ЛОСЕВ

ДИАЛЕКТИКА МИФА





ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ
ТОМ 130

АЛЕКСЕЙ ФЕДОРОВИЧ
ЛОСЕВ

ДИАЛЕКТИКА МИФА

ДОПОЛНЕНИЕ К «ДИАЛЕКТИКЕ МИФА»



МОСКВА
ИЗДАТЕЛЬСТВО • МЫСЛЬ •
2001

УДК 340.155
ББК 87.3(2)
Л 79

РЕДАКЦИЯ ПО ИЗДАНИЮ БИБЛИОТЕКИ
«ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ»

Составление, подготовка текста, общая редакция
А. А. ТАХО-ГОДИ и *В. П. ТРОИЦКОГО*

Примечания *В. П. ТРОИЦКОГО*

© А. А. Тахо-Годи. 2001
© А. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкий. Составление. 2001
© А. А. Тахо-Годи. Предисловие. «Философ хочет все понимать». «Диалектика мифа» и Дополнение к ней. 2001
© В. П. Троицкий. Примечания. 2001
© Издательство «Мысль». Оформление. 2001
© *Скан и обработка: glarus63*

ISBN 5-244-00969-9

«ФИЛОСОФ ХОЧЕТ ВСЕ ПОНИМАТЬ». «ДИАЛЕКТИКА МИФА» И ДОПОЛНЕНИЕ К НЕЙ

В юности А. Ф. Лосев (23/IX-1893, Новочеркасск — 24/V-1988, Москва) написал интересное, к сожалению незавершенное, сочинение «Высший синтез как счастье и веденье» (1911 г.)[1]. Здесь им выдвигается принцип единства науки, философии, религии, искусства и нравственности, которое и составляет высший синтез духовной жизни человека. В понимании юного Лосева этот высший синтез нашел свою опору в соловьевской теории всеединства, с которой он познакомился еще в последнем классе классической гимназии Новочеркасска, своего родного города.

Высший синтез остался для Лосева главным принципом его философского и жизненного мировоззрения, а юношеская работа оказалась поистине программной — стала тем зерном, из которого выросло мощное древо лосевской философии. И для зрелого Лосева идея «всеединства» и «высшего синтеза» неизменно актуальна. Мир для него есть та единораздельная целостность, тот универсум, все части которого несут на себе печать этой целостности, составляя некий организм, а вовсе не механическое соединение частей.

Сущность же этой целостности может изучаться во всех внешних проявлениях и формах ее частей, в которых выражена, так сказать, энергия сущности. Отсюда необъятность научных интересов Лосева, изучавшего проявление сущности целого в его частях, причем это было изучение, основанное не на антиномическом противопоставлении материи и духа, а именно на их единстве, когда идея одушевляет материю, а эта последняя придает идее плоть, овеществляет ее. Диалектическое саморазвитие единого живого телесного духа становится для Лосева

[1] См.: *Лосев А. Ф.* Мне было 19 лет... Дневники. Письма. Проза. Сост., предисловие, комментарий А. А. Тахо-Годи. М., 1997.

единственно признаваемой им реальностью[2], а принцип органичной целостности бытия, высшего синтеза — ее основой.

«Всеединство» и «высший синтез» не были для Лосева только отвлеченными умозрительными понятиями. Мне кажется, что большую роль сыграло здесь само устроение его жизни, начиная с детских лет. От отца, Ф. П. Лосева (он оставил семью, когда ребенку было всего три месяца), математика, скрипача, церковного регента и дирижера казачьего Войскового хора, Лосев унаследовал, по его собственным словам, «вечное искательство и наслаждение свободной мыслью», «разгул и размах идей». От матери, Н. А. Лосевой, дочери протоиерея собора Михаила Архангела в Новочеркасске (там крестил дед внука), он воспринял строгое православие, трудолюбие, нравственные устои жизни. Недаром еще гимназистом, в 1909 г., он написал сочинение «Атеизм. Его происхождение и влияние на науку и жизнь»[3], где уже выставляет тезис о единении науки и веры, о целостном восприятии мира через веру и знание. С горячностью, для него характерной, он обличает атеистов, используя факты современных научных исследований.

Приверженность к науке, философии, древним языкам, литературе, математике пробудилась рано и поддерживалась учителями гимназии, которую Лосев неизменно любил, помнил и называл «кормилицей»[4]. Сочинения Платона впервые подарил ему И. А. Микш, учитель греческого и латинского языков (друг выдающегося филолога-антиковеда Ф. Ф. Зелинского), сочинения Вл. Соловьева он получил из рук директора гимназии Ф. К. Фролова при переходе в последний класс. По инициативе последнего Лосев сделал в классе свой первый доклад и написал сочинение «Ж.-Ж. Руссо и диссертация «О влиянии наук на нравы»»[5]. «В работе вся цель жизни. Работать над самим собой, учиться и учить. Вот мой идеал», «Я не для балов и не для танцев, а для служения науке, для поклонения прекрасному», «Одна наука. Толь-

---

[2] См.: *Лосев А. Ф.* Форма. Стиль. Выражение. М., 1995.

[3] См.: «Студенческий меридиан». 1991. № 5.

[4] Именно ее, «родную гимназию», и гимназический храм в память св. Кирилла и Мефодия, просветителей славян, вспомнил Лосев в конце жизни в философском эссе «Реальность общего», которое я прочитала на 9-й день по его кончине, 24 мая 1988 г. (как раз в день памяти Кирилла и Мефодия), на международной конференции, посвященной тысячелетию крещения Руси (Литгазета, 1988, 8/VI).

[5] Напечатано в журнале «Человек», 1955, № 1.

ко ты одна приносишь мне утешение», — пишет он гимназистке Ольге Позднеевой [6]. Любимое его изречение в те годы: «Если ты молишься, если ты любишь, если ты страдаешь, то ты человек».

Вне философии юный Лосев не мыслит жизни. Он пишет в дневнике: «Есть единое знание, единый нераздельный дух человеческий. Ему служите!», «Вы хотите быть философом? Для этого надо быть человеком...» [7]

Но без искусства тоже нет полноты жизни. Лосев получает профессиональное музыкальное образование в школе скрипача-итальянца Ф. Стаджи, лауреата Флорентийской музыкальной Академии.

Жить без традиций тоже немыслимо. Они укрепляли нравственные устои человека. Юный Лосев помнил своих предков-казаков, защитников родины, воевавших в русско-турецкую войну и в Отечественную войну 1812 г. Он знал, что один из прадедов, тоже Алексей, отличился в так называемой Битве народов под Лейпцигом в 1813 г., будучи сотником под командой полковника Ридигера, а за участие во взятии Парижа был награжден не только Георгием, но и потомственным дворянством [8].

Итак, приходит к выводу Лосев в дневниковых записях, наука, религия, искусство, философия, нравственность обособленно существуют в пределах нашей обыденной повседневной жизни. Если же выйти за эти пределы, то придется «признать Высший синтез в качестве настоящего ведения и абсолютного счастья». Тогда получится «новая философия, с новыми задачами и новыми методами» [9].

Окончив гимназию с золотой медалью, А. Ф. Лосев поступил в Московский Императорский Университет на историко-филологический факультет. Университетские годы открыли ему имена многих замечательных мыслителей, сыгравших большую роль в его последующем творчестве. Так, поистине «откровением» для молодого человека оказались идеи Э. Гуссерля. «Кажется, я понял его феноменологию», — пишет Алексей Федорович в Дневнике 27 мая 1914 г. [10] В университете же определилось

---

[6] Переписка с О. Позднеевой напечатана (с сокращениями) в журнале «Октябрь», 1999, № 6 со вступительной статьей Елены Тахо-Годи «Если бы можно было иметь ключ от сердца...».

[7] *Лосев А. Ф.* Мне было 19 лет... С. 45.

[8] За редкие архивные сведения я глубоко благодарна Л. А. Новикову. Полковник Ридигер не предок ли Патриарха Всея Руси Алексия II?

[9] *Лосев А. Ф.* Мне было 19 лет... С. 45.

[10] Там же. С. 126.

стремление к глубокому теоретическому изучению идей Платона, его диалектики и проявилось их жизненное понимание. Лосев учился на двух отделениях — философии и классической филологии и, кроме того, работал у проф. Г. И. Челпанова[11] в Психологическом институте. По рекомендации профессора Лосев в 1911 г. стал членом Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева, где познакомился с такими религиозными философами и писателями, как Е. Н. Трубецкой, С. Л. Франк, С. Н. Булгаков, о. Павел Флоренский, Н. А. Бердяев, Вяч. Иванов. Все они сыграют великую роль в становлении молодого ума, а о. П. Флоренский в 1922 г. в Сергиевом Посаде обвенчает Алексея Федоровича Лосева и Валентину Михайловну Соколову.

Можно сказать, что «полнота жизни», к которой призывал А. Ф. Лосев и к которой сам неизменно стремился, была, по его мнению, проявлением «абсолютного счастья» и «настоящего ведения». Об этом писал молодой человек в раннем произведении о «Высшем синтезе» и об этом же размышлял, работая над ранними статьями («О мироощущении Эсхила» — на нее дал положительную рецензию Вяч. Иванов, «Эрос у Платона», «О музыкальном ощущении любви и природы», «Два мироощущения», «Философское мировоззрение Скрябина», «Философский комментарий к драмам Вагнера», «Русская философия» и др.). Не случайно он всегда стремился к выявлению характерных особенностей того или иного типа исторически сложившегося целостного мироощущения и мировосприятия.

В 1918 г. молодой Лосев[12] вместе с С. Н. Булгаковым и Вяч. Ивановым задумал издание серии небольших книжек из 13 выпусков по «религиозно-национально-философской» проблематике под названием «Духовная Русь». Алексей Федорович должен был осуществлять общую редакцию. Согласно его убеждениям, в работах этой серии не должно было быть «никаких партийных точек зрения и никакой злободневности»[13], они должны были осве-

---

[11] О близких отношениях Г. И. Челпанова и А. Ф. Лосева см. журнал «Начала», 1994, № 1. Большую работу «Исследования по философии и психологии мышления» (1915—1919) Лосев посвятил Г. И. Челпанову как своему учителю и «борцу за истинную психологию в России». См.: *Лосев А. Ф.* Личность и Абсолют. М., 1999.

[12] Окончив университет в 1915 г., Лосев под руководством проф. Н. И. Новосадского готовился к получению профессорского звания, которое получил в 1919 г., и был утвержден в нем в 1921 г.

[13] Письмо к о. П. Флоренскому; впервые опубликовано в сб. «Контекст»-90. М., 1990. С. 13.

щать чисто научные вопросы, необходимые для понимания исторического и жизненного опыта, выявлять типичные черты «духовной Руси»[14]. В письме к М. В. Сабашникову[15] А. Ф. Лосев перечисляет авторов, которые дали свое согласие участвовать в этом издании. Здесь Вяч. Иванов, Н. А. Бердяев, Е. Н. Трубецкой, С. Н. Булгаков, С. Н. Дурылин, Г. И. Чулков, С. А. Сидоров, причем сам редактор готовил две статьи, одну о русской национальной музыке, другую — о Римском-Корсакове и Вагнере. По понятным причинам тогда, в 1918 г., серия так и не вышла.

Историческая и мировоззренческая специфика той эпохи выявляется в богословских докладах Лосева, сделанных им в первой половине 20-х годов, а «долголетние», по его словам, изыскания в области античной философии становятся основой для его восьми книг, вышедших в конце 20-х годов.

В первой половине 20-х годов уже идет интенсивная работа ученого над фундаментальными трудами, печатать которые нет возможности. Известно, что труднейшая «Философия имени» была готова в 1923 г., «Античный космос и современная наука» — в 1925 г., отдельные главы-очерки «Музыки как предмета логики» готовились в 1920—1921, 1924, 1925 гг. В эти же годы написана «Диалектика художественной формы» (1926), ряд глав для книги «Очерки античного символизма и мифологии» готовы были в первой половине 20-х годов, а вся книга завершена к 1928 г.

Лосев — профессор Московской консерватории, где готовит курс «Истории эстетических учений» от античности и до XX в. включительно. Он член Государственной Академии художественных наук с 1923 г. по 1 февраля 1930 г. — когда начали сокращать штаты, а затем и вовсе закрыли Академию, которая была средоточием ученых, литературоведов, философов, психологов, эстетиков, музыковедов, лингвистов, всего цвета интеллектуальной Москвы. В Академии Алексей Федорович не только заведовал Музыкально-психологической комиссией (1924), но и был председателем Комиссии по форме при Философском отделении (1924—1925), а также заведовал Комиссией по изучению эстетических учений

[14] Подробно см.: *Елена Тахо-Годи, Виктор Троицкий.* «Духовная Русь» — неосуществленная религиозно-национально-философская серия // Вестник РХД. 1997. № 176. См. также: *Вячеслав Иванов.* Архивные материалы и исследования. М., 1999.

[15] Хранится в Рукописном отделе РГБ, ф. 261, к. 5, ед. хр. 19.

того же отделения (1926—1927) и был членом Комиссии по изучению художественной терминологии при Философском отделении (1928). В 1929 г. его пригласили занять должность ученого секретаря группы по изучению музыкальной эстетики, но тут уже подошли последние дни Академии.

А. Ф. Лосев с большой ответственностью участвовал в жизни ГАХН'а. В 1924—1925 гг. за 7 месяцев он посетил 31 доклад философского отделения; в 1925—1926 гг. за восемь месяцев он принял участие в обсуждении 38 докладов. С 1924 по 1929 г. сам выступил с 41 докладом [16].

Как видим, научная работа шла чрезвычайно интенсивная, и вот в конце 20-х гг. началось издание долгожданных книг. В 1927 г. — «Античный космос и современная наука», «Философия имени», «Диалектика художественной формы», «Музыка как предмет логики»; в 1928 г. — «Диалектика числа у Плотина»; в 1929 г. — «Критика платонизма у Аристотеля»; в 1930 г. — «Очерки античного символизма и мифологии», «Диалектика мифа». В каждой из этих книг выявлялась и изучалась автором специфика науки (космология, астрономия, математика), политических и этических учений, мифологии и религии, а также философии разных периодов античности. Изучались характерные черты философско-религиозных проблем, эстетических теорий и художественных форм (в том числе музыкальных) в культуре Средних веков и Нового времени. Однако представить античный тип культуры во всей его целостности, в духе высшего синтеза еще не пришло время. Автор реализовал свою мечту о типологическом исследовании, высказанную в книге «Очерки античного символизма и мифологии», через десятки лет в «Истории античной эстетики» (т. I—VIII, 1963—1994), где воссоздал неповторимый лик античной культуры, ее своеобразный исторически сложившийся тип, опираясь при этом на тысячи фактов философских, исторических, литературных, языковых, математически-астрономических, геометрически-музыкальных, а также фактов общественной жизни и повседневного быта [17].

К 1930 г. выпущено было восемь книг и еще две готовились к печати. Одна — «Вещь и имя» — в Сергиевом По-

---

[16]. Деятельность А. Ф. Лосева, действительного члена ГАХН'а, детально отражена в архивных материалах, представленных в статье: *Дунаев А. Г.* А. Ф. Лосев и ГАХН (исследование архивных материалов и публикация докладов 20-х годов). Сб.: А. Ф. Лосев и культура XX века. М., 1991. С. 197—220.

[17] Все подробности о жизни и творчестве А. Ф. Лосева см. в книге: *Тахо-Годи А. А.* Лосев. М., 1997 (серия «Жизнь замечательных людей»).

саде (типография Иванова), вторая — «Николай Кузанский и средневековая диалектика» — в Твери (в государственной типографии). Книги распространялись через «Книгосоюз», через «Международную книгу» и «Госиздат». Тиражей — от 750 до 1500 экземпляров — хватало на то, чтобы передать в библиотеки, послать ученым, подарить. Из отечественных ученых одним из первых значимость этих книг понял знаменитый индолог, академик Ф. И. Щербатской, приславший Лосеву с автографом свою книгу «The Conception of Buddhist Nirvana», вышедшую на английском языке в Ленинграде в 1927 г. Алексей Федорович в ответ послал Ф. И. Щербатскому свою «Философию имени» — тоже надписав ее. Оба сознавали глубинные связи двух великих философских систем древности [18].

О книгах Лосева стало известно и за рубежом. Так, уже в 1928 г. С. Л. Франк в журнале «Путь» (Париж) в статье «Новая русская философская система» (январь, № 9) писал, что книги Лосева свидетельствуют о том, что, несмотря на ужасающее давление марксизма, философское творчество в России не замерло. Лосев, по словам Франка, «несомненно, сразу выдвинулся в ряд первых русских философов» и подтвердил своими книгами, что в России «жив дух истинного философского творчества, пафос чистой мысли, направленной на абсолютное, — пафос, который сам есть, в свою очередь, свидетельство духовной жизни, духовного горения» (с. 90).

Известный историк философии Дм. Чижевский оценил книги Лосева как создание «целостной философской системы», «осуществленной... обоснованной и утвержденной на своеобразном подходе к миру и жизни» [19]. Доктрина Лосева, отмечал Чижевский, «стоит в русле живого развития философской мысли современности» (с. 515), а «историческое содержание» его работ имеет «первостепенное значение и не только для русской философской литературы» (с. 517). Книги Лосева — «замечательный симптом того философского кипения и тех философских творческих процессов, которые где-то под поверхностью

[18] См. на эту тему: *Шейнман-Топштейн С. И.* Платон и ведийская философия. М., 1978; *Жоль К. К.* Сравнительный анализ индийского логико-философского наследия. М., 1981; О соотношениях неоплатонических мотивов и японской средневековой философской традиции см.: *Штейнер Е. С.* Иккю Содзюн. М., 1987 — все эти книги подарены авторами Лосеву и хранятся в его библиотеке.

[19] Философские искания в Советской России // Современные записки. XXXVII. Париж, 1928. С. 510.

жизни совершаются в России» (с. 520). Но вот именно это «философское кипение» власти сочли особенно вредным для напуганного общества, поскольку аресты уже начались.

Как рассказывал мне Алексей Федорович, с выходом его книг одни из знакомых вдруг перестали здороваться, другие — посещать дом Лосевых, третьи не узнавали на улице. Готовилось закрытие ГАХН'а, началась кампания по выборам в Академию наук СССР (для ее «оздоровления») известных деятелей ВКП(б) и теоретиков марксизма[20]. «Вечерняя Москва» сообщила: «Началась чистка ГАХН'а» (№ 119, 26/V-1930). Но еще в 1929 г. в «Комсомольской правде»[21] появилась статья И. Бачелиса под длинным заголовком «Бессмертные от мертвых идей. Академия Худ. Наук в плену у реакционеров. Требуем вмешательства пролетарской общественности». В этой статье, разоблачавшей «реакционеров» Академии Художественных наук, констатировалось: «Здесь довольно плотное ядро составляют идеалисты шпетовской закваски — Габричевский, Жинкин, Цирес, Лосев, Недович, Родионов (подчеркнуто в газете. — *А. Т.-Г.*) и т. д.». Автор вопрошал: «Сколько их еще таких же реакционеров, только без особых, бросающихся в глаза примет?» Да, хорошо сказано, «шпетовская закваска». Выдающийся русский философ Г. Г. Шпет долгие годы был вице-президентом ГАХН'а при президенте, интеллигентнейшем и доброжелательнейшем П. С. Когане. По И. Бачелису, Г. Г. Шпет выпестовал целую плеяду реакционеров. А все это были крупные ученые, философы, эстетики, психологи, литературоведы, переводчики, действительно набиравшие силу в стенах ГАХН'а, где для развития науки и П. С. Коган, и Г. Г. Шпет создавали благоприятные условия.

Материал на Лосева, судя по тем обличительным выступлениям, статьям, рецензиям, документации следователей, готовился задолго до истории с изданием «Диалектики мифа» и написанием «Дополнения» к этой книге. Власти, да и не только власти, но и те, кто именовал себя философами-марксистами, будь они «механистами» или «диалектиками», не могли вынести обилия печатных тру-

---

[20] См.: «Наше положение хуже каторжного». Первые выборы в Академию наук СССР // Вестник Архива Президента РФ. 1996. № 3. С. 109—140.

[21] Комсомольская правда, № 42 от 20/II-1929. См. также: На литературном посту. 1930. № 19; *Григорьев М.* Реакционная «диалектика». Эстетическое учение Лосева (о «Диалектике художественной формы». 1927).

дов идеалиста Лосева. За три года — восемь книг, сложных, трудных, с огромным количеством греческих и латинских текстов, не говоря уже об уровне научности, эрудиции и знании современной европейской мысли. Если трудно понять — значит, мистика. Если слишком много издают — значит, надо запретить. Влияние философа-идеалиста опасно, особенно на молодых.

А. Ф. Лосев не занимался темами, «которые соответствовали моменту, имели так называемую ударность и дали бы возможность политического и материального заработка». Он брал темы, «которые считал важными с научной точки зрения». «Я — человек науки, далекий от соображений карьеры», — объяснял он в своих показаниях следователю [22]. Свобода от политических, карьерных и материальных соображений, погруженность в науку давали Лосеву, не собирающемуся преуспевать в советском обществе, внутреннюю независимость и свободу. И эту особенность подметил М. М. Пришвин, также сам далекий от материальной и карьерной зависимости. Он писал в своем «Дневнике»: «Чем дальше человек от действительности — вот удивительная черта, — тем прочнее держится он. Пример — я как писатель, Лосев как философ» (17/XI-37 г.) [23]. Внутреннюю «прочность» Лосеву придавало и его знание марксизма. После 1925 г. он стал заниматься трудами Энгельса, Маркса, Ленина. Идеалисту-диалектику следовало знать своих оппонентов. Алексей Федорович, по его словам, «хорошо пережевывал Маркса». «Я могу, — утверждал он, — спорить с большинством марксистов и уверен, что большинство из них хуже, чем я, разбираются в марксизме». Отсюда его уверенность в том, что он имеет право «на известное своеобразие мышления» [24]. Вот эта «прочность» поведения и «своеобразие мышления» бесили противников. «Этим воспользовались, — говорит Алексей Федорович, — и начали травлю против меня» [25]. С Лосевым следовало кончать. Все шло к этому, а особенно когда стала известна история со «злосчастной» «Диалектикой мифа».

Книгу А. Ф. Лосев завершил в 1927 г. И поскольку она лежала без движения, он начал ее постепенно дополнять.

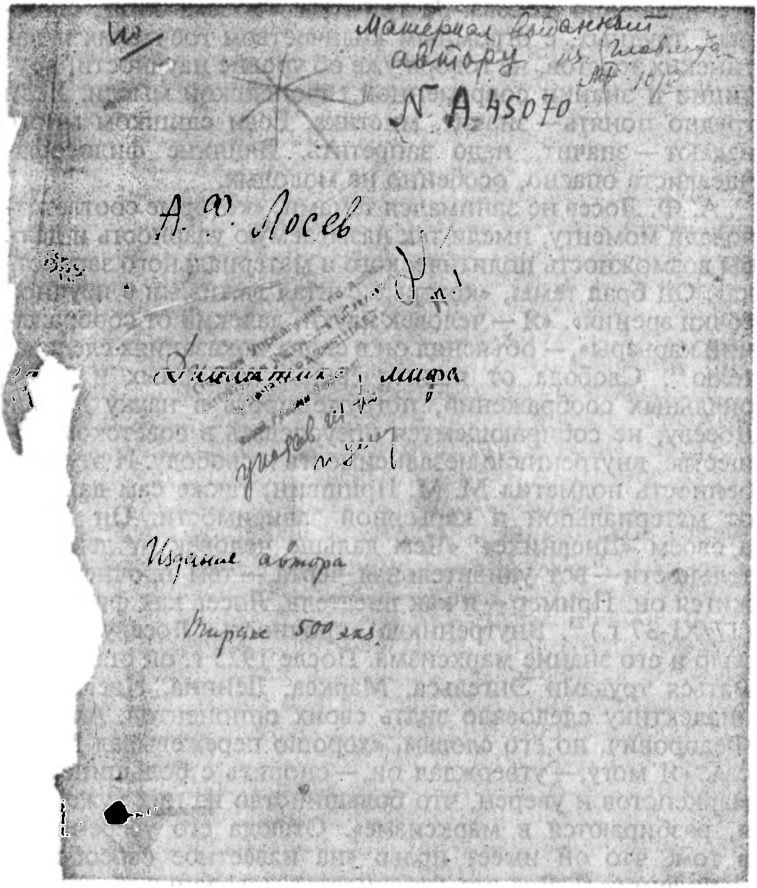
---

[22] Следственное «Дело № 100256 по обвинению Лосева Алексея Федоровича и др.», т. 8, л. 490.

[23] За это сообщение благодарю издателя «Дневника» Л. А. Рязанову. «Дневник» М. М. Пришвина пока издан в четырех томах. Записи 1937 г. еще не опубликованы.

[24] «Дело», т. 8, л. 490.

[25] Там же.



Титульный лист рукописи со штампом Главлита

Многие вставки, сделанные им, были самого обычного научного характера и ничего принципиально нового не содержали. Это видно по экземпляру машинописи (с вставками, написанными от руки), возвращенному мне из ФСБ (1995). Именно этот экземпляр прошел цензуру (так же, как и подготовленная работа «Вещь и имя») после замечательного в своем роде заключения политредактора Главлита, члена ВКП(б) С. А. Басова-Верхоянцева (7/IX-29 г.), известного в те годы как поэт-баснописец. Цензор отметил сначала, что автор «философского трактата» — «чуждый марксизму (идеалист)», и привел ряд тезисов в подтверждение своей мысли: «Миф не есть фикция»,

а «подлинная и максимальная, конкретная реальность»; далее, «весь мир, все живое и неживое одинаково суть миф и одинаково суть чудо», «миф есть развернутое магическое имя». Затем следовала резолюция совсем не бюрократического характера: «Разве только в интересах собирания и сбережения оттенков философской мысли, м. б., и можно было напечатать эту работу, столь не материалистически и не диалектически построенную»[26]. Видимо, поэт-баснописец взял верх над цензором, и тот, несмотря на идеализм Лосева, решил сохранить для будущего «оттенки философской мысли». Да, поэт-цензор признал мысли Лосева философией без кавычек. Его поддержал тов. Гришин, тогдашний зам. зав. Русского отдела Главлита, начертав: «Печатать 500 экз. М. Гришин. 7/IX-29 г.». (Заметим, что Гришина потом уволили, а Басова-Верхоянцева на полгода отстранили от работы.[27])

Задумав ускорить печатанье, Алексей Федорович объединил «Диалектику мифа» и «Вещь и имя» в одну книгу — «Диалектика мифа и сказки». В это же время он завершил большое (в несколько сот страниц) «Добавление к «Диалектике мифа и сказки»», полагая, что предшествующий текст несколько устарел, но «Добавление» (или, как всегда в обиходе автор называл его, «Дополнение») не было разрешено к печати цензурой. Тогда А. Ф. Лосев пустился на отчаянный шаг. Он решил разъединить «Диалектику мифа и сказки»: «Вещь и имя» отправить в типографию Иванова в Сергиев Посад, а в «Диалектику мифа», уже допущенную цензурой, вставить, по сути дела контрабандно, несколько десятков страниц из «Дополнения», причем самых опасных. Происходило это в самом Главлите, где Валентина Михайловна Лосева вместе с некоей сотрудницей Марией Ивановной приводила в соответствие лосевский и главлитовский экземпляры при разбивке «Диалектики мифа и сказки» на две самостоятельные работы[28]. Факт, что в главлитовский экземпляр были сделаны вставки, остался незамеченным, и книга ушла в типографию. Однако 18 апреля 1930 г., в ночь на Страстную пятницу, А. Ф. Лосев был арестован, и в постановлении ОГПУ прямо говорится о «поводе» ареста — вставке в разрешенную рукопись добавлений «контрреволюционного

[26] Там же, л. 197.
[27] Там же, л. 195.
[28] «Дело», т. 2, л. 494—495.

содержания». В справке, составленной Соловьевым[29], начальником IV отдела ИНФО ОГПУ, указывается, что на с. 89, 98—134, 241—263 (а это глава XIV — переход к реальной мифологии и идея абсолютной мифологии) содержится криминал, который теперь всем известен, — о пролетарской идеологии, об отношении социализма к искусству, о материализме, вере и знании, о теле как проявлении духа, о монастырских службах. Более подробные, так сказать антисоветские, выписки из «Диалектики мифа» сделал секретарь ИНФО Кучеров[30]. Именно они послужили материалом для будущего выступления Л. М. Кагановича на XVI съезде партии.

Сам Алексей Федорович — как видно из его показаний от 1 июля 1930 г. — также полагал, что был арестован за сделанные вставки. Однако уже то, что справка Соловьева составлена в день ареста, свидетельствует о том, что материал готовился заранее и что «повод» не является подлинной причиной. Действительно, впоследствии в деле, к которому было привлечено 48 человек, об указанном «поводе» не упоминалось ни слова. Все было серьезнее: вопрос стоял о том, «что такое вообще русская философия в данный момент и допустима или нет литературно-философская деятельность» вроде лосевской.

Последние два года перед арестом Лосев работал в обстановке нападок и злостного критиканства. Он признавался в своих показаниях следователю Герасимовой, что его «непопулярность» объясняется, с одной стороны, травлей, поднятой Дебориным (впоследствии оказавшимся «меньшевиствующим идеалистом», по определению Сталина) и всей его компанией[31], а с другой — характером его трудов, трактующих вопросы античной философии, добавим, труднейшие вопросы, на основе труднейших греческих текстов. Лосев не побоялся сказать, что «за границей» его «больше знают и ценят, так как там ценится чистая наука», «здесь же ее игнорируют»[32]. Он не скрывает и свою религиозность и полагает, что «марксизм не есть научный метод» и «отрицать религию с точки зрения марксизма — невозможно, так как ре-

---

[29] «Дело», т. 8, л. 193—196.

[30] Там же, л. 171—180.

[31] Доклад на 2-й Всесоюзной конференции марксистско-ленинских учреждений (проходил 8—13/IV-29 г. в Комакадемии) напечатан в изд.: *Деборин А.* Современные проблемы философии марксизма // Вестник Комакадемии. 1929. № 32 (2). Статья публиковалась трижды отдельным изданием в 1929—1930 гг.

[32] «Дело», т. 8, л. 183.

лигия есть социологическая реальность», которая «неизбежна и нужна так же при социализме, как и в другие эпохи» [33].

Политических публичных выступлений Лосев избегал, так как опасался, что ему могут «пришить какие-либо преступные мысли». Но в ГАХН'е, выступая по докладу Альшванга о фашизме, он указывал как на ряд общих черт правящих партий в СССР и в Германии, так и на коренное различие в их идейном содержании [34]. Лосев был явно неосторожен. Он не знал, как отзовется это его выступление в дальнейшем. Так, слушатель Цукерман под факт выступления Лосева в ГАХН'е подводил политическую подоплеку. По его словам, «Лосев заявил, что нет никакой разницы между Советской властью и фашизмом» [35].

Уже после ареста Алексея Федоровича, 14 мая 1930 г., в газете «Правда» (№ 131) в разделе «Библиография» была опубликована статья А. Сараджева «Против поповско-идеалистической реакции», в которой подвергались критике семь вышедших книг ученого. «Диалектика мифа» — подчеркнем это — здесь не упоминается. На заседании в Институте философии Коммунистической Академии 21 мая 1930 г. Х. Гарбер делал доклад «против воинствующего мистицизма А. Ф. Лосева» (Вестник Комакадемии. № 37-38. М., 1930), где также не упоминается «Диалектика мифа». В журнале «Под знаменем марксизма-ленинизма» (1929 г. № 10-11) перечислены «идеологические враги марксизма-ленинизма», и в их списке «по-русски Гуссерль читается Шпет, Фрейд — скажем, Ермаков, а Бергсон — Лосев». Можно сделать вывод, что в мае книга задержана, официально не вышла. Материалы, исходящие из недр ОГПУ, все эти справки, постановления и заключения, касающиеся «Диалектики мифа», были подготовлены только к концу июня 1930 г. — их использовал в своем докладе на XVI съезде ВКП(б) Л. М. Каганович на четвертом утреннем заседании 28 июня. Книга Лосева, «философа-мракобеса», свидетельствовала об обострении классовой борьбы и о недостаточности бдительности, особенно «по линии культуры, по линии литературы» [36]. В ОГПУ готовились и другие

[33] Там же, л. 185.
[34] Там же, л. 184.
[35] Справка, подписанная нач. 4-го отделения ИНФО ОГПУ Штрангфельдом («Дело», л. 192).
[36] XVI съезд ВКП(б). Стенографический отчет. М.; Л., 1930. С. 75.

материалы[37], они, как теперь стало известно, были посланы под грифом «совершенно секретно» Е. Ярославскому, члену Президиума и секретарю ЦКК ВКП(б), уже в связи с «Добавлением к «Диалектике мифа»». Так, следователь Герасимова, чтобы подвести А. Ф. Лосева под статью 58/10, сделала из «Добавления» интересные для ОГПУ выписки — нечто вроде конспекта, крайне тенденциозного. Самую большую часть книги — богословскую она просто проигнорировала. Среди цитат (а их в книгах Лосева всегда сотни) из множества различных статей и книг она выискивала фрагменты социально-политического характера, которые вне контекста всей рукописи и всей философской концепции Лосева можно было интерпретировать с выгодной для следствия точки зрения (Лосев упоминал и цитировал сочинения В. Зомбарта («Современный капитализм»), Плеханова и Маркса, Шеллинга, Фихте, Гегеля, Платона и исследователей мифологии Платона — Л. Кутюра, Дж. Стюарта, В. Вилли, К. Рейнхарда, а также Ницше и Вяч. Иванова, О. Уайльда, О. Вейнингера и В В. Розанова, а также Н. Ф. Федорова). Таким образом, видимо, и создавалась некая «брошюра», оказавшаяся в руках Горького в 1931 г. (он ссылается на некую «рукописную копию нелегальной брошюры профессора Лосева»), когда он готовил статью «О борьбе с природой[38], в которой признал Лосева «слепым», «малограмотным» профессором, опоздавшим умереть. Сам Алексей Федорович тогда (отбыв во внутренней тюрьме Лубянки 17 месяцев, из которых четыре — в одиночке) уже трудился на стройке Беломоро-Балтийского

[37] Одна из справок следователя Герасимовой была опубликована А. В. Гулыгой в журнале «Родина», № 10, 1989, другая появилась в журнале «Источник» — Приложении к журналу «Родина», раздел Старая площадь, Вестник Архива Президента РФ. № 4. 1996.

[38] Статья Горького была напечатана в «Правде» и «Известиях» 12 декабря 1931 г. О тенденциозности имевшегося в его распоряжении материала свидетельствует следующее. Горький приводит цитату из «Дополнения», в которой, по его словам, дается «характеристика русского народа»: «Рабы в душе и по сознанию, обыденно скучны, подлы, глупы. Им свойственна зависть на все духовное, гениальное» и т. д. Именно эта цитата находится в «Рецензии» Герасимовой. Но относится она в «Дополнении» к изложению взглядов Платона на устройство рабовладельческого государства (см. публикуемый нами текст). Горький же обратил ее в адрес русского народа. Но что можно ждать от великого писателя, который в письме из Италии Г. Ягоде делится такими творческими планами: «Сплю и вижу: написать пьесу «Вредитель»», а то просит не оставить его без свежих новостей с Родины и не забыть «о подборе материалов по заговорам», т. е. вражеским, конечно. (См. сб. «Неизвестный Горький»: М., 1994, на который обратил мое внимание В. П. Троицкий.)

канала на Свирьстрое (сначала была Кемь со сплавом леса, а потом, по инвалидности, перевели на Свирьстрой сторожем на лесную биржу).

В свете вышесказанного вернемся к вопросу об истинной причине ареста Алексея Федоровича — она была связана с проблемами религиозными, а именно имяславскими. Однако арестовать человека за чисто теоретические богословские рассуждения было трудно, надо было доказать антисоветскую направленность его сочинений. Именно поэтому бóльшая часть «Дополнения», касающаяся абсолютной мифологии, оказалась для следователей ненужной. К тому же сам Лосев и так не скрывал своей веры, своих церковных связей и своих философских разработок богословского учения об Имени Божием, так называемых имяславских проблем, или ономатодоксии[39].

Учение об Имени Божием известно еще с IV в. по богословским спорам в Византии, по Ареопагитскому корпусу (VI в.), по трудам св. Григория Паламы (XIV в.), в которых излагает его понимание сущности и энергии Божией. Как многие знают, эти богословско-философские проблемы связаны в России не только с именами известных афонских деятелей, таких, как иеромонах о. Антоний (Булатович), соборный старец о. Ириней (Цуриков), архимандрит Давид (Мухранов), но и с именем св. Иоанна Кронштадтского, выдающегося богослова, проф. М. Д. Муретова, философов Вл. Эрна, В. Н. Муравьева, философов-богословов о. П. Флоренского, о. С. Булгакова, еп. Федора (Поздеевского), о. Ф. Андреева, математиков проф. Д. Ф. Егорова, Н. М. Соловьева, физика проф. Н. Н. Бухгольца и других известных ученых.

Официальное православие относилось к имяславцам настороженно и принимало меры (вплоть до насильственных) для прекращения афонских споров. Но Московская Синодальная Контора на суде над 25 главными афонскими имяславцами (в том числе о. Иринеем и о. Давидом) вынесла определение, что у иноков «нет оснований и отступлений ради учения об Имени Божием от православной веры». Им было разрешено св. Причастие и священнослужение. Синод утвердил это Определение 10—24/V-1914 г. за № 4136, однако не обнародовал и не распространил свое решение на всех иноков.

---

[39] См.: *Лосев А. Ф.* Личность и Абсолют. М., 1999, где помещены заново выверенные и дополненные тезисы имяславских докладов А. Ф. Лосева начала 20-х годов, а также его статья «Ономатодоксия» (в переводе с немецкого). Материалы по истории имяславия см. в журнале «Начала», № 1—4, 1995. М., 1996.

Дело имяславцев вообще не было рассмотрено в 1918 г. на Священном Соборе православной церкви России, и официально вывода об имяславии как о ереси сделано не было. Не случайно сам патриарх Тихон не раз сослужил с о. Давидом («Дело», т. 11, л. 246).

Имяславские симпатии и связи Лосева были хорошо известны ОГПУ, поэтому следствие сосредоточилось не на философском осмыслении имяславия, а на реальных фактах современной действительности с ее церковными спорами и разладом, придав, как это было естественно, политическую, антисоветскую окраску всему делу.

Однако сфабриковать нечто значительное ОГПУ не удалось. Это было настолько очевидно, что ряд «участников» получил трехлетнюю высылку, нескольких освободили. Лосев как «теоретик» имяславия получил 10 лет, М. А. Новоселов как «практик» имяславия — 8 лет. В связи с завершением строительства Беломорстроя и инвалидностью Лосева (он почти ослеп), благодаря хлопотам Е. П. Пешковой и З. А. Таргонской, друга Лосевых, хорошо знавшей Е. П. Пешкову еще до революции (см. письма из лагеря, напечатанные в книге «Жизнь». СПб., 1993), Алексей Федорович в 1933 г. досрочно вышел из лагеря.

Что же в конце концов представляло собой это загадочное «Дополнение к «Диалектике мифа»»? Во время ареста Алексея Федоровича у него забрали более двух тысяч рукописных страниц, среди них, видимо, и «Дополнение»[40]. Однако в списке конфискованных рукописей оно отсутствует. Но список составлен наспех, неквалифицированно, с множеством ошибок в именах и названиях. Часть рукописей, мне возвращенных, там также не значится (напр., «Дневник 1914 г.»). А в пункте 12-м просто указано: «Прочие отрывки без заглавий церковно-догматического содержания».

Между прочим, среди отобранных книг (мне они не возвращены, видимо, исчезли) значится книга В. Ф. Асмуса «Диалектика Канта» с надписью для Лосева, собственная книга Лосева «Критика платонизма у Аристотеля» с надписью для проф. М. Е. Грабарь-Пассек (Алексей Федорович собирался подарить ей эту книгу как переводчице

---

[40] Возможно, что это так называемое «Дополнение», приложенное к заявлению А. Ф. Лосева в Главлит от 30/XII—29 г. с просьбой о напечатании целиком «Диалектики мифа и сказки», вместе с дополнительными главами попало в ОГПУ из Главлита еще в 1929 г. Текст заявления Лосева см. в публикации А. А. Тахо-Годи «Я от всех все беру и всех критикую» // Русская мысль. 21—27/XI—96. № 4150. С. 11—12, а также в Приложении к данному тому.

на немецкий язык его работы об идее и эйдосе у Платона). Почему-то рукопись статьи «Философское мировоззрение Скрябина» попала в список книг. Опираться на эти списки, как на документы, трудно.

Среди рукописей А. Ф. Лосева, возвращенных мне из ФСБ 25 июля 1995 г., вместе с текстом «Диалектики мифа» (главлитовский номер А 45070, где Главлит «к печати разрешает») и некоторых разрозненных материалов лежал истрепанный, разорванный по краям титульный лист с заголовком «Добавление к книге А. Ф. Лосева «Диалектика мифа и сказки»» (№ А 45070а)[41] с другой, грозной резолюцией «не печатать». Только титульный лист — машинопись и красный штамп. Сам текст, как мне не раз говорили в ФСБ, «не может быть найден, так как он отсутствует».

Для нас оказалось важным, что Герасимова, пусть вскользь, упомянула о том, что во вторую книгу «Диалектики мифа» (т. е. в «Дополнение», или «Абсолютную мифологию») вошли такие главы, как «Познание бога», «Диалектика бесплотных сил», «Божественный алфавит», «Магическое имя». Благодаря этому удалось установить, что в архиве Лосева сохранился ряд глав «Дополнения». Вместе с текстами, возвращенными мне из ФСБ (вышеупомянутыми разрозненными материалами), они составляют теперь около 300 страниц машинописного текста. Ряд фрагментов (тогда еще не было известно, что это фрагменты «Дополнения»), в том числе «Диалектика бесплотных сил» и «Абсолютная диалектика — абсолютная мифология», был опубликован в 1994 г. в томе «Миф. Число. Сущность»[42], а замечательная большая глава о божественном алфавите, собственно об Имени Иеговы, которая оказалась IV главой «Вещи и имени», полностью напечатана в 1999 г. в томе «Личность и Абсолют». Обнаруженные сейчас новые находки публикуются в настоящем издании.

Таким образом, «Дополнение» не исчезло бесследно. Более того, подтвердился факт, что это отнюдь не брошюра, а большой труд, который должен был, по замыслу Лосева, представлять собою вторую часть «Диалектики мифа», о чем на последней странице 1-го издания «Диалектики мифа» прямо сказано: «В дальнейшем нам предстоит

---

[41] Таким образом, судя по заголовку, в действительности существовало «Добавление», а не «Дополнение», как многие десятки лет называют этот текст и как он именуется в «Деле» Лосева и самим его автором.

[42] Глава «Диалектика бесплотных сил» — во фрагменте, который имел условное название «Первозданная сущность».

огромная задача диалектического развертывания основных структур абсолютной мифологии и диалектика главных типов мифологии относительной» (с. 263=216)[43].

Под абсолютной мифологией Лосев понимал ведение, вмещающее в себя равноправно веру и знание в высшем синтезе (вспомним еще раз юношескую работу Лосева). Абсолютная мифология утверждает необходимость новой категории, несводимой на субъект и объект, но опять-таки синтезирующей их. Иными словами, абсолютная мифология есть мифология персонализма и субстанциализма, т. е. учение о личностном Боге, о развернутом магическом имени, взятом в своем абсолютном бытии.

Сам Лосев считал, что из его исследования «диалектически» и 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» (с. 259=213). Вот именно этой абсолютной мифологии и должна была быть посвящена вторая часть «Диалектики мифа», где вместе с тем должны были найти место укорененные в повседневной жизни и объясненные социально разные типы относительной мифологии, христианской, греческой, римской, иудейской, индийской и др.

Лосев задумал здесь осветить факты культурной истории, дать интерпретацию разных мифологических типов с позиций социально-экономических. То, что это направление все больше и глубже привлекало идеалиста Лосева, видно из его лекций по истории эстетических учений, читанных в Московской Консерватории. Он хотел уяснить диалектические, а не причинно-силовые и вещественные связи между бытием и сознанием. Бытие людей, их реальная жизнь, несомненно, действует на их сознание, но в свою очередь сознание воздействует на бытие, так как оно (и это признает даже марксизм) переделывает действительность, ниспровергая одно бытие и созидая другое. Бытие для Лосева — это «живое тело, выраженная субстанция сознания»[44]. В «саморазвивающейся исторической идее» он видит «ее дух», «ее тело, производственные отношения». «Тело осуществляет, реализует, впервые делает существующим внутренний дух, впервые его выражает бытийственно». И «сознание только тогда есть осо-

---

[43] Первая цифра означает страницу первого издания, вторая — страницу издания «Миф. Число. Сущность». М., 1994.

[44] *Лосев А. Ф.* Форма. Стиль. Выражение. С. 342.

знание, когда оно действительно есть, т. е. когда оно определяется бытием». А «экономика делает специальную идею выразительно сущей». «Дух, который не создает своей специфической экономики, есть или не родившийся, или умирающий дух»[45], — заключает Лосев. Тело для Лосева «духовно-выразительно, внутренно-физиономично, бытийственно-символично». «Кто знает беспросветный труд на фабрике, тот должен знать, какие кроются за этим провалы духа в капиталистической системе, какая бездна духовного саморастления принесена в историю мировым мещанством и буржуазией»[46]. Во Введении к главе о методологии своего курса он реализует свои идеи конкретной типологии и периодизации эстетических учений, анализируя исторически сложившиеся культурные типы, в свою очередь обусловленные типами той или иной социально-экономической формации.

Таким образом, в «Дополнении» идеалист Лосев пользуется методом, который он опробовал в своих лекционных курсах, читавшихся им целый ряд лет. Только в консерватории был курс эстетических учений, а в «Дополнении» — история конкретных мифологических типов.

Правда, Лосев не подозревал, что среди слушателей, которые, по его мнению, наиболее ему сочувствовали и глубоко понимали, названные им Таракущенко и Мазель давали показания, порочащие лектора (студентов и аспирантов тоже допрашивали, как свидетелей). Профессор, оказывается, под видом марксистского толкования преподносил «идеалистико-мистическое освещение» — а это вполне устраивало следователя Герасимову.

Попытка профессора Лосева представить эстетику и мифологию во взаимодействии бытия и сознания потерпела поражение. И это неудивительно. В 20-е годы получили признание вульгарно-социологические исследования по литературе и искусству.

Алексей Федорович Лосев, восстановленный в гражданских правах, находясь в Москве, вспоминал в 1934 г. в Предисловии к «Истории эстетических учений» о «забавных» эпизодах из своего прошлого. На лекциях по истории философии в Московской Консерватории он излагал философские системы с таким пафосом, как будто он «был их автором и пропагандистом», забывая, что его устами «говорит какой-нибудь Пиррон, Мейстер Экгарт

[45] Там же. С. 343.
[46] Там же. С. 352.

или Спиноза». Эта привычка «старого педагога» «создавала врагов там, где для этого не было решительно никаких оснований»[47]. Особенно он страдал от «случайных посетителей» (имеются в виду тайные соглядатаи). Иной «забредет на лекцию», где профессор излагает Фому Аквинского или Шефтсбери, и делает вывод о «проповеди католичества и восхвалении папства», о «славословии» лордам и «проповеди» английского дендизма. «Пойди потом доказывай, что католичество тебе претит и что лорды для тебя — главным образом только этнография»[48].

В одном из документов, содержащихся в «Деле», Лосев писал: «В ученых кругах не раз отмечалась моя способность вживаться в другие типы культур и рисовать их с внутренней и животрепещущей стороны. Так, в «Музыке как предмете логики» я дал (в главе «Музыкальный миф») опыт христианского вживания в стихию немецкой музыки, ничего не имеющей общего с христианским средневековьем. В книге «Очерки античного символизма и мифологии», гл. I я дал опыт такого же синтетического подхода к античности». Во второй части «Диалектики мифа» Лосев применил этот же «синтетический подход к внутренней жизненной стихии христианской мифологии, подход, не брезгающий и художественными приемами».

Важное влияние оказали на Лосева долгие беседы с философом и переводчиком Гегеля Б. Г. Столпнером, на которого он ссылается (не называя имени) в «Диалектике мифа» (с. 257=211). Именно Б. Г. Столпнер передал А. Ф. Лосеву французский перевод Каббалы. В «Деле» фигурирует некий «единомышленник» Лосева, «какой-то Борис Григорьевич», а это и есть Столпнер, и В. М. Лосева в своих показаниях говорит о близости взглядов двух ученых, о помощи, которую оказал Лосеву Столпнер при изучении Каббалы. А. Ф. Лосеву важно было также выяснить с помощью Столпнера вопрос о неоплатонических влияниях в Каббале, которые там, несомненно, должны существовать (напр., учение об Эн-Софе или Зефиротах, см.: «Диалектика мифа», там же). Трактовка социологической концепции истории Новейшего времени вызывала, по словам Валентины Михайловны, у Столпнера «исключительный интерес» и «его явное сочувствие»[49]. Беседы с Б. Г. Столпнером — великим знатоком Каббалы —

[47] Там же. С. 324.
[48] Там же. С. 325.
[49] Показания В. М. Лосевой. «Дело», т. 2, л. 536. См. выше примечание о письме А. Ф. Лосева в Главлит.

оказались очень важны для Лосева, который увидел в иудаизме универсальную стихию, порождающую из себя и «христианство с его феодализмом и капитализмом, и социализм». Эту его позицию следователь Герасимова интерпретировала по-своему: делая выборку из «относительной» мифологии иудаизма, она стремилась создать образ Лосева-черносотенца [50].

Ряд мифологических типов Алексею Федоровичу хотелось дать в их «взаимном освещении» (например, христианство освещает иудейскую мифологию, а иудейство — христианскую). Такой метод чрезвычайно характерен для лосевской манеры размышлять диалектически: каждая категория должна быть освещена и понята в свете каждой иной, каждый мифологический тип (имеющий

---

[50] В деле Лосева меня заинтересовала роль следователя Герасимовой, о которой архивисты из Президентского Архива при своей публикации в «Источнике» не дали никаких сведений. А между тем судьба этой женщины достаточно примечательна. Ведь участие в политическом процессе женщины-следователя не столь частое явление, хотя, кажется, достаточно знаком всем по литературе образ женщины-комиссара в кожаной тужурке. Да и не только в литературе. Вспомним, например, хотя бы известную Ларису Рейснер.

После моей беседы с чл.-корр. РАН, известным географом-океанологом, проф. Г. Б. Удинцевым (внучатым племянником Мамина-Сибиряка и другом В. Д. Пришвиной), которому я особенно благодарна, выяснился ряд фактов из жизни семьи чекистки Герасимовой, поскольку семьи Удинцевых и Герасимовых были хорошо знакомы еще в дореволюционные времена по Екатеринбургу.

В семье Герасимовых было два брата и две сестры. Один из братьев, Борис, дослужился до генеральского чина в армии Колчака, был схвачен вместе с последним, но избежал смертного приговора, так как при аресте, тяжело избитый, попал в больницу, откуда ему удалось исчезнуть с помощью жены, хотя впоследствии уже в Москве (видимо, в 1927 г.) он был арестован и бесследно исчез. Другой брат, Сергей Аполлинарьевич, стал выдающимся советским кинорежиссером. Одна из сестер, Валерия, вошла в число преуспевающих писателей, другая — Марианна — училась в свое время в гимназии, писала сентиментальные стихи и дружила с дочерью Юровского, будущего палача царской семьи. Вот эта Марианна стала убежденной чекисткой в годы революции. В 1930 г. Марианна Герасимова вела следствие А. Ф. Лосева. Однако в связи с арестом Г. Ягоды и приходом к власти Ежова ее (в 1937 или 1938 г.) арестовали, а потом отправили в лагерь. При Хрущеве М. Герасимову реабилитировали, и она, надеясь на новую работу в органах НКВД, явилась на Лубянку, где ее встретили достаточно холодно. Марианна Герасимова вернулась домой (она жила у сестры Валерии) и покончила с собой, повесившись. В услугах старой чекистки, видимо, не нуждалось новое поколение Лубянки, жизнь стала бесцельной, оставалось одно — умереть. Судьба «ласковой кобры», как не раз называл ее в письмах из лагеря А. Ф. Лосев (вспоминая стихи З. Гиппиус «Боль»: «Как ласковая кобра я, ласкаясь обовьюсь. И опять сожму, сомну, винт медлительно ввинчу, буду грызть, пока хочу».— *Гиппиус З.* Собрание стихов. Книга вторая. М., 1910. С. 86—87), свершилась.

в основании ту или иную категорию) должен быть рассмотрен в свете всех иных типов. Именно таким подходом объясняется тональность лосевских оценок мифологических типов (*с точки зрения* иудаизма христианство — мракобесие, *с точки зрения* православия в иудаизме есть нечто сатанинское). Более того, это сочинение, по замыслу автора, должно было быть написано «в виде диалога, где разговаривающие были бы представлены равномерно». Как не вспомнить драму Лессинга «Натан Мудрый», где ведется философско-богословский спор представителей трех великих религий — христианской, иудейской и мусульманской — и где каждый из собеседников выдвигает свои догматические принципы, а мудрый Натан стоит выше этих распрей и примиряет собеседников, признавая равноправие религий. Но к сожалению, от следователей ОГПУ невозможно было требовать диалектики мысли. Они увидели «преобладание христианской мифологии», в то время как автор «внутренне» не связывал себя ни с одним из типов культуры, ибо ничто на земле не может «удовлетворить философа целиком». Поэтому «если язычество и идолопоклонство Плотина не мешает нам учиться у него, то и темные стороны современного строительства не должны затемнять нашего зрения до полной темноты» (письмо В. М. Лосевой от 23/II-1932)[51].

Попытка, с одной стороны, дать диалектическое переплетение судеб мировой истории в мифе, а с другой — стать над этими судьбами, как бы «над схваткой», привела к тому, что жизнь оказалась сильнее логики, и сам феномен «Дополнения» превратился, по словам Лосева, в «своеобразный миф», в «роман», в «сказку Гофмана». А философ, бесстрашную логику которого поборола жизнь, оказался в тюрьме, лагере, а затем десятки лет нес на себе память этого арестантского ярма.

Что бы там ни было, но книга, хотя тираж был задержан, все-таки, когда Лосев уже отбывал срок, продавалась неисповедимыми путями, а кроме того, благополучно пребывала в Государственной библиотеке им. Ленина и отнюдь не в спецхране, а в обычном доступе. В трудные годы войны, в 1942 г., философ и библиограф Н. Н. Русов сообщил Лосеву (письма от 21/V-42 г., 1/VI-42 г.) о том, что он всю книгу переписал от руки в библиотеке (указал ее шифр — С 52/16), а затем передал на машинку.

---

[51] *Лосев А. Ф.* Жизнь. Повести. Рассказы. Письма. СПб., 1993. С. 384.

Проф. Дж. Клайн (США) купил «Диалектику мифа» в Мюнхене в 1969 г.[52]

Следует сказать, что Валентина Михайловна Лосева была противницей напечатания «Дополнения». Она считала, что его можно использовать в конъюнктурных целях, политических и практических. Но и она была чрезмерно наивна, когда предполагала, что через 30—40 лет настанет другая эпоха, и в условиях отсутствия классовой борьбы теоретические построения Лосева окажутся лишь материалом «для спокойной дискуссии»[53].

Шли годы, проходили десятилетия, а Лосев все так и оставался подозрительным элементом, хотя был восстановлен в гражданских правах. Работы в Москве не было. Многие годы до начала войны в 1941 г. он ездил в Куйбышев, Чебоксары, Полтаву читать лекции по античной литературе в педвузах[54]. В 1943 г. Алексей Федорович получил степень доктора филологических наук, давать ему степень доктора философских наук опасались. Пригласили в 1942 г., когда начались курсы логики, на философский ф-т МГУ, но по доносу, как идеалиста, «вышибли» (слова самого Лосева), хорошо еще, что дали в МГПИ им. Ленина ставку на классическом отделении. МГПИ был известен в то время как место ссылки для не совсем ортодоксальных ученых и марксистов, работников ЦК (там работали, напр., Э. Кольман, проф. Ф. М. Головенченко). В 1957 г. в МГПИ Лосева лишили штатной ставки, т. е. опять выбросили на улицу. После многих хлопот дали полставки. Преподавал Лосев десятки лет греческий и латинский языки аспирантам кафедр общего языкознания и русского языка. Ни одной статьи, ни одной его книги не было напечатано до самой смерти Сталина. Все 30-е годы писались издевательские рецензии на его эстетические и мифологические труды. В 1947—1949 гг. устраивали мощные проработки Лосева на факультете русского языка и литературы, на кафедре классической филологии, на основании отзывов (на статьи об эстетике Гомера и на «Олимпийскую мифологию»), сфабрикованных невеждами (все отзывы сохранились в архиве Лосева)[55]. Не забудем катастрофу 1941 г.,

---

[52] Журнал «Начала», № 2—4, 1994. В библиотеке ИНИОН'а хранится еще один экземпляр книги, куда он перешел из собрания книг Коммунистической Академии.

[53] См. упомянутые выше показания В. М. Лосевой.

[54] Об обстановке в этих вузах см. книгу: *Лосев А. Ф.* Жизнь (СПб., 1993), где напечатаны письма к В. М. Лосевой из указанных городов.

[55] См. книгу: *Тахо-Годи А. А.* Лосев. М., 1997 (серия ЖЗЛ).

когда от фашистской бомбы, попавшей в дом, погибли близкие и были уничтожены библиотека и архив, а также тягостную работу (без всякой государственной помощи) по налаживанию новой жизни. Не забудем, в каких условиях Лосев занимался наукой после лагеря, почти ослепший. «На что Вы надеетесь, Алексей Федорович?» — спросила его ученица Юдифь Каган (дочь близкого Лосеву неокантианца М. И. Кагана). «На археологию», — ответил он. Да, сделают когда-нибудь раскопки и найдут несгоревшие рукописи. Требовали «перестройки» (именно так зафиксировано в протоколе № 8 кафедры классической филологии от 14/XII-1948 г.), а Лосев все не перестраивался. Мало кто осмеливался дать положительную рецензию на его работу. Не все были так благородны, как В. Ф. Асмус. Он и перед арестом посещал Лосева, дарил ему свои оттиски, книги, понимал и сочувствовал.

Многострадальные рукописи (напр., «Олимпийская мифология») увидели свет впервые в Ученых записках МГПИ в начале 50-х гг. Это было важно, но и больно, ибо парткомовские «ученые», такие, как доц. Н. А. Тимофеева, выбрасывали из текста всю зарубежную науку, обвиняли автора в космополитизме, идеализме и даже в отсутствии логики[56].

Первую настоящую — красиво оформленную, в хорошем переплете и т. д. — книгу А. Ф. Лосев издал в 1957 г. Это была «Античная мифология в ее историческом развитии»[57]. Но активное печатание книг после 1957 г., особенно «Истории античной эстетики», не мешало разного рода местным «проработкам», в том числе «Эстетики Возрождения».

Запрет и арест был наложен в 1983 г. на книжку «Вл. Соловьев» (часть большой книги «Вл. Соловьев и его время», опубликованной после смерти автора в 1990 г.)[58]. Были применены санкции к издательствам, печатавшим Лосева. Опять поминали все тот же идеализм, вечное пугало в стране победившего социализма и марксизма-ленинизма. И это происходило, когда Лосева поздравляли с 90-летием и даже дали орден Трудового Красного Знамени (Лосев в ответ сказал: «Я трудился всю жизнь как ломовая лошадь»).

---

[56] О мытарствах, которые вынесли рукописи Лосева по мифологии, см. статью А. А. Тахо-Годи в кн.: *Лосев А. Ф.* Мифология греков и римлян. М., 1996.

[57] Переиздана в кн.: *Лосев А. Ф.* Мифология греков и римлян. М., 1996.

[58] Переиздана с дополнительными главами в серии ЖЗЛ. М., 2000.

Началась перестройка, и в 1986 г. уже смертельно больному Лосеву присудили звание лауреата Государственной премии за 6 томов «Истории античной эстетики» (1963—1980). Под указом стояла подпись М. Горбачева. Но зато, выполняя приказ Комиздата, задержали VII и VIII т. «Истории античной эстетики», лежавшие в изд. «Искусство». Книгу 1-ю тома VII в 1988 г. я положила у гроба Алексея Федоровича. Последняя, 2-я книга тома VIII, вышла в 1994 г.

Нет, неправа была В. М. Лосева, когда ожидала грядущих перемен в бесклассовом обществе и «спокойных дискуссий». Недаром Алексею Федоровичу снился долгое время страшный сон: «Руки у меня скручены сзади», а «какой-то человек много и часто бьет меня по лицу, по щекам, по уху, по голове, по горлу, и я ничего не могу поделать» (Письмо от 10/VII-40 г. В. М. Лосевой). Сон символический. Однако философ, принимая «страдание со смыслом», не сетовал на свою судьбу. Он смиренно писал жене: «Путь свой я знаю, и страдания свои принимаю с теплотой и благодарностью» (14/V-41). «Прими и от меня мое благословение»,— завершает он свое письмо. Оба они, Андроник и Афанасия в монашеском своем житии, благословляли друг друга, принимая посланные им испытания[59].

Православный философ А. Ф. Лосев смирялся только перед волей Божией. Перед насилием и неправдой общества и человека он никогда не смирялся и ничего не страшился. Недаром, вполне сознавая грозные последствия после завершения им «Диалектики мифа», а затем и «Дополнения» к ней, он писал из лагеря Валентине Михайловне: «В те годы я стихийно рос как философ, и трудно было (да и нужно ли?) держать себя в обручах советской цензуры». «Я задыхался от невозможности выразиться и высказаться, этим и объясняются контрабандные вставки в мои сочинения после цензуры, и в том числе (и в особенности) в «Диалектику мифа». Я знал, что это опасно, но желание выразить себя, свою расцветающую индивидуальность для философа и писателя превозмогает всякие соображения об опасности» (11/III-1932 г.).

Глубокую характеристику «феномена» А. Ф. Лосева дал наш известный философ С. С. Хоружий. По его словам, творческая деятельность Лосева — это «арьергардный бой русской христианской культуры». Даже если русская

[59] Тайный монашеский постриг над супругами Лосевыми совершил архимандрит Давид (Мухранов) 3 июня 1929 г.

христианская культура «ушла, отступила, но он волей судьбы остался, и он не складывает оружия». К замечательному итогу приходит С. С. Хоружий: «Арьергардный боец — вот образ автора в «Диалектике мифа». И это же — образ для фигуры Лосева вообще»[60].

Подлинная трагедия А. Ф. Лосева, «сосланного, — по его словам, — в XX век», заключается в том, что «никакой режим не терпит, чтобы его до конца понимали и продумывали. Да и вообще никто и ничто на свете этого не любит. А философ как раз хочет все понимать»[61]. И А. Ф. Лосев в своей книге «Диалектика мифа», так же как и в «Дополнении» к ней, до конца понял и продумал сущность того режима, в котором ему суждено было жить. Но за это знание пришлось дорого заплатить. Так, по словам С. С. Хоружего, в жизненном мифе Лосева соединились два образа, не только «арьергардного бойца», но и «пленного православного воина»[62]. Пленного — но все-таки воина.

