

Е. О. Олещенко
*Белгородский юридический институт МВД России
имени И. Д. Путилина*

МИФОЛОГИЯ ГОРЫ В ФИЛОСОФСКОМ РОМАНЕ ТОМАСА МАННА «ВОЛШЕБНАЯ ГОРА»

В статье раскрывается многоплановый образ горы в романе Томаса Манна «Волшебная гора», анализируемый в контексте мифологического, философского и литературного дискурсов. Гора рассматривается как сакральный символ, способный объединить мотивы ритуального восхождения, семиотического кода (В. Н. Топоров), хронотопа (М. М. Бахтин) и экзистенциально-религиозных интерпретаций (М. Элиаде, К. Г. Юнг). Показано, что «горное пространство» в романе сочетает в себе одновременно метафизическую вертикаль, подталкивающую героя к поиску высшего смысла, и историческую конъюнктуру, не позволяющую вечно оставаться «над» временем. Ганс Касторп, переживая болезни, чужие и свою психопатическую, столкновение с философскими, политическими и любовными конфликтами, переосмысливает собственное мировоззрение, осознавая трагичность бытия человека «здесь и сейчас» и неизбежность «спуска» в реальность «бытия к смерти». Статья подчёркивает, что именно в напряжении между сакральной дистанцией горы и жёсткой исторической детерминацией рождается подлинная зрелость персонажа, а также раскрывается универсальный характер «мифа о горе» как архетипической модели человеческого опыта, преодолевающего любое горе.

Ключевые слова: мифология горы, Томас Манн, «Волшебная гора», хронотоп, семиотический код, сакральная вертикаль, экзистенциальный опыт, М. Элиаде, К. Г. Юнг, В. Н. Топоров.

Ye. O. Oleshchenko
*Putilin Belgorod Law Institute of Ministry
of the Interior of Russia
(Belgorod, Russia)*

THE MYTHOLOGY OF THE MOUNTAIN IN THE PHILOSOPHICAL NOVEL ‘THE MAGIC MOUNTAIN’ BY THOMAS MANN

This paper explores the multifaceted image of the mountain in Thomas Mann's novel 'The Magic Mountain', focusing on its mythological, philosophical, and literary dimensions. The author considers the mountain as a sacred symbol that fuses ritual ascent motifs, semiotic structure (V. N. Toporov), the concept of chronotope (M. M. Bakhtin), and existential-religious interpretations (M. Eliade, C. G. Jung). The mountain space in Mann's text combines a metaphysical vertical encouraging the protagonist's search for higher meaning with historical reality that prevents him from eternally remaining above time. Through illness and confrontation with philosophical, political, and emotional conflicts, Hans Castorp reevaluates his worldview, recognizing the tragic nature of existence and the necessity of descending back into reality. The article underscores how genuine maturity arises from the tension between the mountain's sacred distance and the unyielding currents of history, while also demonstrating the universal scope of the mountain myth as an archetypal model of human experience.

Keywords: mountain mythology, Thomas Mann, The Magic Mountain, chronotope, semiotic code, sacred vertical, existential experience, M. Eliade, C. G. Jung, V. N. Toporov.

DOI 10.22405/2304-4772-2025-1-37-48

Мы неоднократно писали о специфике литературно-философского дискурса в наших публикациях: «Под философской прозой и поэзией («философско-художественная литературой») мы понимаем такой литературно-художественный жанр, в котором автор сознательно ставит и решает философские проблемы в форме художественных образов, обладая при этом вполне профессиональными знаниями и подготовкой для решения этой эстетической и экзистенциальной задачи. И таковыми оказываются многие писатели и поэты эпохи модерна, западного и российского... Художественная литература в культуре модерна и была ближайшим диалогическим партнёром философии» [10, с. 18; также см.: 9]. Особую роль в художественной литературе модерна играет осмысление философских проблем образными средствами, среди которых мифологическое сознание и темпоральные концепты занимают, наверное, ведущее положение даже среди экзистенциальных поисков и нравственных коллизий.

