А.Ф.Лосев

ДИАЛЕКТИКА МИФА

М.: "Правда", 1990

Предисловие
Вступление

I. **МИФ НЕ ЕСТЬ ВЫДУМКА ИЛИ ФИКЦИЯ, НЕ ЕСТЬ ФАНТАСТИЧЕСКИЙ ВЫМЫСЕЛ**
II. **МИФ НЕ ЕСТЬ БЫТИЕ ИДЕАЛЬНОЕ**
III. **МИФ НЕ ЕСТЬ НАУЧНОЕ И, В ЧАСТНОСТИ, ПРИМИТИВНО-НАУЧНОЕ ПОСТРОЕНИЕ**
IV. **МИФ НЕ ЕСТЬ МЕТАФИЗИЧЕСКОЕ ПОСТРОЕНИЕ**
V. **МИФ НЕ ЕСТЬ НИ СХЕМА, НИ АЛЛЕГОРИЯ**
VI. **МИФ НЕ ЕСТЬ ПОЭТИЧЕСКОЕ ПРОИЗВЕДЕНИЕ**
VII. **МИФ ЕСТЬ ЛИЧНОСТНАЯ ФОРМА**
VIII. **МИФ НЕ ЕСТЬ СПЕЦИАЛЬНО РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗДАНИЕ**
IX. **МИФ НЕ ЕСТЬ ДОГМАТ**
X. **МИФ НЕ ЕСТЬ ИСТОРИЧЕСКОЕ СОБЫТИЕ КАК ТАКОВОЕ**
XI. **МИФ ЕСТЬ ЧУДО**
XII. **ОБОЗРЕНИЕ ВСЕХ ДИАЛЕКТИЧЕСКИХ МОМЕНТОВ МИФА С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ПОНЯТИЯ ЧУДА**
XIII. **ОКОНЧАТЕЛЬНАЯ ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ ФОРМУЛА**
XIV. **ПЕРЕХОД К РЕАЛЬНОЙ МИФОЛОГИИ И ИДЕЯ АБСОЛЮТНОЙ МИФОЛОГИИ**

Алексей Федорович Лосев. ДИАЛЕКТИКА МИФА

М.: "Правда", 1990

Предисловие

Настоящее небольшое исследование имеет своим предметом одну из самых темных областей человеческого сознания, которой раньше занимались главным образом богословы или этнографы. Те и другие достаточно оскандалились, чтобы теперь могла идти речь о вскрытии существа мифа богословскими или этнографическими методами. И не в том беда, что богословы-мистики и этнографы-эмпирики (большею частью богословы весьма плохие мистики, пытаясь заигрывать с наукой и мечтая стать полными позитивистами, а этнографы – увы! – часто очень плохие эмпирики,

находясь в цепях той или другой произвольной и бессознательной метафизической теории). Беда в том, что мифологическая наука до сих пор не стала не только диалектической, но даже и просто описательно-феноменологической. От мистики все равно не отделаться, раз миф претендует говорить о мистической действительности, и, с другой стороны, без фактов невозможна никакая диалектика. Но если будут считать, что факты мистического и мифического сознания, которые я привожу в пример, суть *исповедуемые мною самим* факты или что учение о мифе только и состоит из наблюдения одних фактов, то лучше им не вникать в мой анализ мифа. Надо вырвать учение о мифе и из сферы ведения богословов, и из сферы ведения этнографов; и надо принудить стать сначала на точку зрения диалектики и феноменолого-диалектической чистки понятий, а потом уже предоставить делать с мифом что угодно. Позитивно анализируя миф, я не пошел вслед за многими, которые теперь позитивизм изучения религии и мифа видят в насильственном изгнании из того и другого всего таинственного и чудесного. Хотят вскрывать существо мифа, но для этого сначала препарируют его так, что в нем уже ничего не содержится ни сказочного, ни вообще чудесного. Это – или нечестно, или глупо. Что касается меня, то я вовсе не думаю, что мое исследование будет лучше, если я скажу, что миф не есть миф и религия не есть религия. Я беру *миф так, как, он есть*, т.е. хочу вскрыть и позитивно зафиксировать, что такое миф сам по себе и как он мыслит сам свою чудесную и сказочную природу. Но я прошу не навязывать мне несвойственных мне точек зрения и прошу брать от меня только то, что я даю, – т.е. только одну *диалектику* мифа.

Диалектика мифа невозможна без *социологии* мифа. Хотя это сочинение и не дает специально социологии мифа, но это является *введением* в социологию, которую я всегда мыслил философско-исторически и диалектически. Разобравши логическую и феноменологическую структуру мифа, я перехожу в конце книги к установке основных *социальных типов* мифологии. Этой социологией мифа я занимаюсь специально в другом труде, но уже и тут ясна всеобъемлющая роль мифического сознания в разных слоях культурного процесса. Теория мифа, которая не захватывает культуры *вплоть до ее социальных корней*, есть очень плохая теория мифа. Нужно быть очень плохим идеалистом, чтобы отрывать миф от самой гущи исторического процесса и проповедовать либеральный дуализм: реальная жизнь – сама по себе, а миф – сам по себе. Я никогда не был ни либералом, ни дуалистом, и никто не может меня упрекать в этих ересях.

А.Лосев
Москва. 28 января 1930 г.

ВСТУПЛЕНИЕ

Задачей предлагаемого очерка является существенное вскрытие понятия мифа, опирающееся только на тот материал, который дает само мифическое сознание. Должны быть отброшены всякие объяснительные, например, метафизические, психологические и пр. точки зрения. Миф должен быть взят как *миф*, без сведения его на то, что не есть он сам. Только имея такое *чистое* определение и описание мифа, можно приступать к объяснению его с той или иной гетерогенной точки зрения. Не зная, что такое миф сам по себе, не можем говорить и об его жизни в той или другой *иноприродной* среде. Надо сначала стать на точку зрения *самой* мифологии, стать самому мифическим субъектом. Надо вообразить, что мир, в котором мы живем и существуют все вещи, есть мир *мифический*, что вообще на свете только и существуют мифы. Такая позиция вскроет существо мифа как мифа. И уже потом только можно заниматься гетерогенными задачами, например, "опровергать" миф,

ненавидеть или любить его, бороться с ним или насаждать его. Не зная, что такое миф, – как можно с ним бороться или его опровергать, как можно его любить или ненавидеть? Можно, разумеется, не вскрывать самого понятия мифа и все-таки его любить или ненавидеть. Однако все равно какая-то интуиция мифа должна быть у того, кто ставит себя в то или иное внешнее сознательное отношение к мифу, так что *логически* наличие мифа самого по себе в сознании у оперирующего с ним (оперирующего научно, религиозно, художественно, общественно и т.д.) все-таки предшествует самим операциям с мифологией. Поэтому необходимо дать существенно-смысловое, т.е. прежде всего феноменологическое, вскрытие мифа, взятого как таковой, самостоятельно взятого самим по себе.

I

МИФ НЕ ЕСТЬ ВЫДУМКА ИЛИ ФИКЦИЯ, НЕ ЕСТЬ ФАНТАСТИЧЕСКИЙ ВЫМЫСЕЛ

Это заблуждение почти всех "научных" методов исследования мифологии должно быть отброшено в первую голову. Разумеется, мифология есть выдумка, *если применить к ней точку зрения науки*, да и то не всякой, но лишь той, которая характерна для узкого круга ученых новоевропейской историй последних двух-трех столетий. С какой-то произвольно взятой, совершенно условной точки зрения миф действительно есть вымысел. Однако мы условились рассматривать миф не с точки зрения какого-нибудь научного, религиозного, художественного, общественного и пр. мировоззрения, но исключительно лишь с точки зрения *самого же мифа*, глазами самого мифа, мифическими глазами. Этот вот мифический взгляд на миф нас тут и интересует. *А с точки зрения самого мифического сознания ни в каком случае нельзя сказать, что миф есть фикция и игра фантазии*. Когда грек не в эпоху скептицизма и упадка религии, а в эпоху расцвета религии и мифа говорил о своих многочисленных Зевсах или Аполлонах; когда некоторые племена имеют обычай надевать на себя ожерелье из зубов крокодила для избежания опасности утонуть при переплытии больших рек; когда религиозный фанатизм доходит до самоистязания и даже до самосожжения; – то весьма невежественно было бы утверждать, что действующие тут мифические возбудители есть не больше, как только выдумка, чистый вымысел для данных мифических субъектов. Нужно быть до последней степени близоруким в науке, даже просто слепым, чтобы не заметить, что миф есть (для мифического сознания, конечно) наивысшая по своей конкретности, максимально интенсивная и в величайшей мере напряженная реальность. Это не выдумка, но – *наиболее яркая и самая подлинная действительность*. Это – *совершенно необходимая категория мысли и жизни*, далекая от всякой случайности и произвола. Заметим, что для науки XVII-XIX столетий ее собственные категории отнюдь не в такой мере реальны, как реальны для мифического сознания его собственные категории. Так, например, Кант объективность науки связал с субъективностью пространства, времени и всех категорий. И даже больше того. Как раз на этом субъективизме он и пытается обосновать "реализм" науки. Конечно, эта

попытка – вздорная. Но пример Канта прекрасно показывает, как мало европейская наука дорожила реальностью и объективностью своих категорий. Некоторые представители науки даже любили и любят щеголять таким рассуждением: я вам даю учение о жидкостях, а существуют эти последние или нет – это не мое дело; или: я доказал вот эту теорему, а соответствует ли ей что-нибудь реальное, или она есть порождение моего субъекта или мозга – это меня не касается. Совершенно противоположна этому точка зрения мифического сознания. Миф – необходимейшая – прямо нужно сказать, трансцендентально-необходимая – категория мысли и жизни; и в нем нет ровно ничего случайного, ненужного, произвольного, выдуманного или фантастического. Это – подлинная и максимально конкретная реальность.

Ученые-мифологи почти всегда находятся во власти этого всеобщего предрассудка; и если они не прямо говорят о субъективизме мифологии, то дают те или иные более тонкие построения, сводящие мифологию все к тому же субъективизму. Так, учение об *иллюзорной апперцепции* в духе психологии Гербарта у Лацаруса и Штейнталя также является совершенным искажением мифического сознания и ни с какой стороны не может быть связано с существом мифических построений. Тут вообще мы должны поставить такую дилемму. Или мы говорим не о самом мифическом сознании, а о том или ином отношении к нему, нашем собственном или чьем-либо ином, и тогда можно говорить, что миф – досужая выдумка, что миф – детская фантазия, что он – не реален, но субъективен, философски беспомощен или, наоборот, что он есть предмет поклонения, что он – прекрасен, божественен, свят и т.д. Или же, во-вторых, мы хотим вскрыть не что-нибудь иное, а самый миф, самое существо мифического сознания, и – тогда миф всегда и обязательно есть реальность, конкретность, жизненность и для мысли – полная и абсолютная необходимость, нефантастичность, нефиктивность. Слишком часто ученые-мифологи любили говорить о себе, т.е. о свойственном им самим мировоззрении, чтобы еще и мы пошли тем же путем. Нас интересует миф, а не та или иная эпоха в развитии научного сознания. Но с этой стороны для мифа нисколько не специфично и даже просто не характерно то, что он – выдумка. Он – не выдумка, а содержит в себе строжайшую и определеннейшую структуру и есть *логически, т.е. прежде всего диалектически необходимая категория сознания и бытия вообще*.

II

МИФ НЕ ЕСТЬ БЫТИЕ ИДЕАЛЬНОЕ

Под идеальным бытием условимся сейчас понимать не бытие лучшее, совершеннейшее и возвышеннейшее, чем бытие обыкновенное, но просто *смысловое* бытие. Всякая вещь ведь имеет свой смысл не с точки зрения цели, а с точки зрения существенной значимости.

Так, дом есть сооружение, предназначенное для предохранения человека от атмосферных явлений; лампа есть прибор, служащий для освещения и т.п. Ясно, что

смысл вещи не есть сама вещь; он – абстрактное понятие вещи, отвлеченная идея вещи, мысленная значимость вещи. Есть ли миф такое отвлеченно-идеальное бытие? Конечно, *не есть ни в каком смысле*. Миф не есть произведение или предмет *чистой мысли*. Чистая, абстрактная мысль меньше всего участвует в создании мифа. Уже Вундт хорошо показал, что в основе мифа лежит аффективный корень, так как он всегда есть выражение тех или других жизненных и насущных потребностей и стремлений. Чтобы создать миф, меньше всего надо употреблять интеллектуальные усилия. И опять-таки мы говорим не о теории мифа, а о самом мифе как таковом. С точки зрения той или иной теории можно говорить о мыслительной работе субъекта, создающего миф, об отношении ее к другим психическим факторам мифообразования, даже о превалировании ее над другими факторами и т.д. Но, рассуждая имманентно, мифическое сознание есть меньше всего интеллектуальное и мыслительно-идеальное сознание. У Гомера (Od. XI, 145 слл.) изображается, как Одиссей спускается в Аид и оживляет на короткий срок обитающие там души *кровью*. Известен обычай побратимства через смешение крови из уколотых пальцев или обычаи окропления кровью новорожденного младенца, а также употребление крови убитого вождя и пр. Спросим себя: неужели какое-то мыслительно-идеальное построение понятия крови заставляет этих представителей мифического сознания относиться к крови именно так? И неужели миф о действии крови есть только абстрактное построение того или другого *понятия?* Мы должны согласиться, что здесь ровно столько же мысли, сколько и в отношении, например, к красному цвету, который, как известно, способен приводить в бешенство многих животных. Когда какие-нибудь дикари раскрашивают покойника или намазывают свои лица перед битвой красной краской, то ясно, что не отвлеченная мысль о красном цвете действует здесь, но какое-то иное, гораздо более интенсивное, почти аффективное сознание, граничащее с магическими формами. Было бы совершенно ненаучно, если бы мы стали мифический образ Горгоны, с оскаленными зубами и дико выпученными глазами, – это воплощение самого ужаса и дикой, ослепительно-жестокой, холодно-мрачной одержимости – толковать как результат абстрактной работы мыслителей, вздумавших производить разделение идеального и реального, отбросить все реальное и сосредоточиться на анализе логических деталей бытия идеального. Несмотря на всю вздорность и полную фантастичность такого построения, оно постоянно имеет место в разных "научных" изложениях.

В особенности заметно это засилие абстрактной мысли в оценке самых обыкновенных, житейских психологических категорий. Переводя цельные мифические образы на язык их абстрактного смысла, понимают цельные мифически-психологические переживания как некие идеальные сущности, не внимая к бесконечной сложности и противоречивости реального переживания, которое, как мы увидим впоследствии, всегда мифично. Так, чувство обиды, чисто вербально вскрываемое в наших учебниках психологии, всегда трактуется как противоположность чувству удовольствия. Насколько условна и неверна такая психология, далекая от мифизма живого человеческого сознания, можно было бы показать на массе примеров. Многие, например, *любят* обижаться. Я всегда вспоминаю в этих случаях Ф.Карамазова: "Именно, именно приятно обидеться. Это вы так хорошо сказали, что я и не слыхал еще. Именно, именно я-то всю жизнь и обижался до приятности, для эстетики обижался, ибо не только приятно, да и красиво иной раз обиженным быть; – вот что вы забыли, великий старец: красиво! Это я в книжку запишу!" В абстрактно-идеальном смысле обида есть, конечно, нечто неприятное. Но жизненно это далеко не всегда так. Совершенно абстрактно (приведу еще пример) наше обычное отношение к пище. Вернее, абстрактно не самое отношение (оно волей-неволей всегда мифично и конкретно), а нежизненно наше *желание относиться* к ней, испорченное предрассудками ложной науки и унылой, серой, обывательски-мещанской повседневной мысли. Думают, что пища и есть пища и что об ее химическом составе и физиологическом значении можно узнать в

соответствующих научных руководствах. Но это-то и есть засилие абстрактной мысли, которая вместо живой пищи видит голые идеальные понятия. Это – убожество мысли и мещанство жизненного опыта. Я же категорически утверждаю, что тот, кто ест мясо, имеет совершенно особое мироощущение и мировоззрение, резко отличное от тех, кто его не ест. И об этом я мог бы высказать очень подробные и очень точные суждения. И дело не в химии мяса, которая, при известных условиях, может быть одинаковой с химией растительных веществ, а именно в *мифе*. Лица, не отличающие тут одно от другого, оперируют с идеальными (да и то весьма ограниченными) идеями, а не с живыми вещами. Также мне кажется, что надеть розовый галстук или начать танцевать для иного значило бы переменить мировоззрение, которое, как это мы еще увидим в дальнейшем, всегда содержит мифологические черты. Костюм – великое дело. Мне рассказали однажды печальную историю об одном иеромонахе *** монастыря. Одна женщина пришла к нему с искренним намерением исповедоваться. Исповедь была самая настоящая, удовлетворившая обе стороны. В дальнейшем исповедь повторялась. В конце концов исповедальные разговоры перешли в любовные свиданья, потому что духовник и духовная дочь почувствовали друг к другу любовные переживания. После долгих колебаний и мучений оба решили вступить в брак. Однако одно обстоятельство оказалось роковым. Иеромонах, расстригшись, одевши светский костюм и обривши бороду, явился однажды к своей будущей жене с сообщением о своем окончательном выходе из монастыря. Та встретила его вдруг почему-то весьма холодно и нерадостно, несмотря на долгое страстное ожидание. На соответствующие вопросы она долго не могла ничего ответить, но в дальнейшем ответ выяснился в ужасающей для нее самой форме: "Ты мне не нужен в светском виде". Никакие увещания не могли помочь, и несчастный иеромонах повесился у ворот своего монастыря. После этого только ненормальный человек может считать, что наш костюм не мифичен и есть только какое-то отвлеченное, идеальное понятие, которое безразлично к тому, осуществляется оно или нет и как осуществляется.

Я не буду умножать примеров (достаточное количество их встретится еще в дальнейшем), но уже и сейчас видно, что там, где есть хотя бы слабые задатки мифологического отношения к вещи, ни в каком случае дело не может ограничиться одними идеальными понятиями. Миф – не идеальное понятие, и также не идея и не понятие. Это есть сама жизнь. Для мифического субъекта это есть подлинная жизнь, со всеми ее надеждами и страхами, ожиданиями и отчаянием, со всей ее реальной повседневностью и чисто личной заинтересованностью. Миф не есть бытие идеальное, но – *жизненно ощущаемая и творимая, вещественная реальность и телесная, до животности телесная действительность*.

III

МИФ НЕ ЕСТЬ НАУЧНОЕ И, В ЧАСТНОСТИ, ПРИМИТИВНО-НАУЧНОЕ ПОСТРОЕНИЕ

1. Определенная мифология и определенная наука могут частично совпадать, но принципиально они никогда не тождественны

Предыдущее учение об идеальности мифа особенно резко проявляется в понимании мифологии *как первобытной науки*. Большинство ученых во главе с Кантом, Спенсером, даже Тейлором, думает о мифе именно так и этим в корне искажает всю подлинную природу мифологии. Научное отношение к мифу как один из видов абстрактного отношения, предполагает *изолированную интеллектуальную функцию*. Надо очень много наблюдать и запоминать, очень много анализировать и синтезировать, весьма и весьма внимательно отделять существенное от несущественного, чтобы получить в конце концов хоть какое-нибудь элементарное научное обобщение. Наука в этом смысле чрезвычайно хлопотлива и полна суеты. В хаосе и неразберихе эмпирически спутанных, текучих вещей надо уловить идеально-числовую, математическую закономерность, которая хотя и управляет этим хаосом, но сама-то не есть хаос, а идеальный, логический строй и порядок (иначе уже первое прикосновение к эмпирическому хаосу было бы равносильно созданию науки математического естествознания). И вот, несмотря на всю абстрактную логичность науки, почти все наивно убеждены, что мифология и первобытная наука – одно и то же. Как бороться с этими застарелыми предрассудками? Миф всегда чрезвычайно практичен, насущен, всегда эмоционален, аффективен, жизненен. И тем не менее думают, что это – начало науки. Никто не станет утверждать, что мифология (та или иная, индийская, египетская, греческая) есть наука вообще, т.е. современная наука (если иметь в виду всю сложность ее выкладок, инструментария и аппаратуры). Но если развитая мифология не есть развитая наука, то как же развитая или неразвитая мифология может быть неразвитой наукой? Если два организма совершенно несходны в своем развитом и законченном виде, то как же могут не быть принципиально различными их зародыши? Из того, что научную потребность мы берем здесь в малом виде, отнюдь не вытекает того, что она уже не есть научная потребность. Первобытная наука, как бы она ни была первобытна, есть все же как-то *наука*, иначе она совершенно не войдет в общий контекст истории науки и, следовательно, нельзя ее будет считать и *первобытной* наукой. Или первобытная наука есть именно наука, – тогда она ни в каком случае не есть мифология; или первобытная наука есть мифология, – тогда, не будучи наукой вообще, как она может быть *первобытной* наукой? В первобытной науке, несмотря на всю ее первобытность, есть некоторая сумма вполне определенных устремлений сознания, которые активно не хотят быть мифологией, которые существенно и принципиально дополняют мифологию и мало отвечают реальным потребностям последней. Миф насыщен эмоциями и реальными жизненными переживаниями; он, например, олицетворяет, обоготворяет, чтит или ненавидит, злобствует. Может ли быть наука таковой? Первобытная наука, конечно, тоже эмоциональна, наивно-непосредственна и в этом смысле вполне *мифологична*. Но это-то как раз и показывает, что если бы мифологичность принадлежала к ее сущности, то наука не получила бы никакого самостоятельного исторического развития и история ее была бы историей мифологии. Значит, в первобытной науке мифологичность является не "субстанцией", но "акциденцией"; и эта мифологичность характеризует только ее состояние в данный момент, а никак не науку саму по себе. Мифическое сознание совершенно непосредственно и наивно, общепонятно; научное сознание необходимо обладает выводным, логическим характером; оно – не непосредственно, трудно усвояемо, требует длительной выучки и абстрактных навыков. Миф всегда синтетически-жизненен и состоит из живых личностей, судьба которых освещена эмоционально и интимно ощутительно; наука всегда превращает жизнь в формулу, давая вместо живых личностей их отвлеченные схемы и формулы; и реализм, объективизм науки заключается не в красочном живописании жизни, но – в правильности соответствия отвлеченного закона и формулы с эмпирической текучестью явлений, вне всякой картинности, живописности или эмоциональности. Последние свойства навсегда превратили бы науку в жалкий и малоинтересный привесок мифологии. Поэтому необходимо надо считать, что *уже на первобытной ступени своего развития наука не имеет ничего общего с мифологией*, хотя, в силу исторической

обстановки, и существует как мифологически окрашенная наука, так и научно осознанная или хотя бы примитивно-научно трактованная мифология. Как наличие "белого человека" ничего не доказывает на ту тему, что "человек" и "белизна" одно и то же, и как, наоборот, доказывает именно то, что "человек" (как таковой) не имеет ничего общего с "белизной" (как таковой) – ибо иначе "белый человек" было бы тавтологией, – так и между мифологией и первобытной наукой существует "акциденциальное", но никак не "субстанциальное" тождество.

2. Наука не рождается из мифа, но наука всегда мифологична

В связи с этим я категорически протестую против второго лженаучного предрассудка, заставляющего утверждать, что *мифология предшествует науке*, что *наука появляется из мифа*, что некоторым историческим эпохам, в особенности современной нам, совершенно не свойственно мифическое сознание, что *наука побеждает миф*.

Прежде всего, что значит, что мифология предшествует науке? Если это значит, что миф проще для восприятия, что он наивнее и непосредственнее науки, то спорить об этом совершенно не приходится. Также трудно спорить и о том, что мифология дает для науки тот первоначальный материал, над которым она будет в дальнейшем производить свои абстракции и из которого она должна выводить свои закономерности. Но если указанное утверждение имеет тот смысл, что *сначала* существует мифология, а *потом* наука, то оно требует полного отвержения и критики.

Именно, во-вторых, если брать реальную науку, т.е. науку, реально творимую живыми людьми в определенную историческую эпоху, то *такая наука решительно всегда не только сопровождается мифологией, но и реально питается ею, почерпая из нее свои исходные интуиции*.

Декарт – основатель новоевропейского рационализма и механизма, а стало быть, и *позитивизма*. Не жалкая салонная болтовня материалистов XVIII века, а, конечно, Декарт есть подлинный основатель философского позитивизма. И вот оказывается, что под этим позитивизмом лежит своя определенная мифология. Декарт начинает свою философию с всеобщего сомнения. Даже относительно Бога он сомневается, не является ли и Он также обманщиком. И где же он находит опору для своей философии, свое уже *несомненное* основание? Он находит его в *"я", в субъекте, в мышлении, в сознании*, в "ego", в "cogito". Почему это так? Почему вещи менее реальны? Почему менее реален Бог, о котором Декарт сам говорит, что это яснейшая и очевиднейшая, простейшая идея? Почему не что-нибудь еще иное? Только потому, что таково его собственное бессознательное вероучение, такова его собственная *мифология*, такова вообще *индивидуалистическая и субъективистическая мифология, лежащая в основе новоевропейской культуры и философии*. Декарт – мифолог, несмотря на весь свой рационализм, механизм и позитивизм. Больше того, эти последние его черты только и объяснимы его мифологией; они только и питаются ею.

Другой пример. Кант совершенно правильно учит о том, что для того, чтобы познавать пространственные вещи, надо к ним подойти уже в обладании представлениями пространства. Действительно, в вещи мы находим разные слои ее конкретизации: имеем ее реальное тело, объем, вес и т.д., имеем ее форму, идею, смысл. *Логически* идея, конечно, раньше материи, потому что *сначала* вы имеете идею, а *потом* осуществляете ее на том или другом материале. Смысл предшествует явлению. Из этой совершенно примитивной и совершенно правильной установки Платон и Гегель сделали вывод, что смысл, понятие – *объективны*, что в *объективном* миропорядке сплетены в неразрывную реальную связь логически

различные моменты идеи и вещи. Что же теперь выводит отсюда Кант? Кант из этого выводит свое учение о *субъективности* всех познавательных форм, пространства, времени, категорий. Его аргументы уполномочивали его только на констатирование *логического предшествия форм и смыслов – текучим вещам*. На деле же всякая "формальность", оформление, всякое осмысление и смысл для него обязательно субъективны. Поэтому и получилось то, чего можно было бы и не доказывать и что являлось его исходным вероучением и мифологией. Рационалистически-субъективистическая и отъединенно-индивидуалистическая *мифология* празднует в кантовской философии, быть может, свою максимальную победу. Также и ранний Фихте первоначальное единство всякого осмысления, до разделения на практическое и теоретическое наукоучение, почему-то трактует не как просто *Единое*, что сделал Плотин, а как Я. Тут тоже мифология, которая ничем не доказана, ничем не доказуема и которая ничем и не должна быть доказываема. И тут удивляться нечему. Так всегда и бывает, что доказуемое и выводное основывается на недоказуемом и самоочевидном; и мифология только тогда и есть мифология, если она не доказывается, если она не может и не должна быть доказываемой. – Итак, под теми философскими конструкциями, которые в новой философии призваны были осознать научный опыт, кроется вполне определенная мифология.

Не менее того мифологична и *наука*, не только "первобытная", но и всякая. Механика Ньютона построена на гипотезе однородного и бесконечного пространства. Мир не имеет границ, т.е. не имеет формы. Для меня это значит, что он – бесформен. Мир – абсолютно однородное пространство. Для меня это значит, что он – абсолютно плоскостен, невыразителен, нерельефен. Неимоверной скукой веет от такого мира. Прибавьте к этому абсолютную темноту и нечеловеческий холод междупланетных пространств. Что это как не черная дыра, даже не могила и даже не баня с пауками, потому что и то и другое все-таки интереснее и теплее и все-таки говорит о чем-то человеческом. Ясно, что это не вывод науки, а мифология, которую наука взяла как вероучение и догмат. Не только гимназисты, но и все почтенные ученые не замечают, что мир их физики и астрономии есть довольно-таки скучное, порою отвратительное, порою же просто безумное марево, та самая дыра, которую ведь тоже можно любить и почитать. Дыромоляи, говорят, еще и сейчас не перевелись в глухой Сибири. А я, по грехам своим, никак не могу взять в толк: как это земля может двигаться? Учебники читал, когда-то хотел сам быть астрономом, даже женился на астрономке. Но вот до сих пор никак не могу себя убедить, что земля движется и что неба никакого нет. Какие-то там маятники да отклонения чего-то куда-то, какие-то параллаксы... Неубедительно. Просто жидковато как-то. Тут вопрос о целой земле идет, а вы какие-то маятники качаете. А главное, все это как-то неуютно, все это какое-то неродное, злое, жестокое. То я был на земле, под родным небом, слушал о вселенной, "яже не подвижется"... А то вдруг ничего нет, ни земли, ни неба, ни "яже не подвижется". Куда-то выгнали в шею, в какую-то пустоту, да еще и матерщину вслед пустили. "Вот-де твоя родина, – наплевать и размазать!" Читая учебник астрономии, чувствую, что кто-то палкой выгоняет меня из собственного дома и еще готов плюнуть в физиономию. А за что?

Итак, механика Ньютона основана на мифологии нигилизма. Этому вполне соответствует специфически новоевропейское учение о *бесконечном прогрессе общества и культуры*. Исповедовали часто в Европе так, что одна эпоха имеет смысл не сама по себе, но лишь как подготовка и удобрение для другой эпохи, что эта другая эпоха не имеет смысла сама по себе, но она тоже – навоз и почва для третьей эпохи и т.д. В результате получается, что никакая эпоха не имеет никакого самостоятельного смысла и что смысл данной эпохи, а равно и всех возможных эпох, отодвигается все дальше и дальше, в бесконечные времена. Ясно, что подобный вздор нужно назвать *мифологией социального нигилизма*, какими бы "научными" аргументами ее ни обставлять. Сюда же нужно отнести также и учение о

всеобщем социальном уравнении, что также несет на себе все признаки мифологически-социального нигилизма. Вполне мифологична теория *бесконечной делимости материи*. Материя, говорят, состоит из атомов. Но что такое атом? Если он – материален, то он имеет форму и объем, например, кубическую или круглую форму. Но куб имеет определенной длины сторону и диагональ, а круг имеет определенной длины радиус. И сторону, и диагональ, и радиус можно разделить, например, пополам, и, следовательно, атом делим, и притом до бесконечности делим. Если же он неделим, то это значит, что он не имеет пространственной формы, а тогда я отказываюсь понимать, что такое этот атом материи, который не материален. Итак, или никаких атомов нет как материальных частиц, или они делимы до бесконечности. Но в последнем случае атома, собственно говоря, тоже не существует, ибо что такое атом – "неделимое", которое делимо до бесконечности? Это не атом, а бесконечно тонкая, имеющая в пределе нуль пыль разбросавшейся и развеявшейся в бесконечность материи. Итак, а обоих случаях атомизм есть ошибка, возможная только благодаря слепой мифологии нигилизма. Всякому здравомыслящему ясно, что дерево есть дерево, а не какая-то невидимая и почти несуществующая пыль неизвестно чего, и что камень есть камень, а не какое-то марево и туман неизвестно чего. И все-таки атомистическая метафизика была всегда популярна в новое время вплоть до последних дней. Это можно объяснить только мифологическим вероучением новой западной науки и философии.

Итак: наука *не рождается* из мифа, но наука не существует без мифа, наука всегда *мифологична*.

3. Наука никогда не может разрушить мифа

Однако тут надо устранить два недоразумения. – Во-первых, наука, говорим мы, всегда мифологична. *Это не значит, что наука и мифология – тождественны*. Я уже опровергал это положение. Если ученые-мифологи и хотят свести мифологию на науку (первобытную), то я ни в каком случае не сведу науку на мифологию. Но что такое та наука, которая воистину немифологична? *Это – совершенно отвлеченная наука как система логических и числовых закономерностей*. Это – наука-в-себе, наука сама по себе, чистая наука. Как такая она *никогда не существует*. Существующая реально наука всегда так или иначе мифологична. Чистая отвлеченная наука – не мифологична. Немифологична механика Ньютона, взятая в чистом виде. Но реальное оперирование с механикой Ньютона привело к тому, что идея однородного пространства, лежащая в ее основе, *оказалась единственно значимой идеей*. А это есть вероучение и мифология. Геометрия Евклида сама по себе не мифологична. Но убеждение в том, что реально не существует ровно никаких других пространств, кроме пространства евклидовой геометрии, есть уже мифология, ибо положения этой геометрии ничего не говорят о реальном пространстве и о формах других возможных пространств, но только об одном определенном пространстве; и неизвестно, одно ли оно, соответствует ли оно или не соответствует всякому опыту и т.д. Наука сама по себе не мифологична. Но, повторяю, это – отвлеченная, никуда не применяемая наука. Как же только мы заговорили о реальной науке, т.е. о такой, которая характерна для той или другой конкретной исторической эпохи, то мы имеем дело уже с *применением* чистой, отвлеченной науки; и вот тут-то мы можем действовать и так и иначе. И управляет нами здесь исключительно мифология. – Итак, всякая реальная наука мифологична, но наука сама по себе не имеет никакого отношения к мифологии.

Во-вторых, мне могут возразить: как же наука может быть мифологичной и как современная наука может основываться на мифологии, когда целью и мечтой всякой науки почти всегда было ниспровержение мифологии? На это я должен ответить так. Когда "наука" разрушает "миф", то это значит только то, что *одна мифология*

борется с другой мифологией. Раньше верили в оборотничество, вернее – имели опыт оборотничества. Пришла "наука" и "разрушила" эту веру в оборотничество. Но как она ее разрушила? Она разрушила ее при помощи механистического мировоззрения и учения об однородном пространстве. Действительно, наша физика и механика не имеет таких категорий, которые могли бы объяснить оборотничество. Наша физика и механика оперирует с *другим миром*; и это есть мир однородного пространства, в котором находятся механизмы, механически же движущиеся. Поставивши вместо оборотничества такой механизм, "наука" с торжеством отпраздновала свою победу над оборотничеством. Но вот теперь воскресает новое, вернее очень старое, античное учение о пространстве. Оказалось возможным мыслить, как одно и то же тело, меняя место и движение, меняет также и свою форму и как (при условии движения со скоростью света) объем такого тела оказывается равным нулю, по известной формуле Лоренца, связывающей скорость и объем. Другими словами, механика Ньютона *не хотела* ничего говорить об оборотничестве и хотела убить его, почему и выдумала такие формулы, в которые оно не вмещается. Сами по себе, отвлеченно говоря, эти формулы безупречны, и в них нет никакой мифологии. Но ученые отнюдь не пользуются *только тем одним*, что в этих формулах содержится. Они пользуются ими так, что не остается ровно никакого места для прочих форм пространства и соответствующих математических формул. В этом и заключается мифологизм европейского естествознания, – в исповедании одного излюбленного пространства; и от этого и казалось ему всегда, что оно "опровергло" оборотничество. Принцип относительности, говоря о неоднородных пространствах и строя формулы относительно перехода от одного пространства к другому, снова *делает мыслимым оборотничество и вообще чудо*, а отказать в научности по крайней мере математической стороны этой теории может только неосведомленность в предмете и невежество в науке вообще. Итак, механика и физика новой Европы боролась с старой мифологией, но только средствами своей собственной мифологии; "наука" не опровергла миф, а просто только новый миф задавил старую мифологию, и – больше ничего. Чистая же наука тут ровно ни при чем. Она применима к любой мифологии, – конечно, как более или менее частный принцип. Если бы действительно *наука* опровергла мифы, связанные с оборотничеством, то была бы невозможна вполне *научная* теория относительности. И мы сейчас видим, как отнюдь не научные страсти разгораются вокруг теории относительности. Это – вековой спор двух мифологий.

И недаром на последнем съезде физиков в Москве пришли к выводу, что выбор между Эйнштейном и Ньютоном есть вопрос веры, а не научного знания самого по себе. Одним *хочется* распылить вселенную в холодное и черное чудовище, в необъятное и неизмеримое ничто; другим же хочется собрать вселенную в некий конечный и выразительный лик с рельефными складками и чертами, с живыми и умными энергиями (хотя чаще всего ни те, ни другие совсем не понимают и не осознают своих интимных интуиций, заставляющих их рассуждать так, а не иначе).

Итак, *наука как таковая ни с какой стороны не может разрушить мифа*. Она лишь его осознает и снимает с него некий рассудочный, например, логический или числовой, план.

4. Миф не базируется на научном опыте

Набросавши эти краткие мысли об отношении мифологии и науки, мы видим теперь всю их противоположность. Научные функции духа слишком отвлеченны, чтобы лежать в основании мифологии. Для мифического сознания нет ровно никакого научного опыта. Его ни в чем нельзя убедить. На островах Никобар бывает болезнь от ветров, против чего туземцы совершают обряд "танангла". Каждый год бывает эта болезнь, и каждый раз совершается этот обряд. Несмотря на всю его видимую

бесполезность, ничто не может убедить этих туземцев не совершать его. Если бы тут действовало хотя бы минимальное "научное" сознание и "научный" опыт, они скоро бы поняли бесполезность этого обряда. Но ясно, что их мифология не имеет никакого "научного" значения и ни в какой мере не есть для них "наука". Поэтому она "научно" неопровержима.

Кроме "научного" значения, этот мифически-магический акт может иметь много других значений, которые и не снились Леви-Брюлю, приводящему этот акт в качестве примера бессмысленности мифологии. Например, этот обряд может даже и вовсе не иметь никаких утилитарно-медицинских целей. Быть может, и самый северо-восточный муссон вовсе не рассматривается здесь как злое и вредящее начало. Можно представить себе, что туземцы переживают его как акт справедливого наказания или мудрого водительства со стороны божества и что они вовсе не хотят избегнуть этого наказания, а хотят принять его с достойным благоговением; и, быть может, обряд этот имеет как раз такое значение. Да и мало ли какое значение может иметь этот обряд, если стать на почву действительной мифологии? Исследователи вроде Леви-Брюля, для которых мифология всегда ужасно плохая вещь, а наука всегда ужасно хорошая вещь, никогда и не поймут ничего в обрядах, подобных "танангла". С их точки зрения можно сказать только то, что это очень плохая наука и беспомощное детское мышление, бессмысленное нагромождение идиотских манипуляций. Но это и значит, что Леви-Брюль и ему подобные исследователи ровно ничего не понимают в мифологии. "Танангла" и не претендовало на научность. Ведь дико и глупо было бы критиковать сонаты Бетховена за их "ненаучность". Записывая простой факт "танангла" и давая свою "научную" интерпретацию, эти ученые не только сами не дают существенного раскрытия мифа, но и препятствуют сделать это нам самим, ибо откуда я узнаю подлинное мифическое содержание и смысл "танангла", если ни сам его не видел, ни автор мне не вскрыл этого содержания, предложивши мне вместо этого "критику" обряда с своей, условной для меня, "научной" точки зрения? Итак, миф – вненаучен и не базируется ни на каком "научном" "опыте".

Говорят, что *постоянство явлений природы* должно было с самых ранних пор заставить толковать и объяснять эти явления и что мифы, поэтому, и есть эти попытки объяснения природной закономерности. Но это – чисто априорное представление, которое с одинаковым успехом может быть заменено противоположным. В самом деле, почему, собственно говоря, *постоянство* тут играет роль и именно такую роль? Раз явления протекают постоянно и неизменно (как смена дня и ночи или времен года), то чему же тут удивляться и что именно тут заставит придумать научно-объяснительный миф? Мифическое сознание скорее, пожалуй, задумается над какими-нибудь редкими, небывалыми, эффектными и единичными явлениями, и скорее дает не их причинное объяснение, но какое-нибудь выразительное и картинное изображение. Постоянство законов природы, таким образом, и наблюдение над ними ровно ничего не говорит ни о сущности, ни о происхождении мифа. С другой стороны, в этом объяснении происхождения мифа как некоей первобытной науки опять-таки кроется условная гетерогенетическая точка зрения на предмет, а не вскрытие имманентно-существенного содержания мифа. В *мифе о Гелиосе нет ровно никакой астрономии*, если даже сделать малоправдоподобную гипотезу, что миф этот был придуман с целью объяснить постоянство в видимом движении солнца. В повествовании Библии о семи днях творения нет ровно никакой ни астрономии, ни геологии, ни биологии, ни вообще науки. Совершеннейшей безвкусицей и полнейшей беспредметностью надо считать всякие попытки богословов "разгадать" повествование Моисея с точки зрения современных научных теорий. Общеизвестны также вольные упражнения "богословов" в "толковании Апокалипсиса". Несмотря на то, что классическая патристика старательно избегала такого толкования, несмотря также на то, что под сложные образы Апокалипсиса можно подставить сотни исторических фактов, – все-таки число этих "апокалиптиков" не уменьшается, но,

пожалуй, даже увеличивается. Обычно, кто из "верующих" не умеет философски и диалектически-догматически мыслить, тот занимается "толкованием Апокалипсиса", ибо мечтать всегда было легче, чем мыслить. Никак не хотят понять, что миф надо трактовать *мифически же*, что *мифическое* содержание мифа само по себе достаточно глубоко и тонко, достаточно богато и интересно и что оно имеет значение само по себе, не нуждаясь ни в каких толкованиях и научно-исторических разгадываниях. Кроме того, Апокалипсис есть "откровение". Какое же это будет откровение, если вместо буквального понимания всех этих поразительных апокалиптических образов мы предоставим право каждому подставлять под любой образ любую историческую эпоху или событие?

5. Чистой науке, в противоположность мифологии, не нужна ни абсолютная данность объекта,

Вдумаемся в понятие чистой науки еще раз и попробуем точнее формулировать ее сущность; и – мы увидим, как далека чистая мифология от чистой науки.

a) Что нужно для науки как таковой? Нужна ли, например, убежденность в реальном существовании ее объектов? Я утверждаю, что *законы физики и химии совершенно одинаковы и при условии реальности материи, и при условии ее нереальности и чистой субъективности*. Я могу быть вполне убежден в том, что физическая материя совершенно не существует и что она есть порождение моей психики, и – все-таки быть настоящим физиком и химиком. Это значит, что научное содержание этих дисциплин совершенно не зависит от философской теории объекта и ни в каком объекте не нуждается. Во-вторых, есть ряд отделов знания, которые, несмотря на свою полную эмпирическую значимость, выводятся совершенно дедуктивно, каковы, например, математика и теоретическая механика. Во-вторых же, если и нужно для той или иной науки эмпирическое исследование и даже эксперимент, то ничто не мешает такому научному экспериментатору думать, что все это ему только кажется, а на самом деле ничего не существует, ни материи, ни эксперимента над нею, ни его самого. Итак, наука не заинтересована в реальности своего объекта; и "закон природы" ничего не говорит ни о реальности его самого, ни тем более о реальности вещей и явлений, подчиняющихся этому "закону". Нечего и говорить, что *миф в этом отношении совершенно противоположен научной формуле*. Миф начисто и всецело реален и объективен; и *даже в нем никогда не может быть поставлено и вопроса о том, реальны или нет соответствующие мифические явления*. Мифическое сознание оперирует только с реальными объектами, с максимально конкретными и сущими явлениями. Правда, в мифической предметности можно констатировать наличие *разных степеней реальности*, но это не имеет ничего общего с отсутствием всякого момента реальности в чистой научной формуле. В мифическом мире мы находим, например, явления оборотничества, факты, связанные с действием Шапки-Невидимки, смерти и воскресения людей и богов и т.д. и т.д. Все это – *факты разной напряженности бытия, факты различных степеней реальности*. Но тут именно не внебытийственность, а *судьба самой бытийственности*, игра разных степеней реальности самого бытия. Ничего подобного нет в науке. Даже если она и начинает говорить о разных напряжениях пространства (как, например, в современной теории относительности), то все же ее интересует не самое это напряжение и не самое бытие, но *теория* этого бытия, *формулы и законы* такого неоднородного пространства. Миф же есть само бытие, сама реальность, сама конкретность бытия.

ни абсолютная данность субъекта,

b) Далее, нужен ли науке *субъект* исследователя? Мы сказали, что содержание

любого "закона природы" есть нечто, совершенно ничего не говорящее об объектах. Теперь мы должны категорически заявить, что оно также *ровно ничего не говорит и о субъекте исследования*. Лица, привыкшие к бессознательной метафизике и дурной мифологии, сейчас же нападут на меня и в миллионный раз повторят скучную истину, от которой уже давно у меня ощущается чувство легкой тошноты: да как же могла бы появиться и развиваться наука, если бы не было ни объектов для исследования, ни тех, кто именно производит исследование? От этих возражений меня только тошнит и болит затылок. Я не буду тут дискутировать эти вопросы. Скажу только, что ни в каком "законе природы" я не могу вычитать тех или других особенностей его ученого создателя. Вот – закон падения тел. Кто его придумал и вывел? Когда, где и как жил его автор? Какой характер и какова личность этого автора? Совершенно ничего не знаю. Если *из других источников* я этого не узнал, то самый этот "закон" ничего мне об этом не скажет. "Закон природы" и есть "закон природы". В его смысловом содержании не находится ровно никаких указаний ни на какие-нибудь субъекты, ни на какие-нибудь объекты. Дважды два есть четыре: попробуйте мне указать автора этого арифметического положения! Миф и в этом отношении, конечно, совершенно противоположен научной формуле, или "закону". Всякий миф если не указывает на автора, то он *сам есть всегда некий субъект*. Миф всегда есть живая и действующая личность. Он и объективен, и этот объект есть живая личность. А чистое научное положение и внеобъективно, и внесубъективно. Оно есть просто то или иное логическое оформление, некая смысловая форма. И надо быть очень узким и специфическим метафизиком, чтобы думать, что чистая наука – вещественна или, наоборот, субъективно-психична. Это, конечно, не значит, что для своего *реального осуществления* она не нуждается в вещах или не нуждается в творящих ее субъектах. Но мало ли в чем нуждается наука для своего *реального осуществления?*

ни завершенная истинность

с) Но если мы будем всматриваться дальше в существо чистой науки, то мы найдем, что ее чистое смысловое содержащие, собственно говоря, *не нуждается даже в законченной и завершенной истине*. Чтобы наука была наукой, нужна только *гипотеза* и более ничего. *Сущность чистой науки заключается только в том, чтобы поставить гипотезу и заменить ее другой, более совершенной, если на то есть основания*. Разумеется, мы все время говорим тут о науке как таковой, о чистой науке, о науке как сумме определенных смысловых закономерностей, а не о реальной науке, которая, конечно, всегда несет на себе многочисленные свойства, зависящие от данной исторической эпохи, от лиц, реально ее создающих, от всей фактической обстановки, без которой наука есть только отвлеченное, вневременное и внепространственное построение. Реально действующий и творящий ученый всегда сложнее, чем его чистые абстрактно-научные положения. И вот, метафизика Нового времени почти всегда приводила к тому, что, например, понятие материи гипостазировалось и проецировалось во вне в виде какой-то реальной вещи, понятие силы понималось почти всегда реально-натуралистически, т.е. по существу ничем не отличалось от демонических сил природы (как это мы находим в разных религиях и т.д.), но только с явными признаками рационалистического вырожденства. Нужно ли все это *науке* как таковой? Совершенно не нужно. Дело физика показать, что между такими-то явлениями существует такая-то зависимость. А существует ли *реально* такая зависимость и даже само явление, будет ли или не будет существовать *всегда* и *вечно* эта зависимость, истинна ли она или не истинна в абсолютном смысле, – ничего этого физик как физик не может и не должен говорить. Все эти бесконечные физики, химики, механики и астрономы *имеют совершенно богословские представления о своих* "силах", "законах", "материи", "электронах", "газах", "жидкостях", "телах", "теплоте", "электричестве" и т.д. Если бы они были чистыми физиками, химиками и

т.д., они ограничились бы выводом только самих законов и больше ничего, да и всякие "законы", даже самые основные и непоколебимые, толковались бы у них исключительно лишь как гипотезы. Это было бы чистой наукой. *Тут бесконечно право неокантианство*, разрушающее богословские предрассудки современной псевдонаучной проблематики. Но, конечно, надо помнить, что тут речь идет исключительно о *чистой* науке и что *реально* никогда такой чистой науки не существует, что это есть анализ не реально-исторической науки, но лишь ее теоретически-смысловых основ и структур. С этой стороны видным делается как мифологическое засилие в современной науке у наивных ее "практиков", у всяких экспериментаторов и философски не мыслящих ее работников, так и полное несходство существа науки с существам мифологии.

Миф никогда не есть только гипотеза, только простая возможность истины. Для чего ученому нужна абсолютная истина или хотя бы даже абсолютное бытие? Вот я придумал то или другое улучшение в телефонном аппарате, ввел некоторые важные поправки в теорию движения планеты или, наконец, как филолог, проследил историю какого-нибудь термина или части речи, синтаксической формы в данном языке, – при чем тут абсолютное бытие? А миф всегда имеет упор в факты, существующие как именно факты. Их бытие – *абсолютное* бытие. Я вывел закон расширения газов от нагревания. Для каких надобностей я буду считать свой закон непререкаемой реальностью и неподвижной истиной? Он – только гипотеза, даже если бы все его признали и он просуществовал бы несколько веков. Конечно, вы можете верить в его "соответствие подлинной реальности". Но эта ваша вера ничего нового к самому "закону" не прибавит, и потому для него она не необходима. Гипотетизм науки не мешает ей строить мосты, дредноуты или летать на аэропланах. Подлинно научный, *чисто* научный реализм заключается в этом гипотетизме и функционализме, в этом панметодизме. Не то реальная наука, не то реальная жизнь и не то, стало быть, мифология. Миф – не гипотетическая, но *фактическая* реальность, не функция, но результат, вещь, не возможность, но действительность, и притом жизненно и конкретно ощущаемая, творимая и существующая.

6. Существует особая мифологическая истинность

Еще одно очень важное разъяснение, и – мы можем считать вопрос об отграничении мифологии от науки принципиально разъясненным. Именно, нельзя противоположность мифологии и науки доводить до такого абсурда, что *мифологии не свойственна ровно никакая истинность или по крайней мере закономерность*. До такого абсурда доводит свое учение о мифе *Э.Кассирер*. По его учению, объект мифического сознания есть полная и принципиальная неразличимость "истинного" и "кажущегося", полное отсутствие степеней достоверности, где нет "основания" и "обоснованного". Далее, по Кассиреру, в мифе нет различия между "представляемым" и "действительным", между "существенным" и "несущественным". В этом его полная противоположность с наукой. Кассирер прав, если иметь в виду "научное" противоположение "истинного" и "кажущегося", "представляемого" и "действительного", "существенного" и "несущественного". В мифе нет *"научного"* противопоставления этих категорий, потому что миф есть непосредственная действительность, в отношении которой не строится тут никаких отвлеченных гипотез. Но Кассирер глубочайшим образом искажает мифическую действительность, когда отрицает в ней *всякую* возможность указанных только что противоположений. В мифе есть своя *мифическая* истинность, *мифическая* достоверность. Миф различает или может различать истинное от кажущегося и представляемое от действительного. *Но все это происходит не научным, но чисто мифическим же путем*. Кассирер очень увлекся своей антитезой мифологии и науки и довел ее до полного абсурда. Когда христианство боролось с язычеством, – неужели в сознании христиан не было *оценки* языческих мифов,

неужели тут мифическое сознание не отделяло одни мифы от других именно с точки зрения *истины?* В чем же тогда состояла эта борьба? Христианское мифическое сознание боролось с языческим мифическим сознанием ради определенной *мифической* истины. Конечно, тут не было борьбы за *научную* истину; в особенности если науку понимать так принципиально и отвлеченно, как это делаем мы и как в этом Кассирер прав. Но в мифе есть своя, мифическая же истинность, свои, мифические же критерии истинности и достоверности, мифические закономерности и планомерности. Взявши любую мифологию, мы, после достаточного изучения, можем найти общий принцип ее построения, принцип взаимоотношения ее отдельных образов. Греческая мифология содержит в себе определенную структуру, определенный метод появления и образования отдельных мифов и мифических образов. Это значит, что данная мифология выравнивается с точки зрения одного критерия, который для нее и специфичен, и истинен. Им она отличается от всякой другой, как например, языческая мифология от христианской, хотя бы в отдельности мы и находили некоторое сходство и даже тождество в законах мифообразования. Также и борьба гностической мифологии с ортодоксальной христианской или протестантской с католической могла быть только потому, что мифическому сознанию свойственна категория истинности. Если бы для всякого мифа совершенно был безразличен вопрос о "действительности" и "мнимости", то была бы невозможна никакая борьба внутри самого мифического сознания.

Общий итог: миф не есть научное и, в частности, примитивно-научное построение, но *живое субъект-объектное взаимообщение, содержащее в себе свою собственную, вне-научную, чисто мифическую же истинность, достоверность и принципиальную закономерность и структуру*.

IV

МИФ НЕ ЕСТЬ МЕТАФИЗИЧЕСКОЕ ПОСТРОЕНИЕ

Для ясности понятия мифа необходимо коснуться и этого отграничения. Для лиц, нечетко воспринимающих мифическую действительность, – очень большой соблазн спутать мифологию с метафизикой. Эти же лица по большей части страдают и неясными представлениями о метафизике. Метафизика говорит о чем-то необычном, высоком, "потустороннем"; и мифология говорит о чем-то необычном, высоком, "потустороннем". Значит, метафизика и мифология – одно и то же. Часто, особенно теперь, можно встретить такие уличные отождествления: метафизика = мистицизм, спиритуализм = спиритизм, религия = метафизика, метафизика = спиритуализм, или спиритизм, трансцендентная философия = трансцендентальная философия, религия = идеализм; и т.д. и т.д. На почве философского одичания можно выдумать еще тысячу таких отождествлений. И мы с полной решительностью должны сказать, что как мифология не есть фантастика, не есть идеализм, не есть наука (религия тоже не есть ни фантастика, ни идеализм, ни наука, ни метафизика, ни трансцендентализм, ни спиритуализм, ни спиритизм), так мифология не есть ни с какой стороны также и

метафизика. Под метафизикой будем понимать обычное: это – натуралистическое учение о сверхчувственном мире и об его отношении к чувственному; мыслятся два мира, противостоящих друг другу как две большие вещи, и – спрашивается, каково их взаимоотношение.

1. Метафизичности мешает посюсторонность и чувственность мифа

На первый взгляд может показаться, что раз мифическая действительность есть *сказочная* действительность, нереальная, потусторонняя, то иначе не может и быть, как то, что мифология и метафизика тождественны. На деле же такое отождествление есть опять-таки не описание мифической действительности, как она есть, но привнесение совершенно особых, иноприродных точек зрения. Миф есть сказка. Для *кого* – сказка? Для того, кто сам является мифическим субъектом и сам живет этим мифом? *Ничуть не бывало. Для мифического сознания как такового миф вовсе не есть ни сказочное бытие, ни даже просто трансцендентное*. Это – самое реальное и живое, самое непосредственное и даже чувственное бытие. Это сказка – для *позитивиста*, да и то не для всякого, а специально для позитивиста XVII-XIX веков. Характеризуя миф как потустороннюю сказочную действительность, мы не вскрываем существа мифа, а лишь выражаем свое отношение к нему, т.е. характеризуем самих себя, а не миф. Пусть миф – сказка. Но это верно только тогда, если мы твердо запомним, что эта сказка есть реальное и даже чувственное бытие, что она нисколько не потустороння, а если, наконец, и потустороння, то опять-таки не так потустороння, как некоторые метафизики учат о своем сверх-чувственном бытии, но так, что эта потусторонность является воочию как реальное, видимое и осязаемое жизненное событие. Ясно, что простое указание на сверх-чувственность тут ничего не поможет. *Миф гораздо более чувственное бытие, чем сверх-чувственное*. Мифические герои родятся, живут, умирают; между ними происходят сцены любви, ревности, зависти, самопожертвования: почему все это мы должны считать метафизикой? Я утверждаю, что цвета, воспринимаемые нами всегда *мифически*, необходимым образом чувственны, несмотря на то, что могут быть наделяемы весьма несвойственными им качествами. Так, всякий вполне реально воспринимал, например, *теплые* цвета, *холодные* цвета, *жесткие* цвета. Это значит, что в данном восприятии (мы его должны назвать мифическим) теплота и холод воспринимаются *зрением*, они *видимы*. Почему это не есть самая реальная видимость и почему мы должны считать это метафизикой? Я могу *слышать* (и всякий слышал) *сталь*, ибо кто же не знает *стального* голоса или *серебристого* голоса? Напрасно теоретики музыки говорят только о *высоте* звука. Звуки не только высоки, но и *тонки, толсты*, а греки говорили прямо об *острых* и *тяжелых* звуках. Далее, звуки несомненно бывают большого объема и малого объема, густые, прозрачные, светлые, темные, сладкие, терпкие, мягкие, упругие и т.д. По-моему, зрением можно воспринять мягкость и нежность, вес и вкус вещи. И от этого ни зрение, ни слух не становятся метафизическими, хотя они, несомненно, получают тут мифологическое значение. Едва мерцающая в абсолютной темноте лампадка перед образом, несомненно, продиктована интуициями слабого, но искреннего, теплого и часто горячего сердца, объятого тьмой небытия и взыскующего, по мере слабых сил, подлинного бытия, которое и является, освещая все в меру этого взыскания. Я приведу замечательный пример одного мифического изображения; и мы на нем должны убедиться, что мифология очень мало имеет общего с метафизикой. Это – похождения философа Хомы Брута в гоголевском "Вие".

