

Никита Нанков, д-р
независим учен

ХОЛИСТИЧНИЯТ БЛЯН: ТРИ ТЕМИ В КРИТИКАТА НА ОСИП МАНДЕЛЩАМ

Резюме. Критиката на Осип Манделщам е по-малко изследвана от поезията и живота му. Тази статия щрихира три комплексни идеи в критическия макротекст на писателя – синхронията и диахронията; словото и езика; и диалогичността. В единството си те определят културния и литературния холизъм на тази критика. Една основна идея в анализа ми е, че критиката на Манделщам е оцветена от имплицитна феноменология. Критическият изказ също е с подобни характеристики – той описва и разказва, а не дефинира. Затова моят опит за „превод“ на идеите на Манделщам на дисциплинарен език по необходимост използва дълги цитати. Заключениеето е, че холизмът на Манделщам е утопичен и идеалистичен, понеже като цяло мисли миналото на културата и литературата като нещо, което може и трябва да се повтори в настоящето. Днес, като цяло, този критически холизъм е архаичен, тъй като е начин, по който субективното съзнание се опитва да контролира всички значения. Отделни аспекти на холизма обаче като диалогичността, читателската активност и еkleктичното съвместяване на културни явления е близко до съвременния постмодернизъм. Изследването беше написано на английски през декември 1996 г. и беше преработено на български през октомври 2022 г.
Ключови думи: Осип Манделщам, руска литература, акмеизъм, литературна и културна критика, постмодернизъм

Одной этой статье [„Пшеница человеческая“] было бы достаточно, чтобы навсегда опровергнуть миф о Мандельштаме как „птичке Божьей“, не способной связать двух мыслей по законам рационального мышления.

С. Аверинцев¹

Големият научен интерес към Осип Манделщам в последно време се съсредоточава предимно върху художествените му текстове и неговия живот. Критиката му обаче все още е в литературоведския за-

¹ АВЕРИНЦЕВ, С. Судьба и весть Осипа Мандельштама. – В: МАНДЕЛЬШТАМ, О. *Сочинений в двух томах*. Москва: Художественая литература, 1990, с. 44.

ден двор. Манделщам определя критиката си като „ряд заметок, написанных в разное время [...] и связанных общностью мысли“ (СС 2:221). Моята задача е да щрихирам общата мисъл на Манделщам критика, чиято логика се развива в течение на около двацет години. Ще говоря за три кардинални теми, за три комплексни идеи в критическия макротекст на писателя – синхронията и диахронията; словото и езикът; и диалогичността. Дългите и непреведени цитати, с които работя и които създават чудата безпадежно-падежна синтактична плетка, се налагат поради неформалния език на Манделщам – език, непреводим с термини, език метафоричен и образен, тип мислене, осветяващо с неочаквани значения явления и личности, които ги правят подобни на героите във фолклора, вълшебните приказки и митовете, където камъните и облаците говорят, принцесите спят по сто години и боговете създават света с частите на тялото си. Една основна идея в анализа ми е, че критиката на Манделщам е оцветена от имплицитна феноменология. Критическият изказ също е с подобни характеристики – той описва и разказва, а не дефинира. Екзистенциалистът/феноменологът Сартр също философства с образни описания и примери, а литературните му творби са напоени с философия. Затова моят опит за „превод“ на идеите на Манделщам на дисциплиниран дисциплинарен език, от уважение към типа мислене и изразяване на този поет-прозаик-критик, по необходимост, ала и с радост се гмурва в неговата вълшебна словесна критическа река.

Всички цитати от Манделщам са от: О. Манделштам, „Собрание сочинений в четырех томах“ (по-нататък като СС). Статията „Пшеница человеческая“ се цитира по: О. Манделштам, „Сочинения в двух томах“ (по-нататък като СДТ), тъй като не се намира в СС.

Това изследване беше написано на английски през декември 1996 г. В частичен вид то беше представено като доклад на 112th Modern Language Association (MLA) Convention, Washington, D.C., 27–30 Dec. 1996. Статията беше преработена на български с незначителни промени през октомври 2022 г.

1. Холизъм, съществуване и континуитет на културата и литературата

За Манделщам културата и литературата, казано най-общо, са холистични. Те дават на човешката общност (нация, епоха, човечеството изобщо, историята изобщо) силите, които я държат като цялост. Енергиите, осигуряващи единението на културата и литературата, обединяват и човешкия колектив; културата и литературата са немислими без общността и обратно. Тези сплавящи сили са три: синхронията и диахронията; словото и езикът; и диалогичността.

Заедността, пораждаща социалния и културния холизъм, е как-

то синхронна, така и диахронна. В първия случай културата и литературата съществува в пространството. За Манделщам като руски поет и интелектуалец тази неделимост най-често се представя като отношението между руската и западната култура, както е в статията „Петр Чаадаев“. Но такава заедност е възможна и необходима и между всички нации и култури в Европа, както е в статията „Пшеница человеческая“. Във втория, диахронния случай културата/културите и литературата/литературите съществуват във времето като континуитет – така е в статиите „О природе слова“ и „Гуманизм и современность“.

1.1. Синхронност и съвместно съществуване

В „Петр Чаадаев“ Чаадаев е представен като първия руски интелектуалец, който открива културата на Запада за Русия. Чаадаев е героичен посредник между Русия и Запада, който осъзнава уникалната си роля на начинател в руската история. Необикновеността на Чаадаев, казано с по-съвременна херменевтична терминология, е, че разбира Аза посредством Другия и Другия чрез Аза в диалога помежду им (за диалогичността говоря в дял 3.). Чаадаев е инкарнация на диалогичността: „Чаадаев был первым русским, в самом деле, идейно, побывавшим на Западе и нашедшим дорогу обратно“ (СС 2: 291). Той е роден, за да постигне „единства, высшего исторического синтеза“ (СС 2: 285). Онова, което липсва на Русия, е „преемственности, единства“, „она отрезана от всемирного единства, отлучена от истории“ (СС 2: 286). Чаадаев донася всичко това в Русия от Запада: „На Западе есть единство!“ (СС 2: 286). От друга страна, Чаадаев дарява на Запада нова, по-богата „западност“: „Только русский человек мог открыть этот Запад, который гуще, конкретнее самого исторического Запада“ (СС 2: 290). Върху тази обогатена „западност“ Чаадаев присажда нещо типично руско: „У России нашелся для Чаадаева только один дар: нравственная свобода, свобода выбора. Никогда на Западе она не осуществлялась в такой величии, в такой чистоте и полноте. Чаадаев принял ее, как священный посох, и пошел в Рим“ (СС 2: 291).

