией, культурой, политической системой, управленческой деятельностью, обеспечением национальной и планетарной безопасности. Охарактеризованы вызовы, проблемы и перспективы XXI века, сформулированы ответы на вопрос о том, спасет ли наука человечество. В книге содержится квинтэссенция раздумий и тревог последних десятилетий в жизни автора издания. Ученый признается, что научное познание, осмысление и интерпретация, зовущие вперед, в итоге стали призванием. По мнению академика, прогресс науки – это всегда вызов, когда с добром соседствует зло, а возникающие новые идеи изменяют привычную картину мира. Е.М. Бабосов демонстрирует свое видение актуальных проблем современности через призму практики государственного строительства Республики Беларусь, их разнообразного проявления в условиях глобальной нестабильности, выде-

ляет наиболее острые из них в области кибер- и медиапространства, развития сетевого общества, крупномасштабной цифровизации всех сфер жизнедеятельности человека. Изложены и проанализированы проблемы укоренения белорусской государственности, национальной идентичности, национальной системы государственного управления, безопасности личности, общества и государства, проблемы развития политической системы страны.

Ключевые слова: философия науки, образование, религия, культура, политическая система, государственное управление, национальная и планетарная безопасность.

Данилов Александр Николаевич – член-корреспондент Национальной академии наук Беларуси, доктор социологических наук, профессор, заведующий кафедрой социологии факультета философии и социальных наук Белорусского государственного университета.

a.danilov@tut.by

<https://orcid.org/0000-0002-1190-4975>

Для цитирования: Данилов А.Н. Познавательная и преобразующая деятельность человека в философском дискурсе академика Е.М. Бабосова (рецензия на книгу: Е.М. Бабосов. Наука и человекомерность окружающей реальности. – Минск: Беларуская навука, 2021) // Философские науки. 2021. Т. 64. № 2. С. 149–155.

DOI: 10.30727/0235-1188-2021-64-2-149-155

Cognitive and Transformative Human Activity in Academician E.M. Babosov's Philosophical Discourse

Book review:

E.M. Babosov. *Science and Human Dimensionality
of Surrounding Reality.*

Minsk: Belaruskaya navuka 2021.

A.N. Danilov

Belarusian State University, Minsk, Belarus

Abstract

The article presents reflections on the book *Science and Human Dimensionality of Surrounding Reality* written by E.M. Babosov, who is a famous philosopher and sociologist, academician of the National Academy of Sciences of Belarus. The book was published to the 90th anniversary of the author's birth. The reviewed book reveals the nature, features, and trends of scientific cognition. There demonstrates wide panorama of interconnec-

tions between scientific cognition and education, religion, culture, political system, management, national and global security. The book's author describes the challenges, issues, and prospects of the 21st century. In his research, E.M. Babosov searches the answer to the question: Will science save humanity? The author's meditations in the book is the result of his thoughts and concerns of recent decades. The academician acknowledges that scientific cognition, comprehension, and interpretation have eventually become his vocation. According to the book's author, the progress of science is always a challenge, when the right and the wrong are equal, and new ideas change the usual world-picture. E.M. Babosov provides his vision on relevant modern issues in the light of the government practice of the Republic of Belarus, its diverse manifestation under the global instability condition as well as emphasizes the most relevant problems in the areas of cyber and media spaces, network society formation, largescale digitalization of all human activity spheres. The author analyzes the issues of the development of Belarusian statehood, national identity, national system of government management, personal and public security, political system advance.

Keywords: philosophy of science, education, religion, culture, political system, government management, national and global security.