В этом контексте уместным будет привести давнее высказывание Вяч. Вс. Иванова, замечательного отечественного лингвиста, филолога, культуролога и мифолога. «В XX веке проблема времени становится одной из центральных не только в естественных науках, — отмечал он, — достижения которых пробуют осмыслить философы, но и в науках о человеке. При этом можно установить известный параллелизм в подходе к времени в науке и в искусстве, где категория времени в XX веке приобретает особое значение и как тема, и как принцип конструкции произведения, и как категория, вне которой невозможно воплощение художественного замысла» [4, с. 189]. Сам учёный дал нам замечательные образцы семиотического исследования темпоральных концептов в архаических мифологиях, а в упомянутой статье ссылался на роман Т. Манна «Волшебная гора».

Темпоральный и мифологический дискурс в их взаимосвязи применительно к философскому роману Томаса Манна в нашей науке впервые полно представил Е. М. Мелетинский. Он писал: ««Мифологизм» является характерным явлением литературы XX в. и как художественный прием, и как стоящее за этим приемом мироощущение (дело, конечно, не только в использовании отдельных мифологических мотивов) ... Мифологизм повлек за собой выход за социально-исторические и пространственно-временные рамки. Это могло, между прочим, проявляться и в известной релятивистской трактовке времени и частичной спатиализации («опространствление», от латинского *spatium* — пространство, — Е. О. О.) [8, с. 295-296]. К сожалению, к рассмотрению мифологизма и темпоральности в философском контексте романа Т. Манна «Волшебная гора» вслед за Е. М. Мелетинским и

Вяч. Вс. Ивановым обращались преимущественно филологи [2 и др.], а философы и культурологи – редко [3 и др.].

Образ и концепт «гора» в сравнительно-мифологическом и культурно-семиотическом ключе очень тщательно и в разных смысловых модификациях, в том числе и сквозь призму художественных образов современной литературы, исследовал В. Н. Топоров, коллега, соавтор и товарищ Вяч. Вс. Иванова (в том числе и в уникальном издании «Мифы народов мира, где многие статьи подготовлены этими замечательными филологами) [11; 12]. «Мифологические функции горы очень многообразны, писал В. Н. Топоров, – от горы как божества до горы как элемента пейзажа в мифе. Однако большая часть этих функций может быть легко объединена при учете того обстоятельства, что именно гора выступает в качестве наиболее *распространенного варианта трансформации мирового дерева* (курсив мой – Е. О. О.). Как и последнее, гора часто понимается как образ мира, модель Вселенной, в которой отражены все основные элементы и параметры космического устройства. Прежде всего, гора находится в центре мира – там, где проходит его ось (*axis mundi*). Продолжение этой оси вверх через вершину горы указывает положение Полярной звезды, которая и сама по себе играет видную роль в мифопоэтической космологии. Продолжение мировой оси вниз указывает место, где находится вход в Нижний мир, в преисподнюю. Основание же горы приходится на «пуп земли». Моделирование всех трех космических зон (по вертикали) позволяет говорить не просто о священной горе с развитой символикой центра, но о мировой (или космической) горе как универсальном образе» [11, с. 102]. В. Н. Топоров, как и другие авторы, отмечал, что горы занимают особое и исключительно важное место в мифологиях и религиозных традициях многих культур, одновременно раскрываясь как физический ландшафт, психологический символ и сакральная вершина, к которой устремлены надежды и тревоги человечества.

Если вглядываться в наиболее древние пласты мифологического мышления, становится очевидно, что человек издавна стремился приблизиться к небу, ищущему иного порядка бытия, нежели обыденная горизонталь повседневной жизни. Внешне это выражалось в сакральной «вертикали», по которой боги могли нисходить к людям, а люди – восходить к божественному плану. Древнегреческие представления о горе Олимп как о престоле богов, индуистские описания Меру в роли космической оси, образы священных гор в фольклоре Китая или скандинавских преданиях – во всех этих сюжетах важна не только физическая высота, но и преодоление границы между хаосом и космосом, земным и небесным. Т. Манн и пишет о символическом статусе священной горы, подчеркивая её роль «естественного трона» [5, с. 125], и, таким образом, сама вертикаль горы в романе усиливает чувство сакрального благоговения и подчёркивает идею «перехода» к заоблачной сфере, где скрывается высший смысл. Здесь таится особый смысл: преодолевая сопротивление природы, путник обретает шанс приблизиться к божественному

или сакральному порядку, а порой и обнаруживает болезненную ограниченность человеческого «я».