Статията „Пшеница человеческая“ е може би най-категоричното изявление за европейско, тоест универсално единство. Зърното в притчата на Манделщам е разединените нации и индивиди, които воюват помежду си. Време е, мисли критикът, след уроците на Първата световна война, зърното да се смели и от брашното да се изпече хлябът на европейската задружност. Манделщам отхвърля всеки вид национален месианизъм, който всъщност е глух монологизъм (СДТ 2: 192), и заключава: „Всякая национальная идея в современной Европе обречена на ничтожество, пока Европа не обретет себя как целое, не ощутит себя как нравственную личность. Вне общего, материнского европейского сознания невозможна никакая малая народность. Выход из национального распада, из состоя-

ния зерна в мешке к вселенскому единству, к интернационалу лежат для нас через возрождение европейского сознания, через восстановление европеизма как нашей большой народности“ (СДТ 2: 194). Александър Херцен с „его европейскую домовитость, хозяйственность“ и Фьодор Тютчев са културни и политически посредници между Русия и Запада (СДТ 2: 194), и, бих добавил аз, в този смисъл те следват по стъпките на Чаадаев.

1.1.1. Архитектура

Повтарящ се образ на национална, културна и литературна общност при Манделщам е пространствената метафора на архитектурата, която многократно се представя в конкретните форми на готическия храм. Архитектурата е висшата човешка дейност, която, преодолявайки първичната материя, подрежда света по човешки правила и така превръща човека от роб на природата в неин господар, който се чувства в нея у дома си. Архитектурата е необходимото условие за човешката свобода. Такъв архетипен архитект е Чаадаев: „Еще более необычным для России был дуализм Чаадаева, ясное им различие материи и духа. В младенческой стране, стране полуживой материи и полумертвого духа, седая антиномия косной глыбы и организующей идеи была почти неизвестна. Россия, в глазах Чаадаева, принадлежала еще вся целиком к неорганизованному миру. Он сам был плоть от плоти этой России и посмотрел на себя, как на сырой материал. Результаты получились удивительные. Идея организовала его личность, не только ум, дала этой личности строй, архитектуру, подчинила ее себе всю без остатка и, в награду за абсолютное подчинение, подарила ей абсолютную свободу“ (СС 2: 284–285).

Статията „Гуманизм и современность“ се строи на сложната метафора на „социална архитектура“ (СС 2: 352–354). Манделщам противопоставя „Ассирия и Вавилон“ (СС 2: 354) и Египет с тяхната „социална пирамида“ (СС 2: 353) на обществата на съвременния хуманизъм, които са построили „социална готика“ (СС 2: 353). По-конкретно противопоставянето е следното: социалната пирамида е построена „из човека“, докато социалната готика е построена „для человека“ (СС 2: 352). Манделщам пише оптимистично за бъдещето на хуманизма: „Монументальность надвигающейся социальной архитектуры обусловлена ее призванием организовать мировое хозяйство на принципе всемирной домашности на потребу человеку, расширяя круг его домашней свободы до пределов всемирных, раздувая пламя его индивидуального очага до размеров пламени вселенского“ (СС 2: 354). (За други примери, където социалната архитектура е локус на единство, вж. СДТ 2: 195 и СС 2: 323; за архитектурата като създаваща дом, изграден на сложни баланси, вж. СС 2: 285, 322). Всъщност този архитектурен образ е мястото в мисълта на Манделщам, където синхронността и диахронността на неговия холизъм се припокриват.

1.1.2. Домашност

Темата за домашността в точния смисъл е свързана с темата за архитектурата и готиката. Във „Франсуа Виллон“ четем: „Средновековий чело-век считал себя в мировом здании столь же необходимым и связанным, как любой камень в готической постройке, с достоинством выносящий давление соседей и входящий неизбежной ставкой в общую игру сил“ (СС 2: 308). Крайната цел на холизма на Манделщам е превръщането на целия свят в удобен човешки дом. Голямата културна фигура се чувства у дома си в света, защото го преобразява според човешката природа. Именно такъв е патосът в статията „Заметки о Шенье“: „Перед Шенье стояла задача осуществить абсолютную полноту поэтической свободы в пределах самого узкого [литературного] канона [неоклассицизма], и он разрешил эту задачу. [...] Шенье искусно нашел середину между классической и романтической манерой“ (СС 2: 296). По същата причина критикът хвали и Франсоа Вийон: „Виллон живописует обворожительный intérieur, в голландском вкусе, подглядывая в замочную скважину“ (СС 2: 306). Странното заглавие „Барсучья нора“ изразява същата идея: „Блок был человеком девятнадцатого века и знал, что дни его столетия сочтены. Он жадно расширял и углублял свой внутренний мир во времени, подобно тому, как барсук роется в земле, устраивая свое жилище, прокладывая из него два выхода. Век – барсучья нора, и человек своего века живет и движется в скупом отмеренном пространстве, лихорадочно стремится расширить свои владения и больше всего дорожит выходами из подземной норы“ (СС 2: 272). Сближаващото между Чаадаев, Херцен и Тютчев е способността им да се чувстват у дома си и в Русия, и на Запад.

Домашността е основанието, на което Манделщам сравнява акмеизма и символизма – акмеистите са добри архитекти, строители и, имплицитно, обичат домашността. И обратно – на символистите липсва щастие-то да се чувстват у дома си: „Символисты были плохими домоседами, они любили путешествия, но им было плохо, не по себе в клетки своего организма и в той мировой клетки, которую с помощью своих категорий построил Кант. [...] Вот почему архитектор [акмеисты] должен быть хорошим домоседом, а символисты были плохими зодчими“ (СС 2: 322–323).