Alexander N. Danilov – Corresponding Member of the National Academy of Sciences of Belarus, D.Sc. in Social Sciences, Professor, Head of the Department of Sociology of the Faculty of Philosophy and Social Science, Belarusian State University.

a.danilov@tut.by

<https://orcid.org/0000-0002-1190-4975>

For citation: Danilov A.N. (2021) Cognitive and Transformative Human Activity in Academician E.M. Babosov's Philosophical Discourse (Book review: E.M. Babosov. *Science and Human Dimensionality of Surrounding Reality*. Minsk: Belaruskaya navuka 2021). *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filozofskie nauki*. Vol. 64, no. 2, pp. 149–155.
DOI: 10.30727/0235-1188-2021-64-2-149-155

Книгу «Наука и человекомерность окружающей реальности» белорусский ученый, академик Национальной академии наук Беларуси Евгений Михайлович Бабосов задумал и подготовил к своему 90-летнему юбилею. В ней содержится квинтэссенция его раздумий и тревог последних десятилетий. Неслучайно в подзаголовок автором вынесены слова «чело́векомерность окружа́ющей реальности», где в фокусе его внимания оказалась многогранная и многокачественная система научного познания, акцентированная на познавательной и преобразующей деятельности человека.

Ученый признается: «Научное познание в моем представлении, его осмысление и интерпретация, зовущие вперед, в конечном счете стали призванием» [Бабосов 2021, 9]. За калейдоскопом идей, размышлений, откровений – философия жизни нашего современника, результат неустанного многолетнего труда в науке. В процессе чтения этой работы нет ощущения усталости от груза лет, некоего выгорания, истощенности. Наоборот, его мысль фонтанирует свежестью и новизной, погружена в современность, устремлена в будущее.

Сюжетная линия данного научного труда и в целом творчества Е.М. Бабосова основана на проблеме человека, его познавательной и преобразующей деятельности. Какую бы из разнообразных и взаимосвязанных сфер жизнедеятельности общества он ни исследовал, ключевым субъектом и объектом развития, функционирования каждой из них, главным действующим лицом выступает человек, конкретная личность – представитель своей эпохи, своей культуры, своей страны, своего народа. Бабосов отмечает: «При всех отличиях людей друг от друга, при всем разнообразии их мировоззрений, чувств, действий, профессий, стремлений и т.п. всегда неизменным остается извечное стремление человека к счастью» [Бабосов 2021, 13]. Оптимизм, вера в неисчерпаемые возможности человека красной нитью проходят через все творчество Евгения Михайловича. Подтверждение этому можно найти и в его монографиях «Динамика анализа и синтеза в научном познании» (1963), «Социология личности, стратификации и управления» (2006), «Человек в социальных системах» (2013), «Человекомерность социальных систем» (2015), «Роль креативной личности в развитии сетевого общества» (2019). Конечно, в концептуальном плане в осмысление и интерпретацию избранной проблематики вносились изменения, уточнения, иногда очень существенные, но в центре внимания и исследовательского интереса всегда оставался человек.

В новой книге дана широкая панорама вызовов, проблем и перспектив, возникших в первые два десятилетия XXI века перед человечеством. Прогресс науки в любую эпоху происходит в острых дискуссиях, когда рождаются свежие нестандартные идеи, выстраиваются иные теории, изменяется привычная картина мира. Конфликт становится социальным механизмом возникновения научных теорий. Поэтому все новое в научном познании появляется и развивается через конфликты, через их разрешение

и преодоление. На страницах издания автор уделяет много внимания углубленному изучению и многосторонней теоретической экспликации наиболее острых углов социально-исторического процесса – конфликтов, кризисов и катастроф, взаимодействующих между собой в условиях глобальной нестабильности. Он рассматривает различные их проявления в контексте взаимодействия современных идеологических доктрин, стремится полнее представить их мотивирующую и мобилизующую риторику политической деятельности, выделяя наиболее острые направления кибер- и медиапространства. Именно в этом пространстве, по мнению автора, в настоящее время широко применяются и фальсификации, и вбросы ложной информации, и распространение фейковых новостей для манипулирования сознанием доверчивых граждан. Интеллектуальной доминантой нелинейного, противоречиво и поливероятностно развивающегося социума становится многообразное и многокачественное функционирование сетевого общества. Данный раздел монографии сопровождается множеством логических схем и детерминантных зависимостей, перекликается со следующим разделом, в котором анализируются осязаемые контуры крупномасштабной цифровизации всех сфер жизнедеятельности человека.