А. А. Тахо-Годи

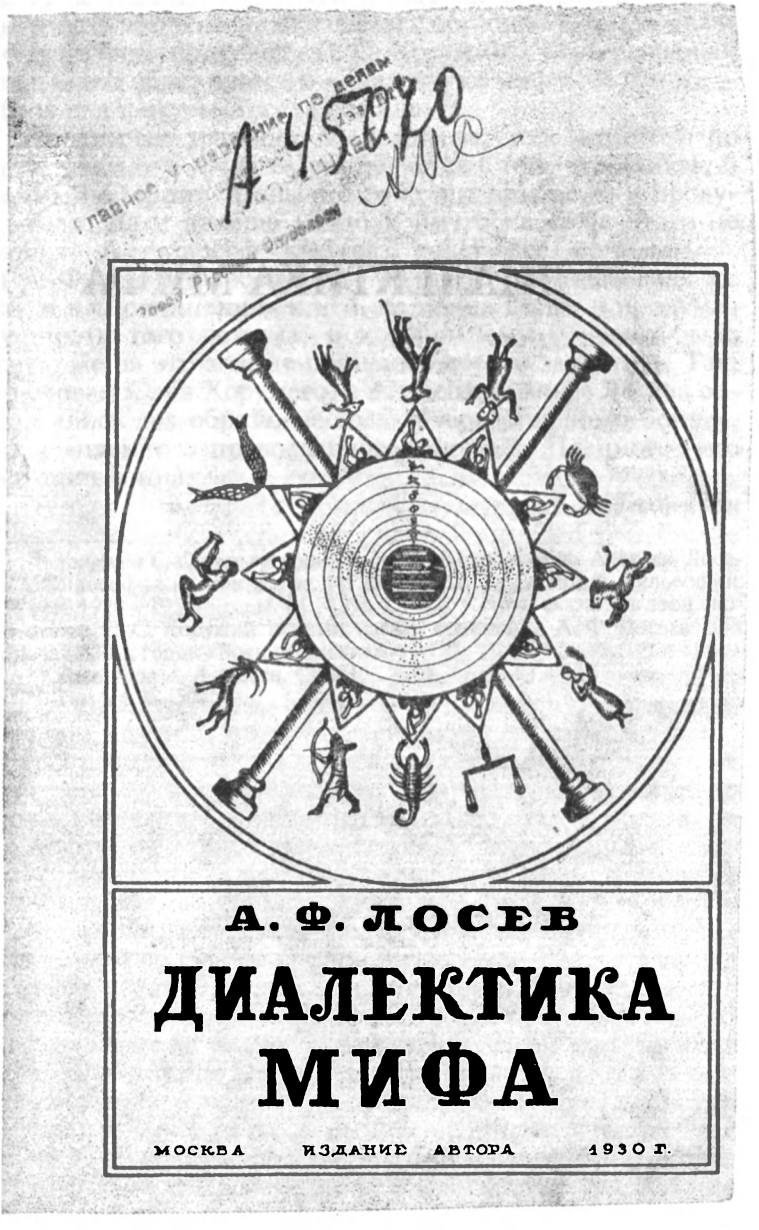
---

[60] *Хоружий С. С.* Арьергардный бой. Мысль и миф Алексея Лосева // Философия не кончается. Из истории отечественной философии. XX век. 1920—1950-е годы. М., 1998. С. 486. Кстати сказать, в этой своей статье С. С. Хоружий первый назвал сочинения А. Ф. Лосева 20-х и начала 30-х годов «Восьмикнижием».

[61] *Тахо-Годи А. А.* Лосев. С. 181.

[62] Там же. С. 508.

ДИАЛЕКТИКА МИФА



Обложка первого, конфискованного издания

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[1*] 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[2*].

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[3*], 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.

ДИАЛЕКТИКА МИФА

7

Задачей предлагаемого очерка является существенное вскрытие понятия мифа, опирающееся только на тот материал, который дает само мифическое сознание. Должны быть отброшены всякие объяснительные, напр. метафизические, психологические и проч., 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, напр. «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 предшест- 8
вует 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 истории 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 проч. 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, напр., 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[4*] 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, божествен, 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[1] хорошо показал[5*], 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, напр., 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,

11

[1] *Вундт В.* Миф и религия, пер. под ред. Д. Н. Овсянико-Куликовского. СПб., <1913.> С. 37—51.

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. 12

В особенности заметно это засилье 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!» [6*] ‖ 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 засилье 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 13

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[7*]. 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 свидания, 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,
14 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*[1].

III. Миф не есть научное и, в частности, примитивно-научное построение. 1. Предыдущее учение об идеальности мифа особенно резко проявляется в понимании мифологии *как первобытной науки.* Большинство ученых во главе с Контом, Спенсером, даже Тейлором думает о мифе именно так и этим в корне искажает всю подлинную природу мифологии[8*]. 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, жизнен. 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 пе-

[1] Из громадной литературы я бы привел интересную и богатую по материалам работу, вскрывающую часто незаметные переходы между обычным и мифологическим словоупотреблением. *Röhr J.* Der okkulte Kraftbegriff im Altertum. Philologus. Supplbd. XVII. H. 1. Lpz., 1923.

рвобытна, 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
16 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 жизнен 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 существуют
17 как мифологически окрашенная наука, так и научно осознанная или хотя бы примитивно-научно трактованная мифология. Как наличие «белого человека» ничего не до-

казывает 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. 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 18
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*
19 *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*[95]. 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 [10*], 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 [11*]. 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 [12*]. 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» [13*]... 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»
21 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, напр., 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, в 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. 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
22 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 су-*

ществует. Существующая реально наука всегда так или иначе мифологична. Чистая, отвлеченная наука — немифологична. 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 немифологична. 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 немифологична. 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, 23
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 ч у д о,* а отказать в научности по крайней мере математической стороны этой теории может только
24 неосведомленность в предмете и невежество в науке вообще[14*]. Итак, механика и физика новой Европы боролась со 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[15*] 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, напр. логический или числовой, план.

4. 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 [16*]. Напр., 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
26 видел, ни автор мне не вскрыл этого содержания, предложивши мне вместо этого «критику» обряда со 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 даст 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 так-
27 же 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 мыс-

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

а) Что нужно для науки как таковой? Нужна ли, напр., 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, апр., математика и теоретическая механика. Во-вторых 28
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, напр., 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, напр., 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.

b) Далее, нужен ли науке *субъект* исследователя? Мы
29 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 по-

ложение и внеобъективно, и внесубъективно[17*]. 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 30
субъектах. Но мало ли в чем нуждается наука для своего *реального осуществления?*

с) Но если мы будем всматриваться дальше в существо чистой науки, то мы найдем, что ее чистое смысловое содержание, 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, напр., понятие материи гипостазировалось и проецировалось вовне 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», «жид- 31
костях», «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-мысловых основ и структур. С этой стороны видным делается как мифологическое засилье в современной науке у наивных ее «практиков», у всяких экспериментаторов и философски не мыслящих ее работников, так и полное несходство существа науки с существом 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
32 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. 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 истин-*

ность 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 м и ф и ч е с к и м же путем.* Кассирер очень увлекся 33
своей антитезой мифологии и науки и довел ее до полного абсурда[18*]. 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[1]. 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

[1] *Cassirer E.* Philos. d. symbol. Formen. II. Das mythische Denken. Berl., 1925. II, 47—53.

мифология выравнивается с точки зрения одного критерия, который для нее и специфичен, и истинен. Им она отличается от всякой другой, как, напр., 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.

34 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 структ*уру.

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 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. 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 описа- 35
ние 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 сверхчувственном бытии, но так, что эта потусторонность является воочию как реальное, видимое и осязаемое жизненное событие. Ясно, что простое указание на сверхчувственность тут ничему не поможет[19*]. *Миф гораздо более чувственное бытие, чем сверхчувственное.* 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 36
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.[20*] 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» со 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
37 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, не покрытый 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 подсту-

пает 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»[21*].

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 «сверхчувственном», но которая не имеет и следа этих реальных, этих чувственных, часто почти животных аффектов.

2. Далее, метафизика не только как-то относится к «сверхчувственному», а мифология — по преимуществу 38
к чувственному. *Метафизика есть н а у к а* или пытается быть *наукой или наукообразным учением* о «сверхчувственном» 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, вернее — 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. Для мифического сознания все явленно 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 конкретно, 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
39 есть полная противоположность метафизики как абстрактно-научного или наукообразного учения о сверхчувственном.

4. 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 сверхчувственного 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 сверхчувственная 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 сверхчувственного,* 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-
40 гипотетическая, не метафизически-натуралистическая и, наконец, даже вообще не философская? Сопоставляя ми-

фологию 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 о т р е ш е н н о с т ь и некая и е р а р х и й н о с т ь*. Как бы реально Хома Брут ни 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 чувствен 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 41
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 сверхчувственный, 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 д е й с т в и т е л ь н о с т ь, являющаяся в то же время о т р е ш е н н о й от обычного хода явлений и, стало быть, содержащая в себе разную степень и е р а р х и й н о с т и, разную степень отрешенности.*

V. Миф не есть ни схема, ни аллегория. С этим отграничением мы вплотную подходим к раскрытию подлинно

мифического взаимоотношения чувственного и сверхчувственного, хотя и не решаем его вполне, а только намечаем общий его смысл. Тут, однако, надо уберечься от множества эквивокаций [22*] и не впасть в грубое и некритическое употребление некоторых популярных понятий и терминов.

1. 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, напр. 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
42 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. Какие же возможны вообще виды этого взаимоотношения? Их очень много. Но, следуя Шеллингу [1], 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 проявле-

[1] *Schelling.* Philos. d. Kunst. SW I, 5, § 39.

нии «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* 43
«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, напр., 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 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».

44 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 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,
45 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[23*] 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. 46

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
47 «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, что́ 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? 48

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» со 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* 49

«внешнего», *между «идеей» и «вещью» здесь не просто смысловое, но — вещественное, реальное тождество*[24*].

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, напр., между искусством и жизнью. Искусство, в сравнении с жизнью, аллегорично, ибо актер, напр., 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, напр., 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. 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 своем [25*] сочинении [26*]), 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, что́ в нем есть символ, что́ схема и что́ 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 [27*] 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

51

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,
52 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 [28*]; 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» [29*], 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 [30*], 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. Напр., 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
53 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.[31*] 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[32*] 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[33*].

4. 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[34*]. 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, напр., *желтый* цвет? Сказать: «я вижу желтый цвет» — это значит высказать нечто весьма абстрактное и мертвое. Что касается, напр., 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 (напр., на шелке или на атласе) он 54

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 нас 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[35*] 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, напр. 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 правомерна[36*]. 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»[1]. 56

b) Очень интересные мифолого-символические размышления о цвете находим у *П. А. Флоренского*[38*]. 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 земною 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, —

[1] Все эти цитаты взяты из Гёте (*Лихтенштадт В. О.* Гёте. Борьба за реалистическое мировоззрение. Петерб., 1920. С. 240—247)[37*].

57 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
58 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»[1].

с) Я утверждаю, что проводимая в таком толковании цветов символическая мифология (между прочим, одинаковая у Гёте 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

[1] *Флоренский П.* Небесные знамения (размышление о символике цветов). Маковец. 1922. № 2. С. 14—16.

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,
60 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) 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 внутренно 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, 61
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, со 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 62
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
63 полузнания; нет чисел, про которые Плотин сказал, что это — умные изваяния, заложенные в корне вещей[39*], 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[40*]. Нельзя любить при электрическом свете; при нем можно только высматривать жертву. Нельзя молиться при электрическом свете, а можно только предъявлять вексель. Едва теплящаяся 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[41*] масло, а керосин. Нелепо профессору танцевать, социалисту бояться вечных мук или любить искусство, семейному человеку обедать в ресторане и еврею — не исполнять об- 64
ряда 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) 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, напр. 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 70 случаях из 85[42*] 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 («серебрянен», 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 приро- 66
ды, зримые тремя поэтами, А. Белый говорит, что три поэта следующим образом стали бы рисовать природу.

П у ш к и н. «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.

Т ю т ч е в. «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 67
нее иссекает нам свои кристальные образы».

Б а р а т ы н с к и й. «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: во́ды; 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»[1].

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.

68 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 с и м в о л, 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[44*], 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 даст нам возможность и более ярко разграничить обе сферы.

1. Без всяких дальнейших разъяснений должно быть всякому ясно, что мифический и поэтический образ суть оба вместе виды *выразительной формы* вообще. Что такое

[1] *Белый А.* Поэзия слова. Петерб., 1922. С. 10—19[43*].

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 69
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. 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*[45*] *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[46*] к освобождению от тяжести и темноты неодухотворенной и глухонемой, 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
70 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. само их пони-
71 мание вещей приводит последние к помещению в некоторую одухотворенную, живую среду, независимо от характера самих этих вещей.

3. 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 да-

но 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. 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[47*]. Этим нисколько, конечно, не решается и даже не затрагивается вопрос об общественном значении искусства. Общественное значение может иметь ведь и «незаинтересо- 72
ванное 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. *Но как раз в сфере о т р е ш е н н о с т и и проходит основная грань 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
73 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 реаль-

ных 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 со- 74
бытий 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. 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) 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- 75

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 «Вии». Он мог создать и образы «Ревизора» и «Мертвых душ».

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,
76 по-видимому, противоречит. Именно обратим внимание на тот несомненный факт, что *мифическим характером обладает не только поэзия.* Мы, напр., 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[48*]. 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. Следо- 77
вательно, мифология возможна без поэзии, и мифический образ можно конструировать *без помощи* поэтических средств.

7. *Как* же это возможно? Что это за миф, который не связан существенно с поэзией и, след., 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 состав-
78 ные 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[49*], 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 обра- 79
щаются. Нельзя, напр., 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. Так же 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 со 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»[50*]. 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. 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?

а) Раз дана такая отрешенность, то, в чем бы она ни 80
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) 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 ста-
81 тистических 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 не отличима 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 82
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 [51*]. «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.

c) 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
83 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
84 и символически-выразительное, интеллигентно-выразительное бытие. *Вещь, ставшая символом и интеллигенцией*[52*]*, 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,* вскры-

вающую 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. 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. 85

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 взаимоотносящуюся 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
86 и тут берется не вся сфера субъект-объектного взаимообщения, но та, которая структурно определена 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[53*] 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 со 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) взаимо-

общения (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.* 87

2. 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- 88

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, след., 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, напр., 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 *ф а к т.* Она существует *в и с т о р и и.* 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, *те-*
89 *лесно* осуществленный символ. Личность человека, напр., 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,— след., 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. ‖ 90

3. 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, напр. 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 сознание 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
91 по себе он мог бы и не быть личностью, как не есть личность, напр., слюна, несмотря на всю ее магическую силу.

‖4. 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. Розанов, чтобы дать пример половой мифологии, естественно переживаемой всяким «нормальным» человеком[54*].

а) «Есть какое-то тайное, невыразимое, никем еще не исследованное не только соотношение, но полное тожество 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![1] Мужская душа в идеале — *твердая, прямая, крепкая, наступающая* <, движущая> *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

[1] ‖ Диалектика! *Прим. А. Л.* ‖

выражает наедине с собою «желаемое и ожидаемое» от его органа; и, взаимно, когда муж восхищенно и восторженно 92
но 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 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!» [1]

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 93
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» [55*]. Это показывает, что ему не понятно благоухание женского иночества, не ощутительна изысканная женственность подвижничества девственниц

[1] *Розанов В. В.* Люди лунного света. Метафизика христианства. СПб., 1913. С. 39—41.

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».

94 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[56*] *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 95
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.

с) 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[57*]. 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, — кажет-
96 ся, 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 верую-то и потерял!» [58*] 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) 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
97 *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 *ощуще-*

ние 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 несравнимое 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 — несравнимое 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» почтмей- 98
стер, распечатавши письмо Хлестакова, так описывает свое состояние: «Сам не знаю. Неестественная сила побудила [59*]. 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 уже 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» [60*]. 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»[61*].

99 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. [1]

Однако вернемся к голосам, которые каждый слышит в своей душе. 100

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-лоооооо... Наааааадоооооеееелоооо...» 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

[1] Препод<обного> и богоносн<ого> отца наш<его> Марка Подв<ижника> нравственно-подвижнические слова. Серг. Пос., 1911. С. 197—198.

выговаривая: «Ведь вы же не ударите меня, правда? Ведь
101 мы же помиримся, правда?» Вы, конечно, не ударяете, а начинаете опять долбить то же. Но как только вы задолбили, этот писклявый голосишко 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[1].

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[2].

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. Богтворец 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 спа-
102 сает 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 источни-

---

[1] О том, что в душе — не только «я», но и некое вполне реальное «оно», см. интересную книгу З. Фрейда «Я и Оно», перев. под ред. А. А. Франковского, Лнгр., 1924. Что в этих вопросах не обязательно быть фрейдистом, показывает, напр., на хорошо подобранном материале П. С. Попов в своей статье ««Я» и «оно» в творчестве Достоевского».— В сборнике «Достоевский». М., 1928. С. 217—274.

[2] *Cassirer.* Ук. соч. Гл. о мифич. времени.

ках. 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 дано в Небе[62*]. 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, зафик- 103
сированная 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.[63*] 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.

104 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[64*] 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.* Ре- 105
бенок, 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»* ‖ [65*].

5. Возможна, и не только возможна, но и необходима *диалектика* мифического времени. Я ее касался в своем изображении античного космоса [1]. 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. в е ч н о е* (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, след., в каждом моменте времени его вечное содержание присутствует целиком и нераздельно, нераздробленно; b) 106
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*

[1] Античн. косм. Гл. о времени.

вечность, сразу и одновременно, ибо временна́я 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. след., *нельзя* выйти из времени тогда, когда нет никакого другого времени; 3. не быть никакого времени может только тогда, когда оно или заменено отвлеченной идеей ($2 \times 2 = 4$ — 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*
107 *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 дви-

жется 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 и 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, 108
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)[66*]. 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[67*]. 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 временну́ю 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
109 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. След., 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 (первоединое), Свет (ум, идея), Воздух (Душа, Дух), Земля (софийное тело), Вода (окачественность четвертого начала через первые три). Существует, след., 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, напр., земного пространства и времени земное тело превращается в воздушное, свето-

вое, 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, напр., 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»[1].

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

6. 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

[1] *Тан В. Г. (Богораз).* Эйнштейн и религия. Лнгр., <1923.> С. 58—59.

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 матерную брань. Да, да, именно матерную 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, не выказывающее себя благоразумие, сокровенная жизнь, незримая цель, неявный помысл, желание унижения,
112 вожделение стеснения, начало божественной любви, обилие любви, отречение от тщеславия, глубина молчания»[1]. ‖ 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 м и ф ы.*

7. Полученная выше сводная формула мифа, конечно, не есть самое[68*] раскрытие этого сложного понятия. Ско-

[1] ‖ Преп<одобного> о<тца> н<ашего> Иоанна, игум<ена> Синайской горы Лествица<...>. Серг. Пос., 1894. С. 32. ‖

рее 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 113
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, ▌след.,▌ 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 гово-
114 рили: «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. 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* 115
корнях. Мы не ошибемся, если скажем, что религия есть всегда то или иное *самоутверждение личности в в е ч н о с т и;* 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 116
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 «духовной» 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, напр. 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»[69*]. ‖ Существует своя подвижническая техника обучения слезам, хотя дар слез подается
117 только благодатью[1]. ‖ 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. 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 бытии, 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,

[1] ‖ О различии слез — одна из обычных аскетических тем. Ср. «О слезах» у еп. Игнатия (Брянчанинова), 1905, I. С. 193—205. ‖

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 118
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, напр., 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 проч. свойствам, 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. 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
119 мною неоднократно[1]. 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[70*] некоторыми наблюдениями над живописным пространством[2].❙

Пространство *византийской* монументальной стенописи и мозаик можно назвать пространством *идеографическим*. Оно выражается символически путем того или иного условного знака. Таков, напр., 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.

120 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 проник-

[1] Например, в «Античн. косм.».

[2] ❙ Наблюдения эти и терминология принадлежат Н. М. Тарабукину и изложены им в его печатающейся работе «Проблема пространства и живописи».❙

новению 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 живо- 121
пись 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 проч. и качающееся пламя балюстрад. Это — пространство вертикальное. Камень тут не имеет значения материальной среды. Это — эстетически утонченная хаотичность (Ворингер). 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 *гиперпространство*. 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 экспрес-
122 сионизм вернулся отчасти просто к предметной изобразительности. Однако это пространство, несомненно, содержит в себе временну́ю 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, напр., 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, напр., 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, напр., 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?»[71*] 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 123
случае в живописи)‖ определяется своим глубинным личностным основанием, но не есть оно само, ибо ясно, что он — только одно из многих его проявлений[1]. 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 контрреволюции», «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‖[72*].

4. 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 124
и цельный организм. Религия есть вид мифа, а именно мифическая жизнь, и притом мифическая жизнь ради самоутверждения в вечности. Стало быть, миф не есть

[1] *Nohl H.* Stil und Weltanschauung. Jena, 1920 — книга, содержащая много других подобных примеров.

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, напр., 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 старозаменным догматиком «Всемирную славу» или Преображенским тропарем и кондаком[73*]; 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 эксплоатацию, 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 искоре- 126
нение 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.[74*] 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 [1]. 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-

[1] Очерки античн. симв. и мифол. М., 1930. I. С. 818—831.

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 твор-
127 чество 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. 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 (напр., 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, ви- 128
димая 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.

с) 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. 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; 129
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,
130 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[75*].

3. 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 прибегнуть как 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 ве́дение[76*] (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, напр., 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 р а з у м а,* 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 противоарианских утверждениях был близок к савеллианству, а св. Василий Великий — к тритеизму[77*]. 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 установление 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 так называемый атеизм и позитивизм полон ими не меньше, чем любая религия, откровенно объявляющая себя именно религией.

4. Беру «спорный» вопрос о взаимоотношении *в е р ы* и *з н а н и я.*

а) Я утверждаю, что к нему можно подходить 1. диа- 134
лектически, 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, напр., 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,
135 разнообразия всего иного. Итак, *в е р а в сущности своей и есть подлинное з н а н и е; и эти две сферы не только не разъединимы, но даже и не различимы.*

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 от- 136
рицать 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 со 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 нелогическими 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 внелогическое 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 в е р ы.* Другими словами, *з н а н и е в сущности своей и есть подлинная в е р а; и эти две сферы не только не разъединимы, но даже и не различимы.*

Итак, 1. атеист *не на основании знания* критикует 137
объекты веры; и он нас обманывал, когда говорил, что именно *знание* заставило его критиковать веру; 2. его

собственные объекты также установлены им 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 невозможна без знания, но она и есть подлинное знание, и знание не только невозможно 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 учено-кабинетная реальность.

138

b) Эту абсолютизацию опытно открытых мифов любопытно рассмотреть как факт исторический и социологический. А именно, я бы сделал тут два разъяснения — од-

но 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, напр., 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[78*]. Итак, ни христианство, ни средневековье не только не отрицают знания, но совершенно отождествляют его с верою. И поэтому совершенно не правы 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 средневековые знание и вера. 139

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,
140 а Бога — в абстрактное понятие. Поэтому индивидуализм, кульминирующий в так называемом 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»[79*].

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
141 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, со 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 сказанному я прибавлю еще только одно замечание, которое должно ответить на сам собою поднимающийся тут вопрос. 142

а) 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 [1] могут сказать: вот

[1] В этой книге я везде имею в виду главным образом буржуазный материализм.

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 сверхчувственная, — ровно ничего не говорится. И таким образом, чувственное ощущение тут возможно только как *вид* ощущения и восприятия вообще; диалектически возможно и сверхчувственное восприятие.

b) Во-вторых же, *материализм основывается как раз на сверхчувственной, и притом чисто интеллектуальной, интуиции,* так что и с этой стороны моя аргументация вполне обнаруживает его мифолого-догматическую природу.
143 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 вещь[80*] 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 материи[81*] 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 та-

кое 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. 144
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.

с) 1. Во-первых, это есть беспомощный призыв[82*] 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.

145 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 м ы с л и т ь.*

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) 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
146 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 самостоя-

тельно, есть не материальная вещь, но абстрактное понятие. В таком случае при чем же тут «материализм»?

Наконец, в б) *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.

в) 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 147
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 сверхчувственное, *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 типичней-
148 шая буржуазная абстрактная метафизика. Но освободите диалектической 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*[83*], 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 диалогичен 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. 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 — напр., 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 лич-

ностно. 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 149
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 оно должно, 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 л и ч н о с т н о, 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 150
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 не способен понять миф как объективную категорию и который одинаково
151 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*[84*], — 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»[85*], 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. 152

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 малодостаточной. Научный позитивизм и эмпиризм, как и все это глупое превознесение
153 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, мелкобуржуазная 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 присвоивать); 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)[86*]

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

7. Материализм, однако, не дал одну единую мифолого-догматическую систему. Хотя материалисты и любят
154 ругнуть идеалистов за разнообразие и противоречие взглядов, тем не менее эта ругань рассчитана на невеже-

ство: 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 [1]. Здесь я могу быть только очень и очень кратким.

Именно, католическое учение проповедует так называемое 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, сверхсмыслового лона будет принижен и отодвинут. Такую смысловую сферу, которая не уходит корнями в сверхсмысловое лоно, называют рационалистической. Итак, Filioque 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, не- 155

[1] Очерки античн. симв. и мифол. I. С. 858—866[87*].

обходимым 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 равночестны-
156 ми, 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 позити-

визм. 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 (напр., «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 (напр., 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», напр. 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[88*]. 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 несводимых на механистическое бытие и требующих самостоятельного — чисто диалектического — анализа. Принимая все это во внимание, я совершенно серьезно утверждаю,

157

что «диалектики» — это православные материалисты, а «механисты» — это католические материалисты[89*].

158 8. 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. 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[90*]. 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.

а) *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
159 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.

б) *Объект* — есть ли нечто или ничто? Объект есть *нечто.* Существующее или несуществующее? Объект есть нечто *существующее.* Можно ли его мыслить или воспри-

нимать? *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 с у б ъ е к т.* 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 объекта[91*] 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» 160
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. Далее, если бы спорящие об *и д е а л и з м е* и *м а т е р и а л и з м е* («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»?

а) *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 неидеально. *Или идеи никакой нет, или она есть, но тогда есть и вне-идеальная р е а л ь н о с т ь ее.*

б) 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.*

161

III. В таком же диалектическом взаимоотношении находятся и понятия *с о з н а н и я* и *б ы т и я.* 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 производствен-

ные 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 антидиалектический, 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. Диалектически предполагают друг друга *сущность* и *явление*. а) 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 163
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, напр. 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.

164

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. Мифологические же страсти заставляют бешенствовать вокруг проблемы *д у ш и* и *т е л а*. 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.

а) 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, <ни> 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. 165

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*
166 *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» (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*» (Лук. XXIV, 37). Иисус опять показывает им руки и ноги и го-
167 ворит: «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 небесех 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. 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 168
как общества в жертву личности, так и личности в жертву обществу. Вызывается это, очевидно, отнюдь не диалектическими соображениями.

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

а) 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. *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[92*]. 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

169

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 возрожденской 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 170
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 граница 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 [93*].

IX. *Абсолютное и относительное.* а) 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
171 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 [94*] 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 <это> 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.

172 X. *Вечность и время.* а) 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 всё временно? Но допустим, что время *может* кончиться. Тогда, однако, получается уже полный скандал: время кончилось, а наступило — *что?* Наступило или опять временное, или вневременное. Если — опять временное, — значит, время вовсе не кончилось; если — вне-временное, то как же вы ут-

верждали, 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. След., 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. *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 173
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. *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 *несущего*.

a) Одно, если только оно одно, ни от чего не отличается и, след., 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. След., 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, след., 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 ника-

кого 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[95*]. Таким образом, ни монизм (голый), ни плюрализм (голый) не могут быть оправданы *чисто* диалектически. Их оправдание — в мифологии и в догматическом богословии.

9. 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
174 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.[96*]

Итак, *миф не есть догмат, но — и с т о р и я.* Энергийное, смысловое или феноменальное проявление и становление бытия личностного в мифе есть становление *историческое.* Короче: *миф есть л и ч н о с т н о е бытие, данное и с т о р и ч е с к и.*

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 личного бытия). В историческом процессе можно различать три слоя.

1. 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- 175
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 так же 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 по- 176
лучается, 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 несводима 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)[97*].

177 2. 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, напр., эпоха

культурного перелома России в XVII в., должны быть осмыслены заново так, чтобы получился действительно культурный перелом, а не просто голые факты, как, напр., 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 [98*]. Этот подвижной «спациес» и есть подлинный предмет истории.

Что он даст для мифа? Конечно, он несравним 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 178
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, напр., 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 [99*]. 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[1]. 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
179 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*»[2]. 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, со 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 осо-

[1] Это, между прочим, я показал в «Очерках». I. С. 792—794.
[2] Преп<одобного> о<тца> н<ашего> Иоанна Лествица. С. 140.

бенной, невыразимой легкой тонкости тела, в сладости 180
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, что́ есть любовь, что́ есть отвержение себя и церковь как тело. Помнишь: там, в монастыре, эта узренная радость навеки и здесь, в миру, это наше томление [100*].

Вижу я очи Твои, Безмерная,
под взором Твоим душа расплавливается...—
о, не уходи, моя Единая и Верная,
овитая радостями тающими,
радостями, знающими
Все [101*].

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 реши- 181
тельно 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. 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[102*] 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, зритель-

182

ны, 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 с л о в о.* 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 с л о в а х д а н н а я л и ч н о с т н а я и с т о р и я.*

XI. Миф есть чудо. 1. Мы пришли к весьма странному 183
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, с. 90) мы уже встретились с таким широким понятием мифа; и его пришлось, в сущности, отбросить, потому что миф, понимаемый просто как интеллигентный символ, совершенно неотличим, напр., 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 *отрешенно-*

сти. 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
184 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 сверхъестественность его содержания; и этим область мифа отмежевывалась от поэзии довольно просто, не говоря уже о том, что миф веществен, 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
185 «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, неметафизическая, 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. Тут тоже[103*] 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 помо- 186
гут, и нам придется в этом вопросе искать собственных путей.

а) 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, что́ именно вмешивается. Чудо переживается совершенно *специфически;* и простым указанием на «особое» тут ничего нельзя поделать, как и нашими предыдущими общими квалифика-
187 циями «необычное», «странное» и т. д. Специфичность чуда должна быть выявлена как таковая.

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 берет 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, или не имея 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 со своей собственной колокольни и когда дальнозоркость простирается не дальше собственного носа.

В-третьих, даже если иметь в виду эпохи развитого 188
представления о законах природы, то и тут возникает ряд трудностей, если чудо понимать как нарушение этих законов.—

α) 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. Со 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.

β) Далее, допустим, что законы природы существуют, со значением ли только гипотез или со 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 зако- 18
ны 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: напр., 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 и, стало быть, нечто мифическое.

γ) 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 191
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, необходима 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 *временно́м 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
192 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 января 1928 г. в 12 час. ночи в Москве [104*]. 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* 193
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. 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 [105*]. 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 194
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[1].

195 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 иная субъективная выдумка, произвольное самопроецирование или гипноз, внушение со стороны.

4. 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).

а) Ясно, что в чуде мы имеем дело, прежде всего, *с совпадением или, по крайней мере, со 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 взаимоотноше-

[1] Отсутствием всякой философско-критической точки зрения отличается единственное (известное мне) на русском языке обстоятельное исследование о чуде — *Феофан, еп. Кронштадтский.* Чудо. Христианская вера в чудо и ее оправдание. Опыт апологетически-этического исследования. Петргр., 1915. В результате очень длинных и обставленных большим научно-литературным аппаратом рассуждений автор дает такую малоинтересную и критически не продуманную формулу (с. 96): «Христианское чудо есть видимое, поразительное, сверхъестественное явление (в физическом мире, в телесной и духовной природе человека и в истории народов), производимое личным, живым Богом для достижения человеком религиозно-нравственного совершенствования».

ние 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) 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 196
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?

c) Несомненно, это есть планы *внешне-исторический и — внутренно-замысленный, как бы план заданности, преднамеренности и цели.* Коснемся их более подробно. — Лич- 197
ность, 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 нестановящимися. 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
193 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 *временна́я* длительность и напряженность. 199

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» [106*]; 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 вре-

мени, 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 о т о ж д е с т в л я ю т с я.* И это значит, что есть, в-третьих, нечто *третье,* что уже — и не отвлеченная идея, и не отвлеченная алогичность становления, но нечто совершенно не сводимое 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 *п е р в о о б р а з,* 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 *п р е д е л* 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 едино-раздельная 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 201
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) 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 дан- 202
ном 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 со 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 произо-
203 шло 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. θαῦμα, 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 (напр., 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 оттого, что помазал больное место этим священ- 204
ным 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, напр., 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. 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
205 резкими чертами отграничить природу именно *символа*-чуда, или подлинно *мифического символа*.

а) Уже Кант прекрасно показал[107*], 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 со 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 интел-*
206 *лигенцией* («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 со 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 внеинтеллигентный 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, — напр. 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 207
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) 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 осуществлении *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
208 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. а) 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 историче- 209
ские 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, когда 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) 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 210

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) 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,
211 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 не верящий 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 нечуда, 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; след., *знаете,* что чудо отлично от не-чуда, и *должны* знать, в чем же именно это отличие. Итак, отвергать чудо можно только тогда, когда 212
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 со своей «наукой»), и что даже самая эта подмена возможна только тогда, когда *уже* известно, что́ 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 [108*], так как тут мыслится примерно такой силлогизм: «Данное исцеление — чудо. Чудо есть вымысел. След., данное

исцеление есть вымысел» (т. е. силлогизм типа: «Все псы лают. Одно созвездие — «Пес». След., 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 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
213 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 моралистической узости, вносимой тут 214
в необъятную широту мифического и религиозного сознания.

е) Наконец, *чудо не есть и синтез э с т е т и ч е с к и й* 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) 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 *ч у д о.*

Я не говорю здесь о *фактической* целесообразности 215
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 [1].

7. а) Что же такое мифическая, или личностная, целесообразность? Для логической целесообразности целью

‖ [1] Эти строки писались во время Крымского землетрясения летом 1927 г. Примеч. 1930 г. ‖ [109*]

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
216 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) 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 217
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.[1] Впрочем, однако, чаще всего этот

‖ [1] О мировых типах дьявола см., напр., у И. Матушевского, «Дьявол в поэзии», пер. В. М. Лаврова. М., 1902. Интересные материалы, рисующие бесовскую силу как предмет живого восприятия в народе, — у Ф. А. Рязановского, «Демонология в древнерусской литературе». М., 1915, и у С. Максимова, «Неведомая, нечистая и крестная сила». ‖

дьявол измельчал, как и все на свете. Если взять бесовщину Индии, то вполне можно сказать, что «в сравнении с глубокою меланхолией «Бхагавад-Гиты» отрицание
218 и пессимизм Бодлера кажутся капризами пансионерки в сравнении со слезами зрелого мужа»[1]. Разве можно понять беса, когда[110*] —

Тонет тёмен 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, напр. 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. XII. 2), пока какое-нибудь препятствие, возникшее в это время, не заставит прийти в себя»[111*]. 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 назавтра купеческую барку бечевою тя-
219 нуть. 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, му-

[1] *Матушевский.* Ук. соч. С. 278.

равей, 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»» [112*]. 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». 220

Ах, ты, лес мой, пустыня прекрасная,
Ты дубравушка — царство зеленое!
Что родимая мати любезная.
Меня с детства ростила 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 вовек, небо светлое.
Богу Господу чуден высок престол!
Та же слава тебе, земля-матушка,
Ты для Бога подножие крепкое!» [113*]

Рождение ребенка, рассматриваемое научно, есть необходимый результат определенных естественных причин; рассматриваемый с точки зрения воли, ребенок есть, напр., результат желания родителей иметь детей; рассмат-
221 риваемый 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. «Было 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!» [114*]

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 зре-

ния 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 222
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[1] 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) 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 отрешенно- 223

▌[1] Четьи-Минеи св. Дмитрия Ростовского на 14 марта.▐

сти. Мы сравнивали мифическую отрешенность и с общевещной 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. 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[115*] 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 за-
224 ключается 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. 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 противо-

положность 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. 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 225
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. 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. 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
226 то самое, что она есть по существу. Теперь мы должны сказать, что подлидный мифический символ есть, по крайней мере, четверной[116*] 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, проходится 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 антитеза (и, след., синтез) не просто 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 четверная [117*] символическая природа мифа. 227

6. 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. 228

7. 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.

а) 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[1]. А именно, поскольку интеллигенция есть вообще некая самосоотнесенность, мы имеем а) 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 ограни-
229 ченную инобытием, но старается вобрать в себя это инобытие, воссоединиться с ним, отчего образуется *становящаяся* граница, становящийся переход в инобытие; это есть стремление, влечение, *воля* (эти дистинкции не могут нас сейчас интересовать). с) 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 ее; здесь поэтому слияние субъекта и объекта самосоотнесения в одну вращающуюся вокруг себя самой, вокруг своего собственного центра интеллигенцию; это — *чувство*. Такова диалектика интеллигенции: а) познание или, если хотите, «теоретический разум», b) воля, «практический разум», и с) 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, след., получение новых свойств в связи с этим инобытием, *синтезирование* с ним. Другими словами, каждая последую-

[1] Эта диалектика интеллигенции проведена мною в «Философии имени». М., 1927, § 13, и в «Диал. худ. формы». М., 1927, гл. 3.

щая 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) 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 учитель-

230

ного, «теоретического» момента религии (создающего в своем изолированном проявлении — богословие) в «практической» сфере (создающей обряд), т. е. в некоем
231 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, след., 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) 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;
232 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 од-

на 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) 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 само-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 233
жизни, воскрешения, духовного состояния и всемогущества даже всего неодушевленного (напр., 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, напр., мифы, связанные с мистериями. Так, миф о Деметре и о похищении Коры, лежащий в основе Элевсинских мистерий [118*], есть уже не миф в собственном смысле, но именно *религия,* выраженная, правда, мифически (она могла быть выражена и иначе, напр. философски — у пифагорейцев и Платона, художественно — у трагиков и т. д.).

8. 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
234 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, становится 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 не-

драх 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 история 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 прасимвол такой мифологии хорошо намечен у Достоевского. «Где это, — подумал Раскольников, идя далее, — где это я читал, как один приговоренный к смерти, за час до

235

236

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» [119*]. 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 все эти отдельные системы мифологии и показать их единство на лоне единой и общей мифологии есть, однако, задача нашего дальнейшего, уже специального исследования [120*]. Так наша общая диалектика мифа переходит сама собой в диалектику отдельных и специальных исторических типов мифологии.

XIII. Окончательная диалектическая формула. 1. Наш принципиальный анализ понятия мифа закончен. Дальнейшие рассуждения уже не дадут нам ничего принципиально нового, хотя полученные результаты можно изло-
237 жить 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 терми-

нологически. 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. 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 даст возможность построить более однотипную и простую диалектику понятия мифа. 238

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 не сводима 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, не сравнимо ни с чем и не сводимо ни на что. Оно есть *собственное* слово личности и *собственное* слово о личности. *Оно есть и м я.* 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
239 *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 которая дальше не разложима 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 [121]*.

...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
240 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» [122*].

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 [123*].

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 241

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 [124*].

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 на- 242
зываю *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 увиде-

ли [125*], 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 243
о мифе как о развернутом магическом имени), попробуем теперь *развернуть* это магическое имя, предполагая, что это магическое имя — *а б с о л ю т н о,* т. е. *зависит только от себя,* и что это развертывание есть диалектическое (иным оно и не может быть в труде, преследующем философские цели) [126*].

1. 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 244

мифология предопределяет эту диалектику[1]. 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. Напр., 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 так называемый 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).

245 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[127*]. 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.

[1] Очерки античного симв. и мифол. I. С. 661—671.

2. 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 противостояние веры и знания. Таким синтезом является *ве́дение,* 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. 246
чисто жизненном, опыте. Я называю эту мифологию *абсолютной;* она — всегда *ве́дение, г н о с и с.* 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 ве́дении. Абсолютная мифология *гностична,* она — *г н о с т и ц и з м* (конечно, в общем, а не в специальном смысле христианских сект II—III вв.)[1].

Я не преследую тут целей систематического раскрытия основ абсолютной мифологии, и потому отпадает необходимость давать классификацию типов гносиса[128*]. Существует гносис пророческий, молитвенный, интеллектуальный

[1] О двух видах ве́дения, 1) «естественного, предшествующего вере» и — 2) «духовного», «порождаемого верою»,— читаем у Исаака Сирина, «Твор.». Серг. Пос., 1911.

и пр. Я скажу несколько слов только о пророческом гносисе.

Всем известен общераспространенный обычай у так называемых «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 (напр., 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» истол-
247 кованием. 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. Напр., пусть Блудница на водах многих[129*] 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, 248
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 249
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. Далее, в той же гл. IX[130*] 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 и 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*
250 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 [131*]. 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 самое 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 251
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, с. 49), 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 [1].

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,* напр. 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 диалекти-

[1] В отрицательной форме мысль об одновременной конечности и бесконечности мира выражена, напр., у М. В. Мачинского в статье «Принцип относительности конечного мира» («Журн. Р<усского> физико-хим. о-ва», ч<асть> физич. 1929. LXI. Вып. 3. С. 235—256). Здесь доказывается, что физическими средствами совершенно невозможно отличить конечного мира от бесконечного.

ка: 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 [1]. Итак, *синтезом* бесконечности и конечности мирового пространства является *фигурность* 254
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 [2].

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

---

[1] Тут я не касаюсь другой аксиомы нигилизма — *о движении Земли.* Нигилистической астрономии хочется, чтобы ничего не было, чтобы все было превращено в прах. Поэтому и Земля превращена в незаметную песчинку, которая затеряна в бедламе бесконечного количества головокружительных скоростей. О том, что *нет ровно никаких разумных оснований для движения Земли,* что столько же оснований и для абсолютного покоя Земли, что научно можно говорить только *о взаимном перемещении Земли и мира неподвижных звезд* — см., напр., в русском переводе статью Р. Граммеля, «Механические доказательства движения Земли» (Успехи физич. наук. Т. III. Вып. 4. <1923>). Здесь проанализировано до двух десятков разных существующих в науке «доказательств», и ни одно из них, оказывается, не имеет полной достоверности.

[2] Русская литература о принципе относительности приведена мною в «Античн. косм.», 409—411. Там же подведена диалектическая база под известные формулы Эйнштейна — Лоренца (212).

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 неученые, 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 соответствую-
255 щих 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 скользили же взором по горизонту? Ну, какую же вам еще границу надо? Граница эта не только мыслима. Она совершенно наглядно *видима*[1]. 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 —
256 полный обман и подлог. Оказывается: на горизонт не смотри, это — наша фантазия; на небо не смотри — никакого неба нет; границы мира не ищи — никакой гра-

[1] Не как абсолютную истину, но как пример возможного приближения современной науки к идеям абсолютной мифологии можно — из сотен примеров — привести теорию Л. Фегарда (его статья «Северные сияния и верхние слои атмосферы» переведена в «Успехах физич. наук», т. IV, вып. 2—3, 1924), который, наблюдая в 1922—1923 гг. спектр северного сияния, пришел к выводу, что для объяснения азота (водорода и гелия не оказалось и следов, вопреки общепринятому учению о наличии этих легких газов выше 100 км от поверхности Земли) надо было признать или возрастание температуры с высотой, или увлечение азота кверху электрическими силами. Характер спектра и др. причины делают первый вывод невозможным. Второй же вывод приводит к тому, что азот в условиях наэлектризованной атмосферы в чрезвычайно ионизированном состоянии должен сгущаться в крупинки, или маленькие кристаллы. Таким образом, получается учение о твердом кристаллическом тумане в верхних слоях атмосферы, вполне аналогичное древним учениям о твердом небесном своде и о нескольких небесах.

ницы 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[1]. *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[132*]. 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[133*] (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

257

[1] Относительно этой превращаемости диалектическое обоснование — в «Античн. косм.», 158—160, о научно-химическом же обосновании (в связи с учением о геометрических инвариантах, т. е. о нефизических устойчивых точках, регулирующих химическую однородность всеобщего вещества и объясняющих взаимопревращаемость химических элементов) можно прочитать хотя бы у Н. С. Курнакова, «Непрерывность химических превращений вещества» (Успехи физических наук. Т. IV. Вып. 2—3. 1924).

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 обóженного 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 организицизм*[134*].

Наконец, все эти антиномии покрываются одной общей
258 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)[135*] и *алогизмом* (она всегда будет одинаково признавать и логику и абсолютную иррациональную неразличимость бытия).

4. 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 вéдение (6) в чувстве (7) творчески (3) субстанциального (2) символа (4) органической (11) жизни (5) личности (1), аритмологически-тоталисти-*

чески 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*[136*].

5. 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 259
мифологии. Приведу несколько примеров.

а) В мире как целом и в каждой вещи нетрудно заметить синтез неподвижной идеи и подвижного вещественного становления. Простая диалектика требует, что раз существует нестановящаяся 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[137*]. 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 260

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 до-мировое.* 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, напр., *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,
261 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». 262
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
263 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.

ДОПОЛНЕНИЕ К «ДИАЛЕКТИКЕ МИФА»

(фрагменты)

ДОБАВЛЕНИЕ

К КНИГЕ А.Ф.ЛОСЕВА

ДИАЛЕКТИКА МИФА И СКАЗКИ.

NA 45070a

Титульный лист «Добавления» («Дополнения») к «Диалектике мифа» со штампом Главлита

<2...> крестьянского класса — кормить себя и философов и воплощать, осуществлять идеи. Добродетель философа — мудрость, добродетель рабочих и крестьян — послушание. Философ углубляется в созерцание истины, ибо он сам назначен для истины и живет в истине. Рабочие и крестьяне углубляются в физическую работу и в борьбу с своими страстями и злой волей, ибо они назначены для телесной жизни и должны преодолевать физическую жизнь. Философы тоже подавляют в себе чувственные стремления; созерцание идей заставляет всецело сосредоточиваться на этих идеях; они — аскеты и монахи. Рабочие и крестьяне от природы не могут созерцать идей; они должны подчиняться тем, кто умеет их созерцать; они — кормители монахов и послушники аскетов-старцев. Философы и монахи — прекрасны, свободны, идеальны, мудры. Рабочие и крестьяне — безобразны, рабы по душе и сознанию, обыденно-скучны, подлы, глупы. Философы и монахи — тонки, глубоки, высоки; им свойственно духовное восхождение и созерцание, интимное умиление молитвы и спокойное блаженство и величие разумного охвата. Рабочие и крестьяне — грубы, плоски, низки; им свойствен вульгарный пафос мордобития, зависть на все духовное, гениальное и свободное, матерщина, кабак и циничное самодовольство в невежестве и бездарности [1*].

Но платонизм мыслит себе еще и третий класс общества, средний между двумя изображенными. Философы не могут входить во все детали государственного устройства. Они — правители, но правители — принципиальные. Это не есть исполнительная или даже охранительная власть. Это — власть мудрых старцев, которые дают идеи и принципы. Платоническая диалектика требует такого класса общества, который бы активно проводил или заставлял проводить в жизнь веления монахов.

Монахи и философы слишком идеальны и бесплотны, слишком духовны и аристократичны, чтобы делать грязную полицейскую работу. Поэтому Платон выставляет особый класс *воинов,* который охраняет все государство от внешних врагов, следит за исполнением воли философов, усмиряет рабочих и крестьян. Эти монастырские солдаты ведут все время мирный образ жизни, не имеют семьи, питаются очень скудно и аскетично. Их единственная функция — усмирять <...> и сдерживать. *Монахи, рабоче-крестьянское население и по<лицей>ские* — вот три класса общества, вытекающие с полной диалектической необходимостью и очевидностью из основных предпосылок платонизма [1].

Возникает вопрос: каково же должно быть то «производство», которому посвящает себя класс рабочих и крестьян в системе платонизма? Ответ на этот вопрос также всецело определяется той антитезой небесного и земного, идеального и <ре>ального, которая определяла и общую структуру трех классов. Однако об этом я поговорю ниже, в применении к средневековому феодальному строю. Сейчас же необходимо заметить, что <не> только античная диалектика общества такова, но такова же, конечно, и *средневековая* диалектика, поскольку и она исходит, по крайней мере формально, из тех же самых начал.

О сходстве и различии христианства и античности писали очень много. В последнее время вошло в обычай нивелировать это различие и выдвигать на первый план сходство. В кровавых и диких оргиях пьяных вакханок увидали начало христианской Евхаристии, а растерзанный Дионис оказался прообразом распятого Христа. Это потемнение исторического взора и отсутствие элементарного исторического чутья и вкуса не таково, чтобы имело смысл его здесь опровергать. В нашей проблеме, однако, бездна, лежащая между христианством и язычеством, настолько резко заявляет о своем существовании, что волей-неволей приходится указывать существенное различие между античной общественной трихотомией и средневековой.

Все знают, что средневековое общество делится, совершенно по Платону, на три класса, из которых каждый, однако, в связи с другими религиозными идеалами по-

[1] Подробнее диалектика этих трех классов общества, с привлечением платоновских текстов, проведена мною в книге «Очерки античного символизма и мифологии». 1930. Т. I, с. <792—813>.

лучает и совершенно новую и духовную и политико-экономическую значимость. Во главе стоят «аристократы», лучшие, прекраснейшие. Но аристократия — это или прямо служители Церкви, или те, кто находится под ее духовным водительством. Церковь же возникла на основе борьбы против языческого пантеизма, в зависимости от чего все то, что формально совпадало в ней с аналогичными языческими учреждениями, получило совершенно иной смысл и значение. В основе этой духовной или светской аристократии лежат чисто теистические, т. е. чисто личностные, интуиции. «Философы» и «монахи» античного платонизма из созерцателей идей превращаются в созерцателей вечных личностей. На высоте своих созерцательных восхождений они встречаются с *личностями;* их встречает там не безличное *что-то* («знание-в-себе», «справедливость-в-себе» и пр. отвлеченные *понятия*, как то у Платона), но всегда личный «кто-то». Это меняет всю духовную структуру данного «класса». Вместо холодного античного мрамора в ней слышится интимная, личностная глубина, полная откровений и неизведанных тайн. Взор не сдерживается статуей, созерцание не охлаждается красотой мрамора. Бытие получает духовную выразительность и становится иконописным. Бытие получает мистический рельеф, и на вещах почиют божественные энергии. Соответственно с этим меняется и платонический «воин». Он превращается в *рыцаря*, у которого — неземные идеалы и уводящая в мистическую даль жажда подвигов. Ему не свойственна статика платонического класса воинов. Он не только охранитель и сдерживатель. Он ищет, наступает, его тянет загадочный Восток, его вдохновляет предвечная Возлюбленная. Но также меняется и класс ремесленников и крестьян. В Греции и у Платона этот класс мыслится как класс рабов по природе. По Аристотелю, люди делятся на свободных по природе и рабов по природе. Эта *природная* свобода и природное рабство — черта характернейшая для языческого платонизма и диалектики и содержится в самых основных его предпосылках. Язычество — принцип субстанциального единства божественного и мирового; тут нет различия творца и твари, нет интуиции созданности и благодатного воздействия на созданную тварь. Языческое бытие есть само сплошь божество; оно застыло и оцепенело в своей божественности; природность его и есть его идеальность, естественное его происхождение и есть нормальное, совершенное и окончательное состояние. Поэтому диалектическую необходимость разделения

в обществе между людьми, соответственно функциям общей идеи, античный платонизм понимает как окончательную, непреодолимую и не долженствующую быть преодоленной, как нормальную, как идеальную. Вот почему рабство, трактуемое как именно природное рабство, есть необходимое достояние пантеизма. Пантеизм отождествляет Бога и мир, т. е., прежде всего, обожествляет и абсолютизирует мир. А так как слишком явно, что мир заключает в себе [2*] разные степени совершенства, то приходится абсолютизировать и эти степени, начиная от высших и кончая низшими. Поэтому пантеизм всегда есть субординационизм; и рабство, природное и окончательное, есть необходимая принадлежность пантеизма. Пантеизм всегда или архитектурен, или скульптурен. Живопись, поэзия, музыка для него слишком духовны, слишком бесплотны. Скульптура тоже есть принципиальная связанность духа с плотью, с материей, а стало быть, она тоже соответствует отсутствию интуиций тварности, и она тоже субординационна. Рабство, природное и окончательное, всегда пантеистично и скульптурно. Античное рабство в политико-экономическом отношении отличается скульптурным стилем. Платоническое производство скульптурно, а не живописно, статуарно, а не иконописно, субординационно и материально-софийно, а не теистично и не духовно-художественно. Оно преодолевается в эпоху средневекового феодализма, где раб превращается в крепостного, но с принципиальной возможностью быть отпущенным на волю. Средневековые крепостные отличаются от античных рабов так же, как икона отличается от статуи, как личность — от телесного организма, как музыка духовных далей — от физически осязаемой вещи. Крепостной мыслится принципиально *свободным;* он *личность*, а не вещь. Его подневольное состояние отнюдь не есть рабское состояние. Он так же отличается от раба, как монастырский послушник отличается от невольника, взятого на войне в плен и привезенного в качестве раба для тяжелых трудов. Послушник *сам* отказался от мира, познавши тщету его; сам покинул родную семью и местность, чтобы отдать свою волю физически чужим, но духовно родным людям; сам презрел свою самостоятельность, свою внешнюю свободу, свое достояние, свою физическую личность, чтобы получить свободу уже в вечности, самостоятельность подлинную и духовную, богатство вечное и неизживаемое. Средневековый крестьянин принципиально свободен; он может стать философом, монахом и даже святым. Античный раб

от природы есть вещь, а не личность, он не может стать человеком в полном смысле этого слова.

Я заранее знаю, что те, кто именуют себя марксистами, тотчас же обрушатся на меня и начнут изучать мою биографию, обвиняя в мелкобуржуазной идеализации Средних веков. Только меня этим не запугаешь. Я ничего не идеализирую, а излагаю ту идеологию, которая фактически свойственна феодализму. Обыкновенно марксисты думают так, что если с данной экономической структурой связана та или иная идеология, то она и есть не что иное по содержанию, как эта структура. Это — пошлый, обывательский, вульгарно-невежественный взгляд. Я не буду приводить против этого общих авторитетов. Я приведу только один авторитет, перед которым все марксисты трепещут в немом благоговении, и, кажется, только они и трепещут. Это — *их* кумир, а не чей-нибудь еще, так что *я* тут ни при чем и *мои* рассуждения ни при чем.

Плеханов[3*] пишет: «Отцу современного диалектического материализма приписывают такой взгляд на историю человеческой мысли, который был бы не чем иным, как повторением метафизических рассуждений Гельвеция. Взгляд Маркса на историю, напр., философии часто понимается, приблизительно, так: если Кант занимался вопросами трансцедентальной эстетики, если он говорил о категориях рассудка или об антиномиях разума, то у него это одни фразы: ему в действительности вовсе не интересны были ни эстетика, ни антиномии, ни категории; ему нужно было только одно: доставить классу, к которому он принадлежал, т. е. немецкой мелкой буржуазии, как можно больше вкусных блюд и «прекрасных невольниц». Категории и антиномии казались ему прекрасным средством для этого, вот он и стал «разводить» их. Нужно ли уверять, что это совершеннейшие пустяки?! Когда Маркс говорит, что данная теория соответствует такому-то периоду экономического развития общества, то он вовсе не хочет сказать этим, что мыслящие представители класса, господствовавшего в течение этого периода, сознательно подгоняли свои взгляды к интересам своих более или менее богатых, более или менее щедрых благодетелей. Сикофанты были, разумеется, всегда и везде, но не они двигали вперед человеческий разум. Те же, которые действительно двигали его, заботились об истине, а не об интересах сильных мира сего»[1].

---

[1] *Г. В. Плеханов*. Сочинения. 1923. <Т.> VII, <с.> 205.

После этой цитаты никто из марксистов не имеет права обвинять меня в какой-нибудь идеализации. Я тоже утверждаю, что феодальный строй и его идеология (а значит, и мифология) стремились не к эксплуатации трудящихся, а к *истине* — так, конечно, как это тогда понималось. Всегда ведь стремятся к истине так, как это понимается и как считается нужным. А что выходила эксплуатация и насилие, то ведь и пролетарская власть тоже объявила диктатуру, хотя это совсем не вытекает из идей всеобщего равенства. Истина, которую исповедует феодальный строй, есть Церковь и послушание ей. *Тайна векового крепостного права есть тайна послушания и отказа от своей воли, во имя спасения души, через послушание истине.* Нет нужды, что истина искажалась. Истина всегда искажается. Но идеей и душой крепостного права является не эксплуатация трудящихся, а спасение души и церковные догматы. Напрасно возражали монастырям, что их экономический строй основан на крепостничестве. Это есть возражение не против внутреннего распорядка монастырей, но против самой идеи монастыря, против самих монастырей, ибо монастырь только и может быть крепостническим обществом. Только надо помнить, что крепостничество есть вовсе не то, что клевещут на него либералы всех стран и народов.

3. Выяснивши общие социальные условия феодального производства и наметивши его философское обоснование, перейдем к обрисовке реальных отношений мифологии и производства в эпоху феодального строя. При этом я буду основываться на той характеристике средневекового феодального производства, которую дает *В. Зомбарт*[4*] в своем известном сочинении «Современный капитализм». Я думаю, большинство должно признать, что это одна из наиболее совершенных характеристик.

Какое должно быть производство при том строе, где все внимание людей устремлено к вечному и небесному, а все темное и земное допускается лишь как необходимость, и притом печальная, ввиду греховного состояния мира и человека? Чтобы ответить на этот вопрос, обратим внимание на два обстоятельства. Во-первых, при таком мировоззрении единственно реальной силой у человека в его жизни и в устроении этой жизни необходимо является только его *личность*. Ведь основная задача человека — спасти свою душу. Следовательно, всегда и везде он будет оценивать все только с точки зрения спасения своей души, т. е., прежде всего, с точки зрения своей цельной *личности*. Во-вторых, все остальное допускается

средневековым человеком только *в силу* необходимости и *в меру* необходимости. Вещи и мир нужны ему не сами по себе, но лишь постольку, поскольку они отображают образ Божий и поскольку они нужны ему для спасения души. Имея в виду эти два обстоятельства, очевидным образом заключающиеся в исходных утверждениях христианской культуры, как можно ответить на вышепоставленный вопрос? Перенесем это положение личности в сферу экономических отношений. Забудем, что идет вопрос о религии, о спасении души, и оставим только самую структуру взаимоотношения человека и мира. Имеется личность, обладающая абсолютным значением и духовным содержанием, которое роднит ее с вечностью; и имеется косная, тяжелая, греховная действительность и материя, в которой личность находится лишь в результате своего грехопадения. Что получается, если мы перенесем эту структуру в сферу производства? Какой тип производства вытекает с диалектической необходимостью из такого положения дела? Тут возможен только один ответ. Диалектически, т. е., прежде всего, логически, при таком социальном строе и мировоззрении возможен только *ремесленный* тип производства, *ремесло*.

Только в ремесле человек действует как полная личность. Никакой другой тип производства не может обеспечить человеку непосредственную связь с веществом, с материей. Как в религии он, спасая свою душу, действует в качестве цельного человека (ибо религия, по самому существу своему, захватывает человека целиком), так в экономике, спасая свое тело, он действует в качестве цельного человека, *с начала до конца изготовляя свой продукт и являясь подлинным его создателем*. При этом тело допускается им лишь в меру необходимости. Значит, всю силу своей личности он употребит на *духовную глубину создаваемой вещи,* на личностную ее выразительность и силу, оставляя внешнюю технику ее лишь на стадии непосредственного к ней отношения, т. е. лишь постольку, поскольку он сам, своей рукой, может ее сработать всю целиком, с начала до конца. А это и есть *ремесло*. Правда, это же есть и *искусство*. Но удивительное дело: ни античность, ни средневековье совершенно не проводит существенного различия между ремеслом и искусством. Современного исследователя разочаровывает то, когда он узнает, что у греков существовал только один термин (τέχυη) для обозначения «ремесла» и «искусства», что плотники, сапожники и столяры трактуются у Платона на одной плоскости и в одном смысле с живописцами,

скульпторами и музыкантами [5*]. Однако такова социальная и эстетическая диалектика антично-средневекового искусства и производства. Ремесло отличается от искусства только степенью глубины духовного содержания. Более глубокие вещи мы назовем искусством, менее глубокие — ремесленным произведением. Но это не есть существенное или структурное расхождение. Сапожник так же вкладывает в свой продукт свою личность, и притом цельную личность; и на сапогах, изготовленных кустарно, можно видеть следы этой личности. Отсюда также необходимый *утилитаризм* в понимании искусства в античности и в Средние века. Искусство всегда здесь утилитарно, в духовном или в материальном смысле. Искусство никогда тут не автономно. Учение Канта о незаинтересованном наслаждении есть совершенно иной стиль философствования. Для античности и средних веков такая точка зрения — дика, развратна, нелепа, пагубна. Она отражает и совершенно иные производственные отношения, не ремесло, — о чем речь будет ниже. Религия же может допустить искусство только ради служебных, «заинтересованных» целей, духовных или материальных. Икона пишется не для «бескорыстного» созерцания, и собор строится не для «чистого чувства». То и другое *спасает души;* то и другое есть орудие <... > духовного производства, которое именуется спасением <души.> Человек в этом «заинтересован»; и это ни в коем случае не есть кантовская «формальная целесообразность, лишенная <поня>тия цели». Ремесло отличается тут от искусства только тем, что оно преследует более узкие, материальные цели. Но по существу, по духовной структуре, как творческий акт, искусство и ремесло совершенно тождественны между собою.

Итак, спасение души строится только личностью, куда входит и душа и тело, душа — в своем бесконечном стремлении в духовную высь, тело — в меру необходимости, как живой носитель души. Отсюда прямой диалектический вывод: *производство может быть тут только ремеслом,* ибо совершенно ремесл<енное> спасение души. Тут человек находится всецело в обладании им «материалом», из которого он хочет изготовлять «продукт». И этот материал он обрабатывает не для наживы, а для того, чтобы получился объективный продукт. Зомбарт пишет: «Ремесленник обладает, помимо личных качеств, распорядительной властью над всеми необходимыми для производства вещественными благами, т. е. над средствами производства, что можно было бы выразить и так:

в ремесленнике не осуществилась еще дифференциация между личной и вещественной силой[6*]; или, сохраняя тот же смысл, но меняя выражения: вещественная сила ремесленника еще не приобрела свойств капитала» [1]. Ремесленник, далее, является не только полным господином над средствами производства, но обладает и всеми потребными для этого *личными свойствами.* «Все, что впоследствии превращается в многочисленных индивидуумах в специальные дарования, все это ремесленник соединяет под своим «пробором». Само собою разумеется, что все это en miniature[7*]». «Зерном ремесленничества является его квалификация как *промышленного работника* в том смысле, что он обладает техническими способностями, которые необходимы для изготовления предмета потребления при помощи известных приемов над сырым материалом. Но вместе с этими техническими способностями он соединяет 1) потребную *художественную* концепцию, художественное чутье». При этом Зомбарт не считает, что одного ремесла и его расцвета достаточно для успехов искусства. Наоборот, «эпоха Возрождения обладала таким дивным художественным ремеслом не потому, что ремесленники были художниками, но, обратно, потому, что художники были ремесленниками или, вернее, потому, что художественное творчество распространялось и на предметы художественного ремесла». Можно даже сказать, по Зомбарту, что «ремесло и расцвет художественной промышленности исключают друг друга». Что и понятно, ибо эпоха феодализма характеризуется не тем, что искусство там было ремеслом, но тем, что ремесло было искусством. Ремесло, взятое в своем голом виде, конечно, не есть искусство; оно бесконечно беднее в духовном смысле. Но структурно это есть один и тот же творческий акт: и то и другое — *непосредственное овладение личностью вещества в целях выполнения личностно-утилитарных заданий.* «Ремесленник обладает 2) необходимыми для производства, в особенности для передачи продуктивных технических приемов, *познаниями*, чтобы не употреблять способного вводить в заблуждение выражения «научная квалификация». В своем лице он соединяет всю премудрость наших «докторов инженерного дела», все выводы из наблюдений наших химических лабораторий. Вместе с тем он функционирует 3) как *организатор*, а также как *руководитель* производства. Он в *одном* лице — и главный директор,

[1] *В. Зомбарт.* Современный капитализм. пер. под ред. С. Н. Эверлинга. Т. I, вып. I. М., 1903, с. 83—84.

и мастер, и работник. Но он 4) также *купец*. Его личная компетенция обнимает всю необходимую по покупке и продаже деятельность, всю организацию сбыта — словом, все, что впоследствии дифференцируется в особую спекулятивную способность у некоторых личностей, превышающих уровень среднего развития» [1].