Эта логика чётко прослеживается и в истории библейского Моисея, получающего заповеди на Синае: отделяясь от остальных людей, он буквально восходит к пространству прямого диалога с Божеством – здесь мы можем видеть «повторение» мотивов вертикали, выходящих за рамки земных представлений о справедливости и порядке, о которых писал В. Н. Топоров: «Ветхозаветная традиция особо отмечает целый ряд гор: Синай (где Иегова открыл Моисею 10 заповедей), Сион (царская резиденция Давида), Оливет (трехвершинная гора, почитавшаяся как местопребывание Иеговы), Мориях (место встречи Давида с ангелом; здесь же был построен храм Соломона в Иерусалиме), Арарат (миф о потоке), Геризим и Эбал (горы, отражающие, как эхо, благословения и проклятия), Кармел (символ верности и плодородия) и т.д. [11, с. 106-107]. Аналогично, например, Будда, удалившийся в горы, переносит центр тяжести своего существования из внешнего мира в глубину собственного сознания, прозревая иллюзорность привычных форм. Также и Заратустра у Ницше, с которым Т. Манн вёл своеобразный критический диалог, удаляется на вершины в стремлении обрести мудрость, – свидетельство того, что горная высота наделяется сакральной или философской силой, недоступной обитателям «долины» обыденной жизни. Во множестве культурных традиций именно перемещение по вертикали отражает ключевой шаг к высшему знанию, будь то получение откровения, прохождение посвящения или личная встреча с богами.

В области философии и культурологии концепт горы часто играл роль медиатора или, выражаясь языком современной науки о языке и культуре, знаковой структуры, в которой интерпретируется мир. Эта идея базируется на предположении, что гора способна «сшивать» несколько различных уровней реальности, позволяя человеку не только наблюдать за природным величием, но и осмыслять символический порядок бытия. В. Н. Топоров отмечал: «Как и мировое дерево, мировая гора обычно делится по вертикали на три части: на вершине обитают боги, под горой (или внизу горы) – злые духи, принадлежащие к царству смерти, на земле (посередине) – человеческий род. ... Две связанные друг с другом мифологемы – Гора-Небо и Гора-Нижний мир – объясняют многие мифологические параллели и целую серию мифов, включая и основной миф. Гора как местопребывание богов – один из устойчивых мифологических мотивов. ... Мифологический образ горы будет не полон без упоминания о значениях, придаваемых ему в символической сфере (подъем, трудность, достижение, небесное царство, спокойствие, мудрость, жизнь человека, женщина и т.д.), в снах (подъем – улучшение, спуск – ухудшение), в аллегориях (медитация, мистическое contra реальное, свет contra тьма, восхождение духа, освобождение, бессмертие и т.д.)» [11, с. 62]. С подобной «стратификацией» пространства мы сталкиваемся как в античных

представлениях об Олимпе, что возносится над миром людей, так и в индуистской космологии, где Меру (или Сумеру) признаётся осью Вселенной, вокруг которой вращаются небесные тела.

Таким образом, гора в семиотической перспективе становится не просто географическим ориентиром, а сложным культурным знаком, в котором переплетаются мотивы искушения, преодоления, откровения и возможного провала. Здесь особенно важна идея «интерпретации»: человек, который начинает свой «диалог» с горой, вынужден заново осмыслить свои отношения с природой, богами и самим собой. И если в большинстве случаев объектом преклонения выступает внешняя грандиозность вершины, то в трактовке В. Н. Топорова гора указывает и на внутренние глубины: переходя из «порядка» в «хаос» и обратно, когда герой всякий раз открывает новые грани собственной идентичности, опираясь на культурно-религиозные коды, которыми наполнено горное пространство. Благодаря такой герменевтике, гора предстает «зеркалом» не только космогонических представлений, но и духовных исканий индивида. Здесь мы видим, как стремление к сакральной высоте, столь характерное для мифов, перекликается с личной трансформацией, в которой человек проходит испытания, дабы обрести большую степень свободы и понимания.