В книге Е.М. Бабосова, рассматриваемой нами в статье, осмыслены проблемы укоренения белорусской государственности, национальной идентичности. С обретением суверенитета возникла острая проблема разработки белорусской модели социально-экономического развития. В ее основу академик вкладывает идею создания эффективно действующей социально ориентированной рыночной экономики с мощно действующими механизмами государственного и рыночного регулирования. Ученый обращает внимание и на формирование теоретико-методологических принципов, моделей исследования социально-стратификационных процессов, наблюдающихся сегодня в Беларуси, где раскрывается структурная динамика социальных слоев, определяющих главный вектор преобразований, выявляется влияние жизненной стратегии личности на изменение ее тренда развития. Предложенная социально-экономическая модель, согласно авторской позиции, должна учитывать менталитет белорусского народа, его историю и традиции, его надежды и чаяния.

Происходящими трансформациями востребованы и иная система государственного управления, и изменения ведущих ее

принципов, способов, приемов управленческой деятельности. Е.М. Бабосов при этом отдает предпочтение исследованию проблем стратегического управления, особенностей управления рыночными системами, человеческими ресурсами, политическими процессами, социальной сферой. Он стремится осмыслить сложный период в жизни молодого независимого белорусского государства как воплощение самостоятельности и самобытности социально-экономического, политического и социокультурного развития. Суверенная Республика Беларусь, по его убеждению, должна базироваться на трех опорах. К ним относятся национальная идея, идея белорусской независимой государственности и идея высокой гражданственности. В частности, он раскрывает проблему национально-культурного кода белорусского народа и проблему национальной идентичности.

Постоянно, в том числе и в этом издании, Евгений Михайлович обращается к теме безопасности личности, общества и государства, проблемам развития политической системы страны. Ученый полагает, что наука и образование – два неразрывно связанных, сообщающихся социальных сосуда: чем успешнее развивается один, тем выше поднимается другой. Происходящие в социуме крупномасштабные перемены выдвигают перед гуманитарными науками дополнительные, ранее не известные вызовы и задачи. По его оценке, современная наука должна стать прежде всего феноменологией самовоспроизводства человека и общества, выстраивать в таком контексте иной теоретико-методологический дискурс – человекоориентированный и человекомерный.

Мир изменяется, и академик Бабосов в своих исследованиях ставит вопрос о необходимости разработки новых концепций радикальной трансформации мировой политической и экономической систем. Он исходит из четкого понимания того, что в XXI веке однополярный американоцентричный мир не является единственным сценарием будущего. Ученый смело говорит о крахе неолиберальной модели развития, трагедии человека, который погружается в виртуальный мир, где нравственные ориентиры начинают восприниматься как устаревшие стереотипы, ускользает различие между нравственностью и безнравственностью, как шагреневая кожа сужается пространство реально действующей морали. В этих условиях особенно требуется полноценное функционирование эффективного национального государства, где иначе воспринимается роль культуры, науки, религии.

Он исследует диалектику социально-политического, культурного функционирования молодой суверенной страны, какой является Беларусь, и ее адаптацию к законам и условиям глобального мира. Им изучены методологические проблемы функционирования духовной культуры в жизни современного общества, проанализированы особенности развития ее основных компонентов: науки, религии, этики, политической, нравственной, художественной культуры.

В трудах академика Е.М. Бабосова на переднем плане – человек, его духовный мир, социальная позиция, тревоги и надежды. И его новая работа с этой точки зрения не исключение. В ней переданы глубокие философские размышления, характеризующие психологическую и социальную структуру личности, ее мировоззрение, этические нормы, жизненные ценности, политические предпочтения, все многообразие ее бесконечно изменчивого духовного мира. Идея человекомерности окружающей реальности, система научного познания рассмотрена в качестве основы устойчивого развития общества, где главным субъектом и движущей силой социально-экономического развития выступает человек, обладающий неисчерпаемым потенциалом для достижения высоких стратегических целей.