1.2. Диахронност и континуитет

1.2.1. Три епохи

Континуитетът или диахронният холизъм се постига посредством съединяването на сегашното на Русия с три главни епохи, които според Манделщам символизируют времената на холизъм – елинизма, класицизма (древна Гърция и Рим) и Средновековието.

Елинизмът като автономна и самодостатъчна епоха най-пълно е обрисован в статията „О природе слова“. Ще кажа повече за елинизма, когато обсъждам идеите на Манделщам за словото в раздел **2.2.**

Класическата античност е представена в статията „Слово и култура“. Според Манделщам тази епоха е част от неговото съвремие и култура. Тук ясно се провижда латентната идея на критика за херменевтичен диалог между културите, за „глубокая радость повторения“ (СС 2: 225): „Я хочу снова Овидия, Пушкина, Катулла, и меня не удовлетворяют исторический Овидий, Пушкин, Катулл. [...] И так, ни одного поэта еще не было. Мы свободны от груза воспоминаний. Зато сколько редкостных предчувствий: Пушкин, Овидий, Гомер. [...] Так и поэт не боится повторений и легко пьянеет классическим вином“ (СС 2: 224–225).

Първата особеност на Средновековието е, че това е самодостатъчна епоха, както това е представено в акмеистичния манифест „Утро акмеизма“ и статията „Франсуа Виллон“. Ако елинизмът е хвален най-вече като времето на семиотичен холизъм и домашност, както ще покажа по-нататък, а класическата епоха като херменевтичен културен диалог, който може да бъде обяснен с понятия на Гадамер, то Средновековието е предимно времето на пространствен архитектурен холизъм и домашност. В някои пасажии сливането на епохите и противопоставянето им на други епохи, нещо, за което говоря по-надолу, е очевидно: „У средновековья была своя душа и было подлинное знание античности, и не только по грамотности, но и по любовному воспроизведению классического мира, оно оставляет далеко позади век Просвещения“ (СС 2: 294).

Втората основна черта на Средновековието е религиозната уравновесеност: „Средновековье дорого нам потому, что обладало в высокой степени чувством грани 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 [...]“ (СС 2: 325). Сдържаността в религиозността е непряка полемика срещу символизма. Сергей Аверинцев посочва, че „для символизма в некоем смысле все – религия“², докато Анна Ахматова, Манделщам и в по-малка степен Николай Гумилов са единодушни в техния „протест против инфляции священных слов“³ Манделщам пише и на други места за сдържаността си към религията (СС 2: 278–279). Например XVIII век е високо ценен от критика, тъй като е „веком секуляризации“ (СС 2: 278; вж. и 283).

1.2.2. Прибавяне и отнемане

За Манделщам принципът на прибавянето е друго понятие, изразяващо социалната архитектура – при акумулирането се постига нов и по-сложен баланс в сегашното чрез сливане на настоящето и минало-

² АВЕРИНЦЕВ, С. Цит. съч., с. 25.

³ Пак там, с. 26. За анализ на тази тема в поезията на тримата поети вж. с. 26–29; за отношението на Манделщам към религията вж. с. 29–36.

то. Прибавянето е синтез, достигане на друго качество. И обратно – отнемането е разрушително и води към смърт. Изваждането е аналитично или, казано по-точно, атомистично, понеже разделя и раздробява и така разрушава синтеза. Взаимодействието между принципите на акумулирането и отнемането е както пространствено, така и темпорално.

Френската революция е възхвалявана, понеже е синтез: „Дух античного беснования с пиршественой роскошью и мрачным великолепием проявился во французской революции“ (СС 2: 280). Александър Блок като поет възпява мечтата на Манделщам за културен синтез, който напомня за синтезиращата мощ на Френската революция. Блок постига културен континуитет, като обогатява изкуството си посредством постепенно натрупване: „В литературном отношении Блок был просвещенный консерватор. [...] Это был какой-то не русский, скорее английский консерватизм. Литературная революция в рамках традиции и безупречной лояльности. Начиная с прямой, почти ученической зависимости от Владимира Соловьева и Фета, Блок до конца не разрывал ни с одним из принятых на себя обязательств, не выбросил ни одного пиетета, не растоптал ни одного канона. Он только усложнял свое поэтическое credo [...]“ (СС 2: 273–274). Живототворящият синтез на Блок е противопоставен на смъртоносна атомизъм на символистите: „Поэзия русских символистов была экстенсивной, хищнической: они, то есть Бальмонт, Брюсов, Андрей Белый, открывали новые области для себя, опустошали их и подобно конкистадорам стремились дальше. Поэзия Блока от начала до конца [...] была интенсивной, культурно-созидательной. Тематическое развитие поэзии Блока шло от культа к культу“ (СС 2: 274–275; ср. 225, 243). Именно на основата на принципите на акумулирането и изваждането Манделщам може да сравнява Френската революция, Блок и символистите. Във всички тези случаи изваждането е смъртоносно: „Французская революция кончилась, когда от нее отлетел дух античного беснования [...]“ (СС 2: 280).

1.2.3. Прогрес и рационализъм; картезианство и феноменология

Според Манделщам еволюцията в литературата, която е следствие от рационализма на науките през XIX век, е деструктивна, тъй като от една страна, литературата добива нови качества, но от друга, губи старите. Поради това еволюцията в културата и литературата не е акумулираща, а отнемаща: „Теория прогресса в литературе – самый грубый, самый отвратительный вид школьного невежества. Литературные формы сменяются, одни формы уступают место другим. Но каждая смена, каждое такое приобретение сопровождается утратой, потерей“ (СС 2: 243).