Некая "бабуся" с страшным блеском глаз приближается к Хоме. "Философ хотел оттолкнуть ее руками, но, к удивлению, заметил, что руки его не могут приподняться, ноги не двигались; и он с ужасом увидел, что даже голос не звучал из уст его: слова без звука шевелились на губах. Он слышал только, как билось его сердце; он видел, как старуха подошла к нему, сложила ему руки, нагнула ему голову, вскочила с

быстротою кошки к нему на спину, ударила его метлою по боку, и он, подпрыгивая, как верховой конь, понес ее на плечах своих. Все это случилось так быстро, что философ едва мог опомниться и схватил обеими руками себя за колени, желая удержать ноги, но они, к величайшему изумлению его, подымались против воли и производили скачки быстрее черкесского скакуна. Когда уже минули они хутор и перед ними открылась ровная лощина, а в стороне потянулся черный, как уголь, лес, тогда только сказал он сам себе: "Эге, да это ведьма!" "Он чувствовал какое-то томительное, неприятное и вместе сладкое чувство, подступавшее к его сердцу". Далее ему внизу видится какая-то русалка. "Она оборотилась к нему, – и вот ее лицо, с глазами светлыми, сверкающими, острыми, с пеньем, вторгавшимся в душу, уже приближалось к нему, уже было на поверхности и, задрожав сверкающим смехом, удалялось: и вот она опрокинулась на спину, – и облачные перси ее, матовые как фарфор, непокрытый глазурью, просвечивали перед солнцем по краям своей белой эластически-нежной окружности. Вода в виде маленьких пузырьков, как бисер, осыпала их. Она вся дрожит и смеется в воде... Видит ли он это или не видит? Наяву ли это или снится? Но там что? Ветер или музыка? Звенит, звенит и вьется и подступает и вонзается в душу какою-то нестерпимою трелью. Что это? думал философ Хома Брут, глядя вниз, несясь во всю прыть. Пот катился с него градом. Он чувствовал бесовски-сладкое чувство, он чувствовал какое-то пронзающее, какое-то томительно-страшное наслаждение. Ему часто казалось, что будто сердца уже вовсе не было у него, и он со страхом хватался за него рукою".

Гоголь проявляет во всем этом отрывке не просто поэтическую, но именно *мифическую интуицию*, давая гениальным образом целую гамму мифических настроений. И мы прекрасно понимаем, что это экстатическое состояние, доводящее до сердечного припадка и до мистически-сексуального бреда, очень мало имеет общего с метафизикой, которая тоже как-то говорит о "сверх-чувственном", но которая не имеет и следа этих реальных, этих чувственных, часто почти животных аффектов.

2. Метафизика – научна или наукообразна, мифология же – предмет непосредственного восприятия

Далее, метафизика не только как-то относится к "сверх-чувственному", а мифология по преимуществу к чувственному. *Метафизика есть наука* или пытается быть *наукой или наукообразным учением* о "сверх-чувственном" и об отношении его к "чувственному", в то время как мифология есть не наука, а жизненное отношение к окружающему. Миф ни с какой стороны не научен и не стремится к науке; он совершенно не научен, верхнее – вне-научен. Он – абсолютно непосредственен и наивен и не требует никакой специальной работы мысли, тем более – научной или научно-метафизической. Мысль работает в мифе отнюдь не больше того, сколько требуется мыслить для взаимообщения с обыкновенными вещами и людьми. Для метафизики же нужны доказанные положения, приведенные в систему выводы, терминологическая ясность и продуманность языка, анализ понятий.

3. Эта особенность мифологии универсальна (включая христианство)

Для мифического сознания все явлено и чувственно-ощутимо. Не только языческие мифы поражают своей постоянной телесностью и видимостью, осязаемостью. Таковы в полной мере и христианские мифы, несмотря на общепризнанную несравненную духовность этой религии. И индийские, и египетские, и греческие, и христианские мифы отнюдь не содержат в себе никаких специально философских или философско-метафизических интуиций или учений, хотя на их основании и возникали и могут принципиально возникнуть соответствующие философские конструкции. Возьмите самые исходные и центральные пункты христианской мифологии, и – вы увидите, что они тоже суть нечто чувственно-явленное и физически-осязаемое. Как бы духовно ни

было христианское представление о Божестве, эта духовность относится к самому смыслу этого представления; но его непосредственное содержание, то, в чем дана и чем выражена эта духовность, – всегда конкретна, вплоть до чувственной образности. Достаточно упомянуть "причащение плоти и крови", чтобы убедиться, что даже наиболее "духовная" мифология всегда оперирует чувственными образами, невозможна без них и в этом смысле есть полная противоположность метафизики как абстрактно-научного или наукообразного учения о сверх-чувственном.

4. Мифическая отрешенность и иерархийность

Ко всему этому надо прибавить, что как все наши отграничения мифа от прочих областей человеческого творчества имеют характер не только отрицательный, но и положительный, заимствуя из этих областей то, в чем нужно видеть подлинное сходство с ними мифа, так и сопоставление мифологии с метафизикой должно привести нас не просто к отрицательному суждению, что мифология не есть метафизика, но и к указанию тех сторон в метафизике, которые действительно сходны с мифологией и искаженное представление которых и приводит многих к прямому отождествлению мифологии с метафизикой вообще. Я имею в виду самое центральное ядро всякой метафизики – учение об отношении сверх-чувственного к чувственному. Что тут надо отбросить момент самого *учения, науки*, – это нам уже ясно: миф не наука и не философия и никакого прямого отношения к ним не имеет. Что отношение этих двух миров не есть в мифе не только абстрактное построение, но также и натуралистически-причинное их взаимоотношение, – это также нам ясно: подобный дуализм разорвал бы мифическую действительность пополам; и вместо живой картинности жизни, где чувственное явление и сверх-чувственная сущность слиты в неделимый и неразложимый лик жизни, мы имели бы явление без сущности, т.е. без смысла, без формы, с одной стороны, и, с другой стороны – сущность без явления, т.е. без проявления, абстрактную сущность, только мыслимую, но не реально осуществленную. Но возникает вопрос: можно ли считать для мифа несущественным самую *антитезу чувственного и сверх-чувственного*, не фактическое разделение, а только чисто смысловую антитезу, пусть даже примиряемую в некоем новом синтезе? Не свойственна ли все-таки мифу какая-то *отрешенность*, пусть не идеально-смысловая, не научно-гипотетическая, не метафизически-натуралистическая и, наконец, даже вообще не философская?

Сопоставляя мифологию с наукой и метафизикой, мы говорим, что если те – исключительно логически-отвлеченны, то мифология во всяком случае противоположна им, что она чувственна, наглядна, непосредственно-жизненна и ощутима. Но значит ли это, что чувственное уже по одному тому, что оно чувственное, есть миф, и значит ли это, что в мифе нет ровно никакой отрешенности, ровно никакой хотя бы иерархийности? Не нужно долго всматриваться в природу мифического сознания, чтобы заметить, что *в нем есть и его природе существенно свойственна некая отрешенность и некая иерархийность*. Как бы реально Хома Брут не ездил на ведьме, а она на нем, – все же тут есть нечто отличное от того, когда люди ездят просто на лошади или лошадь переправляют через реку на пароме. И всякий скажет, что хотя миф и чувственен и ощутим, осязаем, видим, – все же тут есть нечто необходимое, как-то *отрешенное* от обыкновенной действительности и как-то, пожалуй, нечто высшее и глубокое в иерархийном ряду бытия. Что это за отрешенность – мы пока не знаем. Но мы уже знаем, что она ничего не имеет общего ни с отъединенностью научного анализа от своего предмета, ни с отъединенностью сущности от явления (когда они противостоят друг другу как два факта, причинно действующие один на другой), ни, наконец, с отъединенностью произвольной фантастической выдумки от реально наличных, эмпирических фактов. Если для метафизики характерна эта отрешенность, мы можем сказать, что в мифологии есть нечто метафизическое. Но если для метафизики существенно что-нибудь другое, то

мифология не есть метафизика и даже просто не метафизична. В мифологии налична какая-то необычность, новизна, небывалость, отрешенность от эмпирического протекания явлений. Это, вероятно, и заставляло многих отождествлять мифологию с метафизикой, для чего, как мы теперь убедились, нет совершенно никаких оснований. Есть только то весьма отдаленное сходство, что миф содержит в себе момент сверх-чувственный, который является как нечто странное и неожиданное. Но от этого далеко до какого-нибудь метафизического учения. Миф не есть метафизическое построение, но есть *реально, вещественно и чувственно творимая действительность, являющаяся в то же время отрешенной от обычного хода явлений и, стало быть, содержащая в себе разную степень иерархийности, разную степень отрешенности*.

V

МИФ НЕ ЕСТЬ НИ СХЕМА, НИ АЛЛЕГОРИЯ

С этим отграничением мы вплотную подходим к раскрытию подлинно мифического взаимоотношения чувственного и сверх-чувственного, хотя и не решаем его вполне, а только намечаем общий его смысл. Тут, однако, надо уберечься от множества эквивокаций и не впасть в грубое и некритическое употребление некоторых популярных понятий и терминов.

1. Понятие выразительной формы

Прежде всего, необходимо дать себе строгий отчет в том, что такое *аллегория*. С самого начала должно быть ясно, что аллегория есть, прежде всего, некая *выразительная* форма, форма *выражения*. Что такое выражение? Для выражения недостаточен *смысл* или *понятие* само по себе, например, число. Выразительное бытие есть всегда синтез двух планов, одного – наиболее внешнего, очевидного, и другого – внутреннего, осмысляющего и подразумеваемого. Выражение есть всегда синтез чего-нибудь внутреннего и чего-нибудь внешнего. Это – тождество внутреннего с внешним. Мы имеем тут *нечто*, но созерцаем его не просто как такое, а сразу же, вместе с ним и неразъединимо от него, захватываем и еще нечто иное, так что первое оказывается только стороной, знаком второго, намеком на второе, *выражением* его. Самый термин *выражение* указывает на некое активное направление внутреннего в сторону внешнего, *на некое активное самопревращение внутреннего во внешнее*. Обе стороны и тождественны – до полной неразличимости, так что видится в выражении один, *только* один и единственный предмет, нумерически ни на что не разложимый, и различны – до полной противоположности, так что видно стремление предмета выявить свои внутренние возможности и стать в какие-то более близкие познавательно-выявительные и смысловые взаимоотношения с окружающим. Итак, выражение есть синтез и тождество внутреннего и внешнего, *самотождественное различие внутреннего и внешнего*. Аллегория есть бытие *выразительное*. Стало быть, аллегория также имеет нечто внутреннее и нечто внешнее; и спецификум

аллегории можно найти, следовательно, только как один из видов взаимоотношения внутреннего и внешнего вообще.

2. Диалектика схемы, аллегории и символа

Какие же возможны вообще виды этого взаимоотношения? Их очень много. Но, следуя Шеллингу, можно указать три основных таких вида. При этом будем иметь в виду, что наши термины "внутреннее" и "внешнее" – очень общие термины и их можно заменить другими, более узкими и более специфичными с той или другой точки зрения. Так, говоря о "внешнем" как проявлении "внутреннего", мы замечаем, что всякое "внешнее" есть *частный случай* "внутреннего", что оно именно такое "внутреннее", которое проявилось вовне. Другими словами, более "внутреннее" есть и более *общее*, а более "внешнее" есть и более *частное*. Точно так же можно сказать, что более внутреннее есть более *отвлеченное*, а более "внешнее" есть более *конкретное*, или что более "внутреннее" есть более *идеальное, смысловое*, а более "внешнее" есть более *реальное, образное*. Таких квалификаций можно найти много. Но важна самая центральная и наиболее общая антитеза, лежащая в основе всех указанных частных антитез. Ею, как бы ее ни именовать, и займемся.

Во-первых, возможно такое выражение, *в котором "внутреннее" будет перевешивать "внешнее"*. Что это значит? Это значит, что в выразительной форме мы замечаем такое "внутреннее", которое подчинило себе "внешнее", и последнее налично только постольку, поскольку это надо для выявления одного "внутреннего". Имеется *общее*, но выражается оно так, что ничего *частного* не привлекается для понимания этого общего. Частное имеет целью только показать общее, *голое* общее, которое по смыслу своему чуждо всякого частного. Таков, например, всякий *механизм*. В механизме дана общая идея; и все частное, из чего он состоит, отдельные колесики и винтики ничего нового не прибавляют к этой идее. Идея механизма нисколько не становится богаче от прибавления к ней отдельных и всех вместе взятых частей механизма. Равным образом, и отдельные части механизма, будучи объединены одной общей идеей, получают эту идею совершенно в отвлеченном и общем виде. Она их нисколько не изменяет как таковых, а лишь дает свой *метод их объединения*. Отсюда, механизм неизбежным образом *схематичен*. Он воплощает на себе чуждую своему материалу идею; и эта идея, это его "внутреннее" остается лишь методом объединения отдельных частей, голой *схемой*. Такова *первая* выразительная форма, *схематизм*. Можно быть уверенным, что *миф ни в коем случае не есть схема*. Если бы это было так, то в мифе его сверхчувственное, идеальное превратилось бы в отвлеченную идею, а чувственное содержание его осталось бы несущественным и ничего не прибавляющим нового к отвлеченной идее. Миф всегда говорит не о механизмах, но об *организмах* и даже больше того, о *личностях*, о живых существах. Его персонажи суть не отвлеченные идеи и методы построения и осмысления чувственности, но сама эта чувственность, дышащая жизненной теплотой и энергией. Тут важно именно "внешнее", "конкретное", "чувственное", "частное", "реальное", "образное".

Во-вторых, выражение может быть *аллегорией*. Здесь мы находим обратное взаимоотношение "внутреннего" и "внешнего". Здесь *"внешнее" перевешивает "внутреннее"*, "реальное" – полнее и интереснее "идеального". В схеме "внутреннее", "идея" не соединялись с "внешним", с "вещью", но так как она есть все-таки выражение, то статическая "внутренняя" "идея" и смысл превратились тут в "метод", или "закон" осмысления "внешности", "вещей", "чувственности". Этим и ограничивалась выразительность схемы. Другое мы находим в аллегории. Здесь дается, прежде всего, "внешнее", или "образ", чувственное явление, и аннулируется самостоятельность "идеи". Однако аллегория есть все-таки выражение, и потому в ней

не может наличествовать только одна "внешность" как таковая. Эта "внешность" должна как-то все-таки указывать на "внутреннее" и свидетельствовать о какой-то идее. Что же это за идея? Конечно, раз между обеими сферами существует неравновесие, то идея эта не может быть выведена из сферы своей отвлеченности и неявленности. Она должна проявиться как неявленная, должна *выразиться как невыраженная*. Это значит, что мы получаем "образ", в котором вложена отвлеченная "идея", и получаем "образ", по которому видна невыраженная, невыявленная идея, – получаем "образ" как *иллюстрацию*, как более или менее случайное, отнюдь не необходимое пояснение к идее, пояснение, существенно не связанное с самой идеей. Наиболее типичный и очевидный пример поэтической аллегории – это басня. В баснях Крылова действует и говорит муравей, но ни автор басни, ни ее читатели вовсе не думают, что муравей действительно может так поступать и говорить, как там изображено. Стрекоза "удручена злой тоской". Но при чтении басни никому и в голову не приходит действительно думать, что стрекоза может иметь столь сложные переживания. Стало быть, "образ" тут значит одно, а "идея" – нечто совсем другое. Они вещественно отделены друг от друга. Конечно, они как-то связаны, ибо иначе не было бы и самого выражения. Но эта связь есть такая связь, что обе стороны, "идея" и "образ", не входят вплотную друг в друга, но что "образ" отождествляется только с чистой отвлеченной идеей, не переводя ее целиком в "образ". На этом аллегорическом понимании построена масса мифологических теорий. Можно сказать, что почти все популярные мифологические теории XIX в., "мифологическая", антропологическая и т.д., страдали этим колоссальным недостатком. Герои Гомера – Ахилл, Одиссей и пр. – почему-то сводились на различные "явления природы". Везде видели то восходящее или заходящее солнце, то вообще атмосферные явления, то видели в этих мифических образах обожествление каких-то исторических личностей. Мифические герои представлялись в этих теориях не просто как мифические герои, но в каком-то особенном переносном смысле. Они указывали на какую-то другую действительность, более важную и осмысленную, а сами не были подлинной и окончательной действительностью. К мифу, конечно, такое аллегорическое толкование совершенно не подходит. Запомним раз навсегда: мифическая действительность есть подлинная реальная действительность, не *метафорическая*, не *иносказательная*, но совершенно самостоятельная, доподлинная, которую нужно понимать так, как она есть, совершенно наивно и *буквально*. Никакой аллегоризм тут не поможет. Аллегоризм есть всегда принципиальное неравновесие между означаемым и означающим. В аллегории образ всегда больше, чем идея. Образ тут разрисован и расписан, идея же отвлеченна и неявленна. Чтобы понять образ, мало всматриваться в него как в таковой. Нужно еще мыслить особый отвлеченный привесок, чтобы понять смысл и назначение этого образа. В мифе же – непосредственная видимость и есть то, что она обозначает: гнев Ахилла и есть гнев Ахилла, больше ничего; Нарцисс – подлинно реальный юноша Нарцисс, сначала действительно, доподлинно любимый нимфами, а потом действительно умерший от любви к своему собственному изображению в воде. Даже если и есть тут какая-нибудь аллегория, то прежде всего необходимо утвердить подлинную, непереносную, буквальную реальность мифического образа, а потом уже задаваться аллегорическими задачами.

В-третьих, выражение может быть *символом*. В противоположность схеме и аллегории тут мы находим *полное равновесие между "внутренним" и "внешним", идеей и образом, "идеальным" и "реальным"*. В "образе" нет ровно ничего такого, чего не было бы в "идее". "Идея" ничуть не более "обща", чем "образ"; и "образ" не есть нечто "частное" в отношении идеи. "Идея" дана конкретно, чувственно, наглядно, а не только примышляется как отвлеченное понятие. "Образ" же сам по себе говорит о *выраженной* "идее", а не об "идее" просто; и достаточно только созерцания самого "образа" и одних чисто "образных" же средств, чтобы тем самым охватить уже и "идею". Если в схеме "идея" отождествляется с "явлением" так,

что последнее механически следует за ней, ничего не привнося нового, т.е. "идея" отождествляется с чистым не-"идейным" "образом", а в аллегории "явление" и "образ" так отождествляются с "идеей", что последняя механически следует за "явлением", ничего не привнося нового, т.е. "явление" отождествляется с чистой, отвлеченной, не-"явленной", не-"образной" "идеей", то в *символе* и "идея" привносит новое в "образ", и "образ" привносит новое, небывалое в "идею"; и "идея" отождествляется тут не с простой "образностью", но с *тождеством "образа" и "идеи"*, как и "образ" отождествляется не с простой отвлеченной "идеей", но с *тождеством "идеи" и "образа"*. В *символе* – все "равно", с чего начинать; и в нем нельзя узреть ни "идеи" без "образа", ни "образа" без "идеи". Символ есть самостоятельная действительность. Хотя это и есть встреча двух планов бытия, но они даны в полной, *абсолютной неразличимости*, так что уже нельзя указать, где "идея" и где "вещь". *Это, конечно, не значит, что в символе никак не различаются между собою "образ" и "идея"*. Они обязательно различаются, так как иначе символ не был бы выражением. Однако они различаются так, что видна и точка их абсолютного отождествления, видна сфера их отождествления.

Впрочем, тут надо провести более тонкую грань между символом, с одной стороны, и схемой и аллегорией, с другой. Вспомним, что и эти две последние формы, как формы выразительные, необходимым образом содержат в себе отождествление "внутреннего" и "внешнего", "идеи" и "образа", "общего" и "единичного". Ведь во всяком выражении "внешнее" не есть просто нечто буквально и самостоятельно данное. Оно берется именно как *проявление* "внутреннего", т.е. по нему можно судить о "внутреннем", и, стало быть, последнее как-то необходимо содержится во "внешнем" и отождествляется с ним. Отсюда становится ясным, что относительно символа дело, собственно говоря, не в самом отождествлении "внутреннего" и "внешнего" (оно есть во всяком выражении), а в *том, что именно и с чем именно отождествляется*, т.е. *какая* "идея" с *каким* "явлением" отождествляется. Дело в том, что "внутреннее" и "внешнее" содержат каждое в себе также разделение на "внутреннее" и "внешнее", на "смысл" и "явление", или на "идею" и "образ". Есть "внутреннее", которое в *себе* самом содержит разные слои "внутреннего", т.е. прежде всего "внутреннее" как факт, явление "внутреннего"; и – "внутреннее" как смысл, идею "внутреннего"; и есть "внешнее", которое в себе самом содержит разные слои "внешнего", т.е. прежде всего "внешнее" как факт, явление "внешнего", и – "внешнее" как смысл, идею "внешнего". Возьмем "внешнее". Геометрическая фигура есть нечто более "внешнее" и "конкретное", чем отвлеченное число. Но круг, сделанный из дерева или металла, есть нечто еще более "внешнее" и еще более "конкретное", чем геометрический круг. Стало быть, разные слои внешности ясны сами собою. То же можно сказать о "внутреннем". Одно дело – отвлеченное понятие, другое дело его умственный образ. И то, и другое не чувственно, но это – разные степени "идеального" и "внутреннего". Итак: 1) имеется два слоя бытия, относящиеся друг к другу как смысл и явление; 2) в каждом из них есть свой *смысл* и свое *явление*; 3) эти два слоя вступают друг с другом в отождествление и синтез; 4) при таком отождествлении возможны синтезы каждого отдельного момента одного слоя с соответствующим моментом другого. Какие же моменты отождествляются в каждом из указанных трех типов выражения?

Пример с басней воочию убеждает, что в аллегории имеется в виду перенос значения. Стало быть, в аллегории из "идеи", вступающей в синтез с "образом", берется *"идейная", "смысловая", "отвлеченная" сторона*. Отождествляется с вещью не вся "идея" и "сущность", но лишь смысловая, и притом отвлеченно-смысловая, сторона. Итак, в аллегории происходит синтезирование смыслового слоя "внутренней" "идеи" с смысловым или выраженным слоем "внешней" "вещи". То же самое и в схеме. На примере механизма мы убеждаемся в том, что берется в "идее" опять-таки смысловая сторона, – правда, не просто отвлеченная, но как-то выраженная (ибо

схема есть метод конструкции и осмысления и может трактоваться как некая смысловая фигурность, предопределяющая протекание подчиняющихся ей вещей и явлений); – однако берется тут не самый факт "идеи" и "внутреннего". Метод, закон, фигура не есть категория просто, но все же это и не факт, не вещь, не дело. Для механизма же нужен из идеи только самый принцип построения, а не ее самостоятельное и в себе законченное существование. Поэтому если в аллегории отвлеченный смысл, идея "внутреннего" отождествляется с выраженным смыслом "внешнего", а в схеме выраженный смысл "внутреннего" синтезируется с отвлеченным смыслом и идеей "внешнего", то в *символе* самый факт "внутреннего" отождествляется с самым *фактом* "внешнего", *между "идеей" и "вещью" здесь не просто смысловое, но – вещественное, реальное тождество*.

На примерах это становится совершенно ясным и убедительным. Если механизм – схематичен, то всякий *организм символичен*. Почему? *Потому что он не обозначает ничего такого, что не есть он сам*. В механизме идея дана как отвлеченный и выраженный опять-таки отвлеченно смысл, но она не дана вещественно. Чтобы получились часы, надо, чтобы кто-то другой, *не сами часы*, осуществил их самих. Если бы часы появлялись и существовали своими собственными средствами, то это значило бы, что их идея дана в них не отвлеченно, но реально, и они были бы тогда организмом. *Организм обозначает то самое, чем он сам является реально, не что-нибудь иное*. Конечно, идея организма отличается от самого организма; однако организм потому и является таковым, что эта отличная от него идея дана в своем *вещественном отождествлении с ним*. Идея организма *отлична* от самого организма, но в то же время совершенно *неотделима от него*. Идея же механизма отлична от самого механизма, но она вполне отделима от него, потому что и с ней и без нее механизм есть просто мертвый материал дерева, металла, стекла, лака и пр. Идея механизма, как не вещественная, а отвлеченная идея, существенно не меняет мертвого материала. С другой стороны, сравним символ с аллегорией. Вот басенные петухи, куры, лошади, львы, лисицы и т.д. Никто ни на одну минуту не верит в реальность приписываемых им слов, сознательных поступков, иной раз целых философских рассуждений. Это, сказали мы, аллегория. Но вот – Цербер, охраняющий входы во врата Аида; вот – один из коней Ахилла, вдруг заговаривающий человеческим голосом и предрекающий своему господину близкую смерть; вот – вещие птицы Сирин, Алконост, Гамаюн. Это уже не басня. Авторы этих мифических образов оперировали с ними как с реальными, непереносными, как с теми, которые нужно понимать буквально и брать в их живой и наивной непосредственности. Такое же отношение можно установить, например, между искусством и жизнью. Искусство, в сравнении с жизнью, аллегорично, ибо актер, например, изображает на сцене то, чем он на самом деле не является. Он – Щепкин или Мочалов, а ведет себя так, что оказывается Гамлетом или Иоанном Грозным. Театр поэтому аллегоричен. Конечно, это не мешает ни театру, ни искусству вообще быть *в самих себе*, безотносительно, символичными. Искусство *само по себе* и есть и должно быть символичным или по крайней мере в разной степени символичным. Но по сравнению с реальной жизнью оно аллегорично. Жизнь же символична по самой природе своей, ибо то, как мы живем, и есть мы сами. Театр – аллегоричен, но, например, богослужение – символично, ибо здесь люди не просто изображают молитву, но реально сами молятся; и некие действия не изображаются просто, но реально происходят. Отсюда легко провести грань между православием и протестантизмом. Протестантское учение о таинствах – аллегорично, православное – символично. Там только благочестивое воспоминание о божественных энергиях, здесь же реальная их эманация, часто даже без особенного благочестия.

3. Разные слои символа

Итак, миф не есть ни схема, ни аллегория, но символ. Нужно, однако, сказать, что

символический слой в мифе может быть очень сложным. Я не буду тут входить в детали интереснейшего и совершенно самостоятельного учения о символе (это я делаю в другом совсем сочинении), но необходимо даже в этом кратком изложении указать, что понятие символа совершенно относительно, т.е. данная выразительная форма *есть символ всегда только в отношении чего-нибудь другого*. Это особенно интересно потому, что *одна и та же выразительная форма, смотря по способу соотношения с другими смысловыми выразительными или вещественными формами, может быть и символом, и схемой, и аллегорией одновременно*. Поэтому анализ данного мифа должен вскрыть, что в нем есть символ, что схема и что аллегория и с каких точек зрения. Так, лев пусть аллегория гордой силы и величия, а лисица – аллегория хитрости. Но ничто не мешает, чтобы аллегорические львы и лисицы были выполнены со всей символической непосредственностью и наглядностью; этого достигают иногда даже неизменно моралистически настроенные баснописцы. Жизнь и смерть Пушкина можно сравнить с лесом, который долго сопротивлялся и отстаивал свое существование, но в конце концов не выдержал борьбы с осенью и погиб. Однако это не помешало Кольцову дать в своем известном стихотворении прекрасное изображение леса, имеющее значение совершенно самостоятельное и в своей буквальности – весьма художественное и символичное. Также и Чайковский изобразил в своем знаменитом трио "Памяти великого артиста" ряд картин из жизни Рубинштейна, но это – прекрасное произведение, ценное и само по себе, без всяких аллегорий. Отнимите подразумеваемого Пушкина у Кольцова и Рубинштейна у Чайковского, и – и вы ничего не потеряете ни в художественности этих произведений, ни в их символизме. Стало быть, одна и та же форма может быть и символичной и аллегоричной. Рассматриваемая сама по себе, она символична. Рассматриваемая в отношении к другой идее, она аллегорична. Она же может быть и схемой. Так, всякий организм, сказали мы, символичен. Но символичен он только сам по себе, с точки зрения вложенной *в него самого* идеи. Рассматриваемый же с точки зрения другой идеи, он есть схема. Животный организм, как он обрисован в руководстве по анатомии, есть *схема*, так как здесь он взят не как самостоятельное живое целое, но как некая механическая составленность согласно известного рода идее. "Голубой цветок" для Новалиса – мистический символ; для обыкновенного любителя цветов он просто определенный растительный организм, т.е., по-нашему, символ; для рассказа, где он фигурирует наряду с другими более или менее условными персонажами, он – аллегория; наконец, для ботаника он – схема. Поэтому миф, рассматриваемый с точки зрения своей символической природы, может оказаться сразу и символом и аллегорией. Мало того. Он может оказаться *двойным символом*. Апокалиптическая "жена, облеченная в солнце", есть, конечно, прежде всего, *символ первой степени*, ибо для автора этого мифа это есть живая и непосредственная реальность и понимать ее надо совершенно буквально. Но, во-вторых, это есть *символ второй степени*, потому что, кроме непосредственного образного значения, этот символ указывает на другое значение, которое есть тоже символ. Так, если это есть церковь, то поскольку эта последняя есть опять-таки нечто несомненно символичное, то в данном образе мы находим по крайней мере два символических слоя. Эти два (или больше) символических слоя могут быть связаны между собою опять-таки символически; могут быть они также связаны и аллегорически и схематически. Это – уже вопрос анализа каждого данного мифа. Заметим только, что большая общность космогонических и эсхатологических мифов еще ничего не говорит об их аллегоричности. Например, часто называют *аллегорическими* неоплатонические и орфические концепции космогонии или эсхатологические мифы Апокалипсиса. Также думают, что космогония, мировой процесс и эсхатология в "Кольце Нибелунга" Р.Вагнера есть тоже аллегория. Это совершенно неверно. Правда, образы героев во всех этих мифах наделены огромной обобщающей силой. Так, в Вотане себя осознает изначальная мировая Скорбь, а гибель Вальгаллы есть гибель всего мира и т.д.

Надо, однако, помнить, что здесь ни о чем другом и не идет речь, как о первоначальных мировых принципах, о мире как таковом, его создании или гибели и пр.. Если бы изображалось какое-нибудь обыкновенное лицо из повседневной обстановки и наделялось какими-нибудь мировыми функциями, тогда могла бы идти речь об аллегории. Однако даже относительно "Некто в сером" Л.Андреева нельзя этого сказать с абсолютной уверенностью. В космогонических же и эсхатологических мифах героем является сам мир или его основные стихии, первичные принципы и стихии. Хаос, Уран, Гея, Крон, Зевс или семь Ангелов, семь Чаш гнева Божия, Блудница на водах многих, Рейн, Золото Рейна, Кольцо, Вотан, Брингильда, Вальгалла и т.п. – все это суть сам мир и мировая история; и потому нет нужды ни в каком переносном понимании, чтобы понять их именно как мировые принципы. Ведь ни о чем другом тут и не идет речь, как о мировой судьбе. Поэтому все эти мифические образы суть именно символы, а не аллегории, и притом символы второй (и большей) степени. Два (или больше) символических слоя связаны в них тоже символически.

4. Примеры символической мифологии:

а) учение о цветах у Гете и

а) Не могу не привести еще примеров символического мифологизирования света, цветов и вообще зрительных явлений природы, чтобы не показалось странным выставленное требование этого мифологизирования. Возьмем окружающие нас самые обыкновенные *цвета*. То, что я скажу о них сейчас, отнюдь не является какой-нибудь выдумкой. Я утверждаю, что это и есть самое обыкновенное их восприятие. Люди, и в особенности ученые, думают, что реальные те цвета, о которых говорится в руководствах по физике или химии. На самом же деле, то, что говорится о цвете в физике, в особенности различные теории и формулы о движении света и цвета, весьма далеко от живого восприятия. Что такое, например, *желтый* цвет? Сказать: "я вижу желтый цвет" – это значит высказать нечто весьма абстрактное и мертвое. Что касается, например, меня, то я никогда не вижу *просто* желтый цвет. "В своей высшей чистоте он всегда обладает светлой природой и отличается ясностью, веселостью, нежной прелестью". Желтый цвет производит теплое впечатление и вызывает благодушное настроение. Посмотрите сквозь желтое стекло в серые зимние дни. "Радуется глаз, расширяется сердце, светло становится на душе; словно непосредственно повеяло на нас теплотой". Желтый цвет хорош для обстановки (занавес, обои) и для платья. С блеском (например, на шелке или на атласе) он производит впечатление роскоши и благородства. Наоборот, потушенный желтый цвет производит неприятное действие какой-то грязноты. Так, неприятен цвет серы, впадающий в зеленое. Неприятен он на сукне, на войлоке. Из цвета почета и радости он переходит в цвет отвращения и неудовольствия. "Так могли возникнуть желтые шляпы несостоятельных должников, желтые кольца на плащах евреев".

Если в желтом есть светлое, то в *синем* (голубом) – темное. Синий цвет – "прелестное ничто". "В созерцании его есть какое-то противоречие раздражения и покоя". "Как высокое небо, далекие горы мы видим синими, так и вообще синяя поверхность как будто уплывает от вас вдаль. Как мы охотно преследуем приятный предмет, который от нас ускользает, так мы охотно смотрим на синий цвет, не потому что он проникает в нас, а потому что он тянет нас вслед за собою. Синева дает нам чувство холода, напоминает также тень". "Комнаты, выдержанные в синих тонах, кажутся до известной степени просторными, но собственно пустыми и холодными. Синее стекло рисует предметы в печальном свете". В *сиреневом* цвете также есть нечто живое, но безрадостное. По мере дальнейшего потенцирования сине-голубого цвета беспокойство возрастает. "Обои совершенно чистого насыщенного сине-красного (т.е. фиолетового) цвета были бы невыносимы. Вот почему, когда он

встречается в одежде, как лента или иное украшение, его применяют в очень разреженном и светлом виде; даже и так он, согласно отмеченной природе, оказывает совсем особенное впечатление". "Про высшее духовенство, присвоившее себе этот беспокойный цвет, можно, пожалуй, сказать, что по беспокойным ступеням уходящего все дальше подъема оно неудержимо стремится к кардинальскому пурпуру". Мифологизирование *красного* цвета – общеизвестно. Возбуждающий и раздражающий характер его не нуждается в распознании. Пурпур – то, к чему всегда стремились правители, и настоящие, и бандиты. "Через пурпуровое стекло хорошо освещенный ландшафт рисуется в страшном свете. Такой тон должен бы расстилаться по земле и небу в день страшного суда". На *зеленом* цвете мы получаем удовлетворение и вздыхаем. "Не хочешь идти дальше и не можешь идти дальше. Поэтому для комнат, в которых постоянно находишься, обои выбираются обыкновенно зеленого цвета".

Можно было бы дать реальную мифологию каждого цвета очень подробно, но, конечно, нас она не интересует сейчас специально. Можно указать разве только еще на употребление этих цветов в жизни народов. "Люди природы, некультурные народы, дети проявляют большую склонность к цвету в его высшей энергии, – значит, особенно к желто-красному. У них есть также склонность к пестрому". "Народы Южной Европы носят одежду очень живых цветов. Шелковые товары, дешевые у них, способствуют этой склонности. И можно сказать, что особенно женщины со своими яркими корсажами и лентами всегда находятся в гармонии с ландшафтом, не будучи в состоянии затмить блестящие краски неба и земли". "Живые нации, например, французы, любят потенцированные цвета, особенно активной стороны; умеренные, как англичане и немцы, любят соломенно- или кожевенно-желтый цвет, с которым они носят темно-синий". "Женская молодежь держится розового и бирюзового цвета, старость – фиолетового и темно-зеленого. У блондинки склонность к фиолетовому и светло-желтому, у брюнетки – к синему и желто-красному, и склонность эта вполне правильна. Римские императоры были чрезвычайно ревнивы к пурпуру. Одежда китайского императора – оранжевый цвет, затканный пурпуром. Лимонно-желтый имеют также право носить его слуги и духовенство". "У образованных людей замечается некоторое отвращение к цветам. Это может проистекать частью от слабости органа, частью от неуверенности вкуса, охотно находящей убежище в полном ничто. Женщины ходят теперь почти исключительно в белом, мужчины в черном". ()

b) у Флоренского;

b) Очень интересные мифолого-символические размышления о цвете находим у *П.А.Флоренского*. Свет сам по себе неделим, сплошен и непрерывен. Созерцая солнце у горизонта, мы "видим свет и только свет, единый свет единого солнца". "Его различная окраска – не собственное его свойство, а соотношение его с тою землею и отчасти, может быть, небесною средою, которую наполняет собою этот единый свет". "Те роскошные цвета, которыми украшается небосвод, есть не что иное, как способ соотношения неделимого света и раздробленности вещества: мы можем сказать, что цветность солнечного света есть тот привкус, то видоизменение, которое привносит в солнечный свет пыль земли, самая тонкая пыль земли и, может быть, еще более тонкая пыль неба. Фиолетовый и голубой цвета – это есть тьма пустоты, – тьма, но смягченная отблеском как бы накинутого на нее вуаля тончайшей атмосферной пыли; когда мы говорим, что видим фиолетовый цвет или лазурь небосвода, то это мы видим тьму, абсолютную тьму пустоты, которую не осветит и которую не просветит никакой свет, но видим ее не самое по себе, а сквозь тончайшую, освещенную солнцем пыль. Красный и розовый цвета – это та же самая пыль, но видимая не против света, а со стороны света, не смягчающая своею освещенностью тьму междупланетных пространств, не разбавляющая ее светом, но, напротив, от света

отнимающая часть света, застящая глазу свет, стоящая между светом и глазом и, своею непросвещенностью, прибавляющая к свету – тьму. Наконец, зеленый цвет, по направлению перпендикулярному, зеленоватость зенита, есть уравновешенность света и тьмы, есть боковая освещенность частиц пыли, освещенность как бы одного полушария каждой пылинки, так что каждая из них столь же может быть названа темною на светлом фоне, как и светлою на темном фоне. Зеленый цвет над головою это ни свет и ни тьма". "Лишь из соотношения двух начал устанавливается, что София – не есть свет, а пассивное дополнение к нему, а свет не есть София, но ее освещает. Это соотношение определяет цветность. Созерцаемая как произведение божественного творчества, как первый сгусток бытия, относительно самостоятельный от Бога, как выступающая вперед навстречу свету тьма ничтожества, т.е. созерцаемая от Бога по направлению в ничто, София зрится голубою или фиолетовою. Напротив, созерцаемая как результат божественного творчества, как неотделимое от божественного света, как передовая волна божественной энергии, как идущая преодолевать тьму сила Божия, т.е. созерцаемая от мира по направлению к Богу, София зрится розовою или красною, розовою или красною она зрится как образ Божий для твари, как явление Бога на земле, как та "розовая тень", которой молился Вл. Соловьев. Напротив, голубою или фиолетовою она зрится как мировая душа, как духовная суть мира, как голубое покрывало, завесившее природу. В видении Вяч. Иванова – как первооснова нашего существа в мистическом погружении взора внутрь себя: душа наша – как голубой алмаз. Наконец, есть и третье метафизическое направление – ни к свету, и ни от света, София вне ее определения или самоопределения к Богу. Это тот духовный аспект бытия, можно сказать, райский аспект, при котором нет еще познания добра и зла. Нет еще прямого устремления ни к Богу, ни от Бога, потому что нет еще самых направлений, ни того, ни другого, а есть лишь движение около Бога, свободное играние перед лицом Божиим, как зелено-золотистые змейки у Гофмана, как Левиафан, "его же созда Господь ругатися (т.е. игратися) ему", как играющее на солнце – море. И это тоже София, но под особым углом постигаемая. Эта София, этот аспект Софии зрится золотисто-зеленым и прозрачно-изумрудным. Это – тот аспект, который мелькал, но не находил себе выражения в первоначальных замыслах Лермонтова. Три основные аспекта первотвари определяют три основные цвета символики цветов, остальные же цвета устанавливаются в своем значении как цвета промежуточные. Но каково бы ни было многообразие цветов, все они говорят об отношении хотя и различном, но одной и той же Софии к одному и тому же небесному Свету. Солнце, тончайшая пыль и тьма пустоты в мире чувственном и – Бог, София и Тьма кромешная, тьма метафизического небытия в мире духовном – вот те начала, которыми обусловливается многообразие цветов как здесь, так и там при полном всегда соответствии тех и других друг другу".

с) объективность цветной мифологии;

с) Я утверждаю, что проводимая в таком толковании цветов символическая мифология (между прочим, одинаковая у Гете и у Флоренского) есть всецело именно символическая, так как она построена на существенной характеристике каждого цвета в отдельности. Против этого могут только сказать, что эти характеристики необязательны, произвольны и субъективны. Что они необязательны, это может утверждать только засушенное и мертвое, абстрактно-метафизическое сознание. *Никто никогда не воспринимает цвет без этих и подобных впечатлений*. Чистый цвет есть несуществующая абстракция и утверждается лишь теми, кто не привык видеть жизнь, а лишь живет выдумками. Что же касается произвольности этих характеристик, то они являются таковыми только потому, что весьма мало людей, которые бы задавались целью изучить цвета в их полном жизненном явлении. Разумеется, тут возможна та или иная степень произвола, покамест наука не собрала хорошо проанализированный этнографический, психологический и феноменологический материал. Наконец, совсем уже нелепо

обвинение в субъективизме. Думают, что возбужденный характер красного цвета есть субъективное (так как нереальное) переживание, а колебательные движения среды, дающие красный цвет, – объективны. Почему? Чем одно лучше другого? Разве эти "волны" не суть тоже некое физическое явление, воспринимаемое обычным путем? Почему одни восприятия субъективны, другие вдруг объективны? По-моему, все одинаково субъективно и объективно. И не лучше ли просто выкинуть всех этих субъектов и объектов и не лучше ли описывать предмет так, каким он является. Не хочется людям довериться живому опыту. А он как раз говорит, что не мы возбуждаем красный цвет, а он – нас; не мы успокаиваем зеленый цвет, но он – нас, и т.д. Ну, так и давайте запишем: красный цвет вызывает возбуждение, именно он, а не мы сами. И, значит, возбужденность – его *объективное* свойство. Для меня оно, во всяком случае, гораздо более объективно, чем какие-то там волны неизвестно чего, о которых я с гимназических лет успел забыть все, что ни вбивали в меня старательные физики. Физику я забыл, а красный флаг от белого всегда буду отличать, – не беспокойтесь.

d) символическая мифология лунного света, электричества и др.;

d) Такова живая мифология цвета, ничего общего не имеющая с абстрактно-аллегорическими толкованиями "научных" теорий. Еще сложнее и интереснее делается мифология, когда она относится не к свету и цвету вообще, но к световым или цветным *предметам. – Лунный свет* отнюдь не такая простая вещь, чтобы можно было сразу взяться за вскрытие его мифологии; и тут немало можно было бы установить аналогий и уравнений, если бы взяться за сопоставление всех "лунных" интуиций в различных религиях, искусствах и поэзии. Можно написать целую историю интуитивной мифологии луны; и этой увлекательной задачей займутся тотчас же, как только начнут серьезно относиться к непосредственным восприятиям жизни и перестанут заслонять от себя жизнь просветительским верхоглядством и абстрактной метафизикой, материалистической или спиритуалистической. Выйдите на луг, когда над вами безоблачное летнее небо и когда луна одна парит в высоте, так что ни ветер, ни тучи, ни дождь, ни какое-нибудь особенное состояние атмосферы не отвлекают вашего внимания и вы можете сосредоточиться только на луне. Этот лунный свет в самом существе есть нечто холодное, стальное, металлическое. Он есть нечто электрическое и в то же время как бы нечто механическое, машинное; действительно – как бы просто свет ровно светящего дугового фонаря. Однако эта механика, несомненно, магична. Лучи, вы чувствуете, льются на вас волнами. Холод и механика оказываются внутренне осмысленными, сознательно направленными на вас. Этот свет действует так, как действуют над нами врачи, желая нас незаметно для нас самих усыпить, как пассы гипнотизера. Лунный свет есть гипноз. Он бьет незаметными волнами в одну точку, в ту самую точку сознания, которая переводит бодрственное состояние в сон. Вы чувствуете, что в темени у вас начинает делаться что-то неладное. Там темнеет и холоднеет мозг, но не настолько темнеет, чтобы заснуть нам без сновидений, и не настолько холоднеет, чтобы прекратилась жизнь. Вы не засыпаете, нет. Вы переходите именно в гипнотическое состояние. Начинается какая-то холодная и мертвая жизнь, даже воодушевление, но все это окутано туманами принципиального иллюзионизма; это – пафос бескровных и мертвенных галлюцинаций. Луна – совмещение полного окоченения и смерти с подвижностью, доходящей до исступления, до пляски. Это – такое ничто, которое стало металлом, пустота, льющаяся монотонным и неустанным покоем, галлюцинация, от которой не стынет кровь в жилах, но которая несет вас в голубую пустоту какими-то зигзагами, какими-то спиралями, не вверх и не вниз, а влево и вправо, в какую-то неведомую точку, вовнутрь этой точки, в глубины этой точки. Чувствуется, как мозг начинает расширяться, как образуются в нем черные провалы, как из этих провалов встает что-то черное и светлое, как бы прозрачное, не то скелеты, не то звездные кучи, не то огромные, с светящимися глазами, пауки. Ощущается сначала легкая тошнота, потом томление усиливается. В груди тесно. Потом как бы все пропадает, и становится

скучно. Прохладно, пусто, сонно и – скучно. Но это ненадолго. Потом уже совершенно явственно начинается пляска скелетов с оскаленными зубами и длинными-предлинными руками. Нет уже никакой луны, никакого луга, нет ни вас, ни ночи. Только слышен стук скелетов друг о друга; и оскаленные рожи вертятся все быстрее и быстрее, и их становится все больше и больше. Они заполняют луг, землю, небо, они заполняют весь мир. То вдруг стук пропадает, и вся вакханалия происходит в абсолютной тишине; только луна, показавшись ненадолго в этой голубой бездне, лукаво кивает и моргает, зовет и хихикает как ни в чем не бывало. То вдруг стук превращается в гром, и тогда кто-то оглушительно хохочет и высовывает красный язык, и вы как бы насильно лезете куда-то кверху и в то же время бьетесь головой о что-то твердое и черное. Холод и смрад, оборотничество и самоистязание, голубое и черное, гипноз и жизнь, вихрь и тишина, – все слилось в одну бесшумную и окостеневшую галлюцинацию. Недаром кто-то сказал, что у бесов семя холодное.

Определенную мифологию имеет *солнечный свет*. Определенная мифология принадлежит *голубому небосводу*. Зеленый цвет деревьев, синий цвет далеких гор, лиловатый и красноватый цвет зимних сумерек, – все это я мог бы изобразить здесь в подробном и наглядном виде. Однако увлекаться этим не стоит в очерке, преследующем одни лишь принципиальные цели. Можно разве указать на мифологию электрического света, так как поэты, спокон веков воспевавшие цвета и цветные предметы в природе, покамест еще недостаточно глубоко отнеслись к этому механически изготовляемому свету. А между тем в нем есть интересное мифологическое содержание, не замечаемое толпой лишь по отсутствию вкуса и интереса к живой действительности. Свет электрических лампочек есть мертвый, механический свет. Он не гипнотизирует, а только притупляет, огрубляет чувства. В нем есть ограниченность и пустота американизма, машинное и матерое производство жизни и тепла. Его создала торгашеская душа новоевропейского дельца, у которого бедны и нетонки чувства, тяжелы и оземлянены мысли. В нем есть какой-то пафос количества наперекор незаменимой и ни на что не сводимой стихии качества, какая-то принципиальная серединность, умеренность, скованность, отсутствие порывов, душевная одеревенелость и неблагоуханность. В нем нет благодати, а есть хамское самодовольство полузнания; нет чисел, про которые Плотин сказал, что это – умные изваяния, заложенные в корне вещей, а есть бухгалтерия, счетоводство и биржа; нет теплоты и жизни, а есть канцелярская смета на производство тепла и жизни; не соборность и организм, но кооперация и буржуазный по природе социализм. Электрический свет – не интимен, не имеет третьего измерения, не индивидуален. В нем есть безразличие всего ко всему, вечная и неизменная плоскость; в нем отсутствуют границы, светотени, интимные уголки, целомудренные взоры. В нем нет сладости видения, нет перспективы. Он принципиально невыразителен. Это – таблица умножения, ставшая светом, и умное делание, выраженное на балалайке. Это – общение душ, выраженное пудами и саженями, жалкие потуги плохо одаренного недоучки стать гением и светочем жизни. Электрическому свету далеко до бесовщины. Слишком он уж неинтересен для этого. Впрочем, это, быть может, та бесовская сила, про которую сказано, что она – скучища пренеприличная. Не страшно и не гадливо и даже не противно, а просто банально и скучно. Скука – вот подлинная сущность электрического света. Он сродни ньютонианской бесконечной вселенной, в которой не только два года скачи, а целую вечность скачи, ни до какого атома не доскачешься. Нельзя любить при электрическом свете; при нем можно только высматривать жертву. Нельзя молиться при электрическом свете, а можно только предъявлять вексель. Едва теплющаяся лампадка вытекает из православной догматики с такой же диалектической необходимостью, как царская власть в государстве или как наличие просвирни в храме и вынимание частиц при литургии. Зажигать перед иконами электрический свет так же нелепо и есть такой же нигилизм для православного, как летать на аэропланах или наливать в лампаду не древесное масло, а керосин. Нелепо профессору танцевать, социалисту бояться вечных мук или

любить искусство, семейному человеку обедать в ресторане и еврею – не исполнять обряда обрезания. Так же нелепо, а главное нигилистично для православного – живой и трепещущий пламень свечи или лампы заменить тривиальной абстракцией и холодным блудом пошлого электрического освещения. Квартиры, в которых нет живого огня – в печи, в свечах, в лампадах, – страшные квартиры.

е) природа у Пушкина, Тютчева и Баратынского, по А.Белому

е) Тот, кто захочет в будущем говорить о мифологии природных светов и цветов и вообще тех или иных картин природы, должен будет в первую очередь изучить эту мифологию так, как она дана в искусстве, хотя миф еще не есть поэзия. Нужно подметить закономерности в мифологии, например, неба или ночи, несомненно характеризующие целые циклы поэтических представлений. Об этом уже пробовали писать, хотя устойчивой традиции еще не образовалось, методы такого описания остаются большею частью невыясненными и самые материалы продолжают быть незначительными. Я укажу в качестве примера на те наблюдения, которые делал *А.Белый* над зрительным восприятием природы Пушкина, Тютчева и Баратынского.

Возьмем *луну*. У Пушкина – она женщина, враждебно-тревожная *царица ночи* (Геката). Отношение поэта к ней мужественное. Она его тревожит, а он обращает ее действие в шутку, называя ее *"глупой"*. В 85 случаях 70 <раз> она – *луна*, и 15 раз – *месяц*. Тютчев, наоборот, знает только *"месяц"* и почти не знает *"луны"*. Он – "бог", "гений", льющий в душу покой, не тревожащий и усыпляющий. Душа Тютчева женственно влечется за "месяцем" в "царство теней". Пушкинская "луна" – в облаках. Она – "невидимка", "затуманена". "Бледное пятно" ее "струистого круга" тревожит нас своими "мутными играми". Ее движения – коварны, летучи, стремительны: "пробегает", "перебегает", "играет", "дрожит", "скользит", "ходит" (небо "обходит") переменчивым ликом ("полумесяц", "двурогая", "серп", "полный месяц"). У Тютчева нет "полумесяца", "серпа", но есть его дневной лик, "облак тощий". Месяц Тютчева неподвижен на небе (и чаще всего на безоблачном). Он – "магический", "светозарный", "блистающий", полный. Никогда не бывает, в противоположность частому пушкинскому словоупотреблению, "сребристым". Бывает "янтарным", но не желтым, и не красным, как временами у Пушкина. "Месяц" Тютчева – туманисто-белый и почти не скрывается с неба. Менее всего он "невидимка". Он – "гений" неба. Итак, перед нами два индивидуальных светила; успокоенно-блистающий *гений-месяц* и – бегающая по небу *луна*. У Баратынского образ луны бледен ("серебряней", как у Пушкина, и "сладостен", как у Тютчева) и проявлен только в "подлунных впечатлениях" души поэта, заставляющих его уверять: месяц "манит за край земли". Он больше всего в душе. А по небу ходит его слово пустое: *луна, месяц*, "разве что *ясные*", добавляет А.Белый.

Точно так же надо отметить и три солнца. Солнце Пушкина – "зарей выводимое солнце: высокое, яркое, ясное", как "лампадный хрусталь" (в противоположность "луне" – облачной, мятущейся, страстной). У Тютчева, наоборот, в противоположность спокойному месяцу, солнце – "пламенно", страстно и *"раскаленно-багрово"*. Оно – "пламенный", "блистающий" "шар" в "молниевидных" лучах. Это какое-то молниеносное чудище, сеющее искры, розы и воздвигающее дуги радуг. У Баратынского солнце (хотя и *живое*) как-то "нехотя блещет" и рассыпает "неверное" золото. Его зрительный образ опять-таки призрачен и переходит из подлинного солнца, при случае, в "солнце юности".

Три неба: пушкинский "небосвод" (синий, дальний), тютчевская "благосклонная твердь" (вместе и "лазурь – огневая") и у Баратынского небо – "родное", "живое", "облачное". Пушкин скажет: "Небосвод дальний блещет"; Тютчев: "Пламенно твердь глядит"; Баратынский – "облачно небо родное".

Сводя в одну синтетическую формулу картины природы, зримые тремя поэтами, А.Белый говорит, что три поэта следующим образом стали бы рисовать природу.

Пушкин. "Небосвод дальний блещет; в нем ночью: туманная луна в облаках; в нем утром выводится: высокое чистое солнце; и оно – как хрусталь; воздух не превозмогает дремоты; кипит и сребрится светлая ключевая, седая от пены, вода и т.д.". "Начало картины", говорит Белый, "сдержанно, объективно и четко (даже – выглядит холодно)". "Пушкин сознательно нам на природу бросает дневной, Аполлонов покров своих вещих глаз". Он изучает природу и находит слова для ее хаоса.

Тютчев. "Пламенно глядит твердь лазуревая; раскаленный шар солнца протянут в ней молниевидным родимым лучом; когда нет его, то светозарный бог, месяц, миротворно полнит елеем волну воздуха, разлитого повсюду, поящего грудь, пламенящего ланиты у девы; и – отражается в зеркальной зыби (в воде)". "Такова картина пламенных природных стихий в поэзии Тютчева; и по сравнению с ней – холодна муза Пушкина; но эта пламенность – лжива; и та холодность есть магия при более глубоком подходе к источникам творчества Пушкина; пламенно бьются у Тютчева все стихии; и все образы, срываясь с мест, падают в душу поэта:

Все – во мне; и я – во всем.

Почему же этой строке предшествует другая, холодная?

Час тоски невыразимой:
Все – во мне; и я – во всем.

Потому что здесь речь поэзии Тютчева распадается в темные глаголы природы; а эти глаголы – лишь хаос! бурю красочных радуг взметает пред Тютчевым: мгла Аримана; перед нею Тютчев бессилен; наоборот: вооружен Пушкин – тут; он проходит твердо сквозь мглу; и из нее иссекает нам свои кристальные образы".

Баратынский. "На родном, но облачном небе холодное, но живое светило дневное; чистый воздух благоухает; неприязненна летийская влага вод; она восстала пучиной; нет солнца: и сладко манит луна от земли".

"Целостно овладение природой у Пушкина; а у Тютчева целостно растворение; этого овладения и этого растворения в поэзии Баратынского нет: у него природа раздвоена: лунные и водяные начала (начала страсти) бушуют в нем; и ему непокорны; в воздухе, солнце и в небе черпает он свою силу; и этой целебною силою (благоухающий его воздух – целебен) он убивает в себе: непокорные пучины страстей: воды; водопадные "застылые" влаги – висят над землею; а сама земля – в "широких лысинах бессилья" (выражение Баратынского); и только этой ценою ему очищается воздух – не пламенящий, тютчевский воздух, – а благоухающий, свежий.

Тютчева природа страстна; "вода" Баратынского – кипение сладострастия, побеждаемого упорно; образом и подобием природных стихий повествует нам поэзия Баратынского об умерщвлении ее плоти; увы, этой ценой, утратою воды и земли – подымается благоухание ее чистого и целебного воздуха".

Формулированные три мифологии природы – независимо от правильности – или неправильности интерпретации А.Белого – могут служить хорошим примером вообще возможной мифологизации природных явлений. На критике такой узкой и неталантливой теории, как солярная и метеорологическая, мы учимся, как распознавать подлинную мифологию природы и как находить ее в других не-

природных мифологических образах.

Однако не будем увлекаться анализом символической природы отдельных мифов, предоставляя это особому исследованию, и запомним только тот основной вывод, что *миф никогда не есть только схема или только аллегория, но всегда прежде всего символ, и, уже будучи символом, он может содержать в себе схематические, аллегорические и усложненно-символические слои.*

VI

МИФ НЕ ЕСТЬ ПОЭТИЧЕСКОЕ ПРОИЗВЕДЕНИЕ

Нечего и говорить о том, что отождествление мифологии и поэзии тоже одно из коренных убеждений огромной части исследователей. Начиная с Я.Гримма, очень многие понимают мифы как поэтические метафоры первобытного образа мышления. Вопрос об отношении мифологии и поэзии – действительно весьма запутанный вопрос. И, конечно, сходство того и другого бросается в глаза гораздо скорее, чем различие. Поэтому, чтобы не сбиться в сравнительном анализе мифического и поэтического образа, укажем сначала главнейшие черты *сходства*. Это дает нам возможность и более ярко разграничить обе сферы.