К сущности ремесленника относится его экономическая самостоятельность. «Ремесленнику должна быть предоставлена возможность реализовать свой труд, где и как он хочет; он не только должен быть хозяином в своем производстве, но он должен быть *автономным руководителем* процесса производства *в его целом и не может превратиться в простой*[8*] исполнительный орган третьего лица, действительного организатора производства, капиталистического предпринимателя» [2]. «Самый продукт, результат труда ремесленника, есть верный сколок с личности своего творца. При всей традиционности приемов работы, ремесленное изделие всегда *индивидуально*. Оно носит на себе печать духовного склада личности, так как оно создано хотя и ограниченным (в силах), однако *живым*[9*] человеком и говорит нам о радостях и печалях своего творца. На всякой паре сапог отмечаются всегда разнообразнейшие влияния: «недовольство детьми, ссора с женою»; малейшие невзгоды семейной жизни оставляют свой след на работе ремесленника» [3]. Этот живой человек всегда в той или иной мере художник, ибо живой человек всегда, хотя бы в минимальной степени, художник. «Здесь мы с полной определенностью можем заявить, что та ремесленная техника, которая одна совместима с ремеслом, которая именно и является техникой ремесла, на которой ремесло зиждется и с падением которой оно само падает, — это выработанные практикой приемы, царящие над ремеслом вплоть до второй половины XVIII века. Это приемы искусства. В них обнаруживается умение, основывающееся на индивидуальном, личном знании, которое от целесообразности мер подходит к достижению намеченной цели. Мастер, специалист по постройкам, знает, каков должен быть материал, как его нужно скрепить, чтобы придать зданию устойчивость; кожевник знает, что бычья кожа будет выдублена, если будет положена на год в дубовый раствор; сапожник знает, как ему приняться, чтобы изгото-

[1] Там же, 88—90.
[2] Там же, 96—97.
[3] Там же, 121—122.

вить из кожи сапоги; все они прекрасно знают, что и как им работать; все они работают по определенным правилам. Они руководятся чисто телеологической точкой зрения, обсуждая применение той или другой сноровки, того или другого приема всегда лишь ввиду данной цели, подлежащей осуществлению»[1]. «Процесс производства никогда не может совершенно эмансипироваться от органических функций работника; всякое производство остается, как бы то ни было, проявлением определенной личности, и его результат индивидуален, находясь в зависимости от глаз, ушей, рук данного работника. Таким образом, все приемы количественно и качественно заключены в тесный круг индивидуальной организации». «Свойством практических приемов объясняется ряд характерных черт, свойственных всякому до-капиталистическому промышленному развитию, и прежде всего образование специальных профессий по призванию: оно действительно осуществляется путем органического развития, т. е. в связи и под исключительным воздействием личного умения производителя, т. е. без всякого отношения к объективным требованиям производительного процесса»[2]. «Рудокоп, каменщик, кузнец, изготовлявший мечи, были исстари хозяевами своего специального искусства, и их общее достояние, приобретенное путем личного опыта и традиции, должно было естественно замыкать их в особый цех от всех не посвященных в тайну данного производства. Само собою понятно, что какая-нибудь фабрика, изготовляющая разного рода искусственные удобрения для почвы, лучшую воду для волос или наиболее прочные пневматические машины, не возбуждает подобных чувств ни в предпринимателе, ни в работнике». Не только отдельные производства суть тайны (и, конечно, тайны личности), но и всякое ремесло в античности и в Средние века мыслится как нечто сверхъестественное и чудесное[3]. Нам уже непонятен теперь пафос, с которым эсхиловский Прометей говорит о том, что он дал людям различные ремесла. Для нас это звучит слишком пресно и мелко. Тем не менее ремесло мыслилось тогда как подлинный божественный дар, причем это понималось гораздо более глубоко, жизненно и правдиво, чем в новое время говорилось о божественности искусства.

---

[1] Там же, 148.
[2] Там же, 149.
[3] <См.> там же, 149—150.

Единственное важное задание средневекового человека — спасти душу. Единственная важная цель ремесла в феодальную эпоху — дать *пропитание*. В этом принципе пропитания объединяется духовная свобода от подчинения веществу и допущение вещества лишь в меру необходимости. «Мне кажется, что стремление ремесленника направляется главным образом и прежде всего на два пункта: на сообразный с положением достаток и на самостоятельность. Он стремится к соответственному своему званию достатку — не меньше того, но пока и не больше того. Его ремесленная работа должна доставить ему материальный базис для его существования: доставить ему «пропитание», ремесло должно «питать» своего мастера. Вот основной тон, который звучит во всех видах ремесла с тех пор, как оно существует. Первоначально стремление это является наивным выражением человеческих запросов к жизни. Лишь постепенно оно становится сознательным, ему дают теоретическую формулировку и видят в нем базис для ремесла, в нем пытаются выразить сущность последнего. Его особенно резко подчеркивают там, где враждебные силы угрожают поколебать этот столп ремесленного существования — «пропитание», стало быть в жалобах ремесленников, или там, где враждебные силы, стремящиеся найти себе опору в другой основе, подлежат убеждению со стороны защитников доброго старого времени в своем пагубном заблуждении» [1]. Интересно, что феодальный строй этим самым обеспечивал как дифференциацию ремесел в связи с различиями в личном призвании, так и разную величину заработка у ремесленников, нисколько не вызывавшую, однако, ни явлений конкуренции, ни взаимной эксплуатации. Из цифр, приводимых Зомбартом [2], явствует, что доходы эти могли чрезвычайно широко расходиться. Тем не менее условия сбыта в эпоху расцвета ремесленного производства таковы, что *сбыт всегда одинаково обеспечен, он всегда верный и легкий*. «Обеспеченным и устойчивым сбыт бывает скорее там, и даже исключительно там, где между предложением и спросом существует постоянное равновесие или такого рода несоответствие, что *спрос всегда превышает предложение*[10*], но где для отдельного производителя условия производства и сбыта, конечно, приблизительно одинаковы» [3]. Зомбарт перечисляет основания этого рав-

[1] Там же, 90—91.
[2] <См.> там же, 85.
[3] Там же, 155.

новесия, коренящиеся как в спросе, так и в предложении; и совершенно ясна диалектическая связь между вырисовывающимся здесь типом экономики и соответствующими антично-средневековым мифологическим миросозерцанием и мироотношением. Каковы прежде всего основания этого удивительного равновесия, коренящиеся в спросе? Спрос должен быть таким, чтобы покупатели как можно меньше менялись в течение времени, чтобы структура общества была как можно <более> устойчива, чтобы потребители не были игралищем случайных вкусов и мод. Средневековые «сословия» духовенства, дворянства, крестьян и горожан живут без существенных перемен в течение целых веков. Крестьянство несколько веков не меняет своих традиционных костюмов, в то время как население современных крупных городов меняет их каждый год и в течение всего нескольких лет — меблировку. Средневековье мыслило свои обычаи как *должные*, и оно боялось отступить от нормы, имевшей почти всегда небесное происхождение. «Количественно устойчивым и обеспеченным спрос будет только в том случае, если количество произведенных товаров не будет возрастать в более быстром отношении, нежели покупательная способность потребителей. А это опять-таки отличительная черта всех времен ранней культуры, в особенности же европейского средневековья. Она обусловлена прежде всего прогрессивным развитием сельскохозяйственного производства. Мы видим, что до конца средних веков благосостояние крестьянства увеличивается; вплоть до 14 ст. и даже отчасти позднее возрастает покупательная способность оброчного крестьянства во всех странах, потому что в то время доходность земли значительно увеличивается без соответственного увеличения податей. Наряду с этим, класс духовных и светских рантье, как деревенских, так и городских, не беднеет»[1]. В связи с развитием деревни растет покупательная способность, вполне обеспечивающая ремесленнику не только сбыт, но и высокую заработную плату, «которая, как всем известно, составляла общее правило до конца средних веков». Однако чрезвычайно интересны также основания для рассматриваемого равновесия, заключавшиеся в характере предложения. Предложение в эпоху расцвета ремесленного производства характеризуется *полным отсутствием конкуренции*. Философия и богословие требовали смирения. Нельзя было заедать друг друга и стараться сесть одному на место

[1] Там же, 157.

другого. Но что давала та же самая интуиция в сфере экономических отношений? Прежде всего, производство *не могло быть очень большим*. Размеры производства определяются количеством рабочих сил и степенью их продуктивности. В Средние века *ремесленников очень мало*, их прямо недостает, а продуктивность их медленная, степенная, созерцательная. Недостаток в ремесленниках часто бывал в средние века не исключением, а правилом. Крестьянство, в особенности в эпоху раннего средневековья, давало очень незначительный излишек населения, который бы мог идти в ремесленники. Обучить ремеслу было трудно. Это дело требовало многих лет, требовало личную добросовестность со стороны мастера-учителя и основывалось на приемах кустарной очевидности и непосредственности. Только такая передача умений и мыслима в эпоху, которая ставит перед собой прежде всего задачи глубоко личностные. Кроме того, общий низкий прирост населения и постоянные народные бедствия, уносившие массу жизней, тоже нисколько не способствовали увеличению числа ремесленных рук и, следовательно, росту предложения. «Несоответствие между предложением и спросом было настолько велико в то время, что во многих местах оказалось необходимым установить maximum вознаграждения за ремесленный труд» [1].

Но почему же невозможна конкуренция среди ремесленников, принадлежащих к одному и тому же ремеслу? Конкурировать — значит стараться превзойти соседа по ремеслу. Но как можно было превзойти соседа, если *техника производства оставалась в течение веков почти неизменной?* Ручная работа кладет очень тесные рамки для технического развития. Тут, строго говоря, невозможны никакие изобретения. Если же какой-нибудь ремесленник и найдет в результате длинного опыта прием, безусловно более совершенный, чем обычные, то, во-первых, очень часто это оставалось его личной тайной, а во-вторых, влияло на производство только в той узкой сфере, где вращался данный ремесленник. Конкуренция, далее, предполагает использование великих и могущественных сил природы. Это было исключено для средневековья, которое не могло столь рационалистично относиться к природе. Для эпохи феодализма это было бы развратом. Конкуренция невозможна без объединения многочисленных рабочих сил в отдельные крупные производства. А это невозможно было потому, что не существовало бо-

[1] Там же, 158—160.

льших масс людей, ищущих работы (ремесленников, повторяю, в средние века было так мало, что эта возможность абсолютно исключалась); и, кроме того, не было ни накоплено ценностей, которые могли бы содержать соответствующую рабочую силу, ни соответствующих средств производства, т. е. не было соответствующего накопления капитала[1]. Ко всему этому надо прибавить чрезвычайную примитивность и затрудненность транспортной техники, которая тоже была, так сказать, ремесленна. Наконец, экстрактом всей характеристики ремесленного производства является *специальный характер образования цен на продукты ремесла*. Тут существенны три черты этих цен: «1) их абсолютная высота в сравнении с ценами на сырье; 2) их неслыханное по теперешним понятиям постоянство в продолжение долгих промежутков времени (целых столетий); 3) их относительно незначительные колебания в короткие промежутки (годы)». «Ясно, на первый же взгляд, что в образовании цен тех времен находят себе яркое выражение оба условия, имеющие решающее значение для существования ремесленного производства: устойчивость условий сбыта, т. е. благоприятное для предложения положение рынка»[2]. Также легки для средневекового ремесленника и условия приобретения средств производства. Эти условия всегда верны, устойчивы и лишены спекулятивного момента[3].

Совершенно ясна, таким образом, логическая связь между антично-средневековой философией и соответствующим типом производства. Платонизм есть ремесленная философия. Дионисий Ареопагит возможен социально только в эпоху «феодализма», т. е. крепостничества и ремесленного производства. Монахи не могут быть ни капиталистами, ни даже мануфактурщиками, не могут быть даже и рабочими в смысле капиталистической экономики, ибо такой рабочий — продукт нецерковных, чисто рационалистических эпох. Монахи и философы-платоники могут быть только ремесленниками. Платонизм и монахи (его единственные последовательные сторонники) меркнут с концом натурального хозяйства и с появлением торгового капитала. Платонизм и Церковь (его единственная возможная последовательная форма жизни) в условиях капиталистического строя могут только разлагаться. Платонизм

[1] Там же, 160—162.
[2] Там же, 152—154.
[3] Там же, 163—164[11].

переходит в кантианство, фихтеанство, гегельянство, неокантианство и прочие чисто протестантские или иудаистические учения, предполагающие расцвет капитализма, а Церковь или мало-помалу превращается в столь же отвлеченное учреждение (напр., в одно из министерств) с соответствующим видоизменением богословия и даже догматов, или в незначительное меньшинство, которое, отвергая все неремесленные формы жизни и не будучи в состоянии бороться с Левиафаном капитализма и социализма, уходит сначала во внутреннюю, а потом и во внешнюю пустыню, чтобы ждать в апокалиптическом сознании давно предреченного конца времен. Для Церкви нет иного выбора, как только между буржуазной или пролетарской организацией и, с другой стороны,— Апокалипсисом. Это мы и находим в фактической истории, напр., русской Церкви, о чем у меня еще будет случай сказать впоследствии [12*]. Напомню, что я все время рассуждаю здесь с точки зрения чисто социологической или, по крайней, с точки логической. Что индивидуально, т. е. в пределах одной и той же личности, совместим платонизм с капитализмом, мистика Дионисия Ареопагита с социализмом и т. д., об этом я не только не спорю, но даже могу дать объяснение таких противоестественных комбинаций. Очень легко я мог бы объяснить такое, напр., сентиментальное христианство и вегетарианский социализм, как движение «христианских социалистов». Но я говорю о другом. Я говорю о том, что невозможно совмещение платонизма, христианства с капитализмом и социализмом *в социальном* смысле. Они несовместимы как *социальные* категории, т. е. как формы всеобщего устроения жизни. И, кроме того, я утверждаю, что они несовместимы *логически*. Психологически же все на свете соединимо и совместимо.

Прежде чем, однако, оставить вопрос о феодальной мифологии и ремесленническом мировоззрении, укажу еще на одну сторону этого вопроса, опять-таки базируясь на материалах Зомбарта. До сих пор мы рассматривали ремесленника в изоляции как бы in abstracto [13*]. Но средневековый человек есть органический член общего церковного тела. Он отдает свою личность Церкви, но только для того, чтобы утвердить себя в вечности. Тут диалектика свободы и послушания, самоутверждения и самоотдания. Человек весь в распоряжении Церкви; он — смиренный послушник ёе. Но это он сделал добровольно, это он выбрал на основании своей свободной воли. Смирением и послушанием он утверждает себя — в вечности, как

и сказано. Эта диалектика личности и общего церковного тела, перенесенная в экономическую сферу и понятая как тип производства, дает весьма любопытный тип производственных отношений. Я имею в виду средневековый институт *цехов и гильдий*.

Несмотря на то что ремесленник всегда мыслится как хозяин, работник, купец и т. д. своего дела и никогда не понимался в качестве исполнительного органа, несмотря на то, а вернее (если принять во внимание только что указанную диалектику) *в силу* этого он входит в очень удобные и свободные для себя организации. Вот что пишет Зомбарт: «Только тогда можно правильно понять взаимоотношения между руководителем ремесленного производства, «мастером» и его помощниками — подмастерьями, батраками, учениками, мальчиками, слугами и всякими другими участниками в производстве, как бы они вообще ни назывались, когда мы припомним первоначальный семейный характер ремесла: семейная община — старейший выразитель этой формы хозяйства; эта форма сохраняется еще и тогда, когда уже чужие лица привлечены к участию в производстве. Подмастерья и ученики, вступая в семейную общину, сливаются с нею во всех проявлениях своей деятельности. Семья, вместе с подмастерьями и учениками, представляет единое производство и единый домашний строй. Все члены этого союза становятся под покровительство мастера, и вместе с ним они образуют органически целое, подобно тому как такое же единое целое составляют дети и их родители»[1]. «И как никогда не возникает вопроса, кто для кого существует, родители ли для детей или дети для родителей, подобно тому как было бы смешно думать, сердце ли создано для головы или наоборот, — так то же соотношение существует между мастером и подмастерьями и учениками: ни одна из работающих сообща сторон не работает для другой, но все категории лиц, включая и помощников (подмастерьев и учеников), являются сами по себе целью, или, что то же, органами, служащими единому телу»[2].

Зомбарт — совершенно не богослов, и, кроме того, его совершенно невозможно заподозрить в симпатиях к феодальному строю и ремеслу, которые он называет «посредственными» и «примитивными». Тем не менее всякий, кто знаком с христианским догматом о Церкви как о Теле Христовом, должен сознаться, что ремес-

[1] Там же, 123.
[2] Там же, 124.

ленные объединения средневековья, описанные Зомбартом, есть экономически и производственно сконструированный христианский догмат о церковном теле. Необходимо при этом иметь в виду, что эти организации, созданные *как* семья, отнюдь не есть просто семья или просто общины. Они как раз вне-общинны, как и Церковь[1]. Они — чисто профессиональные объединения. Но цеховое устройство все-таки есть нечто церковное. Оно создает законодательство против конкуренции и спекуляции[2]; оно часто совершенно свободно от существующего государственного законодательства[3].

Как на последний, хотя и очень важный, пример полного совпадения и взаимосоответствия церковных установлений и экономических отношений укажу еще на положение вопроса *о процентах на взятые* взаймы деньги. Дело в том, что существовало *каноническое запрещение о взимании процентов*. Любители абстрактной метафизики достаточно спорили о том, Церковь ли тут влияла на экономику или экономика на церковные нормы. Я оставлю в стороне этот праздный вопрос. Принципиально и фактически обе стороны могли влиять и могли не влиять. Тут важно то, что раз средневековая Церковь и средневековые финансы были организованы как единый культурный тип, то, *независимо от фактического влияния одного на другое*, обе социальные структуры *должны* были обладать сходным характером, хотя бы даже Церковь действовала только как Церковь, не преследуя никакой финансовой политики, а заботясь только о спасении душ, а экономика действовала только экономически, совершенно не принимая во внимание никакой души и никакого спасения. Так и было в Средние века. Церковь запрещала проценты по религиозно-нравственным соображениям, экономика же исключала ростовщичество по чисто экономическим причинам и целям. «Прибыль без технически производимой работы, т. е. без видимой обработки предметов внешней природы, во все времена, в которые господствовали ремесленные воззрения, в действительности могла рассматриваться только как бесчестная и непозволительная. В этом правовом установлении запрета процентов, конечно, выражается не что иное, как принципиальное признание хозяйственного принципа покрытия издержек путем создания продуктов — принципа, соот-

[1] Там же, 131.
[2] Там же, 135—137.
[3] Там же, 138.

ветственного организованной на ремесленных началах хозяйственной жизни. Поэтому-то запрещение распространялось, как уже известно, и на самое стремление получать прибыль. Осуждение или неодобрение взимания процентов объективно находило оправдание в том обстоятельстве, что, по общему правилу, в преобладающем большинстве случаев деньги фактически не обладали еще способностью к самодовлеющему росту, пока они не приобрели еще свойств капитала, т. е. их применение не приводило еще к возрастанию продуктивности труда. Поэтому первоначально отдача денег взаймы была только услугой, которую оказывает товарищ товарищу, горожанин своему городу, благотворитель бедным и лицам, находящимся в затруднительном положении, конечно, не имея вовсе в виду прибыли, точь-в-точь как это бывает теперь, когда мы выручаем приятеля в нужде и только по усиленной просьбе последнего засчитываем проценты на данную взаймы сумму. Отталкивающая для наивного чувства идея ссуды денег под проценты могла вообще возникнуть только в отношениях к совершенно посторонним людям (евреи, ломбарды). Тот, кто решался на отвратительный поступок взимания процентов с человека, находящегося в нужде, тот, понятно, должен был казаться человеком презренным — причем безразлично, благодаря ли обычаю или существующему церковному запрещению процентов, каковое в данном случае скорее всего служило только выражением народного мнения. Иначе, конечно, невозможно было бы понять того факта, что даже в итальянских городах до 15 и 16 столетия включительно ростовщики исключались из купеческих гильдий и торговых палат»[1]. Тут — прямая противоположность с капиталистическим ведением хозяйства, когда к процентам появляется очень одобрительное отношение и когда без взимания больших процентов оказывается невозможным самое производство.

Ремесло — созерцательно и вдумчиво. Я бы сказал, оно целомудренно, в то время как капиталистическое (и стремящееся его догнать и перегнать социалистическое) изнасилование природы и человека содержит в себе все черты проституции, пытающейся то же интимное общение личностей свести на механику и физиологию. Ремесло не спешит. Оно всегда устойчиво и прочно. Оно быстро достигает своей технической вершины и в дальнейшем не изменяется несколько веков. Ему чужд разврат моды.

[1] Там же, 192—193.

С точки зрения прогресса, оно всегда на низком уровне, ибо подлинный прогресс его в те века, когда оно является преобладающим и цветущим типом производства, совершается в другой, в чисто духовной области, и оно не хочет эту последнюю менять на пустоту технического прогресса. Ремесленная работа — медленная и сосредоточенная. «Чтобы приготовить хороший замóк, для этого в конце XV столетия требовалось две недели. Там, где дело шло о более искусных изделиях, срок считался годами. Вся тайна архитектурных сооружений и художественно-ремесленных произведений средневековья, нередко изумляющих нас, коренится в необыкновенной продолжительности периодов их выполнения. Нам известны постройки городских ратуш и церквей, длившиеся целые столетия. Однако и изготовление предметов движимости часто занимало годы: стоит только прочитать дошедшие до нас в большом количестве списки ремесленников, изготовлявших сиденья на хоры, шкафы и т. д., чтобы видеть, как сменялись поколения при выполнении каких-нибудь выдающихся изделий. Над алтарями св. Якова в Пистойе и в Крещенской церкви во Флоренции больше 150 лет работали лучшие ювелиры; Гиберти работал сорок лет над великолепными царскими вратами, которые заслуживали того, чтобы закрывать вход в рай» [1]. Ремесло, можно сказать, *беспомощно*. Но так ли уж многомощна человеческая личность вообще? Ремесло беспомощно, как беспомощен сам человек, сам живой человек. Средневековое население, как гласят источники, самое беспомощное население в культурном мире. «Отсутствие всякой гигиены в городах», «обилие кровавых побоищ и войн», «в особенности эти два бича средневековья — голод и мор, шедшие рука об руку», приводили к тому, напр., что почти все XIV столетие было по преимуществу чумным временем и что в Англии, напр., жертвой чумы оказалась треть или половина населения. Это вполне гармонирует с церковными идеалами. Сытое и здоровое тело плохо примиряется с идеалами вечности. Монахи не любят быть здоровыми. Быть больным, бедным, скорбным и беспомощным — значит иметь особую милость Божию. Значит, Бог не забыл своих людей. Случилось с человеком большое бедствие — значит, Бог хочет спасти этого человека. Вот почему аскетизм, ремесленное производство и физическая беспомощность есть одна и та же интуиция, хотя и проявленная в разных сферах. В этом от-

[1] Там же, 147—148.

ношении не может быть никакого компромисса и союза между аскетической беспомощностью ремесла и развратным рационализмом торгашеских эпох производства. Ремесло и индустрия, живая рука и машина — это два совершенно несовместимых социальных стиля. Так же социально несовместимы ремесленная «народная» медицина с ученой техникой наших факультетов и клиник, как бы они в частностях ни влияли друг на друга.

По последнему вопросу я опять должен сказать, что вера во всемогущество медицины, как и вообще вера во всемогущество науки, есть всецело либеральная штучка. Тут непроходимая пропасть между «феодалом» и «либералом». «Либерал» скажет: «Как? Вы отвергаете науку? Вы хотите жить в антисанитарных условиях? Вы хотите умирать от болезней, которые можно вылечить в несколько дней?» «Феодал»: «А что вы мне дадите, кроме сытости и физического здоровья?» «Либерал»: «А разве вам этого мало?» — «Мало». — «Что же вам еще надо?» — «Мне нужна свобода духа». — «Какая же свобода духа при больном и беспомощном теле?» — «А такая, что только тут и чувствуется наглядно все ничтожество тела». — «Значит, свобода духа может быть только в ущерб телу?» — «В ущерб грешному телу». — «Что такое грех?» — «Грех — отпадение от Бога». — «Но какое отношение это имеет к телу?» — «Грех влечет за собой болезни и смерть». — «Значит, чтобы вылечиться и не умереть, надо не грешить?» — «Совершенно верно. Это и есть подлинная медицина. Лечение на всю вечность». — «Хорошо, но почему для вечности нужно быть грязным, больным, беспомощным?» — «Да ведь я же вам сказал, что все дело в чувстве собственного ничтожества, ибо человек реально действительно ничтожен». — «Ну, и сидите в грязи, в болезнях, в голоде и холоде». — «А вы не лезьте ко мне со своей наукой и комфортом».

Только так и могут стукнуться лбами оба спорщика.

4. *Переход от Средних веков к Новому времени* — эпоха величайшей мировой катастрофы. Человечество никогда не переживало столь огромного перерождения, и никогда еще человек так не издевался и не глумился над той старой святыней, которую сам же он превозносил со всем пафосом и могуществом, какие только ему свойственны. Смешны попытки огромной массы больших и малых историков объяснить Возрождение то взятием Константинополя и появлением греков в Италии, то возрождением античных наук и искусств, то, наконец, усилиями личности стать свободным индивидуумом. Греки всегда были

в Италии, да, кроме того, не достаточно ли античных материалов в самой Италии? Античная наука и философия также достаточно процветала в Средние века. Какого Аристотеля нужно было возрождать (или Платона), если самые Средние века немыслимы без этих философов? Как можно считать Возрождение эпохой индивидуализма, если все средневековое мировоззрение основано, как я говорил, на культе и стихии личности, на самом зорком и внимательном отношении к ее судьбам? Ясно, что авторы подобных теорий совсем не представляют себе предмета, о котором говорят, или представляют его очень отвлеченно и потому пусто. Рассуждения об индивидуализме, об «освобождении личности», конечно, наиболее соответствуют предмету, но надо еще очень много потрудиться, чтобы уточнить, специфицировать и разъяснить эту новую интуицию личности, на которой основано Возрождение (а значит, и все последующее время).

Однажды ощутивши ту Личность, универсальнее и абсолютнее которой ничего не может быть ни в прошлом, ни в настоящем, ни в будущем, человечество уже не могло забыть Ее. Но помнить — не значит только любить. Помнить можно и в ненависти, в злобе, в борьбе. Возрождение открывает собою тот период истории, когда человек будет ненавидеть Бога, злобствовать на Него, бороться с Ним. А какая же может быть бóльшая ненависть, чем та, когда предмет ненависти мыслится побежденным и уничтоженным? Мыслить Бога несуществующим — вот наибольшая ненависть к Богу, вот наибольшая злоба против Него. Однако диалектика требует и оргвыводов[14*]. Никто никогда не отрицал Бога ради простого отрицания. Это всегда делали либералы, но позже я докажу, что в этом чистом отрицании — *жизненная* суть либерализма, так что и тут это не было просто теорией. Отрицать Бога имеет смысл только тогда, когда человек сам хочет сесть на место Бога, когда он сам хочет стать Богом. Иначе для чего же и нужно богоборчество? Убить Бога и занять Его место — заветная мечта человека, лишь немногим более поздняя, чем мечта о всецелом подчинении. Отсюда, если средневековое мировоззрение все называют *теологией*, то новое миросозерцание точно так же все должны бы были называть *сатанологией*, если бы не вековое ослепление либеральными побрякушками. Новоевропейская история есть борьба против «средневековых предрассудков», против «тьмы» и «невежества» средних веков. Но зачем эта пустая шумиха слов? «Тьма» — это ни о чем не говорит. Для вас средневековье — тьма, а для средневековья вы все

находитесь во тьме и не знаете Света истинного, который просвещает всякого человека, грядущего в мир. Тут надо говорить начистоту, да это и говорится всегда, хотя многие и чувствуют какую-то неловкость. Смелее, смелее, товарищи! Смелее, все реакционеры и либералы, все революционеры и контрреволюционеры, все деятели европейской науки и искусства! Имейте мужество сознаться, что и жизнь ваша и ваши идеи совершенно несовместимы с религией, да еще с христианской. Сознаемся и утвердим раз навсегда: Новое время есть борьба не против тьмы и невежества, но против *Бога* (это-то и есть обыкновенно тут интересное), и если сущность средневековья есть христианство, то сущность Нового времени есть *сатанизм*. Или откажитесь от того, чтобы противопоставлять Новое время и Средние века и чтобы мыслить их в постоянной борьбе, или считайте, что Новое время есть <торжество> принципа сатанизма. Однако и сатанизм, как и все на свете, имеет свою диалектику и, следовательно, диалектическую историю. Никто не пошел бы в те времена за возрожденцами, если бы они сразу показали свою сатанинскую природу. Сатана — хитрейший политик и гениальнейший дипломат. План нападения на Бога разработан у него до последних деталей. Нет ни одного пункта, который не был бы предусмотрен. Составлены подробнейшие географические карты театра войны; взвешены, сосчитаны и учтены решительно все боевые запасы, вся человеческая и вещественная сила; изучены до последней тонкости все возможности, случайности и необходимые моменты военного дела. Наступление будет совершаться в определенном порядке, ибо нужно уничтожить Бога решительно на всех фронтах. Малейший недосмотр может испортить все дело. Террор против Бога не может осуществиться без планомерных, строго обдуманных и совершенно реальных, лишенных всякой неделовой фантастики подготовительных действий.

Итак, конечная цель — убить Бога и занять Его всемогущее и всезнающее, вечное место. Как это сделать? Собрать верующий народ и рявкнуть ему прямо в глаза: «Бога не существует», это — слишком глупо. Во-первых, никто не поверит, а во-вторых, тебя же и поколотят. Сказать прямо, что Бога нет, а что единственный — это я, человеческая личность, — это значит раскрыть свои карты и тем прекратить, собственно говоря, всякую борьбу. Нет, Возрождение поступило иначе; и тут мы подходим к фантастической задаче — дать в двух словах феноменологию Возрождения как некоего общего культурно-социального

типа, в целях сопоставления мифологии (и, следовательно, философии) в стиле Возрождения с производством в стиле Возрождения.

Как легче всего убедить личность, что Бога не существует? Сказать все напрямки сразу — это значит дискредитировать весь атеизм. Конечно, рано или поздно, а человек привыкнет к безбожию; и рано или поздно он станет кощунствовать за милую душу. Но не сразу, товарищи, не сразу. В самом начале Бога мы даже и трогать не станем. Бог-де, конечно, есть. Помилуйте! Как же без абсолютного существа! Даже и в церковь, пожалуйста, ходите. Но просим только одной безделицы: *признайте, что вы имеете право на существование.* Вы спросите: как, и это и все? Это и есть Возрождение? Да разве средневековое христианство не признает за человеком право на существование? Разве христианство не признает человеческой свободы, разве Христос не освободил мир? — Ну, вот и прекрасно. Вы даже говорите, что между признанием права человека на существование и христианством нет никакой разницы. Значит, вы можете преспокойно требовать себе прав для своего существования и мыслить себя христианином. Это и есть настоящее Возрождение. — В чем же дело? — опять спросите вы. Значит, по-вашему, христианин не имеет права на жизнь, на существование? — Вот наконец-то, — отвечу я, — вы поняли, в чем дело. *Христианин* (а в особенности средневековый, и в особенности византийский) *мыслит себя не имеющим никакого права на существование.* Христианин мыслит себя прахом, пылью, абсолютным ничто перед божественными совершенствами. Только неизреченная любовь Божия воззвала это ничто к бытию, даровала ему бытие, вдунула душу живую. Какие тут права! Все исчезает перед бездной божественного Света, и есть только одно возможное, необходимое и достаточное бытие — это сам Бог. Кроме Бога и помимо Бога, нет и не может быть ничего. Все, что реально есть кроме Него, есть только Его создание, только произведение Его личной и свободной воли, Его любви. Мир и человек не имеют ровно никакой необходимости. Мир и человек, при всей их силе и красоте, при всей их злобе и ничтожестве, совершенно ничего не прибавляют к Богу и не убавляют от Него. Мир и человек могли бы совершенно не существовать, и это ровно ничего не изменило бы в истинном бытии. А вот Возрождение думает, что человек *имеет право на существование*, и в этом-то и заключен весь секрет. И Бог остается нетронутым, и религия остается в целости, и мир существует,

как существовал до сих пор, но... я *тоже* имею право на существование. Это невинное *тоже* и есть *огромная* победа сатаны над Богом. Возрождение дальше этого не пошло, но сейчас мы увидим, как с совершенно неумолимой, с зверски безжалостной диалектикой вытекает из этого скромного и невинного, на первый взгляд, <утверждения> вся своеобразная структура Возрождения как культурно-социального типа.

Я имею право на существование. Я утверждаю себя как некую самостоятельную субстанцию. Это значит: я ни в чем не имею нужды для своего существования, для своего бытия. Конечно, тут еще далеко до абсолютного самоутверждения личности. Тут личность утверждает себя пока еще только как *факт*, как *субстанцию*, не более того. Но личность есть не только просто факт. Она есть еще субъект, сознание, самосознание, самочувствие, духовное творчество и духовная жизнь. Возрождение не идет так далеко. Оно ограничивается тем, что заставляет личность утверждать себя только как самостоятельное субстанциальное бытие. Но прежде чем углубить характеристику так самоутверждающейся личности и субъекта, посмотрим, *какой же объект возможен для такого субъекта*. При этом напомню, что речь идет исключительно о *диалектике* субъекта и объекта. В средневековом мировоззрении субъект и объект слиты в единое и нераздельное бытие, пребывая в сфере общего осенения божественными энергиями. Теперь субъект пожелал иметь самостоятельные права: каков же должен быть объект для такого субъекта, какая объективная предметность диалектически связана с такой субъективной установкой?

Возрожденский субъект вовсе не хочет *уничтожать* объект. Он еще далек от кантианства и солипсизма. Наоборот, он признает полную его реальность и независимость от него самого, от субъекта. Однако этот объект уже не может быть тем, чем он был в античности и в Средние века. И в античном и в средневековом мироощущении субъект и объект *существенно равноправны*. Ни один из них не перевешивает другого. В античности это существенное равновесие погружено в недра телесности, Средние века переносят его в сферу духа. Но и там и здесь равновесие это — полное и окончательное. В общей системе бытия это — равноправные и естественным образом взаимно-дополнительные категории. Иное дело — в эпоху Возрождения. Тут выдвинута *личность, субъект* с их правами на самостоятельность. Это не есть отрицание объекта, но объект, который нужен такому претендующему на

самостоятельность субъекту, будет, конечно, по существу своему совершенно иной. Именно, это — такой объект, *субстанциальность и вещественность которого никому, т. е. никакому субъекту, не интересна.* Субъект самостоятелен сам по себе. Он не нуждается ни в каком объекте. Добавим: не нуждается для своего *бытия*, для своего существования. Но субъект ведь и не есть только бытие и только существование. Он есть еще и знание, сознание, познание и вся одушевленная и духовная жизнь. Отсюда: *возрожденский субъект не нуждается в природе как в вещественном факте и субстанции* (он есть субстанция и сам по себе, без помощи природы), *но нуждается в природе как в предмете знания, чувства, воли, вообще своей интеллигенции.* Вот почему Возрождение — *живописно*, и основное возрожденское искусство — *живопись.* Живопись дает мир именно не как самостоятельную вещь (это — сфера архитектуры и скульптуры), но как предмет *зримый и воспринимаемый.* Живопись питает познавательную способность, но она слишком нетелесна, чтобы выражать мир во всей его вещественной субстанциальности. Вот почему Возрождение — начало *математического естествознания*, и установление «законов природы» — любимая возрожденская мечта.

Законы природы устанавливала и антично-средневековая эпоха. *Но там эти законы не оторваны от всей гущи бытия;* в «Тимее» Платона эстетика есть часть астрономии; законы природы не формулированы там в своей отвлеченной точности. Там нет *интереса* к отвлеченной системе природы, а вся отвлеченность есть диалектическое порождение самого бытия. Возрождение же во что бы то ни стало хочет установить точнейшие и отвлеченнейшие «законы природы», и эта метафизическая страсть к математическим схемам природы проникает все нервы и жилы европейского человека. Пусть погибает все: и мир, и его субстанция, и вся вещественность, — лишь бы установить «законы». Законы, законы, законы... Можно сказать, европейский человек упивается законами, тонет в законах, живет в «законах природы», как рыба в воде. Эта метафизическая страсть к установлению «законов природы» есть типично возрожденская страсть. *Тайна этого возрожденского пафоса законодательства и законооткрытия есть тайна самоутверждающейся личности в аспекте ее субстанциального существования.* Требовать себе прав для существования, признавать себя *имеющим право* на существование — значит открывать и утверждать точные математические «законы природы». *Диалектиче-*

ски (т. е. прежде всего *логически*) необходимо имущему прав быть естественно-научным мыслителем <...> [15*]

<...> чистая условность и только идея, но условность и идея необходимые, неизбежные, неизбежные. И если для Средних веков Бог есть сверх-бытие и сверх-факт, для Возрождения Он есть только факт, для Просвещения — условная идея, то для Канта Он — *необходимая субъективная идея*. И если для Просвещения ввиду неопределенного характера условности принципиально еще оставался выход к Божеству как к факту (и на деле этот выход постоянно там и практиковался), то для психоза Канта уже раз навсегда пресекался всякий выход к Божеству как к факту; и здесь заключенный уже раз навсегда ограничивался рамками своего собственного субъективного сознания, и о необходимости, какой бы то ни было, можно было говорить уже только в пределах этого субъективного сознания. Таким образом, от Возрождения до Канта была проделана первая и необходимая часть сатанинского проекта нападения на Бога. Два века упорной борьбы привели, наконец, к тому, что Бог перестал быть бытием и превратился только в идею. Этот огромный результат и есть, собственно говоря, единственно интересный вывод этой тусклой, абстрактно-метафизической мысли двух веков. На Канте видно, куда метила европейская мысль и какая незримая цель руководила и Возрождением, и просветительским рационализмом, и эмпиризмом.

Возрождение не могло убить Бога потому, что оно было само слишком недифференцированно, слишком недуховно, слишком утилитарно и своекорыстно в смысле освобождения личности, слишком узко и эгоистично в смысле утверждения прав земного человека. Чтобы стать на место Бога, надо было развить гораздо большую духовность, гораздо большую глубину, эгоизм личности должен был стать более интересным, менее животным, менее вульгарным. Рационализм и эмпиризм берут на себя эту функцию самодифференцирования и самоуглубления личности. Европейский человек в эти эпохи приучает к безбожию не только себя вообще, но и свою *мысль*. А это сразу углубляет весь вопрос, делает отпадение от Бога очень интересным и увлекает более разительно человеческую душу на предательство за тридцать сребреников. Разумеется, голая [16*] мысль человека так <же> бессильна, как и голый факт человека, как и голый факт его существования. Настоящего безбожия тут тоже не может быть, поскольку голая мысль самое большое, что может сделать, — это объявить религиозную идею простой

условностью. Это, однако, далеко еще не полное безбожие. Условность может быть желательной и даже необходимой. Первый более или менее яркий философский образец безбожия — это, конечно, не французские материалисты. Эти салонные безбожники, напыщенные болтуны и кавалеры — совершенно безвредная тварь, нисколько не опасная и никому не страшная. От первого же кнута подобное мелкое шарлатанство вылечивается до основания. Гораздо безбожнее верующий *Декарт* и трансцеденталист *Кант*. С этим безбожеством ничего не поделает кнут, а если и поделает, то исключительно внешне и несущественно. Декарт и Кант есть безбожество *мысли*. Следовательно, и опровергать его приходится прежде всего в мысли же, хотя никакое <без>божество никогда не может быть только мыслительной ошибкой, и потому борьба с ним, в конце концов, есть всегда жизненная, а не мыслительная борьба. Итак, только углубившись, личность могла напасть на Бога. Кант, объединивший дифференцированные силы личности и субъекта, и явился поэтому одним из самых ярких выразителей европейского сатанизма XVII—XVIII вв., доказавши и объявивши во всеуслышание, что Бог есть только идея, хотя и — необходимая идея. Еще один шаг, и — сам человек будет объявлен богом, но этот шаг сделал не Кант, но Фихте, романтики и Фейербах.

Чем сатана отличается от Бога? Тем, что он есть пародия истины, обезьяна правды. Сатана не может и шагу ступить без своего Творца, и все бытие его есть не что иное, как любовь Божия, излитая на инобытие, чтобы оно и стало божественным. Но инобытие в разной степени может отражать на себе божественную стихию. Есть такое инобытие, которое отражает его в максимальном искажении, в величайших гримасах, карикатурах и пародиях. Это и есть бес. Возьмем ли мы философские направления Нового времени, рационализм, эмпиризм и кантианство, возьмем ли мы экономическую жизнь Нового времени, т. е. капитализм в различных стадиях его развития, английскую мануфактуру, немецко-французский меркантилизм, всю эволюцию торгового и промышленного капитала, — все это есть не что иное, как жалкая пародия на средневековую и античную мистику, на феодальные, т. е. чисто человеческие и естественные, отношения. Возрождение повторило Платона, нео-платонизм, Каббалу и христианство — в том обезьяньем виде, на который только и было способно возрожденское мещанство. Рационализм, эмпиризм и кантианство также пов-

торяет эти старые и старые философские системы, обворовывая их, опустошая их, переводя на свой коммерческий и бухгалтерский, на свой полицейский и деляческий язык. Несколько штрихов в этом направлении будут нелишними.

9. Романтизм, машинизм, парламентаризм и мещанство. Я не имею возможности в настоящем изложении касаться подробно судеб европейской мифологии. Я обрисовал ее в целом и указал на те ее этапы, которые создали культ Субъекта и *Я* в смысле трансцедентальных основ этого Субъекта и *Я*. Романтизм и идеализм конца XVIII и начала XIX века есть кульминация европейской мифологии в этом смысле. Тут Субъект был <...> и обожествлен решительно со всех своих основных сторон. Фихте обожествил физическую[17*] стихию Субъекта, Гегель — логическую, Шопенгауэр — алогическую, Шлейермахер, Шеллинг — религиозную и т. д. и т. д. Одни раздували чувство, другие — мысль, третьи — волевое напряжение, четвертые — мистические и социальные потребности. Все это, однако, сводилось к одному — к абсолютизированию и обожествлению человеческого *Я;* все это переводило бытие и Бога на *человеческий* язык, делало бытие <...> с человеком, делало человека — критерием всего. Что это абсолютизирование личности является, с точки зрения цельной системы разума, сатанизмом, — не трудно убедиться всякому. Образы сатаны и демона — любимые образы этого времени. Что романтический демон не очень страшен, а скорее только красив и в сущности безвреден, является лучшим доказательством субъективистского мещанства, лежащего в основе романтизма. То, как Пушкин насмеялся над своим Онегиным, вполне применимо к любому «демоническому» образу этого периода. Почти везде тут на первом плане самовлюбленность и самомнение, безделие и пренебрежение к труду, легкомысленное и самодовольное заигрывание с великими вопросами, почти везде тут неискренность, жестокость, спесивая надменность и духовная черствость. Не только <...>, но и Печорин интересен и страшен главным образом для провинциальных барышень. Байронического же героя <...> в эгоизме и мещанстве тот же Пушкин.

Вот почему романтизм идет рука об руку с механистическим материализмом. Если все содержание мифа вобрано в субъект, то на объект ничего и не остается, кроме гипостазированных пустых и мертвых схем. Вот почему романтизм идет рука об руку с капитализмом, который и есть не что иное, как романтическая экономика, ибо

антитеза активного предпринимателя и пассивного рабочего и есть перенесение романтизма в экономическую область. Вот почему романтизм идет рука об руку с машинизацией производства и с механизацией жизни вообще, ибо объективная социальная жизнь, лишенная содержания (все содержание перенесено в субъект), может быть только царством мертвых и пустых схем, приводимых в движение всесильным субъектом.

Одна и единая мифология лежит в основе романтизма, механицизма, машинного производства и капиталистической эксплуатации. Мифология машины есть мифология субъекта, с яростью нападающего на объект, ограбляющего его дочиста и оставляющего на его месте — изуродованный труп и скелет. В машине есть нечто загубленное, жалкое и страдающее. Когда действует машина, кажется, что кто-то страдает. Машина не целомудренна, жестока, внутренно опустошена. В ней — какая-то принципиальная бездарность, духовное мещанство, скука и темнота. Есть что-то нудное и надоедливое в потугах машины заменить жизнь. Она есть глубочайший цинизм духа, <...> ограничение средними, штампованными и механическими вещами. Сердце говорит, что, когда действует машина, кого-то родного-близкого бьют по лицу. Машина — антипод всякого творчества, удушение живого ума, очерствение и потемнение чувств. Кто-то здесь проливал слезы и убивался, как плачут и страдают на могиле дорогого покойника. Могилой и мещанством, завистью на все гениальное, человеческое веет от машины. Машина неблагодарна и груба. В ней видится озлобленное лицо бездарного мещанина, захотевшего при помощи кулаков и палки стать гениальным. Машина — остервеневшая серость духа, жестокая и лживая, как сатана. От нее темнеет на душе и тяжелеет в груди. Хочется бежать от этого чудовища и ничтожества одновременно, бежать, закрывши глаза и закрывши уши, бежать неизвестно куда, — лишь бы скрыться от этого человеческого самооплакивания, от этого духовного смрада и позора, от этой <...> и смерти. Хочется воздуха, воды, синего неба, хоть одного кусочка синего неба. Хочется в пустыню, в отшельничество, на край света, только бы не видеть этих колес, этих труб, этих винтов, не слышать этого собачьего лая автомобильного, дикого звериного вопля трамвая, не дышать этим сатанинским фимиамом фабрично-заводского воздуха. Мировое мещанство в машине празднует свою последнюю и при этом небывалую победу.

Машина бездарна, как бездарна либеральная атмосфера, ее породившая. Разве не бездарен этот парламентаризм, эта борьба партий, эти выборы, это пресловутое большинство голосов? Машина — так же отражает действительность, как современное представительство выражает в Европе и Америке подлинные мнения народа. Т. н. «народ» быстро схватывает общие идеи и штампованные слова, легчайшим образом обо<бщая> факты, которых он не знает, и составляя представления, к которым он не способен. Быстрота и легкость обобщений, подправляемая и воспаляемая массой политических факторов, преследующих главным образом цели самопревознесения и легкого успеха, являются в Европе главным движущим фактом всей политической жизни.

«Игра в собрание голосов под знаменем демократии составляет в наше время обыкновенное явление во всех почти европейских государствах — и перед всеми, кажется, обнаружилась ложь ее; однако никто не смеет явно восстать против этой лжи. Несчастный народ несет тяготу; а газеты — глашатаи мнимого общественного мнения — заглушают вопль народный своим кликом: «Велика Артемида Ефесская!» Но для непредубежденного ума ясно, что вся эта игра не что иное, как борьба и свалка партий и подтасовывание чисел и имен. Голоса — сами по себе ничтожные единицы — получают цену в руках ловких агентов. Ценность их реализуется разными способами, и прежде всего подкупом в самых разнообразных видах — от мелочных подачек деньгами и вещами до раздачи прибыльных мест в акцизе, финансовом управлении и в администрации. Образуется малопомалу целый контингент избирателей, привыкших жить продажей голосов своих или своей агентуры. Доходит до того — как, например, во Франции, — что серьезные граждане, благоразумные и трудолюбивые, в громадном количестве вовсе уклоняются от выборов, чувствуя совершенную невозможность бороться с шайкою политических агентов. Наряду с подкупом пускаются в ход насилие и угрозы, организуется выборный террор, посредством коего шайка проводит насильно своего кандидата: известны бурные картины выборных митингов, на коих пускается в ход оружие, и на поле битвы остаются убитые и раненые» [1].

«Если бы потребовалось истинное определение парламента, надлежало бы сказать, что парламент есть

[1] Московский сборник, изд. К. П. Победоносцева. 1901, 27—28.

учреждение, служащее для удовлетворения личного честолюбия и тщеславия и личных интересов представителей. Учреждение это служит не последним доказательством самообольщения ума человеческого. Испытывая в течение веков гнет самовластия в единоличном и олигархическом правлении и не замечая, что пороки единовластия суть пороки самого общества, которое живет под ним, люди разума и науки возложили всю вину бедствия на своих властителей и на форму правления и представили себе, что с переменой этой формы на форму народовластия или представительного правления общество избавится от своих бедствий и от терпимого насилия. Что же вышло в результате? Вышло то, что mutato nomine [18*] все осталось, в сущности, по-прежнему, и люди, оставаясь при слабостях и пороках своей натуры, перенесли на новую форму все прежние свои привычки и склонности. Как прежде, правит ими личная воля и интерес привилегированных лиц, только эта личная воля осуществляется уже не в лице монарха, а в лице предводителя партии, и привилегированное положение принадлежит не родовым аристократам, а господствующему в парламенте и правлении большинству.

На фронтоне этого здания красуется надпись: «Все для общественного блага». Но это не что иное, как самая лживая формула, парламентаризм есть торжество эгоизма, высшее его выражение. Все здесь рассчитано на служение своему *я*. По смыслу парламентской фикции, представитель отказывается в своем звании от личности и должен служить выражением воли и мысли своих избирателей; а в действительности избиратели — в самом акте избрания отказываются от всех своих прав в пользу избранного представителя. Перед выборами кандидат в своей программе и в речах своих ссылается постоянно на вышеупомянутую фикцию: он твердит все о благе общественном, он не что иное, как слуга и печальник народа, он о себе не думает и забудет себя и свои интересы ради интереса общественного. И все это — слова, слова, одни слова, временные ступеньки лестницы, которые он строит, чтобы взойти куда нужно и потом сбросить ненужные ступени. Тут уже не он станет работать на общество, а общество станет орудием его целей. Избиратели являются для него стадом для сбора голосов, и владельцы этих стад подлинно уподобляются богатым кочевникам, для коих стадо составляет капитал, основание могущества и знатности в обществе. Так развивается, совершенствуясь, целое искусство играть инстинктами и страстями

массы для того, чтобы достигнуть личных целей честолюбия и власти. Затем уже эта масса теряет всякое значение для выбранного ею представителя до тех пор, пока понадобится снова <на нее действовать: тогда пускаются в ход снова> льстивые и лживые фразы,— одним в угоду, в угрозу другим: длинная нескончаемая цепь однородных маневров, образующая механику парламентаризма. И такая-то комедия выборов продолжает до сих пор обманывать человечество и считаться учреждением, венчающим государственное здание... Жалкое человечество! Поистине можно сказать: mundus vult decipi — decipiatur[19*].

Вот как практикуется выборное начало. Честолюбивый искатель сам выступает перед согражданами и старается всячески уверить их, что он более, чем всякий иной, достоин их доверия. Из каких побуждений выступает он на это искательство? Трудно поверить, что из бескорыстного усердия к общественному благу. Вообще, в наше время редки люди, проникнутые чувством солидарности с народом, готовые на труд и самопожертвование для общего блага; это натуры идеальные; а такие натуры не склонны к соприкосновению с пошлостью житейского быта. Кто по натуре своей способен к бескорыстному служению общественной пользе в сознании долга, тот не пойдет заискивать голоса, не станет воспевать хвалу себе на выборных собраниях, нанизывая громкие и пошлые фразы. Такой человек раскрывает себя <и силы> в рабочем углу своем или в тесном кругу единомышленных людей, но не пойдет искать популярности на шумном рынке. Такие люди если идут в толпу людскую, то не затем, чтобы льстить ей и подлаживаться под пошлые ее влечения и инстинкты, а разве затем, чтобы обличать пороки людского быта и ложь людских обычаев. Лучшим людям, людям долга и чести противна выборная процедура: от нее не отвращаются лишь своекорыстные, эгоистические натуры, желающие достигнуть личных своих целей. Такому человеку не стоит труда надеть на себя маску стремления к общественному благу, лишь бы приобресть популярность. Он не может и не должен быть скромен,— ибо при скромности его не заметят, не станут говорить о нем. Своим положением и тою ролью, которую берет на себя, он вынуждается лицемерить и лгать: с людьми, которые противны ему, он поневоле должен сходиться, брататься, любезничать, чтобы приобресть их расположение,— должен раздавать обещания, зная, что потом не

выполнит их, должен подлаживаться под самые пошлые наклонности и предрассудки массы, для того чтобы иметь большинство за себя. Какая честная натура решится принять на себя такую роль? Изобразите ее в романе: читателю противно станет; но тот же читатель отдаст свой голос на выборах живому артисту в той же самой роли.

Выборы — дело искусства, имеющего, подобно военному искусству, свою стратегию и тактику. Кандидат не состоит в прямом отношении к своим избирателям. Между ним и избирателями посредствует *комитет*, самочинное учреждение, коего главною силою служит — *нахальство*. Искатель представительства, если не имеет еще сам по себе известного имени, начинает с того, что подбирает себе кружок приятелей и споспешников, затем все вместе производят около себя ловлю, т. е. приискивают в местной аристократии богатых и не крепких разумом обывателей и успевают уверить их, что это их дело, их право и преимущество стать во главе — руководителями общественного мнения. Всегда находится достаточно глупых или наивных людей, поддающихся на эту удочку, — и вот, за подписью их, появляется в газетах и наклеивается на столбах объявление, привлекающее массу, всегда падкую на следование за именами, титулами и капиталами. Вот каким путем образуется комитет, руководящий и овладевающий выборами, — эта своего рода компания на акциях, вызванная к жизни учредителями. Состав комитета подбирается с обдуманным искусством: в нем одни служат действующей силой — люди энергические, преследующие во что бы то ни стало материальную или тенденциозную цель; другие — наивные и легкомысленные статисты — составляют балласт. Организуются собрания, произносятся речи: здесь тот, кто обладает крепким голосом и умеет быстро и ловко нанизывать фразы, производит всегда впечатление на массу, получает известность, награждается кандидатом для будущих выборов или, при благоприятных условиях, сам выступает кандидатом, сталкивая того, за кого пришел вначале работать языком своим. Фраза — и не что иное, как фраза, — господствует в этих собраниях. Толпа слушает лишь того, кто громче кричит и искуснее подделывается пошлостью и лестью под ходячие в массе понятия и наклонности.

В день окончательного выбора лишь немногие подают голоса свои сознательно: это отдельные влиятельные избиратели, коих стоило уговаривать поодиночке. Боль-

шинство, т. е. масса избирателей, дает свой голос стадным обычаем, за одного из кандидатов, выставленных комитетом. На билетах пишется то имя, которое всего громче натвержено и звенело в ушах у всех в последнее время. Никто почти не знает человека, не дает себе отчета ни о характере его, ни о способностях, ни о направлении: выбирают потому, что много наслышаны об его имени. Напрасно было бы вступать в борьбу с этим стадным порывом. Положим, какой-нибудь добросовестный избиратель пожелал бы действовать сознательно в таком важном деле, не захотел бы подчиниться насильственному давлению комитета. Ему остается — или уклониться вовсе в день выбора, или подать голос за своего кандидата по своему разумению. Как бы ни поступил он, — все-таки выбран будет тот, кого провозгласила масса легкомысленных, равнодушных или уговоренных избирателей.

По теории, избранный должен быть излюбленным человеком большинства, а на самом деле избирается излюбленник меньшинства, иногда очень скудного, только это меньшинство представляет организованную силу, тогда как большинство, как песок, ничем не связано и потому бессильно перед кружком или партией. Выбор должен бы падать на разумного и способного, а в действительности падает на того, кто нахальнее суется вперед. Казалось бы, для кандидата существенно требуется — образование, опытность, добросовестность в работе, а в действительности все эти качества могут быть и не быть; они не требуются в избирательной борьбе, тут важнее всего — смелость, самоуверенность в соединении с ораторством и даже с некоторою пошлостью, нередко действующею на массу. Скромность, соединенная с тонкостью чувства и мысли, для этого никуда не годится.

Так нарождается народный представитель, так приобретается его полномочие. Как он употребляет его, как им пользуется? Если натура у него энергическая, он захочет действовать и принимается образовывать партию; если он заурядной натуры, то сам примыкает к той или другой партии. Для предводителя партии требуется прежде всего сильная воля. Это свойство органическое, подобно физической силе, и потому не предполагает непременно нравственные качества. При крайней ограниченности ума, при безграничном развитии эгоизма и самой злобы, при низости и бесчестности побуждений, человек с сильной волей может стать предводителем партии и становится тогда руководящим, господственным главою кружка или

собрания, хотя бы к нему принадлежали люди, далеко превосходящие его умственными и нравственными качествами.

Вот какова, по свойству своему, бывает руководящая сила в парламенте. К ней присоединяется еще другая решительная сила — красноречие. Это тоже натуральная способность, не предполагающая ни нравственного характера, ни высокого духовного развития. Можно быть глубоким мыслителем, поэтом, искусным полководцем, тонким юристом, опытным законодателем — и в то же время быть лишенным действенного слова; и наоборот: можно, при самых заурядных умственных способностях и знаниях, обладать особливым даром красноречия. Соединение этого дара с полнотою духовных сил есть редкое и исключительное явление в парламентской жизни. Самые блестящие импровизации, прославившие ораторов и соединенные с важными решениями, кажутся бледными и жалкими в чтении, подобно описанию сцен, разыгранных в прежнее время знаменитыми актерами и певцами. Опыт свидетельствует непререкаемо, что в больших собраниях решительное действие принадлежит не разумному, но бойкому и блестящему слову, что всегда действительнее на массу, — не ясные, стройные аргументы, глубоко коренящиеся в существе дела, но громкие слова и фразы, искусно подобранные, усильно натверженные и рассчитанные на инстинкты гладкой пошлости, всегда таящиеся в массе. Масса легко увлекается пустым вдохновением декламации и под влиянием порыва, часто бессознательного, способна приходить к внезапным решениям, о коих приходится сожалеть при хладнокровном обсуждении дела.

Итак, когда предводитель партии с сильною волей соединяет еще и дар красноречия, — он выступает в своей первой роли на открытую сцену перед целым светом. Если же у него нет этого дара, он стоит, подобно режиссеру, за кулисами и направляет оттуда весь ход парламентского представления, распределяя роли, выпуская ораторов, которые *говорят* за него, употребляя в дело по усмотрению более тонкие, но нерешительные умы своей партии: они за него *думают*.

Что такое парламентская партия? По теории, это союз людей одинаково мыслящих и соединяющих свои силы для совокупного осуществления своих воззрений в законодательстве и в направлении государственной жизни. Но таковы бывают разве только мелкие кружки: большая, значительная в парламенте партия образуется лишь под

влиянием личного честолюбия, группируясь около одного господствующего лица. Люди по природе делятся на две категории: одни — не терпят над собою никакой власти и потому необходимо стремятся господствовать сами; другие, по характеру своему, страшась нести на себе ответственность, соединенную со всяким решительным действием, уклоняются от всякого решительного акта воли; эти последние как бы рождены для подчинения и составляют из себя стадо, следующее за людьми воли и решения, составляющими меньшинство. Таким образом, люди самые талантливые подчиняются охотно, с радостью складывая в чужие руки направление своих действий и нравственную ответственность. Они как бы инстинктивно «ищут вождя» и становятся послушными его орудиями, сохраняя уверенность, что он ведет их к победе — и, нередко, к добыче. Итак, все существенные действия парламентаризма отправляются вождями партий: они ставят решения, они ведут борьбу и празднуют победу. Публичные заседания суть не что иное, как представление для публики. Произносятся речи для того, чтобы поддержать фикцию парламентаризма: редкая речь вызывает, сама по себе, парламентское решение в важном деле. Речи служат к прославлению ораторов, к возвышению популярности, к составлению карьеры, но в редких случаях решают подбор голосов. Каково должно быть большинство, — это решается обыкновенно вне заседания.

Таков сложный механизм парламентского лицедейства, таков образ великой политической лжи, господствующей в наше время. По теории парламентаризма, должно господствовать разумное большинство; на практике — господствуют пять-шесть предводителей партии; они, сменяясь, овладевают властью. По теории, убеждение утверждается ясными доводами во время парламентских дебатов; на практике — оно не зависит нисколько от дебатов, но направляется волею предводителей и соображениями личного интереса. По теории, народные представители имеют в виду единственно народное благо; на практике — они, под предлогом народного блага и на счет его, имеют в виду преимущественно личное благо свое и друзей своих. По теории — они должны быть из лучших, излюбленных граждан, на практике — это наиболее честолюбивые и нахальные граждане. По теории — избиратель подает голос за своего кандидата потому, что знает его и доверяет ему; на практике — избиратель дает голос за человека, которого по большей части совсем не знает,

но о котором натверженo ему речами и криками заинтересованной партии. По теории — делами в парламенте управляют и двигают опытный разум и бескорыстное чувство; на практике — главные движущие силы здесь — решительная воля, эгоизм и красноречие.

Вот каково в сущности это учреждение, выставляемое целью и венцом государственного устройства. Больно и горько думать, что в земле Русской были и есть люди, мечтающие о водворении этой лжи у нас; что профессоры наши еще проповедуют своим юным слушателям о представительном правлении как об идеале государственного учреждения; что наши газеты и журналы твердят о нем в передовых статьях и фельетонах, под знаменем правового порядка: твердят — не давая себе труда вглядеться ближе, без предубеждения, в действие парламентской машины. Но уже и там, где она издавна действует, — ослабевает вера в нее; еще славит ее либеральная интеллигенция, но народ стонет под гнетом этой машины и распознает скрытую в ней ложь. Едва ли дождемся мы, — но дети наши и внуки, несомненно, дождутся свержения этого идола, которому современный разум продолжает еще в самообольщении поклоняться...»[1]

И все это есть *либеральная* культура, культура *личности* и *субъекта*, учение об «общем благе»! — Хороша же «свобода», хороши «личности» и «субъекты»! Встает роковой вопрос: стоило ли ради всего этого духовного мещанства, ради этой <...> всякого духовного благородства производить революцию и проливать реки крови? Впрочем, вопрос этот хотя и встает, но — бесплодно: железная диалектика, которой не знает никакое естествознание. Только один <...> один сам собой и одно воплощение вечности от всего этого новоевропейского шума и гвалта [21*], от всей этой горячки и суматохи: мещанство, мелкое, слабенькое, жалкое, ничтожное мещанство духа! Под личиной прогресса, всякой возни и беготни, распаленности и увлеченности кроется дремлющий, спящий дух, душевная мелкота и болото, колоссальная пассивность и мертвечина. Небывалый прогресс науки и техники только и был возможен благодаря небывалой пассивности духа, умерщвлению всякого реально-жизненного восприятия и притуплению зрения и слуха к выразительным, внутренно выразительным энергиям жизни. Вот оно — это либерально-мещанское проклятие, это безбожное «культурное» и «прогрессивное».

---

[1] Там же, с. 40—49 [20*].

Страшное, грубое, липкое, грязное,
Жестоко-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 лежащее, 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 [22*].

<...>

2 [23*]. Вне-интеллигентная диалектика абсолютного мифа (диалектика мифического «в-себе-бытия»). Все, что мы говорили, есть не больше чем пример или сумма примеров, и потому мы не только не могли избегать, но и не хотели избегать случайности. Все эти примеры только должны были приучить нашу мысль к тому, что такое абсолютная мифология и каким методом можно ее построить. Самое же построение этой мифологии ни в каком случае не может быть столь случайным. Оно должно быть строго систематическим и методическим, ибо мы строим *диалектику* мифа, а диалектика не может быть иной. Мы должны дать четкую и стройную диалектику бытия, кончая категорией магического имени, и должны, в соответствии с поставленной задачей, рассмотреть в свете магического имени все полученные нами категории.

Во многих своих сочинениях я уже проводил эту диалектику бытия, причем чаще всего и больше всего приходилось проводить именно диалектику в-себе-бытия. Поэтому я не буду здесь излагать ее еще и еще раз, а только приведу результаты ее, с тем чтобы в дальнейшем скорее можно было бы перейти к конструкции абсолютного мифа в его существе и полноте.

Прежде всего и естественнее всего начинать диалектику с *Одного*. То, что Фихте начинает ее с «Я», а Гегель с «Бытия», указывает [24*] на предвзятость и, след., относительность их диалектики. Если задаться целью начинать диалектику действительно с наипростейшего и максимально лишенного качественного содержания, то это будет, конечно, отнюдь не «Я» и не «Бытие», но «Одно». Как показывает диалектика, это Одно требует для себя

Иного, превращаясь тем в Сущее (Бытие), и синтезируется с ним в Становление. Такова эта изначальная, самая общая, самая простая, самая непререкаемая диалектическая триада:

1. Одно,
2. Сущее (Бытие),
3. Становление.