На трите епохи – елинизма, класицизма и Средновековието – характеризиращи се с холизъм, съществуване и блажена домашност, Манделщам противопоставя няколко други, които олицетворяват раз-

покъсаност, липса на културна памет, бездомност и насилие. Статията „Девятнадцатый век“ представя XIX век като време на праволинеен прогрес и еволюция, тоест на „торжество новейшей теософии, която не что иное, как буржуазная религия прогресса“ (СС 2: 281). Този век има две негативни характеристики. Първо, той е рационален в най-лошия смисъл на думата: „все науки превратились в собственные, отвлеченные и чудовищные, методологии“ (СС 2: 277). И второ, той е монологично нетолерантен: „наше столетие начинается под знаком величественной нетерпимости, исключительности и сознательного непонимания других миров“ (СС 2: 283). По това XIX век прилича на „чрезвычайно отдаленных монументальных культур, быть может, египетской и ассирийской“ (СС 2: 283).⁴

Манделщам критикува и крайния рационализъм на XVIII век заради враждебността му към поезията, която е праксис, практически очовечаване на света и усещане в него у дома си: „Музам было невесело около Разума, они скучали с ним, хотя неохотно в этом сознавались. [...] Поэтический путь Шенье, это – уход, почти бегство от „великих принципов“ к живой воде поэзии [...]“ (СС 2: 294).

Рационализмът и прагматизмът имат своите естетически и художествени въплъщения: „Девятнадцатый век в самых крайних своих проявлениях должен был прийти к форме [японской] танки, к поэзии небытия и буддизму в искусстве“ (СС 2: 282). Манделщам критикува естетиката и изкуството на XIX век заради това, че им липсва холизъм, заради тяхната втрещеност в единичното: „Существует особый вид синтетической слепоты к индивидуальным явлениям“ (СС 2: 282). И още: „Танка излюбленная форма молекулярного искусства“ (СС 2: 281).

Неприемането на прогреса, рационализма и породената от тях монологична нетолерантност са част от латентната феноменологичност у Манделщам. Ако се перифразира във философски термини писаното от него, може да се каже, че той отхвърля картезианския рационализъм на основание на човешката практическа дейност или праксис, който може да се комуникира чрез диалог. Картезианството поставя идеите, теориите пред живата действителност, а феноменологията настоява, че от философско гледище практическият живот предшества рационализирането. В бележката „Поэт о себе“, изразяваща гледище за ролята на писателя след Октомврийската революция, Манделщам пише в духа на феноменологията: „Вопрос о том, каким должен быть писатель – для меня совершенно непонятен: ответить на него то же самое, что выдумать писателя, а это равносильно тому, чтобы написать за него его произведения. [...] современная наука не обладает ни-

⁴ За египетската, асирийската и вавилонската култури като потиснически вж. и статията „Гуманизм и современность“.

какими средствами, чтобы вызвать появление тех или иных желательных писателей“ (СС 2: 217). И още: „Бедная поэзия шарахается под множеством наведенных на нее револьверных дул неукоснительных требований. Какой должна быть поэзия? [...] Народ не выбирает своих поэтов, точно так же, как никто не выбирает своих родителей“ (СС 2: 228). Ако продължим философските аналогии между Манделщам и някои феноменологични мислители, както ще видим, че прави Аверинцев, можем да кажем, че в такива изказвания нашият критик поставя по свой начин същия въпрос, с който се занимава и Сартр около три десетилетия по-късно. Френският философ пише, че рационалистичният утопизъм на сталинския марксизъм се опитва да построи свят, следвайки теоретични планове, които не се съобразяват с действителността.⁵ С подобен аргумент, защитавайки индивидуалното, Киркегор се противопоставя на систематичната диалектика на Хегел.

Аверинцев пише за имплицитни връзки между Манделщам, от една страна и Хайдегер и Хусерл, от друга.⁶ Струва ми се, че феноменологичните импликации при Манделщам и акмеизма като цяло могат да бъдат допълнени. По отношение и на Манделщам, и на акмеизма заслужава да се направи сравнение с феноменологичния подход на Михаил Бахтин към естетиката и литературата.⁷

2. Слово и език

В този дял разглеждам два въпроса – първо, семиотичните и имплицитно феноменологичните разбирания на Манделщам за поетичното слово; и второ, поетичното слово като съединяваща културна и литературна енергия.

2.1. Поетичното слово: семиотичен и феноменологичен смисъл

Говорейки за феноменологичната обогатеност на критическите текстове на Манделщам, е възможно да се скицират някои теоретични тенденции в критиката му. Семиотичният потенциал при този автор може донякъде да се „преведе“ теоретично, ако се сравнят идеите му за харак-

⁵ SARTRE, J.-P. *Search for a Method*. New York: Alfred A. Knopf, 1963.

⁶ АЕРИНЦЕВ, С. Цит. съч., с. 17–18, 22–23.

⁷ За феноменологията на Бахтин вж.: BERNARD-DONALS, M. F. *Mikhail Bakhtin: Between Phenomenology and Marxism*. Cambridge University Press, 1994. За херменевтичния диалектичен диалог у Гадамер и опозицията между картезианството и феноменологията вж.: LINGE, D. E. Editor's Introduction. – In: H.-G. GADAMER. *Philosophical Hermeneutics*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1976, pp. xi–lviii, също: PALMER, R. *Hermeneutics*. Evanston: Northwestern University Press, 1968, pp. 199–217; RICOEUR, P. *A Ricoeur Reader*. Toronto and Buffalo: University of Toronto Press, 1991, pp. 216–241.