1. Сходство мифологии с поэзией в области выразительных форм

Без всяких дальнейших разъяснений должно быть всякому ясно, что мифический и поэтический образ суть оба вместе виды *выразительной формы* вообще. Что такое выражение – мы уже знаем. Это – синтез "внутреннего" и "внешнего", – *сила*, заставляющая "внутреннее" *проявляться*, а "внешнее" – тянуть в глубину "внутреннего". Выражение всегда динамично и подвижно, и *направление* этого движения есть всегда от "внутреннего" к "внешнему" и от "внешнего" к "внутреннему". Выражение – арена встречи двух энергий, из глубины и извне, и их взаимообщение в некоем цельном и неделимом образе, который сразу есть и то и другое, так что уже нельзя решить, где тут "внутреннее" и где тут "внешнее". Что поэзия именно такова, это явствует уже из одного того, что она всегда есть *слово* и *слова*. Слово – всегда *выразительно*. Оно всегда есть *выражение, понимание*, а не просто вещь или смысл сами по себе. Слово всегда глубинно-перспективно, а не плоскостно. Таков же и миф. Миф или прямо словесен, или словесность его скрытая, но он всегда выразителен; всегда видно, что в нем два или больше слоев и что эти слои тем отождествляются друг с другом, что по одному из них всегда можно узнать другой. Что миф всегда принципиально словесен, это не может быть подвержено никакому сомнению. По линии выражения, т.е. схемы, аллегории и символа, невозможно провести грань между мифологией и поэзией. И мифический, и поэтический образ может быть и схемой, и аллегорией, и символом.

2. Сходство в области интеллигенции

Далее, мифология и поэзия суть в одинаковой мере *интеллигенция*, т.е. это не только выражение, но и *одушевленное, одухотворенное* выражение. Всякая поэтическая форма есть всегда нечто одухотворенное; она есть *изнутри видимая жизнь*. В поэзии дается такое "внутреннее", которое бы было чем-то живым, имело живую душу, дышало сознанием, умом, интеллигенцией. Всякое искусство таково. В самых простых очертаниях примитивного орнамента уже заключена живая жизнь и шевелящаяся потребность жить. Это не просто выражение. Это – такое выражение, которое во всех своих извивах хочет быть одухотворенным, хочет быть духовно свободным, стремиться к освобождению от тяжести и темноты неодухотворенной и глухо-немой, тупой вещественности. Такова же и мифология. Она или прямо трактует о живых существах и личностях, или говорит о неживом так, что видна ее изначальная одушевляющая и одухотворяющая точка зрения. Однако тут надо уметь уберечься от грубо натуралистического понимания поэзии и мифологии.

Именно, нельзя сказать, что сущность поэзии заключается в изображении *прекрасного* или *одухотворенного*, т.е. нельзя сказать, что *сущность поэзии заключается в тех или других особенностях ее предмета*. Когда мы говорим, употребляя некритические понятия, что поэзия изображает прекрасное, то это вовсе не значит, что предмет ее действительно прекрасен. Всем известно, что предмет ее может быть и безобразен или мертв. Стало быть, поэтичен не самый предмет, к которому направлена поэзия, но *способ его изображения*, т.е., в конце концов, способ его *понимания*. То же самое мы должны сказать и о мифологии. Мифология дает нечто живое, одухотворенное и, если хотите, прекрасное. Но это не значит, что мифологический предмет есть всегда живое существо, личность, одухотворенный предмет. *Мифического образа нет самого по себе*, как нет вещи, которая бы уже сама по себе была прекрасна. Мифический образ мифичен в меру своего оформления, т.е. в меру своего изображения, в меру понимания его с чужой стороны. Мифичен *способ изображения* вещи, а не сама вещь по себе. И по этой линии также невозможно провести грань между мифологией и поэзией. Они обе живут в одухотворенном мире; и эта одухотворенность есть способ проявления вещей, модус их оформления и понимания. Ни в мифологии, ни в поэзии вовсе не обязательно *всеобщее одушевление*. Напрасно исследователи стараются вбить нам в голову, что первобытное мифологическое сознание, которое мыслится ими всегда как анимизм, соединяется обязательно с всеобщим одушевлением. Совершенно неверно, что в мифе все одушевленно. Мифически живущие и чувствующие люди прекрасно отличают одушевленные предметы от неодушевленных; и они вовсе не такие уж сумасшедшие, которые палку принимают за живое существо, а в животном ничего не видят, кроме неодушевленного механизма. Последнее, правда, свойственно "дикарям", но только другого рода "дикарям", материалистам. Итак, между мифологией и поэзией то коренное сходство, что по способу созидания и оформления своего предмета это суть "выразительные" акты, которые являются в то же время *интеллигентно-выразительными*, т.е. самое их понимание вещей приводит последние к помещению в некоторую одухотворенную, живую среду, независимо от характера самих этих вещей.

3. Сходство с точки зрения непосредственности

Далее, и поэтическое и мифическое бытие есть бытие *непосредственное*, невыводное. Образ и <в> поэзии и в мифологии не нуждается ни в какой логической системе, ни в какой науке, философии или вообще теории. Он – наглядно и непосредственно видим. Выражение дано тут в живых ликах и лицах; и надо только смотреть и видеть, чтобы понимать. Наглядная картинность, внутренняя или внешняя, одинаково свойственна им обоим; и по этой линии также невозможно провести различия между мифологией и поэзией. Они одинаково непосредственны, наглядны, просты и картинны. Это-то и заставило многих исследователей стирать всякую грань

между обеими сферами человеческого творчества. И действительно, грань эта проходит совершенно в другом смысле, не по линии большей или меньшей наглядности и непосредственности.

4. Сходство в отрешенности

Наконец, некоторое относительное сходство можно находить в общем признаке *отрешенности*. Однако это как раз та область, где мифология и поэзия расходятся между собою принципиально и окончательно, и потому надо быть осторожным в установлении сходства. Сходство несомненно есть. Поэзия, как и вообще искусство, обладает характером отрешенности в том смысле, что она возбуждает эмоции не к вещам как таковым, а к их определенному смыслу и оформлению. Когда на театральной сцене изображается пожар, убийство и проч. бедствия или преступления, – мы отнюдь не кидаемся на сцену с целью помочь бедствию или избежать его, с целью предотвратить преступление или изолировать его. Мы остаемся сидеть на своем месте, что бы на сцене ни изображалось. Таково же и вообще искусство. Оно живет, действительно, "незаинтересованным удовольствием", и в этом Кант тысячу раз прав. Этим нисколько, конечно, не решается и даже не затрагивается вопрос об общественном значении искусства. Общественное значение может иметь ведь и "незаинтересованное наслаждение". И даже чем больше искусство отрывает нас от "действительности" и "интереса", тем, зачастую, больше платим мы за это искусство и тем больше иногда играет оно общественную роль. Но эти вопросы сейчас нас совершенно не интересуют. Важно только то, что искусству и поэзии свойственна некая *отрешенность*, выхватывающая вещи из потока жизненных явлений и превращающая их в предметы какого-то особенного, отнюдь не просто насущно-жизненного и житейского интереса. Несомненно, некоего рода отрешенность свойственна и мифологии. Мы на нее уже указывали. При всей своей живости, наглядности, непосредственности, даже чувственности, миф таит в себе какую-то отрешенность, в силу которой мы всегда отделяем миф от всего прочего и видим в нем что-то необычное, противоречащее обыкновенной действительности, что-то неожиданное и почти чудесное. Отрицать наличие такой отрешенности в мифе совершенно невозможно.

5. Глубочайшее расхождение в характере отрешенности

Но как раз в сфере отрешенности и проходит основная гранд различия между мифологией и поэзией. Ни выразительность формы, ни интеллигентность, ни непосредственная наглядность, ни, наконец, отрешенность, взятые сами по себе, не могут отличить миф от поэтического образа. Только по *типу* этой отрешенности, а не по ней самой как таковой можно узнать, где миф и где поэзия, где мифическая и где просто поэтическая фантазия. – 1. Уже первоначальное всматривание в природу мифической отрешенности обнаруживает с самого начала, что никакая отрешенность, никакая фантастика, никакое расхождение с обычной и повседневной "действительностью" *не мешает мифу быть живой и совершенно буквальной реальностью*, в то время как поэзия и искусство отрешены в том смысле, что они вообще не дают нам никаких реальных вещей, а только их лики и образы, существующие как-то специфически, не просто так, как все прочие вещи. Кентавры, сторукие великаны суть самая настоящая реальность. Мифический субъект *бросается* на сцену, а не сидит, занятый безмолвным ее созерцанием. Поэтическая действительность есть созерцаемая действительность, мифическая же действительность есть реальная, вещественная и телесная, даже чувственная, несмотря ни на какие ее особенности и даже отрешенные качества. 2) Это значит, что тип мифической отрешенности совершенно иной, чем тип поэтической отрешенности. Поэтическая отрешенность есть отрешенность факта или, точнее говоря, отрешенность от факта. Мифическая же отрешенность есть отрешенность от смысла,

от *идеи* повседневной и обыденной жизни. По факту, по своему реальному существованию действительность остается в мифе *тою же самой, что и в обычной жизни*, и только меняется ее смысл и идея. В поэзии же уничтожается сама реальность и реальность чувств и действий; и мы ведем себя в театре так, как будто бы изображаемого на сцене совершенно не было и как будто бы мы в этом совершенно ни с какой стороны не заинтересованы. Для мифа и мифического субъекта такое положение дела совершенно немыслимо. Мифическое бытие – реальное бытие; и если вызывает оно "удовольствие", то обязательно "заинтересованное", вернее же, вызывает не просто удовольствие, но весь комплекс самых разнообразных реальных мыслей, чувств, настроений и волевых актов, которыми обладает действительный человек в обыкновенной жизни. 3) Миф, таким образом, совмещает в себе черты как поэтической, так и реально-вещественной действительности. От первой он берет все наиболее фантастическое, выдуманное, нереальное. От второй он берет все наиболее жизненное, конкретное, ощутимое, реальное, берет всю осуществленность и напряженность бытия, всю стихийную фактичность и телесность, всю его неметафизичность. Фантастика, небывалость и необычайность событий даны здесь как нечто простое, наглядное, непосредственное и даже прямо наивное. Оно сбывается так, как будто бы оно было чем-то обыкновенным и повседневным. Этим синтезом неожиданности, необыкновенности с наивно-реальной непосредственностью и отличается мифическая отрешенность от поэзии, где есть все что угодно, но только не реальные вещи как вещи.

6. Поэзия и мифология

Итак, миф не есть поэтический образ; их разделяет характер свойственной тому и другому отрешенности. Но для полного уяснения этого взаимоотношения поставим такой вопрос: возможен ли поэтический образ без мифического и возможен ли мифический образ без поэтического?

а) Поэзия возможна без мифологии и

- а) На первую половину вопроса ответить довольно легко. Конечно, *поэзия возможна без мифологии*, в особенности если мифологию понимать в узком и совершенно специфическом смысле. Действительно, вовсе не обязательно, чтобы поэт был Гофманом или Э.По. Поэзия есть выражение; она есть выражение интеллигентное; она есть интеллигентное выражение, данное в той или другой форме взаимоотношения выражаемого и выражающего; и т.д. Все это есть и в мифе. Можно на этом основании, употребляя понятие мифа в широчайшем смысле слова, сказать, что поэзия невозможна без мифологии, что поэзия собственно и есть мифология. Но под мифологией можно понимать (и большею частью так и понимается) более узкий и более определенный предмет; а именно, это есть *поражающая своей необычностью* выразительная действительность. Мы уже не говорим, что поэзия "незаинтересованна", а мифология – "заинтересованна" и вещественна, телесна. Если понимать мифологию так, то поэзия вовсе не есть мифология. Она не обязана давать такие образы, которые будут чем-то особенно необычным. Борис Годунов и Евгений Онегин у Пушкина суть несомненно поэтические образы; тем не менее в них нет ничего странного, необычного, отрешенного в мифическом смысле. Это – поэтически-отрешенное бытие, но не мифически-отрешенное. С другой стороны, поэзия не обязана создавать такие образы, которые были бы живой и вещественной реальностью. Даже изображение в поэзии исторических лиц и событий вовсе не есть изображение реальности как таковой. Поэтический образ, раз он действительно есть *поэтический* образ, даже в изображении исторических фактов остается отрешенным; и с точки зрения чисто поэтической совершенно не существует вопрос, соответствует ли пушкинский Годунов историческому Годунову или нет. Поэтическая действительность довлеет сама себе; и она – в своей отрешенности – совершенно

самостоятельна и ни на что не сводима. – Итак, поэзия, имея много общего с мифологией, расходится с нею в самом главном; и можно сказать, что она нисколько не нуждается в мифологии и может существовать без нее. Не обязательно было Гоголю все время создавать образы, подобные тем, что даны в "Заколдованном месте" или в "Вие". Он мог создать и образы "Ревизора" и "Мертвых душ".

b) мифология возможна без поэзии

b) Труднее ответить на вторую половину поставленного выше вопроса: возможна ли *мифология* без поэзии? Не должен ли образ быть *сначала* поэтическим, а потом уже, после прибавления некоторых новых моментов, мифическим? Или сходство между поэзией и мифологией таково, что сходные элементы в мифе скомбинированы совершенно по иному принципу, так что вовсе нет надобности мифологию получать из поэзии, через добавление новых элементов, а надо мифический образ конструировать самостоятельно, без всякого обращения внимания на поэзию? На первый взгляд, проще всего мифический образ получить из поэтического путем добавления соответствующих моментов и, стало быть, трактовать поэтический образ как нечто необходимо входящее в состав мифического образа. Ближайшее рассмотрение, однако, этому, по-видимому, противоречит. Именно, обратим внимание на тот несомненный факт, что *мифическим характером обладает не только поэзия*. Мы, например, видели уже в предыдущем изложении, что мифические черты может содержать и всегда содержит *позитивная наука*. Это не значит, что она сначала должна быть поэзией или содержать поэтические элементы, а потом это приведет ее к мифологии. Нет; наука, видели мы, мифологична сама по себе, только благодаря своему существованию в гуще исторического процесса, а не потому, что она – поэтична. Стало быть, мифология как будто нисколько не нуждается в поэзии. Другой пример менее очевиден, но он также имеет решающий характер. Это – мифологический состав религии. Что религия всегда содержит в себе мифологию – это не вызывает никаких сомнений. Больше того. Можно даже поставить вопрос: *возможна ли* религия без мифологии? Этого вопроса нечего решать в данном месте. Но что религия совершенно не нуждается в поэзии и искусстве, чтобы быть религией, это, мне кажется, тоже довольно бесспорный факт. Не важно, что реальные религии всегда даны в художественной форме и нуждаются для своего развития и выражения в искусстве. Но что религия сама по себе не есть искусство и во многих отношениях даже находится с ним в антагонизме (если одно добровольно не подчинится здесь другому) – это, по-видимому, факт окончательно установленный. Итак, религия теснейшим образом связана с мифологией и может совершенно свободно обойтись без поэзии. Явно, что религиозная мифология, как и та, которой питается – большею частью бессознательно – положительная наука, обходится без поэзии, хотя ничто, конечно, не мешает им вступить с нею в очень тесный союз. Наконец, мифом пропитана вся повседневная человеческая, жизнь (об этом нам еще придется говорить), но совершенно невозможно сказать, что эта жизненная мифология дана в меру поэтичности нашей жизни. Такое суждение было бы нелепым. Следовательно, мифология возможна без поэзии, и мифический образ можно конструировать *без помощи* поэтических средств.

7. Сущность мифического отрешения

Как же это возможно? Что это за миф, который не связан существенно с поэзией и, следовательно, не содержит в себе ни ее смысла, ни ее структуры? Мы уже знаем, что основное отличие мифического образа от поэтического заключается в типе его отрешенности. Выключивши из мифического образа все поэтическое его содержание и оформление, – что мы получаем? Мы получаем именно этот *особый тип мифической отрешенности*, взятый самостоятельно, *самую эту мифическую отрешенность как принцип*. Взятая в своей отвлеченности, она, действительно,

может быть применяема и к религии, и к науке, и к искусству, и, в частности, к поэзии. Здесь удобно сказать несколько слов об этой мифической отрешенности как принципе особой формы или специфического слоя в тех или других формах. Никакое другое сопоставление и отграничение из тех, которые были рассмотрены выше, не давало нам возможности сосредоточиться на этом моменте специально. И только сопоставление с *поэзией*, точнее же – выключение всего поэтического из мифа, обнажает теперь перед нами во всей непосредственности этот мифически-отрешенный образ. Не забудем, что, выключивши поэзию, мы выключили все богатство ее форм и содержания, выключили всю стихию выразительности, словесности, картинности, эмоциональности и т.д.

Мы уже говорили об отличии мифического отрешения от поэтического. Стало быть, если в нем и содержатся какие-нибудь черты поэтической отрешенности, – выключим и их и оставим голую и беспримесную *мифическую* отрешенность. Что она такое вообще – мы также говорили уже. Что она такое в окончательной своей роли, об этом мы будем говорить, когда переберем все составные элементы мифа и когда поймем истинное положение ее среди всех этих элементов. Сейчас же необходимо поставить только такой вопрос: *какова структура этой чистой и беспримесной мифической отрешенности?* Это и не вопрос об ее общем смысле, на который мы уже ответили, и не вопрос об ее диалектическом месте в системе цельного мифического образа, о чем мы еще будем говорить. Это вопрос средний между тем и другим. Какова *структура* чистой и голой мифической отрешенности?

Мифическая отрешенность есть отрешенность от смысла и идеи повседневных фактов, но не от их фактичности. Миф фактичен ровно так, как и все реальные вещи; и если есть какая-нибудь разница между мифической реальностью и фактической, вещественной реальностью, то вовсе не в том, что первая – слабее, менее интенсивна и массивна, более фантастична и бесплотна, но скорее именно в том, что она – сильнее, часто несравненно более интенсивна и массивна, более реалистична и телесна. Стало быть, единственная форма мифической отрешенности – это отрешенность от *смысла* вещей. Вещи в мифе, оставаясь теми же, приобретают совершенно особый смысл, подчиняются совершенно особой идее, которая делает их отрешенной. Ковер – обыкновенная вещь повседневной жизни. Ковер-самолет – мифический образ. Какая разница между ними? Вовсе не в факте, ибо по факту своему ковер как был ковром, так им и остался. Разница в том, что он получил совершенно другое значение, другую *идею*; на него стали смотреть совершенно иными глазами. Волосы, когда их выметают вместе с прочим сором в парикмахерской, и волосы как амулет – ровно ничем не отличаются по своей фактической реальности. И в том и в другом случае это – самая обыкновенная и простая вещь. Но волосы как *амулет*, как носители души или душевных сил или как знаки иных реальностей получают новый *смысл*, и с ними поэтому иначе и обращаются. Нельзя, например, быть настолько нечутким, чтобы не видеть разницы между стеарином и воском, между керосином и деревянным маслом, между одеколоном и ладаном. В стеарине есть что-то прикладное, служебное, к тому же что-то грязное и сальное, что-то нахальное и самомнительное. Воск есть нечто умильное и теплое; в нем кротость и любовь, мягкосердие и чистота; в нем начало умной молитвы, неизменно стремящейся к тишине и теплоте сердечной. Также нахален и неблагодатен керосин; он меряет любовь на пуды и теплоту на калории; он духовно нечист и воняет смрадом; он – машина и смазочное средство. Как табак – ладан сатане, так керосин – соус для беса. Одеколон же вообще существует только для парикмахеров и приказчиков, и, может быть, только еще для модных протодиаконов. Так, молиться с стеариновой свечой в руках, наливши в лампаду керосин и надушившись одеколоном, можно только отступивши от правой веры. Это – ересь в подлинном смысле, и подобных самочинников надо анафемствовать. Таково же и значение бороды. Стоглавый Собор постановил: "Аще кто браду бреет и умрет тако, не достоит над ним служити, ни

сорокоустия по нем пети, ни просвиры, ни свещи по нем в церковь принести. С неверными да причтется. От еретик бо се навыкоша". И при всем том везде тут речь идет *о вещах и только о вещах*. Мифический смысл вещи не мешает ей быть вещью, а скорее, наоборот, как-то подчеркивает ее вещность. "Честная брада" и "скобленое рыло" одинаково суть реальности; только одно – хорошая реальность, а другое – дурная. – Итак, мифическая отрешенность есть отрешенность фактов по их *идее* от их обычного идейного состава и назначения.

8. Принцип мифической отрешенности:

Это мы уже знаем и сейчас только вспомнили об этом. Что вытекает отсюда для структуры мифической отрешенности или мифически-отрешенного слоя в любой другой структуре сознания?

a) новая форма объединения вещей;

a) Раз дана такая отрешенность, то в чем бы она ни заключалась, она *объединяет вещи в каком-то новом плане, лишая их присущей им естественной раздельности*. Ковер – некая вещь естественного распорядка. Летание по воздуху – некий реальный процесс определенного естественного распорядка (для птиц, насекомых и прочих). Но вот "ковер" и "летание по воздуху" объединяются в один образ. Что это значит? Это значит, что, несмотря на все их естественное различие и в некотором смысле даже несоединимость, они *объединяются* тут согласно особой *идее* объединения, и их естественное различие уже значительно померкло. При этом идея, их объединившая, сделала их *отрешенным* бытием, перевела их из сферы обычных вещей и процессов в сферу отрешенную. Есть, следовательно, какая-то общая точка схождения этих вещей, какой-то общий и единый взгляд на них, в котором моментально потухает их естественная непримиримость и они вдруг оказываются сразу объединенными и примиренными.

b) изначальная инстинктивно-биологическая реакция в мифе на мир;

b) Отсюда следует, что мифическая отрешенность предполагает некую чрезвычайно простую и элементарную *интуицию*, моментально превращающую обычную идею вещи в новую и небывалую. Можно сказать, что каждому человеку свойственна такая специфическая интуиция, рисующая ему мир только в каком-то особенном свете, а не как-нибудь иначе. И потому мифическая отрешенность есть явление исключительное по своей *универсальности*. В каждом человеке можно заметить, как бы ни была богата его психика, эту одну общую линию понимания вещей и обращения с ними. Такая линия свойственна только ему и никому больше. На любом писателе это можно проверить и показать. Но только наши историки литературы и литературоведы мало занимаются такими вопросами. Вопросы же эти – совершенно эмпирические и реальные и требуют массы фактических и статистических наблюдений для выяснения общего уклона образности и прочих словесных особенностей данного писателя. Эта основная и примитивная интуиция есть нечто *совершенно простое*, нечто совсем, совсем простое, как бы только один взгляд на какую-нибудь вещь. Это действительно взгляд, но не на ту или иную вещь, а взгляд вообще на все бытие, на мир, на любую вещь, на Божество, на природу, на небо, на землю, на свой, наконец, костюм, на еду, на мельчайший атом повседневной жизни, и даже собственно не взгляд, а какая-то первичная реакция сознания на вещи, какое-то первое столкновение с окружающим. В этом пункте *мифическая отрешенность совершенно неотличима от этой примитивно-интуитивной реакции на вещи*, ибо вся разница будет только, может быть, в степени или подвидах этой общей примитивно-биологически-интуитивной установки сознания на бытие. И можно сказать, что миф, если выключить из него всякое поэтическое содержание, есть не что иное, *как только общее,*

простейшее, до-рефлективное, интуитивное взаимоотношение человека с вещами. Реально ощутить эту до-рефлективную реакцию можно на примерах нашего повседневного общения с чужой психикой. Вот человек плачет или смеется. Как мы это воспринимаем? Взглянувши на лицо человека, мы сразу, без всякого вывода, – можно сказать, почти мгновенно – схватываем это страдание или этот смех. В нас еще нет *мысли* о страдании, но мы уже точнейшим образом констатировали страдание этого человека. И не только констатировали, но уже и особенным образом отнеслись к нему, оценили его. *Мысль* же о страдании появляется уже в дальнейшем. Из этого можно видеть, как уродливы мифологические теории, кладущие в основу мифа то или иное интеллектуальное построение. И не только кратковременные и очень яркие явления так воспринимаются нами. Таково же наше восприятие и вообще всей и всякой чужой индивидуальности. Один врач мне говорил, что он с первого взгляда на пришедшего к нему пациента, до всякого его осмотра, уже знает, можно ли вылечить этого больного или нет. Печорин у Лермонтова с первого взгляда на женщину знает, будет ли тут взаимность или нет. Тот же Лермонтов гениально пронаблюдал, что у солдата, который должен быть убит в сегодняшнем сражении, уже с утра появляется какое-то особенное выражение лица, не замечаемое обычно ни окружающими, ни им самим. "Прозорливость" у религиозных и часто даже совсем нерелигиозных натур – общеизвестна, и не стоит тут приводить никаких примеров. Это – различное по глубине и широте – прозрение в чужую психику и даже в ее судьбы всякий не раз встречал в жизни и в литературе, как бы ни старались некоторые уродливые теории отрицать непосредственность восприятия чужой психики. Но точно таково же и *мифическое* воззрение и прозрение в вещи. Миф тоже вырывает вещи из их обычного течения, когда они то несоединимы, то непонятны, то не изучены в смысле их возможного дальнейшего существования, и погружает их, не лишая реальности и вещественности, в новую сферу, где выявляется вдруг их интимная связь, делается понятным место каждой из них и становится ясной их дальнейшая судьба.

с) все на свете есть миф

с) В связи с этим особенное значение приобретает самый термин "отрешенность". Сейчас мы можем сказать, что он далеко не точно выражает свой предмет, так как это – настолько же отрешенность, насколько и образная конкретность. В самом деле, с точки зрения *чего* тут говорится об отрешенности? Отрешенность тут – от чего? От обычной идеи, обычных вещей и явлений, сказали мы. Но что такое обычная идея и что такое обычные вещи? Не есть ли это простая условность? Не бывает ли так, что одна и та же вещь в одно время обычна, а в другое время – совершенно необычна и неожиданна? Конечно, содержание этого термина есть нечто в величайшей мере относительное и условное. Обычное иной раз оказывается чрезвычайно загадочным, даже чудесным, из ряда вон выходящим, а ведь оно остается все тем же обычным. Ясно, что лучше говорить не о мифической отрешенности, но о том, что *все на свете вообще*, все существующее, начиная от мельчайшей и ничтожнейшей вещи и кончая миром в целом, *есть та или иная степень или качество мифической отрешенности.* То, что мы называем обычным течением вещей, есть тоже результат некоего нашего мифического взгляда, так как и здесь вещи все же не даны в своих изолированных функциях и не даны как отвлеченные понятия, но мы видим некую их подчиненность тем или другим идеям, пусть не очень ярким и не очень глубоким. Каждый цвет, каждый звук, каждое вкусовое качество уже несомненно обладает мифическим свойством. Так, краски кажутся холодными, теплыми, жесткими, мягкими, звуки – острыми, тяжелыми, легкими, задушевными, строгими и т.д. Мифическая "отрешенность", таким образом, есть форма в высочайшей мере универсальная; и нет ни одной вещи, которую мы воспринимали бы только как голое и отвлеченное понятие. Живая вещь, вот эта бумага, эти карандаши и перья, эта комната – всегда воспринимаются как вещи, наделенные тем или другим личным,

социальным или иным глубинно-выразительным содержанием и все в той или другой мере причастны бытию мифическому. По-вашему, может быть, и еврейская миква не есть глубинно-выразительный миф? И даже то, что бывает после обрезания?.. Евреи знают, о чем я сейчас говорю.

Из всего вышесказанного следует, что "мифическая отрешенность" есть просто *отрешенность от чисто отвлеченного и дискретного существования*. Она есть та специальная сфера, в которую погружаются отвлеченные понятия, чтобы превратиться в живые вещи живого восприятия. Миф, видели мы, есть живое, выразительное и символически-выразительное, интеллигентно-выразительное бытие. *Вещь, ставшая символом и интеллигенцией, есть уже миф*. Таким образом, миф и мифическая отрешенность дает все те раздельно указанные нами выше признаки мифа *в некоем неделимом единстве*. Отрешенность станет понятной, когда весь предыдущий анализ синтезируется *в одну категорию*, вскрывающую существо мифа, и когда мы получим диалектическое воссоединение всех указанных выше черт в единую и неделимую структуру. Отбросивши поэтическую отрешенность и оставшись на почве реальных вещей, мы видим теперь, что реальные вещи тоже суть как-то *понимаемые вещи*. Есть *научное* их понимание, есть *религиозное* их понимание. Есть и мифологическое их понимание. Заключается оно – в наипростейшей биологически-интуитивной непосредственности соприкосновения сознания и вещей. Без этого нет и самих живых вещей опыта. Но эта изначально-жизненная интуиция только указывает нам, что порознь найденные нами выше существенные свойства мифа должны быть еще раз пересмотрены с этой новой точки зрения, и притом так, чтобы все они слились в одну категорию, в один структурный лик мифа. В мифической отрешенности нет ни отдельно жизненности, ни отдельно выраженности, ни отдельно интеллигенции и т.д. Есть что-то одно общее и единое, где все эти элементы сливаются в одну неделимую категорию. Синтетичность и жизненная непосредственность и наивность мифа повелительно требуют именно *такого* вскрытия мифического отрешения. И вот мы к нему подошли.

VII

МИФ ЕСТЬ ЛИЧНОСТНАЯ ФОРМА

1. Резюме предыдущего

До сих пор мы имеем следующие тезисы, характеризующие существо мифа путем отграничения от частично совпадающих с ним форм сознания и творчества.

1. Миф не есть выдумка или фикция, не есть фантастический вымысел, но – логически, т.е., прежде всего, диалектически необходимая категория сознания и бытия вообще.
2. Миф не есть бытие идеальное, но жизненно ощущаемая и творимая вещественная реальность.
3. Миф не есть научное и, в частности, примитивно-научное построение, но –

живое субъект-объектное взаимообщение, содержащее в себе свою собственную, вненаучную, чисто мифическую же истинность, достоверность, принципиальную закономерность и структуру.

4. Миф не есть метафизическое построение, но – реально, вещественно и чувственно творимая действительность, являющаяся в то же время отрешенной от обычного хода явлений и, стало быть, содержащая в себе разную степень иерархийности, разную степень отрешенности.
5. Миф не есть ни схема, ни аллегория, но символ; и, уже будучи символом, он может содержать в себе схематические, аллегорические и жизненно-символические слои.
6. Миф не есть поэтическое произведение, но – отрешенность его есть возведение изолированных и абстрактно-выделенных вещей в интуитивно-инстинктивную и примитивно-биологически взаимо-относящуюся с человеческим субъектом сферу, где они объединяются в одно неразрывное, органически сросшееся единство.

Эти шесть тезисов постепенно детализируют понятие мифа. Во-первых, это есть диалектическая необходимость сознания и бытия, хотя еще и неизвестно, в чем она заключается. Во-вторых, он есть реальные вещи, подлинно существующая действительность. Этим миф определяется ближе, так как из всей сферы логически необходимого выделяется категория наличного существования. Но и это еще слишком широко. И вот, в-третьих, из наличной действительности мы выделяем ту ее сферу, которая интимно чувствуется субъектом, которая есть сфера подлинно жизненного взаимообщения субъекта и объекта, т.е. где есть субъект и объект чувства, воли, аффектов и пр. Да и тут берется не вся сфера субъект-объектного взаимообщения, но та, которая структурно определенна и оформлена, закономерна в своем строении. В-четвертых, подвергается анализу и это последнее достижение. Отсюда выкидывается все ординарно-плоскостное, все гипостазированное в своей отвлеченности и изолированности, все оставляющее вещи в их тупом уединении и несоборности. В мифе берется осмысляющая, оживляющая сторона вещей, та, которая делает их в разной мере отрешенными от всего слишком обычного, будничного и повседневного. Яснее это взаимоотношение разных слоев действительности в мифе, в-пятых, характеризуется не как дуалистически-метафизически-натуралистическое противостояние, не как схематическое или аллегорическое взаимоотношение, но как символическое, т.е. иерархийно различаемые в мифе слои бытия должны отождествиться вещественно, т.е. так, чтобы была одна неделимая вещь с смысловой игрой взаимораздельных, но и взаимообщающихся и даже взаимоотождествляющихся энергий разных планов действительности. Наконец, в-шестых, эта интеллигентная и символически-выраженная субъект-объектная отрешенная действительность предстала перед нами как до-рефлективное, примитивно-интуитивное взаимоотношение субъекта и объекта. Короче говоря, миф – такая диалектически необходимая категория сознания и бытия (1), которая дана как вещественно-жизненная реальность (2) субъект-объектного, структурно выполненного (в определенном образе) взаимообщения (3), где отрешенная от изолированно-абстрактной вещности жизнь (4) символически (5) претворена в до-рефлективно-инстинктивный, интуитивно понимаемый умно-энергийный лик (6). Еще короче: миф есть интеллигентно данный (3) символ (4-5) жизни (2, 6), необходимость которого диалектически очевидна (1), или – символически данная интеллигенция жизни. Наконец, чтобы не оставить места никакому упреку в неясности, можно принять во внимание, что под "жизнью" здесь мыслится просто категория осуществления той или иной интеллигенции. И тогда определение мифа будет такое: он – символически осуществленная интеллигенция. Я же утверждаю, что *личность* и есть символически осуществленная интеллигенция. И потому вот наикратчайшее резюме всего предыдущего анализа, со всеми его отграничениями и подразделениями: **миф есть бытие личностное** или, точнее, *образ бытия личностного, личностная*

форма, лик личности.

2. Основная диалектика понятия личности

В этой формуле нами найдена, наконец, и та простая и единая категория, которая сразу же рисует все своеобразие мифического сознания. Следует несколько пояснить ее.

Личность предполагает прежде всего *самосознание*, интеллигенцию. Личность этим именно и отличается от вещи. Поэтому отождествление ее – частичное по крайней мере – с мифом оказывается совершенно несомненным. Далее, в личности мы имеем не просто самосознание. Оно должно постоянно действенно выявляться. В нем должна быть перспективная глубинность. Личность как некое самосознание была бы чисто умным существом, вне времени и истории. Реальная личность должна иметь пребывающее ядро и переменчивые акциденции, связанные с этим ядром как его энергийные самопроявления. Поэтому антитеза *внутреннего* и *внешнего* также совершенно необходима для понятия личности. И еще с другой стороны эта антитеза тут необходима. Поскольку личность есть самосознание, она есть всегда противопоставление *себя* всему *внешнему*, что не есть она сама. Углубляясь в познание себя самой, она и в себе самой находит эту же антитезу субъекта и объекта, познающего и познаваемого. Эта антитеза субъекта и объекта, далее, обязательно *преодолевается* в личности. Это противопоставление себя окружающему, равно как и противопоставление себя *себе же* в акте самонаблюдения, только тогда и возможно, когда есть синтез обеих противоположностей. Я противополагаю себя внешнему. Но это значит, что я имею какой-то образ внешнего, который создан как самим внешним, так и мною самим. И в нем я и окружающая среда сливаемся до полной неразличимости. Еще яснее это в акте самонаблюдения. Я наблюдаю себя. Но ведь это значит, что наблюдаемое мною есть я сам, т.е. тождество меня со мною, как субъекта с объектом, совершенно непререкаемо. Итак, личность, как самосознание и, следовательно, как всегда субъект-объектное взаимопознание, есть необходимым образом *выразительная* категория. В личности обязательно два различных плана, и эти два плана обязательно отождествляются в одном неделимом лике. Наблюдая хорошо знакомое выражение лица человека, которого вы давно знаете, – вы обязательно видите не просто внешность лица как нечто самостоятельное, не просто так, как говорите, например, о геометрических фигурах (хотя элементы некоторой выразительности наличны уже и тут). Вы видите здесь обязательно нечто *внутреннее*, – однако так, что оно дано только через внешнее, и это нисколько не мешает непосредственности такого созерцания. Итак, личность есть всегда выражение, а потому принципиально – и *символ*. Но самое главное, это то, что личность есть обязательно *осуществленный* символ и *осуществленная* интеллигенция. Если мы говорим о символе как таковом, он остается только чистым понятием, о котором неизвестно, какие вещи он осмысливает и оформляет. Так же и интеллигенция. Личность же есть всегда вещественная осуществленность интеллигенции и символа. Личность есть *факт*. Она существует *в истории*. Она *живет*, борется, порождается, расцветает и умирает. Она есть всегда обязательно *жизнь*, а не чистое понятие. Чистое понятие должно быть осуществлено, овеществлено, материализовано. Оно должно предстать с живым телом и органами. Личность есть всегда *телесно* данная интеллигенция, *телесно* осуществленный символ. Личность человека, например, немыслима без его тела, – конечно, тела осмысленного, интеллигентного, тела, по которому видна душа. Что-нибудь же значит, что один московский ученый вполне похож на сову, другой на белку, третий на мышонка, четвертый на свинью, пятый на осла, шестой на обезьяну. Один, как ни лезет в профессора, похож целую жизнь на приказчика. Второй, как ни важничает, все равно – вылитый парикмахер. Да и как еще иначе могу я узнать чужую душу, как не через ее тело? Даже если умрет тело, то оно все равно должно остаться чем-то

неотъемлемым от души; и никакого суждения об этой душе никогда не будет без принимания в расчет ее былого тела. Тело – не простая выдумка, не случайное явление, не иллюзия только, не пустяки. Оно всегда *проявление* души, – следовательно, в каком-то смысле сама душа. На иного достаточно только взглянуть, чтобы убедиться в происхождении человека от обезьяны, хотя искреннее мое учение этому прямо противоречит, ибо, несомненно, не человек происходит от обезьяны, но обезьяна – от человека. По телу мы только и можем судить о личности. Тело – не мертвая механика неизвестно каких-то атомов. Тело – живой лик души. По манере говорить, по взгляду глаз, по складкам на лбу, по держанию рук и ног, по цвету кожи, по голосу, по форме ушей, не говоря уже о цельных поступках, я всегда могу узнать, что за личность передо мною. По одному уже рукопожатию я догадываюсь обычно об очень многом. И как бы спиритуалистическая и рационалистическая метафизика ни унижала тела, как бы материализм ни сводил живое тело на тупую материальную массу, оно есть и остается единственной формой актуального проявления духа в окружающих нас условиях. Однажды я сам заметил, что у меня изменилась походка; и, поразмысливши, я понял, отчего это случилось. Тело – неотъемлемая стихия личности, ибо сама личность есть не больше как телесная осуществленность интеллигенции и интеллигентного символа. Мне иной раз страшно бывает взглянуть на лицо нового человека и жутко бывает всматриваться в его почерк: его судьба, прошлая и будущая, встает совершенно неумолимо и неизбежно.

3. Всякая живая личность есть так или иначе миф

Можно ли эти выводы понять в том смысле, что всякая личность мифична? *Обязательно нужно так понять. Всякая живая личность есть так или иначе миф*, по крайней мере в том смысле, как я понимаю миф. Это, конечно, миф главным образом в широком смысле. Однако наш предыдущий анализ может привести только к отождествлению этих понятий, и к отождествлению существенному. Нужно только иметь в виду, что всякая вещь мифична не в силу своей чистой вещественной качественности, но в силу своей отнесенности в мифическую сферу, в силу мифической оформленности и осмысленности. Поэтому личность есть миф не потому, что она – личность, но потому, что она *осмыслена и оформлена* с точки зрения мифического сознания. Неодушевленные предметы, например, кровь, волосы, сердце и прочие внутренности, папоротник и т.п., – тоже могут быть мифичными, но не потому, что они – личности, а потому, что они поняты и сконструированы с точки зрения личностно-мифического сознания. Так, магическая сила всякого амулета или талисмана возможна только потому, что имеется в виду их воздействие на чье-либо живое создание или на неодушевленные предметы, но с косвенным воздействием на чье-либо сознание. Это значит, что всякий амулет и талисман оформлен как личностное или принципиально-личностное бытие, сам по себе вовсе не будучи ни личностью, ни просто одушевленным предметом. Поэтому и человек является мифом не потому, что он есть человек сам по себе, так сказать, человеческая вещь, но потому, что он *оформлен и понят* как человек и как человеческая личность. Сам же по себе он мог бы и не быть личностью, как не есть личность, например, слюна, несмотря на всю ее магическую силу.

4. Мифологически-личностная символика

Личностным восприятием пронизан решительно всякий малейший акт нашего сознания. Нужно быть действительно материалистом, чтобы не понимать личностного значения тела и его отдельных органов. Если принять во внимание *половые* органы, то тут даже материалист, вопреки своим убеждениям, подчиняется общечеловеческой интуиции относительно их значения, хотя в материальном смысле они ничем принципиально не отличаются от пальцев, ушей и т.д. Я приведу рассуждение такого половых дел мастера, как В.Розанова, чтобы дать пример половой мифологии,

естественно переживаемой всяким "нормальным" человеком.

а) символика и мифология полов;

а) "Есть какое-то тайное, невыразимое, никем еще не исследованное не только соотношение, но полное тождество между *типичными качествами* у обоих полов их половых лиц (детородных органов) с их душою в ее *идеале, завершении*. И слова о "слиянии душ" в супружестве, т.е. в половом сопряжении, верны до потрясающей глубины. Действительно – "души сливаются" у особей, когда они сопряжены в органах! Но до чего противоположны (и от этого *дополняют* друг друга) эти души! Мужская душа в идеале – *твердая, прямая, крепкая, наступающая вперед, напирающая, одолевающая*: но между тем ведь это все – почти словесная фотография того, что стыдливо мужчина закрывает рукою!.. Перейдем к женщине: идеал ее характера, поведения, жизни и вообще всего очерка *души* – *нежность, мягкость, податливость, уступчивость*. Но это только – *названия* качеств ее детородного органа. Мы в *одних и тех же словах, терминах и понятиях* выражаем *ожидаемое и желаемое* в мужчине, *в душе* его и *биографии* его, в каких терминах его жена выражает наедине с собою "желаемое и ожидаемое" от его органа; и, взаимно, когда муж восхищенно и восторженно описывает "душу" и "характер" жены своей, – он употребляет и *не может избежать употребления* тех слов, какие употребляет мысленно, когда в разлуке или вообще долго не видавшись – представляет себе половую сферу ее тела. Обратим внимание еще на следующую тонкую особенность. В *психике* женской есть то качество, что она *не жестка, не тверда, не очерчена резко и ясно*, а, напротив, ширится как туман, захватывает собою *неопределенно далекое*; и собственно – не знаешь, где ее *границы*. Но ведь это же все *предикаты увлажненных и пахучих тканей ее* органа и вообще половой сферы. Дом женщины, комната женщины, вещи женские, – все это не то, что вещи, комната и дом мужчины: они точно размягчены, растворены, точно *вещи и места* превращены в ароматистость, эту милую и теплую женскую ароматистость, и душевную, и не только душевную, с притяжения к которой начинается "влюбленность" мужчины. Но все эти качества – лица, биографии и самой *обстановки*, самых *вещей* – суть качества воспроизводительной ее сферы! Мужчина никогда "не наполнит ароматом" весь дом: психика его, образ его, дела его – шумны, но "не распространяются". Он – дерево, а без запаха; она – цветок, вечно пахучий, далеко пахучий. Каковы – *души*, таковы и *органы!* От этого-то в сущности *космогонического* сложения (*не* земного только) они и являются из всего одни плодородными, потомственными, сотворяют и далее, в бесконечность, "по образу и подобию своему"... Душа – от души, как искра от пламени: вот деторождение!".

Не обязательно думать так, как думал Розанов. Пол, действительно, есть основное и глубинное свойство человека, но (противопоставим Розанову другую мифологию) он меньше всего выражается в совокуплении и деторождении. Монахини и проститутки более интересны, чем та мелкобуржуазная иудаистическая мистика, которую проповедует Розанов. Розанов – мистик в мещанстве, имея в виду точное социологическое значение этого последнего слова. Он обоготворяет все мещанские "устои" – щи, папиросы, уборные, постельные увеселения и "семейный уют". Это показывает, что ему не понятно благоухание женского иночества, не ощутительна изысканная женственность подвижничества девственниц с юности, не ясно, что совокупление есть вульгаризация брака. Он не был в строгих женских монастырях и не простаивал ночей в Великом Посту за богослужением, не слышал покаянного хора девственниц, не видел слез умиления, телесного и душевного содрогания кающейся подвижницы во время молитвы, не встречал в храме, после многих часов ночного молитвенного подвига, восходящее солнце и не ощутил чудных и дивных знаний, которые дает многодневное неядение и сухоядение, не узнал милого, родного,

вечного в этом исхудалом и тонком теле, в этих сухих и несмелых косточках, не почувствовал близкого, светлого, чистого, родного-родного, простого, глубокого, ясного, вселенского, умного, подвижнического, благоуханного, наивного, материнского – в этой впалой груди, в усталых глазах, в слабом и хрупком теле, в черном и длинном одеянии, которое уже одно, само по себе, вливает в оглушенную и оцепеневшую душу умиление и утешение... Однако, что это я, в самом деле, заболтался! Ведь я же привел Розанова ради примера "половой" мифологии. А это уже давно сделано мною. Впрочем, намеки, которые я высказал только что, могут тоже служить примером мифологии; только это, конечно, другая мифология... Да и не важно, что это другая мифология. Важно, что и розановщина, и православный монастырь есть одинаково формы бытия мифического, а не вырожденской пустоты "научного мировоззрения".

b) вещей домашнего обихода, болезней;

b) Я склонен идти еще дальше. По-моему, *даже всякая неодушевленная вещь или явление*, если их брать как предметы не абстрактно-изолированные, но как предметы живого человеческого опыта, *обязательно суть мифы*. Все вещи нашего обыденного опыта – мифичны; и от того, что обычно называют мифом, они отличаются, может быть, только несколько меньшей яркостью и меньшим интересом.

Возьмите вашу комнату, в которой вы постоянно работаете. Только в очень абстрактном мышлении ее можно представлять себе как нечто нейтральное к вашему настроению и вашему самочувствию. Она – то кажется милой, веселой, радушной, то мрачной, скучной и покинутой. Она есть живая вещь не физического, но *социального* и *исторического* бытия. И тут дело вовсе не в вашем субъективном настроении. Сколько бы меня ни убеждали, что это только *мне* одному, в силу *моих* субъективных свойств, моя низкая и темная антресольная комната кажется веселой и радостной, – все равно весела и радостна сначала *она сама*, а потом уже она производит на меня такое воздействие. Ведь если начать слушать подобных философов, то не только настроение от занимаемой комнаты, но и сама комната и все на свете окажется моим субъектом. Я уже говорил, что цвета и звуки, запахи и вкусы мы никогда не переживаем в их изолированно-вещественной форме. Это – пустая абстракция. Если брать *реальные* и *живые* вещи, то солнце, проглянувшее зимою сквозь тучи впервые после долгих пасмурных дней, не есть солнце астрономической науки, но веселящее, бодрящее, обновляющее начало. При нем физически легче дышать, молодеет душа, воскресают силы.

Говорят, что измерение температуры у больного не есть его лечение, что это только прием констатирования болезни. Но я протестую против этого. Никогда больной не переживает термометр как средство констатирования болезни. Я, по крайней мере, считаю, что часто это есть самое подлинное лечение; и, когда сам бываю болен, часто мне бывает достаточно измерить температуру, чтобы болезнь несколько облегчилась. Как бы я ни убеждал себя, что это еще не лечение, организм мой все равно переживает это как лечение; и доказательством этого является – реальное облегчение или даже выздоровление. Правда, это средство действует не всегда. Но разве настоящие лекарства действуют всегда обязательно целительно? Вы вот думаете, что доктор должен лечить. А больной считает, что раз доктор пришел и осмотрел больного, то лечение уже началось. Я, по крайней мере, всегда так думаю. Уж один факт прихода врача есть начало лечения. И не могу рассуждать иначе. Не умею представлять себе доктора нелечащим, хотя рассудок и долбит одно и то же, – что не всякий доктор умеет хорошо лечить и что не всякий хорошо умеющий лечить действительно в данном случае приступил к лечению. Раз – доктор, значит – баста! Лечение началось.

c) поступков;

c) Однажды, гуляя по плохой дороге в поле с одной особой, я развивал сложную аргументацию по одному тонкому философскому вопросу. Я был в большом удивлении, когда вдруг, среди обычного философского диалога, моя спутница перебила меня замечанием: "Если вы хотите, чтобы ваши аргументы имели вес, то, пожалуйста, не спотыкайтесь по дороге". Я был удивлен, но тотчас же вспомнил, как однажды, в старое время, на одном заседании Психологического общества в Москве, во время возражений одного крупного русского философа на доклад другого, тоже известного мыслителя, у первого все время дело не клеилось с галстухом. Возражавший философ все время его как-то мял, загибал, пристегивал, перестегивал, а он все его не слушался и не сидел на месте. Я вспомнил, что этот философ не только провалился со своими возражениями, но что и до сих пор я не могу ему простить его непослушного галстуха. От этого галстуха философия его значительно поблекла для меня, – кажется, навсегда. Теперь мне понятно, что это было подлинно *мифическим* восприятием и возражений философа, и его неудачного галстуха, и его самого. Тут можно вспомнить, как у Достоевского в "Братьях Карамазовых" Петр Александрович Миусов рассказывал Ф.П.Карамазову о том, что в одном житии из Четьих-Миней один мученик, когда отрубили ему голову, встал, поднял свою голову и "любезно ее лобызаше". Ф.П.Карамазов говорит: "Правда, вы не мне рассказывали; но вы рассказывали в компании, где и я находился, четвертого года это дело было. Я потому и упомянул, что *рассказом сим смешливым вы потрясли мою веру*, Петр Александрович. Вы не знали о сем, не ведали, а я вернулся домой с потрясенной верой и с тех пор все более и более сотрясаюсь. Да, Петр Александрович, вы великого падения были причиной. Это уж не Дидерот-с!" И когда Миусов говорит: "Мало ли что болтается за обедом... Мы тогда обедали".., то Карамазов резонно отвечает: "Да, вот вы тогда обедали, а я вот веру-то и потерял!" Действительно, только очень абстрактное представление об анекдоте или вообще о человеческом высказывании может приходить к выводу, что это просто слова и слова. Это – часто кошмарные слова, а действие их вполне мифично и магично.

d) "физиологических" процессов и "воображения";

d) Говорят, что насморк получается от простуды. Не знаю. Может быть, так. Но что самая простуда получается от плохого настроения, от какой-нибудь неприятности или несчастия – это я испытывал много раз. Обыкновенно, когда начинают прогонять со службы, тут же и простужаешься. Бывает, что одновременно тут же вытянут кошелек в трамвае или начнет нарывать уколотый палец. Больше всего повредила в оценке этих восприятий наша традиционная абстрактно-метафизическая психология. Говорят, что психическое не занимает места, что оно непротяженно. Ну, как же это может быть? Я, да и всякий другой, совершенно отчетливо различаю *тупую* боль от *острой*, режущую от *колющей, ломоту* от *укола* и т.д. и т.д. Головная боль начинается в одном месте и ползет в другое. Она начинается, например, в затылке, потом поднимается к темени, переходит на лоб и затихает где-то в глубине глазных впадин. Скажут: надо отличать *ощущение* боли от соответствующего *физиологического* процесса. Ползет не ощущение, а соответствующий физиологический процесс. Хорошо, но что же болит у меня – *ощущение* боли, *раздражение* боли или еще что-нибудь? Конечно, не ощущение болит и не раздражение болит, а болит просто голова. И идет по голове не что иное, как *сама боль*. Вы, вероятно, скажете также, что душа не может уходить в пятки. Что касается меня, то – увы! – слишком много раз душа у меня действительно уходила в пятки, чтобы я принимал это за метафору или за ложь. Хоть убейте, чувствую иной раз – душу именно в пятках. Даже знаю, по каким путям в организме она устремляется в пятки. Если вам это не понятно, – ничего не поделаешь. Не все же всем одинаково понятно. Иным не понятно, что половые члены есть нечто совершенно не сравнимое с прочими членами, хотя, в сущности, это ясно всякому точно так же, как и то, что евреи совершенно ни с чем не сравнимая нация и женщина – не сравнимое с мужчиной существо, хотя просветительский либерализм и долбит

свой вырожденческий миф о всеобщем равенстве и равноправии. Также оспаривали многие, когда я говорил о существовании определенной высоты в звуках и голосах, раздающихся в душе. Прежде всего – об этих самых голосах. – Напрасно думают, что тут только иносказание. Когда я испытываю колебание и какие-то две мысли борются во мне, – вовсе *не во мне* тут дело. Мое дело сводится тут только к самому *выбору*. Но я никогда не поверю, чтобы борющиеся голоса во мне были *тоже мною же*. Это, несомненно, какие-то *особые существа*, самостоятельные и независимые от меня, которые по своей собственной воле вселились в меня и подняли в душе моей спор и шум. В гоголевском "Ревизоре" почтмейстер, распечатавши письмо Хлестакова, так описывает свое состояние: "Сам не знаю. Неестественная сила погубила. Призвал было уже курьера с тем, чтобы отправить его с эштафетой, но любопытство такое одолело, какого еще никогда не чувствовал. Не могу, не могу, *слышу*, что не могу! Тянет, так вот и тянет! *В одном ухе так вот и слышу*: "Эй, не распечатывай! Пропадешь как курица"; *а в другом словно бес какой шепчет*: "Распечатай, распечатай, распечатай!" И как придавил сургуч, – по жилам огонь, а распечатал – мороз, ей-Богу, мороз. И руки дрожат, и все помутилось". Конечно, самому почтмейстеру принадлежит только выбор между двумя советниками и последующие ощущения, но сами эти два советника – *отнюдь не он сам*, а, несомненно, *другие существа*. Почтмейстер сравнивает одного из них с бесом. Я лично думаю, что если это бес, то какой-нибудь из мелких, так, из шутников каких-нибудь. Не обязательно ведь, чтобы бес был крупен и важен. Есть и такие, которые просто смешат и балуются, щекочут, дурачатся; они почти безвредны. Другого рода бесы в голове Иуды в "Иуде Искариоте" Л.Андреева. Наблюдая страдания преданного им Спасителя, он переживает странные вещи: "Мгновенно вся голова Иуды во всех частях своих наполнилась гулом, криком, ревом тысяч взбесившихся мыслей"... Или: "Какие-то каменные мысли лежали *в затылке* у Иуды, и к ним он был привязан крепко; он не знал как будто, что это за мысли, не хотел их трогать, но чувствовал их постоянно. И минутами они вдруг надвигались на него, наседали, *начинали давить* всею своею невообразимой тяжестью – точно свод каменной пещеры медленно и страшно опускался на его голову. Тогда он хватался рукою *за сердце*, старался шевелиться весь, как озябший, и решил перевести глаза на новое место, еще на новое место".

Напрасно думают, что на высоте умных созерцаний подвижники только погружаются в покой, и не происходит в нем ровно никаких внутренних событий. Умный покой, конечно, – одна из основных характеристик мистического сознания. Но вот почитаем, что пишет Марк Подвижник.

"Тотчас по знамении креста, благодать так действует: умиротворяет все члены, и душа, по причине многой радости, является как простое, незлобивое дитя; и человек уже более не осуждает ни Еллина, ни Иудея, ни грешника; но внутренний человек чистым оком смотрит на всех как на одного и одинаково радуется о всем мире и хочет, чтобы все Еллины и Иудеи поклонялись Сыну Божию как Отцу. И отверзаются ему двери; и он входит внутрь во многие обители; и по мере того, как он входит, они отверзаются ему более, и из ста обителей он вступает в *иные* сто обителей, и богатеет, и опять, когда он делается *иным*, ему показываются *другие* новые и дивные [предметы] и, как сыну и наследнику, ему вверяются вещи, которые не могут быть изречены естеством человеческим или сими устами и языком. В *иный час*, как посольствуя пред Богом, от многой любви к Нему, начинает молиться о мире, чтобы спасся весь мир, как всецелый Адам; распаляясь любовию и желая, чтобы все спаслись, он поучает [ближних] слову жизни и царствия, – "посольствуя о Христе" (Еф. VI, 20) и, сколько можно слышать, поведая небесные и божественные тайны бесконечного и непостижимого века. В *иный же час* вооружается весь человек, облачаясь во все оружия Божия (Еф. VI, 11), и принимает воинство небесное и начинает поражать вражие полки и производить там заколения многих трупов. В *иный же час* опять Господь действует в душе, и веселятся взаимно душа и Господь, и

бывает человек во многом свете и радости, [обращаясь] к Господу и к братиям"... И т.д.

Однако вернемся к голосам, которые каждый слышит в своей душе.

Интереснее всего то, что эти голоса всегда имеют определенную высоту и тембр и отличаются многими музыкальными категориями и свойствами. Я, например, почти не в состоянии заставить себя слушать чью-нибудь лекцию; я слышу неизменный густой бас, на одной ноте медленно тянущий: "Н-а-а-а-а-а-до-о-о-о-о-о-е-е-е-е-е-е-е-е-лоооооо... Наааааадооооееееелоооо..." Иногда же просто сдавленно и глухо-томительно: "А-а-а-а-а-а-а-а..." до бесконечности. Я думаю, что этот голос не выше контроктавы, что-нибудь вроде фа или соль контроктавы. Очень долгое сидение на чужой лекции или скучном докладе приводит к тому, что этот голос несколько повышается и начинается ерзанье его, в таком виде: очень краткая низкая нота, мгновенно переходящая стремительным глиссандо на очень высокую ноту, длящуюся бесконечно долго и томительно замирающую в сероватой пустоте, и потом повторение того же самого много раз. Иные звуки слышатся при других обстоятельствах. Как известно, насколько легко убеждать других, настолько трудно убедиться в чем-нибудь себе самому. Иной раз вы с пафосом долбите: "Социализм возможен в одной стране. Социализм возможен в одной стране. Социализм возможен в одной стране". Не чувствуете ли вы в это время, что кто-то или что-то на очень высокой ноте пищит у вас в душе: "Н-е-е-е-е..." или "Н-и-и-и-и-и..." или просто "И-и-и-и-и-и..." Стоит вам только задать отчетливо и громко вопрос этому голосу: "К-а-а-а-к? Невозможен????", как этот голос сразу умолкает, а показывается какой-то образ, вроде собачонки, на которую вы сразу замахнулись дубиной, а она не убежала, а только прижалась к земле, подставила морду для удара и завиляла хвостиком, умильно и вкрадчиво, как бы смиренно выговаривая: "Ведь вы же не ударите меня, правда? Ведь мы же помиримся, правда?" Вы, конечно, не ударяете, а начинаете опять долбить то же. Но как только вы задолбили, этот писклявый голосишка опять начинает свою ноту, и уже пуще прежнего на высочайшей ноте слышно это умильно заискивающее, подкатывающее свои масляные глазки к небу, и в то же время насмешливо-лукавое и почти что презрительное: "И-и-и-и-и-и..." Так высокая нота в душе сменяется словами, а слова опять тем же писком. И это, конечно, действуют в душе иноприродные ей существа.