Как я уже много раз выводил, эта триада превращается в тетрактиду, если мы зададим себе вопрос о сущности ее третьего момента. Что такое Становление и каковы условия его существования? Подобно Одному и Бытию, оно тоже, чтобы реально быть, нуждается в отличии от всего прочего, от *своего* Иного, которое было бы ему *противоположно* и — в дальнейшем — синтезировалось бы с ним. Так возникает четвертый диалектический момент — *Ставшее* (Сущность, Субстанция) или Наличность, Факт, который первым трем противостоит как стихия, *осуществляющая*, реализующая, субстанциализирующая их, а они ему противостоят как общая триединая стихия Смысла. Но, по общему правилу, эти две стихии не только различны и противостоят, но должны быть синтезированы и отождествлены. Должна появиться категория, которая будет и Фактом, Ставшим, и это Ставшее, и этот Факт должны понести на себе стихию триединого Смысла; они должны как бы разносить, *излучать* этот Смысл, выводить его из его замкнутого состояния, выражать его вовне, изводить в окружающее (еще пока не наличное, но диалектически уже возможное) инобытие. На ней, конечно, отразится каждая из предыдущих категорий, и потому она будет очень сложной, но пока нет нужды входить в эти детали; и мы можем назвать ее общим именем *Энергии* (или энергии Сущности, понимая под сущностью выведенную уже тетрактиду целиком).

Эту категорию Энергии (она же Выражение, Образ, Символ, Имя) важно, однако, детализировать в одном направлении. Именно, нами, как мы помним, руководит цель диалектического получения магического имени, а это последнее необходимым образом требует внесения одной детали, которая, впрочем, важна и для всей тетрактиды. Дело в том, что все, полученное нами до сих пор, есть *чистейшая логика*. Хотя мы сейчас и занимаемся чистой логикой, мы, чтобы не впасть в гегельянский рационализм и логицизм, должны, однако, постулировать необходимость и сверх-логических обстояний бытия. Энергия Сущности не только должна выражать эту логическую

сущность, только что выведенную нами, но и все те сверх-логические возможности, которые только в ней содержатся. Поэтому иные диалектики, опять-таки ради сохранения *всех* принципов, ради *абсолютности* диалектики, постулировали выше первого Одного еще некое Одно, некое абсолютное Сверх, которое уже не есть начало диалектического ряда, но которое извнутри, *неизвестными и диалектически уже не ухватываемыми средствами* осмысляет всю смысловую триаду. Этот момент *не может* быть не внесен в диалектику. Диалектика должна требовать и внедиалектических структур бытия; иначе она обращается в рационализм и панлогизм, т. е. перестает быть абсолютной диалектикой. Но это абсолютное Сверх, абсолютно недоведомое[25*] никакому восприятию и мысли, никакому диалектическому рассуждению и являющееся подлинной сокровенной сущностью Бытия, полной апофатической Бездной и Мраком для разума, заново перестраивает и нашу *Энергию*. В ней должен быть подчеркнут этот момент апофатизма. Именно в ней — потому что она ведь есть Выражение, Образ Сущности, Имя Ее. Стало быть, тут-то и надо вспомнить, что это есть Выражение Невыразимого, Образ Неведомого, Имя Неименуемого и Преименитого. Термин можно, конечно, оставить тот же самый. Можно, впрочем, назвать Энергию — в этом аспекте — Символом, чтобы подчеркнуть антитезу являемого и неявляемого, выражаемого и невыразимого на этой диалектической ступени.

Итак, нами получена следующая чисто диалектическая схема:

I. Сверх (чистое и абсолютное).
II. Смысл:
  1. Одно,
  2. Сущее (Бытие),
  3. Становление.
III. Субстанция (Факт).
IV. Символ.

Эту схему можно и преобразовать, чтобы выразить ее короче. Обратим внимание на то, что абсолютно апофатический момент уже как-то содержится в Символе, который мы ведь и условились понимать как синтез непознаваемого и познаваемого. Обратим внимание также и на то, что Факт, или Субстанция, находится в существенно иных отношениях к смысловой триаде, чем члены этой триады между собою. В то время как между ними

отношение чисто смысловое, отношение четвертого начала к каждому из этих трех и ко всем вместе есть не осмысляющее, но *гипостазирующее*, *осуществляющее* и, след., как бы *овеществляющее*. Мы видим, что *реально* перед нами только и есть эта Субстанция, хотя сама по себе, без триединого Смысла, она есть вещь без всякого смысла и идеи, т. е. она — ничто. Так как, стало быть, реально есть только эта Субстанция как носительница и осуществительница триединого Смысла, то можно просто говорить о триединой Субстанции, триединой по своему Смыслу, что соответственно отражается и в Энергии этой Субстанции — в Символе. Одно, данное как Одно Субстанции, т. е. как *Одна* Субстанция, как не зависимая ни от чего другого и как та, от которой все зависит, в этом субстанциальном аспекте уже не может именоваться просто Одним. Это есть, очевидно, *Основа*, или *Основание*. Бытие, Сущее, в своем субстанциальном аспекте также не может быть уже просто чисто смысловой категорией. Оно тут мыслится уже зависящим от первого начала, которое из простого бытия превратило его в особенным образом устроенное бытие. Назовем это второе начало в субстанциальной модификации Формой. Наконец, в третьем случае вместо простого Становления мы получим субстанциальное Становление, Становление, которое одновременно есть и субстанциальная сила. Назовем ее *Действием*. Итак, упомянутая диалектическая схема может быть упрощена в триаду:

1. Основа.
2. Форма.
3. Действие.

При этом внутри этой триады, в недосягаемой глубине, бьется ее *апофатически*-смысловой пульс, а извне она предстает как *символически*-смысловая действительность[26*].

3. Переход к интеллигенции («для-себя-бытие»). Выведенная нами триада — основа и схема определения субстанции. Полученный результат обладает завершенностью и цельностью. Все остальное может развиваться только на его основе. Но зададим себе такой вопрос. Диалектику мы определили как логическую конструкцию абсолютной стихии мифа, т. е. имени, или как диалектику магического имени. Где же тут *имя* в полученных нами острых и чеканно оформленных извивах триады? *Пригодилось ли чем имя, категория и эйдос имени для выяснения*

диалектических контуров триады и тетрактиды? Мы должны сознаться: нет, имени нам не пришлось использовать. Одно, Сущее и Становление на фоне реального Факта и Символа — нигде здесь нет никакой дедукции имени. Если же так, то мы должны сознаться, что диалектика имени нами еще не дана и что ее пока только еще предстоит получить на основе только что выведенной диалектической триады (тетрактиды). Равным образом необходимо признать, что и вообще диалектика абсолютного мифа не может считаться нами принципиально законченной, поскольку конечная цель — диалектика магического имени — еще не осознана со всей строгостью диалектической мысли. Попробуем теперь продвинуться дальше в поисках этой конечной цели.

Символическая тетрактида в себе закончена. Чтобы идти дальше, мы должны найти какие-нибудь недоговоренности и недомысленности в тетрактиде. Раньше мы ведь так и шли: следующий диалектический этап мысли диктовался диалектической незавершенностью предыдущего этапа. Но тетрактида, повторяем, завершена. Если так, то дальнейшего развития тетрактиды мы можем искать уже не на почве умножения принципов в том же направлении, а так, чтобы вся символическая тетрактида, оставаясь завершенной в себе и неизменной, претерпевала дальнейшие изменения и дополнения уже на основе разработанных нами ее принципов. Если обследовать тетрактиду не с точки зрения тетрактидности, а с иной, мы должны будем получить принцип и для дальнейшего диалектического продвижения тетрактиды, взятой целиком, в завершенной неизменности.

Зададим себе такой вопрос: *откуда* вся эта выведенная нами символически-тетрактидная система? Чье это произведение — сложная диалектика одного, трех и потом четырех? *Наше* ли это только субъективное измышление, или это есть диалектика самих вещей, самого бытия? Разумеется, тут на нас обрушатся сейчас же сотни теорий о «субъективности» и «объективности» нашего знания, обрушатся бесчисленные «гносеологические» теории о «критике» и «реальности» сознания. Однако мы не можем входить в полемику со всеми этими по существу своему метафизическими теориями, которые суть плод частичной, т. е. относительной, мифологии, и тем становиться на их собственную почву. Диалектика не есть метафизика и даже не нуждается в ней, и потому связывать себя какими-нибудь условно-метафизическими теориями и хотя бы даже критикой их нам в настоящем

труде совершенно не к лицу. Откладывая все это на другое время, попробуем ответить на поставленный только что вопрос, оставаясь на почве исключительно абсолютной диалектики.

Мы нашли возможным говорить об одном, многом, целом, ином, становлении и т. д. и т. д., не прибегая ни к каким ни психологическим, ни метафизическим теориям и точкам зрения. Попробуем теперь, не привлекая никакой психологии и метафизики, также решить вопрос: *откуда* вся эта выведенная нами система символической тетрактиды? Сказать, что она — наше субъективное достояние, мы не можем уже по той простой причине, что мы еще не знаем, что такое субъект и что такое субъективное достояние. Диалектика должна дать строжайше логическую систему категорий, а в той системе, на пользование которой дала нам право диалектика, мы не находим категории субъекта и его достояний. Пока не будет выяснено и выведено феноменолого-диалектически понятие субъекта, до тех пор не смогу назвать тетрактиду достоянием субъекта. Равным образом я не могу раньше соответствующего феноменолого-диалектического анализа также говорить и об «объективности» тетрактиды, так как и категории объекта мы еще не выводим и неизвестно, в каком смысле можно было бы употребить эту категорию. Могут возразить: неужели вы в самом деле не знаете, что такое субъект и объект? Неужели можно оставаться нормальным человеком, не зная, что такое субъект и объект? На это я должен сказать, что как раз то самое, что ясно и понятно непосредственному чувству, что для него понятно и *конкретно*, то самое является для мысли непонятным и *абстрактным*, как, правда, и наоборот. Из того, что я умею есть и пить и понимать, что хлеб и вода — не я, а я — не хлеб и не вода,— из этого еще не вытекает, что я — философ и имею философское представление о «я» и о хлебе и воде. Непосредственно ощущаемое для меня мое «я» и такие вещи, как хлеб и вода, суть для мысли отвлеченнейшая данность, такая степень абстракции, что мысль отказывается постигать эти вещи мысленно же, если не принять каких-нибудь специальных приемов, чтобы обнаружить форму пребывания их в мысли. Итак, сослаться на субъект и объект в настоящем пункте исследования без всякого специального анализа мы не можем считать себя вправе.

Остается базироваться *уже на выведенных* категориях. Что мы вывели? Мы вывели понятие Одного с разными

специфическими дополнениями. Везде мы говорили только об Одном и Одном. Первое начало — Одно. Второе начало — Смысл и Сущее Одного. Третье начало — Становление Смысла Одного. Четвертое начало — Факт и реальность Смысла Одного. *Мы обязаны и теперь говорить об Одном же*, а именно: *триада-тетрактида со всеми своими диалектическими деталями есть порождение Одного, создание Одного, вытекает из Одного, происходит из Одного. Откуда* тетрактида? *Тетрактида порождается Одним.* Вот единственный ответ, который может быть дан нами на наш новый вопрос. Но этот ответ чреват глубокими последствиями.

Одно полагает всю тетрактиду. Это прежде всего значит, что одно полагает свое противоположение, не-одно, или иное. Однако если Одно само полагает иное и больше ничто не принимает участия в этом полагании, то необходимо признать, что иное есть *продукт Одного*, иное *есть результат деятельности Одного.* В самом деле, я уже много говорил о том, что иное не имеет собственного бытия, оно — не бытие, оно существует лишь в силу Одного, оно и есть это Одно — в аспекте самоопределения и самооформления. Итак, Одно *полагает* иное и иное есть *продукт, результат* Одного.

Но что значит, что Одно полагает иное и иное есть результат Одного? Это ведь значит не больше, как то, что Одно *само* себя ограничивает, как это мы только что вспомнили. Одно, желая *положить* себя самого, создать и утвердить себя самого, необходимо должно полагать себе определенную границу, чтобы не расплыться в бесконечность и не утерять оформления и определения. Одно должно оформиться и ограничиться, определиться, а это и значит отличить себя от иного, т. е. положить иное. Итак, если мы говорим, что одно полагает иное, это значит, что Одно полагает себя самого определенным, оформленным, ограниченным, а когда мы говорим, что иное есть продукт и результат деятельности Одного, то это значит, что Одно есть продукт и результат деятельности себя самого, Одно — продукт самооформления и самоосмысления одного же.

Таким образом, если мы устанавливаем необходимую связь между Одним и иным, то мы обязаны признать, что *само* Одно устанавливает необходимую связь между собою и иным, *само* Одно полагает необходимую взаимозависимость себя самого с иным. Но взаимозависимость Одного с иным есть, как мы доказали, взаимозависимость Одного с собственным же осмыслением

и оформлением. Следовательно, *Одно само от себя полагает свое оформление и осмысление, само от себя, и притом в отношении к себе же (ибо иного реально ничего нет), полагает свое осмысление и смысл, само с собою смысловым образом самосоотносится.*

Это значит, что *Одно само себя адекватно созерцает.* Другими словами, *Одно есть интеллигенция.*

Понятие созерцания ввиду частого употребления этого термина в философском языке давно уже потеряло четкость своего значения и почти ничего не говорит большинству занимающихся философией. Поэтому я бы предложил, во-первых, вернуться к старинному термину «интеллигенция», хотя бы уже по одному тому, что с ним не связывается никаких зловредных ассоциаций, а во-вторых, точнейшим образом зафиксировать его смысловое содержание, чтобы не сбиться с чисто диалектических конструкций. Содержание этого понятия — в интересующем нас диалектическом аспекте — следующее: 1) *интеллигенция есть* прежде всего *активность*, т. е. полагание Одним себя самого и всего, что связано с таким полаганием. Пока Одно мыслится как продукт нашего субъективного построения или объективного природного процесса, оно не есть активность и не содержит ее в себе. Оно здесь нечто выведенное и вторичное, а не источник и не сила. Диалектика же требует, чтобы Одно было активностью как себя самого, так и всего иного и чтобы эта активность одинаково охватывала все, все элементы и части, на которые распадается Одно. Итак, интеллигенция есть прежде всего активность. 2) Далее, *интеллигенция есть смысловая* активность, активность *смысла, эйдоса, осмысления.* Здесь мы должны раз навсегда расстаться со всяким натурализмом — вечным врагом, поджидающим нас со своим арканом, как только мы выйдем из ворот нашего диалектического монастыря. Очень легко и соблазнительно понять активность как тяжелую силу технического или физического мира, действующую в пространстве или хотя бы только во времени. Здесь — погибель диалектики с феноменологией и с ними вместе всей теоретической философии. Кто не различает смысла и факта и кто не понимает, что это совершенно разные виды бытия, что между ними не может быть натуралистического взаимоотношения, тот пусть не занимается ни феноменологической диалектикой, ни вообще философией, ибо тот не пользуется мыслью и не подозревает даже, какова стихия мысли самой по себе. Подавляющее большинство распространенных и нераспространенных

руководств и специальных исследований по логике привлекает различные психологические законы и наблюдения, наивно думая, что чистую природу и активность смысла можно будет глубже и жизненней понять, если наделить ее конкретно-психологической характеристикой при помощи таких признаков, как воля, творчество, усилие и т. д. и т. д. Разумеется, таковые термины *могут* быть введены в потребном количестве с одним, однако, условием — чтобы они имели не психологически-фактическое, но чисто логически-смысловое содержание. Ведь и мы употребляем термин «активность», однако вкладываем в него чисто феноменолого-логическое содержание. Так, например, ножка стола, отломанная от самого стола, не есть просто так или иначе выструганная и покрашенная палка или кусок дерева; посмотревши на нее, мы тотчас же видим, что это именно определенная часть стола, и, точнее, ножка стола. Чем она отличается от деревянной палки просто? Только тем, что в ней есть особая смысловая *активность*, отличающая ее от всего прочего, а именно активность быть определенной частью стола. Значит ли это, что данная деревянная палка проявляет ту активность, которую можно было бы, напр., сравнить с мощностью, развиваемой в паровой машине? Это, конечно, совершенно особая мощность, а именно *смысловая*, и, когда мы говорим, что Одно обладает смысловой активностью и есть эта активность, это значит, что все части Одного суть не отдельные предметы, ничем между собою не связанные, но что все они и каждый в отдельности есть нечто одно, единое, совершенно одинаковое во всех своих частях и эта отнесенность к Одному связывает все в одно, Одно держит все и содержит разные части, в него входящие, как нечто нераздельно единое. Итак, интеллигенция есть смысловая активность Одного, т. е. тетрактиды. 3) Эта смысловая активность, отвлеченно взятая, не имеет пределов; она уходит в бесконечность, ибо она может бесконечно осмыслять и охватывать все до какого угодно предела. Но что такое это все? Мы ведь знаем уже, что для абсолютной диалектики нет ничего реального, кроме Одного; все это и есть наше Одно. Следовательно, смысловая активность, или активное оформление смысла, есть активность, направляющаяся *на само же Одно. Одно активно осмысляет самого себя*, ибо, кроме Одного, вообще нечего осмыслять. Начиная осмыслять и намереваясь уйти в этом своем процессе в бесконечность, *Одно наталкивается на самого себя, на свою собственную границу*.

Ему приходится направлять беспредельность и бесконечность своей осмысляющей активности на свой же собственный предел и таким образом создавать беспредельную мощность смысла в своих собственных пределах и предел в качестве самого же себя при своем беспредельном устремлении к самому себе. *Одно мыслит, или созерцает, себя.* Интеллигенция поэтому есть смысловая активность Одного, направляющегося на самого себя, или, короче, *смысловая активность самосоотнесенности, смысловая активность для-себя-бытия.* 4) Наконец, уже самое понятие *активности* предполагает выход Одного за пределы самого себя. Активность есть действие, или способность действия, одной вещи на другую. Активность одного предполагает иное, а вместе с тем и все то, что связано с привхождением меонального принципа, т. е. всю символическую тетрактиду. Активность смысла и заключается в том, что все иное, что есть, кроме одного, т. е. все многое, *охватывается* смыслом Одного, есть, несмотря ни на что, все-таки то же самое Одно. Однако, признавши иное и многое, мы тем самым уже связали себя символической триадой-тетрактидой, и всякая активность, стало быть, есть не что иное, как активность символически-тетрактидного смысла. Отсюда, *интеллигенция есть смысловая активность самосоотнесенности Одного, явившегося в форме символической триады-тетрактиды,* или *смысловая активность самосоотнесенности тетрактиды,* или, наконец, *сама триада-тетрактида в аспекте ее явления самой себе в результате смыслового самосоотнесения*[27*].

Как раньше *абсолютность* конструируемой здесь мифологии заставила нас ввести кроме Одного как начала диалектического процесса еще другое Одно, вернее, чистое Сверх, которое уже ни для чего не является началом и есть абсолютная неявленность и неизреченность, так и здесь именно *абсолютность* мифологии заставляет нас говорить об интеллигенции *как свойстве самой же триады-тетрактиды.* В первом случае игнорирование абсолютного Сверх привело бы к панлогизму, т. е. к сведению всякого бытия на систему логических категорий. Этого, однако, не хочет сама диалектика, поскольку уже выставлением некоего Одного как абсолютной объединенности всего логического и алогического она постулирует выход к той сфере, которая уже не может быть ни чисто логической, ни чисто алогической. Для диалектики тут возможны два выхода: или логическое и алогическое (а наличность алогического, т. е. наличность *иного* при Одном,

есть, как мы видели, диалектическая необходимость) не имеют друг к другу никакого отношения и должны быть рассматриваемы одно независимо от другого,— тогда диалектика превращается в абсолютный дуализм; или же диалектика хочет до конца остаться диалектикой, так как она — *абсолютная* диалектика, но тогда между логическим и алогическим должно быть тождество, которое уже не может быть ни просто логическим, ни просто алогическим, а неким сверхлогическим принципом, порождающим из себя и то и другое. Именно, *абсолютность* диалектики заставила нас говорить об Одном и в этом Одном различать Одно как начало диалектического ряда от Одного как абсолютно-апофатического Сверх.

Та же самая абсолютность диалектики (а след., и мифологии) заставляет нас теперь говорить об *интеллигенции* этого Одного (а след., и всей триады). Действительно, Одно «отличается» от другого, «отождествляется» с другим и т. д. Что это значит? Эти *акты* Одного или нужно и понять всерьез как именно *акты* Одного, или нужно, чтобы эти полагания, все эти отличения, отождествления и т. д. производились кем-то или чем-то извне. Допустим, что эти акты в отношении Одного надо понимать чисто метафизически, т. е. что суждение «Одно полагает иное» вовсе не значит, что Одно действительно *полагает* иное. Пусть кто-то или что-то извне действует на Одно так, что в результате этого получается «иное» и проч. Явно, что этим допущением мы опять внесем дуализм, который убьет диалектику в самом корне. Абсолютная диалектика исходит из того, что только и существует это Одно, что оно совершенно не зависимо ни от чего другого, что, наоборот, все остальное от него зависит. *Откуда* же оно получит что бы то ни было и, в частности, акты полагания и отрицания? Да ведь если бы и было что-нибудь кроме него — оно тоже должно было бы быть чем-то *одним*, чтобы не рассыпаться в бездне алогической пыли. Значит, наше Одно все равно действовало бы и там. Стало быть, Одно, чистое Одно есть решительно везде; оно-то и есть все. Так *чему же* нам приписать интеллигенцию, как не этому самому Одному, куда же и отнести ее, если, кроме Одного, вообще ничего нет? Таким образом выясняется, что все самосоотносящиеся акты Одного, т. е. вся интеллигенция, есть не что иное, как объективное свойство самого же Одного. Так всегда и было в антично-средневековых системах, пока новоевропейский субъективизм не отнял интеллигенцию у объективного бытия, тем самым превративши его из

личностного бытия в механизм, и не отдал ее на произвол одной человеческой личности, тем самым придя к ее абсолютизации и обожествлению. Абсолютная мифология не имеет никаких оснований передавать интеллигенцию во власть только подчиненных сфер бытия. Раз она выводит Одно, имеющее абсолютное значение, то это же самое Одно и должно зависеть только от себя, т. е. оно же и должно активно противопоставлять себя иному и самостоятельно производить различения внутри себя, т. е. оно должно быть и абсолютной интеллигенцией.

4. Проведение интеллигенции по всей триаде (тетрактиде): а) первое начало. Теперь мы можем перейти к диалектике интеллигенции в подлинном смысле. Мы ведь определили только голый принцип интеллигенции. Относя интеллигенцию к Одному, мы тем самым относим ее решительно ко всем предыдущим диалектическим категориям, ибо все они есть только неизбежный результат Одного[28*].

Да и самое определение интеллигенции говорит о глубоких различиях, царящих в тетрактиде в отношении к этой интеллигенции. Каждое из четырех начал в силу своей специфической природы характеризуется по-разному, с точки зрения интеллигенции. Рассмотрим тетрактиду с этой стороны.

Первое начало — абсолютное Одно, Одно, вне чего нет ничего, Одно, выходящее за пределы всякого оформления и осмысления. Оно выше смысла, выше сущего, выше различия, Оно — нерасчленимое, нераздельное, неделимое, абсолютная единичность, которую не с чем сравнить и сопоставить и в которой нет никакого очертания и раздельности. И вот, такое Одно есть интеллигенция. Что это значит? Это значит, что *Одно выше интеллигенции, что оно не мыслит, не противопоставляет, не самосоотносится*. Как раньше мы диалектически требовали, что <бы> Одно <было> выше бытия и сущности, как раньше диалектика мысли требовала немыслимости в качестве необходимого условия для самой мысли, так и теперь, в силу той же самой диалектики, мы должны с абсолютной настойчивостью требовать, чтобы абсолютное Одно было выше интеллигенции, и исповедовать, что *сама интеллигенция, чтобы быть, должна требовать сверх-интеллигенции*, той абсолютной единичности и единства интеллигенции, где она уже потухает в качестве разветвленной системы и где все предстоит как неразличимое и неотличимое первоединство. Конечно, и здесь мы должны

различать сверх-интеллигенцию как абсолютную апофатическую Бездну и как начало интеллигентного ряда.

Интеллигенция есть смысловая активность. Активность же предполагает множественность или по крайней мере двойство. Двойство, однако, не только не исключает единства, но, наоборот, само-то может существовать только при условии единства. Если две вещи есть нечто, то уже это одно значит, что они предполагают единство, а если единство применимо и к двум, и к трем, и к любому числу вещей, то ясно, что само-то единство вне вещей, т. е. вне отдельных смыслов, а, стало быть, само по себе оно не есть смысл, оно выше смысла и отдельно от него, а след., оно и не есть смысл для себя, не самосоотносится с собою. Так смысл предполагает сверх-смысловое, и интеллигенция предполагает сверх-интеллигенцию. Одно первого начала и есть эта сверх-интеллигенция, оно не есть смысл и не имеет смысловой активности, *оно не мыслит*. Итак, абсолютное Одно, будучи лишено двойства, лишено мысли.

То же самое можно изложить и в такой форме. Для мышления, или смысловой активности, необходимо мыслимое. Мышление не есть мыслимое, и мыслимое не есть мышление. Тем не менее нет мышления без мыслимого и нет мыслимого без мышления. В мышлении мыслимого мышление принимает на себя смысловую активность мыслимого и мыслимое принимает на себя смысловую активность мышления. Без такого схождения мышления и мыслимого нет ни того, ни другого, ни их единства. Должна быть некая общая точка в мышлении и мыслимом, где оба они — одно, нечто единое, что уже не есть ни мышление, ни мыслимое. Как два яблока суть два яблока только потому, что их объединило единство, которое само по себе уже не есть яблоко, ни одно, ни два, ни несколько, так точно и мышление мыслимого только потому и возможно, что их объединяет некоторое высшее единство, которое само по себе уже не есть ни мышление и ни мыслимое, а сверх-мышление и сверх-мыслимое. Самосоотноситься в отношении смысла, т. е. быть интеллигенцией, возможно только тогда, когда есть этот сверхсущий пункт единства, в котором сливаются и предмет как само <соо>тносящий, и предмет как результат самосоотнесения. Тут — неразличимая точка одного. И потому первое начало не мыслит. Вернее, та Бездна, которая лежит в основе триединства, не мыслит.

Активность есть не только переход, и мышление есть не только движение. Если нечто движется, то, значит,

оно имеет цель и достигает ее постепенно. Поэтому смысловая активность есть не только переход и движение, но и *искание*. Может ли существовать искание без движения в ту или иную сторону, другими словами, без цели? Даже если «бесцельно» бродить туда и сюда, то все же всегда есть то или иное направление такого бродяжничества. Раз нечто ищется, то не может быть искания просто, а должно быть именно то самое нечто, что ищется, и уж оно-то само не есть искание, оно — цель искания, а не искание. Так и интеллигенция, будучи активностью смысла, предполагает тем самым некую универсальную для всех своих активных устремленностей цель, которая уже не есть искание, т. е. не есть, в частности, мышление. Одно — выше мысли и сверх-смысловое. Одно не мыслит.

Легко соблазниться на этом пути и диалектическое «сверх» понять в смысле натуралистического отсутствия и несуществования. Человек, не штудированный в диалектике, скажет: если нет вашего Одного и если оно не есть тот или иной определенный смысл, то зачем вы говорите о том, что не имеет никакого смысла и никак не существует? Раз его нет, нечего и говорить о нем. Однако так можно рассуждать только при условии отсутствия у себя диалектической школы. Одно не просто отсутствует. Мы уже не раз говорили, что оно есть реальная сила, держащая на себе всю тетрактиду. Быть выше чего-нибудь — не значит не быть вовсе. Одно, которое во всех крупнейших и мельчайших своих частях остается все тем же Одним, отличаясь и от каждой части в отдельности, и, следовательно, от общей их суммы, составляющей все,— такое Одно, разумеется, не может ставиться наряду с отдельными частями и со всеми вместе; мы поэтому и называем его «сверх-сущим». Оно не только есть, оно в величайшей степени есть, и, стало быть, с точки зрения отдельных вещей оно уже не есть. Интеллигенция, будучи раздельностью, требует для себя своего абсолютного единства, которое бы во всех отдельных ее проявлениях оставалось решительно одним и тем же. Иначе самая интеллигенция вместо определенного бытия рассыплется на бесконечное количество совершенно дискретных и ни на йоту не сравнимых между собою бесконечно малых предметов и исчезнет как таковая, распылится и уничтожится. Единство держит интеллигенцию, и уж это единство не может быть единством многого. Поскольку интеллигенция есть некая единичность не просто в смысле объединенности, но в смысле именно единичности, она требует сверх-интеллигентного, сверх-сущего единства, которое

не мыслит. Активность есть проявление смысла, но сама по себе, взятая вообще и абсолютно, она уже не проявляет смысла, ибо она сама уже есть максимальное проявление смысла. Этот огонь, напр. огонь в печи или огонь спички, жжется[29*]. Но это не значит, что огонь, взятый вообще, тоже жжется. Огонь жжется, но понятие и смысл огня не жжется. Так и активность есть некая сила, но смысл активности уже не есть та самая сила, он выше ее. Возьмите теперь всю сумму реальных, мыслимых и возможных смысловых активностей. Получится некая общая универсальная активность, которая сама по себе уже не будет содержать в себе активности, ибо она сама — в величайшей степени активности и уже ни в каком отдельном атрибуте не нуждается. Свет тоже есть некая освещающая сила, действующая в той или в другой мере. Но возьмите свет сам по себе, свет как абсолютную единичность, свет в его абсолютном качестве света, и вы потеряете границу действия света, отделяющую и отличающую его от тьмы, вам не с чем будет сравнить свет, и вы принуждены будете погрузиться в свет так же, как в тьму. Свет только тогда *называется* светом и *осмысливается* как свет, когда он отличен от тьмы, т. е. когда в нем самом есть те или иные различия, т. е. та или иная степень света. Эта разница степеней, т. е. возможность познания и бытия света, предполагает, что есть свет вообще, свет без той или иной степени затемнения, ибо, чтобы быть как-нибудь, так или иначе, надо сначала быть просто. Вот в этом просто бытии уже нет отличия от иного бытия, тут царство абсолютной качественности света как такового. Интеллигенция есть тоже свет и свет, так-то и так-то оформленный и осмысленный[30*]. Это значит, что есть интеллигенция вообще, никак не оформленная и никак не осмысленная. Без этой в бесконечной степени сгущенной интеллигенции, или сверх-интеллигентного Одного, не было бы в интеллигенции ничего ни простого, ни сложного; простого — потому что ничего простого самого по себе не существует и всякое простое допускает дальнейшее разделение, уменьшение и, след., упрощение, и сложного — потому что нет ничего простого, из чего бы сложное могло сложиться. Только абсолютное Одно, которое само ни просто и ни сложно, а выше всех этих определений, и может содержать многое в различных степенях его простоты и усложнения; только оно, будучи сверх-сущим, и делает возможной интеллигенцию как нечто сущее, и, следовательно, ее степени. Потому оно и Основа, т. е. Основа и для интеллигенции.

5. Продолжение: b) второе начало. Существенно иную картину в смысле интеллигенции представляет *второе* начало тетрактиды — Одно, Сущее, Смысл, Форму. Второе начало есть оформление, есть результат осмысления, совокупность всех возможных смыслов, которыми обладает Одно. Отсюда явствует, что интеллигентная характеристика второго начала должна быть противоположна той же характеристике первого начала. Если Одно ничего не мыслит, ни себя, ни иное, то *второе начало определенно мыслит только себя, а следовательно, и иное.* Тетрактида должна самосоотноситься. Но смысл тетрактиды выражен во втором ее принципе, ибо все остальные принципы по смыслу или шире смысла, или у́же его. Значит, именно второе начало в настоящем смысле является носителем самосоотнесенности тетрактиды, т. е. *второе начало мыслит и мыслит только себя.* Другими словами, *именно второе начало является принципиальным носителем интеллигенции.* Интеллигенция и есть самосоотнесенный, самосознающий Смысл, или Идея. Всмотримся более детально в характер этой интеллигентной самосоотнесенности.

1. Прежде всего, необходимо яснейшим образом представлять себе, *почему интеллигенция, или ум, мыслит только саму себя* (а мыслить иное — в диалектическом смысле — значит мыслить себя же, но в определенном оформлении)? Почему ум не может мыслить *иное* в абсолютном смысле, то, что ни с какой стороны не есть он сам? а) Мыслить абсолютно иное себе — значит иметь в себе не само иное, но лишь частичный образ его. Этот образ или довлеет сам себе и есть определенная, сама в себе завершенная и ни с чем в смысловом отношении не связанная вещь, или же это есть действительно образ, и тогда по самому смыслу своему он содержит в себе отнесенность к предмету, к тому, чего он именно образ. Так как мышление предмета есть мышление именно предмета, а не того или иного образа его, то ясно, что мы можем выбрать только второе условие. Но что значит, что образ предмета отнесен к предмету и связан с ним? Это значит, что образ *отражает* предмет и *подобен* ему. Но тут как раз и лежит вся загадка. *A* подобно *B*, и *B* подобно *A*. *Нет и не может быть никакого подобия и сходства, если нет абсолютного сходства между подобными и сходными вещами*, хотя бы в каком-нибудь одном мельчайшем пункте. Это нечто совершенно аксиоматическое, и долго разговаривать об этом не стоит. Но тогда мы должны признать, что даже наше реальное знание и мышление повседневной жизни совершается только потому, что есть некото-

рый пункт абсолютного единства и тождества, объединяющий мыслящего и мыслимое, и что не будь этого пункта, мышление разрушилось бы в одно мгновение. Однако если даже повседневное замутненное мышление таково, то не должно ли быть таковым мышление вообще, то, что является мышлением в себе, то, в чем нет ничего, кроме мышления и осмысления? Если вообще действительность принуждает признать, что мышление отчасти тождественно с мыслимым, отчасти не тождественно с ним, то это значит, что где-то и как-то есть возможность мышлению быть абсолютно тождественным с мыслимым, как, правда, где-то и как-то <есть> также и другая возможность — быть абсолютно нетождественным с ним. Оставивши пока в стороне вторую возможность, мы должны признать, что, поскольку только второе начало есть принципиально интеллигенция и только интеллигенция есть самосознание,— только в интеллигенции, как втором начале, и совпадают мышление и мыслимое.

b) Допустим, что предмет мышления ума находится вне ума, вне интеллигенции. Это значило бы, что часть бытия познается умом, другая же часть не познается им, не осмысливается. Как же это было бы возможно? Раз часть бытия находится вне ума и вне смысла, то, значит, об этой части бытия никто ничего сказать не может и принципиально нечего о ней сказать, ибо малейшее касание до нее мысли и слова уже приобщило бы ее к смыслу и к уму. И если это так, то какой же смысл говорить о предметах мысли, лежащих вне мысли? Получаются знаменитые «вещи в себе», от познавательного и даже причинного соотношения с ними не удалось спастись даже Канту, хотя он и был величайший любитель такого рода конструкций. Одно из двух: или «вещи в себе» действительно вне ума, тогда о них ничего сказать нельзя, включая и то, что они — «вещи в себе», т. е. тогда просто надо уничтожить это понятие и, значит, соответствующий термин; или вы кое-что, хотя бы чуть-чуть говорите об этих «вещах в себе», хотя бы только то, что они суть вне ума и вещей и абсолютно непознаваемы, и тогда вы обязаны признать, что где-то и как-то *есть* такое сознание, которое охватывает эти «вещи в себе» целиком, где они тождественны с интеллигенцией, или умом, и что только повседневное человеческое сознание находится в таких специальных условиях, которые мешают ему постигать их целиком. Итак, принципиально предметы мысли тождественны с самой мыслью. Только при этом условии они могут в те или

иные моменты быть нетождественными. Вне ума нет ума, и, следовательно, некому и нечему судить о том, что вне ума; то же, о чем судит ум, есть только он сам.

c) Если мыслимое находится вне интеллигенции, то интеллигенция, или ум, может встретиться с мыслимым и может не встретиться с ним. Допустимо ли это? Если мы допустим, что ум не встретился с мыслимым? Чтобы это знать, надо предварительно знать, что такое то, с чем ум не встретился, т. е. необходимо уму заранее как-то иметь его в себе. Значит, ясно, что эта возможность уже предполагает полную принципиальную имманентность мыслимого уму. Если же ум встретился с мыслимым, то тут же понял, что он мог с ним и не встретиться, ясно, что такой ум есть частичный ум, степень ума, мыслимо ли, чтобы не было цельного ума где-то и как-то? Мыслима ли часть без мышления целого, или мыслима ли степень без мышления полноты? Если мы допускаем частичный ум, где предметы отчасти имманентны уму, отчасти вне его, то это может быть только в том случае, если мы допустим безусловное наличие такого ума, все без исключения предметы которого абсолютно имманентны ему самому. Наконец, если действительно часть предметов навеки отделена от ума, то ум, встречаясь с теми или иными предметами, откуда почерпнет уверенность в том, что он встретился именно с такими, а не с иными предметами и что встреченные им предметы суть действительно подлинные предметы реального бытия? Вне ума нет ума. Ум же, по последнему предположению, не охватывает всех предметов. Кто же и как поручится уму, что он встретился именно с тем, а не с этим и что встреченное — истина, а не иллюзия? Или никто ему не поручится, и тогда мы говорим только о частичном уме, что возможно только в предположении абсолютного ума, или ум сам поручится в этом за себя и за истину встречи, тогда это — подлинный ум и встреченное им — он же сам и есть и имманентно ему.

<d>) Коли мыслимое вне мыслящего, то это значит, что истина — вне ума. Это значит, что есть истина, о которой ум ничего сказать не может и которая поэтому не содержит в себе никакого смысла. Равным образом это значит, что есть ум, который ничего не содержит в себе истинного, ибо то реальное, что есть, им не охватывается, и он принужден жить сам собою, сам из себя извлекая бытие и истину. Другими словами, если ум вне истины и истина вне ума, то нет ни ума, ни истины, ни их объединения. Допустить, что мыслимое хотя бы отчасти вне

ума,— это значит признать, что нет совершенно никакой истины и нет совершенно никакого ума. А если истина хотя бы на йоту осмыслена и утверждаемый смысл хотя бы на йоту реален — это значит, что все спасено, что истина вся насквозь осмыслена и сама есть ум и ум весь насквозь реален и есть истина сам.

е) Интеллигенция, или ум, мыслит себя потому, что больше нет ничего, что можно было бы мыслить, ибо мыслить иное — это также значит мыслить себя, только с прибавлением оформления и точнейшего разграничения. Неправда субъективистических теорий знаний заключается не в имманентизме как таковом, а в узости субъекта, который им известен, в самоослеплении и самоотсечении от бесконечных просторов бытия вообще. Признавая в качестве действительного бытия маленькое и узкое сознание среднего человека, эти теории, проводя по существу правильный имманентизм, приходят к тому, что весь мир и все бытие мыслятся вмещенными в это узенькое человеческое сознание и даже порожденными им. Истина была бы достигнута тогда, если бы перестали думать о человеческом субъекте и вообще о всяком субъекте и начали бы строить диалектику интеллигенции вне какого-нибудь определенного субъекта. Только немногие теории доходят в настоящее время до идеи высвобождения понятия сознания от понятия субъекта, и только такие теории и достигают полной независимости философии от метафизики и определенного вероучения. Мы должны сначала дать феноменологию и диалектику интеллигенции, или ума, как они суть сами по себе, а уж потом наполнять их тем или иным опытно-мифологическим или метафизическим содержанием, если в этом есть потребность. Однако, как только мы отбросим понятие субъекта, истина имманентизма выводится сама собою и сам собою формулируется тезис о возможности познавания умом только самого себя. Мы построили диалектическое понятие смысла и диалектическое понятие интеллигенции. Ведь нет ничего, кроме смысла. При таких условиях к чему же еще можно для смысла интеллигентно относиться, кроме как к самому себе? Отсюда можно формулировать и такое необходимейшее для всей теоретической философии утверждение: *диалектика требует антисубъективистического имманентизма* (мыслимое имманентно уму и есть сам ум, но ум-то не есть субъект), и *диалектика требует самосознания ума, или интеллигенции, но это самосознание ума и есть объективность осмысленного бытия вообще.*

Итак, второе начало тетрактиды в смысле интеллигенции есть абсолютное самосознание и ни в какой мере не есть сознание чего-нибудь иного, кроме него самого.

2. Обратим теперь внимание на характер этого самосознания, или самомышления.

a) Прежде всего *это самосознание есть нечто абсолютно адекватное*. Оно ни в какой степени не может быть вероятным, возможным или гадательным. Это с непосредственной очевидностью вытекает из предыдущих рассуждений. Всякая гадательность или неуверенность предполагает неполноту ума, а неполнота ума предполагает неполную имманентность мыслимых предметов уму, а эта последняя ведет к уничтожению и ума, и истины. Интеллигенция может быть только абсолютной интеллигенцией и абсолютно адекватным самосознанием. Смысл мыслит себя. В нем нет ничего, кроме него самого, и ничего иного, если бы оно и было, мыслить нельзя. Значит, смысл мыслит только себя, и нет никаких моментов, которые бы нарушили эту адеквацию. Другое дело — наше чувственное знание и мышление. Тут мы мыслим далеко не только себя, но мыслим еще и иное кроме себя. Однако принципиально это не есть мышление иного, а только сокращение мышления самого себя, т. е. сокращение мышления вообще. В последующем мы увидим, как диалектика научит нас связывать сокращение и уменьшение мысли с переносом смысла на иное и с противостоянием субъекта и объекта. В настоящее же время мы говорим не о сокращенном мышлении, не о степенях или количествах его, но о полноте его, об абсолютной самодовлеющей полноте его. И вот тут уже не может возникнуть вопроса ни о переходе в иное, ни о противостоянии субъекта и объекта, ни о коренной причине всего этого — уменьшении мышления и мысли. Следовательно, не может возникнуть вопроса и об адеквации. Здесь — абсолютная адеквация и абсолютная самопрозрачность смысла. Смысл насквозь и до конца, навеки и нерушимо явлен сам себе, и нет ничего такого, что могло бы хотя бы на волос нарушить эту интеллигентную адеквацию. Допустить нарушимость хотя бы на волос можно было бы, только погрузивши все и вся в абсолютное сумасшествие, да и это последнее, впрочем, возможно только при условии абсолютности самопрозрачной интеллигенции.

b) Далее, *интеллигенция есть абсолютно непосредственное самосознание и самомышление*. Ум имеет свое знание о себе без всякого посредства и без всякой задер-

жки — по тем же самым основаниям, какие приводились выше. Всякая задержка уже говорила бы о неполноте, об усилии, о препятствиях на пути сознания. Здесь понадобилось бы нечто совершенно *иное*, что мешало бы уму быть умом, и только в этом случае можно было бы говорить о задержке и, след., посредстве. *Ум знает себя без всяких выводов и доказательств*, ибо то и другое предполагает процесс, а ум дан сам себе сразу, во мгновение ока, и сразу весь целиком. Вся доказательность, вся построенность и смысловая система дана сама себе сразу целиком и непосредственно, и не может быть такого состояния ума, что одна часть его дана ему сразу и непосредственно, другая же дается постепенно и с усилием с его стороны. Поэтому лица, привыкшие к формально-рационалистической терминологии, с трудом поймут все своеобразие этой непосредственной самоданности. Ум дан сам себе *непосредственно:* он *видит* себя так, как мы видим своими живыми глазами реальную ведь. Это есть *зрение, созерцание, ви́дение,* точнее, *увиденность, узренность, самопрозрачность.*

Однако с понятием зрения мы обычно соединяем указания на ощущение, на отсутствие мышления в собственном смысле этого слова. «Научная психология» и обыденный опыт бездной разделяют мышление и ощущение; одно выставляется как опосредственно-выводное, другое — как непосредственно-интуитивное и очевидное. К уму, или интеллигенции, такое понимание зрения (как ощущения) оказывается неприменимым, ибо тут не отсутствие мысли, а настоящее и единственное царство мысли; только тут мысль и есть, больше нигде ее нет. Поэтому мы должны назвать интеллигентную самосоотнесенность не только ви́дением, точнее, самоувидением, самоузренностью, но и *мышлением, самомышлением*, и, таким образом, в сумме мы обязаны говорить об *умном ви́дении,*— единственно допустимой форме проявления интеллигенции. Ум *видит*, но он *видит изнутри все смысловые связи*, в которых он сам состоит. Это не ви́дение вне-мысленного, чувственного, или в том и другом отношении затемненного света смысла, то ви́дение смысла как он есть, во всей его полноте и всеохватности. Ви́дение смыслового предмета, самовидение смысла, самосозерцание интеллигенции, я бы сказал, *умное осязание смысловой* изваянности интеллигенции — основание всех иных состояний и степеней интеллигенции, и если *здесь* мы не утвердим этого умного осязания идеи, то уже больше нигде не найдем места, в котором можно было бы об этом говорить.

Ум проявляет себя тем, что умно осязает свою смысловую изваянность.

с) Из всех этих рассуждений вытекают весьма важные дальнейшие выводы относительно характера интеллигентного самосозерцания. Если ум дан себе самому непосредственно, и притом сразу весь целиком, то, значит, нет в нем ни одного момента или элемента, где не было бы ума и где он не был бы дан себе самому. *Каждая часть ума мыслит как весь ум и знает весь ум и мыслит от лица всего ума, хотя в то же самое время она и отлична от всего ума, взятого в целом.* Вспомним основные категории, царствующие во втором начале. Это были прежде всего тождество и различие. Так вот *каждый элемент ума* есть, во-первых, весь ум целиком, *тождествен с ним* и самосознает от лица цельного ума. Во-вторых, одновременно и неукоснительно одновременно каждый элемент *отличен от цельного ума*, действует от своего лица и как таковой вступает во взаимоотношение с другими элементами. Таким образом, нет никакой разницы в умственности в пределах ума, и всякая часть его необходимейшим образом несет на себе весь ум целиком, и в то же время это не только мешает тому, что<бы> каждый элемент отличался от другого элемента в пределах ума, но только благодаря этому различию и оказывается возможным. Смысловая активность везде одна и всегда разная. Смысловое изваяние ума везде одно и самотож<д>ественно, и оно же потому и есть изваянность, что по всему ее пресветлому смысловому телу осмысленность дана по-разному, и нет в нем ни одной точки, которая была бы тождественна с какой-нибудь другой точкой. Часть и целое — понятия иллюзорные. Впрочем, точнее и определеннее можно сказать, что эти понятия могут получить свой смысл только от диалектики, т. е. стать антиномическими. Будучи же употреблены в абсолютном смысле, т. е. так, как их понимает повседневный опыт, они иллюзорны и требуют исключения.

<d>) Далее, к категориям умного мира относятся также категории покоя и движения. Рассматриваемая с этих точек зрения интеллигенция, т. е. умное осязание и видение смыслом самого себя, есть *законченное в себе круговращение самосознания.* Энергия самосознания обтекает все отдельные элементы ума, наполняя их смыслом и заставляя самосоотноситься, но это обтекание дано не во временно́м следовании одного события за другим, когда один элемент захватывается этой энергией, а другой еще не захвачен, но более или менее скоро *будет* захвачен.

Такая концепция нарушила бы вышеустановленный нами тезис о непосредственной и мгновенной данности цельного ума себе самому. Раз нет и не может быть никакой задержки, то не может быть также и временного обтекания смысловой энергией всех раздельных элементов ума. Эта обтеченность дана сразу и целиком. В неуловимое, вне-временное мгновение ум сразу и целиком, раз навсегда, осознает себя как такового, так что тут сразу дано и обтекание смысла по всем бесконечностям ума, и покой самосознанного ума в себе, покой как умная быстрота и умная быстрота как покой вечности в себе.

е) Наконец, последняя категория второго начала, формулированная нами в своем месте, есть категория *сущего.* Что дает интеллигенция второго начала в смысле этой категории сущего? Сущее — оформление одного, смысл одного, одно в своем полагании, положении, или утверждении. Интеллигенция должна говорить, следовательно, о самосоотнесенности, о самомышлении *сущего.* Отсюда сам собой вытекает вывод, что *в уме, или интеллигенции, ничего не может быть такого, что не есть самосознание, или самосозерцание.* Он весь насквозь — интеллигенция и самосоотнесение. Немыслима никакая точка в нем, которая бы составила в этом отношении исключение. Поэтому любой момент, любое осмысление, любое оформление в недрах ума есть оформление самосознания. Интеллигентная самоосязаемость так же универсальна и нерушима, как и диалектика вообще второго начала тетрактиды.

3. Подводя итоги всем высказанным мною мыслям о втором начале тетрактиды с точки зрения интеллигенции, можно сказать следующее: 1) второе начало мыслит само себя и есть принципиальный носитель интеллигенции, ибо, кроме него самого, нет вообще ничего, что оно могло бы мыслить. 2) Это самомышление, или самосознание, есть нечто абсолютно адекватное. 3) Оно есть умное осязание смысловой самоизваянности. 4) Каждый элемент интеллигенции есть вся цельная интеллигенция, хотя и отличен от нее. 5) Интеллигенция есть абсолютный покой абсолютной умной быстроты самоосмысления. 6) В интеллигенции не может быть ни одного несамосознающего элемента.

6. Продолжение: с) третье начало. Теперь обратимся к рассмотрению *третьего* начала тетрактиды — с той же самой интеллигентной точки зрения.

1. Третье начало, как синтез первого и второго, Одного абсолютного и Одного оформленного, смыслового,

говорит нам, как мы видели, о становлении, о протекании осмысленного Одного, об интеллигентном Действии. Интеллигенция есть для-себя-бытие, самосоотнесенность. Что значит для третьего начала, или становления смысла, быть самосоотнесенным? Заранее уже ясно, что этот вопрос не может быть разрешен ни в смысле первого начала, ни в смысле второго начала. Ведь сущее и смысл в абсолютной степени и форме есть только *второе* начало. Ни первое, ни третье начало не сходно с ним в этом отношении. Поэтому только второе начало может в интеллигенции сознавать *себя* и, значит, быть принципиальным носителем интеллигенции, поскольку интеллигенция и есть самосоотнесение. Первое начало не мыслит себя. Его участие в тетрактиде представляется тем, что оно *держит* весь смысл и все судьбы его, что оно есть *сила*, управляющая этим смыслом, вечный его источник и корень. Поэтому первое начало, оставаясь в себе самодовлеющим и самозавершенным, рождает из себя нечто иное, чем оно само, а именно многое, т. е. смысл и оформление. Интеллигенция первого начала, будучи по существу своему сверх-интеллигенцией, проявляет свою интеллигентность в том, что *рождает* из себя интеллигенцию в собственном смысле, рождает ум и самосознающий смысл, и только уже этот последний мыслит и умно осязает себя самого. Что теперь делает третье начало? Третье начало не есть просто смысл.

Оно — становление смысла. Следовательно, *оно не может вполне мыслить и умно осязать себя самого.* Оно делает это в той мере, в какой оно продолжает оставаться чистым смыслом. Но оно не только чистый смысл, оно еще и *становление* этого смысла, и уж в этом-то последнем аспекте оно не может мыслить себя, *оно может мыслить только ум*, ибо от чистой интеллигенции оно отличается как раз присутствием в ином по отношению к уму. Таким образом, чем отличается в смысле интеллигенции третье начало от второго, есть то, что *второе начало обращено к самому себе, мыслит самого себя, третье же начало обращено ко второму началу и мыслит не себя, но его.* Смысловая энергия, получающаяся из первоединого Одного на всю тетрактиду [31*], встречается с энергией, идущей от тетрактиды к первоединому. Первое начало устремляется ко второму и третьему, и третье устремляется ко второму, а значит, и к первому. Так во взаимообщении и круговороте смысла пребывает в себе вся четверица. Она вся пронизана взаимопроникнутыми смысловыми энергиями и во всем этом вечном и умном самодвижении

пребывает в нерушимом покое своей единичности. Можно сказать даже так. Первоединое одно излучает из себя смысловую энергию. Будучи переполненной полнотой, оно безмерно истощает себя и рассыпается оформлениями второго и, следовательно, третьего начала. Оно — неистощимый источник этих оформлений, неустанно возникающих из него как первоосновы. Но это как раз и значит, что все *раздельно-оформленное интеллигентно стремится к первоединому, Одному, как бы неизменно вращается вокруг него.* Что значит, что второе начало мыслит себя? Это значит, что оно постоянно единится с одним и объединяется им, *вращается вокруг него.* Что значит, что третье начало познает и мыслит второе? Это значит, что оно тоже стремится вращаться вокруг одного и управляется им. *Вседержительство Одним тетрактиды есть*, диалектически рассуждая, *интеллигентная устремленность тетрактиды к Одному.* Это не два, но один процесс; первое тождественно второму.

2. Всмотримся глубже в интеллигенцию третьего начала. Оно, значит, будучи в сравнении со вторым началом, носителем инобытия, не познает себя самого, но познает второе начало, чистый смысл. Отдадим теперь себе по возможности ясный отчет в том, что, собственно, нового привносит тут момент становления, специфичный для третьего начала? Становление — вместо неподвижного и нестановящегося смысла самого по себе — есть *распыление, расслоение, размыв смысла.* Смысл как принадлежность второго начала есть нечто строжайше и резко оформленное и неподвижное; система смысла пребывает здесь в вечной мгновенности самоохвата, самопронизанности; она — неизменность устоя и изваянности. Становление привносит сюда момент размыва, незаконченности, недовершенности, сплошного течения и длительности. Смысл оказывается не просто данным и сущим, но текучим, меняющимся, плывущим, *достигаемым.* Третье начало есть достигание смысла, приближение к смыслу, постоянный процесс созидания, рождения смысла. С такой точки зрения второе начало оказывается в отношении к третьему началу *интеллигентной целью самосознания. Третье начало есть процесс смыслового достижения интеллигенции; оно, точнее, та же интеллигенция, но в аспекте процесса смыслового самодостижения.* Этот пункт и является в интересующем нас вопросе существенным. Интеллигенция мыслит себя. Вся интеллигенция также *становится* мыслящей себя, *достигает* самомышления. Для этого ей приходится быть как бы вне себя, только еще

постигать самое себя. Однако без такого самопротивоположения она вообще бы не была ничем, ибо, раз нет выхода из себя, нет инобытия, а раз нет инобытия, нет и одного, такое Одно — выше бытия и смысла.

Третье начало есть Становление и достижение в интеллигенции самосозерцания. Но мы определили тут лишь диалектический фактор, приводящий к модификации чисто смыслового самосознания на самосознание Становления, и формулировали лишь самый результат этой модификации — постепенное самодостижение интеллигенции. Как можно было бы определить самое это специфическое отличие третьего начала от второго с точки зрения интеллигенции, самое это становление? Мы ведь до сих пор не дали интеллигентной характеристики Становления как такого. Мы говорили лишь о том результате, который получается от модифицирования второго начала на третье. Нам известно «уменьшаемое» — второе начало, и нам известна полученная «разность», или остаток,— третье начало. Но что такое теперь «вычитаемое», и именно с интеллигентной точки зрения, ибо с точки зрения внеинтеллигентной тут все давно ясно (приводит момент иного, становление)? Здесь перед нами также одна из принципиальнейших задач, не решивши которой мы не можем соваться в дальнейшие науки, не можем построить удовлетворительной логики, психологии, феноменологии и т. д.

3. Вспомним, как мы определяли ум. Ум может мыслить только себя. Себя он мыслит мгновенно, сразу всего и не испытывает в этом никакой задержки. Что же теперь получится, если мы станем распылять, размывать, меонизировать ум? Он уже перестанет тогда мыслить только себя. Будучи отчасти меонизированным, отчасти чистым, он будет, разумеется, продолжать мыслить себя как себя, но *это будет ему удаваться лишь отчасти.* Погружаясь в иное, в меон, он уже не сможет все относить только к себе. *Будучи в ином, ум сам<ого>* себя принуждает созерцать как внешнее себе, относя часть себя в иное себе, иначе он и не был бы в ином. Он уже не вполне самопрозрачен и самоявлен. Затемненную часть себя самого (прямо пропорциональную своей степени погруженности в иное) ум принужден относить в иное себе, но он прекрасно знает, что затемненное, иначе, становящееся, не может быть им самим; себя самого он все же не перестает мыслить вечным и неизменным. *И чем более затемнен ум, тем более переходит он в иное себя, а в смысле интеллигенции — тем более отчуждается от своего самосознания*

и тем более мыслит себя как внешнее себе. Кроме того, *чем более затемняется интеллигенция, тем большую затемненность приходится противополагать себе и относить во внешнее себе, т. е. тем смутнее и расплывчатее созерцаемый внешний образ.* Наконец, *чем более затемняется интеллигенция, тем менее она сознает себя, тем более смутное знание имеет о себе.* Коротко говоря, *чем более погружается ум, интеллигенция, в иное, или затемняется, тем меньшую ясность получает относимый вовне образ и тем более делается смутным знание ума о самом себе.* Еще короче: *чем более меонизируется интеллигенция, тем более делается текучим и тем менее делается устойчиво оформленным знание ее и об ином, и о себе.*

4. Вооружившись этими установками, теперь мы вплотную перешли к решению крупной проблемы, стоящей нам сейчас на пути и мешающей продвинуться дальше. Не предрекая вопроса о тетрактиде как первом самоопределении бытия, мы можем теоретически мыслить две степени меонизированности чистого смысла, две степени модифицированности чистого смысла в становление смысла. Во-первых, самосознающий смысл, или ум, может *отчасти* оказаться меонизированным и отчасти оказаться не затронутым меоном, иным. Во-вторых, теоретически вполне мыслимо, что самосознающий ум *целиком* меонизируется, т. е. целиком погрузится в иное себе самому. В первом случае ум, частично затмеваясь, переносит затемненное вовне и создает для себя внешнее. Другими словами, *тут появляется субъект-объектное противостояние*, поскольку ум сам видит, что есть нечто помимо него, ему предлежащее, хотя, возможно, и не понимает, что это «объективное» есть его же создание, т. е. он сам. Кроме того, так как ум затемняется не целиком, но отчасти, он продолжает видеть себя и после переноса себя в иное, также и *внешнее — неизменным, хотя тут же*, поскольку речь идет именно о начале становления, *это неизменное видится ему становящимся и текучим.* Итак, в первом случае ум приобретает форму субъект-объектного бытия с частичным созерцанием и себя, и иного как становящегося эйдоса. Во втором случае меонизация, захватывая ум целиком, лишает его окончательно способности видеть себя и иное неизменным. *Ум видит только текучее, меональное, становящееся и не улавливает в этом никакого оформления, никакого осмысления.* Разумеется, интеллигенция тут все же остается. Она остается, во-первых, в полной силе как чистое смысловое самосознание, без которого не могло бы быть и никакой степени этого

самосознания, в частности и той степени, о которой мы сейчас говорим. А во-вторых, и самосознание себя и иного в своей абсолютной текучести все же есть некая интеллигенция, ибо это, несомненно, некая самосоотнесенность, хотя и слепая. Чистое самосознание абсолютной текучести есть интеллигенция, или степень ее. Но есть ли тут противостояние «субъекта» и «объекта»? «Субъект» и «объект» суть некоторые смысловые оформления. Мы же сейчас говорим о чистой текучести смысла, отвлекаясь от устойчивых и оформленных смысловых данностей. Значит, в самосознании чистой текучести или, яснее, в *осознании текучестью самой себя не может быть «субъект-объективного» противостояния.* То, что *только* течет, чувствует себя, но *не знает, что это — она*; чувствует иное, но *не знает, что это именно иное.* Такая интеллигенция всю себя перенесла в иное, хотя и не осознает этого. Она — вне себя, она забыла себя, она умерщвляет себя. Но, перенеся себя в иное и забывши себя, как она может познавать иное, если его не с чем сопоставить, если забыто как раз то самое, с чем иное можно было бы соотнести? Ясно, что раздельного знания себя или иного не может быть в такой интеллигенции. Это знание бесконечно растянуто, границы его размыты, само оно расплывается, и вся эта сплошность становления неразличима и нерасчленима, неосмысленна и тягуче бесформенна.

Эта интеллигенция на степени знания себя и иного без осмысления этого знания, без знания факта этого знания, т. е. знания себя и иного вне смысловых оформлений, а исключительно в виде бесформенно-текучего множества, или, попросту, этот ум, меонизированный до степени самозабвения, но еще не утерявший способности знать себя и иное, есть ощущение.

5. Значит, вторая возможность меонизации ума есть превращение ума, интеллигенции, в ощущение. Соответственно с этим первая возможность меонизации есть *мышление, связанное ощущением, или мышление об ощущаемом.* Это, как видим, нечто среднее между абсолютным самосознанием чистого ума и самозабвением ума, перешедшего в стадию ощущения. Получается весьма отчетливая картина степеней меонизации чистой интеллигенции. Наверху — чистое и абсолютное самосознание интеллигенции: ум созерцает себя, ибо больше нечего созерцать и больше ничего нет, кроме него; он и есть весь смысл; точнее сказать, ум есть самопрозрачность смысла, смысловая самосоотнесенность и самопроникнутость (второе начало тетрактиды). Далее — первая степень мео-

низации: ум, весь целиком оставаясь самим собою и самосознанием, оказывается весь насквозь текучим, становящимся, достигающим себя самого; становящийся смысл созерцает тогда чистую интеллигенцию, чистый смысл, и созерцает всю ее целиком, не дробя и сам не дробясь в этом созерцании, это — тот же чистый и цельный смысл, но в аспекте достижения себя как цельного и становления самим собою как цельным же, можно сказать, но такая интеллигенция тоже <...> [32*] и знает себя, но это происходит в ней лишь в силу созерцания ею чистой интеллигенции, или второго начала (это — третье начало тетрактиды). Еще далее — и тут мы уже покидаем характеристику тетрактиды как первого самоопределения бытия и переходим к теоретически и абстрактно выделяемым моментам заключенной в ней интеллигенции — далее две степени меонизации первоначальной интеллигенции. Последняя не просто рождает в себе противостояние себя и иного, как третье начало тетрактиды, взятое в цельном и абсолютном своем явлении. Ведь противостояние себя и иного в третьем начале тетрактиды *ни на йоту не уменьшало силы интеллигенции и ни на мгновение не сокращало ее* смыслового света, не затемняло ее. Вспомним, что три начала тетрактиды абсолютно взаимноединосущны. Другая картина получается, когда мы переходим к противостоянию с затемнением части интеллигенции. Тут перед нами возникает «субъект-объектное» бытие с отчасти затемненным эйдосом, так что ум принужден часть себя же проецировать вовне, видя и себя, и внешнее как непрерывно меняющуюся эйдетическую неподвижность. Наконец, последняя степень меонизации интеллигенции — это та, когда интеллигенция, хотя и продолжает быть самой собою, т. е. знать себя, теряет осмысленность и оформленность этого знания и распыляет его в непрерывный и сплошно-текучий иррационально ощущаемый и ощущающий туман. Это — ощущение. Таким образом, чем больше переход в иное, чем сильнее меонизация, тем интенсивнее противостояние «субъекта» и «объекта», тем менее сильно и менее четко самосознание. Чем больше меонизация, чем более иррационализируется ум, тем все больше и больше расходится «внутреннее» и «внешнее», тем все менее и менее можно судить по одному из них о другом. И чем менее проявляется меонизация, чем меньше количество моментов ума она захватывает, тем все больше и больше ум сливает «внешнее» и «внутреннее», «объект» и «субъект», и тем все больше и больше оказывается возможным судить по одному

из них о другом. Как внизу, полная дифференциация «внешнего» и «внутреннего» вплоть до полной неразличимости и неосмысленности ни того, где «внутреннее» и где «внешнее», ни чего бы то ни было вообще, так что все оказывается погруженным в неразличимый поток ощущения, так наверху — полная интеграция «внешнего» и «внутреннего» вплоть до того, что нельзя уже видеть одно и не видеть другого, так что все оказывается погруженным в абсолютно явленный и прозрачный самому себе раздельный и пресветлый ум. Тайна «субъект-объектного» противостояния заключена в диалектическом понятии меонизации.

6. Вернемся к тетрактиде. Полученные построения выясняют нам теперь подлинную характеристику третьего начала тетрактиды с точки зрения интеллигенции. Оно есть умное ви́дение чистого смысла, неизменно и сплошно становящееся и вечно достигающее этот чистый смысл, так что вся тетрактида отсюда получает форму вечной интеллигентной самодостигаемости. Однако это достигание, происходящее в тетрактиде, отнюдь не терпит какого-нибудь *частичного* достижения, *степени* его, т. е. отнюдь не терпит хотя бы малейшей степени затемненности вечного и чистого смысла. Тогда это не было бы первой тетрактидой. Интеллигенция третьего начала заключается как раз в том, что третье начало *целиком* и цельно, не по отдельным кускам и моментам, мыслит второе начало, и, чтобы было вообще где-нибудь частичное мышление третьим второго, надо, чтобы *здесь*, в первой тетрактиде, это достигание было цельным и не дробящим чистого и вечного смысла. Ко всему этому теперь мы прибавляем то, что такое становящееся умное зрение третьим началом ума возможно только потому, что в третьем начале наличен момент *самоощущения* и *ощущения второго начала*. Другими словами, *сущность специфической интеллигенции третьего начала тетрактиды заключается в ощутимости и самоощутимости неразрывной слитности себя с собою и с иным*. Чистое ощущение отличается от ума отсутствием раздельности и сплошной, непрерывной текучестью алогического множества. Так вот, третье начало в смысле интеллигенции вносит в тетрактиду момент самоощутимой всеслиянности, слитости и неразличимости ее с самой собою, причем — самое главное — слитости *ощутимой*, нераздельно и неоформленно присутствующего самоощущения. Разумеется, ощущение, абстрактно выделенное из реальной тетрактиды, само по себе есть темнота, слепота и самозабвение.