тера на словото в поезията със семиотичната теория на неговите съвременници Чарлз Огдън и Айвър Ричардс, които имат значително влияние върху семиотичното мислене през 1920-те години и подир това. Според тези съавтори знакът е триединство: означаващото се отнася към означаемия обект не пряко, а посредством идеята за този обект.⁸ При Манделщам този модел е загатнат – критикът се интересува най-вече от третата съставка, от идеята за обекта (вж. по-специално статиите „Слово и култура“, „Выпад“ и „О природе слова“). Например: „Ведь слово не вещь. Его значимость несколько не перевод его самого. На самом деле, никогда не было так, чтобы кто-нибудь крестил вещь, назвал ее придуманным именем. Самое удобное, и в научном смысле правильное, рассматривать слово, как образ; то есть словесное представление“ (СС 2: 255–256). Също така: „Не требуйте от поэзии сугубой вещности, конкретности, материальности. [...] зачем отождествлять слово с вещью [...]? Разве вещь хозяин слова? Слово Психея. Живое слово не обозначает предмета, а свободно выбирает, как бы для жилья, ту или иную предметную значимость, вещьность, милое тело. И вокруг вещи слово блуждает свободно, как душа вокруг брошенного, но не забытого тела“ (СС 2: 226). И още: „По существу нет никакой разницы между словом и образом“ (СС 2: 254). Според Аверинцев зад подобни описания на словото прозира интенционалността на Хусерл, преосмислена от Хайдегер⁹, и ученият дава илюстрация със следния цитат от Манделщам: „Любите существование вещи больше самой вещи и свое бытие больше самих себя – вот высшая заповедь акмеизма“ (СС 2: 324). В този случай философското определение на словото се прави на основата на семиотичното му определение. Интенционалността като база за определяне на словото се използва и от Бахтин, когато анализира словото у Достоевски.¹⁰

2.2. Поетичното слово: социален и исторически смисъл; елинизъм

Семиотичната и феноменологичната интерпретация на словото работи за идеята на Манделщам за домашност, доколкото домашността се разбира като личностен проект. Тя обаче не работи за холизма, понеже той не е индивидуален, а общностен, социален проект. Тук критикът добавя и втора характеристика на словото, която подкрепя холизма. Словото, езикът изобщо, предава култура през историята и е основата на културна хомогеност и идентичност. (Манделщам отново е близък до Бахтин, при когото феноменологията е основа за естетика, опираща

⁸ OGDEN, C. K., I. A. RICHARDS. *The Meaning of Meaning*. London: Routledge and Kegan Paul, 1923, pp. 7–9.

⁹ АВЕРИНЦЕВ, С. Цит. съч., с. 17, 22.

¹⁰ БАХТИН, М. *Проблемы поэтики Достоевского*. Москва: Советский писатель, 1963, с. 242–362.

се върху когнитивно-етичната работа на индивида, а комуникационният потенциал на езика като естетически инструмент идва от някои марксистки идеи.¹¹) Холистичният потенциал на езика се получава от „эллинизм“, понятие, съдържащо потенциала на културен континуитет в историята. Това е същият елинизм, въведен в дял 1.2.1., чийто анализ отложих за по-късно. Елинизмът е най-ясно изложен в статиите „О природе слова“ и „Слово и культура“. Манделщам задава въпроса „едина ли русская литература, и если да, то каков принцип ее единства“ (СС 2: 244). Той отхвърля принципа на еволюция и прогрес, тъй като той се основава на причинност, а не на вътрешна връзка. Такава връзка е единствено „язык народа [...] [которые] в пределах всех своих изменений остается постоянной величиной, „константой“, остается внутренне единым“ (СС 2: 244). Този език е синтетичен както е и народът, който го говори: „Русский язык так же точно, как и русская народность, сложился из бесконечных примесей, скрещиваний, прививок и чужеродных влияний“ (СС 2: 245). Манделщам продължава: „Русский язык – язык эллинистический“ (СС 2: 245). Елинизмът е определен с понятия, близки до онова, с което феноменологията означава праксиса, практическата дейност, предшестваща рационализирането. Руският език като елинистичен е „звучащей и говорящей плотью“ (СС 2: 245; подчертано в оригинала). И по-нататък: „Слово в эллинистическом понимании есть плоть деятельная, разрешающаяся в событие. [...] Русский номинализм, то есть представление о реальности слова, как такового, животворит дух нашего языка и связывает его с эллинской филологической культурой не этимологически и не литературно, а через принцип внутренней свободы, одинаково присущей им обоим“ (СС 2: 246). По сходен начин Манделщам говори за акмеизма и борбата му срещу символизма: „акмеизм мировоззрением не занимался; он принес с собой ряд новых вкусовых ощущений, гораздо более ценных, чем идеи [...]. Литературные школы живут не идеями, а вкусами [...]. Не идеи, а вкусы акмеистов оказались убийственны для символизма“ (СС 2: 257).¹²

Обикновено при Манделщам всяка негова основна идея се съпоставя с контрастна идея, взета по правило от практиката на литературните му противници, които най-често са символистите и футуристите. Ако се придържаме към феноменологичния речник, символистите разрушават елинистичния характер на руския език, като му налагат предварителни готови теории, когато теорията

¹¹ Вж.: BERNARD-DONALS, M. F. Цит. съч.

¹² За приоритета на праксиса над теорията при наратива вж.: RICOEUR, P. *Time and Narrative*. Vol. 2. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1986, pp. 44–60; RICOEUR, P. *A Ricoeur Reader*, pp. 256–299; CERTEAU, M. de. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1988, pp. 115–130.

предшества практиката. Тази тенденция се олицетворява от Андрей Бели: „Основной грех писателей вроде Андрея Белого – неуважение к эллинистической природе слова, беспощадная эксплуатация его для своих интуитивных целей“ (СС 2: 247; вж. и 246–247). Футуризмът разрушава езика по същия начин. Манделщам обвинява този вид литература в „обывательской литературной психологии“, което значи „насильственное, механическое приспособление, недоверие к языку, который одновременно и скороход, и черепаха“ (СС 2: 247). Критикът укорява за същото и имажинистите, които се опитват „приспособить язык к современности“ (СС 2: 247). Манделщам формулира идеята си за езика (в случая руския) като сила, създаваща културен холизъм чрез исторически континуитет: „Столь высоко организованный, столь органический язык не только дверь в историю, но и сама история“ (СС 2: 247). И още: „Отлучение от языка равносильно для нас отлучению от истории“ (СС 2: 248). Към диахронния характер на елинизма Манделщам прибавя и синхронен – елинизмът е дом, той притежава архитектурни качества, тъй като преобразява световния хаос в подреденост и домашност: „Зато каждое слово словаря Даля есть орешек Акрополя, маленький Кремль, крылатая крепость номинализма, оснащенная эллинским духом на неутомимую борьбу с бесформенной стихией, небытием, отовсюду угрожающим нашей истории“ (СС 2: 251). Поетът Иннокентий Анненски превръща духа на елинизма във „внутренний эллинизм, адекватный духу русского языка [...] домашний эллинизм“ (СС 2: 253). Манделщам надълго пише за домашния характер на елинизма в езика и поезията (СС 2: 253–254).