Следует обратить внимание и на герменевтику пространства, в которой гора предстает не просто географической высотой или визуальным образом, а становится своеобразной «лабораторией» внутренней трансформации. В отрыве от привычных общественных структур человек теряет внешние опоры и оказывается один на один с фундаментальными вопросами о смысле, цели и границах собственного бытия. Экзистенциальные мыслители (Ясперс, Камю или Хайдеггер) подчёркивали важность «пограничных ситуаций», когда индивид сталкивается с обрывом повседневности, конфликтом метафизического (сакрального) и профанного, вынуждающим пересмотреть все принятые нормы [13, с. 132]. Гора, будучи физическим барьером, идеально отражает эту ситуацию: крутые склоны, непредсказуемая погода, резкая нехватка воздуха – всё это метафорически «выталкивает» человека из зоны комфорта.

К тому же, отрыв от социальных контекстов в горах становится заметным: привычные законы городского ритма, общественные иерархии и массовые стереотипы перестают работать. Возникает почти архетипическая обстановка, в которой герой будто возвращается к первоистокам, к ситуации, где человек и природа вступают в прямой контакт без посредничества цивилизации. Герменевтический подход указывает на то, что подобное «обнажение» отношений с природой раскрывает скрытые пласты психики, пробуждая глубинные страхи и архетипические образы [14, с. 201]. Именно поэтому человек, «оторванный» от горизонтали социума и устремлённый в вертикаль горы, вынужден искать новые ориентиры – как в собственном

разуме, так и в универсальных символах, которыми изобилует горное пространство.

Многие религиозные и философские учения традиционно связывают горы с духовными тренировками, периодами уединения, поиском откровений и борьбой со «старым человеком» в себе. Удаляясь от людских толп и городского шума, искатель уходит вглубь неизведанных смыслов, которые горный ландшафт словно «подсвечивает» своей суровостью и высотой. Но, как подчёркивают экзистенциалисты, истинная свобода оборачивается риском и одиночеством, ибо на безлюдных склонах некому помочь, некому ответить на вопросы, кроме самого человека и, быть может, того высшего «ты», которое он готов или не готов встретить. Так герменевтика пространства, анализируя гору, показывает: каждый шаг вверх есть шаг в неизведанное, и при этом одновременно шаг вглубь себя, где ждут новые озарения или новые бездны.

М. М. Бахтин, размышляя над природой хронотопа (именно в мифе, как и в современной науке, время неразрывно с пространством, что и отражает бахтинское понятие «хронотоп»), указывал на то, что любые изменения в пространственной организации повествования мгновенно сказываются и на восприятии времени [1, с. 216]. В контексте горы, которая служит символической «вертикалью», этот эффект усиливается: пространство будто превращается в «точку сбоя» линейного хода событий, где прошлое может переплетаться с будущим, а настоящее растягивается в особое, сакральное «здесь-и-сейчас». Смысл такого смещения в том, что герой, перемещаясь по горному склону, выходит из привычных ритмов повседневности и перестраивает свою внутреннюю хронологию.

Таким образом, хронотоп горы в бахтинском смысле складывается из нескольких пластов. Во-первых, это физическое действие подъёма, меняющее саму структуру повествования: описания пути, меняющиеся виды, экстремальные условия – всё это отражает прогрессирующее «иное» время, в котором герой живёт по другим правилам. Во-вторых, усиление символического уровня порождает эффект «сдвинутой реальности», позволяя включать в историю мистические или мифологические мотивы. В-третьих, появление на вершине зачастую знаменует кульминацию духовного переживания: здесь герой может обрести откровение или, напротив, столкнуться с болезненным осознанием собственной уязвимости. При этом М. М. Бахтин указывал, что любой хронотоп подразумевает не только «растягивание» времени, но и его качественную переоценку. В горном пространстве, где герой ощущает себя «выше» обыденного мира, время приобретает характер *границы и пограничности*: один неверный шаг, один порыв ветра – и восхождение превращается в падение. Тревога и восхищение переплетаются, формируя особое драматическое напряжение. Следовательно, хронотоп горы заставляет героя переоценить не только линейное течение его

жизни, но и всю систему ценностей, которая может рассыпаться перед лицом безграничной высоты и пугающей пустоты.