Однако в том-то и дело, что диалектика требует единосущия всех трех начал, и в частности третьего со вторым, вследствие чего все, что принадлежит второму, принадлежит так же, в том же абсолютном смысле и третьему началу, и все, что принадлежит третьему началу, так же, в том же абсолютном смысле принадлежит и второму началу. Поэтому ощущения и самоощущения нет в тетрактиде отдельно от полноты чистой интеллигенции и нет в ней такой интеллигенции, которая не содержала бы в себе момента неразличимой самоощутимости.

7. Чтобы одним термином закрепить все диалектическое своеобразие третьего начала в смысле интеллигенции, мы можем сказать так. Подобно тому как второе начало из Сущего Одного, или Смысла, превращается в интеллигентной диалектике в чистую интеллигенцию, или Ум, так третье начало из Становления Сущего, или Смысла в интеллигентной диалектике, превращается в Действие Смысла, в действенное становление самосознания ума, или в *Жизнь*. Известно, как неясно это общераспространенное понятие и как каждый вносит в него всю неразбериху и путаницу господствующих предрассудков и теорий. Тем не менее Жизнь есть нечто совершенно ясное и понятное каждому, нечто знакомое вне всяких научных и теоретических данных. И в философии должно быть такое же простое и ясное понятие жизни, выведенное помимо всяких научных изысканий, а исключительно на основе чисто феноменолого-диалектических установок. Хотя из предыдущего и совершенно ясно феноменологическое значение и диалектическое место этого понятия, все-таки ввиду царящего хаоса в понимании этого понятия я еще раз перечислю в отчетливой форме — в заключение интеллигентной характеристики третьего начала — все существенные признаки этого понятия. Разумеется, читателю ясно, что тут я, как и везде в этом труде, должен отбросить всякие метафизические привнесения и сосредоточиться исключительно на теоретико-философском, т. е., во-первых, на чисто феноменологическом, а во-вторых, на чисто диалектическом анализе, с тем чтобы каждый уже в согласии с принятым вероучением и мифологией мог наполнять эту структурно-теоретическую формулу каким угодно содержанием. 1) Жизнь есть действенное *становление и возникновение*, постоянное, неустанное, сплошь развивающееся, вечно подвижное. 2) Жизнь есть такое *становление, в котором нельзя отличить становящегося от ставшего, нельзя отличить предыдущего от последующего*, возникновение, где отсутствует

всякое логическое и *вообще смысловое оформление*, где все отдельные моменты слиты и водвинуты один в другой, так что в результате получилось сплошное неразличимое множество взаимопронизывающих смысловых энергий. 3) Жизнь есть это нерасчленимое множество взаимопроникнутых энергий смыслового становления, *которое так же нерасчленимо и так же множественно-едино самоощущается и ощущает иное*. Жизнь, как чистая в абсолютном смысле, т. е. сама по себе взятая жизненность, есть самоощущение и ощущение того, что ей самой совершенно неизвестно в расчлененной форме; это есть ощущение неизвестно чего. Жизнь ощущает себя, но не знает, что она — жизнь, что она — ощущает себя самое. Жизнь также ощущает и иное, но опять-таки не знает ни того, что она, жизнь, нечто ощущает, ни того, что это иное есть именно иное и не оно само. Жизнь есть погружение в иное себя до самозабвения, так что уже неизвестно, где одно, где другое, где третье. Чистая жизненность есть, таким образом, своего рода экстаз, но не тот экстаз сверх-умный, который обретается в результате умного ви́дения, сведенного в нерасчленимую точку первоединого Одного, но *доумный экстаз*, не напрягающий до максимума мысль, но максимально расслаивающий и размывающий ее, растягивающий и рассеивающий ее до степени животно и слепо ощущаемой и ощущающей туманности. 4) Диалектическое место чистой жизненности диктуется взаимоотношением первоединого Одного, абсолютного центра всего во всем, с иным, с тем, посредством чего оно только и может противополагать себя иному и самопротивополагаться. *Жизнь есть нечто третье, причем второе — это ум, а первое — сверх-умное единство всего и умного, и вне-умного*. Жизни нет без ума и без Одного, и, только предполагая, что где-то и как-то существует ум и Одно, можно говорить о чистой жизненности в себе.— Таковы простые и строгие феноменолого-диалектические контуры понятия жизни.

7. Продолжение: d) четвертое и пятое начала. После формулировки отношения трех начал тетрактиды к интеллигенции остается уже немногое сказать об интеллигентной стороне четвертого и пятого начал.

<1.> Четвертое начало, как мы видели, не единосущно ни одному из трех первых начал, ни, следовательно, всем вместе. Оно — иное в отношении к трем как целому. Оно есть достигнутость становления, т. е. нечто ставшее, факт, наличность. Применяя интеллигентную терминологию, мы должны поэтому сказать, что *четвертое начало*

есть нечто ставшее в текучести самосознания, факт, достигнутая и предстоящая в готовом виде наличность всех судеб интеллигенции. Это есть, стало быть, *ощущенность триадой себя самой, ощущенность себя как факта.* Ум мыслит себя, жизнь мыслит умный мир, т. е. иное себе, что и возможно только при наличии стихии ощущения, вносящей элемент осознания самопротивостояния; *четвертое же начало уже не мыслит совсем, а только ощущает, т. е. только самозабвенно сливается в акте едино-ощущения, сливается с триадой.* Впрочем, не забудем: четвертого начала нет без триады, оно есть только *факт* триады, носитель и субстанция смысла ее. Поэтому, точнее сказать, не четвертое начало ощущает триаду, а ощущение, т. е. ощутимая самослиянность триады, чувственная самовосприимчивость триады самой себя, есть четвертое начало. Четвертое начало в смысле интеллигенции есть *чувственность триады, материя триады, субстанция триады*, или, употребляя точный, и как раз интеллигентный, термин, *тело триады.* Если припомним подлинное диалектическое место четвертого начала, то нам станет ясным, как тело триады ничего ровно не содержит в себе нового, чего не было бы в триаде, и что в то же время оно есть нечто иное к ней. На теле триады почиет сама триада, ее смысл. Эйдос триады находит свое фактическое осуществление в *теле* триады, которое хотя и иное, но также пресветло и самосоотнесенно, так же осознает себя и самосоотносится, как и сама триада; оно и есть триада. Впрочем, усвоить эту диалектическую антитетику следует не здесь, где она рассматривается уже в своих применениях, а там, где она ставится самостоятельно.

Это Тело, следовательно, мы резко отличаем от Субстанции, или Факта. Субстанция — вне-интеллигентна; она — в-себе-бытие. Тело же есть результат интеллигентного ознаменования Субстанции, это Субстанция, которая соотнесена с собою, Субстанция, которая является носителем и фактическим осуществителем интеллигенции. Другими словами, это есть Субстанция, которая является совокупностью *органов* интеллигенции, как живое чувственное тело есть совокупность органов ощущения и восприятия. Поэтому Тело резко отличается от Субстанции. Оно — *для-себя*-бытие.

2. Что касается пятого начала, т. е. энергийного Символа, то для усвоения его интеллигентной модификации надо помнить, что Сущность Символа заключается в том, что он выносит внутрисубстанциальный смысл наружу, что он как бы сверху покрывает и понимает Субстанцию.

Символ несет с собой не просто смысл первичной триады, но он соотносит этот смысл с бытием, с Субстанцией. В интеллигентной модификации это будет то, что я называю *пониманием*, в отличие от мышления и знания. Понимание всегда есть символическое, т. е. выразительное, мышление. Триадный Смысл тут берется не сам по себе, но в своем взаимоотношении с своим инобытием, т. е. с Субстанцией. Это делает его выразительным и символическим; и интеллигенция такого символа окажется уже не просто знанием, но пониманием[33*].

8. Синтез вне-интеллигентной диалектики и интеллигентный принцип. Диалектика «для-себя-бытия» закончена. Интеллигенция рассмотрена в своей феноменолого-диалектической сущности. Можно ли здесь поставить точку и считать тетрактиду продуманной до конца? Не коренится ли в ней еще каких-нибудь недоговоренностей, которые мы не осознали и диалектически не закрепили? Наконец, ни в одной из полученных нами интеллигентных категорий сущего мы опять-таки не находим имени. Где же имя и какова же в конце концов его подлинная феноменолого-диалектическая картина?

Все эти вопросы заставляют нас вернуться к тому пункту, где мы диалектически получили интеллигенцию и откуда начали характеризовать эту последнюю, отвлекшись от поступательного развития общей диалектики. Вспомним, что заставило нас заговорить об интеллигенции. Мы получили схему в-себе-бытия — Одно, Сущее, Возникновение[34*], Факт. Схема обладала для нас нерушимой взаимосвязью и точнейшей смысловой систематикой: Одно предполагает иное, Одно сопрягается с иным и т. д. Мы задали вопрос: вся эта железная логика триады и тетрактиды — откуда она? Одно, говорили мы, *полагает* иное. Можно ли предположить, что это — лишь метафорическое выражение, что полагает, собственно, не Одно, а что-то другое, или кто-то другой, напр. хоть мы, человеческий субъект, или субъектно? Разумеется, диалектика не могла стать на этот путь, так как поставить систему триады в зависимость от того, что не есть она сама,— значит поставить диалектику в зависимость от чего-то ей постороннего и неизвестного, т. е. значит отказаться вообще от диалектики. Диалектика возможна только тогда, когда она обосновывает сама себя и когда конструируемая ею система категорий ни от чего постороннего и некатегориального не зависит, а зависит сама от себя, сама себя обосновывает, сама из себя выходит и сама себя собою ограничивает. Одно *полагает* иное. Это неизбежно

должно значить, что Одно проявляет активность полагания иного в отношении себя, что Одно активно противополагает себя иному, что Одно активно само себя себе противополагает. Отсюда вытекает новый ряд категорий, параллельный полученным уже категориям, или ряд интеллигентных категорий, интеллигенции. Она — разная в разных началах тетрактиды. И вот теперь вопрос: все ли это?

Интеллигенция начинает с момента противополагания Одним себя самого иному. Но ведь *иного нет ничего помимо Одного.* Иное, как мы учили, и есть не что иное, как то же самое Одно, но *оформленное, ограниченное, определенное.* Значит, *интеллигенция есть противоположение Одним себя самого себе же самому, но в аспекте оформления, ограничения и определения.* Интеллигенция есть достижение как бы вертикального разреза Одного, в то время как первоначальная схема Одного, Сущего, Становления и Факта есть только горизонтальная диалектика Одного, диалектика вширь, а не вглубь. Эта первая тетрактида хочет быть и тетрактидой *для себя*: она хочет *сознавать и мыслить себя самое.* И вот, она сознает и мыслит себя в качестве таковой, в качестве тетрактиды. Но что это значит? Это значит, что триада, углубляясь в созерцание себя, *находит себя уже оформленным, мыслит себя уже ограниченным и определенным.* Не будь этой границы, она не могла бы себя и отличать от иного, а не отличая себя от иного, она не мыслила бы себя как себя и, следовательно, не была бы интеллигенцией. Но она — интеллигентна. Это значит, что она сама мыслит себя отличным от иного, что, следовательно, она содержит уже, находит в себе уже наличной определенную границу и что только благодаря наличию этой границы она и есть интеллигенция. Теперь и возникает вопрос: *откуда эта граница и как совместить ее с абсолютной интеллигенцией, для которой нет вообще никаких границ?*

Этот вопрос станет легче, если мы проведем параллель между вне-интеллигентным и интеллигентным диалектическим рядом. Мы помним: первое начало есть абсолютно сверх-сущее Одно. Когда мы заговорили о бытии этого Одного, тотчас же пришлось это Одно противопоставить иному и отличить от него. Получилось второе начало — оформление Одного и, следовательно, осмысление. Но, разрешивши задачу оформления, мы стали в недоумении перед вопросом: а где же подлинное совмещение тех противоречий, из которых состоит второе начало? Ведь второе начало, хотя и оформилось, не может перестать быть

первым началом, ибо второе начало есть только один из диалектических этапов все того же первого начала. А первое начало — беспредельно и неопределенно, ускользает от всякого смысла и формы и даже есть нечто сверх-сущее. Значит, второе начало есть предельное и беспредельное одновременно. Как это возможно? *Откуда этот предел* — в беспредельном Одном? *Откуда это иное*, посредством которого — беспредельное и предельное? *Все это — те же самые диалектические* вопросы, которые мы сейчас ставили относительно интеллигенции и которые сводятся к одной проблеме: *как совместить абсолютную силу интеллигенции с находимой ею уже в качестве готовой и непререкаемой наличности границей и определяющим ее, оформляющим меональным принципом?*

Одно, рождающее триаду, должно и мыслить себя таковым. Диалектика в-себе-одного и диалектика для-себя-одного — совершенно параллельны и формально одинаковы. Первая есть диалектика горизонтальная, диалектика вширь; вторая — диалектика вертикальная, вглубь. Абсолютная сила интеллигенции есть то самое в диалектике «для-себя-бытия», что сверх-сущее Одно, абсолютно беспредельное и не подчиненное никакому пределу и форме, есть в диалектике «в-себе-бытия». Как в этой последней первый пункт гласил о сверх-сущем единстве, неохватном смысле всего, так в диалектике интеллигенции первый пункт гласит о сверх-интеллигентной активности интеллигенции, о той ее мощи, которая уже не подчиняется никакому оформлению и, наоборот, сама рождает всякое самосознательное оформление. Далее, в диалектике «в-себе-бытия» мы пришли ко второму пункту — к оформлению Одного, к различению в нем, и тут, в диалектике «для-себя-бытия», мы пришли с необходимостью диалектического разума тоже к соответствующему второму пункту — к интеллигенции, раздельно мыслящей самое себя, к оформленному и определенному самосоотнесению и самопротивопоставлению. Наконец, противоречия, заключающиеся во втором диалектическом пункте «в-себе-бытия», вызывают необходимость примирения их в третьем пункте: Одно беспредельное и Одно оформленное примиряются в Одном *становящемся*, которое существует именно в силу того, что в нем есть и Одно неизменное и Одно изменчивое, так что на вопрос «откуда иное?» получается совершенно ясный и определенный ответ: иное искони было в Одно как его становление, одно искони было становящимся. Тут мы получаем яснейшую нить для разрешения поставленного выше

вопроса о преднаходимости интеллигенцией своего иного, своего оформления.

В самом деле, триада должна самосоотноситься. Она и самосоотносится; мы вывели систему самосоотношения. Но вот оказывается, что самосоотношение возможно только благодаря тому, что в интеллигенции налична ее граница и форма, что интеллигенция, углубляясь в себя, находит себя, т. е. нечто, некий смысл, стало быть, свою границу и форму. Самосоотнесенность мы вывели. Но этой интеллигентной границы мы не выводили. Поскольку самосоотнесенность диалектически нерушима и поскольку она для себя требует оформления и границы, постольку мы должны диалектически вывести и эту последнюю. *Надо найти нечто третье, где абсолютная сила сверх-сущей интеллигенции совмещалась бы с оформлением и ограничением этого сверх-сущего, где они были бы — одно.*

Третье начало «в-себе-сущего» было размывом и распылением второго; становление смысла есть его меонизация. Такой же меонизацией самосознающего смысла (разного — по разным началам тетрактиды) должно быть и третье начало — «для-себя-сущего».

Надо найти такое начало, которое бы вмещало в себя интеллигенцию как причину своего собственного оформления. Только в таком случае интеллигенция будет и абсолютной активностью и иным, которому она сама себя противопоставляет. Интеллигенция должна беспредельно углубляться в самое себя, в целях самосознания и самосозерцания, но тут же она должна наталкиваться на самое себя (ибо что же иное, как не себя, она сознает?) и тем самым ограничивать и оформлять себя как интеллигенцию. Она должна и остаться неизменной себе, не ограниченной сверх-сущей бездной самосознания, и остаться интеллигенцией, сознательно направленной все же не на что иное, как только на себя. *Интеллигенция в своем смысловом устремлении на себя самое должна в себе самой найти препятствие к беспредельности сверх-сущей интеллигентности.* Она и устремление самосознания, и препятствие для этого самосознания, препятствие для себя как интеллигенции. Она со всей строгостью диалектической необходимости должна вечно достигать себя самое же, вечно преодолевать препятствие самой себя, вечно меонизироваться и быть в распылении, ибо только распыленное может стремиться к собранному и только меонизированное может искать остро отточенных изваянностей, полноты самосознающего смысла. Другими словами, *интеллигентное Одно должно постоянно стремиться к самому*

себе, должно постоянно влечься к самому себе, испытывать влечение к тому, чтобы стать одним. Стремление, или влечение, и есть тот необходимый третий диалектический пункт интеллигенции, где она является и абсолютнейшей сверх-сущей силой, и активностью, и причиной своего же собственного оформления, своего же собственного иного, т. е. осмысления себя. *Влечение есть диалектический синтез самосознающей активности и задержки ее самою собою, фактом своего собственного смысла.* Таким образом, Одно необходимым образом искони стремится к себе самому, и в этом стремлении — диалектическое единство и объяснение всей интеллигенции. Только в стремлении, или влечении, мы находим такое знание, которое есть и активное проявление смысла и самосознания, и задержка, препятствие, поставленное этой активностью для себя самой. Тут впервые примиряется в-себе-бытие, конструированное со стороны, неизвестно кем, с для-себя-бытием, которое само себя для себя конструирует. И примирение это заключается в том, что такое «в-себе-и-для-себя-бытие» порождает себя самое, влечется и стремится к самому себе, так что тут ему приходится одновременно быть и беспредельно устремленным знанием, и устремленным только на самого себя. Оно искони влечется само к себе. Как становление в диалектике в-себе-бытия было синтезом одного и иного, как жизнь в диалектике для-себя-бытия была синтезом запредельного источника, сердца и ума, так влечение, или стремление, в диалектике в-себе-и-для-себя-бытия есть синтез стремящегося Одного и результата этого стремления — самосознательно стремящегося к себе смысла.

9. Продолжение: проведение принципа. Стоит несколько подробней остановиться на различиях, господствующих в разных началах тетрактиды в связи с диалектикой в-себе-и-для-себя-бытия.

1. Первое начало — сверх-сущее Одно. Как в диалектике интеллигенции мы принуждены были отрицать за первым началом самосоотнесенность, так теперь в диалектике стремления мы *должны отрицать за первым началом стремление к самому себе.* Ведь когда мы говорим «Одно» в смысле первого начала, то этим вовсе не даем ему какую-нибудь положительную характеристику. Наша диалектика учит нас в этом одном видеть только неподчиненность ничему отдельному и раздельному, т. е. осмысленному. Самое обозначение «одно», как учим мы, есть только указание на то, что оно не есть многое, т. е. раздельное, что оно ни то и ни это, что оно *выше* всего

этого. Только и всего. Поэтому в интеллигенции мы должны были этому началу отказать. Разумеется, это не есть просто натуралистическое отсутствие какого-нибудь факта или события. Если интеллигенция есть вообще самосознание, то это тот максимум самосоотнесения и самосознания, когда наступает уже экстаз и неразличимое самослияние; абсолютное Одно настолько абсолютно и цельно знает себя, что уже не отличает себя сознающего от себя сознаваемого. Такой экстаз, разумеется, не есть раздельное и изваянное самосознание, это есть сверх-интеллигенция, в себе нерасчленимая, но действующая как необходимое условие раздельного самосознания. Так же точно должны мы рассуждать и в отношении диалектики стремления. Одно в смысле первого начала есть сверхсущее стремление, сверх-стремление; это тот максимум устремленности на самого себя, который уже не подчиняется отдельным и раздельным оформлениям, и потому можно совершенно точно в смысле диалектики сказать, что *сверх-сущее Одно ни стремится, ни не стремится куда-либо, оно — выше стремления и влечения к себе или к иному.*

2. Однако не надо забывать, что мы все время вращаемся в кругу диалектических понятий, т. е. в кругу антитетических конструкций. Сверх-сущее Одно ни к чему не стремится. Но <оно> не просто сверх-сущая Бездна. Оно еще и начало логического ряда: оно переходит во второе диалектическое начало, в бытие. Как только это произошло, необходимо утверждать, что *Одно* (а кроме и выше сверх-сущего Одного, ничего нет) *стремится к самому себе, влечется к самому себе.* Необходимо признать, что *выход из самого себя, из бездны сверх-сущего, в свет оформления и осмысления, т. е., если хотите, раздробления, есть не иное что, как влечение Одного к самому себе, стремление к самому себе, возврат к самому себе, утверждение самого себя. Смысловое раздробление и смысловое воссоединение есть одно и то же влечение одного к самому себе, или то же самое влечение Одного к иному,* поскольку иное есть оно же, но — в аспекте его оформления.

Приполучивши конструированные нами в диалектике второго начала в-себе-бытия категории, пять основных категорий — сущего, тождества, различия, покоя и движения,— мы можем и более четко судить о стремлении второго начала к самому себе. Второе начало есть сущее, бытие, оформление. Значит, бытие влечется к самому себе оформленно, стремится к самому себе как к осмысленно-раздельному. Но такое бытие предполагает самоограничение, границу с иным, от которого оно

отличается. Значит, в уме нет ничего, что не стремилось бы, в бытии нет ничего, что не влеклось бы к самому себе, поскольку ум только тогда и ум, когда он точнейше отграничивает себя от того, что не есть ум. Второе начало стремится к себе. Мы уже говорили, что в нем — то же Одно, что и в первом начале. Следовательно, поскольку Одно, как бытие, влечется к себе, постольку сверх-сущее Одно, по диалектической антитезе, тоже влечется к себе, т. е. ум, второе начало, *есть результат влечения сверх-сущего к самому себе.* Если ум влечется к самому себе, то это значит то же, что сверх-сущее Одно влечется к уму, что и есть влечение его к самому себе. *В смысле диалектики в-себе-и-для-себя-бытия первое начало есть произволяющее, творящее, а второе начало — произволенное, полученное из недр первоединого, осуществленное первоединым, осуществление первоединым самого себя, осуществленное первоединое.* Таким образом, все первое начало насквозь есть произволение и устремление, влечение и стремление; и все второе начало насквозь есть произволение и устремление, влечение и стремление. Нет ничего в уме, что не было бы не порождением перво-единого, и нет ничего в Одном, что не порождало бы ума. Далее, второе начало требует категорий тождества и различия. Ясно, что в стремлении и влечении эти категории вполне отчетливо заявляют себя как *стремление к себе же никуда не стремящегося перво-единого сверх-сущего и как стремление к иному того, что стремится исключительно к самому себе, как осмысленное стремление сущего ума к самому же себе.* Полагаю, что это уже очевидно. Наконец, категории покоя и движения в применении к диалектике в-себе-и-для-себя-бытия равным образом отчетливо заявляют себя как *неизменное и неподвижное пребывание в себе устремленного на себя смысла и нерастекаемая изваянность увлеченности смысла к себе самому*; с другой стороны, это — неизменное влечение к самому себе, данное как нечто в себе оформленно-неподвижное и нетекуче-закрепленное.

Если первое начало в смысле диалектики в-себе-и-для-себя-бытия есть произволяющее и осуществляющее, а второе начало — произволенное и осуществленное, то *третье начало триады есть*, по вышеприведенной диалектической схеме, *становление произволения и осуществления, или распространение произволения, т. е. осуществления*, а четвертое начало *тетрактиды есть*, по тем же схемам, *самый факт осуществленной и произволенной триады, наличность и сделанность результата устремлений.* Так как четвертое начало не есть какой-то новый факт в срав-

нении с триадой, но факт самой триады, то наличие его в тетрактиде сводится только к некоторой модификации трех основных начал. А именно, произволяющее и осуществляющее первоначало превращается под влиянием четвертого начала, т. е. как Основа, в рождающее или, точнее, соблюдая характеристику сверх-сущего, нерожденное (агеннесийный момент тетрактиды), ибо рождение из себя и есть как раз совмещение произволения и стремления получить из этого произволения некую наличность, некий факт; второе начало, как умно-произволенное и осуществленное под влиянием четвертого начала, т. е. как Форма, модифицируется в *рожденное*, ибо рожденное есть именно факт и результат устремления повторить себя в ином виде (геннесийный момент тетрактиды); третье начало, как распространение первоединого одного и становящийся, неизменно и постоянно возникающий и самовозникающий аспект его, как постоянно выходящая и распространяющаяся из него жизнь, как Действие смысла, модифицируется под влиянием четвертого начала в *творчество, исходящее из первоединого Одного* (экпоревтический момент тетрактиды); и, наконец, сам четвертый момент тетрактиды, как существующий только лишь в качестве факта триады, модифицируется под влиянием диалектического сопряжения с цельной триадой в самосоздаваемое, самосоздающее и самовозникающее тело триады, или, короче, в живое существо триады (софийный момент тетрактиды) [35*].

3. Употребляя всю эту терминологию, нужно всячески бояться привнесения в нее какого-нибудь натуралистического или метафизического содержания. Профан в диалектике, прочитавши о давно знакомых ему словах «ум», «тело», «рождение», «творчество» и т. д., поймет эти слова так, как он понимает их в своей обыденной речи и жизни, со всей неразберихой и смутной сентиментальностью, какая обычно присуща, и пройдет мимо того диалектического утончения и кристально ясной систематики мысли, которой они характеризуются по своему существу. *Эти слова, как их употребляет диалектика, ничего общего не имеют с обыденным их пониманием*, полным всякой непродуманной спутанности и замутненности. Я не знаю, да и в настоящей работе не интересуюсь знать, что понимает толпа, напр., под «умом» или «рождением». Однако я не выдумываю новых терминов, а привлекаю старые, лишь вкладывая в них чисто феноменолого-диалектическое содержание. Такое же положение вещей находим мы и во всякой науке. Возьмем такие термины, как

«масса», «тело», «движение», «свет», «звук», «теплота» и пр. и пр. Научное содержание их имеет весьма и весьма отвлеченное отношение к обыденному их пониманию. Тем не менее наука оставляет их в своем обиходе, давши им, разумеется, вместо обыденной неразберихи вполне фиксированное логическое содержание. Ровно так же должны мы поступать и в диалектике, и я совершенно не стесняюсь употреблять здесь такие термины, как «тело» или «рождение», давая им, однако, строжайше критическое, а именно, феноменолого-диалектическое содержание.

а) Я говорю прежде всего о рождающем и конструирую агеннесийный момент триады. Конечно, этим я совершенно ничего не говорю ни о том, *кто* рождает и *кто* рождается, ни о том, *как* это рождение кого-то происходит. Всякому, разумеется, вспомнится наше человеческое, или, вообще, животное, рождение. Диалектическое рождающее не имеет, правда, ничего общего с физическим рождением, но, не имея соответствующего термина, который был бы зафиксирован в общеизвестных ныне изложениях диалектики, и по необходимости испытывая в нем нужду, я беру это общеизвестное слово, не без мысли, конечно, помочь все-таки этим словом все той же диалектике. Что такое «рождающее», или «нерожденное», в нашем диалектическом смысле? 1) Это есть *сверх-сущее*, единство, сверх-сущее Одно, не подчиняющееся никаким смысловым оформлениям, ибо в каждой и во всех точках оформленного бытия совершенно одинаковое, так что уже нет того, от чего его можно было бы отличать. 2) Это есть такое сверх-сущее Одно, которое в то же время есть и *беспредельное многое*; оно — принцип единства или, точнее, единичности всего как целого; оно предполагает многое раздельное, т. е. смысловое. 3) Это есть такое сверх-сущее Одно, о котором не только мы или кто-то еще высказывают те или другие смысловые ознаменования (ибо что такое мы?!), но оно само полагает себя самого, т. е. само полагает себя как себя, т. е. само полагает себя в *ином* себе, само *повторяет* себя в ином и само знает, что оно здесь повторяет себя, само с собой соотносится. 4) Мало того, это сверх-сущее Одно, будучи выше знания и бытия, *стремится к самому себе*, т. е. стремится к иному, что и есть само оно в аспекте оформления. Оно *стремится повторить себя в ином* и вот, повторяет. Это мы понимаем и как ἐκπόρευσις Одного. Таковы вот те четыре пункта, которые конструируют понятие интеллигентного и выраженного сверх-сущего Од-

ного. Каким одним словом можно обнять все эти четыре пункта так, чтобы каждый из них в одинаковой мере был бы виден и в одинаковой мере объединялся с прочими? Я и подыскал слово «рождающее». Пусть толпа понимает под этим словом что хочет, но на то мы и занимаемся философией, чтобы употреблять слова не как толпа, а философски.

В словах «рождающее», или «нерожденное», по-моему, довольно удачно схватываются все четыре вышеупомянутых момента *первого* начала интеллигентно-выразительного бытия. Рождающее есть по отношению к рожденному прежде всего нечто первичное и основное. Рожденное — многообразно и множественно, рождающее — едино; в нем объединены все рожденные предметы. Рождающее — и не просто объединение рожденного. Объединение рожденного и есть не более как объединение, ничего само по себе не говорящее о рождающем. Но рождающее есть именно сверх-рожденное, отличное от рожденного и самостоятельное. Все выявленности рождающего не суть само рождающее. Все виды не суть сам род. Но род везде в них присутствует, всех их объединяет, осмысливает, возводит к единству. Род — везде в своих рожденных видах, и каждый из них несет на себе энергию целого и единого рода. И каждый вид отличен от рода, не есть род, хотя и рожден им и участвует в сущности его. Род везде в видах присутствует весь, целиком, хотя и в то же время все виды отличны друг от друга. Таким образом, первое определение из приведенных четырех вполне вмещается в наше понятие «рождающего» и «нерожденного». Последнее особенно подчеркивает, между прочим, момент сверх-сущности, косвенно указывая на сущность,— рожденное. Второе определение говорит о необходимо связанным[36*] со сверх-сущим единством разделением его и оформленным осмыслением его. И это вполне ясно дано в понятии рождающего. Что такое рождающее? Это значит — повторяющее себя в окружающей среде, в *ином*. Одно оказывается не только одним, но и многим, т. е. уже не одним, или вступившим во взаимоотношение с иным. Рождающее из себя не может рождать ничего иного, кроме себя же, ибо оно рождает *из* себя. Однако это есть не просто самопорождение; это — самопорождение в ином. Иначе и нельзя родить себя как себя, так как рождение себя как себя есть рождение некоего определенного смысла, т. е. рождение и иного. Ясно, что второй пункт определения интеллигентно-выразительного первоначала вполне вмещается в наше понятие рождения.

Далее, третье определение говорит об интеллигенции, о *знании* Одним того факта, что оно получает себя в ином и, следовательно, полагает это иное. Но как раз именно понятие рождения взято из той сферы, где почти всегда есть если не вполне разумное и раздельное осознание повторения себя в ином, то по крайней мере животно-чувственное и бессознательно-инстинктивное ощущение и себя, и иного, а это — тоже интеллигенция, или степень ее. Рождать — значит чувствовать, что сам повторяешь себя в ином. Рождать — значит иметь некое знание, что ты — родитель, а оно — порожденное, результат твоего сознания себя как родителя. Рождать — значит извнутри ощутительно сливаться со своим порождением, несмотря на то что оно уже в ином, что оно — не ты. Когда мы не имеем в виду этого знания и этого ощущения, мы говорим о причине и последствии, о действии и результате, а не о родителе и рожденном. Наконец, четвертое определение гласит о *стремлении* сверх-сущего повторить и создать себя в ином, о *влечении* извести нечто из себя самого же, продолжить себя в ином. Но разве это не есть рождение? Влечение и воля продолжить себя в ином — разве не свойственно рождающему и стремление выйти за пределы себя, чтобы оставаться самому даже тогда, когда нет тебя самого,— разве не значит это быть рождающим, или родителем? — Итак, «рождающее» и «нерожденное» есть точнейшая *диалектическая* квалификация первого начала тетрактиды, если ее рассматривать с точки зрения интеллигенции (и ее дальнейших осложнений).

b) Точно так же вполне подходящим термином для обозначения *второго* начала является «рожденное». Я настаиваю на том, что именно *диалектический смысл* захватывается этим термином. Как и в отношении первого начала, перечислим во избежание всяких посторонних привнесений со стороны читателя основные признаки понятия *рожденного*. 1) Рожденное, или второе начало интеллигенции, есть прежде всего *бытие, т. е. оформленно и раздельно данный смысл*, образ, вид, резко очерченная фигурность смысла. 2) Рожденное есть такой раздельный смысл, *который может существовать только лишь как выявление сверх-сущего единства*, как тяготеющее к этому единству и *держащееся* им. Отсутствие абсолютного первоединства повело бы к мгновенному уничтожению этого смысла. Он рассыпался бы в ничто, не будучи ничем сдерживаем. 3) Рожденное есть такое осмысленное выявление первоединства, *которое сознает таковым себя самое*, которое ощущает свое происхождение от первоеди-

ного Одного и которое единственно знает это первоединое. 4) Рожденное также *вечно влечется к себе самому, стремится быть самим собою*, это и есть не более как влечение первоединого к нему, или, что то же, к себе самому. 5) Категории, выведенные в диалектике в-себе-бытия для второго начала, конечно, остаются в силе и здесь, и рассмотрение их уточняет формулу рожденного. a) Рожденное тождественно себе самому, как никогда не выходящее из своего бытия в качестве рожденного; и рожденное вечно отлично от себя самого, как вечно остающееся в лоне рождающего и, следовательно, самим рождающим, и в то же время пребывая вышедшим из самого себя в иное, пребывая рожденным. b) Рожденное отлично от рождающего, ибо иначе рождающее никогда не вышло бы в иное и, следовательно, рождаемое не родилось бы; и рождаемо вечно тождественно с родившим, ибо иначе рождение не было <бы> повторением первоединым себя же самого в ином. c) Наконец, рождающее есть сущее, раздельно и цельно отличное от не-сущего, и потому нет в нем ничего, что не рождалось бы и что не разделяло бы общей судьбы рожденного в отношении и себя, и рождаемого, и иного. Было бы ненужным увеличением размеров этой работы, если бы мы по порядку стали проверять, все ли перечисленные признаки второго начала в-себе-и-для-себя-бытия соответствуют одному понятию рожденного. Мне кажется, что это соответствие очевидно, и рассматривать его подробно я не стану.

c) Нечто новое представляет в отношении избранной нами терминологии *третье* начало. Мы избрали термины *творчество и исхождение, творчество, исходящее из первоединого Одного*. Обоснованно ли это и имеется ли для этого какая-нибудь почва в реальном значении слов «творчество» и «исхождение»? Прежде всего рассмотрим, почему к третьему началу является совершенно неприложимым термин «рожденное». Функции третьего начала сводятся к распространению, к меонизации первоединого Одного и сущего Одного, к приведению его в состояние становления и неизменно-наличного возникновения, или самовозникновения. Есть ли третье начало изведение первого начала в иное? Есть ли третье начало выхождение первоединого Одного в иное? Никоим образом. Это второе начало есть изведение первоначала в иное и полагание первоначалом себя в ином. Третье начало есть уже *пребывание* первоединого в ином, а не простое только изведение его в иное, и притом не только пребывание Одного в ином, но и *определенная форма пре-*

бывания его в ином, а именно распространение, растягивание, размыв, неизменно и сплошно протекающая длительность Одного в ином. Третье начало есть *такое Одно, которое, будучи в ином, исходит из себя самого, распространяется из себя самого, изводится из себя самого, становится самим собою.* Я поэтому и беру такой термин, который бы указывал как раз на это *распространение*, выхождение, исхождение. При этом я настаиваю именно на *исхождении*, ибо этот термин как раз указывает на специфическое отношение третьего начала к первому, а без установки этого взаимоотношения (ибо сверх-сущее Одно держит всю тетрактиду) не может быть никакого и определения ни третьего, ни второго начала. «Распространение» правильно отмечает момент становления, но не подчеркивает момента зависимости этого становления от одного. «Растягивание», «размыв» и пр.— слова, привлеченные скорее ради уясняющих аналогий, чем для фиксирования диалектических конструкций, являются сами по себе довольно рискованными. «Длительность» скорее соответствует диалектике в-себе-бытия, чем в-себе-и-для-себя-бытия. Именно исхождение подчеркивает и зависимость от Одного, и форму этой зависимости, и характер, вид пребывания Одного в ином, и необходимый момент «для-себя» (поскольку исхождение как раз говорит о том, что Одно *само направляется из себя*, и при этом говорит как раз о *хождении*, т. е. о сознательном и самосознающем, целесообразном процессе). Поэтому ни в коем случае нельзя говорить о рождении третьего начала от первого, если не путать и переворачивать всю диалектику вверх дном. Следует говорить только об *экпоревзисе* третьего начала из первого, об исхождении. Это экпоревтический момент триады.

<d>) Равным образом строжайше следует отличать отношение третьего начала к первому от отношения третьего начала ко второму. Тут тоже опаснейший подводный камень, способный разбить вдребезги наш корабль диалектики, уже приближающийся к месту назначения. Третье начало есть определенная форма пребывания первоединого в ином. Оно *уже* предполагает, что Одно находится в ином, и только говорится, *как* именно Одно находится в *ином*. Второе начало не предрешает вопроса о том, *как* именно Одно находится в ином, а только конструирует самый *принцип пребывания* Одного в ином, самый факт выхода Одного за свои пределы. Тут существеннейшая разница между смыслом оформления как смыслом и смыслом оформления как оформлением, т. е. как

оформливанием, становлением оформления. Одно изводит, другое распространяет изведенное. Если так, то можно ли сказать, что третье начало исходит как из первого начала, так и из второго? Можно ли первое и второе начало сравнять и отождествить в смысле отношения к третьему началу?

e) После всего вышеизложенного не мешает в точных выражениях закрепить понятие исхождения, как оно только что было конструировано. 1) Исходящее есть *возникновение, становление* и *изменение*, т. е. распространение того, что в существе своем остается во всех пунктах этого самораспространения *абсолютно-тождественным себе*. 2) Исходящее есть распространение Одного, *которое, несмотря ни на какие свои судьбы, всегда и везде неизменно остается самораспространяющимся* [37*], самодовлеющим пребыванием в себе, так что самораспространение и есть *исконное пребывание сверх-сущего в самом себе*, вхождение в самого себя и ограничение самого себя самим собою. 3) Исходящее есть то, что *сознательно и саморасчлененно распространяет себя самого*, знает, кто оно и как оно распространяется, и осязает свою распространяющуюся повсюду смысловую стихию. 4) Наконец, исходящее есть то, что *стремится изойти*; это есть Одно, влекущееся к самовыхождению и самораспространению. Должно быть ясно также и то, почему мы третье начало в-себе-и-для-себя-бытия назвали *творчеством*. Творчеством обычно ведь и называется <1)> процесс сознания, 2) нерушимо связанный с творящим и представляющий лишь его излучение, 3) таящий в себе определенный замысел и форму, задуманную у творящего, и 4) органически-животно, непосредственно-цельно захватывающий творящего, влекомого властною силою к творению, так что творец уже и не знает, его ли это была воля и влечение, или что-то иное им руководило и чрез него действовало [38*].

4. a) Скажем несколько слов о четвертом начале тетрактиды, модифицированном под диалектическим влиянием цельной триады — в смысле в-себе-и-для-себя-бытия — в *живое существо*, как мы сказали выше. И здесь трудно подыскать слово, которое бы более наглядно выражало все заключающиеся тут признаки. 1) Живое существо есть нечто *фактически наличное*, утвержденное и реально положенное. 2) Живое существо есть такой наличный факт, который обязательно должен: a) все время меняться и длиться (ибо какая жизнь без движения?); b) все время оставаться самим собою и быть

независимым от своей текучести, хотя в то же время и определенно-оформленным фактом (ибо без этого что же именно могло бы течь и меняться?); c) все <живое> должно пребывать объединенным в некое единство, *которое во всех решительно его частях и моментах самотождественно* и не равно ни одной из этих частей и моментов. 3) Живое существо есть такой осмысленный факт, который *так или иначе знает или ощущает себя*, ибо чем иначе оно отличалось бы от неживого факта? 4) Но живое существо, наконец, не просто знает и ощущает себя; *оно еще и* деятельно, оно активно утверждает себя, оно борется за себя, оно стремится быть собою.

b) Наконец, пятое начало, Символ и Понимание, несомненно, в порядке конструируемого нами синтеза внеинтеллигентной и интеллигентной стихии должно превратиться в становящееся, в активно-наступающее Понимание. Я называю это понимание *Словом* и в данном месте не вхожу в его анализ, так как этот анализ давался мною уже много раз[39*].

10. Переход к завершению абсолютной диалектики[40*]. Чтобы не сойти с правильного и сознательного диалектического пути, остановимся одну минуту в своем поступательном диалектическом движении и ориентируемся на достигнутом пути развития.

Мы получили, <во-первых>, задание развернуть систему диалектики вплоть до получения категории *магического имени*. Во-вторых, мы получили задание построить такую диалектику, которая была бы абсолютной, т. е. в которой каждый принцип играл бы первую роль, *т. е. такую, которая* свойственна только ему самому и не свойственна никакому другому. Мы получили первый ряд категорий: Одно, Сущее, Становление, Субстанция, Символ. Взятый сам по себе этот ряд пяти категорий — *плоскостен*, невыразителен, однотонен. Стараясь продвинуться дальше по пути диалектического развития, мы пришли к необходимости, чтобы все эти пять категорий — и каждая в отдельности, и вся, так сказать, их плоскость, все они как целое,— *сами полагали свое инобытие*, т. е. свое оформление,— другими словами, чтобы они сами от себя зависели, чтобы их смысловые акты были действительно *их* актами в прямом и буквальном, а не в переносном смысле. Так мы получили категорию, вернее, плоскость *интеллигенции* и провели ее по всем пяти категориям. Можно сказать, что с введением сферы интеллигенции мы превратили нашу диалектику из *одномерной* в *двухмерную*. Каждая категория, которая раньше была

только невыразительной точкой, теперь получила второе измерение. Простое диалектическое требование привело нас к синтезу и первой, до-интеллигентной, и второй, интеллигентной, точек зрения. И наша диалектика, очевидно, стала *трехмерной*. Но всмотримся, как, собственно говоря, совершался переход от первой точки зрения ко второй и от второй к третьей. Мы уже заметили выше, что интеллигенция, для-себя-бытие, противостоит первому ряду как некий новый смысл и эйдос, как некое новое Бытие или Сущее. Первый ряд в сравнении со вторым рядом оказывается чем-то неоформленным, каким-то внутренно-нерасчлененным единством. *Это точь-в-точь повторение перехода от Одного к Сущему*, который мы нашли в первой, одномерной, диалектике — с тем только различием, что там одна первая категория играла роль нерасчлененного единства, а теперь весь ряд первых пяти категорий — равно как и каждая категория в отдельности — играет роль этого нерасчлененного единства. Нетрудно заметить, что также при переходе от двухмерной диалектики к трехмерной мы повторим не что иное, как переход от Сущего к Становлению, совершенный нами в пределах первой диалектики.

Что это значит? Что значит, что сначала нерасчлененным единством было только изначальное Одно, а потом вся диалектика в-себе-бытия оказалась этим нерасчлененным единством? Что значит, что сначала Бытием и Сущим была только вторая категория, а потом все решительно категории, которые мы до сих пор получили? Это значит, что *мы всю диалектику рассматриваем с точки зрения каждой категории и всех вместе*. Мы сначала получили просто диалектический ряд категорий. Но этот ряд, взятый сам по себе, *абстрактен*. Конкретность[41*], т. е. настоящая сращенность, ее получится тогда, когда мы всю эту диалектику рассмотрим в *свете каждой категории* в отдельности. Каждую диалектическую категорию мы можем и должны взять как основную и в свете ее рассмотреть все остальное. Можно сказать еще и так. Раз мы имеем, напр., пять диалектически выведенных категорий, вытекающих из некоего общего нерасчлененного единства и в этом смысле *тождественных* с ним, то это значит, что в *основу ряда мы можем положить* любую категорию. Все ведь категории абсолютно тождественны, по общему правилу диалектики, с первоединым сверх-сущим; след., *все они тождественны и между собою*. А эта тождественность не будет использована нами, если мы возьмем ее только с точки зрения *перехода*

одной категории в другую, с точки зрения движения категорий. Все категории заключены в перво-сущем и сверх-сущем; они есть только развернутое оно, и оно есть только они, сжатые до одной неделимой точки. Следовательно, диалектика была бы существенно неполна, если бы брали каждую категорию просто как такую, вне непосредственной выведенности из предыдущей категории. Надо, чтобы диалектика показала и то, что делается с мыслью и бытием, когда та или иная категория[42*] становится на место перво-сущего. А она не может не стать на это место, так как все категории тождественны с перво-сущим. Практически это сводится к тому, что *все категории (в нашем случае выведенные пять) должны еще раз повториться в каждой из этих категорий*. Однако это не может быть простым повторением уже полученного ряда, т. е. повторением его пять раз. Это, конечно, ни к чему не привело бы. Все дело в том, что здесь каждый раз получаются совершенно новые категории в зависимости от особенностей той сферы, в которой происходит это «повторение» первого ряда. Тут-то как раз и становится до полной наглядности понятным, что такое *абсолютная диалектика*. В абсолютной диалектике *каждая мельчайшая* категория должна играть роль первенствующей категории, роль первоединого, из которого вытекают все прочие категории. Относительная диалектика как раз тем и страдает, что она берет только *некоторые* категории в качестве основных, остальные же оставляет в том их невыразительном, одномерном виде, в котором они предстали при первом прикосновении диалектической мысли. Так, например, «диалектик» берет категорию «объекта» и категорию «субъекта». Пусть даже он и вывел их одну из другой (что, впрочем, не всякий диалектик умеет делать). Все-таки этого еще мало. Если он хочет быть действительно конкретным, он должен 1) объект рассмотреть как субъект и 2) субъект рассмотреть как объект, а еще лучше, если, кроме того, он 3) субъект-объектное тождество рассмотрит как объект и 4) субъект-объектное тождество рассмотрит как субъект. Тогда этот диалектик увидел бы, как категория «личности», а вместе с тем категория «искусства» и «религии» *вытекают с полной диалектической* необходимостью (как это мы видим, напр., в конце Гегелевой «Энциклопедии»), и никто не посмел бы тогда считать эти категории ложными или несущественными. А что делает эту диалектику истинной и существенной? Именно то, что здесь категории не

просто выведены одна из другой, а еще и *рассмотрены одна в свете другой*, т. е. каждая категория повторяет внутри себя весь ряд, в котором она занимает в одномерной диалектике лишь одно из многих мест. Это и есть абсолютная диалектика.

Сделавши такую ориентировку в достигнутой нами диалектической стадии, мы теперь сразу же видим, что мы действительно вступили на путь *абсолютной* диалектики и что мы проработали из нее *первые три категории*, т. е. достигли трехмерности. Сначала мы дали одномерную диалектику в виде дедукции пяти основных категорий (которые можно представить в связи с теми или другими намерениями и как триаду, и как тетрактиду). Очевидно, это есть та диалектика, где основную роль играет *Одно*, так как наши пять категорий ничего иного и не представляют собою, как именно диалектическую эволюцию этого Одного. Далее, мы перешли к интеллигенции. Это и значит, что мы поставили здесь в центр и основу уже не Одно, а *Сущее*, вторую категорию из одномерного ряда. Чистое Одно как одно порождает из себя Бытие, Сущее, но Бытие, если *его*, это самое Бытие, принять за Одно, даст в качестве второй категории уже, очевидно, не просто Бытие, ибо в этом случае не было бы и никакого диалектического процесса. Оно даст другое Бытие, которое будет с ним соотноситься так же, как в первом ряду Бытие соотносилось с Одним. Но там Одно было абсолютно бескачественно, здесь же оно заполнено бытийственной качественностью. Это и заставляет нас трактовать новое Бытие уже не как просто Бытие, но как Сознание, как Интеллигенцию. Равным образом наш третий ряд, или трехмерная диалектика, очевидно, построен по типу *третьей* категории первого ряда, Становления, получая общую характеристику как Стремления, или Влечения.

Тут нам становится воочию ясно, чего еще не хватает нашей диалектике, чтобы она стала *абсолютной* (пока в пределах полученных уже пяти категорий). А именно, *необходимо, чтобы полученная третья плоскость Стремления (Влечения) перешла еще в четвертую*, по типу перехода Становления в Ставшее (в Факт, Субстанцию), т. е. *чтобы в центре всех пяти категорий была поставлена четвертая категория*; и *необходимо, чтобы эта четвертая плоскость перешла еще в пятую*, по типу перехода Ставшего в Символ, т. е. *чтобы в центре всех пяти категорий была поставлена пятая категория*. Это и приведет нас к желанному концу, к построению *абсолютной диалектики Субстанции*.

11. Две последние плоскости, завершающие абсолютную диалектику (персонализм и ономатизм). 1. Начнем с первой плоскости. В чем ее центральный и основной смысл? Интеллигенция, т. е. чистый ум и абсолютное самосознание, перешла у нас в некое новое становление, где ум погрузился в стихию Стремления. В дальнейшем диалектика требует противоположения этой категории еще новой, которая была бы ей именно *противоположна*. Просто Фактом, или Субстанцией, т. е. просто Ставшим, эта категория, конечно, не может быть, ибо тут мы вернулись бы к первой, одномерной, диалектике и игнорировали бы все наши достижения в двухмерной и в трехмерной диалектике. Надо подыскать такое Ставшее и такой Факт, которое бы вместило в себя и чистый Ум, и чистое Стремление, которое было бы сразу и Телом и Живым Существом, и Пониманием и Словом. Я думаю, что это есть, вообще говоря, категория *Личности*, получающая разный вид в зависимости от преломления в разных категориях ряда.

В прямом и чистом виде эта категория относится к *четвертому* началу. Вспомним предыдущие формы этого четвертого начала. Сначала, в наиболее абстрактной и формальной плоскости, мы имели просто *Ставшее*. Когда это Ставшее мы стали мыслить как носителя Ума, абсолютной интеллигенции, мы уже не могли продолжать называть его Ставшим просто. Оно предстало перед нами как Тело. Далее, это Тело наполнилось еще более глубоким содержанием: оно стало мыслиться как рождающее или рождаемое. Другими словами, оно превратилось уже в *Живое Существо*. Теперь же, наконец, оказывается, что это Живое Существо берется с точки зрения законченности и определенности всех своих жизненных устремлений. Оказывается, что его ум и его стремления даны не просто сами по себе, но в своей полной *определенности*, завершенности, *ставшести*. Это значит, что Живое Существо берется во всем своем историческом развитии, со всеми своими судьбами, которые только ему свойственны. Живое Существо, оказывается, осуществило здесь свой индивидуальный лик, и весь его ум, вся его жизненная энергия дали полную картину своего собственного существа. По-моему, это есть то, что обычно называется *Личностью*. Личность есть конкретная осуществленность всего внутреннего, всей, какая только свойственна данной субстанции, интеллигенции. Однако это уже четвертое начало; и мы еще ничего не сказали о новой модификации первых трех начал.

Первое начало, Одно, Рождающее и Нерожденное, в аспекте противопоставления своему инобытию, т. е. в аспекте *результата* этого Рождения и Нерожденности, даст Власть. Делать, творить, рождать в аспекте личностном и завершительном — это значит *быть в состоянии* делать, творить и рождать, быть достаточно могущественным и властным для этого. Но это есть *результат* и ставшее *Ума*, что тоже — Ум сам внутри себя, но в аспекте завершенности и законченности. Мне кажется, это есть Ве́дение (или, быть может, Вера, если ее понимать как умное ви́дение). Влечение и Стремление, данные в аспекте личностного завершения, есть Любовь. Однако мы уже видели, как полезно и как в то же время необходимо рассматривать первые три ипостаси, с одной стороны, и четвертую — с другой, как нечто целое и неделимое. Ведь первые три начала есть же не только чисто смысловые начала, которые реально существуют только на четвертом начале, т. е. когда есть соответствующий Факт, или Субстанция, которая их осуществляет и реально, телесно носит на себе. Что же даст нам Личность (полученное нами в этом ряду четвертое начало), как именно осуществитель и носитель Могущества, Ве́дения и Любви? Что такое эта абсолютная Личность, которая законченно осуществит и реализует и Власть, и Ве́дение, и Любовь? Что такое Власть как *Личность*, Ве́дение как *Личность*, Любовь как *Личность*? Что такое Власть как живой организм Личности, Ве́дение как живое существо Личности, Любовь как субстанция и тело Личности? Тут мы подходим к великой диалектической тайне христианского учения о троичности, которая только сейчас начинает немного приоткрываться для нашего изумленного взора. Рождающее и Власть имущее, Рождающее и Нерожденное, Власть как Личность есть *Отец*, *довлеющий* себе: Рождающее как Личность есть Отец, и Нерожденная Власть как Личность есть Довление, и Нерожденная, но Рождающая Власть как Личность есть *самодовлеющий Отец*. Рожденное как Личность есть *Сын*, и Ве́дение как личностная завершенность есть *Мудрость*. Пневма и Жизнь как Личность есть *Дух*, и Любовь как личностная завершенность и законченность есть *Святость*. Субстанциально-личностная завершенность Жизни как умного ощущения и влечения — как неиссякаемого Стремления и Творчества есть *Дух Святой*. Дух Святой — организм Любви и Святости, Любовь и Святость как организм.

Наконец, в пятой категории, в Символе, который уже дошел у нас в предыдущей диалектике до степени Понимания и Слова, <иное> становится в этом общеличностном

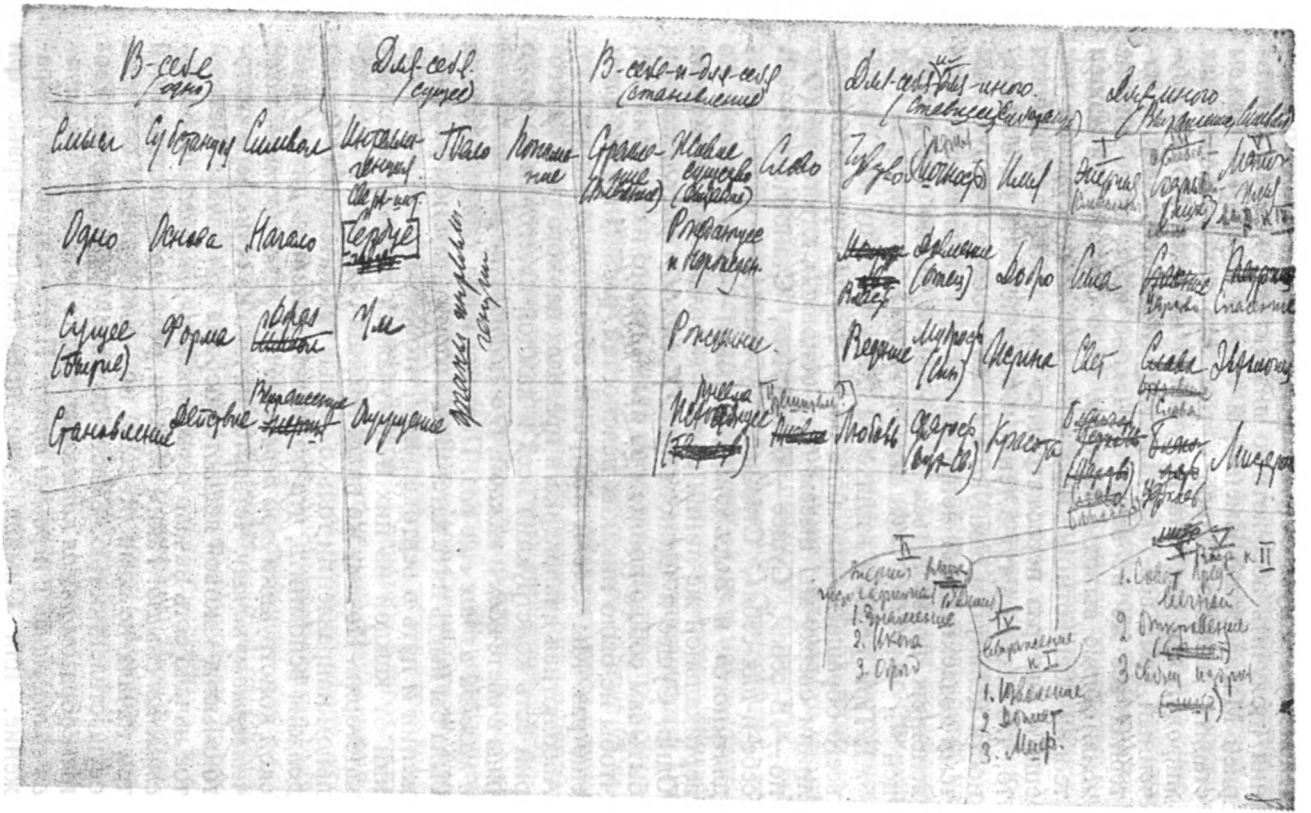
аспекте, очевидно, Словом Личности, Словом, открывающим сущность Личности. Такое Слово, которое исходит от живой Личности, очевидно, есть *Имя*, а это имя, открывающее и выражающее вовне и Довление Власти, и Мудрость Ве́дения, и Святость Любви, есть не что иное, как *Добро, Истина и Красота*. Добро, Истина и Красота есть *внешнее выражение* Довления, Мудрости и Святости, подобно тому как эти три есть внутренняя осуществленность и завершенность тайных внутритроичных процессов Власти, Ве́дения и Любви.

Такова эта общая плоскость *персонализма*, возникающая под главенством четвертого начала, Ставшего, получающего тут форму Личности. Укажем, что получается на второй из указанных плоскостей, т. е. там, где главенствует не четвертое, а *пятое* начало, не Ставшее, но Символ и где с точки зрения этого Символа перестраиваются все пять основных категорий. Прежде всего необходимо зафиксировать общий смысл этой новой плоскости. Если Личность соответствовала Ставшему и была как бы устойчивым, остановившимся бытием Стремления, то с Символом мы, очевидно, переходим еще в новое становление, ибо и всякая категория, противополагаясь своему инобытию, синтезируется с нею в своем становлении. Тут будет становление уже самой *Личности*, не просто, конечно, Становление как таковое. Однако *тут мы еще не перейдем в самое инобытие*. Личность отождествится с этим инобытием *в своем смысле*, умно; и потому она не перейдет в свое инобытие как факт, чтобы там заново утвердиться или, быть может, рассыпаться, но будет умным же становлением, смысловой энергией, эманирующей в инобытие, но не становящейся самим инобытием. Три ипостаси, выведенные нами раньше, в аспекте этого чистого «для иного», станут Силой, Светом и Благодатью. Четвертое начало, дошедшее в предыдущей диалектике до степени Личности, превратится здесь в такую сферу, которая будет местом осуществления и овеществления инобытийных энергий Личности. Я ее называю *софийной* сферой, а основную триаду в ее воплощении на Софии я мыслю как Царство, Славу, Церковь. Наконец, пятая категория в свете конструируемой здесь диалектики, т. е. Символ в свете Символа же, есть *Магическое Имя*, а триадическое разделение в нем дает Энергию Спасения, *Эвхологическую* (откуда — *молитва*) и *Мистериальную* (откуда — *Таинство*).

12. Необходимые и основные разъяснения. Только теперь мы пришли к некоторому более или менее осяза-

тельному концу в смысле своего первоначального задания (получить абсолютную диалектику, кончая категорией Магического Имени), и только теперь мы можем ставить реально вопрос о том, что такое абсолютная мифология и как она получается на деле. Но и полученный нами все-таки порядочный диалектический материал все же не везде одинаково ясен; и не вполне ясны общие выводы, которые надо сделать для нашей теории абсолютной мифологии. Все это заставляет нас еще и еще раз пересматривать этот материал, выявляя то, что осталось тут в тени, и стремясь дать по возможности цельную и единую, а также простую и ясную систему диалектики. Я попросил бы при дальнейших разъяснениях пользоваться прилагаемой мною тут таблицей [43*].

1. При первом взгляде на нашу таблицу мы прежде всего обращаем внимание на то, что по горизонтальной линии сверху мы имеем пять основных категорий (Одно — «В-себе», Сущее — «Для-себя», Становление — «В-себе-и-для-себя», Ставшее, Субстанция — «Для-себя-и-для-иного» и Выражение, Символ — «Для-иного»), по вертикальной же линии слева [44*] — только три категории: Одно, Сущее и Становление. Хотя этот факт и должен быть сам собою понятен из предыдущего изложения, но, чтобы не было никаких неясностей, разъясним это здесь еще раз. Мы хотели построить *абсолютную* диалектику. Абсолютная диалектика в пределах данного ряда категорий есть конструкция всех и каждой категории из этого ряда в свете всех и каждой, т. е. *повторение всех категорий в каждой из них еще раз.* Поэтому наша таблица должна была бы иметь пять категорий в горизонтальном расположении и пять в вертикальном, чтобы на схождениях линий от каждой из них и получались искомые сложные категории. Почему же наша таблица содержит в вертикальном направлении только первые три категории? Тут мы должны вспомнить, что по нашей основной диалектической конструкции *три первые начала резко противостоят четвертому началу.* Четвертое начало не есть сфера чистого смысла, каковой являются первые три начала. Четвертое начало есть начало *осуществления, реализации, овеществления смысла.* Таким образом, реально существуют эти три начала не сами по себе, но — лишь вместе со своей осуществленностью, вместе со своей реализацией. Равным образом *пятая категория также не может мыслиться единосущной с первыми тремя.* Пятая категория, Выражение, или Символ, уже предполагает первые три


В-себе
Для-себя
В-себе-и-для-себя
Для-себя-иного
Для иного
Одно
Начало
Сущее
Форма
Материя
Сравнение
Любовь
Мера
Мера
Мера

В-себе (Одно)			Для-себя (Сущее)			В-себе-и-для-себя (Становление)			Для-себя-и-для-иного (Ставшее, Субстанция)			Для-иного (Выражение, Символ)		
Смысл	Субстанция	Символ	Интеллигенция	Тело	Понимание	Стремление (Влечение)	Живое Существо (Дыхание)	Слово	Чувство	София * (Личность)	Имя	I * Энергия (Смысловая) *	III * Осмысл. София (Лик)	VI * Матич. Имя Выраж. к III *
Одно	Основа	Начало	Сверх-инт. [Сердце]	Органы интеллигенции			Рождающее и нерожденное		Власть	Довление (Отец)	Добро	Сила	Царство *	Спасение *
Сущее (бытие)	Форма	Образ	Ум				Рожденное		Ведение	Мудрость (Сын)	Истина	Свет	Слава *	Эвхология
Становление	Действие	Выражение	Ощущение				Пневма Исходящее	[Утешитель] *	Любовь	Святость (Дух Св.)	Красота	Благодать *	Церковь	Мистерия

II *
Энергия (Лик) чисто софийная (Явление)
1. Знамение
2. Икона
3. Обряд

IV *
Выражение к I
1. Изволение
2. Догмат
3. Миф

V *
Выражение ко II
1. Совет Предвечный
2. Откровение
3. Священная История

начала и только определенным образом *выявляет их вовне*, выносит их наружу. Таким образом, первые три начала являются совершенно своеобразными категориями; и они как чисто смысловые могут быть противопоставляемы решительно каждой, любой категории и всем категориям, взятым вместе. Все прочие категории есть не что иное, как то или другое *усложнение* первых трех, их разрисовка и углубление. Первые три начала в аспекте четвертого суть *осуществленные* три начала. Та и другая модификация, как видим, нисколько не нарушают ни самого количества «три», ни их существенного взаимоотношения. Вот почему необходимо в вертикальном направлении нашей таблицы говорить именно о трех ипостасях. Это, однако, нисколько не мешает тому, чтобы мы рассматривали как три ипостаси сами по себе, так и их модификации в направлении четвертой и пятой категории. Наоборот, это различение необходимо, если мы вообще хотим получить диалектическое исследование; и потому я отвожу этим модификациям вполне определенное место в своей таблице, но только место это не по вертикали, но — параллельно трем первым началам в каждом отделе, соответствующем той или иной горизонтальной категории.