Книга предназначена для научных работников, преподавателей учреждений высшего образования, аспирантов, студентов, магистрантов и всех, кто интересуется актуальными проблемами современности.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Бабосов 2021 – *Бабосов Е.М.* Наука и человекомерность окружающей реальности. – Минск: Беларуская навука, 2021.

REFERENCES

Babosov E.M. (2021) *Science and Human Dimensionality of Surrounding Reality*. Minsk: Belaruskaya navuka (in Russian).



Объявление
Announcement

Премия EuroISME за лучшую магистерскую диссертацию в области военной этики

EuroISME's Prize for the Best MA Thesis on Military Ethics

Конкурс на соискание премии Международного общества военной этики в Европе (*EuroISME*) призван способствовать достижению следующих целей:

- повышению качества исследований в области военной этики;
- применению военной этики и гуманитарного права для укрепления фундаментальных принципов, особенно в ходе вооруженного конфликта;
- развитию диалога о ключевых европейских ценностях и взаимопонимания на международном уровне;
- повышению уважения к военной этике и международному гуманитарному праву.

Целевые группы

1. Курсанты военных и морских училищ, а также военные офицеры, обучающиеся в европейских военных академиях.
2. Студенты, обучающиеся в европейских гражданских университетах и иных высших учебных заведениях.

Жюри премии

В состав конкурсной комиссии входят семь экспертов в области военной этики из семи стран Европы:

1. Филип МакКормак – председатель комиссии, полковник в отставке, доктор, профессор, кавалер ордена Британской империи (Великобритания).
2. Бенуа Руаяль – бригадный генерал в отставке (Франция).

3. Вероника Бок – доктор (Германия).
4. Штефан Гугерель – военный викарий (Австрия).
5. Янне Аалто – старший капеллан, подполковник, доктор (Финляндия).
6. Аста Маскалиунайте – доктор (Эстония).
7. Дезире Вервей – доктор, профессор (Нидерланды).
- Ивана Гошич – секретарь жюри (Сербия).

Порядок проведения

Регламент представлен на сайте Международного общества военной этики в Европе (*EuroISME*) по ссылке <http://www.euroisme.eu/euroisme-prize-best-thesis-military-ethics>.

Подача заявок на участие

Заявки на французском, немецком и английском языках подают от имени авторов конкурсных магистерских диссертаций курирующие преподаватели (научные руководители) этики из военных или гражданских высших учебных заведений.

Заявки следует отправлять на адрес электронной почты *secretariat.ethicsprize@euroisme.eu*.

Заявки подают в срок до 30 ноября 2021 года (в следующем году – до 30 ноября 2022 года и т.д.).

Диссертации

Принимаются только *магистерские* диссертации, написанные на английском, французском или немецком языках или переведенные на один из этих языков с любого другого.

Объем конкурсной работы – от 12 000 до 20 000 слов.

Представленные магистерские работы должны либо быть завершены в текущем академическом году, либо уже были защищены в течение двух предшествующих лет, а также должны получить оценку научного руководителя не ниже *B+* («очень хорошо»).

Предмет

Принимаются магистерские диссертации на любую тему, связанную с военной этикой в рамках таких дисциплин как философия, международное гуманитарное право, история, психология, социология, литература, политология и т.д.

Примером и руководством к действию при подготовке могут служить конкурсные работы предыдущих лет. Они представлены в раскрывающемся меню вкладки «Thesis Prize» на сайте Международного общества военной этики в Европе (*EuroISME*).

Лауреаты премии предыдущих лет

2017 год

Работа Саманты Хоуп (Великобритания) под названием «Можно ли предотвратить сексуальное насилие в отношении женщин, мужчин и детей или возможно только справиться с последствиями?» признана лучшей студенческой диссертацией.

2018 год

Премия за первое место присуждена Илзе Вердизен (Нидерланды), автору магистерской диссертации «Восприятие субъектности и моральные ценности, связанные с автономным оружием».