Т. Манн в романе «Волшебная гора» придаёт этим философским идеям и интуициям ещё больший размах, создавая многослойный художественный мир, в котором философские рассуждения сплетаются с экзистенциальным и историческим контекстом. В своём произведении он помещает героя, Ганса Касторпа, в атмосферу санатория в Давосе, умышленно удалённого от традиционных форм цивилизации. Это «горное убежище» представляет собой своеобразную «противоположность» обыденной реальности: здесь привыкшие к городу люди сталкиваются с иным ритмом времени, непривычной тишиной и своеобразной «пустотой» внешних событий. Вместе с тем географическая высота, на которой расположен санаторий, оказывается не просто пейзажной деталью, а подчеркивает отрыв от социальных и исторических процессов «большой земли». Герой обретает иллюзию приостановки мира, в котором заботы, конфликты и прогресс кажутся далеким шумом, не проникающим сквозь высокогорный воздух. Однако Т. Манн постепенно обнажает противоречие: чем глубже Касторп погружается в безвременье гор, тем сильнее «внешний» мир проявляет себя в новостях, слухах и личных переживаниях пациентов [5, с. 178]. Т. Манн усиливает эффект, показывая, что именно в таком пограничном состоянии – удалённости во времени и пространстве – человек начинает острее чувствовать конечность и ценность своего бытия. Иллюзия «отстранённости» обнаруживает вторую сторону: в горах, отделённых от политических и исторических штормов, оказываются сосредоточены все интеллектуальные и духовные конфликты эпохи. Горная среда, пожалуй, даже ускоряет и доводит до предела внутренние процессы, происходящие в сознании героев: здесь рождаются идеи, споры, страсти, которые готовят Касторпа к осмыслению мира. Но, с другой стороны, это идиллическое «безвременье» мановением руки превращается в хрупкую оболочку, готовую лопнуть, как только реальные события начинают «стучаться» в стены санатория.

Символика «волшебной горы» в романе поглощает несколько традиционных мотивов, которые Т. Манн переосмысливает в духе модернистского кризиса. Во-первых, гора играет роль места инициации: Касторп и другие персонажи как бы заново осваивают своё мировоззрение, проходя сквозь испытания болезнью, скукой, любовными переживаниями и философскими столкновениями. Во-вторых, сама по себе горная изоляция напоминает «лабораторию», где различные мировоззрения – от гуманизма до агрессивного милитаризма, от эстетической утончённости до жёсткой аскезы, от научного рационализма до мистических инсинуаций – смешиваются, иногда рождая неожиданные синтезы или конфликты. В-третьих, метафора восхождения отсылает к идее, что человеку не суждено «подняться» над ограниченностью будней, если он не согласится взглянуть в глаза трагической природе жизни: только в диалоге с собственной уязвимостью и конечностью

герою удаётся прозреть что-то, выходящее за рамки обыденного рассудка. В четвёртых, вводится концепция «вертикального» времени, которая ярче всего проявляется в состоянии почти ритуального затухания обычных ритмов: в санатории утрачиваются границы дня и ночи, недели и месяца, время «расползается» и становится сродни бесконечному ожиданию. Это полустановка времени создаёт иллюзию вечности – но, как показывает дальнейший ход событий, любая идея «вечного пребывания в горах» оказывается зыбкой, когда в мир «сверху» устремляются грубые исторические ветры.

Отдельно стоит упомянуть феномен «горной болезни», который Т. Манн обыгрывает не столько в медицинском, сколько в глубоко экзистенциальном и символическом ключе. Герой, сталкиваясь с подобным состоянием, будто выходит за рамки привычной физиологии, попадая в пограничную зону, где исчезают чёткие ориентиры «нормального» существования [5, с. 202]. Здесь «болезнь» перестаёт быть исключительно набором медицинских симптомов и начинает работать как метафора резкого разрыва с «низовым» порядком: организм, привыкший к равновесию и социальной упорядоченности, в горах испытывает потрясение, почти «шок», который, вопреки ожиданиям, способен пробудить глубинные интеллектуальные и духовные силы.