2. Далее наш взор падает на самую эту *первичную триаду*. Мы видим теперь воочию, что *христианское учение о троичности Лиц Божества вовсе не есть что-то противо-разумное и не-логичное и какой-то набор бессмысленных слов*, каковым любят его изображать лица, невежественные в этом вопросе. Даже не «верующий», но просто честно мыслящий должен сказать, что тут содержится *самое обыкновенное диалектическое учение, самая обыкновенная диалектическая триада*, какую можно найти в любой диалектической системе. Правда, и честно мыслящих, и диалектиков достаточно мало, чтобы учению о троичности была отдана вся дань по справедливости. Мы воочию убеждаемся, что опять-таки *не логика, не знание и не наука заставляют людей восставать на троичность*. Наоборот, если бы люди рассуждали диалектически, они убедились бы, что *божество только и может быть триединым*, не иным. Разумеется, чтобы вообще утверждать реальность чего бы то ни было, нужно иметь соответствующее ощущение этого предмета; а чтобы иметь ощущение, надо иметь орган ощущения. И это, как я уже много раз говорил, есть сфера именно не логики и не диалектики, но *жизни*. Человек ощущает и имеет объекты для ощущений — в зависимости от того, как он живет. Одна

жизнь предрасполагает к одним ощущениям, другая — к другим. Чтобы воспринять и ощутить Божество, нужна соответствующая жизнь, не только внутренняя, но и внешняя. Ощутить Божество тому, кто раньше не имел этого ощущения,— значит изменить свою жизнь; и, самое главное, это значит измениться *физически*, ибо какое же это изменение жизни без физического ее изменения? Итак, логика триединства имеет под собой некоторый вне-логический опыт, который нельзя насадить и воспитать ровно никакой логикой и который равным образом нельзя и опровергнуть никакой наукой и диалектикой. Но допустите на одну секунду, что Божество существует, допустите хотя бы только в мысли, хотя бы только гипотетически, и — вы обязаны будете применить к Нему диалектические схемы. Вы обязаны будете ответить на вопрос: если Бог есть, то *чем* Он отличается от всего прочего? И если Он чем-нибудь отличается, Он есть нечто. А если Он — нечто, то это нечто имеет определенную границу и очертание и т. д. и т. д. Словом, вся диалектическая схематика неминуемым образом окажется реальной также и для Божества, и вы должны будете учить в первую голову о триаде: Одно, Сущее и Становление. Из этого видно, какая клевета и какой вековой обман существует в отношении Средних веков и христианского вероучения. Люди, потерявшие веру в Бога, уверяют нас, что ни в неоплатонизме, ни в средневековом богословии и философии нет ровно никакой логики и никакой диалектики, что там область «тьмы и невежества», а вот-де изображение Богоматери в виде своих возлюбленных есть действительно *возрождение* и внутренне прогнившее духовное мещанство, и слепота, этот жалкий салонный блуд Вольтера и Дидро, есть действительно *просвещение*. Но явно эта преступная клевета рассчитана на полную безмозглость и на то, что люди не станут проверять подобных утверждений самостоятельным изучением данных исторических периодов. Конечно, лучше всего запретить изучение антично-средневековой мысли, чтобы никто не имел даже и возможности выявить тот свет ума и ту диалектику, которая там фактически существовала. Но такое запрещение слишком уж явно дискредитирует само себя и выявляет свое подлинное лицо. Итак, в учении о Триединстве кроме стихии ощущений (или, как говорят, «веры») есть еще *точнейшее требование мысли*; это — *самая обыкновенная триада*, которая существовала у всех «верующих» и «неверующих», кто только занимался *диалектикой*.

3. Попробуем теперь войти в разъяснение более детальных категорий. Мы получили основную диалектическую триаду, которую путем дальнейших усложнений можно было бы довести до какого угодно количества категорий. Но мы остановились на пентаде. Рассмотрим, в чем суть диалектики, которая хочет *рассмотреть каждую из пяти категорий в свете каждой из пяти категорий.* Вот мы имеем сферу Смысла (разработанную нами в виде первой триады). Эта сфера Смысла была порождением первой категории — Одного; это было продвижение в сфере Одного и средствами Одного. Что же получится, если мы теперь начнем рассматривать всю полученную сферу Смысла с точки зрения *второй* категории — Сущего, или Бытия. Я утверждаю, что и здесь в предложенной системе дано построение, которое, безусловно, непререкаемо, которое обладает самой элементарной диалектической необходимостью и которое не признают только потому, что не хотят на это даже обращать внимания.

Это простейшее, очевиднейшее, примитивнейшее построение сводится к следующему. Допустим, что мы получили в своей диалектике сферу Смысла. Допустим, что все дистинкции, которые можно было здесь произвести, мы произвели. Допустим, что дальше уже ничего не остается такого, что было бы Смыслом. Все остальное — сфера уже *вне-смысловая.* Что же получится? К какому выводу придет диалектика, захотевшая производить с полученным Смыслом свои дальнейшие — обычные — операции, т. е. противоположения и отождествления? Мы должны теперь *всю* сферу Смысла противопоставить чему-то иному и отождествить с ним. Но где же это «иное»? Мы ведь только что сказали, что нами проработана решительно *вся* сфера Смысла, что, следовательно, ровно никакого *иного*, никакого инобытия уже не остается. *Чему же* теперь противопоставлять Смысл? Раз мы условились, что нами исчерпана *вся сфера* Смысла, то ведь все остальное, если оно есть, конечно, будет уже *вне* Смысла. Но что же можно сказать о том, что никакого смысла не имеет и что — вне всякого смысла? Таким образом, само собой получается, что полученный Смысл *не с чем противопоставить, кроме как с самим же собою*, что единственное инобытие, которое тут мыслимо,— это *сам же Смысл для себя же самого.* Мы должны конструировать такой Смысл, который был бы *бытием сам для себя.* Вспомним: мы ведь как раз хотели рассмотреть все категории под углом зрения *Бытия.* Но что такое «все категории»?

Это есть вся сфера Смысла, взятая целиком. Где же теперь будет это Бытие как нечто новое в этом уже новом противопоставлении *всего* Смысла своему инобытию? Это и будет, очевидно, *самосознание*, а «Бытие», которое мы условились положить здесь в центр всего, превратится в *объект самосознания*, или, что то же, в *субъект самосознания*.

Теперь я спрошу: где тут допущена ошибка? Скажи́те: где в этой диалектике допущен такой шаг мысли, который бы превращал все это рассуждение в неправильное или фиктивное? *Никто такой ошибки указать не сможет.* Тут простое дело: раз исчерпана вся сфера Смысла, то дальнейшее противопоставление есть уже противопоставление Смысла ему же самому, самопротивопоставление Смысла, т. е. субъект-объектное взаимоотношение, т. е. *самосознание, интеллигенция*. И заметьте: это не тот вывод, который можно было бы делать и можно было бы не делать. Это вывод, *который нельзя не делать*. В самом деле, диалектика производит свои операции путем противоположения, т. е. путем отрицания, и — в дальнейшем отрицания этого отрицания, т. е. утверждения. Вот получена вся сфера смысловых установок, вся сфера Смысла целиком. Можно ли не противополагать эту сферу ее инобытию? Можно ли не отрицать эту сферу и в дальнейшем не утверждать ее опять снова? Ведь это было бы равносильно смерти диалектики. Это значило бы закричать на диалектику: «Молчи!» — и топнуть ногой. Будем ли мы это делать? Хотя и очень много существует охотников кричать и топать ногами, мы за этим не пойдем, мы предоставим диалектике совершать свои операции и дальше — даже бесконечно, если это потребуется. Разве может кто-нибудь положить пределы мышлению, если оно само себе их не положит? Итак, целостная сфера Смысла противополагается единственно возможному инобытию (ибо всякое бытие уже исчерпано) — *себе самому*. А это и значит, что Смысл перестал быть смыслом просто, но стал *Субъектом и Объектом*. Поэтому, как бы ни бесновались материалисты, желающие свести самосознание и вообще сознание на бездушную материю, все это есть только диалектическое недомыслие и слепота в определенной сфере действительности. Тут мы еще и еще раз убеждаемся, что отнюдь не логика и наука приводят материалистов к отрицанию сознания и души, но нечто совсем другое. Материалисты *прекрасно знают*, что существует и сознание, и душа, но только они хотят *сознательно удушить* сознание и душу. Не логика, очевидно, приводит их к этому,

но определенный злобный аффект вопреки всякой логике и при сознательном игнорировании всякой логики.

4. С такой же диалектической неумолимостью вытекают и все прочие выводы, которые сделаны в предыдущем. Мы получили сферу чистого самосознания и ума. Так как здесь не было ровно никаких привнесений, которые бы делали это самосознание частичным или несовершенным, а имеются в виду только голые и простые категории субъекта и объекта, то, очевидно, это самосознание, этот ум будет *абсолютным*. Мы получили, стало быть, сферу чистого, абсолютно адекватного самосознания и ума. Что же дальше? Если мы не закричим опять на диалектику и не станем производить над ней внешнего и физического насилия, то она опять, как всегда, поставит все тот же вопрос о противопоставлении полученной категории инобытию и о синтезе ее с этим инобытием. Получено чистое, в себе адекватное самосознание. Противопоставление, очевидно, должно привести к *становлению* этого самосознания, этого субъект-объектного тождества, как раньше синтез Одного и Сущего мы нашли в Становлении. Но заметим: становление интеллигенции не может здесь пониматься как внутри-интеллигентное становление. Внутри-интеллигентное становление даст сферу *ощущения*. Нет, мы берем *всю* интеллигенцию, *всю* сферу самосознания целиком, и — противопоставляем ее новому инобытию, совершенно забывая о внутри-интеллигентных различиях. Это, конечно, не может не привести к новой диалектической категории, которая бы наглядно выявила эту становящуюся вовне интеллигенцию. Но что такое сознание, которое *становится* во внешней сфере? Что такое самосознание, которое вышло из своей внутренней замкнутости и направилось в свое инобытие? Что такое сознание, которое утверждает себя не внутри себя, но *вне себя*, и так как это инобытие есть становление, то — утверждает себя в становлении, в постоянном возникновении? Это есть, делаю я вывод, *Стремление*, или *Влечение* (вполне определенная разница обеих категорий меня здесь не интересует, я беру их пока в общем виде),— вывод, который опять-таки совершенно не может быть оспариваем диалектически.

К этому необходимо прибавить еще следующее. Различая Ум и Стремление, я подхожу вплотную к платонически-патристической психологии и резко расхожусь с новоевропейской. Античное разделение на «ум», «тюмос» и «эпитюмию», как всегда, отождествляют с разделением на «ум», «чувство» и «волю», забывая, что все три

последние сферы помещаются в каждой из трех античных. Античное разделение есть разделение чисто диалектическое, зависящее от полагания ума в инобытии. Поэтому ум в моем и в антично-средневековом понимании отнюдь не есть *одна* из способностей души и отнюдь не «помещается» в «душе», но именно «душа» «помещается» в уме. Ум не есть отдельная способность. Это духовное средоточие, превосходящее самую «душу». «Душа» есть не что иное, как *развертывание* «ума», переход ее в инобытие. *То, что обычно именуется «душой», совпадает*, таким образом, у меня *именно со «стремлением»*. «Ум» и «душа» (стремление) вовсе не находятся на одной плоскости, но «ум» выше «души». «Стремление», как это легко заметить, я понимаю, следовательно, опять-таки *не как одну из* душевных способностей. Например, «стремление» в моем понимании ничего общего не имеет с «волей» или ее моментами (в обычном понимании психологов). Это вообще *душевный* поток, психическая слитость, неизменно движущаяся вперед, то неугомонное и вечно напряженное алогическое становление, которым «душа», собственно, и отличается от «ума».

Указанным диалектическим противостоянием Ума и Стремления тотчас же неумолимо диктуется и еще одна интеллигентная пара, без которой никак не может обойтись последовательная диалектика. Ведь антитеза Ума и Стремления есть не что иное, как полное повторение в интеллигентной сфере основной антитезы Бытия и Становления. Но мы хорошо знаем, что в диалектическом ряду Бытию предшествует Одно, а за Становлением следует Ставшее. Эти категории, конечно, имеют и свои интеллигентные аналоги. Что касается внутри-интеллигентной диалектики, то там мы уже наметили антитезу Ума и Ощущения. Но сейчас нас интересует то, что предшествует *всей* интеллигенции и что последует за *всей* интеллигенцией со всеми ее внутри-интеллигентными различиями. Когда мы противопоставляли Смысл его инобытию, т. е. ему самому, мы сразу же получили антитезу Субъекта и Объекта. Но подобно тому как в одномерной диалектике есть бытие и небытие и есть тождество их, которое уже не может быть ни бытием просто, ни небытием просто, но которое должно быть уже *выше* самого бытия и самого небытия и даже *выше* их антитезы, т. е. чем-<то> уже абсолютно неразличимым, так и в интеллигенции Ум и Стремление должны так отождествиться между собой, чтобы это тождество уже не было просто Умом или просто Стремлением, ибо иначе оно и не будет

тождеством Ума *и* Стремления. Необходимо, чтобы это интеллигентное тождество было выше самой антитезы Ума и Стремления, даже больше того, выше самой антитезы Субъекта и Объекта, т. е. было бы чем-то совершенно неотличным в смысле Ума и Стремления, или Субъекта и Объекта, чем-то *высшим* и несоизмеримым с этой антитезой. Такая высшая интеллигентная или, вернее, сверх-интеллигентная точка абсолютной неразличимости есть *Сердце*, тот неисповедимый и неисчерпаемый источник всякой интеллигенции, из которого проистекают и чистый Ум, и чистое Стремление. Это Ум, но — такой, который дан вне субъект-объектного противостояния и есть сплошное сверх-логическое протекание и Стремление. И это есть Стремление, но — такое, которое не выходит наружу, не распределяется вовне, но вращается внутри себя, неизменно истекая из себя и вновь возвращаясь в себя за пределами логических и субъект-объектных расчленений. Этот умный *Экстаз*, конечно, не может быть понят современным психологическим и философским мещанством, знающим только среднее, тепловатое, сероватое, недалекое существование. Понять это может только иная, не буржуазно-европейская, возрожденская и просветительская культура, хотя это и есть опять-таки самое примитивное диалектическое построение. Добавлю, что как в Одном мы различали Одно как бесконечную апофатическую бездну и Одно как начало ряда, так и здесь необходимо различать Сердце как абсолютную неохватную сверх-интеллигентную бездну, которая есть такая полнота Света, что он уже теряет всякие границы и формы, всякое различение и расчленение и, таким образом, превращается в некий *пресветлый Мрак*, и — Сердце как начало интеллигентного ряда, как полноту умных обстояний, как предел умных восхождений и исхождений. Я в таблице пометил эту категорию просто как Сердце, рассчитывая, что читатель не забудет этого расчленения, как и вообще не забудет наличия, при всей диалектике, абсолютно апофатической стихии, незримо управляющей всем диалектическим построением.

С другой стороны, интеллигенция, вылившаяся в Стремление, требует своего завершения и *снизу* (так сказать). Как Становление перешло в Ставшее, так и Стремление, «Душа», должно перейти в свое Ставшее, должно остановиться, должно перейти в результат этого процесса становления. Я утверждаю, что это есть сфера *Чувства*. И тут мною руководит опять-таки самая обыкновенная, даже не диалектическая, а чисто жизненная

установка. Чем мы обычно отличаем чувство от ума? Конечно, тем, что в чувстве — некое движение, некое влечение, которого нет в уме: ум с этой точки зрения представляется чем-то статическим. Другими словами, чувство есть синтез ума и стремления. А чем мы обычно отличаем чувство от стремления? Только тем, что стремление идет вперед, вовне, за пределы субъекта, чувство же как бы стремится в самом себе, влечется к самому же себе, внутри себя же самого. Другими словами, и с этой стороны чувство есть диалектический синтез ума и стремления. Чувство стремится *как стремление*, но не выходит за пределы себя самого и стремится к самому себе, *как и чистый ум* есть прежде всего сознание себя самого, *само*сознание. Чувство *как ум* направлено на само себя, имеет объектом само себя, но как *стремление* оно не просто адекватно имеет само себя своим объектом, но еще и постоянно *влечется* к себе, это влечение есть подвижное обладание, а не просто статическая устремленность на себя. Вот почему чувствовать (напр., *любить*) что-нибудь можно только тогда, когда этот предмет есть как бы сам субъект или его интимная часть. Нельзя любить внешнее себя. Любить что-нибудь — значит отождествлять себя с этим предметом и вращаться вокруг него в подвижном покое интеллигенции, как будто бы это был ты сам. Чувство, таким образом, есть развернутое Сердце, развернутый Экстаз. Раньше это тождество субъекта и объекта мы имели в виде одной нерасчлененной точки как источника всех интеллигентных энергий. Теперь имеем эту точку в ее развитии и внутренней структуре. В ней уже *положены* все возможные различия, т. е. положена прежде всего определенная внешняя граница и положено различие, стремление и жизнь внутри этих границ. Чувство есть поэтому круговращение интеллигенции в самой себе, подвижной покой ума и влечения, данных как нераздельное, но развернутое тождество.

После этого уже нетрудно модифицировать эту общую сферу Чувства по трем основным ипостасям. *Власть, Ведение* и *Любовь* — с такой диалектической очевидностью вытекают из этой модификации, что отпадает всякая надобность и в комментариях. В самом деле, какой же может быть предел и результат для стремящегося источника всей интеллигенции, как не Власть, какой предел и результат для стремящегося Ума — как не Ведение, и для стремящегося Ощущения — как не Любовь? Сердце хочет все охватить, Ум хочет все понять, Ощущение хочет все усвоить себе и воспринять на себя. Ведь Чувство есть,

сказали мы, граница Стремления, есть как бы превращение прямой линии Стремления в окружность, как бы возврат Стремления на себя, как бы Стремление в аспекте самодовления. Самодовлеющий источник интеллигенции есть, конечно, Власть. Самодовлеющий источник и круговращательная жизнь Ума есть, конечно, Ве́дение. Самодовлеющий источник Ощущения — круговращение жизни в Ощущении, Ощущение как неизменно влекущийся к самому себе субъект и объект есть, конечно, Любовь. Я не в силах подыскать других терминов, которые бы с большей ясностью и определенностью выражали необходимо вырастающие здесь, абсолютно диалектически необходимо вырастающие тут чисто логические категории.

Наконец, также, по-моему, очевидны и внешне-выражающие энергии этой триады Власти, Ве́дения и Любви. Что такое Власть, проявленная вовне? Конечно, это — *Сила*. Что такое Ве́дение, проявленное вовне, направленное к тому, что сообщится всему иному и осмыслит его своими умными глубинами? Это — *Свет*. А что такое Любовь, проявленная вовне? Что такое Любовь, которая не может же быть просто Силой (для этого ей не нужно было бы быть влечением к себе) и которая не может же быть просто Ве́дением и знанием (для этого ей не надо было бы быть вечным стремлением и жизнью, вечным исканием и нахождением, вечным круговращением в себе)? Конечно, Любовь есть и Власть, Сила, и Ве́дение, Свет; даже больше того, она — синтез и слияние Власти и Ве́дения, Силы и Света. Это Власть, которая убеждает ве́дением и узрением и которая просвещает и это Ве́дение и узрение, которое действует как сила. Но тогда и внешнее выражение, инобытийное излияние Любви должно быть синтезом и слиянием Власти и Ве́дения, Силы и Света. Эта внешняя энергия Любви должна *властно и могущественно* насадить вовне ту слиянность с самим собою и с объектом, какая есть в Ощущении, Стремлении и Чувстве; она должна *просветить* инобытие так, чтобы это инобытие сразу же испытало слияние с тем, от кого исходит Любовь.

Эта новая сфера должна отличаться от простой Силы так, как Ощущение отличается от Сердца, как Любовь отличается от Власти. Эта новая сфера должна быть *развернутой Силой, становящейся* Силой, творческой и творящей Силой. Но эта новая категория должна также и отличаться от простого Ума, переводя его в Ощущение, и от Ве́дения; переводя его в Любовь. Другими словами, это

должна быть такая творчески становящаяся Сила, которая бы в развернутом виде была бы и внутренним самоощущением этой Силы, и внутренним любовным субъект-объектным слиянием. Это и есть Благодать, которая является 1) Силой, 2) дающей Свет и 3) внутренно-ощущаемую жизнь слияния с этой Силой и этим Светом.

5. Перехожу к модификации общетриадического Смысла на Субстанцию. Чем, как только полным отсутствием диалектики, можно объяснить это упорное непонимание почти всеми, что триада реально живет и существует только как *тетрактида*? Тут виноваты уже не одни «неверующие», но и «верующие». Софийное начало в Боге оспаривается почти всеми, кроме кучки чудаков, не побоявшихся «четверить» Троицу. Что тут нет ровно никакого четверения, это так же ясно, как и то, что нет никакого дуализма в утверждении антитезы идеи и вещи. Ведь всякая же вещь имеет свою идею; и всякая идея, если мы захотим мыслить ее реально, не может не быть в то же время и вещью. Тут нет ровно никакого дуализма; наоборот, только тут и достигается полный монизм. Точно так же обстоит дело и в отношениях, царящих между тремя первыми началами и четвертым. Четвертое начало *осуществляет* первые три. Это не есть четверение, ибо четвертое начало само по себе — ничто, начинающее жить только как носитель первых трех начал. «Верующих» смущает тут отсутствие в патристике специального учения о Софии. Однако тут полное недоразумение. Дело в том, что учение о трех Лицах Божества сформулировано в догмате так, что оно решительно *захватывает и всю софийную сферу*. Достаточно указать хотя бы на одно то, что первое Лицо мыслится *рождающим*, второе же — *рожденным*. Тут яснее дня выступает *софийная* характеристика, ибо понятие «рождение» отнюдь не есть чисто смысловое понятие, но оно предполагает некую вещественную, телесную, жизненную осуществленность этого смысла. Учение, которое мы находим в догмате, сформулировано слишком суммарно и цельно; тут сразу дана почти без всякого расчленения и смысловая, и софийная, и даже ономатическая характеристика. Поэтому мы, задавшись целями диалектического анализа, имеем полное право находить более детальные моменты, входящие в эту слишком общую формулу.

Так или иначе, но наличие момента субстанциальности в Боге в отличие от момента чисто смыслового так же необходимо, естественно и очевидно, как и вообще разделение и отождествление и всякой вещи, и идеи. Кто

отрицает софийность в Божестве, тот вообще отрицает божество как субстанцию, как реальность; и тот признает в Боге наличие только идеально-мысленного бытия, без всякого осуществления и без всякой субстанциальной самостоятельности[45*].

Но стоит признать это примитивное, даже не диалектическое, а, я бы сказал, чисто житейское утверждение, как сразу же возникает необходимость и разделения различных видов этой субстанциальности и софийности. Прежде всего, в одномерной диалектике мы получаем категорию Ставшего, или, что то же, Субстанции. Ставшее выводится из Становления с такой же элементарной диалектической необходимостью, как и само Становление — из Бытия и Небытия. Я уже много раз разъяснял этот вывод; и, кто не усвоил его раньше, того я не стану убеждать в этом здесь. Но интересно: может ли эта Субстанция остаться просто Субстанцией, если мы внесем в триаду момент *интеллигенции*? Разумеется, Субстанция навсегда останется в нашей диалектике Субстанцией. Но *только ли* Субстанцией? Разумеется, внесение новых моментов в Смысл должно сопровождаться внесением новых моментов и в то, что является носителем этого Смысла. Когда Смысл стал у нас интеллигентным, я предложил Субстанцию именовать уже не просто Субстанцией, но — *Телом*. Может быть, этот термин не вполне удобен. Однако совершенно же ясно всякому, что раз Смысл превратился у нас, например, в познание или ощущение, то носитель этого Смысла, Субстанция, его осуществляющая, должна также носить на себе следы этого познания и ощущения. Ясно, что это будут *органы* познания и ощущения. Поэтому я и назвал Субстанцию данного вида Телом. Равным образом, когда Смысл превратился у нас в Стремление и Влечение, в теплое дыхание жизни, в жизненный поток сознания и действия, необходимо придумать такую субстанциальную категорию, которая бы выразила осуществленность этой интеллигентно-жизненной полноты самосознания и самоощущения. Можно сказать, подойдут ли сюда предлагаемые мною термины «Живое Существо» и, в дальнейшем, «Личность», но совершенно ясен весь диалектический смысл этой новой субстанциальной модификации. Обыкновенно, как мне кажется, под Личностью и понимают как раз осуществленность всего внутреннего самочувствия и самосознания субъекта. Личность не есть ни Сердце, ни Ум, ни Стремление и Влечение, ни Чувство; она не есть ни познание, ни чувство, ни воля, ни характер, ни темперамент, ни та

или другая частная или общая особенность или способность жизни. Она есть нечто совсем другое. Она именно есть *осуществленность* всего этого. Личность, «я», есть субстанциальная осуществленность и реализация и познания, и чувства, и воли; тот их совершенно неразложимый и единичный носитель, который не есть ни одно из них, но который сразу воплощает их в некоем нерушимом реальном единстве. Так оно и получается в моей диалектической системе.

После этого уже нетрудно будет понять, почему субстанциальная осуществленность Троицы в смысле личностном дает *Довление*, *Мудрость* и *Святость*. Вспомним, что Троица в предыдущем уже доросла у нас до степени Власти, Ве́дения и Любви. Личностный момент, как момент ставшести, как момент субстанциальности, должен *реализовать* Власть, *реализовать* Ве́дение, *реализовать* Любовь. Что значит, что власть реализована, что она не только теоретически, идеально, но и практически, реально существует как некая субстанция? Что такое Власть как субстанция? Это — независимость, свобода, зависимость только от себя, самоудовлетворенность, *Довление*. Что такое Ве́дение, реализованное, осуществленное? Что такое Ве́дение как субстанция, субстанция Ве́дения? Я не нахожу более подходящего слова, чем *Мудрость*. «Мудрость» — по-гречески «София». Но это не та София, которую мы обычно называем *софийной* стихией, именуя ее греческим термином. Это — мудрость именно в обычном смысле слова, как результат Ве́дения, как то, к чему ведет знание и разумение. Заметим, что и в патристике термин «мудрость» относится часто ко второму Лицу пресв. Троицы, а не к тому общему достоянию всех Лиц, как это понимаем мы, употребляя греческий термин. Но еще очевиднее, по-моему, субстанциальный аспект Любви. Любовь, при всей своей завершенности и самозамкнутости, все же мыслится как процесс, как становление, как внутри-субъектное состояние. Необходим его объективно-личностный коррелят. Необходима такая модификация Любви, чтобы она оказалась *объективной* характеристикой личности, опять-таки результатом и субстанцией этого процесса. Это есть *Святость*. Святость есть субстанция Любви, объективный результат Любви. Святость есть осуществленная, овеществленная Любовь. Святость есть интеллигентное, умное тело Любви. Истинно любит только святой. И истинно любить можно только святое. Святость и есть объективация Любви, подобно тому как внутреннее содержание и смысл Любви есть Святость.

Злобное вырожденство, не способное ни на любовь, ни на святость, смеется и издевается над этими категориями. Но, несмотря ни на что, жизнь вся состоит из стремления к Любви и Святости. Можно на тысячу ладов понимать Любовь и Святость, вкладывая в эти слова какое угодно содержание. Но самые категории эти нельзя убить, нельзя выкинуть из человеческой жизни и, значит, из мысли. Думают, что диалектика не должна заниматься этими категориями. Я же думаю, что, если диалектика вообще хочет быть жизненной, она должна говорить *главным образом* о подобных категориях. Наоборот, как отвлеченны и жизненно бесплодны такие категории, как «качество» и «количество», и как мертва и далека от жизни диалектика, которая ограничивается подобными категориями!

Выводимые мною на основании этого категории Нерожденности (Довления), Рожденности и Святости, превращающиеся в личностной модификации в Отца, Сына и Св. Духа, обладают совершенно неумолимой логической необходимостью, как бы ни злобствовали те, которым не доступен ни религиозный опыт, ни диалектика.

Как мы видели, и на этом не кончается диалектика Субстанции. До сих пор мы имели ряд: Субстанция, Тело, Живое Существо, Личность. Их последовательность и восходящая сложность совершенно понятны. Субстанция существует сама по себе, «в-себе»; Тело существует уже и «для-себя»; Живое Существо объединяет вне-интеллигентную отвлеченность «в-себе» с интеллигенцией «для-себя»; Личность впервые поднимает вопрос о существовании «для-иного». Но конечно, Личность не есть существование *только* «для-иного». Личность слишком богата своим внутренним содержанием; она слишком субстанциальна, чтобы быть чем-нибудь «для-иного». Чтобы превратиться в бытие действительно «для-иного», она должна лишиться своей абсолютной реализации, своего абсолютного субстанциализирования. Она должна превратиться только в одну *внешне-выражающую энергию*. Ведь в энергии происходят те же самые различия, что и в сущности; но только это уже субстанциальные, а именно энергийные, различия. Есть в энергии также различие и между чисто смысловой и чисто субстанциальной сферой. Энергия может выражать вовне (и, следовательно, насаждать) *смысл* субстанции (тоже, конечно, триединый), а может выражать и насаждать *саму субстанцию*. Одна энергия действует *умно*, другая *субстанциально*. Мы уже видели, что дает энергия как выразитель чисто

смысловой стихии субстанции. Это было — Сила, Свет и Благодать. Попробуем теперь, не выходя из этой общей энергийно-выражающей стихии, отличить в ней чисто субстанциальные категории. Это, конечно, ни в каком случае не будет значить, что мы субстанциализируем саму энергию. Нисколько нет. Это будет значить, что в самой энергии мы отличим *субстанциально* выражающие моменты от *умно* выражающих. *Сила* — во что она превратится, когда мы поймем ее как вовне выраженную энергию, но такую, которая несет с собой необходимость субстанциального осуществления этой Силы? Это будет, разумеется, не просто Сила, но — реализованная Сила, вещественно благоустроенная Сила, Сила, где сама она будет только принципом осуществления, осуществление же даст эту Силу в ее вещественной разрисовке, в ее материальной соотнесенности, в ее телесно-оформленном величии. Это — *Царство*. А что такое субстанциальный Свет? Что такое световая энергия, если ее понимать в смысле *установки* во всяком инобытии этого Света, в смысле личностного усвоения этого Света всякой тварью? Это — Слава, или, что то же, Откровение. Слава и есть Свет (библейское понимание именно таково), но только особенным образом проявленный и овеществленный Свет. Если Слава Божия заполняет храм Соломона таким густым облаком, что перестают быть видимыми все находящиеся в нем, или если архидиакон Стефан во время своих мучений видит Славу Божию на небе тоже в виде облака, то явно, что Слава и есть не что иное, как Свет, но только Свет не как принцип ви́дения и видимости, не как общее условие осмысленности всех видимых вещей, но как некое вещество, как субстанциализированный Свет, как некое вещественное носительство Света. Наконец, субстанциальную модификацию благодати я вижу в *Церкви*. Тут такое же взаимоотношение, как и между Царством и Силой. Царство осуществляет Силу, Церковь же осуществляет Благодать. Слава овеществляет и воплощает световую энергию, Церковь же дает благоустроенную обитель Благодати. Церковь есть Благодать, данная как субстанция и тело. Это — вещественное сооружение Благодати, Благодать как обитель и храм. Это — престол и место Благодати, алтарь ее, жертвенник ее, соборный организм Благодати, умный космос Благодати, телесно осуществленная в умной сфере субстанция Благодати. Можно давать здесь очень пространную характеристику Церкви. Но все это сведется к одной краткой диалектической формуле, зафиксированной в нашей таблице. Церковь есть

субстанциально выражающая энергия Благодати (за которой в восходящем порядке стоит Святость, Любовь, Творчество, Ощущение, Становление, или, короче говоря, Дух Св.).

Всю эту субстанциально-выразительную сферу триединства Царства, Славы и Церкви я и считаю необходимым именовать *софийной* сферой[46*]. Софийная выраженность и выразительность окутывает триединство со всех сторон и является умным храмом пресв. Троицы и престолом величия Ее. Царство Небесное, Слава Божия и Церковь Небесная есть общее софийное Тело, в котором в бесконечной степени полноты воплотилась и осуществилась вся смысловая стихия Троицы. И это есть воплощенность *объективная*, т. е. не только существует в себе или для себя, но она есть воплощенность *вообще*, т. е. также и для всего иного, для всего инобытия. По этой софийной стихии видно, *как могло бы существовать* и *всякое иное бытие*. Это есть выражение реальности Божества как *образец*, как *норма*, как *модель*, как *цель*, как *маяк* для всякого бытия, которое, исходя из тьмы небытия, хотело бы приобщиться к божественной жизни и зажить этой божественной жизнью.

6. Наконец, необходимо сделать пояснения и к выразительной, символической стороне диалектики. В своем общем принципе она также содержит нечто чрезвычайно простое и очевидное. Что смысл, будучи осуществлен в виде некоей субстанции, уже как-то выходит из своей самозамкнутости и как-то выражается вовне — это само собою понятно. Это уже не просто прежний отвлеченный смысл. Вопрос может идти только о том, как именовать эту выразительную сферу. Но сама она и ее диалектическая необходимость и место — вне всякого сомнения. Я предложил ряд: Символ, Понимание, Слово, Имя и Магическое Имя. Можно спорить об этих терминах. Да, они, конечно, являются, в сущности, условными. Но ведь совершенно же ясно, например, что когда мы переходим к интеллигенции, то нельзя ограничиться просто категорией Символа. Необходимо тут, чтобы Символ имел интеллигентное же содержание. Интеллигенция мыслится на первых порах пока только как абсолютное самосознание и абсолютная самоданность. Что получится, если эту абсолютную самоданность понимать *выразительно*? «Знать» и «понимать» тем и отличаются между собою, что одно относится к конструктивным, чисто смысловым и потому отвлеченным сферам, другое же — к выразительным и как-нибудь специально проявленным. В совре-

менной философии этот термин «понимание» начинает играть большую роль; и его склонны применять как раз к смыслу не отвлеченному, но выраженному. Равным образом есть большие основания «в-себе-и-для-себя» Символа, т. е. становящееся понимание, именовать Словом. Слово прежде всего и есть не что иное, как Понимание. Но Слово есть скорее так или иначе функционирующее Понимание. Надо не только *понять* предмет; надо еще и активно куда-то направить свое понимание, кому-то его сообщить — короче говоря, наделить его определенной активностью, чтобы Понимание стало Словом. Слово есть Понимание в действии, подвижное Понимание, Понимание как становление и стремление. Но вот это стремление обратилось на самого себя, и становление пришло к своему результату. Ум и Стремление синтезировались в Чувстве; а Субстанция и Тело синтезировались в Личности. Во что должно превратиться при этих условиях Слово? Что такое Слово, если его понимать личностно и относить к Личности? Это, конечно, есть Имя. Имя мы ведь тем только и отличаем от Слова, что оно мыслится отнесенным к Личности. Тут не может быть двух ответов. Несколько большего разъяснения требует последний этап символической диалектики.

Чем мы занимались сейчас? Мы занимались тем, что в недрах каждой из пяти основных категорий производили диалектическое членение опять-таки теми же пятью способами. Мы дошли до пятой категории, т. е. до выразительной сферы. В этой общей сфере Выражения мы должны были получить свое «в-себе», свое «для-себя» и т. д. и т. д. Это мы и получили. Остается самый последний и, может быть, менее понятный этап. Именно, необходимо в этой общей сфере Выражения установить категорию *Выражения же*. Мы нашли «в-себе» Выражения — Символ, «для-себя» Выражения — Понимание, «в-себе-и-для-себя» Выражения — Слово, «для-себя-и-для-иного» Выражения — Имя. Что же такое теперь чистое «для-иного» в Выражении? Что такое Символ, если в нем самом произвести модификацию с точки зрения Символа? Другими словами, что такое Символ Символа, Имя Имени, Энергия Энергии? Необходимо серьезнейшим образом вдуматься в эту диалектическую ступень. Получить Символ Символа, Имя Имени и Энергию Энергии — это значит заново выразить Символ, Имя и Энергию так, как сам Символ выражал Субстанцию, Имя — Личность и Энергия — всю триадическую сферу. Имя выносит Субстанцию и Личность наружу, активно заставляет приз-

нать эту Субстанцию и эту Личность, что она именно есть, существует и не вообще существует, но и есть нечто, нечто вполне определенное. Если теперь само Имя как бы становится Субстанцией, а какая-то особенная его модификация призвана быть его энергией, то это значит, что сейчас идет речь о повелительном признании самого Имени, что теперь Имя получает такую структуру, где вскроется вся его сила не только требовать признания бытия Субстанции, но и сила, повелительно требующая *установления этой Субстанции во всяком инобытии.* Что такое было Имя в нашем предыдущем изложении? Это было энергией объективного самоосмысления себя Субстанции как некоей Личности. Тут наличие Имени сводилось к тому, что Субстанция изводила из себя наружу все свои личностные глубины, и тем самым всякое инобытие должно было или признавать, что Субстанция — это есть именно данная личностная индивидуальность, или совсем отказаться от познания Субстанции.

Совсем другое происходит в случае, когда мы говорим об *Имени самого Имени.* Здесь как бы само Имя становится Субстанцией, а другое Имя выражает его вовне, делает необходимым его признание вовне. Там сила Имени оставалась сама в себе; она только была целостным выражением Субстанции-Личности. Здесь же эта сила ринулась как именно сила дальше; и она выражает здесь не просто Субстанцию, или Личность, как таковую, но активно насаждает ее в инобытии. Тут инобытие не просто стоит перед дилеммой признания Субстанции за определенную личностную индивидуальность и отказа от всякого ее утверждения, но эта дилемма получает тут совсем другой вид и смысл: инобытие должно или *принять* эту Субстанцию-Личность на себя, т. е. подчиниться ей, или — смерть и гибель самого инобытия. Вот почему эту новую модификацию Имени я называю *Магическим Именем.* Здесь не просто изливаются Субстанцией наружу и вовне ее личностные (и всякие) энергии, но эти энергии таковы, что в своем излиянии *они не могут не утверждать вовне, в инобытии, тех или других (или всех) сторон самой Субстанции.*

В триадическом членении этого Магического Имени я предлагаю несколько бóльшую детализацию, чем это было раньше. А именно, раз мы отличаем смысл от вещи и можем говорить о 1. смысле как таковом, в его чистоте, 2. вещи как таковой, в ее чистоте, и 3. их синтезе, т. е. об осмысленной вещи, то, переходя в сферу выражения, или символа, энергии, мы также имеем полное право гово-

рить о 1. выражении энергии чистого смысла, 2. выражении чистой вещи, или субстанции, и 3. выражении, символе их синтеза, т. е. об энергии осмысленной субстанции. Это разделение можно было бы свободно провести и по всем прочим рубрикам. Но я не стал загромождать свое изложение дедукцией очень большого количества категорий и решил полностью провести это деление только в последней рубрике, т. е. там, где идет у нас речь о Символе Символа, о диалектике пятой категории с точки зрения пятой же категории. До сих пор нами были установлены здесь две триады. В общевыразительной стихии Магического Имени мы отметили триаду чисто смысловую (Сила, Свет, Благодать) и софийную вещественную (Царство, Слава, Церковь), т. е. стихию осмысленной вещественности в этой общей сфере выражения. Теперь и остается в этой же общевыразительной стихии Магического Имени дополнить до-выразительную диалектику умно-софийной триадой и — дать как энергийное выражение чистого смыслового, умного ряда, так и энергийное выражение двух других слоев — чисто софийного и умно-софийного.

Сделаем прежде всего добавление во вне-выразительном ряду. Там мы имели до сих пор чисто смысловую, или умную, сферу Силы, Света и Благодати и умно-софийную сферу Царства, Славы и Церкви. То, что хотим добавить мы сейчас, будет, очевидно, чем-то средним между той и другой триадой. Что может быть среднего между идеей и вещью вообще? Конечно, что-то такое, что от идеи возьмет ее идеальность, а от вещи — ее вещественность. Между Силой и Царством должно быть то, что идеально, как сама Сила, и что вещественно и изъявительно выявительно, как само Царство. Это я называю условно *Знамением*. Термин этот, кажется, не вполне удобен. Но я беру его в условном значении, которое указывало бы на то, что Сила как-то начинает проявлять себя и что Царство пред тем, как возникнуть, должно быть приуготовано как та сфера, где проявится Сила. Свет в этом чистом софийном явлении представляется мне *Иконой*, а Благодать — *Обрядом*.

В самом деле, нужно ведь взять такую осуществленность и овеществленность Света и Благодати, которая бы не обладала полнотой отражения всех умных и всех софийных энергий Света и Благодати. Надо взять такую их осуществленность, которая бы была полусофийной, полусмысловой. В живописи мы как раз имеем такую осуществленность. По сравнению, например, с поэзией она

есть нечто вещественное, но по сравнению со скульптурой и архитектурой она есть нечто невещественное, смысловое.

Триада Знамения, Иконы и Обряда обладает вполне диалектической природой и сама по себе. В Знамении дан самый исток богоявления, самая исходная точка всякого выявления горнего мира в инобытии. В Иконе это богоявление дано как законченный умный лик. В Обряде этот умный лик перешел в становление, т. е. в некое постепенное и последовательное «временно́е» развертывание. Это — общедиалектическая триада Одного, Бытия и Становления.

После этого добавления еще одной вне-выразительной сферы можно формулировать и выразительные аналоги всех этих трех триад. Что даст выразительный аналог для чисто *умной* триады Силы, Света и Благодати? Выражение Силы есть, по-видимому, *Изволение*. Бог должен *решить* употребить свою Силу. Изволение есть фиксирование и активное направление Силы. Выражение Света, фиксирование Света в определенной форме даст Догмат. Выражение и фиксирование Благодати, выразительное развертывание ее есть *Миф*, *Мифология*[47*]. Далее, энергийно-выразительная параллель к софийной триаде Знамения, Иконы и Обряда. Тут мы получаем триаду *Совета Предвечного*, *Откровения и Священной Истории*.

Итак, Совет, Откровение и История есть энергийно-выразительная стихия Силы, Света и Благодати, поскольку их воспринимает софийная сфера. Совет Предвечный есть идеальная выраженность Знамения, изливающегося из сущности вовне. Это, конечно, так и есть. Совет Предвечный только тем и отличается от Знамения, что это есть выраженное Знамение, идеально разрисованное Знамение. Знамение, кроме того, есть еще и нечто предварительное, потенциальное, еще только предполагающее свою осуществленность. Этот момент прекрасно выражен в понятии *Совета*. Также очень хорошо подчеркивается в этом термине не-софийный умный смысл или не чисто софийно-умный характер данной энергии. Чисто софийно-умной категорией в данном месте у нас будет Спасение. Самое понятие Совета Предвечного как раз и указывает больше на выразительно-софийную, чем на выразительную умно-софийную, сторону, на выраженность именно софийной стороны.

Совсем другое находим мы в энергийно-выразительной модификации другого смыслового аспекта — Иконы. Икона по сравнению со Знамением есть нечто выявлен-

ное, проявленное; это уже не просто предположение, или предвестие, но самый смысл в своем максимальном явлении. Энергийно-выразительной параллелью здесь является *Откровение*. Что Откровение относится к обще-выразительной и энергийной сфере — с этим никто спорить не будет. Что Откровение по самому существу своему есть нечто умное, смысловое, а не софийное — это также ясно: Откровение можно получить, и все-таки жизнь может не послушаться Откровения. Значит, Откровение относится к области умной, смысловой. Однако это, конечно, не чистая умность. Это софийная подоснова умности. В сфере общеэнергийной это есть именно выразительно-софийная ступень. Ясно, что Откровение не есть только смысловая категория. Опять-таки самый термин указывает, что это не просто вообще выразительная сфера наряду, например, с Силой или Светом, но что это есть выражение в самом выражении, какая-то энергия в сфере общеэнергийной. Это — энергия энергии, развернутая и ставшая убедительной энергия самого Света. Так мы приходим к категории Откровения, которая в зафиксированном виде дала нам не что иное, как Догмат. Наконец, что такое энергийно-выразительное проявление Обряда? Или — иначе — что такое Откровение в процессе своего Становления? Ведь мы можем подходить тут к искомой категории именно этими двумя путями. Или можно идти со стороны чисто смысловой; и тогда нужно решать вопрос, что делается с Обрядом, если его перенести в сферу нового энергийного выражения. Или можно идти со стороны предыдущей категории в сфере этой же выразительной стихии; тогда придется решать вопрос, что делается с Откровением при его переходе из идеальной значимости в текучую стихию становления. В обоих случаях мы получаем категорию *Священной Истории*, потому что и Обряд может выразиться только в известном последовательном саморазвитии, и Откровение для перехода в царство становления требует некоего последовательно развивающегося ряда. Эту Священную Историю, если ее понимать как нечто нефиксированное, можно назвать и Мифологией. Разумеется, и Откровение с Догматом, и Священная История с Мифологией здесь могут быть принимаемы только в пределах той абсолютной мифологии, которую мы тут взялись строить. Догмат, какой только тут возможен пока, сводится к фиксированию смыслового строения Субстанции, а Священная История, какая тут только возможна, есть не история во времени (ибо самой категории времени мы еще не получили), но та

потенция временно́го развертывания всей Триады, которая здесь пока воплощена только в общедиалектической последовательности всех основных категорий.

Нетрудно, наконец, усвоить и умно-софийный коррелят этой выразительности. Вне-выразительным умно-софийным категориям в этой общей энергийно-выразительной сфере — Царству, Славе и Церкви — мы противопоставили выразительно-софийную триаду *Сотериологии, Эвхологии и Мистерии*, т. е. *Спасения, Молитвы и Таинства*. Она станет понятной, как только мы вспомним, что тут конструируются такие энергии, которые в случае воздействия на инобытие заставляют его преображаться и софийно, и умно, т. е. субстанциально, вещественно, и идеально. В предыдущем случае энергия действовала на инобытие то *умно*-преображающе, то *софийно*-преображающе, откуда и такие категории, как Откровение или Мифология. Здесь же энергия и *софийно*, и *умно* преображает тварь. Триада Спасения, Молитвы и Таинства есть, в сущности, самая обычная диалектическая триада Одного, Бытия и Становления, или Нерожденного Самодовления, Рожденной Мудрости и Исходящей Святости. Спасение относится к Совету Предвечному соответствующе — как умно-софийное выражение к содержащемуся в нем смыслу, подобно тому как и сам Предвечный Совет есть не что иное, как идеальное выражение Божественной Силы. Молитва — также не есть ли энергийно-софийное выражение того смысла, который содержится в Откровении, подобно тому как само Откровение только выражает божественный Свет? Наконец, Таинство есть также энергийно-софийное выражение Священной Истории, подобно тому как сама Священная История есть только последовательно развернутое действие божественной Благодати.

Так связывается воедино общая стихия Магического Имени со своей 1. смысловой стороной (Сила, Свет, Благодать), 2. софийной стороной (Знамение, Икона, Обряд), 3. осмысленно-софийной (Царство, Слава, Церковь), 4. выразительно-смысловой (Изволение, Догмат, Миф), 5. выразительно-софийной (Совет Предвечный, Откровение, Священная История) и 6. выразительной умно-софийной (Спасение, Молитва, Таинство).

13. Результат и общий характер абсолютной диалектики (=абсолютной мифологии). Развернувши диалектическую систему во всей полноте ее основных категорий и давши эти категории в их всесторонней взаимозависимости, попробуем теперь свести воедино *общее достижение* этой

диалектики и попробуем уже реально, а не только принципиально убедиться в полном тождестве абсолютной диалектики с абсолютной мифологией.

1. Прежде всего, как можно было бы кратко формулировать *основное достижение* развернутой только что диалектической системы? Мы видели, что все диалектические переходы, какие мы совершали, сводятся к одному основному: это триада *Одного, Бытия и Становления*.

Кто понял и окончательно усвоил себе эту триаду, тот без труда поймет все прочие переходы, и если будет о чем спорить, то, может быть — только о терминологии в тех или других местах. В самом деле, не говоря уже об одномерной диалектике, и всякий переход в области многомерной диалектики, в сущности, повторял переход или от Одного к Бытию, или от Бытия к Становлению. Итак, вот что является основным стержнем и основным скелетом всей диалектики — триада Одного, Бытия и Становления. Но если это так, то ясно, что не только основной и стержневой результат, но и *окончательный* результат всей диалектики мы также можем сформулировать в виде этих же трех начал, усложнивши, конечно, их содержание путем привнесения последующей диалектической эволюции. Окончательный результат надо сформулировать тоже в виде этих трех диалектических начал, охватывая при помощи их все то, что привносят в них прочие диалектические переходы. Наконец, еще и третье соображение надо принять во внимание, прежде чем давать окончательную формулировку. Именно, *все ли ступени*, пройденные нашей диалектикой, *одинаково важны*, все ли они абсолютно монотонны в своей диалектической значимости? Другими словами, что нам делать с четвертой и пятой категорией, если и основной и окончательный результат диалектики удобно формулируется при помощи основных трех категорий? Мы уже знаем, каково значение *четвертой* категории. Она *осуществляет* первые три. Мы также знаем и значение *пятого* начала: оно выражает первые три. Имея все это в виду, попробуем теперь дать окончательную формулу нашим диалектическим достижениям.

Четвертое начало осуществляет, овеществляет первые три. Это значит, что для полнейшей формулы необходимо взять воплощенность трех первых начал на четвертом в *том их диалектическом периоде, где они конструируются с точки зрения этого четвертого начала*. Ведь только там мы найдем полную и абсолютную воплощенность первых трех начал на четвертом, где эти три будут рассмотрены с точки зрения четвертого и это четвертое —

с точки зрения первых трех. Другими словами, необходимо брать *максимальное развитие* четвертого начала, т. е. нельзя брать ни просто Субстанцию, ни просто Тело и Живое Существо, но необходимо брать Личность, *именованную Личность*. Это и будет тем, что в максимальной мере воплощает на себе первые три начала. Однако Личность — субстанциальна, и воплотить на ней три начала — <значит> сначала получить *три личности* при совершенно самостоятельных субстанциях, которые тем не менее, не говоря уже об апофатической бездне, их объединяющей, и чисто диалектически суть нечто одно неделимое. Так мы приходим к формуле, которая есть точнейшее выражение всей абсолютной диалектики, со всеми ее отдельными диалектическими категориями. А именно, абсолютная диалектика в своем абсолютном развитии есть *Бог Отец, Бог Сын и Бог Дух Св., Троица единосущная и нераздельная*.

Остается только прибавить к этому *энергийную* сферу. Если уже четвертое начало не могло претендовать ни на какую самостоятельность, то тем более не может на это рассчитывать *пятая* категория. Пятая категория, вообще говоря, есть только внешнее выражение того, что существует совершенно самостоятельно, не завися ни от чего другого. Но она именно потому и необходима. Без нее вся эта диалектика тонет в неисповедимой апофатической бездне. Сама по себе диалектика ведь не может претендовать на абсолютное значение. Абсолютная диалектика именно в силу своей абсолютности требует абсолютного апофатизма. Апофатическая неисповедимость и энергийная, явленная именуемость — необходимые диалектические коррективы ко всей нашей системе; и без них вся эта система цепенеет и умирает в оковах мертвого рационализма. Из неведомых глубин Сущности возникают все новые и новые умные энергии, неистощимо и непрестанно, являемый Лик этой Сущности непрестанно сияет неизглаголанными световыми лучами. Поэтому оба момента необходимейшим образом должны быть внесены в нашу обобщающую формулу, чтобы она была действительно подлинным выражением всего предыдущего мифолого-диалектического пути. Итак, абсолютная диалектика, или, что то же, абсолютная мифология, в своей окончательной формулировке есть *Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух Св., Троица единосущная и нераздельная, неисповедимо открывающая Себя в своем Имени*. Достаточно и этой, совершенно общей характеристики, так как вместо общего указания на Имя можно подставить любую ка-

тегорию из тех, которые в нашей таблице отнесены в эту рубрику. Так, то обстоятельство, что Бог является в Имени Своем, уже необходимо требует Спасения, Молитвы и Таинства. Другими словами, воспринять Бога можно только в Таинстве, Молитве и, следовательно, Спасении. Только участвующий в Таинстве, молящийся и спасающийся действительно приемлет и познает Бога. Точно так же и обратно: значимость Таинства, Молитвы и Спасения может быть обоснована только на путях имяславия. Но, повторяю, можно и не входить в эти подробности. В обобщающей формуле достаточно указать просто на Имя.

2. Так как учение о триединстве забыто и почти никем не принимается всерьез, я позволю себе сделать ряд замечаний, чтобы приблизить его к популярному сознанию. Я утверждаю, что это учение есть *комплекс самых простых, самых примитивных* и *очевидных жизненных установок*. Отвернулись от этого учения только потому, что отвернулись вообще от простых, примитивных и очевидных установок жизни и обратились к абстрактным и нежизненным установкам. Конечно, учение это в своем богословско-философском и диалектическом развитии представляет сложнейшую систему мысли, построить которую — значит построить целую систему философии. Однако это нисколько не говорит о том, что самый предмет этот нежизнен и что самый Троичный Объект есть нечто философско-сложное. Ведь всякая самая обыкновенная вещь очень трудна для философского анализа. Можно даже сказать, что, чем вещь конкретнее и жизненнее, тем больше отвлеченных категорий в ней действует и тем труднее дать ее систематический смысловой анализ. Мы развернули в предыдущем очень сложную диалектическую систему. Укажем теперь, что под нею кроются самые простые, самые элементарные и очевидные всякому младенцу жизненные установки. Абсолютная мифология отличается от них только тем, что она их именно *абсолютизирует*, не внося никакой новой характеристики по существу.

Прежде всего, зададим себе вопрос: что в жизни *конкретнее* всего и *реальнее* всего? Где максимальная насыщенность бытия, наибольшая его интенсивность и наиконкретное объединение наибольшего числа признаков бытия? Я думаю, что, если отбросить предрассудки, наиболее конкретна и реальна *личность*, а также среда, где личность живет и действует,— *общество*. Конечно, не материя и не психика максимально реальны и конкретны.

Тут мне придется разойтись с очень зубастыми противниками. Я предлагаю стать именно на *жизненную* точку зрения, а не на мыслительную и не на отвлеченную. Если разложить жизнь на ряд составных категорий, получится вместо жизни система абстрактных категорий. Но разве можно это будет считать *жизнью*? Жизнь сразу даст массу отвлеченных категорий, определенным образом скомбинированных и слитых в одно совершенно нераздельное целое. С этой точки зрения *личность* есть максимально конкретное, максимально реальное, очевиднейшее и выразительнейшее. Личность и общество, личное и социальное бытие вмещает в себя и логически-идеальное бытие, и физически-материальное, и животно-органическое, и индивидуально-психическое. И в то же время оно есть ни то, ни другое, ни третье, ни четвертое. Оно — совершенно особая категория, покрывающая и синтезирующая всех их и дающая максимальную сгущенность всякого и всяческого бытия. Пусть для вас выразителен кислород и водород. Для меня выразительно лицо человека и его личная жизнь. Пусть для вас выразителен пар и электричество. Для меня выразительно то, как живут и действуют люди в обществе. Тут — для меня не может быть ровно никаких сомнений и споров.

Теперь представим себе, что мы должны построить *абсолютную мифологию*. Вообразим себе человека, который хочет на место абсолюта поставить именно такое бытие, которое оказывается максимально реальным и максимально конкретным. Может ли такой человек не утверждать, что в основе абсолютного бытия, в Абсолюте самом залегает Личность, что *абсолютная личность* и есть первое и последнее, очевиднейшее и конкретнейшее бытие. Зачем полагать ему в основу бытия идеально-логическую, физически-материальную, животно-органическую или психическую сферу, если все эти сферы — абстрактны, несамостоятельны и охватываются одной категорией личности? Ведь мы же хотим говорить об *абсолютном* бытии. Абсолютное бытие есть бытие, ни от чего не зависимое, самодеятельное, максимально реальное? Как же может быть абсолютным бытием одна из этих только что упомянутых сфер, если все они как раз абстрактны и несамостоятельны и реально существуют только в своей абсолютной сращенности и единичной объединенности? Слишком ясно, что всякое мировоззрение, утверждающее в основе бытия не-личностное начало, есть мировоззрение абстрактное, не вполне реальное, оно утверждает только частичные сферы, одно в ущерб другому, а не все

вместе в неделимой целости. Наиболее конкретное сознание поэтому *не может не утверждать Личность в качестве абсолюта*. Заставить молчать людей, «верящих» в Абсолютную личность, все равно что в общественной жизни заставить людей думать, что все остальные люди суть не люди, а мертвые чурбаны. Как естественно в обществе существование людей, так же естественно и необходимо в религии утверждение личного Бога. Можно, конечно, просто отвернуться от этих вопросов и не задумываться над ними. Но если задуматься и *стать на точку зрения религии*, то невозможно не утверждать Бога как Абсолютную Личность. Всякая иная религия несовершенна, ошибочна и болезненна. В религии должно сохраняться простое и естественное самочувствие человеческой личности. А такое самочувствие и мирочувствие не может не представлять себе максимально реальное и конкретное бытие в виде Абсолютной Личности. Так простая житейская установка выдвигает в религии и мифологии (если их брать в абсолютной форме) концепцию Абсолютной Личности.

Далее, жизнь невозможна не только без личности, но и без общества. Личность и общество — категории, взаимно предполагающие друг друга. Личность возможна только в обществе, и общество возможно только среди личностей. Личность несет на себе все свойства общества, и общество несет на себе все свойства личностей. Может ли абсолютно мифологическое сознание мыслить себе Абсолют *вне какой бы то ни было социальной среды*, вне социального общения. Может ли Абсолют быть чем-то изолированным, объединенным, абсолютно одиноким и единственным? Может ли Абсолют не вмещать в себе и как-то социальной жизни? Нет, этого не может быть. Это может быть только в той или иной относительной мифологии, где гипостазирован какой-нибудь один диалектический принцип вместо их целостной и органической сращенности. Там же, где бытие берется именно как целостная и органическая сращенность, там не может не наличествовать социальная жизнь в Абсолюте. Однако тут очень легко сбиться с правильного пути и подменить абсолютную мифологию относительной. Именно, очень соблазнительно представить себе, что социальное бытие может войти сюда как *человеческая* жизнь, как человеческая среда и история. Абсолют требует социальности. Вот этой социальностью и является, скажут, реальная человеческая история. Это, однако, не будет абсолютной мифологией. Иудаизм как раз стоит на той точке зрения, что

Абсолют *нуждается* в еврейском народе для своего осуществления и полноты. Это никак нельзя считать *абсолютной* мифологией. Абсолютная мифология должна дать концепцию Абсолюта в его полной завершенности и самостоятельности вне зависимости от каких бы то ни было низших сфер. Та мифология, которая видит необходимое для Божественной полноты социальное бытие в человеческой истории, есть, конечно, относительная мифология, ибо не полагает социальности внутри самого Абсолюта, но относит ее в иноприродные сферы и тем, собственно говоря, лишает Абсолют его характера абсолютности. Но что значит поместить социальное бытие в недра самого Абсолюта? Как это возможно, если мы только что признали, что Абсолют может быть только Абсолютной *Личностью*?

Как это возможно — другой вопрос. *Но это необходимым образом должно быть.* Мифология ведь совсем не считается ни с какими логическими соображениями и условиями. Абсолютная мифология *требует*, что<бы> Абсолют был *и личностным, и социальным* бытием. Как бы это логика ни совмещала — для мифологии безразлично. Но *должно, не может не быть* абсолютное бытие и личностным, и социальным. Должно быть *такое различие* в Боге, которое бы обеспечивало для Него внутреннюю социальную жизнь. Понятнее всего, как разрешается этот вопрос в политеизме. Но труднее всего и интереснее всего разрешение этого вопроса в монотеизме, и притом в абсолютном монотеизме. Эти вопросы разрешает догматическое богословие. Но опыт, не считаясь ни с каким богословием, гораздо раньше его, и часто совершенно вопреки ему, *требует*, чтобы в Боге была и личность, и общество, чтобы Божество было и личным, и социальным. Для того, кто внимательно следовал за нами в предложенных выше диалектических построениях, вполне *понятно, как совмещаются эти противоречащие категории в Боге.* И я не стану тут повторять того, что достаточно подробно прояснялось раньше. Но в *общей форме* приходится здесь опять-таки указывать на *троичность* как на то, что *действительно обеспечивает для Божества Его в подлинном смысле социальную жизнь.* Разве была бы внутренняя жизнь Божества действительно полной и конкретной, если бы Божество было абсолютно одиноко и если бы общение *с кем-нибудь*, необходимое для внутренней полноты, было бы общением с иноприродным субъектом и, следовательно, зависимостью от него? Нет, общение и социальная жизнь *должны* быть в Боге, но эта социаль-

ность должна быть абсолютно *имманентной* Ему, так, чтобы она не нуждалась ни в чем и ни в ком, кроме самого же Бога. Так возникает необходимость *субъект-объектного противостояния* в самом же Боге, т. е. необходима наличность *нескольких личностей*, обеспечивающих социальность и в то же время являющихся *одной-единственной и единичной Личностью*.

Удивительное и странное бытие, но — ничего не поделаешь; этого требует жизнь. Ведь жизненное восприятие не может обойтись без сферы личности; и оно же не может обойтись без сферы общества. Эти свои чисто жизненные установки оно переносит в Абсолют. Абсолют для такой установки оказывается Личностью. Но ведь Он же, этот самый Абсолют, должен быть и обществом, ибо кто же и что же может заменить Абсолют в этом смысле, раз Он — именно Абсолют? Эту проблему и разрешает мифологическое учение о троичности Лиц Божества, а диалектика показывает, как это мыслимо, т. е. как 1=3 и 3=1. Нельзя, следовательно, кощунствовать над этим догматом, если не знаете, в чем его смысл. А смысл его в том, в чем и тот простой факт, что человек не мертвый чурбан, а живая личность и что он хочет общения не просто с чурбаном, но с такими же живыми личностями. Критиковать догмат о троичности в этом смысле — значит сводить все социальное на индивидуальное, а индивидуальное на мертвую бездушность. Любопытно, что протестантизм, выражающий этот догмат, появляется одновременно с механическими и натуралистическими социальными теориями, а для иудейства признание христианского учения о троичности есть отказ от богоизбранности и мессианской предназначенности еврейского народа.

Далее, жизненное ощущение каждого из нас, несомненно, выдвигает на первый план стихию *родства* и стихию жизненного *процесса*. Родное, родство — глубочайшая основа жизни. Что реальнее всего и конкретнее всего для меня? То, что я могу назвать *родным*. Родное мне то, что и есть я сам, но только в другом виде, в другом аспекте, мое «я» в его инобытии. Когда я сквозь марево становления, сквозь неразбериху и сутолоку обыденщины, в туманах и мгле бытия увидел родной лик, увидел личность, родную мне именно как личность,— это и значит, что я встретился с реальнейшим бытием, с конкретно-жизненным, узнанным и понятым. Увидеть и узнать родное не есть ли последняя жизненная правда, не есть ли это последнее основание для принятия жизни? Вот

это Родное и Вечное и увидело человечество, когда стало исповедовать триединого Бога. Триединый Бог есть именно Родное как Абсолют, Родство как форма абсолютного бытия. Родство здесь есть имманентная стихия самого Божества. Поэтому-то Оно и *Отец*, потому-то Оно и *Сын*, Рождающее и Рожденное. Отцовство и Сыновство — необходимая стихия социальной жизни. Без родного, родства, без рождения нет жизни, ни социальной, ни иной. Вечное и в то же время Родное, Вечное и Родство и Родная Вечность есть имманентная жизнь самого Божества. Без этого Оно превращается в абстракцию, и потухает в нем полнота и самодовление. Отрицать догмат о Пресв. Троице в религиозно-мифологической области есть то же самое, что в общесоциальной жизни отцу убить своего сына или сыну убить своего отца. Неизбывно, нерушимо в человеке отцовство и сыновство. Неизбывно и нерушимо то и другое и в качестве основной характеристики Абсолюта. Только человек без роду и племени, ненавидящий все родное и интимное, убийца близких и родных, может уничтожить догмат о троичности. В нем — все Святое, Вечное и Родное, любимый и сладчайший Лик родной Вечности[48*].