Премии за второе место удостоен Дэвид Гленденнинг (Великобритания), автор магистерской диссертации «Кто на самом деле определяет мой моральный компас?»

2019 год

Премия за первое место вручена Маркусу Каррану (Великобритания), автору магистерской диссертации «К генеалогии точности в дискурсе войны с использованием беспилотников».

Премией за второе место награжден Ллойд Причард (Великобритания), автор магистерской диссертации «Является ли теория справедливой войны надежным инструментом для объяснения современной войны в глобальном масштабе?»

Специального приза жюри удостоен Максимилиан Гёргенс (Германия), автор работы «Превращение из военного актора в политический как вклад в дело мира? (на примере ФАРК, Колумбия)».

2020 год

Премией за первое место награждена Юлия Франциска Мария Бёкер (Германия), автор работы «Перед лицом такой “невыразимой правды” не лучше ли просто молча поклониться? Вопросы

Премия EuroISME за лучшую магистерскую диссертацию в области военной...
правового, политического и этического процесса освобождения от ответственности относительно геноцида народов гереро и нама».

Премия за второе место присуждена Луизе Хентон (Великобритания), автору работы «Военная культура и нарушения прав человека, совершенные в Ираке в 2003 году. Извлекли ли военнослужащие для себя уроки?»

Премия

Предусмотрены премии за первое и второе места.

В рамках присуждения премий за первое и второе места авторам конкурсных работ (лауреатам) предоставляется следующее:

1) возможность устно представить работу на ежегодной конференции *EuroISME*;

2) оплата транспортных расходов и расходов на проживание с целью посещения ежегодной конференции;

3) денежное вознаграждение в сумме € 500 – за первое место, в сумме € 300 – за второе место;

4) возможность публикации магистерской диссертации победителя в книжной серии *EuroISME*, а также перевод работы и размещение на сайте на английском, немецком и французском языках;

5) лауреат премии за первое место и учебное заведение, в котором он/она учится, получит табличку победителя.

Дополнительная информация, вопросы

Новые и дополнительные сведения будут опубликованы на сайте Международного общества военной этики в Европе (*EuroISME*): www.euroisme.eu/euroisme-prize-best-thesis-military-ethics. По всем интересующим вопросам можно обратиться в Секретариат, отправив сообщение на адрес электронной почты secretariat.ethicsprize@euroisme.eu.

Работы лауреатов премий за первое и второе места будут размещены на сайте Международного общества военной этики в Европе (*EuroISME*).

Цели и задачи

«Философские науки» – ежемесячный рецензируемый научный журнал, публикующий статьи на русском и английском языках. Журнал был учрежден в 1958 г. как научное образовательное просветительское издание для системы отечественного образования. Статьи журнала посвящены как традиционным, классическим философским темам, так и актуальным проблемам современности и перспективам социокультурного и цивилизационного развития человечества.

Aims and Scope

Russian Journal of Philosophical Sciences = *Filosofskie nauki* is a peer-reviewed monthly journal published in Russian and English languages. The journal was founded in 1958 as a scientific and educational periodical for the educational system. The papers of the journal are dedicated to classical problems of philosophy as well as to important issues of the modernity and prospects of sociocultural and civilizational development of humankind.

С условиями публикации материалов в журнале
и порядком рецензирования статей можно ознакомиться на сайте:
<https://www.phisci.info/jour/about/submissions#authorGuidelines>

Подписной индекс в Объединенном каталоге «Пресса Россия» – 45490

Журнал зарегистрирован в Министерстве РФ по делам печати, телерадиовещания и средств массовых коммуникаций. Свидетельство о регистрации ПИ № 77 – 15513 от 20 мая 2003 г.

Подписано в печать 15.02.2021 г. Формат 60х90/16. Печать цифровая.

Бумага офсетная № 1. Печ. л. 10,0. Тираж 1000 экз. Заказ

Отпечатано в типографии Издательского дома «Гуманитарий».

E-mail: humanist@academyrh.info