Елинизмът има две характеристики, свързани чрез логическо напрежение. От една страна, той е автономна и самодостатъчна епоха. Но от друга, елинизмът може напълно да бъде транспортиран в настоящето, според формулата, използвана при Анненски – не елинизация, а вътрешен домашен елинизъм. Манделщам разрешава напрежението с помощта на Бергсон – темпоралното и каузалното измерение на явленията се отслабват, а ударението се поставя на вътрешната им връзка (СС 2: 242). Дефиницията на тази епоха е следната: „Эллинизм, – это система в бергсоновском смысле слова, которую человек разворачивает вокруг себя, как веер явлений, освобожденных от временной зависимости, соподчиненных внутренней связи через человеческое я“ (СС 2: 254).

3. Холизъм и диалог

Диалогът е третата свързваща сила, която прави възможен културния и литературния холизъм. Диалогът е най-добре представен в статиите „Выпад“, „О собеседнике“ и „Слово и культура“. Ще обсъдя три особености на диалога. Първо, диалога между автора (поета) и читателя. В някакъв смисъл този диалог е парадоксален, оксиморонен, моно-

логичен и авторитарен диалог между активния модернистичен поет, който само говори, и пасивния читател, който само слуша. Второ, проблема как се чете поезия. И трето, което е и най-важното за моята тема, е онова, което Манделщам нарича „глоссолалия“ (СС 2: 227).

3.1. Монологичен диалог

В „О собеседнике“ Манделщам задава въпроса „С кем же говорит поэт?“ (СС 2: 234). Питането е направено от монологичния поет: „я говорю – значит меня слушают“ (СС 2: 234). Твърдението на критика „Нет лирики без диалога“ (СС 2: 239) – в контекста на тази статия – е реторичен жест, както е и заглавието, сиреч твърдение, което не е подкрепено от логиката на статията. Манделщам различава литературата от поезията според техния адресат: „литератор всегда обращается к конкретному слушателю“ (СС 2: 237), тоест литературът говори на добре познатите му съвременници. От друга страна обаче „[п]оэт связан только с провиденциальным собеседником“ (СС 2: 238), с „идеальным другом-собеседником“ (СС 2: 240), който е непознат, понеже се намира в далечното бъдеще. Както му е обичай, Манделщам илюстрира идеите си с примери, в които негативните характеристики са запазени за символизма: „Отказ от „собеседника“ красной чертой проходит через всю поэзию Бальмонта и сильно обесценивает ее“ (СС 2: 236). И обратно – Евгений Баратынский и Фьодор Сологуб дълбоко се интересуват и уважават своя адресат.

Тук е необходима поне бегла съпоставка с начина, по който Бахтин пише за диалога, за да се разбере по-добре защо при Манделщам се получава монологичен диалог. Анализът на Бахтин се основава на феноменологията, като той трансформира формалния език на тази философия в понятия на естетиката на културната и литературната теория. Примерът е жанровото определение на Сократовия диалог, който предполага отвореност, незавършеност и диалогичен характер на истината.¹³ Посочих, че феноменологията при Манделщам е интуитивна и пред-теоретична. Затова на Манделщам липсва философската последователност, която характеризира Бахтин. В разбирането на диалога у Манделщам модернистичният монологичен компонент надделява над феноменологичните изисквания за пълноценен диалог. В това отношение критикът е близо до недолюбваните от него символисти, за които той пише следното: „Великая заслуга символизма, его правильная позиция в отношении к русскому читательскому обществу была в его учительстве, в его врожденной авторитетности, в патриархальной вескости и законодательной тяжести, которой он воспитывал читателя“ (СС 2: 231). Авторитетността и авторитарността на символизма се повтаря при Манделщам като монологичен диалог между активно го-

¹³ БАХТИН, М. Цит. съч., с. 145–150.

ворещ поет и пасивно слушащ читател. Теоретичната недостатъчност при Манделщам, която се вижда в разбирането му за диалога, е една илюстрация за това, че неговата критика за културата и литературата е потенциално, но не последователно феноменологична.

И още няколко думи за „емпиричната генерализация“¹⁴, тоест за пред-теоретичния език на критиката в сравнение със съзнателно формализирания език на теорията. Аверинцев споменава *en passant*, че Манделщам, който наподобява интенционалността на Хусерл вероятно без да го е чел, „обходится, в отличие от Андрея Белого, без философского жаргона; в отличие от символистов вообще – от выведения философского плана на поверхность“.¹⁵ Казаното от Аверинцев и монологичният диалог насочват към проблема за това до каква степен може да се говори за феноменологични значения при Манделщам. А този въпрос се опира на друг, по-широк – важноста на професионален език като условие за херменевтични изследвания в случаи като този на критиката на Манделщам.

3.2. Четенето на поезия

Статията „Выпад“ е противотезест на статията „О собеседнике“. Неин предмет е читателят като адресат на поетичното послание. Тук Манделщам разсъждава за „[п]оэтическая грамотность“ (СС 2: 231) в общ и конкретен исторически смисъл. Общата теория на четенето в тази статия представя активен и креативен читател, който напомня за по-нови теории за естетическата рецепция, разработени от Роман Ингарден¹⁶ и Волфганг Изер¹⁷. Тези автори говорят за читател, който в естетическата си дейност допълва празнините в художествената или литературната творба. С други думи, тук отново се вижда феноменологичният потенциал у Манделщам, който пише: „В отличие от грамоты музыкальной, от нотного письма, например, поэтическое письмо в значительной степени представляет большой пробел, зияющее отсутствие множества знаков, значков, указателей, подразумеваемых, единственно делающих текст понятным и закономерным. Но все эти знаки не менее точны, нежели нотные знаки или иероглифы танца; поэтически грамотный читатель ставит их от себя, как бы извлекая их из самого текста“ (СС 2: 230–231).