Но что такое сама жизнь? Мыслима ли жизнь без процесса, без движения, без творчества? Мыслима ли жизнь без *стихии* жизни? Возможна ли жизнь, где есть только форма и оформленное, только смысловое и идеальное? Не есть ли жизнь также нечто бесформенное и алогическое, нечто стихийное и иррациональное? Да, жизнь — это вечно шумящий поток, подвижная и трепещущая вечность, текучая и неустойчивая слитость всего логического и расчлененного. Может ли абсолютная мифология не поместить эту жизненную стихию в свой Абсолют? Может ли осуществиться такой Абсолют, если в нем не будет этой вечно подвижной и творчески всепроницающей жизни, этого неистощимого алогического порядка, этого умного океана и вечно становящегося избытка и прироста? Да, как нельзя свести социальную жизнь на отдельные личности и даже на их совокупность, как нельзя социальную жизнь ограничить одним взаимоотношением личности в смысле родства и порождения, так нельзя и Божественное бытие ограничить только Рождающим и Рожденным, и необходимо нечто такое, в иррациональных потоках чего объединились бы и растворились все процессы рождения и появления. Кто отрицает необходимость различать в Боге рождение и исхождение, тот, следуя этому же методу мысли, должен все социальное сво-

дить на идеальные взаимоотношения людей, не внимая к самой гуще и иррациональному потоку истории. Есть в истории некая стихийная основа, некое трудно схватываемое внутреннее становление и творчество; и эти процессы многими сводятся на рационализированные схемы и <...>[49*] законы. Однако социальная жизнь есть стихийное творчество. И вот почему абсолютная мифология не может обойтись без понятия *исхождения*. Конечно, в абсолютной мифологии все личностно, и эта исходящая творческая стихия также есть Личность. Тем не менее Она характеризуется как раз этим творчески-алогическим становлением. В жизни не могут быть только «я», «ты» и «он». В жизни должно быть некое *«оно»*. Жизнь и есть это неохватное «оно» — основа и сила всего реально живущего. Но личностная форма этого «оно» в его абсолютно-мифологическом значении и есть Дух Святой.

Но можно ли пройти мимо *материнства*, раз мы заговорили о родстве, о родине, об отцовстве и сыновстве? Возможно ли жизненное самочувствие без интуиций той сферы, где жизнь матери и роль материнства? *А интуиция материнства и лежит в основе учения о Софии.* Это интуиция созидания из материала на основе восприятия мужского начала. Без него немыслима никакая, ни абсолютная, ни просто реальная, жизнь. Но абсолютная мифология, исходящая из наличия абсолютно полного смысла и абсолютно самостоятельной и единственной Личности, не может понимать материнскую стихию как самостоятельную личность. Она дает единый и цельный Лик, где мужское и женское, отцовское и материнское, родительское и сыновнее слито в одно неделимое целое, хотя все это и существует в той или другой форме.

Можно ли, далее, иметь в жизни максимально конкретный предмет и — не знать его *имени*? Да еще если мы согласимся, что мы имеем дело исключительно с живыми личностями,— может ли так быть, чтобы личности эти не имели никаких имен и мы никак их не призывали бы? Какая боязнь и какое недомыслие может нас привести к столь уродливому положению дела, чтобы личность, с которой мы имеем реальное дело, не носила бы никакого *собственного* имени, т. е. имени, только ей и принадлежащего? И если данное имя только и принадлежит данной личности, то может ли это имя не быть как-то особенно интимно связанным с данной личностью? Ведь *по чему же другому* мы и отличаем одну личность от другой, как не по ее имени? Может ли при таких условиях это имя не принадлежать ей объективно и может ли оно не

быть ее проявлением, ее существенным (ибо «собственным») проявлением? *Бог имеет Имя так же, как и всякий человек имеет имя*, так же, как и всякая вещь в социальной сфере имеет свое имя. И тут нет ровно ничего особенного, противоестественного, выдуманного. Наоборот, это — самое обыкновенное, самое обыденное, понятное всякому младенцу, жизненное явление. Но возникают еще и еще вопросы. Возможна ли нормальная человеческая жизнь *без сознательного общения* человека с другим человеком или с вещью? Мыслимо ли в жизни при жизненном отношении к вещи такое положение, что принципиально, ни при каких условиях общение с вещью невозможно? Это — сплошной абсурд и нелепость. Однако *таким же абсурдом и нелепостью* было бы утверждение, что невозможно общение с Абсолютом. До христианства такого абсурда не могло быть ввиду безраздельного господства религии вообще. Но после христианства такой абсурд есть просто логическое недомыслие. Что можно сказать по поводу таких систем, как деизм или агностицизм? Или нет вообще никакого Бога, или Бог как-то познаваем и общение с Ним возможно. Почему возможно? Потому же, что и со всякой реальной личностью. Никакая сила не может убедить нас в том, что если личность есть, то общение с нею невозможно. Это было бы странным, нарочито несерьезным искривлением реального жизненного самоощущения. Тут весь секрет в том, что людям не хочется переносить эти житейские отношения и чувства на *Абсолют*, т. е. не хочется попросту и реально, я бы сказал даже житейски, воспринимать Абсолют. Поэтому они и выдумывают вопреки всякой правой диалектике такие уродливые доктрины, как деизм или агностицизм. Тем не менее или Абсолюта нет никакого, или, если Он есть, Он есть реально воспринимаемая Личность, реально относящаяся и ко всему, что имеет с ним общение.

Но нужно помнить, что ввиду своеобразия этого высокого предмета и общение с ним, конечно, может быть только весьма и весьма своеобразным. С чем мы общаемся, тому и уподобляемся, ибо общение и есть уподобление. Общение с чем-нибудь есть и участие в чем-нибудь. Иметь общение с чем-нибудь — значит иметь нечто с ним *общее*. Общение с Абсолютом есть участие в чем-то таком, что обще и Абсолюту и тому, что общается с ним. Общение с Абсолютом есть уподобление Ему. Но общаться с Абсолютом и уподобляться Ему — значит *самому становиться абсолютным*. Абсолютие вечно, неизменно

умно; оно — Свет, Истина, Жизнь и т. д. и т. д. Следовательно, иметь общение с Абсолютом — значит прежде всего *спасаться*, т. е. переходить из состояния временной растерянности и темноты в состояние абсолютной самособранности и света. Вот почему одна из наиболее конкретных энергий имени наименована мною как *Спасение*. Мы видим, что эта категория так же естественна и необходима, как и то, что мы в общении со всяким человеком должны иметь в каком-то смысле нечто с ним общее. Равным образом, разве может быть сомнение в том, что реальное общение между личностями возможно только через язык, путем речи, путем разговора? Ведь и глухонемой обычно имеет какие-нибудь знаки, заменяющие ему язык. Без языка нет никакого разумного общения. Но почему же не может быть беседы с Абсолютом, разговора с Абсолютом? Ведь Абсолют есть прежде всего разумная личность, имеющая сознание, ум и способности общения со всем окружающим. Почему же не может быть с нею общения в языке? Однако посмотрим, что это за общение в языке. Общаться — что значит? Общаться — значит *иметь общее*. Общаться в языке — значит иметь общий язык. Но что может общего быть у Абсолютной Личности с тварью? Общее может быть тут только тогда, когда тварь полностью или частично *воспримет на себя абсолютные свойства*. И так как субстанциально, по сущности, тварь не может иметь общения с Абсолютом, но — только чисто энергийное и умное, то говорить тут можно, след., только о таком языковом общении с Абсолютной Личностью, когда *речь беседующего с Нею есть в то же время умное восхождение к Ней*.

Это, впрочем, и всегда так бывает. Когда один человек беседует с другим, он сплетает свои мысли с мыслями другого человека, *умно* общается с ним, отождествляется с ним в меру общения в мысли и в уме. Это же самое и в общении с Абсолютом, с тою только разницей, что там предмет общения есть *бесконечный* Ум, и потому само общение с Ним может быть только *восхождением*. Итак, беседа с Богом есть умное восхождение к Нему. Но что такое умное восхождение? Это — подавление тьмы, разбросанности, чувственной текучести, мглы страстей и страстных помыслов *средствами Абсолюта*. Человек восходит к Богу в уме своем, очищая ум свой средствами божественными, ибо, как сказано, само общение возможно тут только как приближение человека к Богу, т. е. Бог есть тут конец и цель, а не человек. Но умное восхождение, рассчитывающее быть таковым в зависимости от

Предмета, к которому происходит восхождение, когда восходящий надеется восходить только при помощи Божией, молитва — необходимейший духовный коррелят обычного разговора между людьми. Допустите только, что Абсолют есть Личность, и вы с необходимостью выведете отсюда, что беседа с Ним возможна только в молитве. Общение с Богом в смысле познания Его возможно только в молитве. Только молитвенно можно восходить к Богу, и немолящийся не знает Бога. Но с такой же неумолимой жизненной и диалектической необходимостью вытекает заключение о *Таинстве*. Ограничиться одной молитвой в религиозной области так же абсурдно, как и в общесоциальной жизни ограничиться одними разговорами с людьми. Мы ведь не только разговариваем, и социальная жизнь не состоит только из одного языка. Социальная жизнь есть также и труд, работа, творчество, деятельность, производство. Язык — основная социальная функция, но далеко не единственная. Социальная жизнь есть реальная борьба, реально-телесное и физическое столкновение, согласие и разногласие сил. Здесь человек и человечество творят как природа, хотя продукты этого творчества отнюдь, конечно, не природные, но — социальные. Следовательно, общение с Абсолютом должно и быть не только идеально-социальное — в языке, в молитве, но и реально-социальное — в действии, в творчестве, в производстве. Однако тут та же диалектика, что и в молитве. Общаться с Абсолютом — значит иметь общее. Иметь общее можно только путем восхождения. Восходить можно только силами Абсолюта. Восходить силами Абсолюта — значит преображаться по соизволению Божию. Прибавьте к этому «реальное», телесное, жизненное преображение (вместо чисто умного, какое есть в молитве), и — вы получите категорию *Таинства*. Таинство в религии отрицает только тот, кто в философии стал бы отрицать вообще чисто жизненное и душевное начало, а в социологии стал бы признавать только абстрактно-идеальные категории. То и другое есть определенный либерально-буржуазный период в истории философии — протестантская абстрактная метафизика, превратившая все бытие в абстрактный, неподвижный, оцепеневший Дух. Отношение между Молитвой и Таинством в религии точно такое же, какое существует в науке между теорией и техникой. Пусть все эти люди науки и техники сначала сами откажутся от всякой техники и ограничатся одними теоретическими выкладками, а потом упрекают религию в том, что она требует таинств. Исклю-

чить таинства из религии — значит художника ограничить одним созерцанием искусства и запретить ему реальное творчество. Это значит уничтожить в социальном мире всякое производство и заставить всех только мыслить и говорить. Наконец, это значит запретить людям рождать детей и заставить их только мыслить рождение и разговаривать о рождении. И вот до такой именно нелепости и додумался протестантизм. На этом еще и еще раз видна индивидуалистическая природа новейшего, возрожденского мировоззрения. В экономике этот индивидуализм действительно разрывает созерцание и творчество, управление производством и самое производство, т. е. превращается в капитализм. Капитализм же создает и суррогат синтеза творчества и созерцания, производства и организации — в *технике*, где абстрактный человек объединен с абстрактным производством. Борьба против таинств есть чистейший продукт либерально-буржуазной, капиталистической Европы, давшей вместо жизненного и благодатного творчества сухую абстракцию *техники*. Техника — либерально-буржуазная обезьяна Таинства.

Так или иначе, но мы теперь видим, что Спасение, Молитва и Таинства суть самые обыкновенные, самые понятные, самые примитивные и житейски непосредственные категории, которыми оперирует живой человек. Если он — «верующий», он их так и называет. Если он — «неверующий», то он употребляет другие термины, но сущность этих категорий остается везде и у всех, всегда неизменно одной и той же. Поэтому они и относятся к абсолютной мифологии.

И много еще я мог бы говорить о жизненном значении Троичного догмата и о связи его с простейшими и основными человеческими чувствами и опытом. Пусть хулящие Свет останутся в темноте и попробуют жить без освещения. Пусть хулящие Догмат отринут науку и останутся на степени семилетнего младенца. Пусть критикующие Обряд отменят все уличные манифестации, митинги, проповедь и пропаганду, уличную музыку, приветственные речи; пусть они сроют все мавзолеи и могилы, сожгут все флаги и разобьют памятники. И т. д. и т. д. Явно, что везде тут борьба не со Светом, но с Богом, не с Догматом, но с Богом, не с Обрядом, но с Богом, потому что если исключить бытие Бога, то им окажется нужным и Свет, и Догмат, и Обряд. Однако пойдем дальше! Довольно об этом. Тот, кто не убедился в жизненной правде Троичного догмата на основании вышеприведенных страниц, тому бесполезны будут

и дальнейшие примеры и разъяснения. У этого вера — не абсолютная мифология, но — относительная; и тут уже прекращается область слов. Тут нужны другие аргументы.

14. Почему предложенная система есть абсолютная диалектика и абсолютная мифология? Предложенная система дает возможность сделать ряд выводов по вопросу об отношении между диалектикой и мифологией в их абсолютном виде.

Прежде всего о тождестве диалектики и мифологии вообще. Разумеется, диалектика, которая есть наука, и притом логика, и мифология, которая есть некая живая история, не могут между собою не различаться. Но я уже указывал на то, что чистая диалектика, вне какой бы то ни было опоры на тот или иной опыт (а следовательно, и истории), никак не может считаться реальным знанием. Она превращается в собрание некоторых отвлеченных переходов мысли, которые можно суммировать и обобщать в любом виде и в любом направлении. Необходимо, чтобы диалектика имела под собой определенный опыт. Но, рассматривая существующие и существовавшие системы диалектики, мы замечаем, что разные виды опыта, под ними лежащие, *сами тоже находятся между собою* в диалектическом отношении. Получается, таким образом, необходимость и здесь, в установке этой общей картины типов диалектики, исходить также из определенного опытного, т. е. в развитой форме, мифологического содержания. Поэтому, с какой стороны ни подходить к диалектике, она всегда будет — в своем реальном облике — тождественна с той или иной мифологией.

Что такое теперь *абсолютная* диалектика? Как мы уже указывали, в абсолютной диалектике все категории, *не сходя со своего относительного места в абсолютном диалектическом ряду*, трактуются как основные и центральные. Это не значит, что тут каждая категория становится на место всего и затмевает все прочие категории. Нет, это есть признак именно *относительной* диалектики. В абсолютной диалектике каждая категория занимает строго свое определенное место, которое отведено ей в одномерном ряду. Но, *не сходя с этого места и продолжая нести свои обычные функции*, каждая категория может быть трактована как вмещающая в себя все прочие категории. Конечно, чтобы построить такую диалектику, надо опять-таки иметь соответствующий опыт и миф; и абсолютная диалектика также будет тождественна с соответствующей мифологией — в своем конкретном облике и завершении. Следовательно, не может быть никаких сомнений в том,

что абсолютная диалектика есть не что иное, как осознанная абсолютная мифология. И весь вопрос может заключаться только в том, *правильно ли и почему, собственно, мы именуем предложенную систему абсолютной*. Хотя в предыдущем было дано достаточно разъяснений по этому вопросу, все же в заключение мне хочется еще раз подчеркнуть здесь некоторые весьма важные, на мой взгляд, моменты.

1. Предложенная система есть *апофатизм*. Я утверждаю, что <...>[50*]

Теперь удобно перейти к рассмотрению отдельных <моментов> материально-меонального пересоздания имени сущности.

1. Обзор основных диалектических моментов мифологического инобытия. Прежде всего необходимо установить крайние точки самоопределения мифической сущности в ином, или максимальный и минимальный тип ее материально-меонального пересоздания. Максимальный тип уже отчасти формулирован нами. 1) *Это цельное*[51*] *и не расслоенное на отдельные моменты пребывание мифической сущности в ином*. Противоположный момент минимальный — это полное уединение одного момента от другого, полное распыление и абсолютная дискретность всякого одного в сущности и отношение ко всякому другому. 2) *Эта абсолютная внеположность одного смыслового элемента в другом есть пространство*. Между первозданной мифической сущностью и пространством мыслятся расположенными все прочие типы оформления сущности в материи. Пребывание сущности в материи характеризуется тем или другим выделением того или другого момента сущности, и, в то время как в первозданной сущности все моменты даны вместе и друг друга проникают, в прочих видах инобытия сущности эти моменты более или менее разделены и удалены друг от друга, проявлены не максимально, но лишь отчасти, в той или другой мере. Прежде всего все инобытийные конструкции можно разделить на те, где сохраняется завершающий момент имени (*ономатическая диалектика мифологического инобытия*), и те, где имя не проявлено, где прочие моменты сущности даны в отрыве от имени, где иное, материя получает силу настолько, что заменяет и уничтожает момент имени (*гипоономатическая диалектика инобытия*).

В пределах гипоономатической диалектики мы теоретически мыслим опять-таки несколько раздельных и отделенных друг от друга моментов,— в соответствии с теми же самыми моментами, поданными в самой сущности

и первозданной сущности «все вместе». А именно, сюда относится прежде всего *пространство*, о чем была речь только что, диалектическая тайна которого сводится к пребыванию мифической сущности *целиком* в ином, т. е. вне себя. Здесь нет ни момента имени, ни даже момента *интеллигенции*. Пространство есть абсолютная внеположность одного другому. Далее, в пределах гипоономатической диалектики мы находим сферу интеллигенции, разумеется примитивной, поскольку отсутствие имени мешает и интеллигенции проявиться во всей своей целости. Мы находим *интеллигентную вещь*, т. е. ту, в которой содержится такой или иной момент самосоотнесенности. Тут содержатся два наиболее примитивных вида интеллигенции: 3) *вещь самосоотносится как иная себе*, и 4) *вещь самосоотносится как таковая же*. Интеллигенция есть самосоотнесенность. Но можно относить себя к себе же по-разному. Можно относить себя же к себе же, *понимая себя как иное*. Я отношусь к себе как к иному себе; я отношусь к себе, как будто бы меня не было, а был кто-то иной; я себя не знаю как себя, но себя понимаю как иное себе. Это и есть третий тип пребывания сущности в ином. Однако, восходя выше, мыслим еще меньшую силу иного и, следовательно, большую силу света мифической сущности. Как от всецелого пребывания сущности вне себя и вне всякого самосоотнесения до пребывания сущности вне себя в стадии примитивного самосоотнесения — пропасть, так пропасть лежит между знанием себя как иного и знанием себя как себя же, хотя тут еще и не фиксируется самое это знание. Этот четвертый тип инобытия сущности начинает уже подчинять себе иное, больше от него освобождаться. <5)> Пока освобождение заключается в том, что инобытийная сущность *находится интеллигентно*[52*] *в отношении себя и иного и ономатонимична также в отношении и себя и иного*. Если на предыдущей ступени вещь, противопоставляя себя иному и зная себя и иное, именовала *только* иное, только вещи, иные себе, то на этой стадии она фиксирует знание и себя самой, расчленяет знание себя самой, т. е. расчленяет себя, раздельно познает себя, *выражает* себя для себя, *узнает свое имя*.

<6)> Однако и это еще не все. Еще далеко до первозданной сущности, до *ее* полноты, до *ее* самосоотнесенности. Хотя инобытийная сущность и знает себя расчленено, находит свое имя, все-таки идеал для нее — первозданная сущность, а она не должна расплываться в материи, должна быть цельной, и роль материи должна

свестись лишь к принципу простого противопоставления себя, притом не темноте материи, а сверхсущей вечности самой перво-тетрактиды. Другими словами, первозданная сущность, находясь в ином, *не фиксирует этого иного*, а фиксирует лишь себя, т. е. перво-тетрактиду, в ином. Найденные же нами этапы инобытия все целиком *предполагают* иное, отнимают себя от него и так познают это иное. 7) Первый шаг, стало быть, вперед для инобытия, знающего свое и чужие имена, есть *знание всего иного как себя же*, знание чужих имен как своего имени. На этой стадии вещь интеллигентна и в отношении себя, и в отношении иного, но сила ее значимости так велика и стремление подражать перво-триаде настолько дееспособно, что она свое имя хочет распространить на все иное, все иное понять как себя и подчинить себе. Вспомним диалектику перво-триады: все, что есть иного в ней, есть абсолютно и до конца она сама, и она сама вся целиком и абсолютно есть иное для себя; она и иное — абсолютная единичность и тождественность; что же касается *темного* иного, то, как помним, сущность нуждается лишь в самоотличенности себя от него, но ни на момент не нуждается в *переходе* в него. Такова и первозданная мифическая сущность, таков идеал и для всех прочих видов инобытия. Вещь на этой седьмой стадии *узнает*, что *все иное ею познаваемое есть не что иное, как она же сама*, как ее же собственное порождение, как она же сама в моментах своего перехода в иное. Раньше она этого не знала; она относилась к другим вещам как по существу своему несогласимым с нею и дискретным ей. Теперь она знает, что их не было бы без нее самой.

8) Но тогда близок и конец стремлений мифического инобытия. Вещь, инобытие, может не только иные вещи познавать как себя, их имена отождествлять со своим, но она может в конце концов *совсем их не познавать*, совсем не <...>[53*] себя в иное и ограничиться только фиксированием своей простой отличенности от иного, наподобие того как это делает перво-триада. Да и зачем познавать иное, зачем его конспицировать[54*], зачем его именовать, когда всякая фиксация иного есть не более как фиксация себя же в ином и когда фиксация себя в ином слабее, разреженнее и меональнее фиксации себя просто, без проекции в иное, а только с простым отличением себя от иного? Тогда оказывается, что инобытие достигает высоты первозданной сущности, но уже в результате абсолютного самосознания, причем это самосознание, т. е. сознание сущности, пребывающей в ином

и не расплывающейся в нем, есть не что иное, как созерцание, направленное к перво-триаде, ибо что же такое первозданная сущность, как не повторение триады в ином, и что вообще может быть нового в ином, если иное — только сокращенное повторение триады? На этой стадии я фиксирую себя, и это есть фиксирование всего, что действительно есть; я фиксирую себя, и это есть фиксирование триады, перед которой я стою. Здесь я фиксирую свое имя и вижу, что это имя — лишь повторение имени триады, что в нем нет ничего нового в сравнении с именем триады. Или, лучше, здесь я фиксирую имя триады и — вижу, что сам я ничего не имею, кроме того что есть, в имени триады, что сам я — только противостояние этому имени и повторение его, что вообще нет ничего, кроме меня и этого предвечного и пресветного имени.

2. Таким образом, мы получаем следующую диалектическую иерархию инобытия в нисходящем порядке: 1, 8) первозданная сущность, конспицирующая[55*] ономатономию себя на фоне тьмы меона, не переходя в иное и, стало быть, не называя собою иного, т. е. ономатономия только себя, и ничего иного; <7)> ономатономия себя как себя и *иного* как себя же, т. е. вещь видит, что есть иное кроме нее и что это иное есть ее же порождение, или следствие ее же собственного перехода в иное; 6) ономатономия себя как себя и иного как *иного же* себе, т. е. вещь видит, что есть иное кроме нее и что это иное имеет в отношении ее самостоятельное происхождение и значение; 5) ономатономия иного как иного себе и себя тоже как иного себе, т. е. вещь видит, что есть иное кроме нее и что это иное имеет самостоятельное значение, и *не видит в то же время, что она есть именно она*, не видит, что она есть нечто самостоятельное в отношении иного; 4) далее, кончается ономатономия, т. е. выраженность и сознанность для себя себя же или иного, и остается интеллигенция без ономатономии, причем сначала вещь интеллигентна себе сама как себе же, т. е. вещь, не зная расчлененно ни себя, ни иного, *знает себя нерасчлененно*, без имени, забывает разум свой и иного и продолжает лишь смутно ощущать себя и иное; 3) интеллигенция сокращается до того, что вещь не ощущает себя даже и смутно, а только продолжает ощущать иное, не зная уже тем более самого факта своей отнесенности к иному; 2) наконец, погибает и интеллигенция вещи, т. е. вещь всецело относит себя в иное и уже теряется самое ощущение своей отнесенности в иное.

3. Таковы главнейшие мыслимые моменты пребывания мифической сущности в инобытии. Быть в ином — значит переносить свою силу на иное и ослаблять себя. Ослаблять себя — значит усиливать материю. Если первозданная сущность есть максимальная сила сущности в инобытии и минимальная власть материи, то пространство есть минимальная сила сущности в инобытии и максимальное торжество материи. Впрочем, поскольку мифическая сущность самодеятельно утверждает себя в материи и пространство — цель и идеал ее материализации, с одной стороны, поскольку материальная вещь самодеятельно утверждает себя как сущность и первозданная сущность — цель и идеал ее осмысления и осуществления, то можно сказать и так. Первозданная мифическая сущность есть минимальная сила сущности, так как в ней каждый момент еще не отъединился от другого, не познал другого, и, значит, сама первозданная сущность оказывается только *могущей не распадаться*, но не *не могущей распадаться*. Тут, стало быть, минимум осуществленная сущность в ином и, значит, максимум действия материи. С другой стороны, доведение себя до мертвого и темного пространства есть с этой точки зрения максимум осмысления, так как здесь инобытийная сущность затрачивает максимум сил для выделения (и, значит, разделения) своих моментов, и по противоположности это есть минимум действия материи. Словом, тут мы встречаемся с уже знакомыми нам антиномиями.

I. Первозданная сущность (т. е. триада, перешедшая в иное) стремится утвердить себя как таковую, т. е. в абсолютном свете всех своих моментов для нее как целой и для каждого из них в отдельности. В состоянии своей первозданности она не *может* сохранить свою целость и неразделенность нетронутыми.

II. Но ей мало этого. Она хочет, чтобы она *была не в состоянии* утерять свою целость и меонально раздробиться. Как таковая она *может не распадаться*; но она стремится к тому состоянию, когда она *не могла бы распадаться*. Для этого надо, чтобы каждый ее момент узнал свою отличенность от иного, чтобы больше уже нечего было узнавать и не к чему было устремляться. Это значит, что первозданная сущность распадается, отдавая себя на волю иного, ибо без иного нельзя отличить себя от иного, т. е. нельзя выразить себя для себя, понять себя. Итак, самоутверждение бытийной сущности как цельной и абсолютно самосознающей сущности может осуществиться только при помощи самораздробления

и поставления[56*] идеально для себя и своего светлого бытия смысла — черного и бессмысленного, мертвого пространства. Выразить себя для себя и получить свое подлинное имя можно и просто отличием себя от тьмы. Но если я окунусь во тьму и забуду себя в ней, то, вернувшись на лоно света, на родину, я уже пойму, что во тьме нет ничего самостоятельного и тем более нового, что тьма сама живет лишь на счет света и его затемнения, и получится, что из состояния возможности нераспадения я перейду в состояние невозможности своего распадения.

III. Так, самозабвение, активно возвращающееся в светлое лоно самосознания, есть последнее самоутверждение самосознания. Но мыслимо самозабвение и не возвращающееся активно на светлое лоно самосознания. Но инобытийная сущность в основе своей не может не иметь абсолютного самосознания. Тогда получается, что инобытийная сущность абсолютно сознает свое самозабвение, свой переход в иное и пребывание в нем, свое отсутствие, свое не-бытие. Получается абсолютное сознание своего не-бытия, данное, по характеру самой сознающей сущности, как вечное сознание своего не-бытия.

Отсюда таковы все вообще мыслимые формы пребывания сущности в ином. 1. a) Первозданная, инобытийная сущность, находящаяся в ином, но не отдающая себя во власть иному, *могущая не отдавать* себя иному (тогда ничего иного и нет совсем, ибо всякое иное живет лишь на счет самоотдания ему сущности), и b) инобытийная сущность, находящаяся в ином и *отдающая себя во власть иному*, сущность, живущая только исканием и стремлением упомянутых выше моментов (2—7), ищущая абсолютного самоутверждения, т. е. *невозможности распадения*. 2. c)[57*] Инобытийная сущность, приходящая к абсолютному сознанию того, насколько она утвердила себя как находящаяся в ином, и оценивающая себя с точки зрения абсолютно-интеллигентного самоутверждения, или, что то же, отдания себя во власть иному, материи. Тут уже нет *искания* самоутверждения, но есть только сама самоутвержденность как вечность. Если в предыдущем пункте мы имеем *процесс* (время), то в этом пункте *результат* процесса, и если первозданная сущность, *могущая не распадаться*, захотела распасться, то с этих пор она уже не может быть все той же *могущей не распасться*, она в результате процесса самораспадения может или навсегда

остаться самораспавшейся и, следовательно, могущей воссоединиться, или навсегда остаться вернувшейся из состояния самораспадения к воссоединенности и, стало быть, *не могущей распасться*. Таков двоякий результат самораспадения и вместе двоякий вид инобытия сущности в результате самораспадения. Значит, мифическая инобытийная сущность может быть мыслима в четырех направлениях: a) в состоянии возможности не распадаться; b) в состоянии распадения или перемежающегося бытия не-бытия; c) в состоянии невозможности воссоединиться и перестать быть не-бытием и d) в состоянии невозможности распасться и перестать быть сущностью.

4. Все ли тут исчерпанные нами диалектические возможности? Не может ли оказаться еще что-нибудь, свидетельствующее о переходе мифической сущности в инобытие? Для решения этого вопроса всмотримся в общий характер предложенных четырех стадий мистически-инобытийного процесса. Что их объединяет? Ближайшее рассмотрение показывает, что все они говорят об *отраженности* перво-мифа на мифе инобытийном. Дело мыслится тут так, что перво-миф существует сам по себе, а инобытие — само по себе; и вот инобытие *отражает* на себе перво-бытийную сущность. Только ли об этом говорит диалектика? Только ли о *смысловом* и чисто энергийном отождествлении может тут идти речь? Когда «одно» переходит в «иное» и отождествляется с ним, то необходимо, чтобы было: 1) «одно» в свете «иного», 2) «иное» в свете «одного» и 3) то третье, что уже не есть ни «одно», ни «иное», ни какое-нибудь их взаимное «освещение», но такое, где при всем различии «одного» и «иного» они были бы слиты в *абсолютную, субстанциальную неразличимость*. Только ведь под руководством такого третьего синтеза и могут произойти первые два синтеза и самое отождествление «одного» и «иного». Следовательно, диалектически необходимо зафиксировать и эту третью возможность.

«Одно» в свете «иного» уже давно формулировано нами. Категория Магического Имени как раз и призвана закрепить тот момент в мифическом Одном, который направляет это Одно к его инобытию, не переходя, однако, в него *субстанциально*. Это, видели мы, есть именно энергия Одного; Магическое Имя — умная *энергия* перво-сущности. Далее, «иное» в свете «одного» формулировано нами только что в виде четырех этапов инобытийно-мифического процесса. Тут тоже *субстанция* инобытия

остается совершенно незатронутой; она *умно* воспринимает на себя перво-сущность и живет приближением к ней, но это приближение отнюдь не субстанциальное. Тут инобытие хочет воспринять на себя цельность и единство перво-сущности и не может этого сделать сразу. А когда и достигает этого, все равно в абсолютном монотеистическом персонализме и теизме (а мы знаем, что абсолютная мифология не может быть иной) тварь никогда не может стать Богом по сущности; по субстанции Тварь может стать Богом не нумерически, но только по *причастию* к Богу, по благодати Божией, т. е. *умно*, энергийно, а не вещественно и сущностно. Нумерически и субстанциально при самом последнем и окончательном слиянии с Богом, при слиянии с Ним до полной неразличимости все равно остаются *две* сущности, *два* бытия, *две* личности — Бог и человек. И вот диалектика требует теперь не умного, не энергийного тождества твари с Богом, но субстанциального, вещественного, сущностного. Что это такое?

5. Это есть *богочеловечество*. Богочеловек есть одновременно и Бог, и человек по самой своей субстанции, по самой своей ипостаси. Не в силу напряжения своей воли Богочеловек есть богочеловек; не в силу того или иного устроения твари Он есть богочеловек. Он — богочеловек по *самой своей природе*. Он *не может* быть иным. Божество в нем пребывает во всей своей полноте, в последних неисповедимых глубинах своего существа; и человек пребывает в нем в последних своих глубинах, во всей своей тварности, беспомощности, даже болезненности и смертности. Несторианство, учившее о всецелом человечестве Христа, и евтихианство[58*], учившее о поглощении в Христе человеческой природы божественной, суть не только опытные искажения христианской веры, т. е. абсолютной мифологии, но также и антидиалектические, формально-логические учения. Их можно было только анафематствовать. Божество и человечество обстоят в Христе неслиянно, нераздельно, неизменно и неразлучно. Тут две ипостаси, две субстанции, две личности слиты в одну единую ипостась, субстанцию и личность.

6. Однако с выделением категории богочеловечества в нашу мифически-инобытийную систему вносится сюда еще многое новое. Прежде всего совершенно ясно, что богочеловечество может быть как факт или в самом начале творения, и тогда немыслимо никакое отпадение и распадение инобытия; или оно появилось не в начале творения, тогда ему обязательно предшествует отпадение

инобытия от перво-сущности, т. е. *грехопадение*. В самом деле, богочеловечество есть *субстанциальное* тождество Бога и человека. Если это богочеловечество осуществлено как факт, оно уже не может подлежать распадению. Раз это есть *субстанциальное* тождество, *оно не может не быть в целости*. Но меняться могут качества вещи, но меняться *сущность* вещи не может, ибо иначе вещь перестанет быть самой собой. и немыслимым окажется и самое изменение. Итак, богочеловечество, появившееся вначале как факт, сделало бы невозможным отпадение твари от Бога. Но с другой стороны, богочеловечество и бесполезно для целей творения, если бы оно было в самом начале творения. Ведь что есть Бог? Бог есть прежде всего некая абсолютная самозависимость, независимость ни от чего другого и самоутвержденность. Теперь Бог переходит в инобытие, изливается в инобытие, *творит* инобытие. Так как инобытию неоткуда взять для себя бытия, как только от Бога, оно только и может <...>[59*] единственную цель — стать тем бытием, которое есть сам Бог (оставаясь, конечно, субстанциально отличным от Него, ибо иначе тварь села бы на место Бога и тогда перестала бы быть инобытием, а Бог хочет, чтобы было нечто и кроме Него, т. е. что<бы> было инобытие).

Но стать (по причастию или по благодати) Богом — значит повторить на себе все основные моменты, входящие в Его открывшуюся человеку сущность. Среди же этих моментов один из основных — абсолютная самоутвержденность и самоположенность. Следовательно, тварь должна себя сама утвердить. Но она создана Богом и все бытие свое получила от Бога. Значит, *она должна свободно утвердить себя в Боге*. Она *должна* это сделать, ибо сам Бог таков. И она *свободно* должна это делать, ибо без этого не будет полного утверждения Бога в инобытии. Словом, *богочеловечество совершенно исключается для первых моментов творения*, если мы займем четкую позицию абсолютной мифологии. Богочеловечество есть субстанциальное пребывание Бога в твари; а это значит, что тварь не может *свободно* выбрать своего пути. Богочеловек не может не быть чужд греха, и свое богочеловечество Он имеет не в результате своего свободного выбора и усилия, но по природе. Итак, богочеловечество как факт может быть только в результате отпадения твари от Бога.

В связи с этим можно формулировать и несколько более сложно первый и последний этапы инобытийно-мифического процесса, указанные нами выше. Первозданная

мифическая сущность, *могущая* не отпадать от перво-сущности и не распадаться, *отпадает* и *распадается*. Первозданная мифическая сущность находится в *становлении* своего самоутверждения. Это значит, что мы получили категорию *грехопадения*. Равным образом осложняется и последний этап инобытийной мифологии — невозможность отпадать и невозможность не отпадать. Беря эти категории в их становлении (с точки зрения богочеловеческого процесса), мы получаем особое онтологическое состояние твари, переходящей от мятущегося и бесформенного множества к вечному и нерушимому состоянию. Это *апокалиптическое* состояние твари.

Итак, вот основные этапы инобытийно-мифического процесса, вытекающие как необходимое пребывание абсолютной мифологии и абсолютной диалектики:

I. 1. Первозданный Рай [60*],
2. грехопадение,
II. 3. жизнь во грехе,
III. 4. богочеловечество (включая его историю, т. е. его приятие и его неприятие),
5. апокалипсис,
IV. 6. окончательный Рай, или Царство Небесное,
7. Ад.

7. Из этого перечня 6-й и 7-й моменты относятся, очевидно, не просто к инобытийной мифологии, но к такой инобытийной, которая опять вернулась к абсолютному самосознанию, т. е. это уже *третья*, завершительная ступень абсолютной диалектики. Мы будем рассматривать все эти семь ступеней инобытийной мифологии в их постепенности и последовательности. Сравнивая их между собою, мы замечаем, что «жизнь во грехе» представляет для изложения совершенно специфический материал, резко отличный от прочих ступеней. Дело в том, что тут-то как раз и дана та распавшаяся и текучая мифология, которая обычно считается нормальным состоянием мифа и человека. Все эти категории пространства, времени, причинности, вся наука с ее многочисленным категориальным и методическим аппаратом содержатся именно здесь. Та дифференциация мифа, которая доходит до отвлеченных операций европейской науки, не есть, конечно, свободная и независимая мифология. Это — рабское подчинение данностям, рабское послушание греху. То, что высочайшим и истиннейшим знанием считается отвлеченная наука, есть результат величайшего разрушения бытия и плод коренного растления человеческого духа.

Осветить эту сферу как <результат> [61*] этой абсолютной мифологии есть задача очень важная, и с точки зрения обывательского либерализма есть задача совершенно бесплодная и фиктивная. Поэтому здесь при массе детального материала — максимальные сомнения в «мифичности» соответствующих категорий.

Все это заставляет меня особенно внимательно выводить эти категории, чтобы не загромождать ими изложения в дальнейшем. Собственно говоря, только после изучения этой многотрудной сферы в ее статическом состоянии можно будет дать обстоятельный обзор всех семи основных этапов инобытийно-мифического процесса.

Впрочем, этому еще предшествует, по схеме, большая сфера первозданной сущности.

2. Понятие ангела [62*]. В первозданной, как и во всякой другой, сущности ничего не может быть такого, чего бы не было в мифической перво-сущности. Инобытие есть только частичное повторение бытия. Говоря о первозданной мифической сущности, мы должны повторить тут те же моменты, которые заключаются и в перво-сущности. Конечно, этих моментов, как мы видели, очень много. И их нет нужды повторять тут все во избежание слишком большой громоздкости изложения. Остановимся на основной диалектической триаде, имеющей значение решительно везде и во всем, о чем только возможно мыслить. Это — триада *идеи, материи, вещи*. Идея, или смысл, есть нечто осмысливающее, оформляющее; материя — инобытийно приемлющее, то, что приводит смысл к осуществлению и воплощению; вещь — синтез идеи и материи, воплощенная идея и смысл, осмысленная и оформленная материя. Достаточно ограничиться этой триадой. Только поскольку речь идет об абсолютном Мифе, где дана вся полнота интеллигенции, под идеей, или смыслом, будем понимать не просто смысл в своей изолированности и, так сказать, плоскостности, но смысл в его самосоотнесенности, т. е. смысл в полноте своей интеллигенции. Интеллигенция, или ум, есть та идея, которую мы и будем противопоставлять «материи», с тем чтобы потом произвести их синтез в «вещи». В сущности, та же диалектика содержится в триаде Одного, идеи (смысла) и становления, хотя предложенная триада имеет здесь свои свойства.

Итак, абсолютный Миф переходит в инобытие и становится первозданной сущностью. Упомянутая триада должна найти свое лицо в пределах этой первозданной

мифической сущности. Должна быть, во-первых, такая сфера, которая воплощает на себе чисто *умную*, интеллигентную стихию перво-сущности; должна быть, во-вторых, сфера, осуществляющая и воплощающая материальную сторону сущности; и, в-третьих, сфера, синтезирующая то и другое. Первая сфера есть *умные силы*, или невидимый мир *ангельский*; вторая — *видимый* мир, космос, природа, неодушевленный мир, растения и животные; третья сфера — *человек*.

Мифология ангельского мира — необходимейшее достояние абсолютной мифологии. Что она необходима вообще, это явствует из ее повсеместного присутствия в любой мифологической системе. Однако условия абсолютности накладывают совершенно неизгладимый отпечаток на всю ангелологию и делают ее даже трудно сравнимой с ее относительными типами. Прежде всего, нужно четко усвоить самое диалектическое место ангельского мира. Если мы перешли в сферу инобытия, то какая-то *телесность*, хотя бы и чисто *умная*, необходимо должна быть свойственна ангелам. Однако это — именно чисто *умная* телесность, и потому наименование их *бесплотными* является для них существенным. Это действительно *бесплотные силы*, т. е. чисто умные, чисто смысловые потенции. От Божественных энергий они отличаются тем, что они — тварны, т. е. субстанциально инобытийны, в то время как Божественные энергии субстанциально *неотделимы* от самого Бога и потому суть сам Бог. Бесплотные силы, как идея всего дальнейшего инобытия, осмысливают и оформляют все инобытие, и потому учение об Ангеле-Хранителе [63*] является совершенно элементарной диалектической необходимостью. Не только человек, но и все, что существует на свете, каждая мельчайшая песчинка имеет своего ангела-хранителя.

Любопытны те модификации, которые претерпевает ангелология, переходя из одного типа в другой. В язычестве, например, которое в основе всегда является пантеизмом, т. е. субстанциальным отождествлением Бога и мира, ангелы, во-первых, ничем существенным не будут отличаться от Божественной сущности, во-вторых же, это будет нечто совершенно имманентное миру. Так, у Прокла диалектика трех основных триад умного мира и есть диалектика Божества; эти же самые триады и суть то, что управляет миром и имманентно его осмысливает. В строгой теистической системе ангелы *субстанциально отличны* от Божественной сущности, и умная энергия сущности именно *субстанциально* несовместима с бес-

плотными силами, которые при всей своей бесплотности суть все же тварное бытие. С другой стороны, в этой системе бесплотные силы, хотя и имеют одной из главных своих функций осмыслять («охранять») тварь, все же сами по себе вовсе не нуждаются в прочей твари, субстанциально от нее не зависят. Можно было бы мыслить здесь в качестве твари только один мир умных, бесплотных сил; и это совсем не значило бы, что тут же мы мыслим видимый мир и человека. Поэтому наибольшей самостоятельности мир бесплотных достигает именно в абсолютной мифологии. Здесь ангелы — естественное звено излучений, идущих от Божества через них к прочей твари.

Категория ангельского мира, несомненно, действует, в соответственной, конечно, модификации, и во всякой иной мифологии. Так, *во всякой трансцендентальной философии место ангельское занимает трансцендентальная схема* и вообще вся смысловая сфера. Только очень часто эта философия ограничивается смыслом-в-себе, не развертывая его до степени выразительного и интеллигентного смысла. Поэтому «категория» Канта, «понятие» Гегеля, «эйдос» Гуссерля, «гипотеза» Когена и Наторпа, несомненно, есть только внутренно опустошенная ангелология. Эти структуры, несомненно, умны, бесплотны; они осмысливают и оформляют все бытие и в этом смысле суть его «хранители». Тут — полное тождество с теми же самыми установками, которые заставляли абсолютную мифологию учить о бытии ангелов. Но вовсе не обязательно оставаться в пределах в-себе-смысла. Уже Кант учит о трансцендентальной природе чувства, а Шеллинг — об образе и символе, возникающем как объективный коррелят чувства. Если взять смысл в максимальной степени его *интеллигентного* и *выразительного* наполнения, то мы и получим ангельскую природу. Чтобы существовало нечто текучее, помним мы, надо, чтобы было нечто нетекучее, остающееся постоянным в течение всего процесса. Это — элементарное требование диалектики, и это заставляет нас говорить об «идеальных» «эйдосах» и «формах» каждой вещи. Но вещь ведь не только течет; она, допустим, есть еще и нечто живое, например личность. Она, стало быть, текучая личность. Чтобы быть и быть познаваемой, такая текучая личность должна иметь какой-то неподвижный аналог в сфере смысла, который бы делал возможным это протекание. Конечно, он уже не может быть просто эйдосом, он должен быть *интеллигентным* эйдосом. Далее, ничто не мешает нам взять

все личности, которые только возможны, *все*, какие были, есть и будут существовать. Не следует бояться воя, который при этом поднимут всякие «эмпирики». Откуда-де вы знаете эти личности, прошлые, настоящие да еще и будущие? Мы должны помнить, что этот эмпиризм в сущности своей *нигилизм*, так как чистое становление без всякой идеально-смысловой задержки есть иррациональный хаос, нигилистическая бездна. Тут одно из двух: или бытие есть нечто принципиально целое (а иначе оно и не было бы бытием да и вообще чем-нибудь), то<гда> это целое есть определенная смысловая («умная», «идеальная», «бесплотная») значимость, отличная от самой субстанции бытия; или такой целости не существует, тогда все бытие рассыпается в иррациональную полость неизвестно чего. Но бытие *есть* и есть нечто, т. е. нечто целое, т. е. и личность есть, и все личностное в бытии тоже есть, и это личностно-бытийственное, независимо от протекания времен, тоже есть нечто целое и не может не иметь своего «идеального», «бесплотного» коррелята. *Так, мир бесплотных сил есть чисто диалектическая необходимость абсолютной мифологии.*

Ясно, что происхождение ангельской иерархии есть подражание перво-сущности, и подражание максимальное, которое только возможно для твари. Но максимальное подражание есть максимальное присутствие перво-сущности в твари. Эта максимальность есть к тому же чисто умная максимальность, т. е. тварь умно, *сознательно* отождествляет и себя, и все инобытие — с Богом. Тварь видит себя и все инобытие наполненным со стороны Божества, и, как по самой своей природе *приемлющее*, она только и стремится принять на себя исходящую от Бога полноту. Однако это значит не что иное, как *непрестанно славословить Имя Божие*. Вот почему непрестанное славословие есть не какая-нибудь акциденция бесплотного мира, могущая быть или не быть, существенная или несущественная, но это есть самая последняя *субстанция* бесплотных сил: это то, без чего он не мог бы даже и существовать. Таким образом, подражание Богу, выраженное в непрестанном взывании: «Свят, Свят, Свят Господь Саваоф, исполнь небо и земля славы Твоея» [64*], и есть спецификум бесплотных сил. С другой стороны, принятие этой полноты славословия (или умного отождествления с Богом) делает возможным сообщение его и всему прочему. Ангелы — «вестники» Божьих решений и сообщители их всему прочему. Это и понятно, раз тут — чисто умная сфера.

«Иерархия, по моему мнению, есть священный чин, знание и деятельность, по возможности уподобляющаяся Божественной красоте и при озарении, сообщаемом ей свыше, направляющаяся к возможному Богоподражанию. Божественная красота, как простая, как благая, как начало всякого совершенства, хотя и совершенно чужда всякого разнообразия, сообщает свет свой каждому по достоинству, и тех, которые делаются причастниками ее, совершенствует чрез Божественное тайнодействие сообразно своей неизменяемости» [1].

«Итак, цель Иерархии есть возможное уподобление Богу и соединение с Ним. Имея Бога Наставником во всяком священном ведении и деятельности и постоянно взирая на Божественную Его красоту, она, по возможности, отпечатлевает в себе образ Его и своих причастников творит Божественными подобиями, яснейшими и чистейшими зерцалами, приемлющими в себя лучи светоначального и Богоначального света так, что, исполняясь священным сиянием, им сообщаемым, они сами наконец, сообразно с Божественным установлением, обильно сообщают оное низшим себя» [2]. «И так все управляется Промыслом высочайшего Виновника всяческих. Ибо иначе и не существовало бы, если бы не было причастно сущности и начала всего существующего. Посему-то и все неодушевленные вещи по своему бытию причастны сей сущности, потому что бытие всего заключается в бытии Божества; существа одушевленные причастны животворной и превышающей всякую жизнь силе Божества; словесные же и духовные существа причастны самосовершенной и пресовершенной мудрости Его, превосходящей всякое слово и понятие. И потому понятно, что близкие к Божеству существа суть те, которые более всех причастны Ему» [3].

«Потому святые Чины небесных существ ближайшим общением с Божеством имеют преимущество пред существами не только неодушевленными и живущими жизнью неразумною, но пред существами разумными, каковы мы. Ибо если они умственно стремятся к Богоподражанию, духовно взирают на Божественный первообраз и стараются сообразовать с Ним духовную свою природу, то, без сомнения, имеют ближайшее с Ним общение, потому что они постоянно деятельны и, влекомые Божественною, сильною и неуклонною любовию, всегда простираются вперед, невещественно и без всякой сторонней примеси принимают первоначальные озарения и, сообразуясь с тем, ведут и жизнь совершенно духовную. И так небесные Чины преимущественно и многоразлично причастны Божеству и открывают Божественные тайны. Вот причина, почему они исключительно пред всеми удостоены наименования Ангелов: они первые получают Божественное озарение и чрез них уже даются

---

[1] Святого Дионисия Ареопагита о Небесной Иерархии. М., 1898. III, § 1.

[2] Там же, III, § 2.

[3] Там же, IV, § 1.

нам откровения. Так, по учению Богословия, <чрез ангелов> преподан нам закон (Галат. III, 19; Деян. VII, 53). Так Ангелы руководили к Богу (Матф. II, 13; Деян. XI, 13; Дан. VII, 10; Исаии VI, 6—7) мужей, прославившихся прежде закона, и отцов наших, живших после закона, руководили или внушая им, что должно делать, и от заблуждения и жизни мирской приводя их на правый путь истины, или открывая им священные чины, или объясняя сокровенные видения премирных таин и некоторые Божественные предсказания» [1].

«Если же кто скажет, что некоторым Святым являлся Сам Бог непосредственно, тот пусть узнает из ясных слов Священного Писания (1 Ин. IV, 12; Быт. III, 8; Быт. XVIII, 1), что сокровенного Божиего никто не видал и никогда не увидит; но что Бог являлся Святым в известных видениях, достойных Его и сообразных с свойством тех, которым были сии святые видения. А то видение, которое проявляло в себе, как в образе, подобие ничем не изобразимого Божества, справедливо называется в Божием слове Богоявлением; потому что оно видящих возводило к Богу, поколику просвещало их Божественным озарением и свыше открывало им нечто Божественное. Сии Божественные видения славным отцам нашим были открываемы посредством небесных Сил. Так, Священное Предание не говорит ли, что и святое законоположение Самим Богом дано Моисею, дабы научить нас той истине, что оно есть отпечаток Божественного и священного закона? Но то же слово Божие ясно научает и тому, что сей закон преподан нам чрез Ангелов, как бы порядок Божественного законоположения требовал того, чтобы низшие были приводимы к Богу высшими. Ибо высочайший Виновник чиноначалия предначертал такой закон, чтобы в каждой Иерархии не только у высших и низших, но и у состоящих в одном чине были первые, средние и последние Чины и Силы и чтобы ближайшие к Богу были для низших тайнодействователями и руководителями в просвещении, приближении к Богу и общении с Ним» [2].

3. Диалектика бесплотных сил. Та же четкость диалектической мысли, которая заставляет утверждать существование бесплотных сил, она же приводит и к необходимости их внутренней дифференциации.

Прежде всего, бесплотных сил — *«тьмы тем»* [65*], т. е. неисчислимое множество. Это — бесконечно обширное бытие, наполненное только одним славословием Бога. Правда, мир этот так же и конечен, т. е. определенен, как определенна и сама перво-сущность. Это не есть расползающаяся во все концы бесконечность, не имеющая никакой фигуры и никакого очертания. Это вполне законченное царство умных сил, определенно-оформленное

[1] Там же, IV, § 2.
[2] Там же, IV, § 3.

и вечно-устойчивое; и тут нет никакой «потенциальной» бесконечности [66*]. Эту диалектику единого, многого и бесконечного я мог бы тут повторить еще раз во всей ее диалектической четкости и определенности, но делать этого в данную минуту не стоит [1].

Далее, относительно внутренней структуры мира бесплотных сил необходимо помнить, что так как он есть подражание перво-сущности (да иначе и нечему было бы подражать), то и структура его есть не что иное, как повторение все той же основной структуры перво-сущности. Вырожденческая мысль (она же и «возрожденская»), не способная мыслить в отчетливой форме бесплотные силы, тем более уже не умеет мыслить их внутреннюю структуру. На этом примере мы можем наглядно убедиться, насколько измельчала и опошлилась европейская мысль по сравнению со средневеково-античной. Эта мысль почти уже не может фиксировать внутренно-выразительные и духовно-рельефные образы. Она хочет благодатное узрение духовно-выразительного лика мерить аршинами и пудами, проявляя в этом колоссальную бездарность и умственное убожество, вырожденство и озлобленное ремесленничество. Поэтому то, о чем я сейчас скажу,— внутренняя структура и физиогномика бесплотных сил, конечно, будут не понятны никому. Но это меня мало беспокоит. Я вполне учитываю свое «окружение»; и для меня давно уже не новость, что люди утеряли способность к постоянному мифологическому мышлению.

Естественнее всего провести в мире бесплотных прежде всего деление *по главной триаде перво-сущности*. Там мы находили Одно (Основу), Сущее (Бытие, Форму), Становление (Действие). Можно и не входить в дальнейшие подробности этой триады, чтобы не слишком загромождать изложение (хотя все эти детали, несомненно, имеют место в ангельском мире и определяют собою специальные чины ангелов). Эта триада дает первое и самое большое подразделение ангелов *на три основных чина*, а поведение ее в пределах каждого из этих трех чинов создает структуру из *девяти ангельских чинов*. На этом можно и остановиться, памятуя, что бесконечное число ангелов приводит и к бесконечным их чинам. Мы остановимся только на этих *девяти чинах ангельских*, поскольку

[1] Эту диалектику ангельских сил я уже проводил однажды на текстах из Прокла, у которого, как у язычника, ангельские силы, конечно, тождественны с «богами» просто (Диалектика числа у Плотина. М., 1928).

о них имеются более или менее ясные указания в Библии. Эти чины таковы:

I

1. Серафимы
2. Херувимы
3. Престолы (Θρόνοι)

II

1. Господства (Κυριοτῆτες)
2. Силы (Δυνάμεις)
3. Власти

III

1. Начала (Ἐξουσίαι)
2. Архангелы (Ἀρχαί)
3. Ангелы [67]

Необходимо помнить, что, поскольку умные силы находятся уже в инобытии, диалектика здесь уже не может вращаться сама в себе, как это имеет место в сфере перво-сущности. В перво-сущности все категории, которые только тут возможны, не вносят инобытийного различия, т. е. остаются абсолютно равночестными. Здесь же, в инобытийной диалектике, привходит момент «субординации», или иерархии, столь враждебный диалектике самой перво-сущности. Тут именно *иерархия* и субординационная точка зрения. Бесконечная полнота света, об увеличении и уменьшении которой не может идти и речи в отношении перво-сущности, *здесь* действительно начинает *уменьшаться*. Мир бесплотных сил облекает Божественную перво-сущность, со всех сторон заимствуя от нее свет и сияя, чем дальше, тем меньше, отсветом ее несокрушимой световой бездны. Поэтому первая триада ангелов — ближе всего к перво-сущности и ярче всего сияет своим умным светом. Дионисий Ареопагит прямо учит, что Серафимы есть огонь. Вторая триада — менее светла, и еще менее — третья триада. Тут, и только тут, начинается субординационизм, который напрасно все относительные типы мифологии хотят напялить на саму перво-сущность.

Мне кажется, установленное только что триадическое строение умного мира вполне совпадает с системой «небесной иерархии» у Дионисия Ареопагита. Но он употребляет другие термины. Триаду он понимает как *очищение*, *просвещение* (φωτισμός) и *совершение* (τελείωσις). Второй и третий термины по своему значению вполне

совпадают с идеально-смысловой природой второго и усовершительно-восполнительной природой третьего начал перво-сущности. Что касается первого термина («очищение»), то с функциями первого начала первосущности его роднит учение Дионисия Ареопагита о том, что «очищаемые должны соделываться совершенно чистыми и *чуждыми всякой разнообразной примеси*». По-видимому, тут имеется в виду то «единое», «одно», которое является в триаде первым началом и которое именно единотворит собою всю триаду. Прочитаем главнейшие определения Дионисия Ареопагита.

«Итак, очищаемые, по моему мнению, должны соделываться совершенно чистыми и чуждыми всякой разнообразной примеси; просвещаемые должны исполняться Божественным светом, дабы возвыситься чистейшими очами ума до созерцательного состояния и силы; наконец, совершенствуемые, возвышаясь над несовершенным, должны соделываться участниками в усовершающем познании созерцаемых таин. А очищающие, так как совершенно чистые, должны уделять другим от собственной чистоты; просвещающие, как тончайшие умы, способные принимать свет и сообщать его, и совершенно полные священного сияния, должны повсюду обильно изливать свет на достойных его; наконец, совершенствующие, как способнейшие сообщать совершенство, должны совершенствуемых посвящать в священнейшее познание созерцаемых таин. Таким образом, каждый чин Иерархии по мере своих сил принимает участие в делах Божественных, совершая благодатию и силою, дарованною от Бога, то, что находится в Божестве естественно и вышеестественно и совершается непостижимо, и что, наконец, открыто для того, чтобы умы боголюбивые подражали тому» [1].

Относительно того, совпадает или нет предложенная нами структура умного мира со структурой Дионисия Ареопагита, могут быть споры. Если брать большую триаду ангелов, без внутреннего подразделения, то она, несомненно, совпадает с триадой: идея, материя, вещь. Как увидим ниже, Серафимы, Херувимы и Престолы понимаются у Дионисия Ареопагита преимущественно *интеллигентно*: это — *свет* и даже *огонь*. Вторая триада уже чисто терминологически говорит о силовых и материальных характеристиках. Что касается третьей триады, то понимание ее как синтеза обеих первых не вызывает никакого сомнения. Как будто несколько иной вид имеет внутритриадное строение умных сил. Здесь, пожалуй, образцом является триада: единое (одно), идея (смысл, бытие),

[1] О Небесной Иерархии, III, § 3.

становление. Это и больше соответствует терминам Дионисия Ареопагита («очищение», «просвещение», «совершение»). Однако смущаться этим расхождением общетриадной и внутритриадной диалектики отнюдь не стоит. Дело в том, что обе эти образцовые триады (одна — идея, материя и вещь, другая — единое, общее, становление) есть в сущности *одна и та же* диалектическая триада, имеющая только разный вид в зависимости от выдвижения разных моментов. Поэтому единство диалектической системы умных сил остается вполне соблюденным, и она — одна и та же и в предыдущем изложении, и у Дионисия Ареопагита.

Разработкой системы умного мира в ее подробностях здесь невозможно заниматься. Я приведу только некоторые весьма малопопулярные материалы из Дионисия Ареопагита с целью углубления некоторых сторон вопроса.

4. Символика бесплотных сил[68*]. 1. Остановимся прежде всего на характеристике первой триады.

«*Святое наименование Серафимов*, по мнению знающих еврейский язык, означает или *пламенеющих*, или *горящих*, а название *Херувимов — обилие познания*, или *излияние мудрости*. Итак, справедливо в первую из небесных Иерархий посвящаются Существа высшие, так как она имеет чин высший всех — особенно потому, что к ней, как к ближайшей к Богу, первоначально относятся первые Богоявления и освящения. *Горящими же Престолами и излиянием мудрости* называются небесные Умы потому, что имена сии выражают Богоподобные их свойства. Ибо что касается до наименования Серафимов, то оное ясно показывает непрестанное и всегдашнее их стремление к Божественному, их горячность и быстроту, их пылкую, постоянную, неослабную и неуклонную стремительность,— также их способность действительно возводить низших в горняя, возбуждать и воспламенять их к подобному жару; равно как означает способность, опаляя и сожигая, таким образом очищать их,— всегда открытую, неугасимую, постоянно одинаковую светообразную и просвещающую силу их, прогоняющую и уничтожающую всякое омрачение. Наименование же *Херувимов* означает их силу — знать и созерцать Бога, способность принимать высший свет и созерцать Божественное благолепие при самом первом его проявлении, мудрое их искусство — преподавать и сообщать обильно другим дарованную им самим мудрость. Наконец, наименование высочайших и превыспренних *Престолов* означает то, что они совершенно изъяты от всякой низкой привязанности земной; что они, постоянно возвышаясь над всем дольним, премирно стремятся в горняя и всеми силами неподвижно и твердо прилеплены к Существу истинно Высочайшему, принимая Божественное Его внушение во всяком бесстрастии и не-

вещественности; означает также то, что они носят Бога и раболепно выполняют Божественные Его повеления» [1].

В этой характеристике примечательно отождествление Серафимов с *пламенем огненным*, Херувимов — с *излиянием мудрости* и Престолов — с премирным *носительством* этого огня и этой мудрости (почему Престолы — тоже «горящие»). Конечно, огненная природа свойственна ангелам вообще, и об этом придется еще говорить ниже. Но первая умная триада есть по преимуществу *умный пламень*, т. е. умный пламень в отношении прочих чинов, равно как и все премирное ангельское чиноначалие есть умный пламень в отношении мира и мировых сущностей. Эта огненная природа ума не сразу понятна. Усвоить ее, однако, совершенно необходимо, так как это — первый шаг к конкретной мифологии всего умного мира.

2. Отождествление ума со *светом* вполне понятно. Начнем с этого, более понятного. Что такое свет? Физический свет есть условие и принцип физического осмысления и оформления. Если бы не было света, то вещи погрузились бы в абсолютный мрак и оказались бы неразличимыми. Ясно, следовательно, что свет в физических вещах есть принцип их видимого оформления. Но что такое *ум*? Ум есть тоже принцип осмысления и оформления, но только принцип более широкий, не просто физический. Свет, перенесенный в сферу смысла, и есть ум. Итак, ум и свет — одно и то же. Но мы уже много раз видели, как диалектика ума не может кончиться на умных оформлениях. Оформленность и осмысленность ума требует, как мы хорошо знаем, сверх-оформленности и сверх-осмысленности. Переход от «ума» к «одному», или «единому», т. е. переход оформленного единства к абсолютно неразличимой единичности,— основное требование диалектики. Или есть абсолютная единичность — тогда все есть. Или ее нет, тогда все превращается в абсолютно дискретную и иррациональную пыль неизвестно чего. Ум предполагает сверх-умную область, которая уже не есть ум, но *порождает* самый ум, является *потенцией* самого ума, как бы смысловым зарядом ума и всего вне-умного. Если ум есть свет, то сверх-сущий ум (а он есть основа самого ума) оказывается *источником* и самого света, тем сверх-оформлением бытия, из которого рождается самый свет. Это есть *огонь*,

[1] Там же, VII, § 1.

пламень огненный. В то время как свет есть смысл и форма, нечто устойчивое и определенное, огонь есть нечто, во-первых, не просто смысловое; он — нечто бытийственное и субстанциальное и вовсе не просто «идеальное», как свет. Во-вторых, он вмещает в себя и *силу*, потенцию, мощь нарастающего и в то же время уничтожающегося бытия. Это — не мертвое и стационарное бытие. Это бытие, действительно как бы вспыхивающее и пламенеющее. В нем — вся диалектика первоединого принципа, ибо первоединое и есть, с одной стороны, ничто, с другой — все; оно все порождает из себя как единственно возможный исходный пункт всего бытия и все поглощает в себя, охватывая все в своей абсолютной единичности. Синтезом того и другого в недрах первоединого является становящаяся потенция первоединого, этот могучий и неистощимый поток и напряженная взрывность всякого и всяческого бытия. Если перевести все эти диалектические заключения на язык физического плана (а мифология и есть материально-физическая воплощенность умного символа), то мы и получим категорию *Огня*, *Пламени* [1].

После этого становится совершенно понятной следующая диалектическо-мифологическая характеристика умного огня у Дионисия Ареопагита:

«По моему мнению, вид огня указывает на Богоподобное свойство небесных Умов. Ибо святые Богословы описывают часто Высочайшее и неизобразимое Существо под видом огня, так как огонь носит в себе многие и, если можно сказать, видимые образы Божественного свойства. Ибо чувственный огонь находится, так сказать, во всем, чрез все свободно проходит, ничем не удерживается; он ясен и вместе сокровенен, неизвестен сам по себе, если не будет вещества, над которым бы он оказал свое действие; неуловим и невидим сам собой; все побеждает и, к чему бы ни прикоснулся, над всем оказывает свое действие; все изменяет и сообщается всему, что к нему каким бы то ни было образом приближается; животворною своею теплотою все возобновляет, все освещает ясными лучами; неудержим, неудобосмесим, имеет силу отделять, неизменяем, стремится вверх, проницающ, выходит на поверхность и не любит быть внизу; всегда движется, самодвижен и движет все; имеет силу обымать, но сам не объемлется; не имеет нужды ни в чем другом, умножается неприметно и во всяком удобном для него веществе показывает свою великую силу; деятелен, силен, всему присущ невидимо; оставленный в небрежении, кажется несуществую-

[1] Однажды я уже дал диалектическо-мифологическую формулу огня, и в частности электричества (не механизированного, но естественного). См.: Античный космос. М., 1927.