е) трепещущая неоднородность мифического времени и ее различие в разных религиях.

е) Относительно мифических представлений пространства и времени писано немало. Укажу сначала на мифологию *времени*. К сожалению, здесь нет никакой возможности остановиться на этих примерах более или менее подробно, но я все-таки, опираясь на Кассирера и др., попробую их привести.

Всякий *монотеизм* резко отличается тем, что время здесь протекает не в зависимости от природных процессов, но в зависимости от воли Божией. Если *псалмы* восхваляют времена и сроки, установленные свыше, то *пророки* дают то, что можно прямо назвать *религией будущего*. Времена сокращаются, и остается только будущее. Бог-творец отходит на задний план. Выступает Бог *истории* и Бог *совершенства*. – В *персидской* религии также господствует идея будущего, но она тут более земная и менее богатая. Тут все связано с поражением Аримана и с началом нового периода. Тут – оптимистическая воля к культуре, получающая религиозную санкцию. Отсюда восхваление в Авесте крестьянина и скотовода. Тут не Бог спасает человека, но человек спасает сам себя, водворяя добрый порядок в мире. – В индийской философской и религиозной спекуляции – обратное мифическое представление времени. Тут тоже ожидание конца времени. Но этот конец будет дан

сквозь *ясность и глубину мысли*. Если Сон в Авесте – злой демон, то уже в древнейших Упанишадах мышление толкуется как волшебная погруженность в сон. Это путь к Браме. Отсюда – то восприятие времени, которое ярче всего дано в буддийских источниках. Учение Будды сохраняет из времени только момент *становления* и *возникновения*, что равносильно и страданию. Страдание возникает из трех видов жажды, из жажды к удовольствию, к становлению и к прошлому. Исповедуется *вечность* становления; и в становлении нет конца, как и нет цели. Тут полная противоположность как библейским пророкам, так и Авесте. Тут целью является не *конец* времени, а *прекращение* времени и становления. Не конец времени спасет людей, а уничтожение всех времен со всем их содержанием. – Еще особая и также не менее значительная концепция времени в *китайской* религии. Этика таоизма также имеет главным принципом недеятельность и покой. Надо в себе породить "пустоту" Тао. Тао все порождает и все поглощает. Но отличие от буддизма тут то, что имеется в виду не преодоление, но *сохранение* себя и даже своего тела и всех его форм. Тут, собственно говоря, преодолевается не время, но *изменения* во времени. Бытие тут – вне временного потока, хотя это не какое-нибудь занебесное, но чисто земное же бытие. Конкретно, это – неменяющееся время; оно в Небе. Небо и Время у китайцев – не созданы. То же и в этике Конфуция, отличающейся, как известно, чертами строжайшего традиционализма. – В *египетской* религии восприятие времени сходно с китайским. Тут тоже хотят *сохранить и увековечить реальную жизнь человека*, его тело и все его члены. Отсюда практика бальзамирования. Это – какая-то *временная* статика, зафиксированная в геометризме произведений египетского искусства. Вещи текут, но остается их пластическая и *архитектоническая* форма. Пирамиды – знак этой геометрической и пластической победы. – *Греческая* религия впервые дала подлинное ощущение времени как настоящего. Тут – *длительность*, но без индийской безнадежности и гибели, *постоянство*, но без китайского оцепенения, *ожидание будущего*, но без ветхозаветного игнорирования природного процесса. Здесь вечное и временное сливаются в одно цельное настоящее, причем они не приносятся в жертву друг другу, но остаются в своей свободе и нетронутости. Я бы сказал, что тут впервые время и вечность делаются каждое в отдельности и оба вместе цельной и неделимой *актуальной бесконечностью*. – К сожалению, я не смогу тут раскрыть *христианскую* проблему времени и сопоставить ее с новоевропейским пониманием. Скажу только, что в общем она близка древнегреческой. Однако ей свойственны совершенно особенные и нигде раньше не попадавшиеся черты, – ввиду переноса всей стихии отождествленных времени и вечности в царство чистого духа.

Было бы просто глупо понимать время, в разных религиях и мифологиях, в стиле новоевропейского физического, т.е. однородного и бесконечного, пустого и темного времени. Можно поручиться, что не только в различных религиозно-мифологических системах, но и теперь никто никогда так не переживает времени. Если вы хотите говорить о подлинно *реальном* времени, то оно, конечно, всегда *неоднородно*, сжимаемо и расширяемо, совершенно относительно и условно. Кто же не переживал три секунды как целый год и год как три секунды? Я даже думаю, что с 1914 г. время как-то уплотнилось и стало протекать скорее. Апокалиптические ожидания в прошлом объясняются именно сгущением времен, близким к окончанию времени и потом рассасывавшимся. Время, как и пространство, имеет *складки и прорывы*. Я не раз в своей жизни переживал какие-то ямы и разрывы во времени. Смотришь, время как будто кончилось, а потом, вишь ты, засвистело и заклубилось неохватным вихрем. Иной раз время настолько нагло прет вперед, что хочется подойти к часам в моменты их боя и разбить вдребезги эту беспощадную машинку, которой дано управлять всей жизнью. Во времени иногда бывают *сотрясения*. Время, наконец, в каком-то смысле *обратимо*. Общеизвестны сказочные мгновенные постарения и помолодения. Религиозный экстаз характеризуется именно прекращением или свертыванием

времени, сжатием прошлых и будущих времен в одну неделимую настоящую точку. По земным часам, т.е. по солнцу, человек молится, скажем, десять часов. На самом же деле, он переживает это время как несколько секунд, причем, однако, они богаче не только трех обычных секунд, но и десяти часов и, может быть, десяти лет. Космос вообще бесконечно разнообразен по своей временной структуре. Время человеческой жизни и время какого-нибудь насекомого, живущего один день, совершенно несоизмеримы и несравнимы по своему существу; с точки зрения человеческой жизни один день такого насекомого есть нечто ничтожное и почти смешное. Тем не менее у этого насекомого есть своя органическая жизнь, с богатым прошлым и неведомым, значительным будущим; и если такое насекомое сознательно, то можно поручиться, что оно ни в каком случае не считает свою жизнь такой уж особенно краткой и смешной. Толковать эти времена как субъективные нет решительно никакой выгоды, ибо почему одно из времен вдруг объективно, а все остальные субъективны? Необходимо отбросить этот коэффициент, применимый и неприменимый решительно ко всему, и говорить о времени по существу. Тогда получится, что *времен очень много*, что *они сжимаемы и расширяемы, что они имеют свое фигурное строение*. Ребенок, проживший три года, отнюдь не меньше прожил, чем девяностолетний старец. Их жизнь одинакова перед лицом вечности как жизнь, только она наполнена в обоих случаях разным содержанием и смыслом. Времен столько, сколько вещей; а вещей или, вернее, родов их столько, сколько смыслов и идей. Время – боль истории, не понятная "научным" исчислениям времени. А боль жизни – яснее всего, реальнее всего. "*Боль жизни* гораздо могущественнее *интереса к жизни*. Вот отчего *религия* всегда будет одолевать *философию*".

5. Очерк диалектики мифического времени

Возможна, и не только возможна, но и необходима *диалектика* мифического времени. Я ее касался в своем изображении античного космоса. Здесь я заново конструирую ее в немногих тезисах.

I. Время не есть только время, т.е. чистая длительность, ибо эта длительность или когда-нибудь кончается или никогда не кончается. a) Если она когда-нибудь кончается, то время содержит в своей природе конец, т.е. оно не есть только время, но и нечто еще иное; иное же и значит тут – не-временное. b) Если же время никогда не кончается и не кончится, то оно есть вечность, т.е. время плюс нечто иное; иное же тут значит – не-временное. Итак, *время во всяком случае есть всегда в основе и нечто не-временное, т.е. вечное* (по крайней мере в принципе).

II. Однако время не есть просто вечность, ибо вечность неподвижна и дана сразу в одной точке, время же текуче, длительно и сплошно становится. Поэтому *время есть алогическое становление* вечности, подобно тому как сама вечность есть алогическое становление вне-временной идеи.

III. Если время есть алогическое становление вечности, то это значит, что: a) время *есть* вечность, ибо становиться может только то, что есть *нечто*, и, следовательно, в каждом моменте времени его вечное содержание присутствует целиком и нераздельно, нераздробленно; b) время *не есть* вечность, ибо оно есть пребывание вечности в инобытии и раздробление, текуче-множественное ее становление; и, c) наконец, время *и есть и не есть* вечность, сразу и одновременно, ибо временная вечность и вечное время есть определенная и ограниченная бесконечность, *актуальная бесконечность*, где безграничное становление и вечное самоприсутствие есть одно и то же.

IV. a) Но если время есть не просто время, но всегда и вечность, а вечность есть не просто вечность, но и время, то возникающая в этом синтезе *актуальная бесконечность должна обеспечить как безграничность*

становления, так и его границу. Диалектически необходимо, чтобы время имело конец. Но как это возможно? Что же будет после этого конца? Не опять ли время?

b) Эти вопросы требуют *диалектической невозможности* перейти за пределы определенного времени, ибо только тогда вопрос о том, что будет *потом*, станет вопросом пустым, т.е. перестанет быть вопросом.

c) Невозможность же эта станет реальной тогда, когда *структура самого времени окажется такой*, что дальнейшее продвижение его окажется невозможным, т.е. время должно стать по повелительной диалектической необходимости *неоднородным*, и притом неоднородным в определенном направлении.

d) А именно: 1. выйти из времени можно только тогда, когда есть другое время: 2. следовательно, *нельзя* выйти из времени тогда, когда нет никакого другого времени; 3. не быть никакого времени может только тогда, когда оно или заменено отвлеченной идеей (2 ? 2 = 4 – вне-временное арифметическое положение) или когда *разные* времена сжаты в какое-нибудь одно время; 4. так как первое отпадает (ибо тут отпадает всякая проблема времени), то остается второе, но тут сжимание *разных* времен придется понимать как сжимание *всех возможных* времен, а сжимание в одно время придется понимать как сжимание в *одну неделимую точку*; 5. итак, нельзя выйти из времени только тогда, когда само время обратится в *бесконечно-уплотненное* время, т.е. только тогда, когда оно станет самой вечностью.

e) Это значит, что время может быть в *разной степени вечным*, как оно и должно быть по диалектике, определяющей время как алогическое становление вечности.

V. Как же мыслить себе *физически* разную степень вечности? К счастью, современная наука возвращает нам эту давно утерянную мифическую идею и делает ее мыслимой как математически, так и физически. a) Время проявляется в физическом теле как движение или покой. Движение может иметь разную скорость. Чем тело движется быстрее, тем расстояние между предельными точками его объема делается все меньше и меньше заметным. Вычислено, что если тело движется со скоростью света, то *объем его равен нулю*. Стало быть, определенная выявленность времени уже приводит тело к полной деформации; не переставая по смыслу своему быть телом, оно уже перестает иметь объем. b) Допустим, что тело движется со скоростью, большею света. Тогда, очевидно, объем его будет равен какой-нибудь мнимой величине; и мы погрузимся в царство таких тел я времен, из которых наши тела и времена могут появиться только путем выворачивания наизнанку и устремления "головой вниз" и "вверх пятами". c) Допустим, наконец, что тело движется с *бесконечно большою* скоростью. Это будет значить, что оно находится сразу и *везде* (ибо в один миг оно охватывает всю бесконечность, скорость его бесконечна) и *нигде* (ибо оно непрерывно движется и нигде не остается и не застревает). Это и есть *вечность идей*, – да, да, этих самых платоновских идей, – которая сразу везде и нигде, в которой следствие раньше причины, т.е. которая есть царство абсолютных целей и идеальность которой физически мыслима только лишь как *тело*, все то же самое, обыкновенное земное тело, но *движущееся с бесконечно большой скоростью*. И поэтому, если хотите, платонизм есть просто отдел физики или физика есть отдел платонизма (это одно и то же). Только так и может рассуждать мифология, для которой все

телесно и все нетелесно в одно и то же время.

VI. Мир представляет собою, таким образом, систему разных уплотненностей времени. В "Античном космосе" я показал, как неоплатоники мыслили себе эту симметрически и концентрически расположенную вокруг единого центра – Земли – различную уплотненность времени и пространства. В разных мифологических системах это может быть, конечно, по-разному. Но важно то, что с диалектической точки зрения космос не может не иметь разной уплотненности пространства и времени, ибо без этого нет обеспечения невыхода за время, а без этого нет границ для времени, а без этого диалектически немыслимо само время. Однако как бы мифология ни мыслила себе временную структуру космоса, все-таки необходимо, чтобы время сгущалось в вечность именно на *границе мира*. Только тогда силою самого времени, т.е. самого бытия, нельзя будет выйти за пределы мира. Мы движемся, например, от Земли на Луну. Здесь, в связи с лунным пространством и временем, мы получаем другой облик и начинаем жить в другом времени. Потом движемся на другие планеты и переживаем все новые и новые деформации. Наконец, мы приближаемся к пространственной границе мира, где наше тело, по своему объему, превращается уже в нуль и мы начинаем вращаться со всем небосводом, не выходя за пределы мира и, следовательно, не выходя за пределы времени. Вернее, мы и тогда продолжаем быть во времени, но это время есть протекание и жизнь уже внутри самой вечности, внутри той или другой ее иерархийной сферы, так что никакое становление и протекание не расслаивает бытия, а уже само по себе ограничивает его вечным круговращением вокруг него же самого.

VII. Одна и та же вещь, одна и та же личность может быть, следовательно, *представлена и изображена бесконечно разнообразными формами*, смотря по тому, *в каком плане пространственно-временного бытия мы ее мыслим*. Сами же эти планы ниоткуда не могут взяться сами по себе, так как они не больше как становление вечности. Следовательно, если в становлении может стать только то, что есть в том, что именно становится, то планы пространственно-временного бытия суть не больше как алогически, т.е. более или менее слепо, повторенные планы и различия самой вечности. В системе наиболее диалектически разработанной космологии – античной, – как я показал в "Античном космосе", – мыслится четыре или, подробнее, пять планов: Огонь (перво-единое), Свет (ум, идея), Воздух (Душа, Дух), Земля (софийное тело), Вода (окачественность четвертого начала через первые три). Существует, следовательно, по крайней мере, *пять типов пространства*, пять типов времени и пять типов телесности (не входя в дальнейшую детализацию), – огненное тело, световое тело, воздушное тело, земляное тело и водяное тело, – и, стало быть, пять типов оформления, пять типов образности, пять типов символов.

VIII. Космос можно представить себе как систему пяти (или, лучше, бесконечного количества) пространств и времен. Каждая сфера мира обладает специфически свойственным ей типом пространства и времени, где эти последние пребывают в покое или в равномерном движении. Но, силою алогической стихии, каждая сфера может содержать в себе и иноприродные пространства и времена, которые могут быть в относительной дисгармонии с теми, которые для данной сферы специфичны. Тогда мы наблюдаем, как в сфере, например, земного пространства и времени земное тело превращается в воздушное, световое, огненное и т.д. С другой стороны, зная точное взаимоотношение этих сфер, можно их сознательно видоизменить. Я не буду приводить тут массы примеров, которыми буквально заполнен сейчас мой мозг и которые просятся, чтобы их тут записать, а приведу один, приводимый у В.Г.Богораза (Тана). "Мыши, например, обитают на нашей земле. Но где-то существует особая мышиная область. Там эти самые мыши живут в какой-то иной ипостаси бытия. Имеют

жилища, запасы, орудия, утварь, справляют обряды, приносят соответствующие жертвы. Земной шаман попадает в эту область. Старуха больна горлом. На нашей земле это – мышь, которая попала в соломенную пленку (силок), поставленную нашими земными ребятишками. Можно лечить ее двояко. Или врачевать ее шаманством, в той особенной области, пока не лопнет пленка здесь. Мышь убежит, и старуха опять-таки исцелится там. Шаман врачует там, вылечивает старуху. Соломенная пленка на земле лопается, и мышь убегает. Шаману дают в уплату стяг мяса, свиток ремня, тюленьи шкуры. Но на нашей земле эти дары превращаются в сухие ветки и вялые листья".

Так диалектически обосновывается теория мифического времени и пространства и вместе с тем делается мыслимой мифическая и наглядная чудесная сущность каждой вещи.

6. Сновидения

Слой личностного бытия лежит решительно на каждой вещи, ибо каждая вещь есть не что иное, как вывороченная наизнанку личность, колеблющаяся между Перво-огнем и Перво-светом, с одной стороны, и Тьмой Кромешной, с другой. Каждая вещь, оставаясь самой собою, может иметь бесконечные формы проявления своей личностной природы. Богатейшие примеры такого двойного, тройного и вообще многократного символизма содержатся в *сказках* и *сновидениях*. Я много читал разных книг, научных и ненаучных, по теории сновидения, но один пример раз навсегда заставил меня принять символическую природу сновидения и его значение в смысле мифически-модифицированного оформления обычных явлений жизни. Я встретил однажды народного странника и, по-видимому, подвижника, с которым завел разговор на мистические темы. На мой вопрос: "Почему ты не женился?" он ответил целым рассказом об одном своем сне. "Я, говорит, в молодости имел влечение к одной девице и долго колебался, оставить ли мой путь странничества и жениться на ней или продолжать свои странствия целую жизнь. И вот, после долгих колебаний я, наконец, решил жениться... И что же? После этого вижу сон. Приснилась мне моя мать, которую нежно любил и уважал больше всех людей на свете. Давно она померла, еще в моих молодых годах. Родные и вечные черты ее страдающего лица часто вспоминаются мне во всю жизнь... Мученица была и смиренная раба. И вот вижу, что я лежу на кровати, а она подходит ко мне. Но что это? Мать ли моя? Вижу ее нетрезвою, какой она не была ни разу в жизни. Она нагло и похотливо смеется и приближается ко мне с низкими намерениями, предлагая разделить с нею ложе... Вижу также, что в правой руке у нее острый, сверкающий нож, которым она хочет меня сейчас же зарезать. А говорит слова, которые не то зовут к постыдному делу, не то выговаривают матернюю брань. Да, да, именно матернюю брань. А лицо жирное, красное, лоснится и ухмыляется. Я проснулся с холодным потом. И с тех пор прожил вот целую жизнь странником, не помышляя не только о браке, но стараясь всякую мысль о женщине выкинуть из головы..." Тут мы вспомнили с ним слова Лествичника: "Странничество есть невозвратное оставление всего того, что в отечестве противодействует нам к достижению цели благочестия. Странничество есть недерзновенный нрав, неведомая мудрость, невыказывающее себя благоразумие, сокровенная жизнь, незримая цель, неявный помысл, желание унижения, вожделение стеснения, начало божественной любви, обилие любви, отречение от тщеславия, глубина молчания". Можно сомневаться в том, как надо было поступить этому страннику. Но нельзя сомневаться в том, что отношения с женщиной мифически открылись ему в новом символическом плане, которому присуще свое собственное пространство и время, – так как это было обстоятельством, определившим ему именно его мифическое устроение и притом на всю жизнь. Таких примеров, как это вполне понятно, я и читатель можем привести без всякого труда несколько десятков и сотен, как из жизни, так и из литературы.

Итак, *вещи, если брать их взаправду, как они действительно существуют и воспринимаются, суть мифы*.

7. Выход к новому углублению понятия мифа

Полученная выше сводная формула мифа, конечно, не есть самое раскрытие этого сложного понятия. Скорее надо сказать, что здесь только первое прикосновение к его существу. Личность есть самое существо мифа. Но тут как раз только *начинается* это существо. Оно может и должно быть раскрыто возможно детальнее. И по крайней мере *три* вопроса еще необходимо осветить, чтобы эта характеристика не осталась слишком отвлеченной.

Во-первых, категория личности, вполне ясная сама по себе, по своему феноменолого-диалектическому составу, *входит ли целиком в миф или нет?* Миф есть личностная форма, и личность есть миф. Но нельзя ли как-нибудь детальнее охарактеризовать участие личностной стихии в мифе? Вся ли личность целиком есть миф или, быть может, удобнее говорить о мифичности одного какого-нибудь момента личности, пусть неотделимого от самой личности, но все же как-то отличного от нее самой? Да и самое наше выражение "лик личности", и "личностная *форма*" не указывает ли, что мифом удобнее назвать какой-то один определенный момент в личности, который, конечно, определяется только через нее, но который все же есть какой-то *момент* в ней, а не сама она как субстанция?

Во-вторых, интересна и необходима детализация личностного начала не только в смысле момента или стороны личности, становящейся мифом, но и в смысле *формы проявления личности*, в смысле того, *как* эта сторона *функционирует* в мифе. Личность проявляет себя многообразно. Так, живой человек ходит, говорит, спит. Это все проявления его личности. Человек совершает ценные, малоценные или совсем преступные акты. Это – тоже проявление его личности. *Что* тут, собственно, нужно для мифа? Какая категория проявлений личности существенно необходима для мифа?

Наконец, в-третьих, вовсе нельзя сказать, чтобы понятие отрешенности, выдвинутое нами раньше как существенное для мифа, оказалось в результате всего предыдущего анализа вполне ясным. Сначала мы выдвинули отрешенность как таковую. Потом мифическую отрешенность отличили от поэтической; поэтическая есть отрешенность от факта, мифическая – отрешенность от смысла, от идеи факта (ради нового смысла и идеи). Наконец, мы констатировали, что и все вообще вещи, поскольку они берутся в живом опыте, даже самые повседневные вещи, суть в этом смысле мифически-отрешенные, ибо никто никогда не воспринимает голых и изолированных вещей вне их личностного и, следовательно, социального контекста. Получается, что то или иное отрешение от смысла вещей (разумеется, абстрактно изолированных вещей) *всегда налично в опыте* и что весь опыт в таком случае оказывается мифическим. Невольно возникает некоторая неуверенность. Очевидно, что живые вещи – мифичны, что "отрешенность" тут есть только отрешенность от абстрактной изоляции, что на самом деле это вовсе не "отрешенность", а – основание самой наиподлинной и живой реальности. Но почему же в таком случае понадобился особый термин "миф"? Пусть так бы и говорили: "вещи", "личности", "живой опыт" и пр. Все, однако, говорят *кроме того* и даже *в противоположность этому* именно о мифе. В чем тут дело? Не есть ли подлинно мифическая отрешенность не просто отрешенность от абстрактно-изолированных вещей, но отрешенность *еще от чего-то?* Нельзя ли миф понимать не просто в широком смысле, но, наоборот, в *узком*, в максимально узком, так, как, по-видимому, и понимает его обычно наука и повседневное словоупотребление? Миф, конечно, не выдумка, – это мы знаем. Но почему-нибудь ведь стало это слово синонимом небытия, несуществования, ложной выдумки,

нереальной фантастики. Как быть с этим вопросом?

Все это ведет нас к еще новым разграничениям и уточнениям.

VIII

МИФ НЕ ЕСТЬ СПЕЦИАЛЬНО РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗДАНИЕ

Это отграничение весьма существенно, и оно прямо направлено на разрешение первого из поставленных выше вопросов. Как популярное, так и научное сознание довольно слабо разграничивает эти понятия и часто совершенно без оговорок употребляет одно вместо другого. Тут залегает, однако, существенное различие, и надо уметь его формулировать.

1. Наиболее общее сходство и различие мифологии и религии

Расхождение обеих сфер станет яснее, если принять во внимание их сходство. Непререкаемое сходство мифологии и религии заключается в том, что *обе эти сферы суть сферы бытия личностного*. Относительно религии тут не может быть сомнений ни с популярной, ни с научной точки зрения. Религия и мифология – обе живут *самоутверждением личности*. В религии личность ищет утешения, оправдания, очищения и даже спасения. В мифе личность также старается проявиться, высказать себя, иметь какую-то свою историю. Эта общая личностная основа делает заметным и расхождение обеих сфер. Действительно, в религии мы находим какое-то особое, специфическое самоутверждение личности. Это какое-то *принципиальное* самоутверждение, утверждение себя в своей *последней основе*, в своих *исконных бытийственных корнях*. Мы не ошибемся, если скажем, что религия есть всегда то или иное *самоутверждение личности в вечности*; причем тут пока совершенно не ставится вопрос ни о видах и характере данной личности, ни о способах понимания вечности. Не вникая в эти более специальные вопросы, можно формально сказать о всякой религии, что она есть та или иная попытка утвердить личность в бытии вечном, связать ее навсегда с бытием абсолютным. Поэтому религия не есть ни познание абсолютного, ни воля к абсолютному, ни чувство абсолютного, ни вообще то или иное интеллигентное обстояние в связи с абсолютным. Религия есть утверждение себя самого, самого своего существа, а не только его интеллигентных сторон, в вечности. Поэтому если личность не есть ни познание, ни воля, ни чувство, ни душа, ни тело, ни дух, но реальная и субстанциальная утвержденность и познания, и воли, и чувства, и души, и тела, и духа, то религия хочет именно *спасения личности*, такого ее утверждения, чтобы она была уже не в состоянии попадать в сферу бытия ущербного. Религия есть, прежде всего, определенного рода *жизнь*. Она не есть ни мировоззрение, хотя бы это мировоззрение было максимально религиозным и мистическим, ни мораль, хотя бы это была самая высокая и притом самая религиозная мораль, ни чувство и эстетика, хотя бы это чувство было самым пламенным и эстетика эта была бы совершенно мистической. Религия есть *осуществленность* мировоззрения, *вещественная*

субстанциальность морали, *реальная утвержденность* чувства, причем эта осуществленность – всяческая и, прежде всего, чисто *телесная*, субстанциальность – всяческая и, прежде всего, ощутимо физиологическая. Религии нет без тела, ибо тело есть известное состояние души, как душа есть известное состояние духа; и судьба духа есть судьба души, а судьба души есть судьба тела. Спиритуализм и всякая метафизика – враждебны религии. Мало того, это суть учения, а не сама жизнь. Это есть учения, принижающие тело и даже часто сводящие его на иллюзию, в то время как в религии, да и то не во всякой, осуждается определенное состояние тела, а не самый принцип тела. В наиболее "духовитой" религии Абсолют воплощен в виде обыкновенного человеческого тела, а в конце времен воскреснут и все обыкновенные человеческие тела. Если нет общения с Абсолютом в теле, то нет вообще никакого существенного общения с ним. От молитвы чувствуют утешение <и> облегчение, о котором уже нельзя сказать, телесное оно или духовное. Молитва, застревающая в голове, например, во лбу, и стреляющая в затылок, – плохая молитва. Для настоящей молитвы есть свой определенный физиологический путь; и она имеет свое строго локализованное седалище, о чем говорить тут подробно я не стану. Кто молится, тот знает, что молитва зависит от тысячи внешних причин, – от того, стоит ли или сидит человек, сидит ли на высоком или на низком стуле, от положения тела и головы, от управления дыханием, от времени года и т.д., не говоря уже о внутреннем внимании и покаянии и независимо от того, что настоящая молитва приходит сама собой, неизвестно откуда и как, иногда вопреки всему, насильственно отрывая от обстоятельств текущей жизни. С наступлением весны труднее сосредоточиться и труднее молиться. Легче – к осени и зимою. Также и слезы есть сама жизнь, – и духовная и физическая. Наставлял один подвижник: "Если хочешь иметь слезы, старайся, чтобы не было у тебя никакого телесного утешения". Существует своя подвижническая техника обучения слезам, хотя дар слез подается только благодатью. Я хочу сказать всем этим только то, что важен самый общий принцип религии: это есть *жизнь* и, стало быть, *субстанциально-телесная утвержденность*, притом жизнь *личности*, и притом такая жизнь личности, которая имеет целью закрепление этой субстанциально-телесной утвержденности в бытии *вечном* и *абсолютном*.

2. Энергийность и субстанциальность религии

Если мы так поймем религию, то сразу же станет ясным глубочайшее и коренное отличие мифологии от религии. Сразу же делается ясным, что если религия есть *субстанциальное* самоутверждение личности в вечном бытия, то мифология не есть *ни субстанциальное утверждение*, ни тем более *утверждение в вечности*, хотя, несомненно, она вся живет исключительно личностным началом. Разумеется, возможна и необходима *религиозная*, или абсолютная, мифология (ср. ниже гл. XIV). Но дело не в этом. Вопрос в том, есть ли нечто религиозное самый принцип мифического? Можно ли сказать, что всякая мифология и все в мире без исключения есть нечто религиозное? На эти вопросы необходимо ответить *отрицательно. Миф как таковой, чистая мифичность как таковая – отнюдь не должны быть во что бы то ни стало принципиально религиозными*. Так, религия всегда живет вопросами (или, точнее, мифами) о грехопадении, искуплении, спасении, грехе, оправдании, очищении и т.д. Может ли миф существовать без этих проблем? Конечно, *сколько угодно*. Религия привносит в миф только некое специфическое содержание, которое и делает его религиозным мифом, но самая *структура* мифа совершенно не зависит от того, будет ли она наполнена религиозным или иным содержанием. В мифе личность вовсе не живет обязательно религиозным самоутверждением в вечности. В ней отсутствует самый нерв религиозной жизни – жажда спасения и искупления. Возможен и даже постоянно бывал миф, не содержащий в себе ровно никаких указаний не только на вечность, но даже и на грех, на искупление, на воздаяние за грехи или добродетели и т.д. В

религии – всегда оценка временного плана с точки зрения вечной или, по крайней мере, будущей жизни. Тут – жажда прорваться сквозь плен греха и смерти к святости и бессмертию. В мифе же мы находим в этом отношении некоторое приближение к поэзии. Ему все равно, что изображать. Весь миф о Троянской войне есть несомненно миф, но он почти весь может быть изложен так, что в нем не окажется ни одного подлинно религиозного момента. Возьмите богатырей из всякого другого эпоса, хотя бы, например, русского или германского. Что специфически религиозного в образе Ильи Муромца, Алеши Поповича и пр.? Это – просто картина эмпирически живущих личностей, – правда, каких-то особенных по своему могуществу и пр. свойствами, но ничего специфически религиозного не выражающих, не утверждающих и не вызывающих. Миф есть не субстанциальное, но *энергийное* самоутверждение личности. Это – не утверждение личности в ее глубинном и последнем корне, но утверждение в ее *выявительных* и *выразительных* функциях. Это – образ, картина, смысловое явление личности, а не ее субстанция. Это, как мы уже сказали, *лик* личности. Но раньше мы употребили это выражение как абсолютно тождественное с термином "личность". Сейчас же мы берем его в собственном значении, противополагая лик, принадлежащий личности, и – данную личность. Миф есть *разрисовка* личности, картинное излучение личности, образ личности.

3. Лик и личность в мифологии; примеры из типов живописного пространства

Тут мы должны избежать одного подводного камня, на который часто натыкается абстрактно-метафизическая мысль многих исследователей. Именно, *отличие* лика от личности толкуют как *раздельность* лика и личности, их вещественную и *субстанциальную* отдельность одного от другого. Сейчас я не стану входить в рассмотрение диалектики сущности и энергии, вопроса, излагавшегося мною неоднократно. Скажу только, что диалектика требует *одновременного* признания и *тождества* личности с ее проявлениями и энергиями и – *различия* их между собою. Существует *одна* вещь, *одна и та же вещь*, – личность с ее живыми функциями, но это не мешает тому, чтобы личность сама по себе отличалась от своих состояний и энергий. Поэтому мы, говоря о лике личности и утверждая их различие, отнюдь не утверждаем, что лик может существовать *отдельно* от личности, что лик – сам по себе, а личность – сама по себе. Этот противоестественный дуализм есть убиение и удушение как живой философской мысли, так и живого человеческого восприятия. Миф не есть сама личность, но – лик ее; и это значит, что лик неотделим от личности, т.е. что миф неотделим от личности. Лик, мифический лик неотделим от личности и потому есть сама личность. Но личность отлична от своих мифических ликов, и потому она не есть ни свой лик, ни свой миф, ни свой мифический лик.

Я приведу несколько примеров на то, как личностная глубина, не будучи своим ликом, т.е. выражением, все-таки предопределяет самое строение этого последнего. Я воспользуюсь некоторыми наблюдениями над живописным пространством.

Пространство *византийской* монументальной стенописи и мозаик можно назвать пространством *идеографическим*. Оно выражается символически путем того или иного условного знака. Таков, например, золотой фон средневековых мозаик. Обычно идеографическая форма выражения пространства связана с плоскостной изобразительностью живописи монументального и декоративного стиля, встречается в архаические этапы культуры и обусловлена бывает феодальной структурой общества.

Когда мы имеем эгоцентрическую ориентировку на внешний реальный мир, – на картине это отражается как *центральная перспектива сходящихся линий*; пространство замкнуто-концентрическое. Когда же мы говорим об *эксцентрической* ориентировке, как это есть в древней русской иконописи, то тут *пространство развертывается по направлению к зрителю*. Это эксцентрическая форма

выражения пространства. Там пространство свертывалось в глубину, будучи как бы подчинено активному проникновению взора зрителя в созерцаемый им внешний мир. Тут же пространство *само развертывается изнутри вовне*. Это и понятно, раз иконопись была продуктом мироощущения, построенного на утверждении развертывающейся в своем инобытийном самооткровении Субстанции. Пространство *дальневосточной* живописи, китайской и японской, – эксцентро-концентрично. Зритель воспринимает пространство *изнутри* картины, из ее центра. В японской живописи пространство развертывается во все стороны по радиусам. Оно – радиально. В эксцентрическом пространстве нет ни чисто плоскостного, фронтального изображения, ни перспективного. Показание предмета с трех сторон достигается художником при помощи метода развертывания пространства изнутри наружу. Тут зритель осязает предмет глазами, видит его самодовлеющую жизнь, нисколько не зависящую от единой "точки зрения". Зритель сам не может проникнуть в это пространство. Все его формы как бы вооружены против нас; пространство "идет на нас", а не увлекает нас в глубину, как пространство перспективной проекции. Изображенные тут лица общаются между собою вне условий нашего пространства и вне наших "законов тяготения". К такому пониманию пространства отчасти приблизились в последнее время – правда, совершенно с другим мирочувствованием – *футуристы* и отчасти *экспрессионисты*.

Еще иное *готическое* пространство. Готическая живопись реализуется в воздушном пространстве храма, освещенного цветными стеклами. Цвет, исходящий из этих последних, наполняет здание таинственными оттенками, придающими всему пространству характер чего-то сокровенного. С другой стороны, готика стремится уничтожить всякие преграды для стихии пространства. Она возносит в бесконечность целое волнующееся море стрельчатых сводов, причем все это держится не на массивных каменных глыбах, а только лишь на нервюрах. Тут, собственно говоря, даже нет никаких стен. Тут, можно сказать, совершенно нет никакого ограниченного пространства. Оно по самому существу своему бесконечно и нематериально. Тут самые фантастические сочетания сводов и арок, кружевные сплетенья крестов, кроссов и пр. и качающееся пламя балюстрад. Это – пространство вертикальное. Камень тут не имеет значения материальной среды. Это – эстетически утонченная хаотичность (Воррингер). Вероятно, только чисто готическое понимание пространства могло привести позднейших теоретиков к толкованию архитектуры как застывшей музыки.

Чрезвычайно своеобразными чертами отличается то пространство, которое стали изображать *футуристы*. Это – пространство, которое сразу хочет быть и *временем*, подобно четырехмерному пространству новейшего естествознания, развивающегося в связи с принципом относительности. Это *гипер-пространство*. Футуристы хотели в пространстве выразить движение. Часто это намерение приводило к наивным результатам, вроде изображения лошади с двенадцатью ногами. Дальнейшая эволюция привела к *кубизму*. Кубисты умозрительно разлагали предмет на его составные части, чтобы развернуть его форму и показать ее на плоскости со всех сторон. Тут давалась фигура как бы *вращающегося* предмета. Сюда же должны быть причислены и *экспрессионисты*. По сравнению с футуристическим нагромождением форм и красок, экспрессионизм вернулся отчасти просто к предметной изобразительности. Однако это пространство, несомненно, содержит в себе временную координату. Это пространство в некоторых случаях (Шагал) можно понимать как сновидческое. Тут – те же предметы, что и наяву, но вещи этого пространства совершенно свободны от всяких условий и границ пространства "трех измерений" и не нуждаются ни в каких механических усилиях для преодоления пространства. Такую "сдвинутость" и свободную сопоставленность предметов мы находим, например, у Шагала, у которого шествуют, как бы по воздуху Агасферы, мебель, люди, как бы повисая в воздухе. Это пространство не восприятия,

но *представления*. Это – не то, как вещи существуют и как воспринимаются, но то, как они представляются. Отсюда, например, склонность многих экспрессионистов писать вещи так, как будто они видимы по косой линии сверху, нарушение пространственной и временной последовательности, введение одновременности там, где должна быть последовательность и пр. В некоторых же течениях "беспредметного" экспрессионизма пространство дематериализовалось окончательно. У Кандинского, например, нет никакой ориентировки на предмет. Зритель уже не созерцает, а ощущает движение какого-то "докосмического хаоса". Это – само воплощенное отрицание всякой организованности. Это – хаос протеста против всяческой "гармонии" современной цивилизации. Он только разрушает, ничего не созидая. Н.М.Тарабукин спрашивает: "Не второй ли раз (впервые – в позднем барокко) проснулась темная, противоречивая, полная порывистой устремленности "душа" готики в этих поздних проявлениях европейского искусства и предстала в виде взволнованного моря красок и неорганизованного хаоса истерических композиций?" Но это, конечно, гораздо более принципиальный хаос, превосходящий даже католическую истерию готики и лишенный ее миросозерцательных основ и скреп.

В результате везде мы тут видим, как миф (в данном случае в живописи) определяется своим глубинным личностным основанием, но не есть оно само, ибо ясно, что он – только одно из многих его проявлений. По нему, по его структуре видим, каков характер выставляемого тут личностного бытия. Дальнейших примеров можно и не приводить. С точки зрения коммунистической мифологии, не только "*призрак* ходит по Европе, призрак коммунизма" (начало "Коммун<истического> манифеста"), но при этом *"копошатся гады контр-революции", "воют шакалы империализма", "оскаливает зубы гидра буржуазии", "зияют пастью финансовые акулы"*, и т.д. Тут же снуют такие фигуры, как "бандиты во фраках", "разбойники с моноклем", "венценосные кровопускатели", "людоеды в митрах", "рясофорные скулодробители"... Кроме того, везде тут "*темные* силы", "*мрачная* реакция", "*черная* рать *мракобесов*"; и в этой тьме – "*красная* заря" "мирового пожара", "*красное* знамя" восстаний... Картинка! И после этого говорят, что тут нет никакой мифологии.

4. Религия не может не порождать из себя мифа

Итак, миф возможен без религии. Но возможна ли *религия* без мифа? Строго говоря, *невозможна*. Ведь под религией мы понимаем субстанциальное самоутверждение личности в вечном бытии. Конечно, такое самоутверждение может и не зацветать специальным мифом. Пост и всякое подвижничество есть религия, но тут могут и не работать специально энергийно-построяющие функции, могут не возникать картинные образы, отражающие подвижническую жизнь в мифе. Однако необходимо иметь в виду, что уже сама подвижническая жизнь есть жизнь *мифическая*. Религия может до некоторых пор не выявлять своего мифа. Но это делается не потому, что религия сама по себе не мифична или не предполагает мифа, но лишь чисто временно, до тех пор, пока она еще не выросла в самостоятельный и цельный организм. Религия есть вид мифа, а именно мифическая жизнь, и притом мифическая жизнь ради самоутверждения в вечности. Стало быть, миф не есть религия; миф охватывает и разные другие области; миф может быть в науке, в искусстве, в религии. Но религия не может быть без мифа. И не только потому, почему не могут быть без мифа наука и искусство. Последние две области, вырастающие на некоторых специальных изолированных функциях духа, поневоле погружаются в недра мифического сознания, как только мы начинаем говорить о них как о реальных эпохах в истории культуры. Религия же, кроме этого общеисторического мифологизма, уже по самой своей природе чрезвычайно близка к мифу. Ведь она есть по преимуществу бытие личностное, синтетическое, а не изолированно-абстрактное самоутверждение личности. Она в самом своем принципе уже содержит нечто мифическое. Она не

может не зацвести мифом. Нельзя, например, быть христианкой и ходить с оголенными выше колен ногами и оголенными выше плеч руками, как это требуется по последней моде 1925-1928 гг. Я лично терпеть не могу женщин с непокрытыми головами. В этих последних есть некоторый тонкий блуд, – обычно мужчинам нравящийся. Также нельзя быть христианином и любить т.н. "изящную литературу", которая на 99% состоит из нудной жвачки на тему о том, как он очень любил, а она не любила, или как он изменил, а она осталась верной, или как он, подлец, бросил ее, а она повесилась или повесилась не она, а кто-то еще третий и т.д. и т.д. Не только "изящная литература", но и все искусство, с Бетховенами и Вагнерами, есть ничто перед старознаменным догматиком "Всемирную славу" или Преображенским тропарем и кондаком; и никакая симфония не сравнится с красотой и значением колокольного звона. Христианская религия *требует* мифологии колокольного звона. Христианин, если он не умеет звонить на колокольне или не знает восьми церковных гласов или, по крайней мере, не умеет вовремя развести и подать кадило, еще не овладел всеми тонкостями диалектического метода. Колокольный звон, кроме того, есть часть богослужения; он очищает воздух от духов злобы поднебесной. Вот почему бес старается, чтобы не было звону. Нельзя, далее, также быть евреем и – не обрезываться и не делать того, что бывает после обрезания, как нельзя католику замазывать вопрос о Filioque и не искать чувственного явления Христа, Богоматери и святых, и как нельзя коммунисту любить искусство. Мифология обязывает. Раз искусство, значит – гений. Раз гений, значит – неравенство. Раз неравенство, значит – эксплоатация. К чему же это ведет? Ведь мы же гоним попов за эксплоатацию, за то, что они, обладая большими знаниями и умея влиять на народ, подчиняют его своей власти, заставляя платить за те "утешения", которые он от них получает. Но разве не то же делает Шаляпин? Пользуясь своим талантом и умея влиять на народ, он извлекает из несчастного ремесленника или студента последнюю копейку, заставляя его идти в театр, слушать его пение и смотреть его игру. Тут одно из двух: или эксплоатации никакой действительно не должно быть, тогда – искусство должно быть искореняемо наравне с религией; или искусство нужно поощрять и тогда, – во-первых, нужно допустить, что эксплоатация – необходима, что рабство – двигатель культуры, и, во-вторых, тогда совсем не очевидно, что должна быть искореняема религия (а если она и при этом условии должна быть искореняема, то уже очевидно не потому, что она – эксплоатация, но потому, что она – нечто другое, т.е. искоренение религии при этом условии будет предполагать, что религия не сводится на экоплоатацию, а есть нечто своеобразное и специфическое). Конечно, эксплоатации не должно быть ни в каком случае, ни в целях искусства, ни в целях религии. Поэтому логический вывод из коммунизма – это искоренение также и искусства. Московский Большой театр – мощно организованный идеализм, живущий исключительно ради индивидуалистического превознесения и в целях эксплоатации. Нужно немедленно заставить всех этих бывших "артистов императорских театров" перейти на подлинно общественно-полезный и производительный труд. Будь я комиссаром народного просвещения, я немедленно возбудил бы вопрос о ликвидации всех этих театров, художественных и музыкальных академий, институтов, школ, курсов и т.п. Соединять искусство с пролетарской идеологией значит развивать изолированную личность, ибо искусство только и живет средствами изолированной личности. Искусство может быть допущено только как вид производства, т.е. как производство чего-нибудь нужного и полезного. Однажды я уже пробовал показать, что "свободное" искусство и наука есть всецело достояние либерально-буржуазной культуры. Феодализм и социализм вполне тождественны в том отношении, что оба они не допускают свободного искусства, но подчиняют его потребностям жизни, с тою разницей, что христианство понимает жизнь и "производство" как спасение в Боге, социализм же – как фабрично-заводскую производительность. Поэтому давно пора перестать нам культивировать у себя буржуазную и поповскую культуру искусства. Долой всех артистов, художников и писателей – угнетателей народа! Наша личность и наше мировоззрение должно дать *свой* миф, как и всякая религия не могла его не давать в свое время. Развитой

пролетарский миф не будет содержать в себе искусства. Только в порядке чисто временного несовершенства и неполноты личность может не содержать мифов в развитой форме. Но зато она сама, с самого начала, есть уже творчество мифа, пусть даже сама не являясь мифом как таковым. Миф не есть религия, но религия есть мифическое творчество и жизнь. Мифология шире религии. Религия есть специфическая мифология, а именно мифология жизни, точнее же *жизнь как миф*. Религия без мифа была бы личностным самоутверждением – без всякого выражения, выявления и функционирования личности. Как это было бы возможно? Не есть ли уже самое самоутверждение некоторое самопроявление и функционирование?

Этими краткими замечаниями принужден я ограничиться в своем разграничении сфер мифологии и религии. *Миф не есть специально создание религии*, или религиозная форма, т.е. *он не есть субстанциальное самоутверждение личности в вечности, но он – энергийное, феноменальное самоутверждение личности, независимо от проблемы взаимоотношения вечности и времени*.

IX

МИФ НЕ ЕСТЬ ДОГМАТ

В это отождествление легко впасть после произведенного только что отграничения мифа от религии. В самом деле, миф не есть сама личность, но ее изображение, ее лик, ее форма и образ, ее начертание. Не есть ли он в таком случае *догмат?* Догмат ведь как раз фиксирует смысловое, энергийное содержание религии. Он есть форма и начертание постижений и достижений, данных в религии. От этого замутняющего все дело рассуждения необходимо тщательно уберечься.

1. Миф – историчен, догмат – абсолютен

a. Миф не есть догмат по одному тому, что *миф как таковой*, чистый миф, *не есть вообще религия*. Догмат предполагает некоторый минимум религиозного опыта, в то время как миф может существовать вне всякой религии (например, в науке или искусстве).
b. Миф не есть догмат потому, что последний есть всегда уже определенного рода *рефлексия* над религиозным опытом и, может быть, даже над религиозным мифом. Миф же, как мы это уже видели, ни в каком смысле не есть какая-нибудь рефлексия. Он всегда некая явленность, непосредственная и наивная действительность, видимая и осязаемая изваянность жизни. Конечно, миф, как и все на свете, существует не без рефлексии. Но этой рефлексии здесь не больше, чем в любой вещи обычного повседневного восприятия. Во всяком случае, тут нет никакой ни вообще изолированной рефлективной функции, ни даже такой изолированности, которая как бы неотделима от самого

мифа. В мифе нет вообще речи о рефлексии.

c. Миф не есть догмат потому, что догмат есть не только рефлектированный, но и *абсолютизированный* миф. Догмат возможен всегда только как *оценка* и *ценность* прежде всего. Это есть утвержденность *вечных истин*, противостоящих всякому вещественному, временному и историческому протеканию явлений. В противоположность этому, миф чисто *фактичен* и *историчен*. Догмат – абсолютизация исторических фактов личностного бытия. Миф же – *историзация* и просто *история* того или другого личного бытия, вне значимости его как бытия абсолютного и даже вне его субстанциальности.

2. Мифический историзм

Эти разграничения вносят большую детализацию в полученную нами формулу мифа как бытия личностного. А именно, энергийное или феноменальное становление личности, о котором мы только что недавно говорили, может быть теперь понято нами как становление *историческое*. Если идее противоположно становление и изменение, то абсолютизированной идее противоположна историзованная идея и *догмату* противоположна *история*. Религиозный догмат пытается утвердить исторические (как равно и не исторические) факты *вне времени, вне протекания*, хочет вырвать их из потока становления и противопоставить всему текучему. Миф же как раз текуч, подвижен; он именно трактует не об идеях, но о *событиях*, и притом чистых событиях, т.е. таких, которые именно нарождаются, развиваются и умирают, без перехода в вечность. В истории, в связи с этим, есть, конечно, определенная относительность и несамостоятельность; она всегда зависима и предполагает нечто неподвижное и устойчиво-смысловое, ибо, чтобы *становиться*, надо сначала быть чем-то, и это "что-то" должно оставаться неизменным в процессе всего изменения: что же тогда и меняется, если нет ничего неизменного? Итак, история есть становление бытия личностного, и миф есть история. Напомним, однако, что, говоря о "бытии личностном", мы вовсе не имеем и не имели в виду, что все на свете есть только личность, как "всеобщее одушевление" в мифе вовсе нельзя понимать в том смысле, что все решительно на свете одушевлено, что нет неодушевленных вещей, нет смерти и т.д. Личность введена нами лишь как точка зрения, с которой рассматривается и расценивается бытие. Разрыв-трава или плакун-трава не есть личности, но мифическое представление об этих вещах возможно только тогда, когда есть категория личности. Точно так же, говоря об истории, мы отнюдь не утверждаем ни того, что история есть всегда история личностей, ни того, что миф есть всегда только одна история, исторический рассказ. Мы утверждаем только, что вещь может быть отнесена в область истории и стать историческою лишь тогда, когда она оценена *с точки зрения личности и ее становления*, и что мифический предмет *принципиально* историчен, оценивается с точки зрения истории, историчен *в возможности*. Расцветший папоротник нужно отыскать обязательно накануне Иванова дня. При его помощи можно находить клады, открывать железные двери и пр. Это учение о папоротнике отнюдь не есть само по себе история, и папоротник вовсе не есть ни личность, ни ее становление. Но попробуйте исключить из этого учения момент *принципиально* исторический. Это будет значить, что ваш папоротник ни к чему не будет способен; он будет вне людей и влияния на них; он будет равносилен всякому обыкновенному неодушевленному предмету, всякому камню, который валяется на дороге с прочим мусором. Уничтожьте в учении о папоротнике момент личностный (так, как мы понимаем личность); и – это будет значить, что папоротник перестает быть социальною вещью; он окажется безразличным для всякой личности. Мещанское и просветительское возрожденство обычно щеголяет позитивизмом и "эмпирическими" точками зрения в вопросах человеческой "физиологии" и "биологии", сводя все это на биологический процесс и не видя здесь никакой истории. Какой полнотой и глубоким историзмом отличается в сравнении с этой "научной" бездарностью следующее рассуждение "Пролога" (на 9 ноября)! "Да творятся по

умерших третины и девятины, такоже и четыредесятины, в пениих и молитвах и с милостынею, яже к нищим. Третины убо творим, яко в третий день человек по умертвии вида изменяется. Девятины же творим, яко тогда все растечется здание, храниму сердцу единому. Четыредесятины же творим, яко и то сердце тогда погибает. В зачатии бо сице младенцу бывает: в третий день живописуется сердце, в девятый же составляется плоть, в четыредесятый же совершен вид воображается. Ведуще убо божественнии отцы, яко яже за усопших поминания, глаголю, милостыня и службы, велику тем подают ослабу и пользу и обще се церкви творити повелевают, от святых апостол сие приемше, якоже речеся". Такова история в мифе.

3. Фиксация понятий религии, мифологии и догматического богословия

При всем резком несходстве мифа как такового с догматом как таковым нужно, однако, помнить, что *фактически*, в реальной истории мифа и догмата часто бывает очень трудно провести между ними разграничивающую линию. Чтобы внести в этот вопрос полную ясность, я должен как прибегнуть к помощи примеров, так и к точной формуле расхождения мифа и догмата. Мы уже сказали, что догмат 1) всегда есть принадлежность религии (ибо только религия взыскует последней абсолютизации), что он 2) есть всегда рефлексия, а не просто непосредственное ведение (хотя и не *только* рефлексия, ибо иначе установление догмата ничем не отличалось бы от науки догматического богословия), и что он 3) есть всегда абсолютизация исторического и личностного. Как выразить в единой формуле это своеобразие существенной структуры догмата? Догмат, как видим, есть попросту абсолютизация, производимая в сфере религиозного видения и жизни. Но какая же это может быть абсолютизация, если религия уже сама по себе дает последнюю окончательную абсолютизацию истории и личности? Конечно, это – не просто религиозная абсолютизация, ибо иначе определение догмата как абсолютизации религии было бы равносильно определению его как религиозной религии. Религия открывает некий абсолютный факт, как, например, воскресение Христа. Это есть факт некоей специфически понимаемой истории и некоей специфически явленной личности; и это, кроме того, есть некий *абсолютный* факт, который не может быть подвержен никакому сомнению. Но что же такое *догмат* воскресения и в чем его специально *догматическая* абсолютизация? Уже было указано, что догмат есть всегда *рефлексия*, хотя и не чистая рефлексия, а соединенная с абсолютными установками веры. Догмат есть, стало быть, *рефлектирующая абсолютизация*. Другими словами, догмат есть *система теоретического разума*, выдвинутая тем или другим религиозным опытом и откровением веры. Воскресение Христа есть само по себе некий факт веры, который, несмотря ни на какую свою чисто откровенную и абсолютистскую природу, *ни в коем случае не есть сам по себе догмат*. Это именно *миф*, религиозный миф. Догмат начинается с тех пор, как этот миф выявляет свою *разумную* необходимость, свою *диалектическую* обязательность, свою чисто логическую неизбежность и силу. Правда, полная систематика мифа должна быть отнесена в сферу догматического богословия и – еще дальше – в сферу религиозной философии. Но *начало* системы – в виде абсолютного утверждения этого мифа в мысли, хотя бы только в виде *задания* мыслить его как логическую необходимость, – это начало полагается именно в догмате. Чтобы миф превратился в догмат, надо, по крайней мере, выполнить первое требование всякой мысленной установки, надо *отделить, отграничить* этот миф от всякого другого мифа, говорящего на ту же тему, и *утвердить* его (пусть пока нерасчлененно в его внутренней структуре), утвердить как единственно истинный и необходимый. Догмат есть *сознательное* утверждение мифа, открытого в *данном* религиозном опыте, в сознательном отличии этого мифа и этого опыта от всякого другого мифа и опыта. Повествование о схождении св. Духа на Христа в виде голубя или на апостолов в виде огненных языков не есть догмат; это – религиозный миф. Обращения Христа к Отцу и Его утверждения Себя как Сына Божия не есть догмат, но – религиозный миф. И первые христиане,

жизнь которых изображена в Деяниях, жили не догматами, но мифами. Однако наступило время *противопоставить* христианское учение о троичности языческому богоощущению и богословию. И вот, когда опыт триединого Бога *сознательно* противопоставил себя языческим субординационным и эманатическим учениям и этим утвердил себя как *разумную* необходимость и абсолютность (чисто опытная абсолютизация была всегда и раньше), с этой минуты упомянутый миф превратился в догмат. Догмат есть, таким образом, первый принцип разумного осмысления мифа, в то время как миф сам по себе совершенно нерефлективен и опытно-непосредственен. Для догмата не нужна полная и окончательная система разумных определений. Повторяю, это превратило бы догмат из факта сознательной веры в чисто мыслительный предмет догматического богословия. И обычно установители догматов даже и не обладают такими логическими возможностями. Св. Афанасий Великий, при всей четкости и глубине своего ума, в некоторых своих противо-арианских утверждениях был близок к савеллианству, а св. Василий Великий – к тритеизму. И тем не менее оба они являются светочами именно *догматического* сознания. И это потому, что в них сильнее всего была именно эта сознательная утвержденность триединства в его противоположении другим христианским и не вполне христианским учениям. *Логически* и диалектически они могли и ошибаться, т.е. они могли ошибаться в *логической систематике* данных религиозного опыта, но они не ошибались в установке самого принципа необходимости признавать никейско-константинопольское триединство как разумно необходимое и диалектически необходимое. Догматическое богословие отличается от самого установления догмата тем, что оно систематизирует однажды открытую в догмате его разумную необходимость. И так как логическая систематизация мифа, с точки зрения чисто религиозной, не есть вещь первостепенная и даже обязательная, то богословие возникает, конечно, впоследствии и требует гораздо меньшего *религиозного* творчества, чем установления самого догмата, и уж подавно меньше, чем установление самого мифа, лежащего под данным догматом.

На ряде примеров я покажу, как мифология, объединяясь с диалектикой, превращается в догмат и даже в догматическое богословие. При этом я, конечно, не последую за либерально-гуманистическим и просветительским мещанством, видящим мифы и догматы только в старых классических религиях. С моей точки зрения, мифология и догматика никогда не прекращались и не прекратятся в человечестве, и т.н. атеизм и позитивизм полон ими не меньше, чем любая религия, откровенно объявляющая себя именно религией.