Конкретната историческа част на „Выпад“ се занимава с отно-

¹⁴ RICOEUR, P. *Main Trends in Philosophy*. New York and London: Holmes and Meier Publishers, Inc., 1979, p. 63.

¹⁵ АВЕРИНЦЕВ, С. Цит. съч., с. 22.

¹⁶ INGARDEN, R. *The Cognition of the Literary Work of Art*. Evanston: Northwestern University Press, 1973.

¹⁷ ISER, W. *The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1974.

шението на символизма и това, което го наследява в поезията като тип четене. Според Манделщам символизмът е създал читател по патриархален и авторитарен начин, „читатель, воспитанный на родовой поэзии“ (СС 2: 230). След символизма „наступило время особи, личности“ (СС 2: 230) и читателят със старите си навици е безпомощен „в соприкосновение с индивидуалистической русской поэзией“ (СС 2: 232).

3.3. Глосолалия

Манделщам мисли, че холизмът на културата и литературата се постига и посредством трети вид диалог, който е следствие от континуитета във времето и съществуването в пространството на литературата и културата. Глосолалията, говоренето в транс на несъществуващ и непонятен език или езици, е диалогичен еквивалент на социалната архитектура, домашността и елинизма. Социалната архитектура, домашността и елинизмът са по-скоро статични особености на културата, докато глосолалията е предимно динамична. Всички тези понятия постигат една и съща цел, макар и по различни начини. Глосолалията е карнавалното и утопичното единство в културата и литературата. Паралелът с Бахтин отново се налага, понеже глосолалията, както и карнавалът у Бахтин, е домашност и свобода в световен мащаб, постигнатата холистична утопия. Глосолалията също е с феноменологичен аромат – тя не е рационална и теоретична, а практическа. Манделщам пише: „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 настезь распахнута перед толпой. Внезапно все стало достоянием общим. Идите и берите. Все доступно: все лабиринты, все тайники, все заповедные ходы. Слово стало не семиствольной, а тысячествольной цевницей, оживляемой сразу дыханием всех веков. В глоссолалии самое поразительное, что говорящий не знает языка, на котором говорит. Он говорит на совершенно неизвестном языке. И всем, и ему кажется, что он говорит по-гречески или по-халдейски. Нечто совершенно обратное эрудиции“ (СС 2: 227).

4. Заключение: литературо(не)знание; граници на безграничния холизм

Ще обобща казаното за критиката на Манделщам в две теми. Едната е кратка и методологическа, а другата е по-дълга, историческа, философска и културна. Най-напред, завръщайки се към началото на това изследване, трябва да се запитаме дали критиката на Манделщам дълго време не е попадала в аналитичния фокус на литературо(не)знанието, първо, поради нейния загатнат феноменологизъм и, второ, поради това, че този блуждаещ феноменологизъм е изказан с красивия

фантазен замах на приказката, фолклора и мита. Този въпрос е неотделим от проблема за тълкуването ѝ на съвременен теоретичен език.

Втората тема е многослойността на утопичните импликации на тази критика.

Аверинцев пише, че „умонастроение *утопии* в самых различных вариантах“ оцветява началото на XX век и следреволюционните години в Русия.¹⁸ Той продължава: „акмеизм [Мандельштам, Ахматова и Гумилев] действително был вызовом духу времени как духу утопии“.¹⁹ Аверинцев развива тази централна идея върху материал от поезията и личния живот на поетите от онова време. Ученият говори и за един конкретен случай по темата утопия: „В споре между утопией и антиутопизмом вопрос был поставлен едва ли не в первую очередь о поэте [и его непрерывном горении]“.²⁰ Струва ми се, че казаното от Аверинцев може да се развие. Видяхме, че критиката на Манделщам може да се разбира като стремех да се постигне интелектуално – с идеи и думи – мечтата за холистична културна и литературна утопия. Освен това образът на горенето в тази утопия е запазен в трансформиран вид – центърът на домашността е огнището: „эллинизм – это тепло очага, ощущаемое, как священное, всякая собственность, приобщающая часть внешнего мира к человеку [...]. [...] Эллинизм – это всякая печка, около которой сидит человек и ценит ее тепло, как родственное его внутреннему теплу“ (СС 2: 253–254). Синонимията между топлината на огнището и вътрешната топлината в последното изречение заслужава специално внимание (вж. и СС 2: 354).

Но има ли граници безграничният холизъм на Манделщам? Пол Рикъор дава три парадигми, в които се мисли за реалността на миналото: а) миналото е Същото, то е идентично с настоящето; б) миналото е Другото, то е различно от настоящето; и в) миналото е Аналогичното, то е едновременно същото и различното от настоящето, то е диалектичното решение на първите две възможности.²¹

Първата възможност, миналото като Същото, дава ключ за разбирането на холизма на Манделщам изобщо и на някои негови отделни особености. Ако елинизмът е минало, преиграно в настоящето, то много от особеностите на домашността, свързани с елинизма, са в парадигмата на Същото. Средновековието и Френската революция като вид настояще, способно да поеме миналото, са в същата група. Акумулативният принцип на културата и литературата, показан с примера на Блок, е още един пример за Същото. Критиката на еволюционизма на XIX век е друга форма на миналото като настояще. На подобно мислене се строи и глосолалията.

¹⁸ АВЕРИНЦЕВ, С. Цит. съч., с. 23; подчертано в оригинала.

¹⁹ Пак там, с. 24.

²⁰ Пак там, с. 24; за утопията и антиутопията вж. с. 23–25.

²¹ RICOEUR, P. *Time and Narrative*, vol. 3, 1988, pp. 142–156.

Уязвимостта на идеалистичната парадигма на Същото е „невъзможността за преминаване от мисълта за миналото като моя мисъл към мисълта за миналото като различна от моята мисъл“.²² Холизмът на Манделщам, постиган предимно с повторението на различни нива на културна миналост в различни нива на културната сегашност споделя тази слабост – културата на миналото се повтаря в културата на настоящето единствено в мисълта на Манделщам за това повторение.