С одной стороны, это состояние являет уязвимость и хрупкость тела, сталкивающегося с нехваткой кислорода и чуждыми ему условиями. С другой – оно обостряет сознание, заставляя героя ощутить иллюзорность многих жизненных констант и острее, чем прежде, осознать красоту, страдание и конечность бытия. Т. Манн словно подводит читателя к мысли, что в таком «ломающем» контексте рождается свобода внутреннего поиска: уже невозможно прежнее спокойствие, но зато проявляется подлинная глубина чувств и мыслей, ведь каждый вдох на высоте даётся с усилием и напоминает о том, как недолговечен сам факт существования. Именно подобное пересечение телесной слабости и духовного подъёма открывает путь к новому самоощущению – герой словно получает «право» взглянуть на вещи под иным углом, где страх смерти, боль и трепет перед высотой стимулируют появление нетривиальных вопросов о смысле жизни, об ограниченности человека и его возможности приподняться над этими пределами.

В этом можно усмотреть определённую параллель с античными мистериями, где посвящаемый погружался в символическую смерть и выходил из неё с новым взглядом на реальность. Подобно тому, как в эзотерических ритуалах человек «умирал» для старого «я» и рождался заново, герой «Волшебной горы» проходит через состояние пограничного «ничто», освобождаясь от многих догм, привычек и социальных условностей. Читатель видит, что это не происходит автоматически: Касторпу приходится болезненно переоценивать привычные истины, колебаться между интеллектуальными школами, влюбляться и разочаровываться. Но итогом становится ощущение, что миф горы здесь включён в широкий модернистский контекст: несмотря на

рационализацию и исторические кризисы эпохи, человек всё так же нуждается в «сакральном подъёме», который соединяет его с глубиной (или высотой) собственного бытия. Примечательно и то, что, хотя герой переживает опыт на грани жизни и смерти, Т. Манн не преподносит это как трагедию без выхода: напротив, несостоявшаяся катастрофа оборачивается своеобразным «вторым рождением», когда Касторп, уже не веря в абсолютные рецепты счастья, сохраняет – или обретает заново – способность чувствовать, мыслить и воспринимать красоту в самых простых проявлениях действительности. Сквозь кризис просвечивает идея о том, что гора – это не конец пути, а его серьёзная проверка, дающая возможность проникнуться новым видением жизни, которое длится и после возвращения «вниз», в мир войны, политики и повседневного быта.

Важный вопрос, который встаёт в связи с романом Манна, – как именно историческая реальность вторгается в изолированное горное пространство. Манн показывает, что внешние события начинают просачиваться в быт санатория через слухи, письма, газеты, а в итоге и через общее настроение пациентов, которые уже не могут игнорировать приближающийся хаос. Пафос великой идеи, ранее разделявшей или оспаривавшейся в теоретических спорах, сменяется осознанием трагических последствий конкретных действий. Именно тогда раскрывается вся ограниченность «выпадения» из истории, ибо новостные сообщения, а за ними и непосредственная реальность боевых действий, дают понять, что «горное заточение» не способно защитить от ударов внешнего мира. Психология героев меняется по мере того, как реальная опасность становится всё более очевидной: некоторая романтизация самопознания и рефлексии «чистого духа» растворяется в страхе перед надвигающейся катастрофой. Чувства скорби, тревоги, гнева и разочарования переполняют тех, кто ещё недавно верил в целительную силу изоляции.

Интересно, что именно в эти моменты горная тишина оборачивается своеобразным усилителем тревожного фона. Если прежде пациенты санатория могли погружаться в неспешные философские беседы, бродить по террасам и наслаждаться «пространством вне истории», то теперь они внезапно осознают, что за пределами их уединения разворачиваются события колоссального масштаба. Страх, разочарование и чувство уязвимости подтачивают романтическую веру в «целительную силу изоляции»: пациенты видят, что война и политические конфликты не спрашивают разрешения – они прорвутся даже через высокогорные барьеры. Идеи, которые ранее казались далёкими абстракциями, превращаются в фактор личной ответственности: если ещё вчера интеллектуалы санатория могли азартно спорить о судьбах Европы, то теперь они задаются вопросом, где та грань, за которой метафизические размышления перестают помогать перед лицом безжалостной действительности.