4. Мифология и догматика веры и знания

Беру "спорный" вопрос о взаимоотношении *веры* и *знания*.

a. Я утверждаю, что к нему можно подходить 1. диалектически, 2. мифологически и 3. догматически, и разным "спорщикам" не мешало бы расчленять эти три точки зрения. В чисто *диалектическом* отношении *не может быть ровно никакого спора о том, какую из этих двух сфер надо предпочитать другой*. С диалектической точки зрения, если эта точка зрения всерьез диалектическая, никогда нельзя высказать такой, например, просветительский догмат, что *знание разрушает веру*. Попрошу прислушаться к этой диалектике.
    I. Вера есть вера *во что-нибудь* или ни во что? Конечно, – во что-нибудь, ибо если вера не имеет своего определенного предмета, она, конечно, не есть вера. Итак, верующий верит в нечто. В нечто – *определенное* или *неопределенное?* Допустим, что – в нечто неопределенное (как это любят неверующие навязывать верующим и как это часто утверждают – по недомыслию – и сами верующие). Если

предмет веры не определен, то он ничем не отличается от всего прочего и, прежде всего, от *предмета неверия*, т.е. от того предмета, в который не веруют. Возможно ли это и можно ли такую веру назвать верой? Очевидно, нет. Или вера свой предмет ясно отличает от всякого другого предмета, – тогда этот предмет строго определен и сама вера определенна; или вера не отличает своего предмета от всякого другого и в частности от противоположного ему, – и тогда у нее нет ясного предмета и сама она есть вера ни во что, т.е. сама она не есть вера. Но что такое фиксирование предмета, который ясно отличен от всякого другого предмета? Это значит, что данный предмет наделен четкими признаками, резко отличающими его от всего иного. Но учитывать ясные и существенные признаки предмета не значит ли *знать* этот предмет? Конечно, да. Мы *знаем* вещь именно тогда, когда у нас есть такие ее признаки, по которым мы сразу отличим ее от прочих вещей и найдем ее среди пестрого разнообразия всего иного. Итак, *вера в сущности своей и есть подлинное знание; и эти две сферы не только не разъединимы, но даже и неразличимы*.

Просветитель скажет: но тот предмет, в который вы верите, не существует, он – фикция. И этим сразу обнаружит свою неспособность мыслить диалектически. Именно, во-первых, это не значит, что *для самого верующего сознания* вера не есть знание. Уж во всяком случае само оно, *со своей точки зрения*, совершенно право, ибо предмет своей веры оно считает не фиктивным, а реальным, и, чтобы веровать в него, оно совершенно правильно (с логической и диалектической точки зрения) считает, что нужно *знать*, во что веруется. "Есть же вера уповаемых *извещение*, вещей *обличение* невидимых" (Евр. XI, 1). "Верою *разумеваем* совершитися веком глаголам Божиим, во еже от неявляемых *видимым* быти" (XI, 3). Таким образом, речь может идти не о том, что у верующего нет диалектики, но о том, что у него предмет веры иной, чем у атеиста. Это значит, что атеист вовсе не *опроверг* верующего, а просто *игнорировал* предмет его веры, т.е. *не логика (и уже тем более не наука) заставила его отвергнуть веру, а что-то другое*. Во-вторых же, необходимо посмотреть, какие основания у атеиста устанавливать другие предметы, не те, которые устанавливает верующий. Очевидно, это опять-таки суть основания или веры или знания. Если собственная оригинальная вера заставила атеиста отрицать религиозные предметы, то это значит, что 1. он – тоже верующий, но только иной религии, что 2. его отрицание религиозных предметов (в первом смысле) не носит никакого логического, т.е. разумного, характера и что 3. в условиях подобного насильственного соединения сознательного отрицания веры с бессознательно переживаемой необходимостью верить в свои объекты эта нерелигиозная вера и религиозная критика превращается в противоестественный аффект и полуживотное междометие. Но атеист, конечно, скажет, что отрицать предметы религиозной веры его побудила не его собственная вера, но объективное *знание*. Тут мы переходим ко второму чисто диалектическому тезису во всем этом вопросе.

II. Знание – есть ли знание *чего-нибудь?* Разумеется, – ибо знание, которое ничего не знает, не есть знание. Знание есть знание знаемого. Но знаемое отлично ли от знающего или не отлично? Если знающий не отличает предмета своего знания от себя самого, он, очевидно, вообще не имеет определенного противостоящего себе предмета. Стало быть, знаемое *отлично* от знающего. Но каким образом, *как* именно оно

отлично от знающего? Допустим, что оно отлично только *знающими* способами, т.е. знаемое отличается от знающего только теми средствами, которыми располагает знающий, т.е. чисто логическими и смысловыми средствами. В таком случае знающий будет все время вращаться внутри себя самого и с знаемым будет оперировать не как с реальными вещами, но как с собственными идеями и понятиями. Очевидно, не это есть то знание, которое обычно имеется в виду, когда говорят о знании. Значит, знаемое от знающего должно отличаться, кроме логических признаков, *еще и не-логическими признаками*. Признаки, отличающие знаемое от знающего, должны говорить не только о логическом и смысловом их противопоставлении, но и о таком их противопоставлении, когда они противостоят и положены друг против друга вне-логически. Но что такое вне-логическое положение вещи? Что такое происходит в нас, когда мы утверждаем вещь без внимания к ее смысловой и логической утвержденности и обоснованности? *Это и значит, что мы пользуемся средствами веры*. Другими словами, *знание в сущности своей и есть подлинная вера; и эти две сферы не только не разъединимы, но даже и неразличимы*.

Итак 1. атеист *не на основании знания* критикует объекты веры; и он нас обманывал, когда говорил, что именно *знание* заставило его критиковать веру; 2. его собственные объекты также установлены игл не на основании простого знания (ибо голое знание дало бы ему только логические и чисто теоретические, а не реальные объекты); 3. фактически имея свою собственную оригинальную веру, но на словах обманывая других (а часто также и себя, – только уже не на словах), будто у него никакой веры нет, он дает в сущности непроанализированный сгусток аффективного напора и слепого нападения – на свое же собственное существо.

Итак, *чисто диалектически* вера не только не возможна без знания, но она и есть подлинное знание, и знание не только не возможно без веры, но оно-то и есть подлинная вера. Верить можно только тогда, когда *знаешь*, во что нужно верить, и знать можно только тогда, когда *веруешь*, что объект знания действительно существует. Однако *вопреки всякой диалектике, вопреки всякой логике подымается огромная волна в человечестве опереться или только на одну веру или только на одно знание*. Сколько ни долбите вы головы своей диалектикой, – все равно одни говорят, что вера есть основа всего, а знание – ерунда, чушь, неизвестно что, или – что знание есть основа всего, а вера – фикция, выдумка, обман, ложь. Явно, что отнюдь не логика заставила обе стороны утверждать такие крайние взгляды. Я утверждаю, что именно *мифические потребности и религиозное откровение заставило обе стороны впасть в такие крайности*. Обычно думают, что это относится только к религиозной вере. Но это – пустой вздор. Особая мифология лежит и в основе атеизма, ибо я уже доказал чисто диалектически, что отнюдь не знание, а вера заставила атеиста рассуждать атеистически. И когда обе веры осознали свой опыт во всем его отличии от опыта противоположного, – получилось догматическое сознание и, значит, догматическое богословие. Атеизм есть догмат, а не наука. Атеизм есть вид догматического богословия и является предметом истории религии. Нужно *веровать* в знание, *надеяться* на знание, *любить* знание, а не просто *знать* знание, – чтобы быть настоящим безбожником. И нужно *веровать* в веру, *надеяться* на веру и *любить* веру, а не просто *знать* веру, – чтобы быть настоящим религиозным человеком. Миф знания и миф веры, знание как догмат и вера как догмат – вот где подлинная человеческая, а не ученo-кабинетная реальность.

b. Эту абсолютизацию опытно открытых мифов любопытно рассмотреть как факт исторический и социологический. А именно, я бы сделал тут два разъяснения – одно касательно веры без знания, другое – касательно знания без веры. – Кому принадлежат и какая социальная среда породила эти два лжеучения (с моей точки зрения) или – объективно – эти две мифологии и две догматики? Во-первых, необходимо категорически утверждать, что *учение о вере без знания не имеет никакого отношения ни к классическому христианству, ни к средним векам в частности*. Можно утверждать даже гораздо большее. *Никакой живой религии это вообще не свойственно*. Кто хоть немного углублялся в историю греческой религии и философии, тот прекрасно знает, что, например, платонизм есть соединение мистики с очень напряженной и утонченной диалектикой и что только не читавшие никогда Платона и Плотина сентиментальные дураки и вырожденцы-просветители видят здесь какие-то беспредметные "платонические" чувства, которым не свойственна никакая логика. Но в особенности надо бороться против векового обмана и клеветы, возводимой на христианство и на средневековье либерально-гуманистическими мыслителями. Колоссальная по своей глубине, широте, тонкости и напряженности антично-средневековая диалектика, пред которой меркнут Фихте, Шеллинг и Гегель, объявлена раз навсегда бесплодной метафизикой, "мистическим туманом", "тьмой" и "невежеством". Ослепление новой рационалистической верой не видит, что и священные книги, и богословские труды всех отцов церкви полны учений о свете, об уме и разуме, о просвещении, о слове, об идее и т.д. и т.д. От приведения текстов я сейчас воздержусь. Итак, ни христианство, ни средневековье не только не отрицают знания, но совершенно отождествляют его с верою. И поэтому совершенно неправы просветители и атеисты, что средневековье отрицает знание. Оно отрицает ложное знание, а не знание вообще. И Новое время отличается от средневековья отнюдь не тем, что оно ставит на первый план знание вместо веры, но тем, что его знание и вера имеют другие объекты, чем средневековое знание и вера.

Но если не средневековье есть лоно подобных формально-логических учений, то откуда же они, какая социальная среда породила такую сентиментальную мифологию? Я думаю, что она – порождение той же самой социальной среды, что и противоположная ей мифология с ее догматом о знании без веры.

Именно, зададим себе вопрос: чем, собственно говоря, отличается новоевропейский дух от средневекового и в чем сущность той необычайной разъяренности, с которой он нападает на Средние века? Я, кажется, не буду ничего утверждать нового и особенного, если скажу, что *средневековье основано на примате трансцедентных реальностей, Новое же время превращает эти реальности в субъективные идеи*. Отсюда весь рационализм, субъективизм и индивидуализм Нового времени. Новоевропейская культура не уничтожает эти ценности, но она превращает их в субъективное достояние. Она лишает объекты их осмысленности, их личностности, их самостоятельной жизни, превращая внешний мир в механизм, а Бога – в абстрактное понятие. Поэтому индивидуализм, кульминирующий в т.н. романтизме, и механизм – *диалектически требуют один другого*. Эта эпоха выдвигает на первый план отдельные, дифференцированные субъективные способности или всего субъекта, напрягая это до противоестественных размеров; все же прочее превращается в некое аморфное чудище, в безглазую тьму, в бесконечно-расплывшийся, черный и бессмысленный, механистический мир ньютоновского естествознания. Отсюда такие лозунги, как знание без веры, такое вероучение и мифология, как о всемогуществе знания, это постоянное упование на науку, на просвещение, этот

слепой догмат "в знании – сила".

Я утверждаю, что как все мышление после Средних веков есть либерализм и гуманизм, как вся социально-экономическая жизнь этих веков основана на отъединенном индивидуализме, т.е. оказывается *капитализмом*, и на рационализме, т.е. оказывается *машинной культурой*, так *миф о всемогуществе знания есть всецело буржуазный миф*. Это – сфера либерального мышления, чисто капиталистический и мещански-буржуазный принцип. Напрасно представители пролетарской идеологии усвоили себе систему атеизма и вероучение о примате знания. Наоборот, атеизм был оригинальным порождением именно буржуазии, впервые отказавшейся от Бога и отпавшей от церкви; и тут нет ничего специфически пролетарского. Если же станут говорить, что буржуазное происхождение той или иной социальной ценности не мешает само по себе тому, чтобы она была усвоена пролетарским сознанием, то это указывает только на то, что, с точки зрения пролетариата, существуют внеклассовые социальные ценности. И одно из двух: или атеизм и миф о примате знания есть буржуазное порождение, тогда пролетарий не может быть атеистом; или он может и должен быть атеистом, и тогда пролетарское мировоззрение ничем не отличается от капиталистического в самом существенном вопросе всего мировоззрения и, кроме того, существуют для него внеклассовые социальные ценности, т.е. марксизм в таком случае есть, с точки зрения пролетариата, ложная теория.

То же социологическое объяснение должно быть и для мифа о вере без знания. Это – продукт все той же индивидуалистической среды, где или сам субъект или отдельные его способности гипостазируются и абсолютизируются взамен цельного и живого бытия. Существовало раньше некое явление абсолютного в телесном и вещественном – как объективное обстояние, с своим собственным внутренним, одухотворяющим принципом, – *культ*. Буржуазная Европа в лице прежде всего протестантизма отнимает в культе его внутреннюю сущность и делает ее порождением отдельных субъектов. То, что остается после этого в культе, конечно, превращается в механизм и рационалистический скелет, в машину, в безземельный и бесправный пролетариат, в марево межзвездных пространств. Захвативши душу вещей в свой субъект, европейский человек стал разрушать и дробить ее, бросаясь от одной крайности в другую. Так одна и та же капиталистическая Европа XVI-XIX вв. в разные стадии своего существования породила алогический фидеизм с его бесплодными "настроениями" и рационалистический атеизм с его внутренней пустотой и мещанским духовным убожеством. Обе мифологии суть, конечно, вырожденческие мифологии. Тем не менее обе они уже давно доросли до степени догмата и даже догматического богословия.

На этом примере прекрасно видно, что такое миф и что такое догматы, и как миф сам по себе отнюдь еще не есть догмат. Поскольку речь идет о материализме как о некоей разумной системе, – конечно, нельзя уже говорить просто о мифологии. Здесь именно догматическое богословие.

5. К мифологии материализма:

К сказанному я прибавлю еще только одно замечание, которое должно ответить на сам собою поднимающийся тут вопрос.

а) вне-логический характер опоры на ощущение;

a) Именно, выше мы констатировали, что знание логически предполагает вне-логическое противостояние знающего и знаемого. Легко заметить, что это есть не что иное, как постулат *ощущения* (или восприятия). Другими словами, мы увидели, что знаемая вещь должна быть не только *логически* противопоставляема знающему субъекту, но должна быть и фактически, телесно, ***вещественно же*** от него отличной. Материалисты могут сказать: вот видите, вы вовсе не доказали диалектическую необходимость *веры*; вы доказали только необходимость реального *ощущения* вещей (восприятия); а мы как раз и утверждаем, что знания вещей нет без их ощущения. Вот это недоразумение я и хочу рассеять, чтобы мой тезис о мифологичности и догматичности материализма получил окончательную ясность.

Прежде всего, диалектика, приведенная мною, ровно ничего не говорит о *чувственном*, восприятии. С диалектической необходимостью вытекает только субстанциально-вещественное противостояние субъекта и объекта и – вне-логичность подобного противостояния. О характере же самого объекта или вещи в приведенном диалектическом рассуждении ровно нет никакой речи. Какая это вещь, чувственная или сверх-чувственная, – ровно ничего не говорится. И таким образом, чувственное ощущение тут возможно только как ***вид*** ощущения и восприятия вообще; диалектически возможно и сверхчувственное восприятие.

b) различные понимания материи;

b) Во-вторых же, *материализм основывается как раз на сверх-чувственной и притом чисто интеллектуальной интуиции*, так что и с этой стороны моя аргументация вполне обнаруживает его мифолого-догматическую природу. В самом деле, что такое материализм? Как показывает самое слово, тут должна играть какую-то особенную роль *материя*. Какую же? Она должна лежать в основе всякого и всяческого бытия, и к ней должны сводиться все причины и первопричины жизни и мира. Хорошо. Но что такое *материя?* То ли самое, что и материальные вещи? Конечно, не то же самое. Как деревянный шкаф не есть дерево и как печатная книга не есть просто бумага, так и материальная вещь не есть материя просто. Но, может быть, материя есть ***все вещи, взятые вместе?*** Однако 1. нам неизвестны все вещи, взятые вместе; и не зная ни их количества, ни качества этой суммы, мы не можем материю определять при помощи столь неясных признаков. 2. Кроме того, если одна материальная вещь не есть материя просто, то тем более ***все вещи, взятые вместе*** (даже если бы мы и точно представляли себе это все) не могут быть материей. Если это стальное перо не есть просто сталь, то, взявши все перья на свете, какие существуют, были или будут существовать, мы получим такую массу противоречивых признаков, что определение стали при их помощи станет просто нелепым. 3. Материя не есть и вещи, образующие ***внешний мир***, ибо это было бы определением одного неизвестного через другое. Что такое внешний мир? Я вижу пред собою дерево. Это мир или нет? Явно, что это – дерево, а не мир (допустим, что это часть мира). Я вижу луну. Мир ли это? Это – луна, а не мир, т.е., в крайнем случае, *часть* мира, а не мир. Далее, я вижу солнце, горы, реки, людей, животных и т.д. и т.д. Где же тут *мир* и как собственно я должен представлять себе мир? Отдельные вещи не суть мир: где же *самый* – то мир? Передо мною необозримое количество *частей* мира: где же *самый* мир как *целое?* Я его не вижу, и материалист мне его не указывает. Но пусть даже я увидел бы мир как целое, как ограниченное и определенное тело, подобно тому как видели его антично-средневековые мыслители. Но тогда уже и младенцу ясно, что мир как целое отнюдь не есть простая сумма своих частей и увидеть дерево, луну, солнце и т.д. не значит еще увидеть мир. А кроме того, вопрос с материей тогда уже и совсем запутается, ибо не только о материи, но даже о материальных вещах и даже о всей их сумме, оказывается, недостаточно говорить, если зашел вопрос о мире как целом.

Итак, материя не есть 1) ни материальная вещь, 2) ни их сумма, механическая или органическая, 3) ни внешний мир как целое. Что же еще остается говорить материалистам? Они еще говорят вот что. Материя есть 4) то, что мы *воспринимаем внешними чувствами*. Вот это определение очень интересно. Оно с головой выдает мифологически-догматическую природу материализма.

c) субъективизм;

1. Во-первых, это есть беспомощный призыв к спасению при помощи *субъективизма*. Что такое "мы" и что такое "внешние *чувства*"? Всякому школьнику известно, что существовала бесконечная цепь восхождения живых существ и бесконечно разнообразная эволюция их органов чувств. Где вы, дарвинисты? Каждому животному и каждому органу на каждой ступени его развития соответствует определенное восприятие и определенная картина внешнего мира. Где же тут *материя*, которую к тому же материалисты понимают как нечто вечное и постоянное? Одна картина восприятия у паука, другая у рака, третья – у рыб, четвертая у различных млекопитающих, пятая у человека (у одного человека можно насчитать сотни и тысячи различных типов восприятия), шестая у тех более совершенных существ, до которых, вероятно, разовьется человек и которые, быть может, уже существуют на других планетах. Ясно, что вышеприведенное определение материи страдает субъективизмом, а следовательно, и *релятивизмом*, упованием на случайность и барахтаньем в ползучем и слепом эмпиризме.
2. Кроме того, и по существу совершенно не верно, что материя есть то, что мы воспринимаем внешними чувствами. *Внешними чувствами мы воспринимаем не материю, но материальные вещи*. "Материю" же мы совершенно абстрактно отвлекаем от вещей, как "красноту" от красных вещей, "круглоту" от круглых вещей и т.д. Нельзя видеть "красноту" как таковую, но – лишь красные вещи; "красноту" же можно лишь отвлеченно мыслить; она есть *абстрактное понятие*. Точно так же невозможно видеть, слышать, осязать *материю как таковую*. Это – абстрактное понятие. *Материю можно только мыслить*.
3. Однако что же мы мыслим в понятии материи? Быть может, хоть здесь заключено нечто связанное с внешними чувствами? Другими словами, быть может, материя есть *абстрактное понятие связанности вещей с нашими внешними чувствами?* И с этим согласиться невозможно. В понятии материи ровно не мыслится ничего субъективного, да и сами материалисты утверждают, что материя – вечна и что она существовала раньше жизни и живых существ со всеми их восприятиями и самыми органами. Значит, указание на связь с внешними чувствами ни в каком смысле ничему не помогает.

d) материя как принцип реальности, физические теории;

d) В последнее время материалисты прибегли просто к подлогу. Они объявили материю не чем иным, как 5) *принципом реальности*, а материализм просто учением об объективности вещей и мира. Но тут остается только развести руками.

1. Если материя вещи есть реальность вещи и больше ничего, то материалисты – Платон, Аристотель и Плотин, ибо они признавали реальность космоса и даже давали его великолепную диалектику; материалисты – все отцы Церкви, ибо они признавали реальность Бога, реальность творения мира, реальность творения и грехопадения человека, реальность Христа и всей евангельской истории, реальность гибели и спасения людей и т.д. Таким образом, подлог явно обнаруживается: материя вовсе не есть просто реальность, но это –

специфическая реальность. Какая же? Чувственных вещей? Но тогда опять опора на эмпирический сенсуализм и, стало быть, релятивизм. Всего мира? Но тогда неясно, что такое для материалиста мир. И т.д. И т.д. Словом, все предыдущие затруднения тут только повторятся.

2. Допустим, что известно, *каких* именно вещей и *чего* именно реальностью является материя. Но тогда опять-таки мы скажем, что реальности как таковой мы не видим, не слышим и не осязаем и что она, взятая самостоятельно, есть не материальная вещь, но абстрактное понятие. В таком случае при чем же тут "материализм"?

Наконец, в 6) *физические теории* материи я уже и не заглядываю. Если бы я здесь привел хотя бы только один список всех теорий материи, которые только существовали в физике, начиная от теории особой жидкости до теории полного и абсолютного уничтожения материи, то от этого у читателя только закружилась бы голова. Изучение истории физики как раз и показывает, что в материализме дело вовсе не в научной теории материи, ибо таких теорий – целые десятки и они летят одна за другой, как однодневные мотыльки. На этом хаосе совсем нельзя обосновать тот упор и напор, который обнаруживают материалисты в своем нападении на людей.

е) абстрактная метафизика, мифология и догматика в материализме

е) Из всего этого вывод вытекает сам собою. Материя, взятая сама по себе, есть *абстрактное понятие*, и материализм есть абсолютизация абстрактного понятия, т.е. типичная *абстрактная метафизика*. В самом деле, у человека очень много абстрактных понятий, без которых он не может мыслить мира и жизни. "Материя" – одно из таких законнейших и необходимейших понятий человеческого разума. Почему я должен вырывать одно понятие из цельной диалектической системы всех понятий вообще, ставить его в центр всего и по его имени называть всю свою философскую систему? Все абстрактные понятия в одинаковой мере абсолютны, и нет никаких *логических* оснований одно из них абсолютизировать в ущерб другому. С какой стати обязан я также именовать себя идеалистом? Если материалисты утверждают *очевидность* того "простого" факта, что все основано на материи, и если материя на самом деле есть не больше, чем абстрактное понятие, то ясно, что материализм основывается на особого рода *интеллектуальной интуиции* и что исходным пунктом его является особое *откровение материи*, подобно тому как бывает явление ангелов, светящегося креста на небе и т.д. Я вполне согласен, что материалистам это их откровение "материального" абсолюта вполне очевидно и убедительно; и я признаю за ними их логическое право осознавать этот опыт и строить его научную систему. Но зато и материалисты должны признать, что:

1. в основе их учения лежат не логика и знание, но непосредственное и притом сверх-чувственное *откровение* (ибо материя, как мы согласились, не есть нечто чувственное);
2. что это откровение дает опыт, который претендует на абсолютную исключительность, т.е. что этот опыт зацветает *религиозным мифом*;
3. и что этот миф получает абсолютную утвержденность в *мысли*, т.е. становится *догматом*.

В этом оправдание т.н. диалектического материализма. В самом деле, если стать на точку зрения чистой диалектики, то, как я показал, совершенно нет никакой возможности так абсолютизировать понятие материи; оно оказывается равносильным со всяким другим, ибо все диалектические понятия, раз они выведены диалектически, в совершенно одинаковой мере необходимы, истинны, объективны и абсолютны. И с этой точки зрения "диалектический материализм" есть вопиющая нелепость, полное

попрание всякой диалектики и типичнейшая буржуазная абстрактная метафизика. Но освободите диалектический материализм от необходимости *доказывать* примат веры; признайте, что он утверждает свой объект (т.е. абстрактное понятие материи) как абсолют, и притом как абсолют, данный в особом откровении, не допускающем никакой критики или сомнения; признайте, что некто, *Некий* был автором этого откровения и веры и насадителем этого единственно истинного мифа; дайте диалектике свободно развивать свои категории (материи, духа и т.д. и т.д.) *при условии*, что *уже* есть некая непререкаемая абсолютная материальная действительность, вездесущая, вечная, неизменяемая, всемогущая, всеблагая и вседовольная: диалектический материализм станет стройной теорией, и притом чисто диалектической теорией (уже не абстрактной, не метафизической), подобно тому как диалектичен и абсолютно последователен и непротиворечив античный и средневековый платонизм, как непротиворечиво всякое догматическое богословие, поскольку не ставится вопрос об основании его последнего объекта, ухватываемого только верой, в мифе, как высшее откровение.

6. Буржуазная мифология материализма

Почему миф о всемогуществе знания или о примате материи не кажется мифом и обычно никем и не трактуется как миф? Миф, сказали мы, есть личностное бытие. А как понимается личностное бытие в новоевропейскую эпоху индивидуализма и буржуазного субъективизма? Исключительно – как чисто субъективное бытие. Личности нет в объективном – например, в природном – бытии. Материализм и атеизм, как детище буржуазной культуры, понимает, в силу этого, природу как безличностный механизм; и потому он не в силах отнестись к природе личностно. Механизм просто и есть механизм, и – больше ничего. Разумеется, если механизм понимать как механизм, как чистый механизм, это опять-таки не будет мифологией, как не есть мифология ни Евклидова геометрия, ни чистая диалектика или силлогистика. Но только ли о чистом механизме говорит материалистическое мировоззрение? Только ли о некоей логической категории, построяемой исключительно средствами чистого разума? Конечно, нет. Оно гипостазирует, овеществляет, *абсолютизирует* механизм, *обожествляет* его, *ставит его на место всего*. В таком случае он должен, если только хочет быть логически последовательным, понимать механистический мир *личностно*. Ведь "личность" есть одна из самых обыкновенных категорий человеческого сознания, подобно категориям времени, пространства, причинности и пр. В особенности *диалектические* материалисты должны это хорошо знать. Итак, "личность" есть необходимая категория среди прочих. Вера же заставляет утверждать, что фактически есть только *материя* и материя управляет всем. Куда же девать категорию личности? Ясно, таким образом, что последовательный материалист, а в особенности диалектический материалист (как не боящийся выводить любые категории), *должен понять материю личностно, с точки зрения категории личности*. Я уже указал, что это вовсе не равносильно олицетворению или одушевлению материи. Папоротник в мифе и в магии отнюдь не становится чем-нибудь одушевленным, хотя только личностная его интерпретация и может превратить этот чисто ботанический экземпляр в достояние мифического сознания. Но и помимо одушевления и персонификации материя, в условиях личностной ее интерпретации, уже перестает быть невинной логической категорией. Она становится безглазым, черным, мертвым, тяжелым чудищем, которое, несмотря на свою смерть, все же управляет всем миром. Материю нельзя одушевлять. Но вероучение заставляет утверждать, что *ничего нет вообще, кроме материи*. Если так, то ясно, что материя есть *смерть*. Этим я не хочу сказать, что материя как таковая, чистая материя есть смерть. Вовсе нет. Я уже много раз говорил, что материя как таковая, чистая материя есть только одна из самых обыкновенных абстракций человеческого ума. Она не смерть, но некое отвлеченное понятие. Однако же материалист ни в коем случае не может и даже не

имеет права говорить о материи только как о таковой, т.е. только как об отвлеченном понятии. Он должен его *абсолютизировать*, т.е. представить в виде единственно возможного абсолютного бытия. Но как только мы допустим это, так тотчас же материя обращается во вселенское мертвое чудище, которое, будучи смертью, тем не менее всем управляет. Позвольте, да почему же "мертвое", почему "чудище", – спросит материалист. А потому, что мне некуда деть категорию личности и категорию жизни. Ведь эти же две категории есть совершенно неизбежное, совершенно естественное и, я бы сказал, совершенно банальное достояние и всякого живого опыта, и всякой диалектической мысли. Куда же мне деть эти категории? Если бы вероучение материализма допускало положить в основу бытия "жизнь" и "личность", тогда я не мог бы говорить ни о смерти, ни о чудище, но тогда и материализм перестал бы быть материализмом. Материализм же утверждает, что все в конечном счете управляется материей и сводится на материю. В таком случае все управляется мертвым трупом и сводится на него. Тут, таким образом, *центральный и основной объект материалистического вероучения и чисто логическая необходимость мыслить категорию "личности" и "жизни"*, ибо если я сказал "чудище" и "смерть", то этим я уже использовал категории "личности" и "жизни". Тут с полной убедительностью выясняется вся необходимость понимать материализм именно как особого рода *мифологию* и как некое специальное *догматическое богословие*. Тот факт, что обычно материализм понимается иначе, свидетельствует только о буржуазном индивидуализме и либеральном субъективизме, который окончательно неспособен понять миф как объективную категорию и который одинаково свойственен как обычным критикам материализма, так и самому материализму.

Мертвое и слепое вселенское чудище – вот вся личность, вот все живое и вот вся история живой личности, на которую только и способен материализм. В этом его полная оригинальность и полная несводимость на прочие мировоззрения. *Наука* и *научность* не есть признак материализма. Идеалисты тоже разрабатывают и создают науку; и научность построений прельщает их не менее, чем материалистов. *"Реализм", "жизненность", "практика"* и прочие принципы также не характерны для материализма. Это – чисто религиозные категории; и всякий религиозный человек также хочет утверждаться только на подлинно-реальном бытии, только на жизненном опыте, и также запрещено ему быть простым теоретиком и оставлять в небрежении практику, жизненное осуществление его идеалов. Даже и *призыв к земной жизни* не характерен для материализма, так как все язычество есть также не что иное, как славословие земле, плоти, земным радостям и утешениям, а язычество есть мистика. Единственное и исключительное оригинальное творчество новоевропейского материализма заключается именно *в мифе о вселенском мертвом Левиафане*, – который – и в этом заключается материалистическое исповедание чуда – воплощается в реальные вещи мира, умирает в них, чтобы потом опять воскреснуть и вознестись на черное небо мертвого и тупого сна без сновидений и без всяких признаков жизни. *Ведь это же подлинное чудо – появление вещей из материи*. Возьмите несколько деревянных досок: ни на одной из них нет ровно никакого признака стола. Как же вдруг появляется стол или шкаф? Говорят, – из соединения досок и палок. Но ведь "шкафности" не было ни в одной доске и ни в одной палке. Как же она появилась из *соединения* досок или палок? У вас в кармане нет ни гроша, и у меня в кармане нет ни гроша: как же появится вдруг грош, если мы соединим наши с вами карманы? Ясно, что *должно совершиться чудо*. Материалисты верят в чудесное, сверхъестественное воплощение – чуть-чуть только что не отца, а пока только какой-то глухой и слепой *матери* – материи – воплощение в некое ясное и осмысленное *слово*, в реальные вещи, причем материалистический догмат требует, чтобы была "сила и материя", чтобы было *движение*, а не просто мертвые вещи (некоторые даже и материалистическую диалектику определяют как науку об общих законах движения), подобно тому как и в христианской религии

воплотившееся Слово Божие обещает ниспослать и ниспосылает "иного утешителя, Духа Истины, который от Отца исходит", чтобы он сообщил благодатные силы для жизни, проповеди, творчества и "движения". Так материалистическое учение о материи, законах природы (действующих в вещах) и движении есть вырождение христианского учения о троичности Лиц Божества и о воплощении Сына Божия, – вырождение, которое, тем не менее, в такой же мере мифологично и догматично, как и любая религиозная догма.

Я думаю, едва ли также стоит тут обнаруживать буржуазную природу материализма. Материализм основан на господстве отвлеченных функций человеческого рассудка, продукты которого проецируются вовне и в таком абстрактном виде абсолютизируются. В особенности отвратителен, и сам по себе и как обезьяна христианства, тот популярный, очень распространенный в бездарной толпе физиков, химиков, всяких естественников и медиков "научный" материализм, на котором хотят базировать все мировоззрение. Это даже не буржуазная, а *мелко* – буржуазная идеология, философия мелких, серых, черствых, скупых, бездарных душонок, всего этого тошнотворного марева мелких и холодных эгоистов, относительно которых поневоле признаешь русскую революцию не только справедливой, но еще и мало достаточной. Научный позитивизм и эмпиризм, как и все это глупое превознесение науки в качестве абсолютно свободного и ни от чего не зависящего знания, есть не что иное, как последнее мещанское растление и обалдение духа, как подлинная, в точном социологическом смысле, мелко-буржуазная идеология. Это паршивый мелкий скряга хочет покорить мир своему ничтожному собственническому капризу. Для этого он и мыслит себе мир как некую бездушную, механически движущуюся скотину (иной мир он и не посмел бы себе присваивать); и для этого он и мыслит себя как хорошего банкира, который путем одних математических вычислений овладевает живыми людьми и живым трудом (иное представление о себе самом не позволило бы быть человеку материалистом). Впрочем, предоставлю слово лицу, которое тоже очень хорошо пережило это мещанское, мещански-научное "все кругом":

Страшное, грубое, липкое, грязное,
Жестко-тупое, всегда безобразное,
Медленно-рвущее, мелко-нечестное,
Скользкое, стыдное, низкое, тесное,
Явно-довольное, тайно-блудливое.
Плоско-смешное и тошно-трусливое,
Вязко, болотно и тинно застойное,
Жизни и смерти равно недостойное,
Рабское, хамское, гнойное, черное,
Изредка серое, в сером упорное,
Вечно лежачее, дьявольски-косное,
Глупое, сохлое, сонное, злостное,
Трупно-холодное, жалко-ничтожное,
Непереносное, ложное, ложное.

Но жалоб не надо; что радости в плаче?
Мы знаем, мы знаем: все будет иначе.

(*З.Гиппиус*)

Это – лик всякого позитивизма, какими бы научными, логическими, феноменологическими и философскими доводами он ни пользовался.

7. Типы материализма

Материализм, однако, не дал одну единую мифолого-догматическую систему. Хотя

материалисты и любят ругнуть идеалистов за разнообразие и противоречие взглядов, тем не менее эта ругань рассчитана на невежество: настоящего идеализма мало кто у нас пробовал, а верить в единство материализма можно заставить физически. Тем не менее партий в материализме столько же, сколько и в идеализме. Материализм дал целый ряд друг другу противоречащих систем; и они вполне сопоставимы с соответствующими системами христианского богословия. Я не буду загромождать свое изложение сопоставлениями, но одно такое сопоставление я нахожу уместным провести и здесь. Именно, *борьба в материализме "диалектиков" с "механистами" есть не что иное, как борьба православия с католичеством в христианстве по вопросу об исхождении Св. Духа*. Тот, кто хочет понять меня обстоятельно, должен обратиться к другому моему труду, где вопрос о Filioque я разрабатываю с необходимыми тут диалектическими подробностями. Здесь я могу быть только очень и очень кратким.

Именно, католическое учение проповедует т.н. Filioque, т.е. что Дух Св. исходит от Отца и *Сына*, в то время как на православном Востоке учат, что Дух Св. исходит только от Отца. Что заставляет католиков рассуждать именно так? В указанном только что сочинении я утверждаю, что исхождение от двух ипостасей предполагает какое-то существенное тождество этих первых двух ипостасей в одном из самых существенных пунктов. Тождество это, однако, согласно общецерковному учению, не может быть проведено до полного их слияния. Должна уступить какая-нибудь из двух ипостасей. Если представить себе, что первенство здесь принадлежит Отцу, то это будет значить, что изводящее, порождающее, сверхсущее начало будет выше слова, смысла, идеи, т.е. что момент отцовства превратится в некий агностический принцип, который дуалистически будет противостоять всему осмысленному и оформленному. Если же в этом объединении Отца и Сына будет превалировать вторая ипостась, в ущерб первой, то это будет значить, что на первый план выпирается оформленное, словесное, смысловое начало: и момент порождающего, сверх-смыслового лона будет принижен и отодвинут. Такую смысловую сферу, которая не уходит корнями в сверх-смысловое лоно, называют рационалистической. Итак, Filloque есть или *агностицизм* или *рационализм*, возникающий на почве стремления усвоить человеку самостоятельность его внутреннего субъективного устроения и отнять ее у Бога, так что Божество, при всем своем христианском противостоянии твари, необходимым образом получает субординационную структуру, т.е. ту, которая свойственна пантеистическим системам, где нет раздельности твари и божества и где несовершенство твари приходится обосновывать в самом божестве, делая в нем иерархийные подразделения. Католицизм не есть, конечно, пантеизм, но в своего не пантеистического Бога он вносит пантеистическое строение, откуда и получается, что Дух Св. *ближе* к твари и *ниже* первых двух ипостасей, так что волей-неволей приходится производить дробление в пресвятой Троице на первые две ипостаси, с одной стороны, и на третью, с другой.

Итак, католицизм впадает в формально-логический *агностицизм*, где есть сущность и принижено явление этой сущности, или в *рационализм, позитивизм*, где есть явление, но сущность не оплодотворяет этого явления, так что оно превращается в мертвую схему. Ни там, ни здесь, очевидно, нет, собственно говоря, и никакой сущности, и никакого явления, и никакого проявления сущности. Этому противостоит чисто диалектическая *православная* точка зрения, которая 1. признает существенное своеобразие каждой ипостаси, не внося никакого субординационизма и признавая их абсолютно равночестными, и которая 2. в силу этого своеобразия ипостасей утверждает, что Дух Св. не может находиться в одинаковых отношениях и к Отцу и к Сыну. От Отца он "исходит", как и в физических вещах их реальная жизнь зависит прежде всего от того, чем собственно, какою именно вещью является данная вещь. Но от Сына Он не может исходить, так же как и в физической вещи ее реальная жизнь не может зависеть от ее структуры подобно зависимости от самой вещи. Лучше

всего взять аналогию с растением. Сказать, что реальная жизнь данного растения зависит в одинаковой мере от семени и от его анатомического строения, – можно, но только если не придавать этим словам серьезного значения. Явно, что жизнь исходит из *семени* и корней, а не от строения дерева, вернее же от того жизненного заряда, который заложен в семени. Сказать же, что жизнь растения происходит *как* от семени, *так* и от его структуры, это значит или принизить и лишить субстанциальности структуру растения – тогда получится агностический дуализм между самим растением и его живыми силами, – или лишить субстанциальности эту самую живую силу, и тогда – получается только одна фактическая структура растения сама по себе, т.е. обнаружится рационалистический механизм и позитивизм. Дух Св. исходит от Отца. Но исходить от Сына значит исходить из Слова, из Разума, т.е. это значит уже не просто исходить, но выводиться, быть выведенным. Растение, конечно, *происходит* из семени, но его невозможно разумно *вывести* из него.

Когда современные "механисты" в споре с "диалектиками" утверждают, что учение о несводимости всякой разумной категории (например, "жизни", "сознания", "понятия" и т.д. и т.д.) на материю есть метафизика, т.е. нечто очень плохое и дурное, то это значит одно из двух: или тут принижается и уничтожается данная категория (например, жизни) и сводится на материальный, физический процесс (тогда это явный агностицизм), или эта категория остается, но остается так, что из нее выбрасывается всякое самостоятельно-осмысляющее начало и она превращается в механическую схему (тогда это явный рационалистический механизм). Как рассуждает "механист", например, в биологии, о "жизни"? Жизнь для него есть только совокупность физико-химических процессов. Но это значит, что он просто игнорирует жизнь, ибо всякий несумасшедший всегда отличит живое от неживого: он просто отворачивается от живой жизни; он, не умея ни видеть, ни разумевать жизни, нигде даже не употребляет этого термина; он просто агностик. Или же он берет жизнь во всем ее разнообразии, но для каждой категории жизни им подыскано физико-химическое объяснение; он – механист. Как видим, агностицизм и механизм есть в сущности одно и то же, несущественно различные моменты одной и той же системы. Иначе рассуждают материалистические "диалектики". Они утверждают, что все категории совершенно специфичны и несводимы одна на другую. Так, процессы сознания вовсе не суть физико-химические процессы, процессы жизни вовсе не суть предмет физики или химии. Но все эти процессы, конечно, *происходят* из материи; материя, а не что-нибудь иное движет ими. Жизнь или сознание происходят, *исходят* от материи, но они не исходят из материальных законов, из самих материальных вещей. Жизнь и сознание *исходят* из материи, но не *выводятся* из нее. Это и дает возможность "диалектикам" избегнуть формально-логического абсолютизирования механизма, который хотя и входит целиком в систему диалектики, но который требует добавления со стороны реальности понятий, уже не сводимых на механистическое бытие и требующих самостоятельного – чисто диалектического – анализа. Принимая все это во внимание, я совершенно серьезно утверждаю, что "диалектики" – это православные материалисты, а "механисты" – это католические материалисты.

---

8. Мифология и догматика в учениях о

Я приведу еще ряд примеров, где для всякого непредубежденного взора очевидным оказывается превалирование мифа над логикой и следование не мифа за логикой, но логики за мифом, т.е. появление догмата.

I. субъекте и объекте,

I. Такова, прежде всего, – тоже "спорная" – антитеза *субъекта* и *объекта*. Общеизвестна бешеная злоба "субъективистов" против "объективистов" и "объективистов" против "субъективистов". Существуют целые школы и целые эпохи, с гордостью величающие себя то одним, то другим из этих наименований. Нечего уж говорить о Канте, Фихте и солипсистах. На наших глазах совершается крайне озлобленное нападение "объективистов" на "субъективистов". Так, в психологии разные "объективисты" напали на "субъективистов", поколотили их, выгнали из университетов и научных институтов и заняли их места. Во многих местах и при многих обстоятельствах о субъекте нельзя заикаться под страхом обвинения в бандитизме. Но рассудим спокойно, а главное – *диалектически*, что такое "субъект" и "объект" в их взаимоотношении.

a. *Субъект* – есть ли нечто или ничто? Субъект есть *нечто*. Существующее или несуществующее? Субъект есть нечто *существующее*. Можно ли его мыслить и воспринимать? *Безусловно*. Следовательно, субъект есть нечто существующее, что можно мыслить и воспринимать. А это значит, что *он есть объект*, ибо объектом как раз и называется то, что существует и что можно мыслить и воспринимать. Другими словами, нельзя быть *просто* субъективистом. Допустим, что вы – солипсист, т.е. что существуете только вы и больше ничего не существует, что все остальное есть только ваше порождение. В таком случае вы и будете тем самым единственным *объектом*, который реально существует. Таким образом, утверждая, что существуете только вы (а все остальное, по-вашему, есть только порождение вашего субъекта), – вы только назвали себя *богом*, а не субъективистом. Ваш субъект тоже реален и, значит, есть объект. Если же вы не уверены, существуете ли вы сами, то, следовательно, вы не уверены и в том, что все вещи есть ваше порождение, т.е. вы тем самым не уверены в своем субъективизме. А тогда вы не имеете права опровергать объективизм.
b. *Объект* – есть ли нечто или ничто? Объект есть *нечто*. Существующее или несуществующее? Объект есть нечто *существующее*. Можно ли его мыслить или воспринимать? *Безусловно*. Впрочем, будем осторожнее и выслушаем придирчивого спорщика. Скажут: объект есть нечто существующее, но его нельзя ни мыслить, ни воспринимать. Хорошо. А когда вы говорите, что объект есть нечто существующее, вы этим утверждаете что-нибудь или ничего не утверждаете? Если ничего не утверждаете, то, следовательно, вы молчите и я вас не слышу, т.е. мне нечего вам ответить. Если же вы что-нибудь утверждаете, то, значит, объект не только есть нечто сущее, но о нем можно и мыслить и говорить. Итак, если объект есть нечто реально существующее, то о нем *можно нечто сказать и помыслить*, т.е. *должен существовать* (по крайней мере в возможности) *для такого объекта какой-нибудь, тот или иной субъект*. Допустим, что для объекта не существует никакого субъекта. Это значит, что его никак нельзя ни воспринять, ни помыслить. Но если о нем ничего нельзя ни сказать, ни помыслить, то тем самым нельзя о нем сказать ни того, что он объект, ни того, что он существует, ни того, что он вообще есть нечто. Итак: *или объект есть, тогда есть и субъект*; или – для объектов нет субъекта, и тогда не может существовать и никакого объекта.

Следовательно, с точки зрения подлинной диалектики не может быть ни субъекта без объекта, ни объекта без субъекта. Всякий субъект есть объект и всякий объект есть

(по крайней мере в возможности) субъект. Все остальное есть мифология. Страстность "субъективистов" и бешенство "объективистов" объяснимы только при условии, что тут действуют не-логические силы. Тут, конечно, чисто *мифологические* страсти и страстное вероучение. Оно неизменно стремится к догмату и скоро же и становится им.

***II. идее и материи*,**

II. Далее, если бы спорящие об *идеализме* и *материализме* ("реализме") были бы действительно диалектиками, а не увлекались собственным мифолого-догматическим вероучением и богословием, то и спорить-то было бы нечего. В самом деле, что такое "идея" и что такое "реальность", "материя"?

a. *Идея* есть ли нечто или ничто? Идея есть *нечто*. Идея есть нечто *существующее*. Если она не существует, тогда не о чем говорить; и тогда никто не имеет права сказать, что она есть нечто. Итак, идея есть нечто существующее. Что же, "существование" идеи отлично от *самой* идеи или нет? Если бы "идея" ничем не отличалась от "существования" или "бытия", то всякая вещь, уже по одному тому, что она существует, была бы идеей или, по крайней мере, *идеальной*. Итак, когда мы говорим, что идея существует, мы "существование" отличаем от "идеи". Следовательно: или идея не существует, т.е. не есть нечто, т.е. есть ничто; или же она есть нечто и существует, но тогда она *требует* (по крайней мере в возможности), чтобы она была *осуществлена* и чтобы это осуществление было отлично от нее самой, т.е. было не-идеально. *Или идеи никакой нет, или она есть, но тогда есть и вне-идеальная реальность ее*.
b. Реальное (материальное) есть *нечто*, и – нечто *существующее*. Это значит, что ему свойственны какие-нибудь признаки. Признаки – что-нибудь *значат* или ничего не значат? Если ничего не значат, то, стало быть, никаких признаков, в сущности, и нет. Если же они что-нибудь значат, то – или существенное или несущественное. Если – несущественное, их можно отбросить. Если – существенное, то это – те признаки, без которых реальное не может существовать. Но совокупность существенных признаков чего-нибудь мы как раз называем *идеей* чего-нибудь. Выбросим идею из реальной вещи: в ней не останется ни одного существенного для нее признака. Можно ли будет в таком случае утверждать, что эта вещь есть действительно реальная вещь? Итак: *или вещь, реальность, материя – включают в себя несводимую на них идею, вне-вещественную, вне-реальную и вне-материальную; или не существует никакой вещи, никакой реальности, никакой материи.*

***III. сознании и бытии*,**

III. В таком же диалектическом взаимоотношении находятся и понятия *сознания* и *бытия*. Правда, это есть, в сущности, повторение антиномии субъекта и объекта, но я хочу поговорить об этом ввиду той страстности, которая обычно сопровождает лозунг "бытие определяет сознание".Что значит это утверждение? Я не могу сейчас обсуждать его полностью. Утверждение, где не ясно ни что такое "бытие", ни что такое "сознание", ни что такое "определяет", очевидно, может быть или просто отброшено без рассмотрения, или, наоборот, заслуживает весьма длительного рассмотрения. Не делая ни того, <ни> другого, я остановлюсь только на одном значении "бытия", которое чаще всего и имеется в виду защитниками этой аксиомы. Именно, обыкновенно (далеко не всегда!) здесь имеется в виду *социальный порядок* и даже более частные его моменты. Итак, социальные отношения определяют сознание. Спросим: а из чего составляются "социальные" и даже производственные отношения?

Не сами ли люди их создают? Если производственные отношения создаются людьми, то, значит, не только "бытие определяет сознание", но и сознание определяет бытие. Если же производственные отношения создаются не людьми, то, во-первых, производственные отношения не суть социальные отношения, и уж тем более не могут обладать классовой природой (тогда рушится марксизм до самого основания); во-вторых же, сознание мыслится тогда как полная пассивность и неспособность действовать и водворяется анти-диалектический, чисто фаталистический дуализм активных, но бессмысленных, вне-сознательных вещей и сознательного, но совершенно пассивного, бездеятельного и дубового человека. Я уже не говорю о том, что если действительно "бытие определяет человека", то невозможно не только то активное переделывание жизни и мира, к которому призывает революция, но невозможна и сама революция, которая есть именно сознательное и активное действие "сознания" на социальное бытие. Бытие определяет сознание: а разве само сознание не есть бытие? Или оно действительно не есть бытие, – тогда перед нами чисто кантовский метафизический дуализм: с одной стороны – субъективное сознание, которое не есть бытие; с другой – бытие и "вещи-в-себе", о сознании которых ничего не известно. Или сознание есть тоже бытие, – тогда сознание "определяется" своим собственным бытием, т.е. законами своего собственного существования; однако тогда против этого не будет спорить ни один идеалист. О прочих значениях этих неясных терминов "бытие", "сознание" и "определение" я говорить не буду, потому что каждый из них имеет целые десятки различных значений; и в зависимости от этих значений по-разному должен решаться и вопрос о ценности этого утверждения. Я хотел указать только на то, что чисто *диалектически* нужно говорить: *и* "бытие определяет сознание", *и* "сознание определяет бытие"; мифологически же можно утверждать все что угодно. Это вопрос не знания, но веры.

***IV. сущности и явлении*,**

IV. Диалектически предполагают друг друга *сущность* и *явление*.

a. Если сущность есть, она есть *нечто*, т.е. имеет какой-нибудь признак, существенно отличающий ее от всего прочего. Стало быть, она *познаваема*, т.е. как-то *является, проявляется*. Или сущность есть, – тогда есть и ее явление; или явления сущности нет, тогда о ней нечего сказать, ни того, что она есть сущность, ни того, что она вообще существует. Таким образом, кантовская метафизика "вещей-в-себе" рушится при малейшем прикосновении диалектики.
b. Явление есть явление *чего-нибудь*. Это что-нибудь должно быть *отлично* от самого явления. Если оно не отлично, явление не есть явление *чего-нибудь*, т.е. не есть вообще явление. Но если то, что является, отлично от явления, – значит, оно не есть явление, оно есть нечто, существующее само по себе, *до* явления и *без* явления. А то, что существует само по себе, независимо от своего явления, и есть то, что обыкновенно называется сущностью. Стало быть, *или явление есть явление сущности, т.е. явление всегда предполагает неявляемую сущность, или нет никакого явления вообще*.

Кроме того, допустим, что есть только *сущность* и больше ничего нет. Это значит, что сущность еще до перехода в явление (ибо последнее, по условию, отбрасывается) станет нам как-то являться, раз мы о ней что-нибудь говорим, например, хотя бы то одно, что она есть именно сущность. Другими словами, здесь сущность примет на себя функции явления, как это и имеет место в новоевропейском *рационализме*. Никак не являясь, сущность все же нечто говорит о себе, каковое функционирование сущности, очевидно, возможно только лишь как *абстрактное понятие*. Представление мира в виде абсолютизированных абстрактных понятий и есть

новоевропейская рационалистическая метафизика. С другой стороны, допустим, что существуют только *явления* и больше ничего нет. Тогда явления, как последнее самостоятельно-сущее бытие, и окажутся сущностями, т.е. явлению приходится брать на себя функции сущности. Это и случилось с материализмом. Материя, в нормальном порядке бытия, не есть сущность, она есть только реализация, осуществление сущности, а не сама сущность. Тем не менее материалисты, вырвавши материю из живой системы бытия, абсолютизировали ее в виде единственно возможного бытия. Это привело только к тому, что материя взяла на себя функции сущности и заступила место не только абсолютных сущностей вообще, но и самого источника этих сущностей, т.е. превратилась в божество.

Никакая диалектика не может оправдать ни голого спиритуализма, ни голого материализма. *Они оправданы только мифологически*; и немифологическую видимость они имеют только потому, что их берут обычно не на стадии мифологии, но на стадии догматического богословия.

***V. душе и теле*,**

V. Мифологические же страсти заставляют бешенствовать вокруг проблемы *души* и *тела*. С жизненной точки зрения, казалось бы, все совершенно ясно. Только сумасшедший может стул принять за живое существо, а живое существо за неодушевленный предмет. Тем не менее многим очень хочется, чтобы не было ни в чем нигде никакой души.

a. Тело – неодушевленно, но оно живет и движется. Спрашивается: почему движется данная вещь или процесс А? Скажут: потому что его движет другая вещь или процесс В. Хорошо. Но почему движется В? Потому что его движет С. Но до каких же пор нам сводить одно движение на другое? Его можно сводить или бесконечное или конечное число раз. Допустим, что бесконечное. В таком случае, очевидно, мы никогда не дойдем до источника движения и не только не ответим на вопрос об этом источнике, но и принципиально признаем, что такого ответа не может быть (ибо, по самому смыслу бесконечности, мы и никто другой никогда не сможет совершить бесконечное количество сведений одного движения на другое). Однако допустим, что необходимо сводить одно движение на другое некое определенное конечное количество раз, чтобы получить подлинный источник движения. А мы свели на В, В на С и т.д. вплоть до Х. В Х мы, допустим, нашли достаточное объяснение движения А. Что это значит? Это значит, что Х уже ниоткуда не получает толчка к движению и что оно, следовательно, *движет само себя*. Но то, что движет себя, всегда самодвижущее и есть *душа*. Следовательно, *или вы проповедуете абсолютный агностицизм и не знаете, как объяснить движение вещи; или вы знаете, как объяснить данное движение, но тогда где-то, когда-то, как-то вы признали существование души*. Отрицание существования души есть, таким образом, просто диалектическое недомыслие.

   В особенности это проявляется у тех, кто отрицает существование Бога. Если Бог не существует, то, очевидно, мир движется сам собою. Исследуя тело А и его движение, мы сводим его на В, В на С и т.д. и, наконец, получаем сумму всех вещей, из которых состоит мир, сводя всякое отдельное движение на мир как на общую первопричину всякого отдельного движения. Но что это значит? Это значит, что мир *одушевлен*, т.е. что существует *особая мировая Душа*. Скажут: зачем – Душа, когда мир есть тело? Если мир есть тело и только тело, то мы ведь уже признали, что тело и его движение, если их брать самими по себе, отнюдь не объяснимы сами из себя. Из-за этого мы ведь и стали "сводить"

одно движение на другое. Какое бы тело мы ни взяли, большое или малое, – движение его все равно необъяснимо из тела же, если оно мыслится неодушевленным. А мы исходим как раз из того, что всякое тело, если его брать как *тело*, в чистом виде, есть именно нечто неодушевленное. Мир как тело отличается от падающего или летящего камня чем угодно, но только не одушевленностью. Мир, в особенности с точки зрения материалистов, есть только сумма разного рода камней, – не больше. Следовательно, и в отношении целого мира (как тела) необходимо должен подняться вопрос об источнике его движения и жизни. *Или его движение объясняется чем-нибудь иным, вне-мировым, – тогда существует Бог как перводвигатель мира; или мир движет сам себя, есть нечто самодвижущее, тогда он – не просто тело, ибо о теле вы сами утверждаете, что оно неодушевленно и не может двигать самого себя*. Таким образом, материалист, если он хочет быть действительно диалектиком, должен прийти или к признанию бытия Божия, или к признанию Мировой Души. Иначе – или материализм есть абсолютный агностицизм, или в мире нет никакого движения и жизни. Последние две возможности чаще всего и встречаются: материалисты бывают или агностики и ничего объяснить не умеют, или они, в глубине души и вопреки своим словесным уверениям, исповедуют мир как вечную смерть, как то огромное, вселенское дохлое чудище, о котором я говорил выше и в котором действительно отпадает необходимость объяснять какое-нибудь движение или жизнь.

b. Душа есть самодвижущее, она движет собою. Это значит, что в ней движущий момент отличен от движимого, что движущее имеет движимое как свой объект. Другими словами, душа всегда должна иметь тело. *Или есть душа, тогда есть и тело; или тела нет, тогда нет и никакой души*. Так как сейчас у нас мало охотников признавать душу в ущерб телу, то я не буду развивать эту аргументацию. Замечу только, что существует не только одно физически-чувственное тело. И не только теософия и разные "естественные" религии признают разные типы телесности, но учение о разных типах телесности представляет и неотъемлемую принадлежность христианства. Христос явился ученикам по воскресении "дверем затворенным" (Ев. Иоан. XX, 19), и тем не менее тут же "Он показал им руки и ноги и ребра свои" (20), а Фома даже касался ран Христовых (27). В другой раз Иисус является посреди учеников так внезапно, что ученики, "смутившись и испугавшись, подумали, что видят духа" (Ев. Луки XXIV, 37). Иисус опять показывает им руки и ноги и говорит: "Это – Я Сам; осяжите меня и рассмотрите, ибо *дух плоти и костей не имеет*, как видите у Меня" (39), и даже принимает пищу (41-43). Явно, что евангельская интуиция говорит здесь не просто о физическом теле. Наконец, учение о воскресении плоти уже с полной очевидностью говорит о разных типах тела. "Не всякая плоть такая же плоть; но иная плоть у человеков, иная плоть у скотов, иная у рыб, иная у птиц. Есть тела *небесные* и тела *земные*, но иная слава небесных, иная земных" (1 Кор. XV, 39-40). "Сеется тело *душевное*, восстает тело *духовное*. Есть тело *душевное*, есть тело и *духовное*" (44). Будущее тело будет "во еже быти ему сообразну *телу славы Его*" (Фил. III, 21). "Создание от Бога имамы храмину нерукотворенну, вечну на небесах в жилище наше небесное облещися желающе" (2 Кор. V, 1-2). И т.д. Я бы даже сказал, что ни один христианский догмат невозможен без особой мистико-мифологической натурфилософии. Вознесение Христа на небо, очевидно, возможно только как результат некоего физического преобразования Его тела. Преображение на Фаворе есть учение об *умном* теле. Схождение Духа Св. в виде огненных языков также возможно лишь благодаря особой организации пространства и материи. Сюда же относятся такие факты, как взятие на небо пророка Илии и Богоматери. Наконец, и сама София, Премудрость Божия, есть

также не что иное, как особого рода тело. – Итак, душа и дух *всегда* предполагают тело, *так или иначе* организованное.