Глосолалията не е единствено върховна проява на холизма и домашността в критиката на Манделщам, но същевременно е и границата на диалогичността, пределът, където диалогът преминава отвъд себе си. Причината за това е, че Азът и Другият (като настояще и минало), които създават диалогичната ситуация, се сливат, при повторението на културната история Другият става Аз. На тази граница холизмът на Манделщам постига абсолютната си пълнота. Но постигайки себе си, той напълно разкрива идеалистичния си утопичен характер. По този начин холизмът на Манделщам се превръща в холистичен блян.

В наше време холизмът на Манделщам като цяло изглежда утопичен и архаичен, но компонентите му живеят в постмодерността. Главното несъгласие с този холизъм днес е, че в целостта си той е опит на създаващия го субект да контролира всички значения. Във времето на Големия сталински наратив, който владее официалните смисли с помощта на грубата сила, холизмът на Манделщам, който се заражда преди Сталин, но се оформя окончателно под сянката на болшевишкия диктатор, е прекрасен артистичен и свободен, ала обречен жест. И все пак жест, надживяващ не само създателя си, но и всеки тиран – и с това винаги съвременен.

От друга страна обаче, елементите на холизма, особено различните форми на диалог, творческото активно съавторство на читателя на поезия, както и прибавността и културната глосолалия (с идеалистичните си черти, наследени от постмодернизма), са част от днешното постмодерно литературно и културно мислене и практики.

ИЗПОЛЗВАНА ЛИТЕРАТУРА

АВЕРИНЦЕВ, С. Судьба и весть Осипа Мандельшцама. – В: О. МАНДЕЛЬШТАМ. *Сочинений в двух томах*. Т. 1. Москва: Художественная литература, 1990, с. 5–64.

БАХТИН, М. *Проблемы поэтики Достоевского*. Издание второе. Москва: Советский писатель, 1963.

МАНДЕЛЬШТАМ, О. *Собрание сочинений в четырех томах*. Ред. Г. П. Струве, Б. А. Филиппов. Москва: Терра-Терра, 1991.

МАНДЕЛЬШТАМ, О. *Сочинения в двух томах*. Москва: Художественная литература, 1990.

²² Пак там, с. 147.

REFERENCES

- AVERINTSEV, S. Sud'ba i vest' Osipa Mandel'shtama. In: O. MANDEL'SHTAM. *Sochineniy v dvuh tomah*. [Works in two volumes.] Vol. 1, pp. 5–64.
- BAKHTIN, M. *Problemy poetiki Dostoevskogo*. [Problems of Dostoevsky's Poetics.] Moscow: Sovetskiy pisatel' [publ.], 1963.
- BERNARDS-DONALS, M. F. *Mikhail Bakhtin: Between Phenomenology and Marxism*. Cambridge University Press, 1994.
- CERTEAU, M. de & S. RENDALL (trans.). *The Practice of Everyday Life*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1988.
- INGARDEN, R. & R. A. CROWLY, K. R. OLSON (trans.). *The Cognition of the Literary Work of Art*. Evanston: Northwestern University Press, 1973.
- ISER, W. *The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1974.
- LINGE, D. E. Editor's Introduction. In: H.-G. GADAMER & D. E. LINGE (trans. and ed.). *Philosophical Hermeneutics*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1976, pp. xi–lviii.
- MANDEL'SHTAM, O. & G. P. STRUVE, B. A. FILIPPOV (eds.). *Sobranie sochineniy v chetyreh tomah*. [Collected works in four volumes.] Moscow: Terra [publ.], 1991.
- MANDEL'SHTAM, O. *Sochineniy v dvuh tomah*. [Works in two volumes.] Moscow: Hudozhestvennaya literatura [publ.], 1990.
- OGDEN, C. K., I. A. RICHARDS. *The Meaning of Meaning*. London: Routledge and Kegan Paul, 1923.
- PALMER, R. *Hermeneutics*. Evanston: Northwestern University Press, 1968.
- RICOEUR, P. *Main Trends in Philosophy*. New York and London: Holmes and Meier Publishers, Inc., 1979.
- RICOEUR, P. & M. J. VALDÉS (ed.). *A Ricoeur Reader*. Toronto and Buffalo: University of Toronto Press, 1991.
- RICOEUR, P. & K. McLAUGHLIN, D. PELLAUER (trans. vols. 1–2), K. BLAMEY, D. PELLAUER (trans. vol. 3). *Time and Narrative*. 3 vols. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1984–1988.
- SARTRE, J.-P. & H. E. BARNES (trans.). *Search for a Method*. New York: Alfred A. Knopf, 1963.

THE HOLISTIC DREAM:

THREE MAJOR TOPICS IN OSIP MANDELSTAM'S CRITICISM

Abstract. Osip Mandelstam's criticism has been studied much less than his poetry and life. This article sheds some light on three complex ideas in Mandelstam's critical texts viewed as a whole: synchrony and diachrony, word and language, and dialogicity. Taken together, these three areas form what I term Mandelstam's cultural and literary holism. One of my leading ideas is that this criticism is imbued with implicit phenomenology. This type of philosophizing also influences Mandelstam's critical style — it does not de-

fine but describes and narrates. This explains why my effort to “translate” Mandelstam’s critical ideas into a stricter scholarly idiom by necessity uses long quotes. The study concludes that Mandelstam’s holism is utopian and idealistic because it thinks the cultural past can be reenacted in the cultural present. Today, in its totality, Mandelstam’s holism is somewhat archaic because it is an apparatus by which a subjective mind attempts to control all meanings. Yet, many aspects of this holism, such as dialogicity, reader’s activity, and the eclectic accumulation of various cultural strata, are still viable in our contemporary postmodern thinking and practices. Initially, the study was written in English in December 1996 and was reworked in Bulgarian in October 2022.

Keywords: Osip Mandelstam, Russian literature, acmeism, literary and cultural criticism, postmodernism

Nikita Nankov, PhD

Independent scholar

E-mail: nnnankov@gmail.com