Таким образом, мы видим, что историческое время «прорывает» замкнутость горной среды, раскрывая иллюзорность представления о

возможности «выпасть» из истории. Гора, символически наделённая функцией убежища от хаоса и суеты, в контексте нарастающих мировых катастроф перестаёт давать чувство защищённости. Само «горное заточение» оборачивается мучительным осознанием того, что социальная и политическая реальность везде настигает человека: ни высота, ни удалённость не могут гарантировать невидимости. Т. Манн показывает, что процессы, происходящие «снаружи», наполняют атмосферу санатория сугубо земными страхами: пациенты, ещё вчера поглощённые личными драмами или эстетическими дискуссиями, начинают прислушиваться к новостям, предчувствовать беду и всё сильнее сомневаться в «спасительном» характере гор.

Эта смена эмоционального фона от умиротворённого, почти идиллического пребывания в горах к осознанию надвигающегося конфликта наглядно показывает, как «кривизна» времени – то есть застой и иллюзия безвременья в санатории – внезапно соприкасается с прямой, тревожной линией истории. Сам Манн подчёркивает, что никакая изоляция, пусть даже на самой высокой вершине, не способна окончательно отгородить человека от реальных процессов «внизу». Рано или поздно из газетных полос, мимолётных слухов или случайных сообщений возникает ощущение, что мир вступает в решающую фазу: бесконечный прогресс оказывается призрачным, и величественный пейзаж гор уже не кажется надёжным щитом. Таким образом, мифология горы в романе складывается в многоуровневый символ, где пересекаются мотивы священного восхождения, семиотической структуры (по Топорову), хронотопического измерения (по Бахтину) и философского прозрения в области трансперсонального опыта (по Элиаде и Юнгу). Сама «сакральная вертикаль» выступает как нервный узел между конечным и бесконечным, земным и небесным, обозначая, что гора – это не просто впечатляющий ландшафт, а сложный культурный и духовный «текст», который герой вынужден «читать» на собственном опыте.

Итогом такого синтеза мифологии, философии и литературы становится осознание, что гора – один из самых универсальных архетипов человеческой культуры, охватывающий сразу несколько регистров: религиозный, художественный, психологический и экзистенциальный. Модернистская литература, как в случае с романом Т. Манна, превращает горы в «экспериментальные поляны» для осмысления страха смерти, ограниченности свободы и метафизического поиска. Наше исследование подчеркивает, что образ «волшебной горы» в романе Т. Манна не сводится лишь к художественному фону, а развивается в сложный многослойный концепт и символ, объединяющий мифологические и философские контексты. Мотив восхождения, интерпретируемый через призму семиотики (Топоров), хронотопа (Бахтин), религиозных архетипов (Элиаде, Юнг) и экзистенциальной мысли (Хайдеггер, Камю), иллюстрирует глубинную связь между сакральной «вертикалью» и историческим временем.

Литература

1. Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. М.: Худож. лит., 1975. 504 с.
2. Беляков Д. А. «Волшебная гора» Томаса Манна: от романа испытания к роману становления : монография. М.: ФЛИНТА, 2019. 224 с.
3. Блауберг И. И. От Бергсона к Томасу Манну: опыт времени в романе «Волшебная гора» // Вопросы философии. 2021. № 11. С. 177–187.
4. Иванов В. В. Категория времени в искусстве и культуре XX века // Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 4: Знаковые системы культуры, искусства и науки. М.: Языки славянских культур, 2007. С. 189–226.
5. Манн Т. Волшебная гора. М.: Иностран. лит., 1963. 735 с.
6. Манн Т. Волшебная гора. Гл. 1-5 // Собрание сочинений : в 10 т. М.: Худож. лит., 1959. Т. 3. 500 с.
7. Манн Т. Волшебная гора. Гл. 6-7 // Собрание сочинений : в 10 т. М.: Худож. лит., 1959. Т. 4. 543 с.
8. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. 3-е изд., репринтное. М.: Вост. лит., 2000. 407 с. (Исследования по фольклору и мифологии Востока).
9. Олещенко (Белоненко) Е. О., Римский В. П. Время в самоидентификации модерна // Научные ведомости БелГУ. Сер.: Философия. Социология. Право. 2015. № 2 (199), вып. 31. С. 65–80.
10. Римский В. П., Олещенко Е. О. Метаморфозы времени в цивилизации Модерна : монография. Белгород: Эпицентр, 2023. 140 с.
11. Топоров В. Н. Гора // Мифология : статьи для мифологических энциклопедий. М. : Языки славянских культур, 2011. Т. 1. С. 102–112.
12. Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. М.: Прогресс-Традиция, 2000. 576 с.
13. Элиаде М. Священное и мирское. М.: Политиздат, 1994. 208 с.
14. Юнг К. Г. Архетипы и коллективное бессознательное М.: Канон+, 1997. 544 с.