VI. индивидуализме и социализме,

VI. Диалектически взаимонеобходимы *индивидуализм* и *социализм*. Личность возможна только в обществе, а общество возможно только как совокупность личностей. Правда, личность есть не только элемент общества и общество есть, не просто совокупность личностей. Тем не менее невозможна ни личность без общества, ни общество без личности. Потребности того и другого одинаково естественны, законны и имеют право на удовлетворение. Однако общеизвестно принесение как общества в жертву личности, так и личности в жертву обществу. Вызывается это, очевидно, отнюдь не диалектическими соображениями.

VII. свободе и необходимости,

VII. *Свобода* и *необходимость* – сфера, где непрестанно упражняются разного рода формально-логические, абстрактные метафизики, движимые мифологическими страстями.

a. Допустим, что все обусловлено абсолютной необходимостью, что нет ничего и никого свободного. В таком случае эта всеобщая необходимость, как единственно истинно-сущая, *будет зависеть сама от себя*. Но это значит, что она и есть свобода. Зависеть только от себя значит быть свободным.
b. Допустим, что все абсолютно свободно, что никто и ничто ни от кого и ни от чего не зависит. Если все является абсолютной свободой, то, в силу абсолютности, ничто *не может выйти* из пределов свободы, все абсолютно зависит от этой свободы. Однако зависимость от чего-нибудь есть необходимость. Абсолютная свобода есть, таким образом, абсолютная необходимость. Оторвать одно от другого может только не диалектическое, но формально-логическое рассуждение, а для формально-логической узости нужна особая, уже не-логическая заинтересованность и подогретость.

VIII. бесконечности и конечности,

VIII. *Бесконечность* и *конечность*.

a. Допустим, как это любят долбить мифологи определенной секты, что *мир бесконечен и только бесконечен*. Если что-нибудь не имеет конца, – следовательно, оно не имеет границы и формы. Если что-нибудь не имеет границы и формы, это значит, что оно ничем *не отличается* от всего прочего. Но если оно ничем не отличается от всего прочего, то, следовательно, невозможно установить, существует ли оно вообще или нет. Итак, *если мир бесконечен, то это значит, что ровно никакого мира не существует*. Нигилизм Нового времени так, в сущности, и думает. Восхвалять бесконечность миров заставляло тут именно желание убить всякий мир; и католичество, которое хотело спасти живой и реальный мир, имело полное логическое право сжечь Дж. Бруно. А уничтожать мир необходимо было тем, кто выставлял на первый план свою личность. Как я уже имел случай указать, субъективизм и механизм (нигилизм) есть одно и то же. Раз все существенное перенесено в субъект, объекту остается очень мало и он теряет последнее свое убежище – свое существование; отсюда – проповедь у всех субъективистов и индивидуалистов бесконечности мира и миров. Но так как изолированный индивидуализм и субъективизм, перенесенный в социально-

экономическую сферу, создает буржуазную культуру и капиталистический тип производства, то *учение о бесконечности мира есть*, очевидно, *типично либерально-буржуазная мифология*. И потому пролетарские идеологи, стоящие на точке зрения бесконечности мира, или ничем не отличаются от капиталистических гадов и шакалов, или отличаются, но еще им неизвестно, чем собственно они отличаются. Тут – тот же тупик, что и в вопросе о бытии Божием. С одной стороны, официальная мифология требует, чтобы Бога не было. С другой стороны, основным аргументом является здесь тезис: "*Наука* доказала, что Бога не существует". Но – 1) наука всегда существовала и часто существует также и у людей религиозных, так что если точно выражаться, то надо говорить, что не *наука* тут причина, а один очень специфический тип науки. 2) Всякое научное доказательство предполагает весьма изолированную функцию субъекта. Культурно-исторически это было возможно только в возрожденческой культуре, т.е. в культуре по преимуществу буржуазной. Атеизм, рационально обоснованный, есть именно эманация капиталистического духа. С пролетарской точки зрения отвлеченные идеи вообще ничего не значат в истории. Поэтому опора на отвлеченное *научное* доказательство есть всецело либерально-буржуазный метод, и в устах пролетариев он весьма далек от их подлинных мыслей.

b. Допустим, что мир *конечен и только конечен*. Если мир конечен, это значит, что существует его определенная *граница*. Спрашивается: а что существует *вне этой границы* и можно ли выйти за пределы этой ограничивающей линии, если я буду продолжать двигаться дальше? Если выйти за эти пределы можно, то ясно, что упомянутая граница вовсе не есть последняя граница, т.е. не есть и вообще граница, и за ее пределами мир продолжает существовать, – причем одинаковое рассуждение надо применить и ко всякому новому пункту, до которого мы дойдем в своем движении за пределы мира, так что, в сущности, граница будет все время ускользать и мир окажется бесконечным. Если же выйти за пределы конечного мира нельзя, а мы все еще продолжаем двигаться (ибо нет никаких особых оснований думать, что двигаться невозможно), то это опять значит, что градина мира отодвигается вместе с нашим продвижением, т.е. что мир в каком-то смысле бесконечен.

Итак, *мир одновременно и конечен, и бесконечен*. Диалектик может рассуждать только так. Мифологи же давно приучили всех наивно мыслящих мещан думать, что мир или только бесконечен, или только конечен. О выходе из этого формально-логического и абстрактно-метафизического тупика я собираюсь говорить (если дадут) в особом сочинении.

***IX. абсолютном и относительном*,**

IX. *Абсолютное* и *относительное*.

a. Говорят: ***все относительно***. Хорошо. В самом деле, все? И прошлое? Отвечают: не знаем. Позвольте, раз вы не знаете, относительно ли прошлое, вы не можете утверждать, что ***все*** относительно. Ну, ладно, говорят, пусть и прошлое. И настоящее? И настоящее! И будущее? Да зачем вам будущее? Позвольте, вы же говорите, что все решительно относительно. Ну, хорошо, и будущее. Итак, все настоящее, все прошлое и все будущее относительно. Относительность господствует решительно везде. Но спросим еще: сама ли по себе существует относительность, в некоем недосягаемом за-умном бытии, ни на что не влияя и ничто не предопределяя, или же она действительно реальное определение вещей? Первая возможность, конечно, отпадает для того, кто утверждает, что ***все*** относительно. Раз все относительно, то, значит, относительность определяет собою все. Итак, относительность есть то, что

охватывает все прошлое, все настоящее и все будущее и является наиболее существенной и во всяком случае неотъемлемой ее характеристикой. Позвольте, да ведь это же и есть *абсолютное*. Абсолютное есть то, что все охватывает и все предопределяет. Тут полное повторение антиномии свободы и необходимости: нет ничего свободного, все – необходимо; стало быть, сама необходимость свободна, ибо зависит от себя. Нет ничего абсолютного, все относительно: это значит, что абсолютна сама относительность. Или нет никакой относительности – тогда об абсолютном можете говорить что угодно; или относительное действительно есть и даже – допустим – только и есть относительное, – тогда все абсолютно, и абсолютна, прежде всего, сама же относительность.

b. *Все – абсолютно, существует только абсолют*. Но быть – значит иметь какой-нибудь существенный признак, а иметь признак – значит отличаться от всего прочего и, прежде всего, от своего противоположного. Абсолютное есть. Следовательно, оно нуждается для своего бытия в *ином*, т.е. в не-абсолютном, т.е. в *относительном*. Или абсолютное есть, тогда необходимо должно быть и относительное (в крайнем случае необходима хотя бы его возможность). Или относительного ничего нет, тогда нет и ничего абсолютного.

***X. вечности и времени*,**

X. *Вечность* и *время*.

a. Говорят: *все временно и нет ничего вечного*. Позвольте, а может *кончиться* ваше временное и ваше время? Или может или не может. Допустим, что время никогда не кончится. Так, значит, оно – *вечно?* Тогда чего же вы врали, что все временно? Но допустим, что время *может* кончиться. Тогда, однако, получается уже полный скандал: время кончилось, а наступило – *что?* Наступило или опять временное или вне-временное. Если – опять временное, – значит, время вовсе не кончилось; если – вне-временное, то как же вы утверждали, что "нет ничего вечного"? Итак, или все временно, но тогда есть и вечность и, прежде всего, само же время вечно; или нет никакой вечности, – тогда нет и ничего временного.

b. *Все вечно, и нет ничего по существу своему временного; время есть только субъективная иллюзия*. Вечность существует. Чтобы существовать, надо отличаться от того, что не есть вечность. Вечность, стало быть, предполагает, если только она действительно есть, нечто не-вечное, от чего она, чтобы быть, отличается. Но не-вечное есть временное. Следовательно, вечность предполагает время. Однако вечность охватывает все, что было, есть и будет; и кроме нее ничего нет. Тогда – что же, кроме вечности, может быть временным? Очевидно, временной может быть только сама же вечность. Итак, время – вечно, а вечность временна.

***XI. целом и части*,**

XI. *Целое* и *часть*.

a. *Всякое целое делится на части*. Если целое есть только сумма своих частей, то это значит, что нет никакого целого, ибо раз оно не содержится в каждой отдельной части (а если бы содержалось, тогда нечего было бы и говорить о *сумме* частей), то оно не содержится и во всех вместе взятых частях. Следовательно: или целое *есть* – тогда оно не делится на свои части; или оно делится – тогда нет никакого целого.

b. *Никакое целое не делится на свои части*. Если целое не делится, тогда

в нем нет никакого различия. А если нет различия, оно есть некая абсолютная единица. В таком случае почему я должен считать ее целым?

Целое и делится, и не делится на свои части.

XII. одном и многом.

XII. *Одно* и *многое*. Все предыдущие антиномии, в сущности, можно свести к этой одной, как к простейшей, – которую можно формулировать и как антиномию *бытия* и *небытия*, или *сущего* и *не-сущего*.

a. Одно, если только оно одно, ни от чего не отличается и, следовательно, не есть нечто, есть ничто. Если же оно – нечто, оно требует для себя иного, т.е. не-одного, от чего оно отличалось бы. Но не-одно есть многое. Следовательно, одно, чтобы быть, нуждается во многом. *Или нет никакого иного, тогда нет и никакого одного; или одно есть, но тогда есть и многое*. А так как все есть именно одно и ничего кроме этого одного "всего" нет, то, следовательно, не что иное, как именно это же одно, и есть многое.
b. Многое, если оно только есть многое, не есть ни в каком смысле одно, ибо иначе мы и не называли бы его только многим. Но если многое не содержит в себе никакого единства, тогда оно и не состоит из отдельных частей, ибо каждая часть тоже была бы чем-то одним. Многое же, которое не есть многое разных отдельных единиц и даже никаких отдельных единиц в себе не содержит, очевидно, вовсе не есть многое. Итак, если есть многое, то есть и одно; а если нет одного, то и нет никакого многого. Таким образом, ни монизм (голый), ни плюрализм (голый) не могут быть оправданы *чисто* диалектически. Их оправдание – в мифологии и в догматическом богословии.

9. Заключение

Всех этих антиномий совершенно достаточно, чтобы убедиться, как часто мы не видим мифа под системой рассуждения, имеющей всю видимость науки, научности и логической оправданности. Только потому не видно здесь мифа, что эти учения уже давным-давно получили форму *догмата*, а миф не есть догмат. Миф, говорили мы, всегда личностен и историчен, догмат же живет абсолютизацией и логикой. Миф есть непосредственно воспринимаемое личностно-историческое бытие; догмат же всегда есть научно-диалектическая система или принцип ее. Поэтому я и привел целый ряд таких примеров, где на первом плане их логическая обоснованность и где обычно не видят никакого вероучения и мифа. Проведение же четкой диалектики в них как раз показывает, что это не только диалектика, что миф с огромной силой врывается в сферу диалектики и совершенно по-своему перераспределяет ее категории. На приведенных примерах удобно учиться различать миф и догмат, непосредственную веру и логическое знание, сверхъестественное откровение и догматическое богословие.

Итак, *миф не есть догмат, но – история*. Энергийное, смысловое или феноменальное проявление и становление бытия личностного в мифе есть становление *историческое*. Короче: *миф есть личностное бытие, данное исторически*.

X

МИФ НЕ ЕСТЬ ИСТОРИЧЕСКОЕ СОБЫТИЕ КАК ТАКОВОЕ

Легче всего понять историю как ряд *фактов*, причинно связанных между собою. Для понимания мифа это дает чрезвычайно мало. Факты сами по себе глухи и немы. Факты *непонятые* даже не суть история. История всегда есть история понятых или понимаемых фактов (причем понятых или понимаемых, конечно, с точки зрения личностного бытия). В историческом процессе можно различать три слоя.

1. Природно-вещественный слой истории

Во-первых, тут перед нами *природно-вещественный слой*. История есть действительно ряд каких-то фактов, причинно влияющих друг на друга, вызывающих друг друга, находящихся во всестороннем пространственно-временном общении. Кто-то воевал с кем-то, потом было разрушение страны, потом случилась еще тысяча разных фактов и т.д. Покамест история есть история этих фактов, она вовсе даже не есть история. Это – сырые материалы, которые, при условии внесения в них каких-то совершенно новых точек зрения, *могут* стать историческими материалами. Все эти статистические таблицы и процентные исчисления никакого отношения как таковые к истории не имеют. Констатирование голых указов, распоряжений и постановлений; исчисление количества и характера податей или налогов; описание хода военных действий, колонизации, всякого технического оборудования и пр. и пр. – все это никакого отношения к истории не имеет, если эти факты берутся как факты, даже пусть в их причинной зависимости. История не есть природа и не развивается по типу природных процессов. Природа гораздо абстрактнее, проще и механичнее истории. *И не история есть момент в природе, но всегда природа есть момент истории*. Ибо никто никогда не воспринимает чистую, вне-историческую природу. На ней всегда лежит густой слой интуиций данной эпохи, и исключение их приводит не к природе как предмету обычного человеческого восприятия, но к природе как абстрактной формуле научной мысли. С такой формулой имеем дело не мы, но лишь наш рассудок. И глупо ставить рассудок в такое привилегированное положение, чтобы все остальное перед ним смолкло. Скажут: не природа сама по себе исторична, а *наш субъект* делает ее таковой, наделяя теми или другими качествами, в зависимости от характера эпохи, в которой живет этот субъект. Да ну будет вам блудить языком. Субъект да субъект... Такое возражение совершенно же неубедительно. Пусть это субъективно. Ну, а что же в природе *объективно?* Материя, движение, сила, атомы и пр.? Но почему же? Понятия о материи, движении, силе и атомах также меняются, как и все прочие наши субъективные построения. В разные эпохи они совершенно различны. Так почему же тут вы не говорите о субъективизме, а когда я заговорил о том, что природа – весела, грустна, печальна, величава и т.д., вы вдруг обвиняете меня в субъективизме? Вот тут-то и получается, что под всяким таким "объективизмом" кроется собственное вероучение, точнее, просто метафизические капризы и всякого рода симпатии и антипатии. Кто во что влюблен, тот и превозносит объективность соответствующего предмета своей любви. Вы влюблены в пустую и черную дыру, называете ее "мирозданием", изучаете в своих университетах и идолопоклонствуете перед нею в своих капищах. Вы живете холодным блудом оцепеневшего мирового пространства и изувечиваете себя в построенной вами самими черной тюрьме нигилистического естествознания. А я люблю небушко,

голубое-голубое, синее-синее, глубокое-глубокое, родное-родное, ибо и сама мудрость, София, Премудрость Божия голубая-голубая, глубокая-глубокая, родная-родная. Ну, да что там говорить... Словом, история не сводима на природу; наоборот, сама природа делается понятной только через историю. История – не просто факты, даже и не просто факты, поставленные в причинную взаимозависимость. На такой "истории" никакого мифа не построишь, разве что пугало какое-нибудь...

Заботится ли солнце о земле? Ни из чего не видно: оно ее "притягивает прямо пропорционально массе и обратно пропорционально квадратам расстояний".

Таким образом, первый ответ о солнце и о земле Коперника был – глуп.

Просто – глуп.

Он "сосчитал". Но "счет" в применении к нравственному явлению я нахожу просто глупым.

Он просто ответил *глупо*, негодно.

С этого глупого ответа Коперника на нравственный вопрос о планете и солнце началась пошлость планеты и опустошение Небес.

"Конечно, – земля не имеет об себе заботы солнца, а только притягивается по кубам расстояний".

Тьфу!

(В.В.Розанов)

2. Слой сознания и понимания

Во-вторых, поскольку история есть становление фактов *понимаемых*, фактов *понимания*, она всегда есть еще тот или иной модус *сознания*. Тут впервые проводится резкая грань между природой и историей. Я не буду опровергать бесконечных упреков в "субъективизме", "идеализме", "метафизике" и пр. Это скучно. Кто не усваивает "объективности" "сознания" и "понимания", тот напрасно читает мои рассуждения и напрасно теряет время на изучение проблем мифа и истории. Факты истории должны быть так или иначе фактами сознания. В истории мы оперируем не с фактами как таковыми, но с той или иной структурой, даваемой при помощи того или иного понимания. Куча фактов, из которых состоит, например, эпоха культурного перелома России в XVII в., должны быть осмыслены заново так, чтобы получился действительно культурный перелом, а не просто голые факты, как, например, западная живопись в боярских домах или немецкая слобода под Москвой. Все эти факты как факты, сами по себе, совершенно ничего не значат в смысле истории. Они должны быть обняты какой-то общей концепцией, в них же содержащейся, но не появляющейся из простой их суммы. Историческое зрение обобщает эти факты и видит их in specie. Этот подвижной "специес" и есть подлинный предмет истории.

Что он дает для мифа? Конечно, он не сравним в этом отношении с первым слоем. Если первый слой, можно сказать, амифичен, то второй слой доставляет мифу его *фактический материал* и служит как бы ареной, где разыгрывается мифическая история. При его помощи мы можем *увидеть* миф, увидеть подлинно исторические факты. Пока мы находимся в первом слое, мы только анализируем отдельные краски, которые ушли на изготовление картины, холст, на котором она нарисована, химически и физически анализируем все вещества, из которых состоит картина. Этим мы еще даже и не прикоснулись к картине, как таковой. Но вот мы *взглянули* на картину как

на нечто *целое*, восприняли ее в единой концепции, увидели светотени, краски, фигуры, забывши о химии и физике. Это значит, что мы перешли ко второму слою. Аналогично, в мифической истории мы тут начинаем видеть живых личностей и живые факты; картина истории становится обозримым и ощутимым целым. Уже перед нами не мертвый приказ или указ, но его реально историческая значимость, его фактически бывшее воздействие на государственную и общественную жизнь; не собрание мертвых документов и писем данного государственного человека, но самый этот живой человек, выразившийся в этих документах и письмах. Бить по воздуху плетью – пустое и *отвлеченное* занятие; но, например, порка крестьян и рабов есть проявление *конкретной* идеи, ибо тут – реальное общение личностей, понимающих друг друга. Существует, конечно, и разная степень конкретности исторических идей. Сжигать людей на кострах красивее, чем расстреливать, так же как готика красивее и конкретнее новейших казарм, колокольный звон – автомобильных воплей и платонизм – материализма. Таковы "живописные" функции этого второго слоя исторического процесса.

Но для мифа не только "исторична" история в обыкновенном смысле. Исторична всякая личность, всякое личное общение, всякая мельчайшая черта или событие в личности. Особенно ярко ощущение универсального историзма в христианстве. В язычестве, вырастающем на обожествлении космоса, строго говоря, нет историзма. Языческий платонизм – максимально аисторическая система. Тут сама история и социология есть часть астрономии. В христианстве, вырастающем на культе абсолютной Личности, персоналистична и исторична всякая мелочь. И в особенности опыт мистического историзма ощущается христианским монашеством. Для монаха нет безразличных вещей. Монах все переживает как историю, а именно как историю своего спасения и мирового спасения. Только монах есть универсалист в смысле всеобщего историзма, и только монах исповедует историзм, не будучи рабски привязан к тому, что толпа и улица считает "историей". Он умеет поставить свою личность и свои личные привязанности на правильное место; и только монах один – не мещанин. Только монах понимает правильно и достаточно глубоко половую жизнь; и только он один знает глубину и красоту женской души. Только он один ощущает всю глубочайшую антиномию продолжения человеческого рода, которую не знает ни блудник, ни живущий умеренной, "законной" супружеской жизнью. Пишет величайший аскет, мировой наставник монашества: "Некто поведал мне о необычайной и самой высшей степени *непорочности*; он сказал: "Один [св. Нон, еп. илиопольский; см. Четьи-Минеи 8 окт.], воззрев на женскую красоту, прославил при сем Творца и от единого взора погрузился в любовь Божию и в источник слез. И чудно было видеть, – что для другого послужило бы рвом погибели, то для него сверхъестественно стало венцом". Таковой, если всегда, в подобных случаях, имеет *такое же чувство и делание, – еще прежде общего воскресения восстал уже нетленным*". Может ли сравниться тонкость чувств и глубина созерцания монаха с мещанством того, что называется "мирской" жизнью? Может ли, кроме монаха, кто-нибудь понять, что истинное монашество есть супружество, а истинный брак есть монашество? Может ли кто-нибудь увидеть историю, подлинную настоящую историю духа, с своими революциями и войнами, неведомыми миру, – в блаженном безмолвии тела и души, в тонком ощущении воздействия помыслов на кровообращение, в просветлении мыслей во время поста и особенной, невыразимой легкой тонкости тела, в сладости воздержания, в благоуханной молитве отверстого сердца? Все бездарно в сравнении с монашеством, и всякий подвиг в сравнении с ним есть мещанство. Только ты, сестра и невеста, дева и мать, только ты, подвижница и монахиня, узнала суету мира и мудрость отречения от женских немощей. Только ты, худая и бледная, узнала тайну плоти и подлинную историю плотского человека. Только ты, больная и родная, вечная и светлая, усталая и умиленная, узнала постом и молитвой, что есть любовь, что есть отвержение себя и церковь как тело. Помнишь: там, в монастыре, эта узренная радость навеки и здесь, в миру, это наше томление.

Вижу я очи Твои, Безмерная,
под взором Твоим душа расплавливается... –
о, не уходи, моя Единая и Верная,
овитая радостями тающими,
радостями, знающими
Все.

И это – история, живая, трепещущая радость и боль исторических судеб... Но – не забудем – это история *мифов*, история для мифического субъекта, *мифическая* история и судьба бытия. А ведь по-вашему же миф есть выдумка, не правда ли? Ну, так вам и беспокоиться нечего... Вы думаете, другие "исторические" мифы более безопасны или не столь ответственны? Вот, пожалуйста. Однажды я обратил внимание на то, что умирающие за несколько минут, часов (а иногда и дней) вдруг вперяют взор в какую-нибудь точку пространства, явно не могущую, в обычных условиях, быть предметом столь напряженного фиксирования. Иногда на лице умирающего появляется при этом выражение ужаса, как бы при виде каких-то страшных чудовищ. Иной раз лицо умирающего выражает светлую радость, мир, тихую и облегченную улыбку. Иной раз лицо, при всем удивлении, которое оно выражает, остается холодным, тупым и безразличным. За ничтожным исключением, умирающие решительно ничего не хотят рассказать об этом, несмотря на настойчивые вопросы. Установивши этот факт и сделавши само собой напрашивающееся здесь обобщение, я с тех пор, в течение вот уже нескольких лет, всегда расспрашиваю об этом напряженном и неожиданном взоре умирающего у близких родственников того или другого умершего, присутствовавших при его кончине. *Исключений из своего наблюдения я почти не встречал*; были только сомнительные или неполные сведения, но настоящих исключений не вспомню. Ну, и что же вы скажете? Не реальная история личности, не мифическая судьба личности? Будет вам.

3. Слой самосознания, или слова

Однако, в-третьих, исторический процесс завершается еще одним слоем.

Мало того, что история есть некое становление сознания или *предмет* какого-нибудь возможного или действительного сознания. История есть сама для себя и объект и субъект, предмет не какого-то иного сознания, но *своего собственного сознания*. История есть самосознание, становящееся, т.е. нарождающееся, зреющее и умирающее *самосознание*. Это диалектически необходимый слой исторического процесса. В истории мы ведь находим не просто мертвые факты и не просто кем-то со стороны познаваемые и понимаемые факты. История есть еще история и самосознающих фактов. Она есть творчество *сознательно* – выразительных фактов, где отдельные вещи входят в общий процесс именно выражением своего самосознания и сознательного существования. Но что такое творчески данное и активно выраженное самосознание? Это есть *слово*. В слове сознание достигает степени самосознания. В слове смысл выражается как орган самосознания и, следовательно, противопоставления себя всему иному. Слово есть не только понятая, но и понявшая себя саму природа, разумеваемая и разумевающая природа. Слово, значит, есть орган самоорганизации личности, форма исторического бытия личности. Вот почему только здесь исторический процесс достигает своей структурной зрелости. Без слова история была бы глуха и нема, как картина, которая хотя и хорошо написана, но никому ничего не говорит, ибо и нет никого, кто бы мог ее воспринять. Картина должна заговорить подлинным живым языком, и ее кто-то должен услышать. История должна быть не просто "живописью", но и "поэзией". Она должна рождать не просто образы и картины фактов, но и *слова* о фактах. И тут мы находим подлинную арену для функционирования мифического сознания. Мифическое сознание должно

дать *слова* об исторических фактах, *повествование* о жизни личностей, а не просто их немую картину. Миф – "поэтичен", а не "живописен". Без "поэзии" – точнее говоря, без слова – миф никогда не прикоснулся бы к глубине человеческой и всякой иной личности. Он был бы связан навсегда созерцательно-пластическими формами и никогда не смог бы выразить того, на что способно только слово. Слово – принципиально *разумно* и идейно, в то время как образ и картина принципиально созерцательны, зрительны, и "идею" дают они только постольку, поскольку она выразима в видимом. Миф – гораздо богаче. Его "чувственность" охватывает не только вещественно-телесные, но и всякие умные формы. Возможен чисто умный миф, в то время как для "живописи" это было бы в лучшем случае бессильной аллегорией.

Итак, *миф не есть историческое событие как таковое, но он всегда есть слово*. А в слове историческое событие возведено до степени самосознания. Этой установкой мы отвечаем на вторую из предложенных выше апорий (относительно формы проявления личности в мифе). Личность берется в мифе *исторически*, а из ее истории берется вся *словесная* стихия. Это и есть разъяснение того, как личность проявляет себя в мифе.

Кратко: *миф есть в словах данная личностная история*.

XI

МИФ ЕСТЬ ЧУДО

1. Вступление

Мы пришли к весьма странному и подозрительному выводу. Наша формула, по-видимому, уничтожает всякую грань между мифом и самой обыкновенной историей, точнее – *биографией*, или описанием тех или иных эпизодов из жизни того или иного человека. Правда, наша формула не так уже проста. Она получена в результате длинного анализа весьма сложных понятий – символа, личности, истории, слова и проч. Поэтому простота ее заключается только в общераспространенности и обывательской популярности употребленных тут терминов. Однако термины эти даны не в том спутанном и темном значении, в каких употребляет их некритическое сознание, но феноменологически выявлены все их основные моменты и отграничены от соседних и путающих дело областей. При всем том, однако, встает неумолимый вопрос. Пусть миф – история; пусть он – слово; пусть им наполнена вся наша обыденная жизнь. Все это не может нас убедить в том, что в мифе нет ничего особенного, что миф – это и есть только история и биография, та самая история и биография, как это понимается всеми обычно. Однажды (выше, Гл. VII, ч. 4) мы уже встретились с таким широким понятием мифа; и его пришлось, в сущности, отбросить, потому что миф, понимаемый просто как интеллигентный символ, совершенно неотличим, например, от поэзии. Уже там нами было указано, что есть еще узкое и более специфическое понятие мифа, именно то, когда гоголевский Хома Брут скачет

не на лошади, даже не на свинье или собаке, а не больше и не меньше, как на ведьме или она на нем. Это привело нас к констатированию в мифе какой-то особой *отрешенности*. Но то, что мы до сих пор говорили об этом понятии, все еще продолжает быть недостаточным. Отрешенность можно понимать как отрешенность от абстрактно-изолированных вещей. Это, конечно, не есть подлинная мифическая отрешенность, ибо и все решительно вещи живого человеческого опыта даны в таком отрешении. Отрешенность можно понимать поэтически – как отрешенность от вещей вообще. Это тоже пришлось отвергнуть, ибо миф совершенно не выходит из сферы вещей, и даже наоборот, – вращаясь в личностной стихии, – он с особенной силой опирается на вещи, на всякую *осуществленность*, хотя и понимает ее глубже, чем обыкновенные физические вещи. Что же теперь получается? Пока у нас не вполне сформировалась идея личности, мы могли не ставить окончательно вопроса о мифической отрешенности. Чтобы отграничить миф от поэтического образа, достаточно было просто указать на факт необычности и как бы сверхъестественности его содержания; и этим область мифа отмежевывалась от поэзии довольно просто, не говоря уже о том, что миф – вещественен, поэзия же – "незаинтересованна". Покамест мы говорим об отношении мифа к вещам вообще, достаточно было опять-таки этого же указания; и – делалось ясным, что мифический факт и мифическая вещь есть вид фактов и вещей вообще. Этим вполне рисовалась его фактичность и вещность, а больше ничего и не надо было в соответствующих отграничениях. Но вот оказалось, что миф есть личностное бытие, что он – историческое бытие, что он – слово. Оказалось, что миф есть *самосознание*. Раз миф есть самосознание, то в нем необходимым образом должна содержаться в *сознательной* форме та отрешенность, которая для него специфична. Миф есть слово: это значит, что он должен высказать, в *чем* именно заключается его отрешенность; отрешенность должна быть выражена и выявлена, *высказана*. Отграничивая миф от метафизического построения, мы указали, что "сверхъестественный" момент если и содержится в мифе, то не мешает его телесности и вещественности. Приравнивая миф символу, мы показали, что отношение "естественного" и "сверхъестественного" в мифе надо мыслить символически, т.е. нумерически едино, как одну вещь. Но что это такое за "сверхъестественное" по своему существу, – этого мы не решали, ограничиваясь более или менее неопределенными характеристиками, вроде "необычное", "странное" и т.д. Теперь миф превратился для нас в сознательно-личностно-словесную форму, развертывающуюся к тому же исторически. Это значит, что мы не можем теперь отбрасывать это "необычное" и "странное" в сторону, ограничиваясь простым его констатированием. Личность, история, слово – этот ряд понятий привел нас к необходимости создать такую категорию, которая бы охватила сразу и этот ряд, и то самое "сверхъестественное", "необыкновенное" и пр., охватила в одной неделимой точке так, чтобы и эта последняя, вся эта не-вещественная, не-метафизическая, не-поэтическая, а чисто мифическая отрешенность объединилась бы в единый синтез с явленностью, с символом, с самосознанием личности, с историческим событием и с самим словом – этим началом и истоком самого самосознания. Это значит, что мы приходим к понятию **чуда**. *Миф есть чудо*. Вот эта давно жданная и уже окончательная формула, синтетически охватывающая все рассмотренные антиномии и антитезы. Всмотримся в это сложное понятие.

2. Что не есть чудо?:

Тут тоже накопилось много предрассудков, – больше даже, чем в других областях, связанных с мифом. Практики-этнографы и ученые-мифологи почему-то считают это понятие совершенно ясным и обыкновенно не дают себе ни малейшего труда, чтобы его выяснить. Философы считают себя выше этого понятия и относятся к нему с презрением. Богословы кое-что говорят, но говорят или апологетически, что для нас в данном случае бесполезно, ибо нам хочется выяснить самое понятие, а не защищать его или опровергать, или говорят в стиле научного позитивизма, соблазняясь

"прогрессом" в науке и наивно думая, что религию как-то можно помирить с этим "прогрессом". Ни этнографы, ни философы, ни позитивистически настроенные богословы нам не помогут, и нам придется в этом вопросе искать собственных путей.

a) чудо не есть просто проявление высших сил;

a) Наиболее распространенное учение гласит, что чудо есть *вмешательство высшей Силы* или высших сил, и притом *особое* вмешательство. Этот взгляд требует уточнения и раскрытия. Не забудем, что мы имеем в виду все время исключительно *мифического субъекта*, а не нас самих или кого бы то ни было другого. Необходимо решить вопрос, что такое чудо *с точки зрения самого же мифического сознания*. Конечно, говоря вообще, для мифа чудо есть вмешательство высших сил. Но, во-первых, с точки зрения мифа *вообще ничего не существует без вмешательства тех или других высших сил*. Раз мы уже заговорили о мифе-чуде, то с этой точки зрения *чудо творится непрерывно*, и нет вообще ничего не-чудесного. Так, если взять христианскую мифологию, то творение мира есть величайшее чудо, искупление – величайшее чудо, рождение, жизнь и смерть человека – сплошное чудо, не говоря уже о такой мифологии, как мифология Богоматери, Воскресения, Страшного Суда и т.д. Спрашивается: что же такое является тогда чудом, если не-чуда вообще никакого нет, если вся мировая и человеческая жизнь, со всеми ее мелочами и подробностями, есть сплошное чудо? Явно, что взгляд на чудо как на вмешательство высших сил, собственно говоря, не выдерживает никакой критики.

Во-вторых, говорят, что это есть *особое* вмешательство. Но тогда *какое же?* Пожалуй, если иметь в виду самого мифического субъекта, то, действительно, чудо переживается им как *особое* вмешательство. Но этого очень мало. Тут неясен самый принцип, по которому данное событие трактовано как особое; и неясно, что именно вмешивается. Чудо переживается совершенно *специфически*; и простым указанием на "особое" тут ничего нельзя поделать, как и нашими предыдущими общими квалификациями "необычное", "странное" и т.д. Специфичность чуда должна быть выявлена как таковая.

b) чудо не есть нарушение "законов природы"

b) Другое воззрение гласит, что *чудо есть нарушение законов природы и прорыв в общем течении механистической вселенной*. Если угодно, это воззрение можно объединить с первым и трактовать его как уточнение первого. Тогда получится, что чудо есть акт вмешательства высших сил, нарушающий механистическое протекание явлений. *Это решительно противоречит феноменологии чуда*.

Во-первых, тут опять вносится точка зрения, чуждая самому мифическому сознанию. Именно, чудо есть нарушение законов природы, *если к нему и к ним подходить с точки зрения механистической науки XVII-XIX вв*. Такая условность, однако, не только не обязательна, но она в корне пресекает самую возможность существенного вскрытия понятия чуда. Мало ли как кому представляется чудо! Да что такое чудо *само-то по себе*, – для того, *кто живет этим чудом*, для того, *кто его берег именно как таковое*, для кого чудо есть именно чудо, а не что-нибудь другое? А для такого субъекта, я берусь это утверждать с полной научной достоверностью, *чудо вовсе не есть нарушение законов природы*. Не нарушение законов природы есть чудо, а, наоборот, установление и оправдание, их осмысление. С точки зрения мифического сознания чудо-то и есть установление и проявление *подлинных*, воистину нерушимых законов природы.

Во-вторых, что такое нарушение законов природы? Самое дикое и первобытное сознание оперирует с понятием чуда, не имея или ровно никаких представлений о законах природы, или имея их в таком виде, что их не приходится принимать во внимание. Тут опять все то же проклятие гетерогенных привнесений, когда люди никак не могут не обозревать весь мир с своей собственной колокольни и когда дальнозоркость простирается не дальше собственного носа.

В-третьих, даже если иметь в виду эпохи развитого представления о законах природы, то и тут возникает ряд трудностей, если чудо понимать как нарушение этих законов. –

a) Сами эти законы отнюдь не имеют *для самой же науки* никакого абсолютного значения. Можно *интерпретировать* и даже использовать науку с целью пропаганды некоего обожествления и абсолютизации отвлеченных принципов и гипотез. Но это само будет уже мифом. Вера во всемогущество науки, конечно, есть не более как одна из форм мифического сознания. В самой науке отнюдь этого не написано. Выведенный закон падения тел есть для науки только *гипотеза*, а не абсолютная истина; и завтра этот закон, может быть, станет иным, если только вообще он будет существовать, если будет завтра падение тел и если, наконец, будет самое "завтра". Я, например, сказать по совести, нисколько не убежден в том, что "завтра" обязательно будет. Ну, а что же будет, – спросят. А я почем знаю! Поживем – увидим, если будет *кому* и *что* видеть. Итак, нельзя говорить, что чудо есть нарушение законов природы, если неизвестно, какова степень реальности самих законов. С строго научной точки зрения можно только сказать, что сейчас обстоятельства, опытные и логические, таковы, что приходится принимать такую-то гипотезу. Больше ни за что поручиться нельзя, если не хотите впадать в вероучение и в обожествление отвлеченных понятий. А самое главное, *ничего больше этого для науки и не надо*. Все, что сверх этого, есть уже ваши собственные вкусы.

b) Далее, допустим, что законы природы существуют, с значением ли только гипотез или с значением каких-то реальностей, абсолютных или относительных. С точки зрения мифического сознания *они тоже суть проявление высших сил*. Почему проявление высших сил должно обязательно вносить в явления сумбур и неожиданный хаос, а не порядок, законосообразность и строй? Почему законы природы сами не суть проявление высших сил? Ведь наука устанавливает лишь некоторые формулы и положения, которые сами по себе вовсе еще не суть ни вещи, ни силы. Они *осуществляются* на вещах и в движении. Но если нет вещей, или движения, или сил вне этих формул, то сами эти формулы из себя не породят ни того, ни другого, ни третьего. Значит, механизм науки сам по себе ничего не говорит о природе в ее реальности: например, никакой закон природы ровно ничего не может сказать ни о создании природы и мира, ни об их гибели или кончине, т.е. он исходит из того, что мир *уже как-то есть*, и в этом мире он как-то находит себе приложение. А был ли, будет ли дальше и, собственно говоря, есть ли сейчас доподлинно этот мир, – об этом наука ничего не знает. Отсюда ясно, что мифическое сознание имеет полное логическое право, при существовании самых точных законов абсолютного механизма, утверждать, что *реально осуществленные механические законы есть проявление высших сил*, что, поскольку сами законы суть только формулы, а не вещи, можно и нужно, в вопросе о самих вещах, подчиняющихся этим законам, говорить о высших силах или вообще где-то и как-то искать причин для закономерно протекающих вещей. Что законы природы суть законы природы, в этом ничего странного нет. Логически вывести одно из другого – принципиально можно и без всякого чуда. Но когда оказывается, что это не просто логический вывод, а что вся вселенная движется и существует по этим законам, то тут уже получается что-то странноватое. Вот это фортепиано кто-то сделал, эти полки для книг кто-то сделал: как же, рассуждает мифическое сознание, вселенную-то, которая бесконечно сложнее

и в то же время точнее и фортепиано, и книжных полок, вдруг совершенно никто не сделал и она получилась как-то так, неизвестно как? Ясно, следовательно, что для *мифического сознания* миф не есть нарушение законов природы уже по одному тому, что сами законы природы, если их брать как реально-вещественные законы, суть тоже проявление высших сил я, стало быть, нечто мифическое.

g) Наконец, сторонники учения о чуде как о нарушении законов природы смешивают чудесность как таковую с научным объяснением чуда. Получается так, что чудо или есть нарушение законов природы, или оно вообще ничто. Чудо или не объяснимо законами природы (тогда оно – именно чудо), или объяснимо ими (тогда оно – не чудо, и вообще никакого чуда нет). Это – устаревшая точка зрения старой рационалистической метафизики. Заметим пока, что и само механистическое мировоззрение есть плод метафизического дуализма картезианской школы, по которому субъект и объект разделены раз навсегда непроходимой пропастью: субъект ни в каком смысле не есть объект, а объект ни в коем случае не есть субъект, откуда – субъект мыслится как чистое *мышление*, а объект как чистое *протяжение*, механизм. Все это есть продукт либерально-буржуазной, капиталистической культуры. Для философии, которая знает объединение и синтез субъекта и объекта, объект никогда не будет чистым механизмом. Он всегда будет содержать в себе черты субъекта, сознания, души, цели; и "механизм" будет хотя и вполне реальной, но в то же время только вполне подчиненной категорией, не единственной и не абсолютной. Итак, абсолютно механистическое мировоззрение есть вредная рационалистическая и дуалистическая метафизика, печальный плод господствовавшего в течение веков мертвого ныне либерализма, политического, философского и религиозного. Но если так, то что значит "объяснить" чудо "законами природы"? Конечно, прежде всего, это значит объяснить его как естественный результат механизма явлений, как одно из колесиков общей мировой машины. Однако ясно, что это далеко еще не значит объяснить чудо целиком. Будем помнить, что чудо есть явление *социальное* и *историческое*, законы же природы суть установки и явления *механические*. Закон природы ровно ничего не говорит об *абсолютной реальности* протекаемого явления. Он как бы говорит: *если* есть камень, *если* есть земля, *если* камень выше поверхности земли и *если*, наконец, этот камень падает, то – вот как он падает. Ну, а что если нет ни камня, ни земли, ни падения? Тогда закон падения остается отвлеченной формулой, ничего не говорящей ни о каком бытии. Затем, для того чтобы закон отражал действительно реальный процесс, необходимо не только пространственная определенность данного явления, но *точное указание времени*, когда именно началось падение. Законы падения тел ничего не говорят не только о пространстве или месте данного явления; но также и о времени, когда это падение фактически было, в нем нет ровно никакого суждения. Миф – полная противоположность этого. Миф говорит именно о *данном* явлении, об его *пространственном начале и конце*, т.е. объеме, и об его *временном начале и конце*, т.е. о времени, когда оно началось, возрастало, умалялось и умирало. Поэтому *механистическое объяснение чуда вовсе ничего существенного в нем не объясняет*. Вот шел человек по улице; и сорвался с постройки огромный камень, который попал ему прямо в голову и умертвил его. Что, этот камень падал по законам механики? Несомненно. А то обстоятельство, что он упал именно в этот момент, зависит ли от тех или иных законов физики и механики? Безусловно. А что, шедший человек – шел как автомат и механизм и не мог не идти именно так? Допустим даже и это. И что же? И вот все-таки *непонятно, почему же это вдруг так случилось*. Представим себе, что человек в этот день не шел бы мимо роковой постройки. Нарушились бы тогда законы природы? Вовсе нет. А смерти бы тоже не произошло. Ясно, что с точки зрения законов природы совершенно все равно, будет ли этот человек задавлен камнем или нет, ибо, повторяю, законы природы суть установки абстрактно-механистические, и они ровно ничего не говорят ни о какой реальной истории и, в частности, об истории их собственного применения к тем или

другим фактам или временам. Законы природы ничего не говорят о направлении своего приложения и применения. Они – аисторичны. Возьмите методы вычисления затмений солнца и луны в астрономии. Они – совершенно точны. Но чем достигаются и что обязательно предполагают эти вычисления? Они обязательно предполагают, что картина неба *в данный момент* именно такова. Зная, что небо сегодня, т.е. такого-то года, месяца, числа, часа, минуты и секунды имеет такой-то вид, я могу с точностью вычислить, когда будет следующее затмение солнца и луны. Но *откуда* я знаю картину неба сегодня? *Отнюдь не из науки*, а из наблюдения того, что дано само по себе, до всякой науки, и установлено вовсе не наукой. В научных законах как таковых ничего не сказано о том, каково небо будет 1-го января 1928 г. в 12 час, ночи в Москве. Стало быть, в предсказание будущих явлений природы входит не просто одна наука, но и еще момент абсолютной, до-научной и вне-научной данности, *научно необъяснимой и загадочной*. И оказывается, что наступление или ненаступление данного явления во всей его реальности зависит как раз от этого *абсолютного* положения в *абсолютной* системе мира, научно неопределимой. Стало быть, младенцу ясно, что *объяснение механистическое, т.е. вскрытие тех или других законов природы в данном чудесном явлении, ровно ничего не дает в смысле объяснения самого чуда*. Пусть слепой прозрел и это считается чудом. Чудесность этого явления заключается вовсе не в том, что тут нарушены законы природы. Пусть в данный момент неизвестно, от каких причин слепой прозрел. Но принципиально такие причины обязательно *должны быть*, и наука рано или поздно их откроет. Раз это произошло *реально, с реальным* органом зрения, *тут не могло не быть какого-нибудь реально же телесного фактора и причины*, приведших человека к видению. И в то же время *самое точное, яснейшее представление о механизме данного явления ровно ничего не объясняет ни в чуде, ни вообще ни в каком историческом явлении*. Если бы слепой не прозрел – законы природы не нарушились бы. Попадет ли завтра земля в какую-нибудь комету или не попадет, воспламенится она или нет, – это ровно ничего не говорит ни о каких законах природы. И то и другое будет обязательно по законам природы. Итак, *чудо – вовсе не в том, что законы природы нарушены или что оно не объяснимо средствами науки*. Явление, совершенно точно вытекающее из системы мирового механизма, может быть иной раз гораздо большим чудом, чем то, о котором неизвестно, какому механизму и каким законам природы оно следует.

3. Другие теории чуда

Существует еще целый ряд теорий чуда, но почти все они страдают болезнью гетерогенных привнесений, заменяя анализ самого понятия выставлением собственного отношения к этому понятию. Такова старая теория, основанная на толковании чуда как *веры в единообразие и гармонию вселенной, веры, вступившей на ложный путь*. Людям хочется объяснить необычные вещи какими-нибудь более общими явлениями, и для этого они выставляют понятие чуда. Но – правильно это или нет – таковое рассуждение, очевидно, есть рассуждение европейского ученого, а не самого мифического субъекта, который, *прежде чем объяснять*, видит самое чудо *воочию*. Этим же основным недостатком страдает и теория Вундта, который понимает чудо *как продукт первобытного анимизма* и как перенесение *собственных волевых переживаний на объекты* природы и религии. Опять-таки, даже если это так, то – при условии оценки чуда *со стороны*; сам же субъект, видящий и переживающий чудо, вовсе не думает, что *именно он* нечто от себя переносит на объект. *Этот субъект вполне убежден в обратном*, в том, что *сам он* есть объект чудесного воздействия, что не от него исходит чудо, но что *он сам не может не признать чуда как объективного явления*, что чудо прямо насильственно врывается в его душевный мир и повелительно *требует* своего признания. Совершенно беспомощна также теория

внушения, думающая объяснить чудо теми или другими состояниями психики того, кто является объектом чудесного воздействия, или формами взаимоотношения тех или других психических состояний. "Ученый", видящий в чуде только одно "психическое внушение", ни слова не говорит о самом предмете, а его высказывание имеет только значение ругани и беспомощного, озлобленного междометия. Пусть чудо есть результат гипноза; пусть это есть даже просто сумасшествие. Но что это дает в смысле научного анализа данного понятия? Ведь младенцу же известно, что сумасшедшие бывают *разные*, что одно сумасшествие не похоже на другое. В чем же спецификум того сумасшествия, которое именуется верой в чудо? Все равно ведь от этого вопроса не улизнуть. Трактование чуда как вымысла или гипноза есть просто бессильная злоба на чудо и аффективное междометие на месте спокойного и свободного рассуждения. Так обычно "рассуждают" – капризные и нервные бабы.

Попробуем теперь вскрыть понятие чуда, принимая во внимание, что это не есть ни просто воздействие высших сил на низшее бытие, ни просто нарушение законов природы, ни просто мысль об единообразии законов природы, ни та или икая субъективная выдумка, призвольное самопроецирование или гипноз, внушение со стороны.

4. Основная диалектика чуда:

Чтобы быть последовательными и совершенно четкими в анализе этого трудного, обычно презираемого в философии и науке понятия, расположим свое изложение по отдельным пунктам (из которых каждый легко мог бы вырасти в целую главу).

***a) встреча двух личностных планов*,**

a) Ясно, что в чуде мы имеем дело, прежде всего, *с совпадением или, по крайней мере, с взаимоотношением и столкновением двух каких-то разных планов действительности*. Это, по-видимому, и заставляло многих говорить о вмешательстве высших сил и о нарушении законов природы. Однако в противоположность подобным теориям мы хотим вскрыть в точном феноменолого-диалектическом анализе как характер обоих планов, так и способ их взаимоотношения. И, прежде всего, нам ясно из предыдущего изложения, что чудо есть взаимоотношение двух (или большего числа) *личностных* планов. Чудо есть и проявление со стороны какой-то или каких-то личностей, и *для, в целях* какой-то или каких-то личностей (понимая под личностью то, что было установлено нами выше). Это должно иметь аксиоматическое значение, и спорить об этом едва ли возможно. Чудо есть всегда оценка личности и для личности.

b) которые могут быть в пределах одной и той же личности;

b) Возникает далее вопрос: взаимоотношение *каких именно* личностных планов есть чудо? Проще всего думается, что это есть влияние *одной* личности на *другую*. Такой взгляд, однако, малоплодотворен. Нет ровно ничего чудесного во влиянии одной личности на другую, если его брать как таковое. Умный учит глупого, ученый – неученого, грамотный – безграмотного, опытный в жизни – неопытного в жизни и т.д. Тут нет ничего специфически чудесного. Разумеется, это, как и все на свете, *может быть* чудесным. Но ведь и восход и заход солнца, рождение и смерть человека и даже всякие мелкие явления в природе и жизни *могут быть* чудесными и часто таковыми оказываются. Стало быть, не само влияние одной личности на другую чудесно, но – *какой-то особый момент*, не сводящийся просто на самый факт этого влияния. Не поможет делу и влияние высшей личности на низшую, так как тут тоже нет ничего чудесного. И можно сказать, чем выше влияющая личность, тем

затруднительнее говорить о чуде, а высочайшая Личность, если Она есть, вообще мыслится *всегда* и притом *неизменно* влияющей и действующей, так что специально для чуда никакого места не получается. Подлинного чудесного взаимоотношения личностных планов надо искать не в сфере влияния *одной* личности на *другую*, но, прежде всего, в *сфере одной и той же личности*, и уже на этом последнем основании можно говорить о взаимодействии *двух или более отдельных личностей*. Один универсальный пример способен сразу убедить в этом, это – *оборотничество и вообще перевоплощение в разных телах*. Что это есть чудо – сомневаться не приходится. Но что *одна и та же* ведьма превращается то в катящееся колесо, то в птицу, то в серого волка, т.е. что тут идет речь об одной и той же личности, – это тоже ясно. Стало быть, чтобы случилось чудо, достаточно и одной личности. Но необходимы какие-то два плана этой личности. Какие же?

с) это – планы внешне-исторический и внутренне-замысленный;

с) Несомненно, это есть планы *внешне-исторический и – внутренно-замысленный, как бы план заданности, преднамеренности и цели*. Коснемся их более подробно. – Личность, во-первых, есть личность, т.е. она есть, прежде всего, *сама по себе*, вне своей истории и вне всякого становления. Что это такое? Она есть нечто остающееся совершенно неизменным в течение всего своего изменения и истории. По основному правилу диалектики, становление может состояться только тогда, когда есть то, что именно становится и что остается как таковое неизменным, при всех своих фактически происходящих изменениях. Как только нарушится и изменится в своем существе это "что", – так, можно сказать, прервалось и *его* становление, началось становление совершенно другой вещи. Итак, личность есть, прежде всего, некое неизменное единство, как бы парящее в процессе всего изменения и само по себе существующее вне всякого изменения и истории. Только в силу этого и возможна сама история. Но, во-вторых, реальная личность есть личность *историческая*. Она непрерывно и сплошно течет, вечно меняется и становится. Говоря несколько грубее, она всегда во *времени*. Что такое время? Время, или становление, только потому и возможно, что оно есть диалектический антитезис смыслу или идее, которые именно мыслятся не становящимися. Любое математическое положение применимо (или хочет быть применимо, по *смыслу своему* применимо) решительно ко всем временам; оно ничего *временного* в себе не содержит. Время есть антитезис смыслу. Оно по природе своей *алогично, иррационально*. Оно принципиально таково, что прошлого момента *уже* нет, будущего *еще* нет и ничего о нем неизвестно, а настоящее есть неуловимый миг. Сущность чистого времени заключается в этой алогической стихии становления, в *алогическом становлении*, в том, что совершенно ничего нельзя тут различить и противопоставить; все тут слито в один нерасчленимый поток смысла. Сущность времени – в непрерывном нарастании бытия, когда *совершенно, абсолютно* неизвестно, что будет через одну секунду, и когда прошлое – *совершенно, абсолютно* невозвратимо и потеряно, и вообще никакие силы не могут остановить этого неудержимого, нечеловеческого потока становления. Поэтому, что бы ни предсказывали законы природы, никогда нельзя вполне поручиться за исполнение этих предсказаний. Время есть подлинно алогическая стихия бытия, – в подлинном смысле *судьба* или, в другой опытной системе, *воля Божия*. Напрасно ученые и философы забросили это понятие *судьбы* и заменили его понятием причинности. Это – беспомощное закутывание своего носа под собственные крылья и боязнь взглянуть прямо жизни в глаза. Судьба – совершенно реальная, абсолютно жизненная категория. Это – ни в каком смысле не выдумка, а жестокий лик самой жизни. Сами мы ежедневно пользуемся этим понятием и термином; ежедневно и ежечасно видим действие судьбы в жизни, лично своей и чужой; прекрасно знаем и понимаем, что не можем поручиться ни за одну секунду своей жизни; до боли очевидно сознаем, что

будущее неизвестно, темно, как уходящая в бесконечную даль мгла сумерек: и вот, при всем этом, в угоду лживых теорий и грубых предрассудков презираем это понятие как выдумку, как фикцию, как не соответствующую никакой реальности идею. Выдумали понятие причинности. Но разве причинность мешает тому, чтобы прежде чем произойти затмению луны, эта луна исчезла бы в каком-нибудь мировом пожаре или лопнула от каких-нибудь еще неведомых нам причин. Затмение луны предсказано на такое-то число. Да будет ли тогда самая луна, будет ли самое это число? Я уже честно признавался, что мне это не очевидно. Судьба – самое реальное, что я вижу в своей и во всякой чужой жизни. Это не выдумка, а жесточайшие клещи, в которые зажата наша жизнь. И распоряжается нами только судьба, не кто-нибудь иной. – Итак, в чуде встречаются два личностных плана: 1) личность *сама по себе*, вне своего изменения, вне всякой своей истории, личность как *идея*, как *принцип*, как смысл всего становления, как неизменное *правило*, по которому равняется реальное протекание; и – 2) самая *история* этой личности, реальное ее *протекание* и становление, *алогическое становление*, сплошно и непрерывно текучее множество – единство, абсолютная текучая неразличимость и чисто *временная* длительность и напряженность.

d) формы их объединения;

d) Сам собою рождается вопрос: *в каком же именно* взаимоотношении находятся эти два личностных плана? Тут мы впервые начинаем подходить к диалектической разгадке чуда (к диалектической – ибо никакой другой разгадки для философии не требуется). Именно, эти два плана, будучи совершенно различными, необходимым образом *отождествляются* в некоем неделимом образе, согласно общему диалектическому закону. Тут повторяется первичная диалектика "одного" и "иного"; и без четкого ее усвоения невозможно понять и диалектики чуда. "Одно" и "иное" необходимым образом отличаются друг от друга и взаимно отождествляются. Но любопытен не этот общий диалектический закон, но та его спецификация, которая существует именно для категории чуда. Как только мы заговорили *о становлении и истории*, о времени, так тотчас же возникает вопрос о том, *как же именно и насколько происходит это становление*. Становления не может быть без того, что именно становится. И вот, как только вещь перешла в становление, мы тотчас же начинаем сравнивать реально становящееся и, стало быть, ставшее с тем, что должно становиться, *становящуюся* вещь с *идеей* вещи. Без этого, тайного или явного, *сравнения* совершенно невозможно говорить о реальном становлении. Однако, всматриваясь в реальный лик ставшей вещи, мы замечаем тут гораздо больше слоев, чем только два. Во-первых, отвлеченная идея вещи, или в нашем случае – идея личности, вне ее истории, остается на своем месте, равно как и, во-вторых, момент *чисто алогического становления*, момент *меонально-исторический*. Но если бы было только это, то мы попали бы в сети дурного дуализма; и никакой диалектики, никакого чуда не получилось бы. *Эти две сферы отождествляются*. И это значит, что есть, в-третьих, нечто *третье*, что уже – и не отвлеченная идея, и не отвлеченная алогичность становления, но нечто совершенно несводимое ни на то, ни на другое, нечто по сущности своей ничего общего не имеющее ни с тем, ни с другим. Это третье должно быть настолько же идеей, насколько и становлением. Оно – идея, но – данная не сама по себе, а исключительно алогическими средствами; и это – алогическое становление и материя, но – данные исключительно как идея и средствами идеи. Это есть то, что воистину руководит всем становлением, а не только его идейным осмыслением, как отвлеченная идея. Это есть подлинный *первообраз*, чистая *парадигма, идеальная выполненность отвлеченной идеи*. Ведь раз есть идея и ее воплощение, то, значит, возможны разные степени ее воплощения. Но если так, то возможна *бесконечно большая степень* полноты воплощения. Это есть *предел* всякой возможной полноты и цельности воплощения идеи в истории; оно – умная

фигурность смысла, вобравшая в себя и алогию становления и через то ставшая именно чем-то умно-телесным; оно – <идея>, вполне осуществившая свою отвлеченную заданность и потому оформленная как единораздельная умная телесность, т.е. как фигурность. Однако и этого мало, если мы действительно хотим диалектически синтезировать обе начальные сферы, отвлеченного смысла и отвлеченного становления. А именно, необходимо, чтобы эти две сферы мыслились не только в полном несходстве с указанной третьей сферой, но и так, чтобы они несли на себе следы и печать этого третьего начала. Ведь третье начало, сказали мы, совершенно несводимо на первые два и абсолютно ничего не имеет общего с ними. Как же тогда может осуществиться синтез? Ясно, что нельзя остаться при таком противостоянии трех разных сфер. Надо, чтобы первые две были модифицированы в свете этой третьей. Это не помешает им остаться самими собою. Они есть, прежде всего, сами они и больше ничто. Но они же должны иметь на себе слой, который бы указывал на их отождествление с третьим. Конечно, каждый слой, согласно своим особенностям, *по-своему* будет синтезироваться с третьим. Но только так и можно будет говорить о полном диалектическом синтезе идеи и становления. Следовательно, необходима, в-четвертых, модификация отвлеченной идеи на ту, которую можно назвать *выраженной идеей*, или *значением* (в отличие от отвлеченного *смысла*), и, в-пятых, модификация чистого отвлеченного становления, взятого в своей сплошной неразличимости и алогичности, на *осмысленное* становление, или *реально вещественный* образ ставшего предмета. Такова диалектика двух основных личностных планов, вступающих в чуде в синтетическое взаимообщение и воссоединение.

е) чудо – знамение вечной идеи личности

е) Сравнение, без которого невозможно никакое становление, может, следовательно, происходить в разных смыслах. Можно сравнивать реально-вещественный образ ставшего предмета с его отвлеченной идеей и судить, насколько тут происходит совпадение. Такое сравнение, конечно, малоинтересно потому, что мы уже заранее знаем, что никакого становления не может быть без того, что именно становится, никакой истории нет без того, что именно находится в истории. Но вот мы начинаем сравнивать реально-вещественный образ вещи с ее первообразом, парадигмой, "образцом", с ее идеальной выполненностью и идеальным пределом полноты всякого возможного ее осуществления и приближения к своим собственным внутренним заданиям. Полного совпадения ожидать мы не имеем тут никакого права. Всегда мы наблюдаем только *частичное* совпадение реально-вещественного образа вещи с ее идеальной заданностью-выполненностью, с ее первообразом; и рассчитывать, что в данном случае реальное вполне воплотит свою идеальную заданность, мы не имеем ровно никаких оснований. Тем более нужно считать удивительным, странным, необычным, *чудесным*, когда оказывается, что личность в своем историческом развитии вдруг, хотя бы на минуту, выражает и выполняет свой первообраз целиком, достигает предела совпадения обоих планов, становится тем, что сразу оказывается и веществом, и идеальным первообразом. *Это и есть настоящее место для чуда*. Чудо – диалектический синтез двух планов личности, когда она целиком и насквозь выполняет на себе лежащее в глубине ее исторического развития задание первообраза. Это как бы второе воплощение идеи, одно – в изначальном, идеальном архетипе и парадигме, другое – воплощение этих последних в реально историческом событии. Конечно, всякая личность как-то выполняет свое задание, лежащее в основе самого ее изначального бытия. Но надо, чтобы эта связь была выявлена возможно полно. Надо, чтобы связанность ее реального исторического положения с своим идеальным "экземпляром" была специально демонстрирована и нарочито выявлена. Возьмем исцеления, имевшие место в святилищах Асклепия в Древней Греции. Все знали, что Асклепий – бог здоровья и помогает больным. Все знали, что он помогает даже тогда, когда ему никто не молится о выздоровлении. Наконец, все знали, что

жрецы употребляли всякие медицинские средства для вылечивания приходящих больных, вплоть до их оперирования. И все-таки такое исцеление в святилище Асклепия есть чудо. Почему? Потому что *стало видно*, как Асклепий помогает больным. Надо было прийти, надо было молиться; надо было, чтобы помог именно этот бог и именно в этом святилище; и т.д. Все тут объяснимо механически; и благочестивый грек вовсе и не думал, что тут есть что-нибудь неестественное. Все произошло совершенно естественно. И вот все-таки больной выздоровел. Тысячу раз все шло естественно, и даже *всегда* все идет естественно, всегда и непреложно действуют механические законы. И вот почему-то вчера этот больной, при одних и тех же механических законах, не выздоровел, а сегодня, опять-таки *при одних и тех же механических законах*, но только в условии новых *фактов* (он пришел к Асклепию, он молился и т.д.), он почему-то выздоровел. Ясно, что новое, наблюдаемое сегодня, заключается не в том, что сегодня Асклепий действовал, а вчера нет (боги действуют всегда), и не в том, что сегодня были нарушены физиологические законы, а вчера их никто не нарушал (законы всегда одинаковы, и их и нельзя нарушать и некому нарушать). Новое – в том, что сегодня стала *ясной, видной* обычно плохо замечаемая связь реальной жизни больного с ее идеальным состоянием, когда она, по близости к божеству, пребывает в вечно блаженном и безболезненном состоянии. Самое слово "чудо" во всех языках указывает именно на этот момент *удивления явившемуся и происшедшему* – греч. qaàma, лат. miraculum-miror, нем. Wunder-bewundern, славянское *чудо*. Чудо обладает в основе своей, стало быть, характером *извещения, проявления, возвещения, свидетельства*, удивительного *знамения*, манифестации, как бы пророчества, раскрытия, а не *бытия* самих фактов, не наступления самих *событий*. Это – модификация *смысла* фактов и событий, а не самые факты и события. Это – определенный метод *интерпретации* исторических событий, а не изыскание каких-то новых событий как таковых. Верящего в чудо ничем опровергнуть нельзя. Даже слово "вера" тут не подходит. Он *видит* и *знает* чудо. Применивший какую-нибудь чудесную вещь (например, какой-нибудь амулет) для лечения своей болезни имеет полное *логическое* право возражать скептику так: вы говорите, что я вылечился от вашего медицинского средства, а я утверждаю, что я вылечился от того, что помазал больное место этим священным маслом; то и другое средство были употреблены: почему вы думаете, что подействовала медицина, а не чудо, да и сама медицина, которая отнюдь не всегда действенна, не является ли тут чем-то закономерным и зависящим от идеальных причин? Разубедить такого человека невозможно, потому что *логически невозможно доказать, что амулет не действовал, раз известно, что медицинское средство тоже не всегда действует одинаково*. Вот перед, нами живая личность и ее история, ее жизнь. В каждый отдельный момент этой жизни мы видим сразу пять моментов, абсолютно отождествленных в одном мгновенном ее лике и различаемых только в абстракции: 1) отвлеченную идею этой жизни (он, например, человек, русский, такого-то века или десятилетия, государственный деятель, солдат, крестьянин и т.д.); 2) текучий поток жизни, воплощающий эту идею и как бы вещественно разрисовывающий ее в новую живую данность; 3) идеальное состояние его, когда он является максимально выразившим свою отвлеченную идею; 4) первый момент – в свете третьего, или прибавление к отвлеченной идее, получаемое от идеала, или как бы перечисление всего, что содержится в идеале, отвлеченное выражение идеала; 5) второй момент – в свете третьего, или прибавление к пустой алогической длительности, получаемое от идеала, когда она становится реально-жизненным ликом личности. Когда *пятый и третий* моменты совпадают целиком, мы говорим: это – *чудо*; и при помощи четвертого момента в недоумении пересматриваем и перечисляем те удивительные факты и идеи, в которых выразился *первый* момент личности, когда он стал выполняться во *втором*.

5. Целесообразность в чуде в сравнении с другими типами целесообразности

Вышеприведенный анализ понятия чуда показывает, что природа чуда *символична*, в том понимании символа, которое я предложил выше. Однако, чтобы эта символическая природа чуда была уяснена целиком, необходимо резкими чертами отграничить природу именно *символа* – чуда, или подлинно *мифического символа.*

а) Кант о логической и эстетической целесообразности;

а) Уже Кант прекрасно показал, как наряду с "определяющей" силой суждения, т.е. способностью судить по общему о частном, способностью рассудка давать правила, существует "рефлектирующая" сила суждения, идущая от частного к общему и принимающая во внимание эмпирически случайное протекание явлений. Категория рассудка, бывшая только правилом подведения под нее эмпирических явлений, становится, с этой точки зрения, уже *целью*. Мы начинаем рассматривать вещи не просто как сферу приложения отвлеченных категорий, но как ту или иную степень совпадения явлений с их целью. Пока мы употребляем категории как таковые – нет ничего удивительного в том, что они функционируют в природе, ибо кроме них и нет ничего, что давало бы смысл вещам. Но когда оказывается, что эмпирическое явление протекло именно так, как требует того его цель, то мы *удивляемся*, и это совпадение, говорит Кант, вызывает *чувство удовольствия*. Отсюда две формы представления целесообразности в природе – *логическая* и *эстетическая*. Первая оперирует понятием цели, находя соответствие или несоответствие случайного протекания явления с его формальной целесообразностью; так, мы принуждены бываем рассматривать иные объекты природы телеологически, а не механически. Другая форма включает в себя то чувство удовольствия или неудовольствия, которое налично в субъекте, когда он находит в эмпирической случайности совпадение или несовпадение с своими познавательными способностями, требующими понятия цели. Другими словами, логическая целесообразность есть совпадение случайного протекания эмпирических явлений с их *первообразом*; эстетическая же целесообразность есть совпадение случайного протекания эмпирических явлений с их первообразом *как интеллигенцией* ("субъектом"). Общая правильная мысль у Канта не должна нами приниматься со всей обстановкой кантовского субъективизма и формализма. Говоря о совпадении эмпирической случайности с "формальной целесообразностью", Кант имеет в виду, конечно, то, что имеем и мы, когда утверждаем необходимость первообраза как идеального и предельного совпадения категории с вещью, абсолютно необходимого с абсолютно случайным, и когда требуем, чтобы эмпирическое протекание вещи было сравнено с этим первообразом (откуда и начинается *эстетическое* восприятие). Чувственный образ совпадает с смысловой категорией в один нераздельный образ, который уже не есть, конечно, сама вещь, хотя и неотделим от нее. Это Кант называет "формальной целесообразностью". Конечно, эйдос не есть просто форма; и "законодательство рассудка", даже при условии участия эмпирической случайности, есть выдумка кантовской субъективистической метафизики. Но, понимая "категорию" и "рассудок" чисто объективно (как *смысл*) и совпадение случайности с нею понимая опять-таки как чисто объективную же структуру образа вещи, мы можем без опасности опереться на Канта и вместе с ним говорить как о логической, так и об эстетической

целесообразности. При этом "эстетическая" целесообразность в нашей системе будет, очевидно, соответствовать интеллигентной модификации смысла. Когда вне-интеллигентный смысл осуществляется в эмпирии и оказывается, что это случайно возникшее осуществление вполне совпадает с идеально замысленным, – мы получаем *выразительный образ* вещи, который можно назвать вне-интеллигентным *выражением* вещи, ее вне-интеллигентным символом. Таков всякий организм, – например, растительный или животный. Тут – полная целесообразность задания с выполнением; и чем полнее эта целесообразность, тем полнее и *выражение*, тем определеннее *логическая* целесообразность. Когда же осуществляется в эмпирии *интеллигентный* смысл, т.е. самосознание, и мы находим, что и тут осуществление совпало с замыслом, – у нас возникает необходимость не только *логического* представления об этом осуществлении, но и таких переживаний, которые бы соответствовали объективно осуществленному самосознанию, т.е. надо, чтобы в нас самих возникла некая удовлетворенность от достигнутого самосознания в данном пункте, или *чувство удовольствия*. И оно совершенно конститутивно и диалектически необходимо (хотя фактически очень много субъектов, которым не суждено переживать тут никаких чувств) для интеллигентного символа, об осуществленности которого идет речь.

b) понятие личностной целесообразности

b) Но Кант не пошел, да по условиям своего философствования и не мог пойти дальше. Я же утверждаю, что кроме логической и эстетической целесообразности есть еще *мифическая* целесообразность и *что она-то и есть чудо*. Кант говорил о подведении под "категорию" и о подведении под "умственные способности". Вслед за ним, поправляя его, я сейчас говорил о *логическом* символизме, или об осуществленности отвлеченной категории и идеи, смысла, о "подведении" под *логический* символ. Я говорил также об *интеллигентном*, или эстетическом символизме, или об осуществленности интеллигенции, самосознания, о "подведении" под интеллигентный, или эстетический символ. Теперь же я говорю о *мифическом* символизме, т.е. об осуществленности не отвлеченного смысла и не интеллигентного смысла, но об осуществленности *личности*, о "подведении" *под личностный* символ. После логической и эстетической целесообразности я говорю о *личностной* целесообразности; и в этом нахожу самую природу как чуда, так – через это – и всего мифа. Ясно, что это только последовательно проведенная диалектика. Как нельзя остановиться на отвлеченной идее как таковой и волей-неволей приходится говорить об *осуществлении* этой идеи, о вещи, где эта идея воплотилась, точно так же нельзя просто говорить об *интеллигентном смысле, т.е. о самосознании как таковом*, ни в чем не осуществленном и, стало быть, никому не принадлежащем. Разумеется, это – самостоятельная категория, и она должна быть выяснена в своей полной самостоятельности и независимости. Но она *диалектически требует* следующую категорию, – именно категорию фактов, наличности, действительности, и уже, конечно, не фактов вообще, но фактов этой самой интеллигенции, самосознания, интеллигентного смысла как осуществленной данности, – или, попросту, личности. Личность, говорим мы, есть осуществленная интеллигенция как миф, как – смысл, лик самой личности. *А совпадение случайно протекающей эмпирической истории личности с ее идеальным заданием и есть чудо*.

6. Оригинальность и специфичность мифической целесообразности:

a) отличие от сферы частичных функций личности;

a) Легко привести все это учение о чуде к абсурду, забывши, что здесь идет речь именно о *личности* и ее истории. Могут сказать: музыкант-исполнитель, в совершенстве владеющий инструментом, будет у вас чудом, потому что здесь – тоже

совпадение эмпирически случайной жизни (обучения) с идеальным заданием (овладением техникой). Подобное рассуждение как раз показывает, что авторы их не понимают, что в чуде идет речь именно о личности. Ведь овладение техникой хотя и есть некое проявление личности (пить, есть, спать тоже есть принадлежность и проявление личности), но это не есть *сама* личность и ее история. Это – история одной из ее многочисленных изолированных функций. И если угодно злоупотреблять неясным термином, можно и тут сказать (да часто и говорится): нечеловеческая техника, небывалое мастерство, *чудеса* технического и художественного исполнения и т.д. В этой изолированной функции также есть своя случайная история, свое идеальное задание и та или иная степень совпадения того или другого, так что, если угодно, можно и здесь говорить о чуде или об его степенях. Но обыкновенно под чудом в собственном смысле мы понимаем сферу *цельной личности* и исторические проявления *цельной личности*, энергийное проявление личности в ее *субстанции*. А это значит, что тут имеется в виду *сама жизнь* и совпадения или несовпадения с идеалом – *самой же жизни*. Очень часто многие, в особенности психологи, понимают психику как ряд состояний или родов психической жизни. Так, говорят об ощущении, восприятии, внимании, памяти, эмоциях, волевых актах и т.д. как изолированных функциях. И при этом думают, что потом можно получить психическую жизнь из объединения этих функций. Конечно, такое понимание психической жизни для меня совершенно неприемлемо. В особенности же это оказывается ошибочным, корда речь заходит о личности. Личность ни в коем случае не есть ни ощущение, ни восприятие, ни внимание, ни вообще познание; она не есть ни аффект, ни эмоция, ни чувство, ни стремление, ни желание, ни воля, ни поступки. Она, конечно, необходимым образом *в них проявляется*. Но личность проявляется вообще во всем – в костюме, в физиологических процессах дыхания, кровообращения, пищеварения; и это нисколько не значит, что личность есть сукно или суконный костюм, что она есть желудок и пищеварение и т.д. *Личность как категория – ничего общего не имеет с отдельными изолированными функциями*; и из них никогда нельзя будет получить личности, если понятие о ней не получено из другого источника.

b) личность – неделима;

b) Это учение о личности и должно иметься в виду если мы хотим уяснить себе подлинную диалектику чуда. В эстетической целесообразности имеется в виду изолированная функция чувства. Конечно, тут есть все – и познание, и воля, и чувство. Но эстетическую целесообразность мы мыслим центрированной на чистом чувстве. Поэтому совпадение здесь "идеально-возможного" и "реально-случайного" предполагает (часто, по крайней мере) весьма длительную историю именно этой изолированной функции. Равным образом, наблюдая игру пианиста-виртуоза и называя ее "чудом", мы видим, что тут была длительная эмпирическая история волевых усилий человека, наполненная бесчисленной массой самых разнообразных случайностей. В результате – совпадение подвижности пальцев с идеальными намерениями и композитора и исполнителя. Но явно, что тут совершается диалектика двух изолированных сфер – волевых усилий человека и некоего идеала-исполнителя, – изолированных из общей области личности, эмпирически случайной и идеально мыслимой. Они – антитетичны, и артистическое исполнительство – их синтез. Но что получится, если мы будем говорить не о чувстве и его развитии, не о воле и ее усилиях, не о познании и его актах, но о *личности*, которая не складывается из этих трех сфер и вообще не складывается ни из каких изолированных функций? Тогда синтез наш уже не может быть *чувством* – как тождеством познания и стремления. Он не может быть также синтезом *свободы и необходимости*, не говоря уже о синтезе категории и чувственного образа в каком-нибудь художественном образе. Это будет чисто *личностный* синтез, нисколько не решаемый и даже не затрагиваемый никакими из подобных изолированных функций и синтезов. Этот-то синтез и есть чудо,

мифическая целесообразность.

с) Чудо не есть ни познавательный,

с) И вот почему в чуде нет ни чисто познавательного, логического, ни чисто волевого, ни чисто эстетического синтеза. Если бы чудо было чисто познавательным синтезом и чисто логической целесообразностью, то уже *любой организм*, растительный и животный, *был бы чудом*, потому что мы мыслим его всегда при помощи категории некоей цели. Всякий организм имеет ведь свою историю, живет самостоятельною жизнью; и о нем мы всегда можем поставить и ставим вопрос: как достигается цель, виртуально заложенная в семени организма? Если угодно, можно, конечно, и всякий организм считать чудом, но это будет чудо в несобственном смысле слова, – скорее, какая-то примитивная степень чуда. В собственном же чуде мы отнюдь не ограничиваемся одним этим познавательным синтезом и чисто логической целесообразностью. Тогда хромой, исцелившийся у чудотворной иконы, рассматривался бы нами исключительно с точки зрения чисто познавательной, т.е. мы чудо рассматривали бы просто как переход от одного анатомо-физиологического состояния в другое. Учение о чуде тогда было бы равносильно анатомии и физиологии, в лучшем случае – медицине, а самое чудо было <бы> насквозь только одним биологическим актом. Никто, однако, так никогда не переживает чуда. Биологическая и вообще телесно-органическая и физическая природа чуда имеет значение только лишь как арена формы или способа проявления того, что называется подлинным чудом. Она не имеет сама по себе ровно никакого самостоятельного значения, хотя чудо и проявилось именно в ней и в этом смысле она совершенно необходима. Я не говорю уже о том, кто испытал чудо на себе или верит в него. Я утверждаю, что даже неверящий в чудо мыслит его именно так. Верить или не верить – это одно; а предмет, в который верят или не верят, – это совсем другое. Вы не верите в чудо, но представление о чудесном предмете *имеете*, ибо, если вы не знаете, что такое чудо, – как же вы отвергаете то, чего не знаете? Стало быть, если вы отвергаете чудо, то вы знаете, *что* именно вы отвергаете, т.е. знаете, что такое чудо. А если вы знаете, что такое чудо, то вы *отличаете* его от того, что не есть чудо. Если вы не отличаете чуда от не-чуда, то, отвергая чудо, вы отвергаете и всякое не-чудо, т.е. отвергаете все реальное и действительное. Какой же вы материалист после этого? Но вы признаете все реальное и действительное, т.е. не-чудо; следовательно, *знаете*, что чудо отлично от не-чуда, и *должны* знать, в чем же именно это отличие. Итак, отвергать чудо можно только тогда, когда известно, *чем именно* оно отличается от не-чуда. И, стало быть, уж подавно чудо не есть просто физический или телесно-органический акт. Остается для "науки" излюбленный метод: чудо, конечно, не есть, скажут, физический акт, но оно есть этот акт плюс выдумка. Однако это сведение на субъективизм – типично беспомощная позиция либеральной метафизики. Эдак ведь и самые физические акты нередко сводили на субъективные процессы. Таких "сводителей" было немало. А главное, при таком сведении мы уже перестаем говорить о чуде как таковом и начинаем говорить о своем отношении к нему, т.е. о самих себе. Такая подмена есть логическая ошибка, не говоря уже о том, что чудо интереснее, чем "мы сами" (да еще с своей "наукой"), и что даже самая эта подмена возможна только тогда, когда *уже* известно, что есть чудо само по себе. Итак, понимание чуда как вымысла (соединенного с тем или другим естественным биологическим, или вообще физическим, переходом от одного состояния к другому) возможно только благодаря двум одновременным логическим ошибкам – 1) quaternio terminorum, так как тут мыслится примерно такой силлогизм: "Данное исцеление – чудо. Чудо есть вымысел. Следовательно, данное исцеление есть вымысел" (т.е. силлогизм типа: "Все псы лают. Одно созвездие – "Пес". Следовательно, одно созвездие лает"); и – 2) неправильное обращение (obversio), так как наивно думают, что суждение "всякое чудо есть вымысел" не требует специфического определения того вида вымысла, который есть чудо (что возможно было бы только тогда, если бы

из этого суждения вытекало и то, что "всякие вымыслы суть чудо").

***d) Чудо не есть ни волевой*,**

d) Чудо не есть познавательный синтез и логическая целесообразность. *Но чудо не есть также и волевой синтез*, или синтез свободы и необходимости. Это – чрезвычайно важный момент во всем учении. Раз это не есть волевой синтез, то *ни в каком случае нельзя мыслить чудо как результат тех или других волевых актов человека*, например, молитвы или подвига. Могут рассуждать так и часто так и рассуждают: произошло исцеление *потому*, что данный субъект очень долго молился, или постился, или вообще жил особенно высокою, добродетельною жизнью. Кто так рассуждает – совершенно не понимает природы чуда. Тогда получается, что чудо действительно есть *волевой* синтез свободы и необходимости. *Я свободно* ставлю себе некую цель и свободно стремлюсь, через все эмпирические случайности, к ее достижению. И есть какой-то идеал и предел всех моих стремлений. И вот произошло нечто, где результат моих усилий совпал с максимальным воплощением идеала, который хотя и вне меня, но *необходим* для меня. Свобода совпала с необходимостью, и – получился синтез. Я утверждаю, что чудо не имеет никакого отношения к этому волевому синтезу. Чудо отнюдь не случается обязательно с тем, кто больше употреблял волевых усилий или кто выше и лучше других. *Чудо от этого совершенно не зависит*; и трудно сказать, с кем больше оно вообще случается. Рассуждение о чуде как волевом синтезе неизбежно моралистично и есть внесение морали в область, которая имеет весьма отдаленное отношение к морали. Такое понимание должно было бы видеть чудо во всяком удачном поступке, действии и осуществлении. Так, то, что ребенок научился хорошо ходить, было бы уже чудом. То, что скрипач овладел в совершенстве техникой своего инструмента, было бы чудом. Устройство паровоза, дающего возможность целесообразно передвигаться по большим расстояниям, – чудо. Всякие вообще поступки и действия человека, направленные к определенной цели (высокой или низкой, большой или малой) и хорошо достигшие этой цели, были бы обязательно чудом. Такое расширение понятия чуда, несомненно, противоречит обычному словоупотреблению, не говоря уже о моралистеческой узости, вносимой тут в необъятную широту мифического и религиозного сознания.

e) Чудо не есть ни эстетический синтез;

e) Наконец, *чудо не есть и синтез эстетический* и не предполагает особенного состояния чувства, хотя отражается и на нем, как и на всем вообще. Как невозможно тут находить синтез логический или практический, так же невозможно находить и синтез эстетический. Представители "науки", опровергающие чудо с "научной" точки зрения, бьют совершенно мимо цели, ибо чудо по смыслу своему никогда и не претендует на научную и даже вообще на логическую целесообразность. Моралисты также бьют мимо цели, ибо чудо – вне всякой морали, вне долга, ответственности, вменения и пр. Чудо может совершиться с преступником, вопреки всей его жизни и личности. Но так же кощунственно для чуда было бы видеть в нем только самонаслаждение в чувстве и созерцание отрешенного художественного образа. Логика и наука увидели в основе чуда физическую закономерность, объявляя все прочее вымыслом и несуществующим; мораль увидела в чуде результат волевых усилий и награду за добродетель. Теперь *чувство*, эстетика видит в чуде красоту и рассматривает объект его действия как отрешенное и "незаинтересованное" художественное, или эстетическое, бытие, как нечто "красивое" или "прекрасное". Все это не имеет никакого отношения к чуду. Все это или тоще и хило для чуда, или прямо кощунственно.

f) резюме.

f) Мы различаем, стало быть, в конце концов, четыре типа целесообразности: 1) *логическую*, в результате которой получается *организм*; 2) *практическую*, или волевую, в результате которой получается *техническое совершенство* (в человеке – совершенная мораль); 3) *эстетическую*, в результате которой получается *художественное произведение*; и, наконец, 4) *мифическую*, или *личностную*, в результате которой получается *чудо*.

Я не говорю здесь о *фактической* целесообразности как таковой. Она всегда условна – в зависимости от этих типов целесообразности. Землетрясение в Крыму *фактически* ужасно. Мифически же (о других же точках зрения и говорить нечего) оно весьма уместно, своевременно, даже утешительно.

7. Реальное бытие есть разная степень мифичности и чудесности:

a) память о вечности и

a) Что же такое мифическая, или личностная, целесообразность? Для логической целесообразности целью является то или иное состояние организма, для практической – та или иная норма и пр. Для личностной целесообразности не имеет значения ни одна из этих изолированных функций. Нужно взять такую цель и такое идеальное состояние, которые бы были таковыми не для познания, воли и пр., но для личности, взятой как неделимая единичность. Чего хочет личность как личность? Она хочет, конечно, *абсолютного самоутверждения*. Она хочет ни от чего не зависеть или зависеть так, чтобы это не мешало ее внутренней свободе. Она хочет не распадаться на части, не метаться в противоречиях, не разлагаться во тьме и в небытии. Она хочет существовать так, как существуют вечно блаженные боги, вкушающие бесконечный мир и умную тишину своего ни от чего не зависящего, светлого бытия. И вот, когда чувственная и пестро-случайная история личности, погруженной в относительное, полутемное, бессильное и болезненное существование, вдруг приходит к событию, в котором выявляется эта исконная и первичная, светлая предназначенность личности, вспоминается утерянное блаженное состояние и тем преодолевается томительная пустота и пестрый шум и гам эмпирии, – тогда это значит, что творится чудо. В чуде есть веяние вечного прошлого, поруганного и растленного, и вот возникающего вновь чистым и светлым видением. Уничтоженное и опозоренное, оно незримо таится в душе, и вот – просыпается как непорочная юность, как чистое утро бытия. Прошедшее – не погибло. Оно стоит незабываемой вечностью и родиной. В глубине памяти веков кроются корни настоящего и питаются ими. Вечное и родное, оно, это прошедшее, стоит где-то в груди и в сердце; и мы не в силах припомнить его, как будто какая-то мелодия или какая-то картина, виденная в детстве, которая вот-вот вспомнится, но никак не вспоминается. В чуде вдруг возникает это воспоминание, возрождается память веков и обнажается вечность прошедшего, неизбывная и всегдашняя. Умной тишиной и покоем вечности веет от чуда. Это – возвращение из далеких странствий и водворение на родину. То, чем жила душа, этот шум и гам бытия, эта пустая пестрота жизни, эта порочность и гнусность самого принципа существования, – все это слетает пушинкой; и улыбаешься наивности такого бытия и жизни. И уже дается прощение, и забывается грех. И образуется как бы некая блаженная усталость плоти, и надвигается светлое утро непорочно-юного духа.

b) ее отдельные проявления в великом и в малом;

b) Разумеется, первозданное блаженное состояние личности, имея предельное значение, может быть выражено бесконечным количеством разных приближенных значений. И это ведет к двум весьма существенным выводам.

Во-первых, мы видим, что получает свой смысл и свое диалектическое место каждая *мелочь* мифически-чудесного мира. Чудесные богатыри, вроде Святогора, лежащего в виде некоей горы, с их сверхъестественными физическими силами и подвигами, есть результат этого сознания первозданного совершенства личности, мыслимого здесь как физическая мощь, ибо в абсолютном самоутверждении личности должна быть и абсолютно большая физическая мощь. Все эти ковры-самолеты, скатерти-самобранки, прострел-трава, сон-трава, шапка-невидимка и пр. предметы, лица и события мифически-чудесного мира есть всегда то или иное проявление какой-нибудь силы, способности, знания и пр. личности, мыслимой в аспекте своего абсолютного самоутверждения. Смотря по характеру представлений об этой первозданной блаженно-самоутвержденной личности различаются и чудеса, или типы чудес, равно как и вообще типы всего мифологического построения. Оборотничество есть чудо потому, что здесь эмпирическая жизнь личности совпала (по крайней мере до некоторой степени) с одной, из сторон идеального состояния личности, а именно с ее вездеприсутствием и бесконечным разнообразием. Это совпадение, или связь, тут выявлено; и потому это и есть чудо. На том же самом основании к миру мифически-чудесному должны быть отнесены и все разнообразные представители нечистой силы, все ее многоликие ипостаси – Сатана, Дьявол, Бес, Черт и т.д. и т.д. Тут также везде синтез отрешенности с максимально-чувственной данностью и также везде оценка с точки зрения чистоты первозданного бытия. Как ни бешенствует нигилистическое и вырожденческое просветительство, все же бес – вполне реальная сила; и не замечают беса с его бесконечной силой зла лишь те, кто сам находится в его услужении и ослеплен его гипнозом. Не нужно думать, что существуют только те злые силы, которые известны нам из классических религий. Теперешний дьявол принял формы философские, художественные, научные и т.д.. Впрочем, однако, чаще всего этот дьявол измельчал, как и все на свете. Если взять бесовщину Индии, то вполне можно сказать, что "в сравнении с глубокою меланхолией "Бхагавад-Гиты" отрицание и пессимизм Бодлера кажутся капризами пансионерки в сравнении со слезами зрелого мужа". Разве можно понять беса, когда -

Тонет темен мир во гресех,
Во гресех незамоленных,
Угрязли во гресех души смрадные,
Не услышати грешником спасения,
Не изведати Божия благоволения..?

Во-вторых, легко заметить, что *понятие о чуде есть понятие относительное*. Если данная вещь мыслится самостоятельно, например, изолированно-вещественно или исторически, и мы ее рассматриваем с логической, практической и эстетической точки зрения, она не есть чудо. Но, если *та же самая* вещь мыслится с точки зрения соответствия ее идеально-личностному бытию, она есть обязательно чудо. Чудом, несомненно, являются вещи в мистически-умном восхождении. В "Жизни преподобнаго Григория Синаита" читаем: "Совершающий в духе восхождение к Богу как бы в некотором зеркале *созерцает всю тварь световидною*, "аще в теле, аще кроме тела, не вем", как говорит великий Апостол (2 Кор. III, 2), пока какое-нибудь препятствие, возникшее в это время, не заставит прийти в себя". Хотя таких примеров видения твари как чуда очень много, но я не стану приводить тут житийную литературу, чтобы не дразнить гусей. Достаточно привести такие же примеры и из светской литературы.

Читаем у Достоевского: "В юности моей, давно уже, чуть не сорок лет тому, ходили мы с отцом Анфимом по всей Руси, собирая на монастырь подаяние, и заночевали раз на большой реке судоходной, на берегу с рыбаками, а вместе с нами присел один благообразный юноша, крестьянин, лет уже восемнадцати на вид, поспешал он к своему месту на завтра купеческую барку бичевою тянуть. И вижу я, смотрит он перед

собою умиленно и ясно. Ночь светлая, тихая, теплая, июльская, река широкая, пар от нее поднимается, свежит нас, слегка всплеснет рыбка, птички замолкли, все тихо, благолепно, все Богу молится. И не спим мы только оба, я да юноша этот, и разговорились мы о красе мира сего Божьего и о великой тайне его. Всякая-то травка, всякая-то букашка, муравей, пчела золотая, все-то до изумления знают путь свой, не имея ума, тайну Божию свидетельствуют, беспрерывно совершают ее сами. И, вижу я, разгорелось сердце милого юноши. Поведал он мне, что лес любит, птичек лесных; был он птицелов, каждый их свист понимал, каждую птичку приманить умел: лучше того, как в лесу, ничего я, говорит, не знаю, да и все хорошо. "Истинно, отвечаю ему, все хорошо и великолепно, потому что все истина. Посмотри, говорю ему, на коня, животное великое, близ человека стоящее, али на вола, его питающего и работающего ему, понурого и задумчивого, посмотри на лики их: какая кротость, какая привязанность к человеку, часто бьющему его безжалостно, какая незлобивость, какая доверчивость и какая красота в его лике. Трогательно даже это и знать, что на нем нет никакого греха, ибо все совершенно, все, кроме человека, безгрешно, и с ними Христос еще раньше нашего". "Да неужто, спрашивает юноша, и у них Христос?" "Как же может быть иначе, говорю ему, ибо для всех Слово; все создание и вся тварь, каждый листик устремляется к Слову, Богу славу поет, Христу плачет, себе неведомо, тайной жития своего безгрешного совершает сие". Все это – прекрасный пример интерпретирования самых обычных вещей как чудесных.

Чудом, несомненно, представляется весь мир той отшельнице Февронии, которую так хорошо изобразили, на основании народных источников, В.И.Бельский и Н.А.Римский-Корсаков в известном "Сказании о граде Китеже", где нижеследующие слова Февронии находятся в контексте общей "похвалы пустыни".

Ах, ты, лес мой, пустыня прекрасная,
Ты дубравушка-царство зеленое!
Что родимая мати любезная,
Меня с детства растила и пестовала.
Ты ли чадо свое не забавила,
Неразумное ты ли не тешила,
Днем умильные песни играючи,
Сказки чудные ночью нашептывая?
Птиц, зверей мне дала во товарищи,
А как вдоволь я с ними натешуся, –
Нагоняя видения сонные,
Шумом листьев меня угоманивала.
Ах, спасибо, пустыня, за все, про все:
За красу за твою вековечную,
За прохладу порой полуденную
Да за ночку парную, за воложную,
За туманы вечерние сизые,
По утрам же за росы жемчужные.
За безмолвье, за думушки долгие,
Думы долгие, тихие, радостные...

И далее:

День и ночь у нас служба воскресная,
Днем и ночью тимьяны да ладаны;
Днем сияет нам солнышко ясное,
Ночью звезды, как свечки, затеплятся.
День и ночь у нас пенье умильное,
Что на все голоса ликование, –
Птицы, звери, дыхание всякое
Воспевают прекрасен Господень свет.

"Тебе слава во век, небо светлое,
Богу Господу чуден высок престол!
Та же слава тебе, земля-матушка,
Ты для Бога подножие крепкое!"

Рождение ребенка, рассматриваемое научно, есть необходимый результат определенных естественных причин; рассматриваемый с точки зрения воли, ребенок есть, например, результат желания родителей иметь детей; рассматриваемый с точки зрения чувства, он может находить к себе отношение как к прекрасному предмету. Но если вы посмотрите на рождение ребенка как на проявление той стороны вечно блаженного и абсолютно-самоутвержденного состояния личности, которая заключается в ее вечном нарождении и нарастании, как бы и самотворении, самозарождении, то рождение ребенка окажется чудом, подобно тому как оно показалось таковым Шатову в романе Достоевского "Бесы". "Веселитесь, Анна Петровна... Это великая радость..." – с идиотски-блаженным видом пролепетал Шатов... "Тайна появления нового существа, великая тайна и необъяснимая". Шатов бормотал бессвязно, чадно и восторженно. Как будто что-то шаталось в его голове и само собою без воли его выливалось из души. "Были двое, и вдруг третий человек, новый дух, цельный, законченный, как не бывает от рук человеческих, новая мысль и новая любовь, даже страшно... И нет ничего выше на свете!".

И не только рождение ребенка, но *решительно все на свете может быть интерпретировано как самое настоящее чудо*, если только данные вещи и события рассматривать с точки зрения изначального блаженно-личностного самоутверждения. Ведь во всяком событии такая связь легко может быть установлена. И мы часто волей-неволей устанавливаем ее, начиная относиться к самым обычным вещам вдруг с какой-то новой точки зрения, трактуя их как загадочные, таинственные и пр. Всякий переживал это странное чувство, когда вдруг становится странным, что люди ходят, едят, спят, родятся, умирают, ссорятся, любят и пр., когда вдруг все это оценивается с точки зрения какого-то другого, забытого и поруганного бытия, когда вся жизнь предстает вдруг как бесконечный символ, как сложнейший миф, как поразительное чудо. Чудесен сам механизм, мифически-чудесны самые "законы природы". Не нужно ничего специально странного и страшного, ничего особенно необычного, особенно сильного, могущественного, специально сказочного, чтобы осуществилось это мифическое сознание и была оценена чудесная сторона жизни. Достаточно самого простого, обыденного и слабого, незнающего и пр., чтобы уже осуществился миф и сотворилось чудо. Так гласит житие преп. Венедикта об узрении им вселенной в одном световом луче, в одной пылинке: "Почив же преподобный Венедикт с вечера мало, воста на молитву, предваряя час полунощный, и стоя при оконце и моляся, *внезапу узре свет небесный велий, и нощь паче дневного света просветися*: а еже чудеснее, якоже сам отец послежде поведа, яко мнехся, рече, *всю вселенную аки бы под едину солнечную лучу собравшуюся зрети*. Прилежно же преподобный к светлости оной взирая, виде *душу* блаженного Германа, епископа капуанского, *на огненном круге ангелами <к небеси> возносиму*".

с) не степень чудесности, но одинаковая чудесность и лишь разница ее объектов.

с) Итак, мифическая целесообразность, или чудо, применима решительно к любой вещи; *и можно говорить лишь о степенях* чудесности, вернее же – даже не о степенях чудесности, а, собственно, о степенях и формах первозданно-блаженного личностного бытия и о применении их к эмпирически протекающим событиям. Можно прямо сказать, что *нет даже степеней чудесности*, что все *в одинаковой мере* чудесно. Но только к этому надо прибавить, что каждая вещь существует лишь

как модус той или другой стороны в упомянутом личностном бытии, и велика и мелка она в силу того, *чего* модусом она является. Это приводит будто бы к разной чудесности эмпирического бытия. На самом же деле совершенно ясно, что чудесность как таковая совершенно одинакова везде и что различен лишь ее объект. *Весь мир и все его составные моменты*, и все живое и все неживое, *одинаково суть миф и одинаково суть чудо*.

XII

ОБОЗРЕНИЕ ВСЕХ ДИАЛЕКТИЧЕСКИХ МОМЕНТОВ МИФА С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ПОНЯТИЯ ЧУДА

Только теперь мы можем считать окончательно выясненным вопрос о подлинно мифической *отрешенности*. Мы помним, скольких трудов нам стоило нащупать настоящий корень этой отрешенности. Мы сравнивали мифическую отрешенность и с обще-вещной и с поэтической. И нигде мы не могли найти себе удовлетворения. Все время перед нами стояла трудновыполнимая задача – синтезировать чувственность, максимальную конкретность и чисто вещественную телесность мифа с его какой-то потусторонностью, сказочностью, с его общепризнанным "нереальным" характером. После многих усилий только теперь мы нашли этот подлинный синтез; и он есть – чудо. Чудо, таким образом, есть абсолютно необходимый диалектический синтез, которым живет мифическое сознание, без него не было бы самого мифа. И с этой точки зрения в новом свете предстает и отношение мифа к прочим областям человеческого творчества, о которых шла речь в течение всего нашего исследования.

1. Диалектическая необходимость

Прежде всего, миф, сказали мы, 1) не есть выдумка или фикция, но диалектически необходимая категория сознания и бытия вообще. Там это было голым утверждением, полученным как антитеза обычно господствующему предрассудку. Для мифического субъекта миф не есть фикция, но есть подлинная необходимость; и мы, еще не зная, в чем собственно заключается природа этой необходимости, наперед сказали, что эта необходимость должна обладать диалектической природой. Сделали это мы потому, что нефиктивность мифа для мифического субъекта есть conditio sine qua non всего его, субъекта, существования. Это его непосредственное и наивно-жизненное воззрение. А где непосредственное и наивное касание жизни, там всегда диалектика; и если она еще не ясна, то ближайшее рассмотрение обязательно увидит ее и построит. И вот теперь мы видим, в чем заключается подлинная диалектическая природа мифа и в чем заключается подлинная диалектическая необходимость его самого. Миф – диалектически необходим в меру того, что он есть личностное и, стало быть, историческое бытие, а личность есть только дальнейшая необходимая диалектическая категория после смысла (идеи) и интеллигенции. Внутри же себя самого миф содержит диалектику первозданной, до-исторической, не перешедшей в становление личности и – личности исторической, становящейся, эмпирически

случайной. Миф – неделимый синтез этих обеих сфер.

2. Не-идеальность

Далее, мы сказали, что миф не есть бытие идеальное, но жизненно ощущаемая и творимая вещественная реальность. И опять было непонятно, в чем спецификум этой мифической жизненности и реальности. В противоположность бесплотной идеальности миф, говорили мы, *чрезвычайно* реален, как-то *особенно* телесен, до жуткости вещественен и физичен. Теперь эта повышенная реальность и телесность вскрыта и нами. Проанализировавши понятие чуда, мы ясно видим, что именно чудо есть то, что так подчеркивает телесную природу мифа, выхватывает ее из сферы обычной, ординарной телесности и, не лишая ее природы телесности (без телесности нет никакого мифа), делает ее какой-то особенно напряженной и углубленной. Теперь известно имя этого фактора, не уничтожающего, но именно напрягающего тело в подлинно мифическом направлении; и вскрыта его диалектическая природа, а стало быть, и необходимость.

3. Вне-научность и специфическая истинность

Миф, доказывали мы раньше, не есть наука, но жизнь, таящая в себе свою собственную мифическую истинность и смысловую структуру. О характере этой истинности мы тогда ничего не знали. Но теперь мы отличили мифическую – истинность от логической, от практической и от эстетической. Это уже одно сразу значительно расчистило нам путь для установки понятия мифической истинности. И теперь она стала нам ясной. Миф, несомненно, живет каким-то своим собственным пониманием истины; и заключается она в установлении степени соответствия текучей эмпирии личности с ее идеально-первозданной нетронутостью. Это – вполне ясно отличимая от всякой иной истинности чисто мифическая истинность. В основе ее лежит истина чуда.

4. Не-метафизичность

Миф не есть метафизическое построение, но – чисто вещественная действительность, являющаяся, однако, в то же время и отрешенной от обычного хода явлений и содержащая в себе, поэтому, разную степень иерархийности. Об этом много говорилось в течение всей нашей работы. Но ясно, что только после анализа чуда можно заполнить реальным содержанием эти общие утверждения. Что такое мифическая отрешенность, являющаяся в то же время и чисто телесно-вещественным бытием, – мы теперь хорошо знаем. Но знаем мы также и то, в чем заключается подлинная *иерархийная* природа мифа. Мы обосновали, и притом диалектически обосновали, как функционирует эта мифическая иерархийность. Мы показали, что она есть всегда то или иное *приближенное значение*, стремящееся к своему пределу – к абсолютному самоутверждению личности. В своем инобытийном существовании личность повторяет только свои частные и подчиненные моменты, которые в ней как в таковой даны сразу, нерасторжимо и раз навсегда. Следовательно, диалектика и классификация этих моментов и есть диалектика тех иерархийных степеней, на которые рассыпается личность при переходе в инобытие и которые будут, согласно меональной природе инобытия, спутанно и случайно протекать в океане становления. Так диалектически определена, выведена и обоснована иерархийность бытия мифического.

5. Символизм

Миф не есть ни схема, ни аллегория, но символ. Что получает теперь это утверждение

от нашего анализа понятия чуда? Символ есть такая вещь, которая означает то самое, что она есть по существу. Теперь мы должны сказать, что подлинный мифический символ есть по крайней мере четвертый символ, символ четвертой степени. Во-первых, он есть символ в меру того, что он есть просто *вещь* или *существо*. Ведь всякий реальный предмет, поскольку он мыслится и воспринимается нами как непосредственно и самостоятельно сущий, есть, сказали мы, символ. Это дерево, растущее перед моим окном, есть как раз то самое, что оно обозначает; оно и *есть* дерево, и *обозначает* дерево. Во-вторых, миф есть символ в меру того, что он есть *личность*. Тут ведь перед нами не просто вещи, но *интеллигентные* вещи. Интеллигенция накладывается на прежний символ новым слоем и превращает вещественный символ в интеллигентный символ. Тут тоже приходится нечто различать и потом отождествлять, приходится вновь говорить о "бытии" и о "значении"; только "значение" теперь оказывается интеллигентным значением. Я вижу некий предмет и вижу в нем некое самосознание. Но, поскольку речь идет о мифе, я не могу сказать, что этот предмет обозначает какое-то самосознание, реально ему не принадлежащее (как это делается в басне). Я обязан думать, что видимая мною интеллигенция есть этот самый предмет или что, по крайней мере, он от него реально неотделим (как в мифе о Цербере, напр.). В-третьих, мифический символ есть символ в меру того, что он есть *история*, так как мы имеем тут дело не просто с личностью, но с ее эмпирическим становлением; и – надо, чтобы это становление личности было *проявлением* ее, чтобы везде она узнавалась как таковая, чтобы везде происходило отождествление этой становящейся личности с ее нестановящимся ядром. Наконец, в-четвертых, мифический символ есть символ в меру своей *чудесности*. А именно, в истории данной личности должна быть не просто антитеза (и, следовательно, синтез) нестановящейся и становящейся стороны, но такой нестановящейся, которая обладает специально признаками первозданного абсолютного самоутверждения (т.е. предельно-великих сил, могущества, знания, чувства, т.е. всемогущества, всезнания и т.д.), и – такой становящейся стороны, чтобы она воочию выявляла свою связанность с этим абсолютным самоутверждением или, по крайней мере, с той или другой ее стороной. – Так раскрывается четвертая символическая природа мифа.

6. Отрешенность

Миф не есть поэтическое произведение, и отрешенность его не имеет ничего общего с отрешенностью поэтического образа. В свете проанализированного нами понятия чуда это взаимоотношение мифологии и поэзии может быть формулировано еще проще и точнее. Поэзия живет отрешенным от вещей бытием и "незаинтересованным удовольствием". Мы теперь можем сказать, что миф есть не что иное, как тот же самый отрешенный от вещей поэтический образ, но *вещественно и телесно утвержденный и положенный*. Миф есть *поэтическая отрешенность, данная как вещь*. Сам по себе поэтический образ "отрешен" от вещей и не заинтересован в них. Утвердим теперь саму эту отрешенность от вещей как *вещь*, саму эту незаинтересованность – как *интерес*, и – мы получим миф. Поэзия же и вообще искусство только потому не считается *чудом*, что оно мыслится не реальным, не вещественным, а принципиально *выдуманным* и *фиктивным*, созданным как бы только для услаждения чувств и для рассмотрения через него того или другого бытия. Но представим себе, что поэтическая действительность и есть подлинная действительность, что кроме нее и нет никакой действительности, т.е. не поэтическую действительность сведем на обыденные факты, а эти последние поймем как поэтическую действительность – мы получаем тогда *чудесную* действительность, чудо. И это и будет мифом. Поэтический образ не есть символ в четвертом смысле, во всех же остальных смыслах он вполне одинаков с образом мифическим. Художественное произведение есть телесное и в фактах данное произведение *чувственности* чудесного. Миф же есть телесное и в фактах данное произведение *самого чудесного*, чудесного как реального факта, а не как той или иной

интеллигентной модификации. Наука, мораль и искусство – *интеллигентные* конструкции; мифология – *фактически осуществляющая* ту или иную интеллигенцию конструкция.

7. Миф и религия

Быть может, еще важнее уточнения, которые мы должны теперь внести в наше утверждение, что миф не есть специально религиозное создание. Миф, действительно, не есть специально религиозная форма, но почему-то мы говорим же о чуде, да еще видим в чуде встречу двух планов, из которых один, кажется, прямо возможен только для религиозного сознания. Эту неясность необходимо устранить, и, как только мы это сделаем, тотчас же понятие мифа получит еще большую выпуклость и оригинальность. Но для этого необходимо хорошо помнить наши общие диалектические установки.

a) диалектическое место науки, морали и искусства;

a) Мы имеем 1) смысл, идею, 2) интеллигенцию, или интеллигентную идею, и 3) факт, воплощение интеллигентной идеи, или личность. Возьмем вторую категорию. В ней легко диалектически расчленяется триада, так что лучше говорить уже не просто об интеллигенции, но о тройной интеллигенции. А именно, поскольку интеллигенция есть вообще некая самосоотнесенность, мы имеем a) такую самосоотнесенность, которая фиксирует самый момент отличия себя от всего иного, т.е. берет себя как ограниченную чем-то иным; это есть *познание*. b) Мы имеем, далее, в диалектическом порядке такую самосоотнесенность, которая хотя и берет себя как ограниченную инобытием, но старается вобрать в себя это инобытие, воссоединяться с ним, отчего образуется *становящаяся* граница, становящийся переход в инобытие; это есть стремление, влечение, *воля* (эти дистинкции не могут нас сейчас интересовать). c) Наконец, самосоотнесенность, перейдя в инобытие, находит там себя саму, так что отпадает уже необходимость дальнейшего перехода; становление остановилось, дало границу, предел, а дальнейшее становление уже не переходит этой границы и вращается внутри нее; здесь, поэтому, слияние субъекта и объекта самосоотнесения в одну вращающуюся вокруг себя самой, вокруг своего собственного центра интеллигенцию; это – *чувство*. Такова диалектика интеллигенции: a) познание или, если хотите, "теоретический разум", b) воля, "практический разум", и c) чувство, "эстетический разум". Все это – *до* факта, *до* личности; все это – только *смысл, идея*, хотя и модифицированная идея, а именно интеллигентно модифицированная идея. Дальше диалектика переходит к *личности*. Всякая категория в диалектике есть не что иное, как *положенность* предыдущей категории в окружающем ее инобытии и, следовательно, получение новых свойств в связи с этим инобытием, *синтезирование* с ним. Другими словами, каждая последующая категория воплощает предыдущую, *подражает* ей; та является *образцом*, парадигматической для нее. Это есть *инобытийная модификация* предыдущих категорий. Поэтому и личность есть, во-первых, фактическая, т.е. инобытийная осуществленность интеллигенции, и, во-вторых, она есть осуществленность и воплощенность всех трех моментов интеллигенции. На познании строится *наука*. На воле строится *мораль*. На чувстве строится *искусство*. Наука, мораль, искусство – три типа творческой интеллигенции, соединенные между собою нерушимою диалектическою связью.

b) параллельная диалектика в мифе – богословия, обряда и священной истории;

b) Но что делается с этими областями, когда мы их начинаем мыслить не как формы просто интеллигенции, но как формы *фактически субстанциально*

осуществленной интеллигенции, как формы бытия субстанциально-личностные? Тогда мы переходим к *религии*. Религия ведь претендует на субстанциальное самоутверждение личности, т.е. на самоутверждение в *вечности*. Покамест мы еще ничего не говорим о частичном или ущербном бытии личности. Мы сейчас говорим только о личности как таковой, об ее существе и природе. И явно, что жизнь личности в этом смысле есть не что иное, как религия. Но это есть отражение и воплощение интеллигенции вообще. Как же отражается и воплощается она в своих отдельных трех диалектических этапах? Явно, что и религиозная сфера должна отразить на себе эти три этапа, по общему правилу диалектической парадейгматики. И нетрудно догадаться, что воплощенностью познания и науки в этой сфере будет не что иное, как *богословие*; воплощенностью же воли и поведения, нормированной деятельности и в этом смысле "морали" будет религиозное поведение и, в частности и главным образом, – *обряд*. И что же будет воплощенностью в сфере религиозной *третьего* этапа интеллигенции, чистого *чувства*, объективным аналогом которого является *художественный образ?* Я утверждаю, что это есть сфера *мифа*, мифологии. Ведь художественный образ есть возвращение к наивной действительности, когда уже кончились хлопоты субъекта по отысканию законов случайного бытия и достигнуто успокоение после бесконечных усилий согласовать свое поведение с нормой. В чистом чувстве, этом субъективном корреляте художественного образа, достигается вновь наивное равновесие интеллигенции, и человек как бы вновь становится ребенком, у которого разрешены и все проблемы знания, и все нормы поведения. В мифе также мы находим растворенность учительного, "теоретического" момента религии (создающего в своем изолированном проявлении – богословие) в "практической" сфере (создающей обряд), т.е. в некоем живом действии и ряде соответствующих поступков и событий. Другими словами, получается принципиально-религиозно *осмысленное* поведение или вообще протекание жизни, или *священная история*. А это и есть *мифология*. В интеллигентном ряду, следовательно, место мифологии – после богословия и религиозного поведения, или обряда, т.е. она оправдана как *диалектический синтез того и другого*. Между мифологией и богословием такое же диалектическое отношение, как и между искусством и наукой, а между мифологией и обрядом – как между искусством и моралью. Точно так же нужно сказать, что отношения богословия и религии есть диалектически то же, что и отношение познания, науки к жизни, а отношение обряда к религии – то же, что и отношение морали к жизни, и, наконец, отношение мифологии к религии – то же, что и отношение искусства к жизни.

с) сущность религии – не мифология, но – таинства;

с) Теперь мы самым четким образом представляем себе отношение мифологии к религии. Мифология – *диалектически* – невозможна без религии, ибо она есть не что иное, как отраженность чистого чувства и его объективного коррелята – художественного образа – в религиозной сфере. Без религии и без вопросов субстанциального (хотя бы и частично субстанциального) самоутверждения личности в вечности (хотя бы в частичной вечности) не может появиться никакая мифология. Но мы тут со всей диалектической четкостью видим, что *мифология сама по себе не есть религия*, что она не есть специально религиозное создание, что сама-то религия ни в коем случае не есть просто мифология. Религия есть, сказали мы, субстанциальное утверждение в вечности. Следовательно, она должна создавать такие формы, где бы это утверждение *фактически* происходило. Другими словами, *сущность религии есть таинства*. Они – не богословское учение и тем более не наука и познание; они – не обряд и тем более не нормированное поведение и мораль; они, наконец, и не мифология, не священная история и тем более не искусство, не художественные символы, не чувство, хотя бы и чистейшее, возвышеннейшее и религиознейшее. Таинства суть формы *субстанциального*

утверждения личности как таковой в вечности. В христианстве таинство возможно только потому, что существует Церковь. Церковь же есть *Тело* Христово. Христос же есть *Богочеловек*, т.е. единая и одна субстанция Бога как субстанции и человека как субстанции. Следовательно, вполне понятно, что таинство есть вселенская эманация богочеловечества, непрерывная возможность и опора *субстанциального* утверждения человека в вечности. Вот почему мы раньше сказали, при анализе взаимоотношения мифологии и религии, что по сравнению с последней мифология гораздо ближе к поэзии. Таким образом, богословие есть религиозная наука, обряд есть религиозное поведение, мифология есть религиозная поэзия и искусство. Сама же религия не есть ни то, ни другое, ни третье. И жалки, смешны, беспомощны общераспространенные попытки свести религию то на науку и познание, то на мораль и поведение, то на эстетику и чувства.

d) религия – задний фон мифологии

d) Итак, хотя мифология и невозможна без религии, но все же это не есть само субстанциальное и абсолютное самоутверждение личности. Она – скорее *энергийное, феноменальное* самоутверждение, где субстанциальное и абсолютное хотя как-то дано и логически, т.е. диалектически необходимо, но непосредственно и наглядно может и вовсе не иметься в виду. Или можно сказать так: оно *всегда* так или иначе имеется в виду в мифе, но миф сам-то по себе есть только его *смысл*, его идея, его изображение и лик, а не оно само. Миф сам по себе – как изображение, как картина – может и не содержать проблем субстанциального воссоздания личности. Так, мифический образ Одиссея, воскрешающего души подземных обитателей кровью, конечно, предполагает, что мифическое сознание, породившее его, имело интуицию вечной жизни, воскрешения, духовного состояния и всемогущества даже всего неодушевленного (например, крови) и т.д. Все это – интуиция некоторых отдельных сторон личности в аспекте ее абсолютной самоутвержденности. Однако никаких вопросов об этой последней как таковой и об ее реальных отношениях к земным событиям в этом мифе совершенно не ставится. Миф ограничивается картинным описанием самых событий и не входит в их религиозную расценку. Это не мешает, конечно, входить в нее другим мифам. Но обычно для того, чтобы составился миф, совершенно достаточно элементов первозданного абсолютного самоутверждения личности *лишь в виде заднего фона*, в виде чего-то подразумевающегося самого по себе. Мифическое сознание, породившее упомянутый миф об Одиссее, пользуется религиозно-мистическими интуициями, не входя в их собственное мифическое или немифическое изображение; оно пользуется ими чисто инструментально и – только для того, чтобы дать картину очень и очень частичного их применения, причем все внимание сосредоточено на самих этих изображаемых фактах и картинах. Подлинной религией был бы не подобный миф об Одиссее, а, например, мифы, связанные с мистериями. Так, миф о Деметре и о похищении Коры, лежащий в основе Элевсинских мистерий, есть уже не миф в собственном смысле, но именно *религия*, выраженная, правда, мифически (она могла быть выражена и иначе, например, философски – у пифагорейцев и Платона, художественно – у трагиков, и т.д.).