References

1. Bakhtin M. M. *Voprosy literatury i estetiki* [Literature and Esthetics Issues]. Moscow. Khudozh. lit. Publ. 1975. 504 p. [In Russian]
2. Belyakov D. A. «Volshebnaya gora» Tomasa Manna: ot romana ispytaniya k romanu stanovleniya [Thomas Mann's 'The Magic Mountain': from the Novel of Trial to the Novel of Formation]. Moscow. FLINTA Publ. 2019. 224 p. [In Russian]
3. Blauberger I. I. Ot Bergsona k Tomasu Mannu: opyt vremeni v romane «Volshebnaya gora» [From Bergson to Thomas Mann: an Experience of Time in the

Novel The Magic Mountain]. *Voprosy filosofii*. 2021. No. 11. Pp. 177–187. [In Russian]

4. Ivanov V. V. *Kategoriya vremeni v iskusstve i kulture XX veka* [The Category of Time in the Art and Culture of the 20th Century]. *Znakovyye sistemy kultury, iskusstva i nauki* [Sign Systems of Culture, Art, and Science]. *Izbrannyye trudy po semiotike i istorii kultury* [Selected works on semiotics and cultural history.]. Vol. 4. Moscow. Yazyki slavyanskikh kultur Publ. 2007. Pp. 189–226. [In Russian]

5. Mann T. *Volshebnaya gora* [The Magic Mountain]. Moscow. Inostr. lit. Publ. 1963. 735 p. [In Russian]

6. Mann T. *Volshebnaya gora* [The Magic Mountain]. Ch. 1-5. *Sobraniye sochineniy: v 10 t.* [Collected works. In 10 vols]. Moscow. Khudozh. lit. Publ. 1959. Vol. 3. 500 p. [In Russian]

7. Mann T. *Volshebnaya gora* [The Magic Mountain]. Ch. 6-7. *Sobraniye sochineniy: v 10 t.* [Collected works. In 10 vols]. Moscow. Khudozh. lit. Publ. 1959. Vol. 4. 543 p. [In Russian]

8. Meletinskiy Ye. M. *Poetika mifa* [The Poetics of Myth]. Moscow. Vost. lit. Publ. 2000. 407 p. [In Russian]

9. Oleshchenko (Belonenko) Ye. O., Rimskiy V. P. *Vremya v samoidentifikatsii moderna* [Time in modern identity]. *Nauchnyye vedomosti BelGU. Ser.: Filosofiya. Sotsiologiya. Pravo* [NOMOTHETIKA: Philosophy. Sociology. Law]. 2015. No. 2 (199). No. 31. Pp. 65–80. [In Russian]

10. Rimskiy V. P., Oleshchenko Ye. O. *Metamorfozy vremeni v tsivilizatsii Moderna* [Metamorphoses of Time in the Civilization of Modernity]. Belgorod. Epitsentr Publ. 2023. 140 p. [In Russian]

11. Toporov V. N. *Gora* [Mountain]. *Mifologiya: statyi dlya mifologicheskikh entsiklopediy* [Mythology: articles for mythological encyclopedias]. Moscow. Yazyki slavyanskikh kultur Publ. 2011. Vol. 1. Pp. 102–112. [In Russian]

12. Toporov V. N. *Mif. Ritual. Simvol. Obraz* [Myth. Ritual. Symbol. Image]. Moscow. Progress-Traditsiya Publ. 2000. 576 p. [In Russian]

13. Eliade M. *Svyashchennoye i mirskoye* [The sacred and the profane]. Moscow. Politizdat Publ. 1994. 208 p. [In Russian]

14. Jung C. G. *Arkhetipy i kollektivnoye bessoznatelnoye* [Archetypes and the Collective Unconscious]. Moscow. Kanon+ Publ. 1997. 544 p. [In Russian]

Статья поступила в редакцию 05.03.2025

Статья допущена к публикации 10.04.2025

The article was received by the editorial staff 05.03.2025

The article is approved for publication 10.04.2025