8. Сущность мифического историзма

Миф, далее, говорили мы, не есть догмат, но – история. На фоне проанализированного нами понятия чуда и этот момент становится теперь более богатым и более четким. Прежде всего, становится ясным, что в мифе как таковом наблюдается своя собственная, специфическая разделенность и диалектическое противоречие. А именно, миф, диалектически возникший как воплощенность чувства и его объективного коррелята – художественного символа – в сфере религиозно-личностной, в свою очередь доступен триадическому делению. Нам ничто не мешает,

а ближайшее размышление даже и требует – мыслить, во-первых, самый принцип личности, личность как таковую. Во-вторых, подобно тому как "одно", переходя в "иное", превращается в "становление", и познание, переходя в свое инобытие, становится поведением, волей, стремлением, так целая и нетронутая, первозданная личность, переходя в свое инобытие, становится *исторической*, получает свою историю. Кроме того, становятся совершенно ясным из нашего анализа чуда, что перед нами тут именно *священная история*. Но чтобы получить третий член, т.е. синтез в этой внутри-мифической диалектике, необходимо припомнить наше последнее отграничение, что миф не есть историческое событие как таковое, но он всегда есть *слово*. Слово – вот синтез личности как идеального принципа и ее погруженности в недра исторического становления. Слово есть заново сконструированная и понятая личность. Понять же себя заново личность может, только войдя в соприкосновение с инобытием и оттолкнувшись, отличившись от него, т.е., прежде всего, ставши исторической. Слово есть исторически ставшая личность, достигшая степени отличия себя как самосознающей от всякого инобытия личность. Слово есть выраженное самосознание личности, уразумевшая свою интеллигентную природу личность, – природа, пришедшая к активно развертывающемуся самосознанию. *Личность, история и слово* – диалектическая триада в недрах самой мифологии. Это – диалектическое строение самой мифологии, структура самого мифа. Вот почему всякая реальная мифология содержит в себе 1) учение о первозданном светлом бытии, или просто о первозданной сущности, 2) теогонический и вообще исторический процесс и, наконец, 3) дошедшую до степени самосознания себя в инобытии первозданную сущность. Тут возникает большое расхождение различных религиозных систем между собою; и по характеру выполнения этой внутри-мифической триады можно судить об основной идее, лежащей в основе той или другой мифологии. Так, одна идея выражена в греческой мифологии, где из Хаоса возникают Уран и Гея и процесс доходит до светлого царства олимпийских богов; другая идея лежит в основе двухсоставной мифологии христианства, где отдельно дается триадическое деление в сфере Божества (пресв. Троица) и отдельно мифическая истории твари: первозданное безгрешное состояние прародителей, грехопадение и переход в дурную множественность, искупление и восстановление утраченного союза, новое и уже окончательное отпадение и новое, уже окончательное воскресение и спасение. Ветхий Адам, новый Адам, сатанинская злоба духа погибели, Страшный Суд, Ад и Рай – необходимейшие диалектические категории этой системы, объединенные нерушимою связью. Есть своя диалектика ветхого и нового Адама, диалектика Ада и Рая, – но касаться ее нужно в изложении отдельных мифологических систем. Наконец, третья идея лежит в основе новоевропейской мифологии, где тезисом является тоже Хаос, но только не греческий, а похуже, так, какая-то глина, не то – навоз, *"материя"*, антитезисом – *"сила"* и *"движение"*, направляемые неизвестно кем и неизвестно куда, царство абсолютного случая и слепого самоутверждения, синтезом – *механика атомов*, в которой нет ни души, ни сознания, ни разумной воли, ни истории. Четвертая идея лежит в основе той мифологии, которая, узревши истину второй из указанных мифологий, начинает задыхаться в тисках только что указанной третьей и, не будучи в состоянии ее преодолеть, испытывает глухую и неисповедимую жажду жизни, жажду утерянного блаженного и мирного, наивного состояния духа, когда все просто кругом и мило, когда родина и вечность слиты в одну ласку и молитву бытия. Я думаю, что первичный и основной пра-символ такой мифологии хорошо намечен у Достоевского. "Где это, – подумал Раскольников, идя далее, – где это я читал, как один приговоренный к смерти, за час до смерти, говорит или думает, что если бы пришлось ему жить где-нибудь на высоте, на скале, и на такой узенькой площадке, чтобы только две ноги можно было поставить, а кругом будут пропасти, океан, вечный мрак, вечное уединение и вечная буря, – и оставаться так, стоя на аршине пространства, всю жизнь, тысячу лет, вечность, – то лучше так жить, чем сейчас умирать! Только бы жить, жить и жить! Как бы ни жить, – только жить!.. Экая правда! Господи, какая

правда! Подлец человек!.. И подлец тот, кто его за это подлецом называет, – прибавил он через минуту". Все эти мифологические идеи – индийская, египетская, греческая, православно-христианская, католическая, протестантская, атеистическая и пр. – в свою очередь складываются в одну общую синтетически-воплощаемую во всемирно-историческом процессе Идею, и возникает, таким образом, единая всемирно-человеческая мифология, лежащая в основе отдельных народов и их мировоззрений и постепенно осуществляемая путем смены одной религиозно-мифологической и, следовательно, исторической системы – другою. Изобразить, однако, все эти отдельные системы мифологии и показать их единство на лоне единой и общей мифологии есть, однако, задача нашего дальнейшего, уже специального исследования. Так наша общая диалектика мифа переходит сама собой в диалектику отдельных и специальных исторических типов мифологии.

XIII

ОКОНЧАТЕЛЬНАЯ ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ ФОРМУЛА

1. Что мы имели до введения понятия чуда?

Наш принципиальный анализ понятия мифа закончен. Дальнейшие рассуждения уже не дадут нам ничего принципиально нового, хотя полученные результаты можно изложить еще по-иному, и можно подвергнуть их преобразованию, подобно тому как сложную математическую формулу можно путем преобразований выразить короче или иначе, не внося ни одной принципиально новой величины. Что мы имели до введения понятия чуда? Мы имели такое определение: миф есть в словах данная личностная история. Теперь мы можем сказать так: *миф есть в словах данная чудесная личностная история*. Это и есть все, что я могу сказать о мифе. И, вероятно, многие будут удивлены, что в результате столь долгих изысканий и дистинкций получено столь простое и, можно сказать, банальное и общепризнанное определение. Кто же не думает, что миф есть повествование, т.е. нечто данное в словах, что в этом повествовании фигурируют живые личности и что с ними совершаются тут чудесные истории? Конечно, результат своих изысканий я мог бы выразить гораздо сложнее и труднее, – в особенности терминологически. Однако я предпочел оставить обычные термины и только задался целью дать полное феноменологическое вскрытие этих терминов и зафиксировать некое однозначное их значение. Хотя употреблены мною и обыкновенные слова, но они взяты не в их обычном спутанном значении, а в строго проанализированном и зафиксированном смысле. Поэтому пользоваться полученной у меня формулой может только тот, кто хорошо усвоил себе диалектику таких категорий, как "личность", "история", "слово" и "чудо". В путаницу и неразбериху повседневного словоупотребления я внес точный и определенный смысл, и нельзя ограничиться только конечною формулой как такою. Надо иметь в виду и весь предыдущий диалектический анализ.

2. Диалектическая формула мифа

Несмотря, однако, на то, что я исчерпал, по моему мнению, все существенные стороны мифического сознания, и несмотря также на то, что полученная мною последняя формула достаточно проста и точна, я хочу в заключение дать все-таки еще одно преобразование этой формулы, с целью извлечь еще одну диалектическую выгоду, которая в предложенной формуле дана неявно. Именно, в нашей формуле, собственно говоря, четыре члена: 1) личность, 2) история, 3) чудо, 4) слово. Нельзя ли найти в языке такую категорию, которая бы охватила или все четыре величины, или, по крайней мере, некоторые из них в одном единообразном выражении? Я думаю, что это можно сделать, и получаемое нами упрощение дает возможность построить более однотипную и простую диалектику понятия мифа.

Возьмем первую и последнюю категорию – личность и слово. Миф есть слово о личности, слово, принадлежащее личности, выражающее и выявляющее личность. Миф есть такое слово, которое принадлежит именно данной личности, специально для нее, неотъемлемо от нее. Если личность есть действительно личность, она несводима ни на что другое, она – абсолютно самородна, оригинальна. Не было и не будет никогда другой *такой же точно* личности. Это значит, что и специфическое слово ее также абсолютно оригинально, неповторимо, несравнимо ни с чем и несводимо ни на что. Оно есть *собственное* слово личности и *собственное* слово о личности. *Оно есть имя*. Имя есть собственное слово личности, то слово, которое только она одна может дать и выявить о себе. В имени – *диалектический синтез личности и ее выраженности*, ее осмысленности, ее словесности. Имя личности и есть то, что мы, собственно говоря, имеем в мифе. Имя есть то, что выражено в личности, что выявлено в ней, то, чем она является и себе и всему иному. Итак, *миф есть имя*. Но миф, сказали мы, есть еще чудо. Этот третий момент нашей последней формулы также легко присоединяется к полученному более сложному понятию. Именно, получается *чудесное* имя, имя, говорящее, свидетельствующее о чудесах, имя, неотделимое от этих самых чудес, имя, *творящее* чудеса. Мы будем правы, если назовем его *магическим именем*. Миф, поэтому, есть просто магическое имя. А присоединение, наконец, второго момента, истории, дает последнее преобразование, которое получит такую форму: *миф есть развернутое магическое имя*. И тут мы добрались уже до той простейшей и окончательной сердцевины мифа, дальше которой уже нет ничего и которое дальше неразложимо уже никакими способами. Это – окончательное и последнее ядро мифа, и дальше должны уже умолкнуть всякие другие преобразования и упрощения. Это максимально простая и максимально насыщенная формула мифа. Нужно также иметь в виду, что эта формула обладает совершенно универсальным значением. Конечно, христианская "магия" не имеет ничего общего с языческой.

...А чародеи все изыдут в дьявольский смрад.
Злоклинатели – в бездну бездонную,
Ведуны-лиходеи – во блата зловонные:
Будет им вечное потопление,
Будет им вечное гниение,
Будет им вечное задушение...

И тем не менее, глубочайшее и интереснейшее развертывание мифа из первичного магического имени можно найти в массе христианских текстов, из которых я приведу только отрывок одной заклинательной молитвы, помещенной в чине изгнания беса в Требнике Петра Могилы.

...Убойся, бежи, бежи, разлучися, демоне нечистый и скверный, преисподний, глубинный, льстивый, безобразный, видимый бесстудия ради, невидимый лицемерия ради, идеже аще еси, или отъидеши или сам еси Вельзевул или сотрясаяй или змиевидный или звероломный или яко пара ли яко птица или нощеглагольник или глухий или немый или от нашествия устрашаяй или растерзаяй или наветуяй или во сне тяжце или в недузе или в язве или в смеси

скоктаяй или слезы любосластные творяй или блудный или злослучайный или похотный или сластотворный или отраволюбивый или любонеистовый или звездоволхвуяй или домоволшебник или бесстудный или любокрительный или непостоянный или с месяцем пременяяйся или временем некиим сообщаяйся или утренний или полуденный или полунощный или безгодия некоего или блистания или сам собою прилучился еси или по случаю сретился еси или от кого послан или нашел еси внезапу или в мори или в реце или от земли или от кладезя или от стремнины или от рова или от езера или от трости или от вещества или от верху земли или от скверны или от луга или от леса или от древа или от птиц или от грома или от покрова банняго или от купели водныя или от гроба идольского или безлицый или отнюдуже вемы или не вемый или от знаемых или от незнаемых или от непосещаемого места отлучися и применися. Устыдися образа рукою Божию созданного и воображенного: убойся воплощенного Бога подобия и не сокрыся в рабе Божием (имярек), жезл железный и пещь огненная и тартар и скрежет зубный, отмщение прослушания тебе ожидает; убойся, умолкни, бежи и не возвратися, ни сокрыся со инем лукавством нечистых духов, но отъиди в землю безводную, пустую, неделанную, скорбную, на ней же человек не обитает. Бог един припугает, связуяй всех уязвляющих и злосоветующих на образ его и веригами мрака и тартару предавый, в долгую нощь и день, тебе всех злых искусителя и изобретателя диавола, яко велий есть страх Божий и велия слава Отца и Сына и Святаго Духа, ныне и присно и во веки веков. Аминь.

На этом придется мне и закончить свое феноменолого-диалектическое раскрытие понятия мифа. Миф как развернутое магическое имя не может уже быть проанализирован дальше и сводим на какие-нибудь более первоначальные моменты. Тут – окончательная неделимая и центральная смысловая точка мифа; и возможно лишь такое дальнейшее исследование, которое будет детализировать это понятие уже без выхода за его пределы.

XIII. ОКОНЧАТЕЛЬНАЯ ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ ФОРМУЛА

1. Что мы имели до введения понятия чуда?

Наш принципиальный анализ понятия мифа закончен. Дальнейшие рассуждения уже не дадут нам ничего принципиально нового, хотя полученные результаты можно изложить еще по-иному, и можно подвергнуть их преобразованию, подобно тому как сложную математическую формулу можно путем преобразований выразить короче или иначе, не внося ни одной принципиально новой величины. Что мы имели до введения понятия чуда? Мы имели такое определение: миф есть в словах данная личностная история. Теперь мы можем сказать так: *миф есть в словах данная чудесная личностная история*. Это и есть все, что я могу сказать о мифе. И, вероятно, многие будут удивлены, что в результате столь долгих изысканий и дистинкций получено столь простое и, можно сказать, банальное и общепризнанное определение. Кто же не думает, что миф есть повествование, т.е. нечто данное в словах, что в этом повествовании фигурируют живые личности и что с ними совершаются тут чудесные истории? Конечно, результат своих изысканий я мог бы выразить гораздо сложнее и труднее, – в особенности терминологически. Однако я предпочел оставить обычные термины и только задался целью дать полное феноменологическое вскрытие этих терминов и зафиксировать некое однозначное их значение. Хотя употреблены мною и обыкновенные слова, но они взяты не в их обычном спутанном значении, а в строго проанализированном и зафиксированном смысле. Поэтому пользоваться полученной у меня формулой может только тот, кто хорошо усвоил себе диалектику таких категорий, как "личность", "история", "слово" и "чудо". В путаницу и неразбериху повседневного словоупотребления я внес точный и определенный смысл, и нельзя ограничиться только конечною формулой как такою. Надо иметь в виду и весь предыдущий диалектический анализ.

2. Диалектическая формула мифа

Несмотря, однако, на то, что я исчерпал, по моему мнению, все существенные стороны мифического сознания, и несмотря также на то, что полученная мною последняя формула достаточно проста и точна, я хочу в заключение дать все-таки еще одно преобразование этой формулы, с целью извлечь еще одну диалектическую выгоду, которая в предложенной формуле дана неявно. Именно, в нашей формуле, собственно говоря, четыре члена: 1) личность, 2) история, 3) чудо, 4) слово. Нельзя ли найти в языке такую категорию, которая бы охватила или все четыре величины, или, по крайней мере, некоторые из них в одном единообразном выражении? Я думаю, что это можно сделать, и получаемое нами упрощение дает возможность построить более однотипную и простую диалектику понятия мифа.

Возьмем первую и последнюю категорию – личность и слово. Миф есть слово о личности, слово, принадлежащее личности, выражающее и выявляющее личность. Миф есть такое слово, которое принадлежит именно данной личности, специально для нее, неотъемлемо от нее. Если личность есть действительно личность, она несводима ни на что другое, она – абсолютно самородна, оригинальна. Не было и не будет никогда другой *такой же точно* личности. Это значит, что и специфическое слово ее также абсолютно оригинально, неповторимо, несравнимо ни с чем и несводимо ни на что. Оно есть *собственное* слово личности и *собственное* слово о личности. *Оно есть имя*. Имя есть собственное слово личности, то слово, которое только она одна может дать и выявить о себе. В имени – *диалектический синтез личности и ее выраженности*, ее осмысленности, ее словесности. Имя личности и есть то, что мы, собственно говоря, имеем в мифе. Имя есть то, что выражено в личности, что выявлено в ней, то, чем она является и себе и всему иному. Итак, *миф есть имя*. Но миф, сказали мы, есть еще чудо. Этот третий момент нашей последней формулы также легко присоединяется к полученному более сложному понятию. Именно, получается *чудесное* имя, имя, говорящее, свидетельствующее о чудесах, имя, неотделимое от этих самых чудес, имя, *творящее* чудеса. Мы будем правы, если назовем его *магическим именем*. Миф, поэтому, есть просто магическое имя. А присоединение, наконец, второго момента, истории, дает последнее преобразование, которое получит такую форму: *миф есть развернутое магическое имя*. И тут мы добрались уже до той простейшей и окончательной сердцевины мифа, дальше которой уже нет ничего и которое дальше неразложимо уже никакими способами. Это – окончательное и последнее ядро мифа, и дальше должны уже умолкнуть всякие другие преобразования и упрощения. Это максимально простая и максимально насыщенная формула мифа. Нужно также иметь в виду, что эта формула обладает совершенно универсальным значением. Конечно, христианская "магия" не имеет ничего общего с языческой.

...А чародеи все изыдут в дьявольский смрад.
Злоклинатели – в бездну бездонную,
Ведуны-лиходеи – во блата зловонные:
Будет им вечное потопление,
Будет им вечное гниение,
Будет им вечное задушение...

И тем не менее, глубочайшее и интереснейшее развертывание мифа из первичного магического имени можно найти в массе христианских текстов, из которых я приведу только отрывок одной заклинательной молитвы, помещенной в чине изгнания беса в Требнике Петра Могилы.

...Убойся, бежи, бежи, разлучися, демоне нечистый и скверный, преисподний, глубинный, льстивый, безобразный, видимый бесстудия ради, невидимый лицемерия ради, идеже аще еси, или отъидеши или сам еси Вельзевул или сотрясаяй или змиевидный или звероломный или яко пара ли яко птица или нощеглагольник или глухий или немый или от нашествия устрашаяй или растерзаяй или наветуяй или во сне тяжце или в недузе или в язве или в смеси

скоктаяй или слезы любосластные творяй или блудный или злослучайный или похотный или сластотворный или отраволюбивый или любонеистовый или звездоволхвуяй или домоволшебник или бесстудный или любокрительный или непостоянный или с месяцем пременяяйся или временем некиим сообщаяйся или утренний или полуденный или полунощный или безгодия некоего или блистания или сам собою прилучился еси или по случаю сретился еси или от кого послан или нашел еси внезапу или в мори или в реце или от земли или от кладезя или от стремнины или от рова или от езера или от трости или от вещества или от верху земли или от скверны или от луга или от леса или от древа или от птиц или от грома или от покрова банняго или от купели водныя или от гроба идольского или безлицый или отнюдуже вемы или не вемый или от знаемых или от незнаемых или от непосещаемого места отлучися и применися. Устыдися образа рукою Божию созданного и воображенного: убойся воплощенного Бога подобия и не сокрыся в рабе Божием (имярек), жезл железный и пещь огненная и тартар и скрежет зубный, отмщение прослушания тебе ожидает; убойся, умолкни, бежи и не возвратися, ни сокрыся со инем лукавством нечистых духов, но отъиди в землю безводную, пустую, неделанную, скорбную, на ней же человек не обитает. Бог един припугает, связуяй всех уязвляющих и злосоветующих на образ его и веригами мрака и тартару предавый, в долгую нощь и день, тебе всех злых искусителя и изобретателя диавола, яко велий есть страх Божий и велия слава Отца и Сына и Святаго Духа, ныне и присно и во веки веков. Аминь.

На этом придется мне и закончить свое феноменолого-диалектическое раскрытие понятия мифа. Миф как развернутое магическое имя не может уже быть проанализирован дальше и сводим на какие-нибудь более первоначальные моменты. Тут – окончательная неделимая и центральная смысловая точка мифа; и возможно лишь такое дальнейшее исследование, которое будет детализировать это понятие уже без выхода за его пределы.

XIV

ПЕРЕХОД К РЕАЛЬНОЙ МИФОЛОГИИ И ИДЕЯ АБСОЛЮТНОЙ МИФОЛОГИИ

Сейчас мы находимся на поворотном пункте нашего исследования. То, что мы исследовали, можно назвать исследованием *понятия* мифа. Мы фиксировали самые основные и примитивные моменты, без которых миф невозможен как миф. Но этим, разумеется, еще ничего не сделано для реального анализа реальных типов мифологии. Миф не есть понятие мифа. Из тех смысловых установок, которые мы нашли в понятии мифа, вернее, из их различной комбинации, мы должны получить *диалектическую классификацию* сначала *основных типов мифологии вообще*, а потом и диалектическую структуру *отдельных мифов*. Этим занимается следующий выпуск моего общемифологического труда. Здесь же, чтобы остаться в плоскости проблем данного исследования, я хотел только наметить одну установку, которая будет играть основную роль в наших дальнейших изысканиях. Это – противоположность *абсолютной* и *относительной* мифологии. Так как предыдущее изложение уже вполне достаточно, чтобы мы могли уже сейчас сформулировать идею абсолютной мифологии, то этой идее я и посвящу

заключительные страницы этой принципиальной части исследования.

Вступление

Итак, в дальнейшем я попробую дать диалектику *абсолютного* мифа. Уже в предыдущем изложении мы не раз видели, что для мифологии не всегда существуют одинаково благоприятные условия. Возможна мифология, которая ни с какой стороны и ни в каком отношении не встречает препятствий для своего существования и развития. Такая мифология существует как единственно возможная картина мира, и ни один принцип ее не подвергается никакому ущербу. Такую мифологию я называю *абсолютной*. С другой стороны, мы видели уже не раз, что мифология не понимает своей мифологической природы, увлекается частностями, уродует диалектику, т.е. самый разум, для того чтобы сохранить свое ущербное и отъединенное существование. Всякую такую мифологию я называю *относительной* мифологией. Она всегда живет большим или меньшим *приближением* к абсолютной мифологии, незримо управляется ею и всегда абсолютизирует какой-нибудь один или несколько из ее принципов.

Без диалектического обследования абсолютной и многочисленных относительных мифологий наш анализ оказался бы не только не полным, но, в сущности, это было бы только началом анализа, ибо мы в предыдущем сделали только то одно, что вскрыли *понятие* мифа и основные виды его. Это, однако, ровно ничего не говорит о структуре мифа, о реальной форме отдельных типов мифологии, и тем более ничего не говорит о структуре каждого данного мифа. Предыдущее изложение есть, в сущности, только *введение* в диалектику мифа, установка основного принципа мифообразования. А мы должны дать диалектику реальных типов мифологии. И я предполагаю начать с той мифологии, где не принижен ни один ее принцип, где все моменты мифообразования занимают ровно то место, какого они заслуживают, где ни одна сторона не заглушает никакую другую сторону. Естественно, что такая абсолютная мифология должна быть как бы *нормой*, образцом, пределом и целью стремления для всякой иной мифологии. Кроме того, в предыдущем мы уже увидели, что *все относительные типы мифологии*, как базированные на каком-нибудь одном принципе абсолютной мифологии, *получают точнейшую диалектическую классификацию, поскольку и все принципы абсолютной мифологии продуманы нами диалектически*. Раз абсолютная мифология будет построена диалектически, это значит, что тем самым уже дана диалектическая классификация всех возможных мифологий вообще, ибо каждая отдельная мифология делает не что иное, как берет *один* из принципов абсолютной мифологии. Руководствуясь полученным результатом (учением о мифе как о развернутом магическом имени), попробуем теперь *развернуть* это магическое имя, предполагая, что это магическое имя – *абсолютно*, т.е. *зависит только от себя*, и что это развертывание есть диалектическое (иным оно и не может быть в труде, преследующем философские цели).

1. Диалектика есть мифология, и мифология есть диалектика

Абсолютная мифология есть та, которая развивается сама из себя и которая ничего не признает помимо себя. Абсолютная мифология есть абсолютное бытие, выявившее себя в абсолютном мифе, бытие, достигшее степени мифа, причем ни этому бытию, ни мифу не может быть положено, никогда и никем, никаких препятствий и границ. Развернуть такую мифологию – значит показать, *как это абсолютное бытие дорастает до этого абсолютного мифа и какие этапы проходит бытие в этом развитии*. Таким образом, диалектика абсолютного мифа есть, в сущности, *самая обыкновенная* диалектика, ибо всякая диалектика говорит именно о последних, т.е. абсолютных, основаниях знания и бытия. Но дело в том, что "всякая"

диалектика как раз наполнена различными относительными мифами; потому часто и не видно в ней, где же тут место мифу. Абсолютная мифология, исходя из того, что бытие увенчивается магическим именем (тут она сознательно исходит из определенного вероучения, как то делает сознательно или бессознательно и всякая мифология), понимает все *диалектические категории как магические имена*, ибо раз бытие увенчивается магическим именем, то значит, оно и есть это магическое имя, а, стало быть, *в свете этого последнего должны быть мыслимы и все частичные категории*. Диалектика как чистое мышление, – не есть мифология. Но такая диалектика неосуществима. *Она всегда имеет под собой определенную мифологию*, так как самое направление и распределение категорий может варьироваться на тысячу ладов. В своем исследовании платоновской диалектики я показал, какая мифология предопределяет эту диалектику. В анализе относительных типов диалектики я покажу, какая мифология лежит под гегелевской диалектикой. Следовательно, *развернуть абсолютную мифологию – значит не что иное, как развернуть диалектику вообще, но только не такую диалектику, которая имеет под собою один из возможных принципов, но – все возможные принципы*.

Сделать это не так уже невозможно, как кажется. Например, вывод категорий в диалектике Гегеля сделан настолько мастерски и безукоризненно, что большею частью не вызывает никаких сомнений в человеке, умеющем оперировать при помощи диалектического метода. Однако всякому ясно, что под этой гегелевской диалектикой лежит очень определенное намерение (т.е., по-моему, миф) понимать диалектику и всю философию лишь как учение о понятиях, т.е. лишь как *логическое учение*. Ясно, что это – *один* из возможных принципов. Конечно, диалектика должна быть разработана как чисто *логическое* учение, и, пожалуй, даже в первую голову это должно быть так. Но, разумеется, диалектика не есть *только* логическое учение. Она же сама ведь постулирует равнозначность *алогического* с логическим. Следовательно, она обязана в качестве одного из своих движущих принципов положить и *алогическое*. Или возьмем еще разительный пример: это т.н. диалектический материализм, кладущий в основу бытия материю. Я уже имел случай указать, что материи, в смысле категории, принадлежит роль совершенно *такая же*, как и идее. Стало быть, диалектический материализм есть *относительная*, а не абсолютная мифология. Абсолютная мифология положит в свою основу материю *и* идею как два совершенно равноправных принципа (хотя, в силу той же диалектики, и абсолютно слитых в один неразличимый принцип).

Пользуясь уже приведенными мною примерами относительной мифологии, попробую показать, как должна быть построяема абсолютная мифология. Я попрошу вспомнить антиномии, изложенные мною выше в гл. IX, §§ 4, 8. Так как чистая, немифологическая диалектика есть вообще фикция, то, следовательно, и та диалектика, которую я там противопоставлял формально-логическим учениям, есть также мифологическая диалектика, т.е. *чтобы принять ее, тоже необходимо поверить в некий миф*. Пересмотрим эти указанные там антиномии по порядку.

2. Обзор синтезов абсолютной мифологии

Прежде всего, я развивал антиномию *веры* и *знания*. Вера, как того требует диалектика, не может осуществиться без знания и даже и есть само знание (или вид его), а знание не может осуществиться без веры и, в сущности своей, и есть не что иное, как вера (или вид ее). Вопреки относительной мифологии, выставляющей на первый план то веру без знания, то знание без веры, *абсолютная мифология* может избрать только один путь – *признать одинаковую, совершенно равноправную ценность и веры и знания*. Сделать это она может, однако, только так, чтобы оба эти момента *объединились в нечто третье совершенно*

без всякого остатка, чтобы объединение веры и знания совершилось не по типу веры и не по типу знания, чтобы была третья совершенно особая категория, которая бы целиком скрывала в себе эти две и по сравнению с которой они оказались бы только несамостоятельными, абстрактными моментами. Диалектика только такой *синтез* и может дать и только так она и может примирить враждующее противосостояние веры и знания. Таким синтезом является *ведение*, равноправно вмещающее в себе и веру и знание и не способное осуществиться ни без веры, ни без знания. Это – простейший и притом *чисто логический*, совершенно невероучительный синтез. Но *признать* его, *понять* и *утвердить* его можно только при соответствующем мифологическом, т.е. чисто жизненном опыте. Я называю эту мифологию *абсолютной*, – она – всегда *ведение, гносис*. Фидеизм же и рационализм есть виды относительной мифологии. И на этом примере совершенно ясно, как относительная мифология имеет под собой *один* из диалектических принципов и как абсолютная – *все* принципы. Я говорил, что фидеизм и рационализм есть чисто буржуазная, индивидуалистическая философия. Это и понятно, так как совершенно очевидно, что они суть не более, как вялый и беспомощный результат разложения средневекового учения о соборном ведении. Абсолютная мифология *гностична*, она – *гностицизм* (конечно, в общем, а не в специальном смысле христианских сект II-III в.).

Я не преследую тут целей систематического раскрытия основ абсолютной мифологии, и потому отпадает необходимость давать классификацию типов гносиса. Существует гносис пророческий, молитвенный, интеллектуальный и пр. Я скажу несколько слов только о пророческом гносисе.

Всем известен общераспространенный обычай у т.н. "верующих" *толковать* пророчества. Выше я уже имел случай указать на то, что тут в особенности повезло Апокалипсису. Для всех этих бесчисленных толкователей необходимо заметить следующее. 1) Если образы Апокалипсиса (например, чаши гнева Божия) понятны только тогда, когда их кто-то истолкует и покажет, что они собственно значат, то это возможно лишь в том случае, если Апокалипсис вовсе не есть пророчество и его "откровение" само по себе ничего не открывает. Наоборот, это есть затемнение подлинного смысла грядущих событий, которое может быть уничтожено только "научным" истолкованием. Едва ли такое воззрение можно считать христианским и церковным. 2) Если образы Апокалипсиса имеют переносное значение, то в целях пророчества и откровения гораздо целесообразнее было бы прямо назвать, перечислить и описать грядущие события, а не облекать их в образы, за которыми иной раз совсем невозможно увидеть подлинные события. Едва ли Иоанн Богослов имел в виду необходимость такого "переносного" толкования. 3) Допустим, что апокалиптические образы имеют какой-нибудь точно установленный определенный смысл. Например, пусть Блудница на водах многих есть Англия, или пусть Вавилон есть Европа и т.д. Это значило бы, что все события *уже предопределены*, что они предсказаны так, как предсказывают солнечные и лунные затмения. Можно ли такие предсказания считать христианскими и даже вообще религиозными? Голый механицизм не есть религия. Такая механистическая предсказанность противоречила бы свободе человека, который волен спасаться и погибать, т.е. волен ускорять и замедлять темп всемирной истории. 4) Наконец, на основании чего происходит это "толкование"? На основании знания истории человечества. Допустим невозможное, – что человек так хорошо знает и фактически и идейно всемирную историю, что может сразу формулировать смысл каждой мельчайшей эпохи. Но и тогда толкование не имеет никакой почвы. Во-первых, если он так хорошо знает всемирную историю и ее смысл, то для чего ему "толкование Апокалипсиса" и самый Апокалипсис? А, во-вторых, поскольку он еще не знает, как будет идти история дальше, – на каком основании он будет подставлять под апокалиптические образы события из прошлого, если события из будущего, возможно, окажутся гораздо более подходящими? – Из

всего этого (число аргументов может быть значительно увеличено) я делаю одно заключение: *христианин не имеет права "толковать Апокалипсис"*, не имеет права делать тут какие-нибудь общеобязательные выводы (подобно тому, как его почти не толковали и св. отцы).

Но тогда, значит, остается понимать его *буквально?* Да, совершенно верно. Христианин должен признавать, что звезды будут падать на землю, вода будет обращаться в кровь, саранча будет величиною с коня, и т.д. и т.д. Но простая буквальность опять-таки не есть ни христианская, ни религиозная, ни мистическая точка зрения. Буквальная картина – плоскостна, не имеет мифического рельефа, не овеяна пророческим трепетом, не уходит своими корнями в непознаваемую бездну и мглу судеб Божиих. Апокалиптические образы должны быть буквальны в *символическом* смысле, понимая под символом то понятие, которое мы раскрыли выше в гл. V. Но это значит, что апокалиптические образы должны потерять тот характер голого *знания*, который мы только что критиковали в отношении толкования Апокалипсиса. Они должны стать также и мистерией *веры*. Это значит, что, понимая их подлинный смысл, *мы не знаем, как они будут осуществляться*, но мы верим, что то, что осуществится, *будет иметь буквально именно этот смысл, а не иной*. Другими словами, судить о том, как должно исполниться пророчество, можно только *по наступлении того события, которое предречено*. Полностью о пророчестве можно судить, таким образом, только после его исполнения. Скажут: зачем же тогда существует пророчество? Пророчество существует для того, чтобы установить *смысл* грядущих времен, а не их факты. Поэтому все толкования должны ограничиться установлением только *точного смысла событий*, а не их фактического протекания. Это-то и есть пророчество, а не астрономическое вычисление затмения. И это-то и требует синтеза *знания* и *веры*. Все остальное – абстрактно-метафизическая, формально-логическая мифология, а не диалектическая, т.е. не абсолютная мифология. Разве мало открыто в апокалиптических пророчествах такого, что понятно без всякого толкования и для христианина является настоящим пророчеством (всеобщее отступление, казни и гнев Божий, Антихрист, его победы и поражение, воскресение мертвых. Страшный Суд и т.д.)? Разве это не пророчество и разве этого мало?

3. Продолжение

Далее, в той же гл. IX я привел I. антиномию *субъекта* и *объекта*. Оказалось, вопреки субъективистам, что субъект есть тоже объект, а объект, вопреки объективистам, есть тоже субъект. Если мы не заткнем диалектику в самом же начале, а дадим ей развиться до конца, то она найдет нам и тот *синтез*, который совместит в едином н нераздельном бытии и стихию субъекта и стихию объекта. Это будет, конечно, *личность*, о которой всякий здравомыслящий скажет, что она есть обязательно и субъект и объект. "Личность" есть диалектический синтез "субъекта" и "объекта" в одном неразложимом целом. Интересно: совершенно невозможно личность свести ни на то, ни на другое. Когда старые психологи-субъективисты хотели говорить о личности (да они почти и не говорили о ней, разве только где-нибудь на задворках, в последней главе мелким шрифтом), они повторяли все те же схемы, применяемые ими и в области отдельных способностей (главным образом, конечно, тоже в силу особого мифа, – в области мышления). Когда же современные рефлексологи начинают говорить о личности, после того как все сведено на физиологические процессы, – это производит только забавное впечатление. Вопреки этим ублюдочным мифологиям, абсолютная мифология признает полную невозможность уничтожения субъекта в пользу объекта и объекта в пользу субъекта, но в то же время утверждает необходимость новой категории, не сводимой на них, но тем не менее синтезирующей их. *Абсолютная мифология есть персонализм*.

Далее мы встретились с II. антиномией *идеи* и *материи* или, более обще, идеального и реального. Синтезом этой антиномии является *субстанция*, которая всегда мыслится именно как нечто реальное, но обязательно определенным образом оформленное и осмысленное реальное. *Абсолютная мифология есть субстанциализм*.

III. Антиномия *сознания* и *бытия* синтезируется в *творчество*. Чтобы творить, надо, очевидно, как-то затратить сознание вообще или какие-нибудь его стороны, но оставаться в области сознания для творчества недостаточно и надо, чтобы это сознание как-то переходило в бытие и отражалось в нем. *Абсолютная мифология есть креационизм*, или теория творчества. Творчество – никак не удается понять большинству представителей "науки". И неудивительно. Чтобы понять творчество, надо понять *сознание*. А сколько существует праздных и вздорных теорий сознания, зачастую прямо уничтожающих его в самом корне! Вот простая диалектическая формула выведения "сознания". 1) Каждое А диалектически получается путем отграничения от всего иного и противопоставления ему. 2) Допустим, что мы перебрали *все*, что было, есть и будет; и имеем не одно А, но все А и не – А, какие только могут быть. 3) Чтобы диалектически вывести это все, надо его чему-то противопоставить и чем-то ограничить, надо его чем-нибудь отрицать. 4) Но ничего иного уже нет, ибо мы условились взять именно все. Стало быть, все может быть противопоставлено только *самому же себе*, ограничено только самим же собою. 5) Но кто будет совершать это противополагание? Так как никого и ничего нет, кроме этого всего, то противополагать будет само же это все, т.е. *все* будет *само* противополагать *себя себе же*. 6) Это и значит, что оно будет иметь *сознание*. Таков простейший диалектический вывод категории сознания. Если бы мы глубже понимали эту категорию во всей необходимости, самостоятельности и несводимости на все прочее, то мы поняли бы такую же необходимость, самостоятельность и несводимость категории творчества.

IV. *Сущность* и *явление*, противостоя друг другу, как взаимопротивоположные члены отношения, синтезируются в понятие *символа*, где дано такое явление, которое тут же указывает и на определенную сущность, т.е. как-то содержит ее в себе. *Абсолютная мифология есть символизм*.

V. Антитеза *души* и *тела* примиряется в понятии *жизни*, которая не мыслима ни без тела, т.е. того, что нужно двигать, объекта движения, ни без самодвижущего и самодвижущегося начала. *Абсолютная мифология есть теория жизни*.

VI. Большой интерес представляет примирительный синтез *индивидуализма* и *социализма*. Нужно найти, в качестве синтеза, такую сферу, где бы права индивидуума и права общества не были и не могли быть взаимно нарушаемы. Необходимо, чтобы индивидуум, чем больше он углубляет свою индивидуальность и чем больше в этом случае превосходит прочих людей и отделяется от них, тем более содействовал бы обществу, общему делу, всем. Такой синтез есть *религия*, и именно религия в смысле *церкви*. Только в религии возможно такое положение, что отдельный человек, углубляясь в себя до последнего напряжения и иной раз даже прямо уходя из мира в отшельничество, этим самым не только содействует собственному спасению, но спасает и других; его дело важно и нужно именно для всех, для всей церкви; он повышает духовное состояние именно всей церкви и приближает других к спасению. Так как только в *символе* подлинное слияние идеи и материи и так как символ, воплощенный в жизни, есть *организм* (выше, Гл. V, ч. 2), то, следовательно, подлинное слияние общего и индивидуального может быть только в символическом организме. А Церковь и есть Тело Христово, т.е. абсолютная истина, данная как символический организм. *Абсолютная мифология, следовательно, всегда есть религия в смысле церкви*.

VII. *Свобода* и *необходимость* примиряются в *чувстве*, в котором всегда слиты воедино долг и склонность, заповедь и влечение, долженствование и свободный выбор. *Абсолютная мифология есть жизнь сердца*.

VIII. *Бесконечное* и *конечное* хорошо синтезируются в современной математике под именем *актуальной бесконечности*. Бесконечность мыслится не расплывающейся в бездне абсолютной тьмы, так что уже не видно ни конца ни края этой бесконечности. Эта бесконечность есть нечто осмысленное и оформленное, – в этом смысле конечное. Она имеет свою точно формулированную структуру; и существует целая наука о типах и порядках бесконечности. Эта теория *трансфинитных чисел* должна быть обязательно привлечена для целей абсолютной мифологии.

В отношении к мировому пространству здесь получается следующий интересный вывод. Мы утверждали, что мир и имеет пространственную границу, и не имеет пространственной границы. *Он имеет пространственную границу, и в то же время нельзя выйти за пределы этой границы*. Для формальной логики тут безвыходное затруднение: или мир не имеет никаких границ, тогда нет и никакого мира; или мир есть, но *можно* выйти за его пределы, и тогда нет никаких пределов для мира, т.е., в сущности, в обоих случаях нет никакого мира. Диалектика решает этот вопрос иначе. Мир имеет определенную границу, но выйти за эту границу нельзя. Это возможно только так, что *само пространство около границы мира таково, что оно не дает возможности выйти за пределы мира*, т.е. что пространство это, *изгибаясь около границы мира, заставляет всякий предмет*, появившийся здесь, *двигаться по этим изгибам*, например, вращаться по периферии мира. А если этот предмет действительно хочет выйти за пределы мира, *он должен так измениться физически, чтобы тело его уже не занимало пространства и чтобы тем самым ничто не мешало ему покинуть мир*. Тут перед нами самая обычная диалектика: когда перед нашим взором что-нибудь оформилось и мы провели резкую линию, отделяющую и отличающую эту вещь от всего прочего, то тем самым перед нами образуется некая целостность, в которой можно производить различения уже вне связи ее с окружающим фоном, но внутри ее самой; диалектика *требует*, чтобы и *внутри* этой вещи была определенная структура, а не просто смутное и темное безразличное пятно и дыра. Но всякая структура требует различенности и объединенности различенного. Поэтому если мы всерьез решимся мыслить мир не как черную дыру и смутное марево, не как головокружение от собственной рассудочной разгоряченности, а как некоторый реальный и самостоятельный объект, – мы всегда будем мыслить и его границу, а если – границу, то и – как целое, а если – как целое, то и – как координированную раздельность. А так как речь идет пока только о пространстве, то координированная раздельность в пространстве будет требовать, очевидно, 1. неоднородности самого пространства и 2. определенной системы этих неоднородных пространств. Итак, *синтезом* бесконечности и конечности мирового пространства является *фигурность* этого пространства. Кроме того, наличие конечного мира делает возможным (а с другой стороны, прямо требует) *изменения объема массы тела в зависимости от места в мире, т.е. от движения по миру*. В частности, эта диалектика требует, чтобы на периферии мира пространство было таково, чтобы оно обеспечивало превращение объема тела в *нуль*. Однако ничто не мешает думать, чтобы объем тела превращался в мнимую величину. Это будет способом пребывания тела за пределами мира.

Правда, несмотря на то, что математика и физика давным-давно создали способы мыслить все эти вещи совершенно реально и без всякой фантазии, – никакие силы не могут заставить ни толпу, ни самих ученых стать всерьез на эту точку зрения. Ньютонианский миф однородного и бесконечного пространства – этот чисто

капиталистический принцип (как выше я уже не раз указывал) – царит во всем ученом мире. Совершенно ясна вся невыразительность, нерельефность, бескрасочность, полная мертвенность такого пространства. И тем не менее все ученые и не ученые, от мала до велика, преклоняются пред этим мифом как перед истуканом. Вот почему какому-нибудь философу, вроде меня, грешного принцип относительности более понятен, чем большинству физиков и математиков, у которых просто нет соответствующих интуиций. Находятся даже поэты, которые воспевают эти бесконечные мировые "просторы", на самом деле равносильные самому обыкновенному сумасшедшему дому. Говорят: никак не могу помыслить, что мир имеет пространственную границу. Господи, Ты Боже мой! Да зачем вам мыслить эту границу? Ведь поднимали же вы когда-нибудь голову кверху или скользила же взором по горизонту? Ну, какую же вам еще границу надо? Граница эта не только мыслима. Она совершенно наглядно *видима*. И ровно нет никаких оснований не доверять своим глазам. Вот тут-то и видно, что позитивизм есть попросту пошлейший нигилизм и религия дыромоляйства. Говорили: идите к нам, у нас – полный реализм, живая жизнь; вместо ваших фантазий и мечтаний откроем живые глаза и будем телесно ощущать все окружающее, весь подлинный реальный мир. И что же? Вот мы пришли, бросили "фантазии" и "мечтания", открыли глаза. Оказывается – полный обман и подлог. Оказывается: на горизонт не смотри, это – наша фантазия; на небо не смотри – никакого неба нет; границы мира не ищи – никакой границы тоже нет; глазам не верь, ушам не верь, осязанию не верь... Батюшки мои, да куда же это мы попали? Какая нелегкая занесла нас в этот бедлам, где чудятся только одни пустые дыры и мертвые точки? Нет, дяденька, не обманешь. Ты, дяденька, хотел с меня шкуру спустить, а не реалистом меня сделать. Ты, дяденька, вор и разбойник.

Итак, диалектика требует фигурности пространства, конечности мира и превращаемости каждого тела в другое. *Абсолютная мифология есть теория актуальной бесконечности всех реальных, возможных и мыслимых объектов*. Это – теория перспективности бытия и рельефности, выразительности жизни.

Сходна с этим синтетическая природа IX. антиномии *абсолютного* и *относительного*, равно как и X. антиномии *вечного* и *временного*. В первом случае мы получаем *фигурность абсолютного*, его физиономию, его *лик*; во втором случае получаем *фигурность вечности*, ее реальную физиономию, ее живой *лик*. Вместо неясного черного пятна – и абсолютное и вечное становится зримым ликом, умной иконой, ведомой истиной. Новоевропейская мысль потому и перестала мыслить диалектически, т.е. антиномико-синтетически, что она утеряла видение абсолютных ликов. И только тогда возродилась диалектика, когда этот лик снова стал видеться, – на этот раз, впрочем, во внутренней личности самого человека (в немецком идеализме и романтизме). Условием позволительности марксистского диалектического материализма является, поэтому, исповедание пролетариата как некоего абсолютного лика бытия. Впрочем, подобные учения существуют сколько угодно и без наших формулировок, хотя обычно принято их не замечать. Так, сущность всей Каббалы, как сообщил мне один ученый еврей, большой знаток каббалистической и талмудической литературы (у которого я, по скверной привычке европейского наблюдателя, доискивался точно узнать о неоплатонических влияниях в Каббале), заключается вовсе не в пантеизме, как это думают либеральные ученые, сопоставляющие учение об Эн Софе и Зефиротах с неоплатонизмом, а скорее – в *панизраэлизме*: каббалистический Бог *нуждается* в Израиле для своего спасения, *воплощается* в него и *становится* им, почему миф о мировом владычестве обоженного Израиля, от вечности содержащегося в самом Боге, есть такая же диалектическая необходимость, как для платонического космоса – быть одушевленным существом и всемогущим, всеблаженным божеством или для Христа быть ипостасным богочеловеком. Впрочем, и исповедание мирового еврейства как

абсолютного лика бытия все же есть относительная, а не абсолютная мифология. Это – *одна* из логических возможностей. Но так или иначе, а *абсолютная мифология всегда есть определенная умная иконография бесконечности*.

Что касается XI. антиномии *целого* и *части*, то явным синтезом этой диалектической пары является *организм*, в котором уже совсем невозможно отрицать ни цельности, абсолютно неделимой на какие-нибудь частные моменты, ни наличия частей, реально носящих на себе это целое. *Абсолютная мифология*, потому, *есть организм*.

Наконец, все эти антиномии покрываются одной общей XII. антиномией *одного* и *многого*, или *сущего (бытия*) и *не-сущего (небытия*). Первичная и простейшая, наименее заполненная конкретным содержанием антиномия, это – *одного* и *многого*. Синтезом одного и многого является *число* (или – с другой точки зрения – целое), а бытия и небытия – *становление. Абсолютная мифология*, поэтому, *всегда будет аритмологизмом* (т.е. в ее основе будут всегда виднеться числа и число), *тотализмом* (учение о всеобщей целостности) и *алогизмом* (она всегда будет одинаково признавать и логику и абсолютную иррациональную неразличимость бытия).

4. Сводка

На всех этих примерах можно вполне убедительно удостовериться, как эта абсолютная мифология содержит в себе и под собою *все* свои принципы, а не только некоторые из них, и каким методом эти принципы объединяются между собою. Кроме того, приведенные примеры *почти исчерпывают* перечень основных категорий, без которых не может существовать абсолютная мифология. Пересмотрим их: гностицизм, персонализм, субстанциализм, креационизм, символизм, теория жизни, религия, теория чувства, иконографизм абсолютного, аритмологизм, тотализм, алогизм. Другими словами, абсолютная мифология есть *религиозное ведение (6) в чувстве (7) творчески (3) субстанциального (2) символа (4) органической (11) жизни (5) личности (l), аритмологически-тоталистически и вместе алогически данной (12) в своем абсолютном (9) и вечном лике (10) бесконечного (8*). Все это, впрочем, есть не больше (а скорее меньше), чем просто указание на *развернутое магическое имя, взятое в своем абсолютном бытии*.

5. Несколько примеров на цельные мифы из абсолютной мифологии

Вышеизложенное вполне выясняет основную методологическую установку абсолютной мифологии. Хотя ей посвящено у меня дальнейшее специальное исследование, но уже сейчас, даже на основании изложенного, можно яснейшим образом представить себе диалектическую структуру главнейших основных мифов абсолютной мифологии. Приведу несколько примеров.

a. В мире как целом и в каждой вещи нетрудно заметить синтез неподвижной идеи и подвижного вещественного становления. Простая диалектика требует, что раз существует нестановяшаяся идея, то она должна иметь и свое *идеальное же, нестановящееся тело*, ибо ясно, что дробное и смертное тело, несущее на себе вечную идею, не может считаться последним выразителем этой идеи. Как бы ни изумлялись позитивисты, но диалектика требует это с абсолютной необходимостью, ибо раз возможна та или иная степень осуществления идеи – значит, возможна предельная и бесконечная ее осуществленность. Следовательно, *особый идеальный мир есть диалектическая необходимость*; и если дать свободу диалектике и не втыкать ей палки в

колеса, то она потребует именно этого. Стало быть, уже по одному этому Бог, с точки зрения диалектики, по крайней мере, *может* быть.

Однако раз есть время, значит, есть вечность (как если есть черный цвет, значит, есть где-то и как-то и белый); если есть относительное, значит, есть абсолютное; и если есть беспредельное, значит, есть предел. Кроме того, доказано, что для каждой вещи принципиально должно быть адекватное ей сознание, ибо если этого может не быть, значит возможно, что о вещи нечего сказать и помыслить, т.е. возможно, что она совсем не существует. Но для всего бытия, взятого в целом, со всем его прошлым, настоящим и будущим, как и для всякого бытия, должно быть адекватное ему сознание. Раз есть такое вселенское сознание, то ничто не мешает ему быть и некоей *субстанцией*, т.е. *субъектом*. Итак, диалектически с полной очевидностью вытекает определенная форма объединения понятий вечности, абсолютности, бесконечного предела, сознания (всеведения) и субъекта, т.е. *понятие Бога вытекает для мифологии с простейшей диалектической необходимостью*. Даже больше того. Это понятие, как ясно из предыдущего, является условием *мыслимости вообще*. Ибо время мыслимо только тогда, когда мы, пусть незаметно для себя, оперируем категорией вечности; относительное мыслимо лишь тогда, когда в нашем разуме действует категория абсолютного, хотя она, в порядке недомыслия, и может отрицаться как необходимая. Словом, понятие Бога есть условие и цель мыслимости бытия как *всего* бытия, как цельного бытия. Вот почему понятие Бога рушится одновременно с разрушением интуиций цельности бытия вообще. Новоевропейская мысль не только отринула реальность Бога. Одновременно пришлось отринуть и реальность очерченного и обозримого космоса, т.е., как показано, мира вообще; пришлось отринуть реальность души, природы, истории, искусства и т.д.

Но допустим, что Бог существует. В *понятии* Бога отнюдь не мыслится ничего мирового. Раз так, то с точки зрения диалектики *Бог уже есть нечто вне-мировое и домировое*. Другими словами, если дать свободу диалектике и сделать ее абсолютной, то *будет исключен всякий намек на пантеизм*. Пантеистическое язычество основано, очевидно, на *относительной* мифологии; оно сковано чисто реальными интуициями, уничтожающими свободу диалектики. Итак, *теизм есть диалектически-мифологическая необходимость*.

b. Другой пример. Если Бог есть, то Он должен как-нибудь являться, несмотря ни на какую свою непознаваемость по существу. Если Он никак не является, то невозможно и говорить об Его бытии. Это – упомянутый выше синтез IV. Однако Бог идеально вмещает в себе все. Следовательно, Он должен являться во всем. Отсюда диалектическая необходимость, например, *иконы*. Но как же Он должен являться? Допустим, что Бог и мир – одно и то же (пантеизм). В таком случае: 1) богов бесчисленное количество, ибо бесчисленное количество общих и частичных проявлений мира; 2) все боги суть, собственно говоря, субстанциальные богочеловеки, и самые высшие боги и самые низшие; 3) общение с ними ничем принципиально не отличается от общения с другим родом богочеловеков, "людьми", и потому отпадает необходимость церкви и таинства. Следовательно, пантеизм есть всегда 1) политеизм, 2) сатанизм, 3) неразличение обряда и таинства. Но абсолютная мифология есть теизм. Следовательно: 1) абсолютная внеположность миру единственного личного Бога *диалектически* допускает только одно совершенное и субстанциальное, ипостасное воплощение Бога в инобытии; 2) абсолютная мифология допускает всех прочих людей к обожению только благодатному, энергийному, а не

субстанциально-ипостасному; 3) общение с Богочеловеком возможно лишь в смысле таинства и его внешней организованности – Церкви.

c. Спорят и всегда спорили о *бессмертии души*. Весь вопрос – в том, хотите ли вы рассуждать чисто диалектически или как-нибудь еще, признавая за диалектикой только относительное значение. Я, впрочем, вовсе не настаиваю, чтобы вы рассуждали обязательно чисто диалектически. Во-первых, это не всегда требуется. Во-вторых, вы едва ли на это способны. В-третьих, вообще не важно, как вы хотите рассуждать. Я утверждаю только одно: *если* вы хотите рассуждать чисто диалектически (пожалуйста, не рассуждайте), то *бессмертие души есть для мифологии примитивнейшая аксиома диалектики*. В самом деле: 1) диалектика гласит, что всякое становление вещи возможно только тогда, когда есть в ней нечто нестановящееся; 2) душа есть нечто *жизненно* становящееся (человек мыслит, чувствует, радуется, страдает и т.д. и т.д.); 3) следовательно, в душе есть нечто нестановящееся, т.е. жизненно вечное. Душа бессмертна так же, как бессмертно все на свете, как бессмертна всякая вещь, – конечно, не сама по себе (ее можно уничтожить), но именно в своей *нестановящейся* основе. Если вы отрицаете бессмертие души, это значит только то, что вы не понимаете, как "бытие" и "небытие" синтезируются в "становление". Душа есть ведь только один из видов бытия.

d. Наконец, возьмем из предыдущих синтезов абсолютной мифологии синтез III (личность), V (жизнь), VII (сердце), IX (вечность и ее лик) на основе общего IV (символ). Продумаем ряд таких чисто диалектических тезисов.

I. a) Вещь, противополагающая себя саму себе же самой, есть вещь, имеющая *самосознание* и *вообще сознание*.

b) Сознание может быть субстанцией и не быть субстанцией. Возьмем первое и получим сознание как субстанцию, т.е. вещь, которая является сразу и субъектом и объектом. Это значит, что она есть *личность*.

II. a) Личность может быть взята сама по себе, как голый диалектический принцип, и как осуществление. Инобытийное осуществление личности есть ее *жизнь*.

b) Жизнь личности может быть взята с разных сторон. Возьмем ее с точки зрения синтеза ее *свободы и необходимости*. Это значит, что мы взяли личность в ее *сердце*. Личность со всей своей жизненной стихией вращается сама вокруг себя, в своей собственной, возвращающейся на саму себя чувствительности и ощутимости.

III. a) Но вечное и временное есть, как доказано, одно и то же. Они синтезированы в *вечный лик*, в *фигурную вечность*.

b) Следовательно, диалектически необходима такая стадия в жизни личности, когда она сама и все ее инобытие синтезируется в некое вечное обстояние, где будет вечное сплошное становление и вечная сплошная неподвижность и нерушимость.

c) Это все дано, кроме того, *сердечно*, т.е. ощутимо в своей алогической динамике, вращающейся вокруг неподвижного центра.

IV. a) Наконец, характер этого умно-сердечного состояния должен зависеть от характера взаимоотношения личности самой по себе и ее инобытийной судьбы. Соответствие инобытия с заданной идеей даже Кант умел понимать как чувство удовольствия, а несоответствие – как

чувство неудовольствия.

> b) Следовательно, с полной диалектической необходимостью вытекают категории *Рая* и *Ада*, от которых нельзя отвертеться никакими усилиями мысли, если только не перестать мыслить диалектически вообще. Диалектика вечного блаженства и вечных мук есть только простой вывод из пяти еще более простых и элементарных категорий диалектики – личности, жизни, сердца, вечности и символа. —

Такова абсолютная мифология и такова ее диалектика. Такова и опасность – для многих – быть последовательными диалектиками. Впрочем, читатель поймет меня очень плохо, если подумает, что я ему навязываю во что бы то ни стало повинность мыслить диалектически. Я настаиваю совсем на другом. Именно, я говорю, что *если* вы хотите мыслить чисто диалектически, то вы *должны прийти* к мифологии вообще, к абсолютной мифологии в частности и, следовательно, ко всем ее только что намеченным понятиям. А *нужно ли* мыслить диалектически и даже нужно ли мыслить вообще, это – как вам угодно. Если вас интересует мое личное мнение, то, во-первых, это – не ваше дело, да и мнение отдельного человека ни к чему не обязывает, а, во-вторых, я глубоко убежден, что чистое мышление играет весьма незначительную роль в жизни. Вы довольны?

В дальнейшем нам предстоит огромная задача диалектического развертывания основных структур абсолютной мифологии и диалектика главных типов мифологии относительной.

+++