щим, чрез трение же, как бы чрез некоторое искание, в сродном с ним веществе внезапно появляется и тотчас опять исчезает и, всему обильно сообщая себя, не уменьшается. Можно найти и другие многие свойства огня, как бы в чувственных изображениях показывающие Божественные свойства. Зная сие, Богомудрые мужи представляют небесные Существа под видом огня, показывая тем их Богоподобие и возможное для них подражание Богу» [1].

Ко всему этому я присоединил бы еще аскетическо-подвижническое учение о *сердечной теплоте*. Как известно, по этому учению, душевная настроенность и субъективные усилия, развиваясь в процессе молитвы, доходят до сферы *умного* состояния, где как бы исчезает все душевное и субъективное и водворяется ровный свет умного бесстрастия. Однако это — не высшая ступень. Последний «край желаний» — сведение ума в сердце, которое начинает пламенно пульсировать, будучи осенено волнами Божественной благодати. Подвижники тоже говорят о теплоте, о жаре, об огне, об умном пламени. И то, что достигается земным человеком очень редко и в результате многолетнего и строжайшего аскетизма, то — дается ангелам не только без всякого труда и усилия, но, наоборот, составляет самую их субстанциальную природу, то, без чего они не могут существовать. Вот почему монашество и зовется «ангельским чином».

3. Из символики бесплотных сил упомяну еще один фундаментальный факт, это — наименование их *небесными* силами.

Думать, что это есть простая метафора,— противоречит всему духу мифологии. Как уже давно мы убедились, тут перед нами везде symbola realissima [69*]. Наименование «небесные силы» есть вскрытие глубинной онтологической символики бытия. Разумеется, для кого бесплотные силы суть не больше как игрушечные ангелочки, какие-то амурчики и купидончики, для того и Небо — в буквальном смысле с овчинку. Однако духовное мещанство и растление и вся эта пошлая философия куриных мозгов не может служить образцом абсолютной мифологии, которой я здесь занимаюсь. Раз миф гласит о *небесных* силах, то никак иначе и нельзя понимать эти небесные силы как именно в виде *небесных* сил, в буквальном смысле небесных. Но что же это могло бы значить? Что такое *Небо*? Нечего и говорить о том, что пошлый нигилизм астрономов исключает всякое Небо. Вместо Неба мы

[1] О Небесной Иерархии, XV, § 2.

имеем тут огромную и черную дыру без конца и края. Это, конечно, продукт больного мозга. Подобные кошмарные призраки являются в случаях, о которых я тут не буду распространяться и которые изучаются в психопатологии. Для меня критерием лжи подобных привидений является уже то одно, что *все это противоречит непосредственному чувственному наблюдению*. Никогда я не поверю, чтобы Небо не было синим или голубым и чтобы форма его не была шарообразной. Я не хочу сказать, что чувственность есть последняя истина. Но я боюсь стать на точку зрения абстрактной метафизики, на которой стоят материалисты. Материалисты обещали нам стать на почву чувственного восприятия. Но когда я им говорю: тогда признайте, что 1) существует Небо, что 2) оно — голубое, что 3) оно — полушарие,— то поднимается гвалт: никакого Неба нет, ничего голубого в нем нет, никакого полушария нет, все — чистая выдумка и субъективная фантазия. Вот тебе и «чувственное восприятие»! Ясно, что тут нас обманывают; никаких прав никакому чувственному восприятию никто и не собирался давать, а только под прикрытием этого «чувственного восприятия» делается что-то совсем другое, совсем не «чувственное» и совсем не «воспринимательное». Бог с ними! Займемся лучше положительными установками.

Итак, мифология (да, кажется, всерьез только она одна и может быть тут упомянута) стоит на почве *реального и непосредственного чувственного восприятия*. Реальное же и непосредственное чувственное восприятие требует признания особой сферы бытия — *Неба* с очень разнообразной и многосторонней его характеристикой (между прочим, и как голубого, и как куполообразного). Кроме того, самое обыкновенное жизненное восприятие Неба повелительно заставляет признать, что Небо, как и все, что наверху, что выше, что возносится вверх да еще стоит недостижимо и беспредельно, обязательно получает и соответствующую квалификацию. Небо — один из символов красоты, возвышенного, вечности, чистоты. Казалось бы, что тут такого особенно красивого, в особенности в звездном Небе. Это просто-напросто черная доска, на которой рассыпаны там и сям, без всякого видимого порядка, какие-то светлые точки. Подумаешь,— красота! Посмотреть не на что. А тем не менее Небо, с тех пор как существуют люди, всегда являлось предметом самых благородных чувств, самых возвышенных стремлений, самых торжественных и чистых настроений. Это нужно быть действительно астрономом, чтобы не восхищаться Небом

и не испытывать при его виде духовного освобождения и восхождения. Разъедать ведь не значит понимать. Если моль разъела шубу, это не значит, что она ее поняла. А мифолог хочет именно *понимать* Небо; и это ему вполне доступно, так как он *видит* то, что хотел бы понимать. Итак, Небо есть то, что реально в нем видится, и то, что реально и непосредственно в нем чувствуется.

Но мифология, *исходя* из чувственного восприятия, отнюдь не хочет им ограничиться. Мифология есть еще и диалектика. А диалектика, как мы знаем, всегда исходит из какого-нибудь опыта. Опыт абсолютной мифологии есть *абсолютный* же опыт, т. е. в нем не пропадает ни один момент — ни чувственный, ни сверхчувственный. Этот абсолютный опыт и завершается порождением абсолютно диалектической структуры. Какова же диалектическая структура Неба и, следовательно, *небесных* сил?

Небо есть прежде всего место *горнее* и достойнейшее. Оно — место умное, а потом уже физическое. Из этого вытекают определенные последствия. Ум есть везде ум. И кроме того, ум есть самосоотнесенность, отнесение себя к себе же. Если перевести это на язык тела и материи (а мир бесплотных сил, в сравнении с бытием высшим, есть нечто, умно-телесное и умно-материальное), то мы получим сразу же символический образ бытия бесплотных сил — *шар, сферу*. Бытие самозамкнутое и самодовлеющее, возвращающееся само к себе и равномерно центрированное само на себя есть в сфере смысла ум, самосознание, а в сфере материи (пока еще только идеальной) — *шар*. Итак, мир бесплотных сил облегает первоцентр бытия *концентрическими сферами*, расположенными в соответствии с иерархией ангельских чинов.

Но этот общий символ требует многих пояснений, так как здесь перед нами не просто геометрический образ, но *умно-символическая* структура. Прежде всего надо помнить, что все умное в отношении физического есть некий бесконечный предел, к которому физическое, сколько бы ни приближалось, никогда не может приблизиться так, чтобы расстояние между ними равнялось нулю. Умный предмет есть бесконечность, бесконечно большое число. Но представим себе шар, у которого радиус бесконечно велик. Чем больше радиус, тем изгиб окружности круга делается все меньше и меньше. Когда же радиус круга делается равным бесконечности, то совершенно ясно, что *окружность превращается в прямую линию*. Поэтому мир бесплотных сил, или Небо, есть *такой шар, который имеет окружностью прямую линию*. В умном мире

всякая окружность есть прямая линия, и всякая прямая линия, если ее продолжать до бесконечности, обязательно сомкнется, превратившись в кривую и потом в окружность круга. Далее, проведем в данном конечном круге два радиуса и соединим соответствующие точки окружности при помощи хорды. Получится некий треугольник. Будем теперь увеличивать эти радиусы. Сразу ясно, чем будет больше радиус круга, тем угол между двумя радиусами, проведенными нами, будет все меньше и меньше и хорда, являющаяся тут основанием треугольника, будет все меньше и меньше. Теперь возьмем бесконечно большой радиус, являющийся высотой данного треугольника. Ясно, что оба радиуса, бывшие у нас двумя сторонами треугольника, сольются в одну линию, ибо угол между ними будет равен нулю, а основание нашего треугольника (хорда) тоже превратится в нуль[70*]. Значит, в умном мире, на Небе, *прямая линия равна равнобедренному треугольнику, а равнобедренный треугольник равен прямой линии.* Далее, прямая линия, продолженная в бесконечность, разрастается все больше и больше в своей длине; наконец, когда она станет действительно бесконечно большой, она вновь вернется в ту точку, от которой мы ее стали проводить. Другими словами, бесконечная прямая линия есть такая прямая, расстояние между концами которой равно нулю. А это значит, что на Небе *прямая линия равна точке.* Наконец, шар, радиус которого бесконечно велик и окружность которого, как сказано, превращается в прямую линию, составляет вместе со своим радиусом, очевидно, две прямые, пересекающие одна другую под прямым углом. Другими словами, шар превращается здесь в плоскость, ибо две взаимопересекающиеся прямые определяют собою именно не тело, но плоскость.

В общем итоге: Небо, небесное место и умные силы, обитающие в нем, имеют такую пространственную структуру, что здесь *точка, прямая линия, треугольник, круг и шар есть одно и то же.* Точка есть линия, линия есть плоскость, и плоскость есть тело.

Где центр Неба? Небо — шар. Этот шар имеет бесконечно большой радиус. К бесконечности нельзя ничего прибавить такого, что сделало бы ее еще больше, ибо она *уже* охватывает все. Равным образом ничего нельзя и отнять от бесконечности, раз она — именно бесконечность. Но это значит, что, как бы мы ни укорачивали радиус небесного шара, т. е. какую бы точку ни брали на этом радиусе, она будет вполне равноценна самому центру. Другими словами, центром Неба является и то, что по-

средине его, и то, что вообще внутри его, и даже любая точка его окружности. *Центр небесного свода находится решительно везде, и любую его точку необходимо считать центром.* Далее, Небо, как живое, должно двигаться. Но двигается оно с бесконечной скоростью. Что значит бесконечная скорость? Возьмем какое-нибудь тело. Если оно двигается с бесконечной скоростью, это значит, что оно сразу находится во всех точках бесконечности. Но если оно сразу находится везде, то это значит, что *больше ему уже некуда двигаться.* Как только оно захочет двигаться дальше, оказывается, что оно, как везде присутствующее, уже давно находилось в этом новом месте. Но раз оно никуда не может двигаться,— значит, оно *покоится.* Итак, *Небо находится в таком движении, которое есть в то же время и абсолютный покой. В Небе движение и покой есть одно и то же.* Далее, что можно сказать о весе, плотности и массе Неба? Переход этих категорий к форме бесконечности делает Небо *абсолютно невесомым, абсолютно неплотным и абсолютно тонким.* Но интереснее всего делается проблема света и цвета в отношении небесных умных сил.

Энергия, исходящая от самого Первоисточника всякой энергии, есть, конечно, нераздробленная целостность Смысла. Она везде ровно и одинаково сияет, не встречая никаких для себя препятствий. Этот поток энергий, конечно, может быть только *светом*, а не цветом. Свет и есть эта цельная нераздробленная сила смысла, воспринятая умными очами. Цвет обязательно предполагает переход *света в какое-то инобытие.* Это — свет плюс что-то еще. Цвет есть осложненный свет,— это, надеюсь, понятно каждому без всяких разъяснений. Но мир бесплотных сил не есть просто умные Божественные энергии. Это — энергии совсем в другом смысле — *тварные* энергии, а не те, которые суть сам Бог. Но раз это — энергии тварные, то здесь уже не может идти речь о чистом и беспримесном свете. Здесь будет такой свет, который не есть абсолютная бездна и полнота смысла. Этот свет — уже иерархичный, уже причастный инобытию. Спрашивается, что же это такое конкретно? Бесплотные силы не есть вещество и материя, они — чисто смысловые, хотя и инобытийные, энергии. Но раз это есть инобытие, и притом инобытие смысловое же, то надо понять дифференции света *внутри его же самого.* Дифференциация и, следовательно, конкретизация света не может здесь получаться от привнесения несветовых различий, ибо тогда мы уже покинули бы область бесплотных сил и перешли бы к «плотному» веществу. Но световые дифференции

внутри света же есть, очевидно, не что иное, как *разная степень* света, не та абсолютная бездна и бесконечность света, о степенях и вообще о дифференциях которой не может быть и речи, но свет в его внутреннем инобытии (т. е. разделении) — другими словами, в его убыли и сокращении. Итак, *ангельский мир имеет только ахроматические различия*, т. е. сам по себе *он лишен цветности и содержит в себе только явления светотени.*

4. Спрашивается: почему же нам Небо кажется только полушарием, а не сразу всеми геометрическими элементами, движущимися с определенной скоростью, а не с бесконечной, и цветным, а не бесцветным? Решить этот вопрос — значит войти в рассмотрение не только того участка бытия, который называется *Землей*, но еще и взять эту Землю в ее специфическом аспекте, а именно в аспекте ее теперешнего, греховного состояния, которое принципиально отнюдь не является для нее обязательным и необходимым. Полностью входить в рассмотрение этих вопросов сейчас еще не время; этому будут посвящены особые параграфы нашего исследования в дальнейшем. Однако кое-что можно сказать уже и теперь. Тем более что без рассмотрения этого вопроса предыдущее изложение неизбежно оказалось бы слишком отвлеченным.

В этой области прежде всего надо иметь в виду то, что все решительно, находимое нами в диалектике и мифологии после первичной троичности, есть только *подножие, престол, вместилище* этой троичности. Четвертый принцип в диалектике, как мы уже много раз убеждались, есть именно принцип *факта, субстанции, тела, носительствующего* в отношении триединого смысла. Четвертый принцип есть принцип *носителя, носительства*. Таким образом, София, будучи как бы телом Божиим, есть прежде всего *престол* Божий, *храм* Божий, вместилище, носительница Бога, «приятелище нестерпимого». Переходя в инобытие, мы тем более переходим к таким сферам бытия, которые являются в своей основной функции если не пределом, то подножием, во всяком же случае — тем или иным вместилищем бытия [71*].

«Царя всех поднимаем, невидимо копьеносимого ангельскими чинами». Человек — также вместилище Бога. «Не весте ли, яко храм Божий есте» [72*].

Итак, небесный мир есть прежде всего наилучшее и совершеннейшее в материи, в инобытии носительство Бога. Если к этому прибавить, что небесный мир шарообразен, то мы получаем некое *сферическое вместилище* Бо-

жества, сферически углубленный храм и престол Божий. Другими словами, небеса суть некая *Чаша*, вмещающая в себя Божество. Божество — невместимо ничем и никем. Но здесь мы — в царстве инобытия и в царстве символов. Эти инобытийные символы должны нам обеспечить не только невместимость Божества, но и какую-то его вместимость (иначе абсолютно невместимое Божество превратится в атеистическую абстракцию). *Чаша* — диалектически необходимый символ вместимости Божества, понимаемого на этот раз, конечно, инобытийно же, а не в Своей последней абсолютной сущности. Недаром и античный платонизм видел в Небе — чашу. Недаром и христианская литургия пользуется Чашей, символизирующей небеса, полагая в эту Чашу земные стихии, долженствующие претвориться в небесную субстанцию. Итак, понятно, почему Небо есть Чаша.

Однако это еще не все. Земля, на которой живет сейчас человек, находится в *отпадении* от Неба, хотя уже и райская Земля онтологически совершенно отлична от Неба. Быть же в отпадении — это значит не видеть небесных мест лицом к лицу, но созерцать их косвенно, сквозь толщу тьмы и вещества. Это темная Бездна порою совсем закрывает небесные лики. «Бездна последняя грехов обыде мя, и исчезает дух мой...»[73*] Светлая Бездна видна уже как бы сквозь темное и кошмарное марево; искажены и затемнены черты ее лика, ослаблена и почти погашена ее выразительность. Человек видит уже не Бога, но его инобытийный тварный коррелят — *Солнце*, не Софию, Премудрость Божию и вместилище Славы, но — только лишь *Небо*, не воинства небесные и умные, бесплотные силы, но — *Звезды*; и т. д. и т. д. Отсюда — все особенности наглядной физиогномики нашего небесного свода и его наполнения.

Во-первых, на Небо мы смотрим с Земли так, как будто бы смотрели со стороны Бога. Это и должно быть так, потому что земным и тварным богом (через которого мы только и можем существовать) является для нас Солнце. Мы смотрим на Небо так, что между им и нами — Солнце. Мы, следовательно, смотрим на Небо со стороны Бога. Вполне понятно, что оно представляется нам опрокинутой Чашей. Не потому Небо есть Чаша, что это так кажется нашему субъективному взору, но это так кажется нам потому, что Небо, в своей внутренней и объективнейшей сущности, есть не что иное, как именно Чаша.

Во-вторых, объективной природой Неба и объективным отпадением Земли от Неба объясняется и вся *цветность*, характерная для видимого нами небесного свода.

Тут мы касаемся очень важной области, которой, кажется, не касалась еще ни одна диалектическая мысль [1]. Это — *диалектика цвета*. Исходить тут нужно, конечно, из абсолютного безразличия в смысле цветности, т. е. из категории *белого цвета*. Белый цвет есть в сущности просто *свет*, и эпитет «белый» указывает именно на бесцветность этого света. Итак, исходным пунктом является *свет*. Им сияет несозданная, первоначальная мифическая сущность. Мы видели, что переход световой энергии в умное инобытие ведет за собою внутрисветовую дифференциацию, т. е. явление светотени. Но сейчас мы переходим к дифференциям *вне-световым*. Ведь мы поставили вопрос не о первоначальном Небе, или Небе, взятом в самом себе, не об умном Небе, где обитают небесные чины. Мы задали себе вопрос: каким является Небо, если смотреть на него *с Земли*, и притом с падшей Земли, земными очами? Эта постановка вопроса меняет всю картину. Мы спрашиваем здесь, в сущности, о том, что такое Небо, *преломленное сквозь толщу земного вещества*. Мы спрашиваем: что такое Небо, рассматриваемое сквозь пленку инобытийной материи? Разумеется, здесь уже не будут просто внутрисветовые различия, т. е. светотень; здесь мы должны перейти к какой-то совершенно новой категории. Эта категория и есть *цвет*.

Цвет — явление вторичное в сравнении со светом. Свет существует без всякого цвета, в то время как цвет есть всегда и обязательно *свет* плюс что-то еще. Это *что-то* и есть вне-световая материя, объединяясь с которой свет и становится цветом. Материя тут — не просто тьма, ибо принцип тьмы был уже нами использован до материи (и мы получали при этом светотень); принцип тьмы есть все еще *умный* принцип, ибо тьма всегда главным образом *видится*, умными или физическими глазами видится. Та материя, которая участвует в произведении цвета, совсем иная материя. Она противостоит смыслу и свету как *вещество*, как *субстанция*, как *вещь* и совокупность вещей. Она потому привносит с собой новый *качественный* момент. Здесь свет дробится, так сказать, не физически, но *химически*, но для этого нужны качественно различные вещества, а не просто одно и то же вещество в разных формах и размерах. Цветность — там, где свет борется с вещами и сам как бы овеществляется. Потому цвет всегда насыщеннее и тяжелее света, вещественнее и более

[1] Очень ценные мысли, впервые пролагающие путь для диалектики в этом вопросе, процитированы мною выше, стр. [74*].

чувствен. В светотени глаз все еще продолжает только смотреть; в восприятии же цвета глаз уже *осязает* вещи. Цвет — принципиально телесен, т. е. трехмерен, в то время как свет — плоскостен, нерельефен, немассивен.

Можно наметить и более детально диалектику цвета. Если цвет есть форма объединения света с тяжелой материей, то тут возможны разные формы. Во-первых, свет, исходя из своего первоисточника, может падать на это вещество и материю, на эту небесную пустоту и не проникать сквозь нее. Падая на эту телесную пустоту, он уходит в нее, в глубину ее и там теряется, никуда не выходя в другое место и не освобождаясь от этого туманного марева пустоты. Таков именно *голубой* или *синий* цвет. В синем цвете есть уходящая и уводящая вдаль энергия, но это — холодная энергия; она ничего не дает реального и сама теряется в пустоте, в глубинах пустоты. С другой стороны, свет может быть рассматриваем как *проходящий* и *прошедший* сквозь вещественную пустоту и как вышедший из нее в некоем новом виде. Этот цвет должен быть таким светом, который является энергией преодоления, наступления, силового напряжения. Этот цвет сразу выражает и свет просто, и то, что тут именно наступление, сила, которая нечто, некую упорную вещественную среду, может преодолеть и осилить. Это *красный* цвет. Если синий безболезненно уводит вдаль, то красный нервно наступает на нас. Наконец, возможен свет и не как уходящий в глубину пустоты, и не как пронзающий ее насквозь и выходящий с обратной стороны. Возможен цвет как *полная нейтральность* в отношении этих двух направлений. Цвет тут как бы уходит и туда и сюда, т. е. и от нас, и к нам, но, в сущности, это и не то и не другое; он как бы безболезненно играется у водораздела обоих направлений. Остальные цвета можно приблизить к этим указанным трем основным цветам.

Предложенная диалектика цвета вполне удовлетворительно намечает возможности для объяснения столь странного явления, как цветность видимого Неба. Становится ясным, и притом диалектически ясным, почему *Рай — зеленого цвета*. Первозданный Рай, который еще не выбрал ни добра, ни зла, должен быть обязательно зеленого цвета. Понятно, почему Небо в ясный солнечный день — *голубого* или *синего* цвета: это освещенная пустота, в бесконечной глубине которой лучи света теряются и замирают. Понятно, почему при восходе солнца части Неба, прилегающие к Солнцу, — *розовые* или *красные* (здесь свет видится проходящим сквозь

пленку воздуха над горизонтом), почему противоположная часть Неба, запад,— *голубой* или темно-голубой (освещаемая пустота, зримая *от* солнца) и почему, наконец, зенит в это время — *зеленоватый* или *изумрудный* (ни восток и ни запад)[75*]. Ясно и то, почему Ад обязательно должен быть *красного* цвета. Это свет, задавленный и погубленный темнотой вещества, но не настолько погубленный, чтобы не существовать; он существует как вечная активность ущерба, как вечное преодоление того, что уже не может быть преодолено. Так я объяснил бы мифологическо-символическую природу Рая, Ада и видимого Неба, его чашеобразность (опрокинутая Чаша) и его разнообразную и характерную цветность.

5. Символика бесплотных сил (продолжение). До сих пор мы указали в применении к бесплотным силам на символы Огня, Света и Неба, причем различили Небо внутреннее и внешнее (воздержавшись от более подробного анализа Неба). Пользуясь материалами Дионисия Ареопагита, можно дать еще ряд указаний символико-мифологического характера.

1. Столь же ярко, как и стадия Света или Огня, бросается в глаза *человеческая*, или *человекообразная*, фигура бесплотных сил. Но мифолого-диалектическую дедукцию человеческого тела удобнее будет провести впоследствии, когда мы перейдем специально к мифологии человека. Тогда в подробностях выяснится и то, почему ангельский образ есть образ человекоподобный. Сейчас же да будет позволено указать лишь на ряд частностей.

Прежде всего, ангелам свойственны «внешние» *органы чувств*. Это и понятно, раз тут имеется в виду человекообразная фигура. Но интересно, что, поскольку ангелы относятся не к физическому, а к умному миру,— их органы чувств, как и все прочее, должны иметь чисто *умное* же значение. Для некоторого пояснения этого факта я опять сошлюсь на монашеский опыт. Этот опыт яснейшим образом говорит, что существуют не только физические глаза, уши, осязание и т. д., но и чисто *умные*. Ум — так же выразителен, как и восприятия, и даже бесконечно более выразителен, чем восприятия. Существует умное зрение, умный слух, умное обоняние, умное осязание. Я приведу только единственный пример из аскетической литературы, хотя этих примеров можно было бы привести немало.

«Кто действие внешних чувств заменяет внутренними: зрение — устремлением ума к зрению света животного, слух — вниманием душевным, вкус — разумным рассуждением, обоняние — умным постижением (ощущением, чувством), осязание —

бодренным трезвением сердечным — тот Ангельскую на земле проводит жизнь; для людей он и есть, и видится человеком, для Ангелов же и есть, и понимается Ангелом» [1].

«Умным зрением приемлем свет Божественный, ведение сокровенных таин Божиих; душевным вниманием восхождение (возникновение) в сердце помыслов располагаем с разумом (или распоряжаемся ими, различая хорошие от худых); разумным рассуждением, как вкусом, распознаем виды разумений, и те, которые произрастают из горького корня, или преобразуем в сладкую для души пищу, или совсем отбрасываем, а которые от былий добрых и злачных отраждаются, те приемлем, *пленяюще всяк разум в послушание Христово* (2 Кор. X, 5); умным постижением обоняем мысленное миро благодати Духа, исполняясь веселием и радованием сердечным; бодренным трезвением сердца благоумно ощущаем, как свыше Дух орошает пламень наших добрых вожделений или согревает наши силы, охладевшие под действием хлада страстей» [2].

Подобно тому как Свет и Огонь суть реальнейшие объекты молящегося подвижника и монаха, подобно этому умное зрение, умное осязание и т. д. есть реальнейшие акты подвижнического сознания. Они достигаются в результате большого монашеского опыта, но это-то как раз и свидетельствует о том, что где-то и как-то должна быть такая категория существ, которая имеет эти объекты и акты без всяких усилий, как вечное и блаженное самодовление и беззаботность. После этого нет ничего удивительного в том, что Дионисий Ареопагит следующим образом перечисляет символы, относящиеся к «телесной» природе ангелов (хотя не забудем: в ангелах «тело» и «душа» взаимопронизаны до последней глубины и суть одно и единственное *умное* обстояние).

«Так можно сказать, что способность зрения означает их яснейшее созерцание Божественного света и вместе простое, спокойное, беспрепятственное, быстрое, чистое и бесстрастное приятие Божественного озарения.

Распознавательные силы обоняния означают способность воспринимать, сколько возможно, превышающее ум благоухание, верно различать от зловония и совершенно избегать его.

Чувство слуха — способность участвовать в Божественном вдохновении и разумно принимать оное.

Вкус — насыщение духовною пищею и приятие Божественных и питательных струй.

Осязание — способность верно различать полезное и вредное.

---

[1] Никиты Стифата деятельные главы, сотница 1, § 8. — Добротолюбие в русском переводе. М., 1889. Т. V. <С. 92.>

[2] Там же, § 9.

Ресницы и брови — способность охранять Божественные познания.

Цветущий и юношеский возраст — всегда цветущую жизненную силу.

Зубы означают способность разделять совершенную принимаемую пищу; ибо каждое духовное существо, приняв простое познание от существа высшего себя, со всем тщанием разделяет оное и умножает, передавая существам низшим себя, сообразно с их приемлемостию.

Плеча, локти и руки означают силу производить, действовать и совершать.

Сердце есть символ жизни Богоподобной[76*], которая свою жизненную силу щедро разделяет с тем, что вверено ее попечению.

Далее, грудь означает неутомимую силу, которая хранит животворный дар в лежащем под нею сердце.

Хребет означает то, что содержит все жизненные силы.

Ноги — движение, быстроту и скорость стремления их к Божественному. Потому-то Богословие изображает ноги святых существ окриленными. Ибо крило означает быстрое парение вверх, небесный и выспренний полет, который, по своему стремлению горé, возвышается над всем земным. Легкость крил означает совершенное отдаление от земного, всецелое, беспрепятственное и легкое стремление выспрь; нагота и неимение обуви — свободу всегдашнюю, ничем неудержимую готовность, отдаление от всего внешнего и возможное уподобление простоте существа Божия» [1].

2. Приведу еще примеры символики ангельской одежды и атрибутов.

«Светлая и огнеподобная одежда, как я думаю, означает, подобием огня, их Богоподобие и силу освещать, сообразно с их состоянием на небе, где обитает свет, который духовно сияет и сам осиявается. Священническая одежда означает их близость к Божественным и таинственным видениям и посвящение жизни Богу.

Поясы означают их способность охранять в себе плодотворные силы и сосредоточение их действования в одной цели, утвержденного навсегда в одинаковом состоянии, как в правильном круге» [2].

«Жезлы означают их царское и владычественное достоинство и прямое всего исполнение.

Копья и секира означают силу отделять то, что им не свойственно, остроту, деятельность и действие различительных сил.

Орудия геометрические и художнические — способность основывать, созидать и совершать и вообще все, что относится к действию возведения к Богу и обращения существ низших.

---

[1] О Небесной Иерархии XV, § 3.

[2] Там же, § 4.

Иногда же орудия, с которыми изображаются святые Ангелы, служат символами судов Божиих о нас (Числ. XXII, 23; 2 Царств XXIV, 17; Апок. XX; Амос. VIII; Захар. III; Иерем. XXIV). Одни из сих орудий означают исправительное наставление, или наказывающее правосудие; другие — освобождение от опасностей, или цель наставлений, или восстановление первого блаженства, или умножение других даров, малых или великих, чувственных или духовных. Словом, проницательный ум не усомнится в том, что видимое употреблено, собственно, для означения невидимого» [1].

3. Своеобразную мифолого-диалектическую дедукцию получают в применении к ангельскому миру символы *ветра* и *облаков*.

«То, что они называются *ветрами* (Дан. VII, 2; Псал. XVII, 11; CIII, 3), означает быстроту их деятельности, которая безостановочно всюду проникает, их способность переноситься сверху вниз и снизу вверх, возводящую низших на выспреннюю высоту, а высших побуждающую к сообщению с низшими и попечению о них. Можно также сказать, что чрез наименование ветрами означается Богоподобие небесных Умов; ибо и ветр имеет в себе подобие и образ Божественного действия (как я довольно показал это в символическом Богословии при таинственном изъяснении четырех стихий), по своей естественной и животворной удободвижимости, по своему быстрому, ничем неудержимому стремлению и по неизвестности и сокровенности для нас начала и конца его движений. *Не веси бо*, сказано, *откуду приходит, и камо идет* (Иоан. III, 8).

Далее, Богословие окружает их облаками, означая сим, что священные Умы непостижимым образом исполняются таинственным светом, принимают в себя первоначальный свет без тщеславия и обильно передают оный существам низшим, сообразно с их природою; что они одарены силою рождать, оживотворять, возвращать и совершать по образу дождя умственного, который обильными каплями возбуждает к животворному рождению недро, им орошаемое» [2].

Свое значение имеет тут, далее, символ *меди*, янтаря и разноцветных камней и их цветов.

«Если же Богословие применяет к небесным Существам вид меди (например, Иезек. I, 7; XL, 3; Дан. X, 6), янтаря (Иезек. I, 5; VIII, 2) и камней разноцветных (например, Апок. IV, 3), то янтарь, как нечто златовидное и сребровидное, означает немерцающий, неистощимый, неуменьшенный и неизменяемый блеск, как в золоте и <как> в серебре, яркое, световидное, небесное сияние.

К меди же должно отнести или свойство огня, или свойство золота, о которых мы уже говорили.

---

[1] Там же, § 5.
[2] Там же, § 6.

Что же касается до различных цветов камней, то надобно думать, что белый цвет изображает светлость, красный — пламенность, желтый — златовидность, зеленый — юность и бодрость; словом, в каждом виде символических образов ты найдешь таинственное изъяснение» [1].

Я приведу еще символы *животных*.

4. «И, во-первых, образ *льва* (Апок. IV, 7; Иезек. I, 10), должно думать, означает господственную, крепкую, непреодолимую силу и посильное уподобление непостижимому и неизреченному Богу в том, что они таинственно закрывают духовные стези и пути, ведущие при Божественном просвещении к Богу.

Образ *вола* (Иезек. I, 10) означает крепость, бодрость и то, что делает духовные борозды способными к принятию небесных и плодоносных дождей; рога же означают охранительную и непобедимую силу.

Далее, образ *орла* (там же) означает царское достоинство, выспренность, скорость летания, зоркость, бдительность, быстроту и искусство в снискании пищи, укрепляющей силы, и, наконец, способность, при сильном напряжении зрения, свободно, прямо, неуклонно смотреть на полный и светоносный луч, истекающий от Божественного света.

Наконец, образ *коней* означает покорность и скорое послушание; белые (Захар. VI, 3) кони означают светлость или, лучше, сродство со светом Божественным; вороные (ст. 2) — тайны недоведомые; рыжие (ст. 2) — пламенность и быструю деятельность; пестрые (ст. 3) — черного и белого цвета — силу, посредством которой связываются крайности и премудро первое соединяется со вторым, второе — с первым.

Но если бы мы не заботились о краткости сочинения, то все частные свойства и все части телесного устройства показанных животных могли бы приличным образом применить к небесным Силам, принимая подобие не в точном значении. Так, гневный вид их могли бы применить к духовному мужеству, которого крайняя степень есть гнев, вожделение — к Божественной любви и, коротко сказать, все чувства и части бессловесных животных — к невещественным мыслям небесных Существ и простым силам. Но для благоразумных не только сие, но и объяснение одного только таинственного образа достаточно для того, чтобы понять предметы подобного рода» [2].

5. Наконец, интересны еще следующие символы.

«Огненные *реки* (Дан. VII, 10) означают Божественные истоки, обильно и непрестанно увлажняющие оные Существа и питающие их животным плодоносием. Колесницы (4 Царств II, 11; VI, 17) означают согласное действование равных. Колеса же (Иезек. I, 16; X, 2), окриленные, неуклонно и прямо

[1] Там же, § 7.
[2] Там же, § 8.

движущиеся вперед, означают силу небесных Существ идти в деятельности по прямому и правильному пути, поколику всякое их духовное стремление свыше направляется по прямому и неуклонному пути.

Можно и в другом таинственном смысле принять изображение духовных колес. Им дано название, как говорит Богослов, *гелгель*[77*] (Иезек. X, 13), что на еврейском языке означает *вращение и откровение*. Огненным и Божественным колесам принадлежит вращение, поколику они непрестанно обращаются вокруг одного и того же блага; откровение, поколику они раскрывают тайны, возводят низших и низводят долу высшее освещение.

Остается нам объяснить радость (Лук. XV, 10) небесных Чинов. Правда, они совершенно чужды нашего страдательного услаждения; впрочем, сорадуются, как говорит Писание, Богу о обретении погибших, по своей Богоподобной тихой радости, по своему искреннейшему удовольствию при попечении Промысла о спасении обращающихся к Богу и по тем неизъяснимым восторгам, которые весьма часто ощущали Святые мужи, когда свыше нисходило на них Божественное озарение» [1].

6. На этом я и закончу характеристику бесплотных сил, которая, несмотря на свою краткость, дает, по-моему, совершенно определенный метод построения всей ангелологии и вносит внутренний порядок и логику в область, которая не одними невеждами считается темной и запутанной. Для изображения ангельского мира не хватает здесь главным образом учения о *падших ангелах*, т. е. о *сатане*. Но и этот вопрос я считаю более удобным рассматривать впоследствии, когда выяснится перед нами вообще вся диалектическая картина *грехопадения*. Правда, уже и сейчас ясно, что ангел может отпасть только *раз навсегда, на всю вечность*. И это потому, что он — *умная* сила. Человек, например, который не только умен, но и физичен, может очень много раз падать и подниматься, ибо физическое тело по самой своей природе есть нечто текучее и неустойчивое. Но чистый смысл и ум не может течь и быть в становлении. Он — вне протекания. Поэтому в одно *вневременное мгновение* ангел становится или ангелом света сразу на всю вечность, или ангелом тьмы — тоже на всю вечность. Это простое и ясное решение вопроса об ангельском грехопадении, однако, недостаточно для рассмотрения всей проблемы сатанологии в целом. Дело в том, что сатана мыслится еще и как активный участник в земной судьбе человека. Сам собой поднимается вопрос о том, как же совместить неподвижную

[1] Там же, § 9.

вечность Ада с его непрерывным участием во временно́м становлении. Впрочем, это не есть вопрос только об одной сатанологии. В сущности, тот же вопрос можно поставить и об ангелах света: как они могут быть вестниками воли Божией и вообще выполнять те или иные пространственно-временные функции, если сами по себе они суть самодовлеющее и не уходящее в тьму становления блаженство вечности? В конце концов это есть, может быть, вопрос просто о взаимоотношении Бога и мира, ибо Бог мыслится тоже как самодовлеющая вечность: как же вся мифология может состоять из повествований о делах Божиих, о мыслях Божиих, даже о чувствах, гневе, милости и т. д. Бога? Все эти вопросы удобнее всего поставить после изучения системы отпавшего мира целиком. Мало того. Даже и проблема Рая и первых людей, прародителей, Адама и Евы, может быть целиком разрешена в удобнейшей форме только в связи с мифологией грехопадения.

Поэтому, хотя логически от ангелов надо было бы переходить к райскому космосу, а потом к Адаму и Еве, мы нарушим этим логический порядок. Большинство различений и установок понятны нам сейчас только в их греховном состоянии, т. е. в том их виде, который в науке считается вполне нормальным и естественным и который поэтому и наилучше известен. Мы же, изучивши этот «нормальный» мир и этого «нормального» человека в их естественной мифологичности, сможем легче изучить и то «нормальное» и «естественное» состояние мира и человека, которое уже не современная наука, т. е. один из видов относительной мифологии, считает таковым, но которое является нормальным и естественным уже с точки зрения *абсолютной* мифологии[78*].

ПРИЛОЖЕНИЕ

<МИФ — РАЗВЕРНУТОЕ МАГИЧЕСКОЕ ИМЯ>

31°. Недостаток места и рамки этой работы не дают возможности привести другие примеры подобного мифического развертывания того или другого, а также тех или других магических имен. Но всякий знает, что таких примеров можно было бы приводить сколько угодно. В дальнейшем я хочу заняться другим. Я хочу дать компактную, резюмирующую диалектику мифа вообще, базируясь на достигнутом нами обосновании мифа как развернутого магического имени. Это и будет последней задачей нашего исследования. Однако, ввиду того что этой диалектики я касался не раз в других своих трудах, здесь я прибегну только к тезисам, по возможности кратким и точным.

Чтобы эти тезисы были понятны, сделаем некоторые терминологические пояснения. Во-первых, имя, сказали мы, предполагает ту или иную личность. О *слове* мы можем говорить в отношении любого предмета; об *имени* же — только в отношении или личности, или вообще личностного предмета. Но тогда лучше противопоставлять не имя и личность, а слово и вещь; когда же мы говорим об *имени*, то его лучше противопоставлять *сущности*, ибо имя вбирает в себя от именуемого все его личностные свойства и оставляет в нем лишь голую субстанциальность, лишенную решительно всяких качеств. Итак, диалектика мифа может быть в целях простоты и однозначности сведена к диалектическому взаимоотношению Имени и Сущности. Во-вторых, под сущностью, о которой будет речь ниже, можно понимать вообще любую сущность, ибо *всякая* сущность имеет ту диалектическую структуру, которая тут развивается. Но главным образом и по преимуществу здесь будет иметься в виду *перво*-сущность, т. е. та, которая *изначала* и *сама по себе* имеет такую диалектическую структуру. Эти диалектические определения присущи ей с бесконечною силою, и присущи они именно по природе, а не по причастию к чему-то

высшему. Всякую другую сущность по отношению к ней я называю *инобытием*, инобытийною сущностью, или тварью. Детали диалектического взаимоотношения инобытия и сущности изложены мною в других местах. В-третьих, наконец, необходимо иметь в виду, что в дальнейшем я предлагаю *самые общие положения ономатодоксии*[2*], не входя ни в детали, ни в подтверждение ссылками на соответствующую религиозно-мифологическую литературу. Этому посвящены мои другие труды, пока не опубликованные, и здесь — только кратчайшее резюме основных принципов.

I. Определение имени.

1 a) Сущность или *есть*, или ее *нет*.
Если ее *нет* в абсолютном смысле, тогда нет и никакого ее определения, или действия, ни в себе самой, ни для чего другого.

b) Если же сущность подлинно *есть*, она необходимым образом *отличается* от всего *иного*, от всякого инобытия, а если ничем не отличается, то ее нельзя узнать и отличить никаким малейшим прикосновением ума или чувства.

c) Если же сущность отличается от всего иного, то она отличается *чем-нибудь*, а если этого «что-нибудь» в ней нет, то она ни от чего не отличима и, следовательно, ее нет.

d) «Что-нибудь», или (назовем так) *ипостасность*, должно, следовательно, отличаться от сущности самой в себе, ибо эта последняя окончательно непостижима и неприступна, ипостасность же есть как раз то, чем сущность отличается от всего иного. Поэтому ипостасность (в свою очередь имеющая три начала) является на фоне непостижимой сверхсущей бездны, единообразно охватывающей и едино-раздельно объединяющей ипостасное выражение сущности.

2 a) Триипостасное бытие есть различенное единство сущности, существующее, однако, в *самой* сущности при предположении, что есть какое-то инобытие, окружающее ее, ограничивающее ее, дающее ей предел и возможность отличаться от инобытия, т. е. возможность осмысленно существовать.

b) Сущность, однако, есть самодовлеющая и ни от чего не зависящая сущность. Это значит, что инобытие, потребное для ее отграничения от всего прочего и, следовательно, для ее осмысленного

существования, не может существовать как самостоятельное, не зависящее от нее начало. Иначе получается абсолютный метафизический дуализм, противоречащий всякому разумению и осмысленному восприятию.

c) Следовательно, необходимо или чтобы это инобытие отсутствовало, или чтобы оно было *произведено самой же сущностью*. Если инобытие отсутствует, то отсутствует отличие сущности от инобытия и, следовательно, отсутствует сама сущность. Это невозможно. Следовательно, остается, чтобы триипостасная *сущность сама изводила из себя свое инобытие*.

d) Изведение сущностью из самой себя своего же собственного инобытия возможно только при двух условиях. 1) Изведенное должно быть *неотделимо* от самой сущности, т. е. оно должно быть таковым, чтобы ни оно не могло существовать без нее, ни она не могла ни на одно мгновение остаться без него,— ибо иначе получается опять абсолютный дуализм, и инобытие получает абсолютно самостоятельное существование. 2) Изведенное должно быть *отличимо* от самой сущности, ибо иначе нельзя судить, есть ли само изведение, и, следовательно, нельзя примышлять инобытие, т. е. нельзя отличать сущность и утверждать ее существование.

e) Другими словами, триипостасное бытие должно иметь при себе свое инобытие, от которого оно отличалось бы как от такового, но необходимо, чтобы это было таким инобытием, которое бы утверждало и полагало саму триипостасность, а не что-нибудь иное, чтобы быть именно ее, а не чьим-нибудь еще утверждением и определением, т. е. быть *тождественным* с нею. Отсюда следует, что кроме триипостасного бытия необходимы еще два момента — *софийный* и *ономатический*.

3 a) *Софийное* начало утверждает и полагает саму триипостасность, а не что-нибудь иное, делает ее *субстанцией*, как бы природой и фактом, как бы телом. Этим достигается то, что триипостасная сущность, во-первых, осмысленно повторяется и является инобытием себе самой, т. е. сущность тут именно *сама* отличает себя от инобытия, осмысленно и самостоятельно производя его в себе. Во-вторых же, этим достигается то, что мы

вполне обеспечиваем себя от дуализма и остаемся в пределах одной и той же единой и нераздельной сущности,— ибо повторяется тут и гипостазируется, субстанциализируется все та же самая единая и нераздельная сущность.

b) *Ономатическое* начало выявляет и изображает софийно субстанциально утвержденную триипостасность. Это есть образ, начертание не просто трех ипостасей, но *инобытийно ознаменованных* трех ипостасей, *софийно самоутвердившегося* триипостасного бытия. Триипостасность есть различенность сущности *внутри себя* при предположении, что есть вне ее самостоятельное инобытие. Ономатическая стихия есть различенность сущности *вне себя*, т. е. различенность и понятость себя как неделимой субстанции от всего *прочего*, от всякого инобытия, при предположении, что нет никакого абсолютно самостоятельного инобытия, но что это инобытие заключено в самой же сущности и неотделимо от нее. Имя сущности есть *понятая*, уразуменная сущность, отличенная и узнанная среди всего прочего. *Назвать* сущность — значит знать, что́ она такое, отличать ее от всего другого и, кроме того, знать, что знаешь ее и что умеешь отличать от всего другого.

II Место имени.

1. Диалектическое место имени сразу неясно в учении о пресв. Троице потому, что не было соответствующего догматического закрепления этого места, подобно тому как нет до сих пор догматического закрепления софийного начала, как не было до соборов XIV в. догматического закрепления момента Световой Энергии [3*], как не было в свое время, наконец, догматического закрепления места и смысла самого триединства, а был просто Христос, Сын Божий и очень неясные намеки на долженствующие тут быть диалектические уточнения.

2. То, что мыслится под пресв. Троицей, содержит в себе не только чисто *троичные, но и софийные и ономатические определения*. В раздельном виде эту цельную троичную диалектику можно представить в следующем виде.

I. Абсолютно-апофатическая стихия.

II. Первое и основное триадическое определение —

a) Вне-интеллигентное:

1. сверх-сущее *одно*,
2. граница, предел, *смысл*, эйдос,
3. *становление* смысла;

b) Интеллигентное:
1. сверх-интеллигентное единство (экстаз),
2. самосознание, ум как самоявленность,
3. чувство.

III. Софийное определение —
a) Рождающее и нерожденное (Отец),
b) Рожденное (Сын),
c) Исходящее (Дух).

IV. Ономатическое определение —
a) Ум как исток слова,
b) Слово,
c) Святость (благодать) [4*]

3. В реальной библейской, богослужебной и патристической литературе эта диалектика отнюдь не всегда и не везде проводится одинаково точно. Так, под словом «Отец» понимается и вне-интеллигентный момент одного, и рождающее лоно, и произносящий [5*] слово; под словом «Сын» — и Сын, и Слово, т. е. Имя; а под «Словом» — и Имя, и Сын, и ум, и идея, и многое другое. В глубине же всей этой терминологии лежит как регулятивный принцип вышеразвитая точная диалектика сущности. Мы же употребляем слово «Имя» в точном смысле, т. е. отделяем от него и сущностный, и внутритроичный, и софийный моменты и понимаем его как *энергию* сущности (а три ипостаси не есть энергия, но сама сущность, и София не есть энергия, но субстанция энергии, субстанциализированная, овеществленная и осуществленная энергия).

4. Имя, таким образом, отличается от второй Ипостаси тем, что это есть *соотнесенная с инобытием* вторая Ипостась, т. е. *понятая* ипостась (причем никакого инобытия как самостоятельной реальности тут не мыслится), от всех трех Лиц — тем же своим свойством (соответственно), от Софии — тем, что оно не есть субстанция, но *смысл* ее, не есть *факт* и плоть, тело сущности, но образ и выражение, начертание сущности. Триипостасность содержится в Софии как смысл и идея тела, в Имени — как смысл и идея символа. София содержится в триипостасности как ее осуществленность, в Имени — как его картинная оформленность и изваянность. Имя содержится в бытии триипостасном как предел всех возможных его проявлений и воплощений, всех возможных его начертаний и изображений, в Софии — как изваянный лик и Смысловая Энергия пресветлого тела сущности.

III. Имя сущности и сущность.

1. Имя сущности или A) *тождественно* с самой сущностью, или B) *отлично* от нее, или C) *и тождественно, и отлично сразу.*

2. A) Если имя *только* тождественно с сущностью, то: или a) *оно* не отличается от нее, и тогда сущность есть только сущность и никакого имени не имеет, ибо иначе оно чем-нибудь отличалось бы от сущности; или b) *сущность* тождественна имени, и тогда имя есть только имя и ни к какой сущности не относится, ибо иначе сущность чем-нибудь отличалась бы от своего имени.

3. a) Если сущность есть *только* сущность и никакого своего имени не имеет, то она, стало быть, никак не называется, т. е. она ничем не отличается от окружающего и не имеет никакой границы, предела и формы, а не будучи оформленным вообще, она не имеет формы и очертания и внутри себя, т. е. она превращается в абсолютную неразличимость нуля. Таким образом, отождествление имени и сущности, основанное на растворении имени в сущности и отвергающее одновременную отличенность его от сущности, ведет к абсолютному агностицизму, что с религиозно-мифологической точки зрения есть полнейший атеизм.

4. b) Если имя есть только имя, то оно: или 1. как-нибудь относится к какой-нибудь сущности, или 2. никак не относится ни к какой сущности.

1. Если имя есть только имя и никак ни к какой сущности не относится, то оно не есть и имя, ибо имя предполагает именуемое, от него отличное. В таком случае оно оказывается простым субъективно произносимым звуком; и притом поскольку оно ни к чему не относится и ни от какой сущности никаких следов на себе не носит, то безразлично в смысле предметной сущности и звуки его — абсолютно случайны или связаны не-предметным единством. Тогда *безразлично, что произносить* и какие звуки употреблять, ибо все субъективно произносимые звуки одинаково не связаны с предметной сущностью.

2. Если имя есть только имя, но как-то к какой-то сущности относится, то или α) это есть отношение именования, называния, или β) это какое-нибудь другое отношение, например причинно-вещественное.

α) 1. Если имеется в виду первое, то *по имени*, следовательно, *можно узнать* сущность, т. е. в имени *как-то* содержится сущность, и притом содержится не вообще, не частично, но именно *сущностно*, так

именно, что по имени сущности можно узнать как раз ее саму, а не что-нибудь иное. Стало быть, уже по одному этому имя сущности не может быть *просто* и *только* именем.

2. Теперь, *содержаться* сущность в своем имени может или так, что, содержась в нем, она нисколько им не затрагивается и не имеет к нему существенного отношения (как, например, шар в ящике), или так, что между ними *существенное* отношение. В первом случае по имени невозможно было бы *узнать*, а следовательно, и *понять* сущность, так что это отпадает. Во втором же случае между именем и сущностью должно быть *существенное сходство* (раз *по имени* узнается сущность). Сходство же между двумя предметами может быть только тогда, когда между ними есть и какое-нибудь *тождество*, ибо сходство есть только *частичное* тождество, тождество в определенном отношении, а мы видим, что именно *одна и та же* сущность тождественна в одном отношении и различна в другом. Итак, если имя есть только имя, но в то же время относится к какой-нибудь сущности и это отношение есть именно отношение именования и называния, то сущность необходимым образом должна содержаться в своем имени, что возможно только тогда, когда она хотя бы частично тождественна с ним, т. е. это значит, что имя, именуемо относящееся к сущности, ни в каком случае не может быть только именем.

β) Если же имя относится к сущности не так, что оно именует ее, но как-нибудь иначе, то оно вовсе не есть в таком случае и имя, и его можно заменить любыми другими звуками и даже просто физическими процессами.

5. Итак, если имя *только* тождественно с сущностью, то оно ли растворяется в сущности и не выделяется из нее, она ли растворяется в нем и не выделяется от него, оба ли они мыслятся одинаково самостоятельными — все равно имя оказывается не именем (и может быть заменено любыми другими звуками) и сущность оказывается не сущностью (и может быть заменена любой другой сущностью и даже просто нулем, ничем).

6. B) Если имя *только* отлично от своей сущности, то тут опять — или a) оно какое-нибудь имеет отношение к ней, т. е., прежде всего, именует ее, или b) никакого не имеет отношения и не именует. a) Если именует, то, по

предыдущему, оно не *только* отлично от нее, но и тождественно с ней[6*]; а b) если оно никак не именует, то оно не есть и имя, а сущность ничем и никем не именуется, т. е. не имеет отличия от инобытия, т. е. не очерчивается и не имеет вида и смысла, т. е. есть ничто, т. е. не существует.

7. Сущность и ее имя диалектически необходимо и тождественны, и различны, сразу, одновременно и притом *в одном и том же отношении*.

a) Как вообще «бытие» и «небытие» синтезируются в *становление*, где есть и то, что становится, и это «что» все время есть иное и иное, т. е. все время отталкивается от себя и становится небытием, так, в частности, *тождество* сущности с именем синтезируется с их *различием* так, что получается некое новое специфическое *становление*, которое мы называем *энергией сущности*. Энергия сущности есть, таким образом, диалектический синтез тождества и различия между сущностью и именем.

b) Ни в коем случае нельзя сказать, что сущность и имя различны в *одном* отношении (качественно, например, или по *смыслу*), а тождественны в *другом* отношении (например, по своему факту, субстанциально, нумерически[7*]; и на этом основании опровергать формулу, что имя есть сама сущность. Если действительно различие тут в одном смысле, а тождество — в другом, и больше ничего, тогда получается, что некая одна сторона, или часть, сущности тождественна с некоей стороной, или частью, имени, а другая сторона сущности — различна с соответствующей стороной имени. Но что же, обе эти стороны в сущности, тождественная и различная, с соответствующими сторонами в имени, сами-то между собою различны или тождественны, и также — обе стороны имени между собою? Если они различны и только различны, тогда целая сущность утеряна и получается две сущности; и тогда, значит, нельзя было и говорить о тождестве одних *частей* и различии других (раз нет самого целого, по отношению которого части только и могут быть частями). Если же они тождественны, то, стало быть, нельзя говорить, что тождество и различие сущности и имени дается в *разных* смыслах: то, что в сущности тождественно с некоей стороной имени, оказывается тождественным с тем, что в сущности различно с некоей другой стороной имени.

c) Сказать, что тождество и различие имени и сущности понимается только в разных смыслах, — это значит сказать, что имя и сущность *только* различны и совсем

никак не тождественны, ибо «тождество в другом смысле» вовсе не есть тождество, а самое настоящее различие. *Нужно* же говорить, что имя отлично от сущности и тождественно с ней[8*] *как в разных, так и в одном и том же смысле*, т. е. можно попросту говорить, что имя и отлично, и тождественно с сущностью, не входя во взаимодополняющие уточнения, а только поясняя, какое это тождество и какое различие. Именно, тождество тут — фактическое, *субстанциальное*, нумерическое, т. е. имя *неотделимо* от сущности, *нераздельно* с ней[8*]. Различие же здесь смысловое, *энергийное*; имя *отлично* от сущности, и сущность *отлична* от имени. Согласно же диалектической антиномике, можно сказать и так. Тождество тут смысловое, энергийное: сущность является только в своем имени и ничего не содержит такого, что не было бы открыто в имени. И различие тут нумерическое, субстанциальное: имя сущности и сама сущность как различные есть некие два предмета. Обе эти формулы имеют одинаковый и разный смысл: в одном случае — различие в нумерическом тождестве, в другом — тождество в нумерическом различии.

IV[9*]. Имя сущности и инобытие (тварь).

1. Имя сущности не есть тварное имя, ибо:

а) тварь есть инобытие, и, следовательно, сущность должна получать свое имя от инобытия, т. е. сущность получает свое оформление и начертание от инобытия, т. е. без инобытия она — ничто (это — чистейшее савеллианство);

b) тварность имени сущности защищают или на том основании, 1. что *имен* сущности много и на разных языках они звучат по-разному, или на том основании, 2. что произнесение имени зависит от субъективных, физиолого-психологических актов, или — 3. что призывание и называние имени, а также употребление всяких речений: «во имя», «от имени», «именем», «под именем» и проч.— указывает только на то, что тут имеется в виду сама сущность, а не ее имя, а указание на «имя» есть только чисто языковая особенность;

с) это все, однако, ложно в самом своем корне, так как

1. имя сущности ни в каком случае не есть имязвучие, но — умная и смысловая энергия сущности, и разнозвучие в языках указывает лишь на разное понимание и называние *одного и того же* имени, а если между разноязычными именами действительно нет ничего общего, то тогда —

сколько имен, столько и сущностей, и если сущность — одна, то и имя ее одно, хотя и по-разному данное в языках;

2. от субъективных физиолого-психологических актов зависит решительно всякое наше переживание, и если имя тварно только потому, что мы субъективно его производим и произносим, то тварна и сама сущность, потому что ребенок тоже должен внутренно ее оформить в себе, чтобы как-нибудь ее понимать в зрелом возрасте, и должен как-то развиться для этого субъективно;
3. если речение «во имя сущности» нужно понимать так же, как и «в самую сущность», то это не значит, что подобное речение есть случайность языка (в языке нет случайностей), но как раз это-то и значит, что имя сущности и есть сама сущность.

2. Имя сущности присуще самой сущности по ее природе и существу и неотделимо от нее, будучи ее выразительной энергией и изваянным, явленным ликом. Но сущность сообщает себя инобытию, твари, чистому ничто. Следовательно, поскольку сущность свое наивысшее выражение находит в имени своем — сообщается твари и имя сущности, а поскольку имя сущности есть вообще принцип осмысления для сущности — *сообщение сущности твари и излияние ее на тварь есть*, вообще говоря, *процесс именования твари*. Отсюда — творение происходит путем называния имен, «словом» и словами. Назвать — для сущности значит сотворить. Помянуть что-нибудь — для сущности значит спасти его.

3. Существует поэтому диалектика трех начал: сущности, ее имени и твари.

а) 1. Имя сущности по природе неотделимо от сущности и потому есть сама сущность, хотя сущность сама по себе и не имя.
2. Тварь создается, т. е. получает свое имя, от сущности, т. е. от ее имени, и потому *имя сущности и имя твари принципиально одно и то же* (или: «образ» — один и тот же, раз — «по образу», и подобие — одно и то же, раз — «по подобию»).
3. Но сущности ее имя присуще *природно и по существу*, твари же это имя присуще *энергийно* и идеально, т. е. только в смысловом отношении, «по благодати» и «по причастию»; и, следовательно, в то время как сущности имя свойст-

венно всегда в бесконечной степени своего бытия, твари оно присуще *более* или *менее*, в той или другой *степени*, с различиями по временам и качествам.

4. Кроме того, сущности имя присуще неотделимо, твари же это имя сущности присуще *отделимо*. Правда, полное отделение имени сущности от твари тождественно с уничтожением твари и превращением ее в ничто.

b) Тварь есть становление сущности в инобытии, т. е.:

1. Тварь как чистое «иное» есть *ничто*.
2. *Нечто* она есть только как не-одно, не-сущность, или «в отношении к сущности».
3. Без сущности она — *ничто*, с сущностью же и она — нечто, и притом нечто самостоятельно, т. е. получается уже две сущности, первая и инобытийная.
4. Между ними никогда не может быть *общения в факте, в субстанции, в сущности*, ибо всякое участие инобытия в *самой* сущности было бы раздвоением, растроением и, вообще говоря, уничтожением сущности как сущности.
5. Всякое общение инобытия в самой субстанциальной природе сущности есть попытка стать *на место, взамен*, самой сущности.
6. Итак, общение инобытия и сущности возможно только в сфере *смысла, идеи, энергии*, т. е. прежде всего *имени*.
7. При этом *общение* это и есть самое бытие для твари, т. е. чем больше она общается с сущностью, тем более интенсивно она существует, и чем менее общается, тем более уходит во тьму и более слабеет в смысле бытийственности.
8. В результате имя есть принцип и предел, осмысливающая норма и критерий для становления сущности в инобытии, т. е. для становления тварного инобытия.

c) Имя сущности есть, таким образом, сфера общения сущности с инобытием — та сторона сущности, которая открыта для инобытия.

1. Если имя сущности не есть нечто отличное от сущности, то общение с именем есть общение с самой сущностью; тогда сущность — дробима по мере участия в ней разрозненного инобытия.
2. Если имя сущности отлично от сущности и не тождественно с нею, т. е. *отделимо* от нее, то

общение с именем сущности есть общение твари с тварью, а не твари с сущностью.

3. Если имя сущности только отлично от имени твари, то общение твари с именем сущности невозможно, а так как только и возможно энергийное общение, то, следовательно, при данном условии никакое общение невозможно.
4. Если имя сущности только тождественно с именем твари, то всякое общение твари с именем сущности есть общение твари с тварью.
5. При общении твари с инобытием необходимо: 1. чтобы были *два* общающихся факта, 2. чтобы общение не приводило к *фактическому* уничтожению того или другого, 3. чтобы, следовательно, общение было только смысловое, энергийное, т. е. *в имени*, и, наконец, 4. чтобы кому-нибудь это имя принадлежало по существу.

4. Итак:

a) общение твари с сущностью возможно только через ее имя (это одно из средств против пантеистического обезличивания);

b) общение твари с сущностью возможно, только когда имя сущности есть не тварь, но сама сущность;

c) по мере приближения твари к сущности имя сущности становится все более и более присущим твари и тварь все более и более воплощает на себе это имя и все более и более свободно им пользуется;

d) есть единственное Исключение, где сущность и тварь отождествлены *субстанциально*, а не только энергийно [10*] и на этом возникает новый род общения, общения в таинстве,— однако и здесь это отождествление и это общение возникает лишь как свободный акт любви первосущности, без всякой зависимости от инобытия.

5. Короче, взаимоотношение сущности, ее имени и твари сводится к следующему.

a) Имя сущности *тождественно* с сущностью по *факту* и *субстанции* и отлично от нее по *смыслу*, по *идее*, энергийно; имя сущности *тождественно* с тварью по *смыслу*, по *идее*, энергийно, и *отлично* от нее по *факту* и *субстанции, природно*.

b) Первая формула говорит об энергийном излучении сущности, вторая — об отождествлении (смысловом, конечно) с нею инобытия. Первая указывает на имя как на исходную смысловую причину, вторая — на него как на целевое установление. Конечно, то и другое — едино. Из сущности исходят энергии в инобытие и, осмысливши

его, возвращаются вновь к ней вместе с этим инобытием. Синтез энергии и телоса (цели), очевидно, есть не что иное, как магическая, мистериальная атмосфера имени, та сторона сущности, в которой участвует и, участвуя, круговращается всякая тварь. Вот почему подлинно произнести и воспринять имя можно только молитвенно.

c) Итак:

a) 1. Имя *неотделимо* от именуемой сущности и потому есть сама сущность.

2. Имя *отлично* от именуемой сущности, и потому ни имя не есть именуемая сущность, ни именуемая сущность не есть ее имя (и даже вообще не имя).

3. Имя и отлично от сущности, и неотделимо от нее, т. е. оно есть ее *энергия*.

b) 1. Имя *отделимо* от именуемой сущности в том смысле, что оно оформляет и осмысляет, создает инобытийные, тварные вещи.

2. Имя *тождественно* с именуемой сущностью в том смысле, что приводит к смысловому и энергийному отождествлению с нею и всякие инобытийные, тварные вещи.

3. Имя сущности и отделимо от твари, и тождественно с нею, и потому оно есть *цель*, к которой стремится всякая тварь.

c) 1. Имя сущности есть энергия сущности.

2. Имя сущности есть цель (телос) инобытия.

3. Имя сущности есть, стало быть, магическая стихия сущности.

V[11*]. Иерархийная природа имени.

1. Имя сущности есть энергия сущности, а энергия есть выраженный и понятый смысл; следовательно, что́ есть в смысле, то́ есть и в имени.

2. Смысл сущности — триадический на фоне софийного. То и другое — триада и тетрактида — дано, кроме того, вне-интеллигентно и интеллигентно. Наконец, сама интеллигенция мыслится как разная степень интенсивности самосознания.

3. Вне-интеллигентный, а также чисто софийный момент нельзя назвать специфичными для имени сущности. Поэтому, начиная снизу, следующие моменты, иерархийно восходя к имени сущности, не суть, однако, чисто *ономатические энергии*: физическая, органическая, сенсуальная.

4. Чисто ономатических энергий — три: a) перцептивная, b) имагинативная и c) когитативная. a) На степени

перцептивной энергии имя есть только расчленение внешней действительности, и в языке это дано как членораздельность звукового выразительного движения. b) На степени имагинации имя есть не только расчлененная внешняя действительность, но и *осознание* этого расчленения, что в языке отражается как образ самого звука и, следовательно, произвольного влияния на эти звуки в связи со значением слова. c) На степени когитации имя есть осознание самого образа звука, т. е. свободное комбинирование с самими значениями, где сущность впервые выступает как независимая от своего инобытия.

5. Наконец, энергия сущности, проявляясь в порождении инобытийного тела, в смысловом расчленении его, в осознании этого расчленения и в осознании этого осознания, на самой высокой и наиболее синтетической своей ступени есть чистый акт порождения сущностью всего инобытия во всех его и вне-интеллигентных, и интеллигентных судьбах, в той неразличимой точке, когда цельная сущность еще без всякого самодробления переносит себя на инобытие и когда инобытие, следовательно, сознает себя *вне себя*, когда вся свойственная ему интеллигенция дана как интеллигенция именно сущности. Это — *гиперноэтическая* энергия сущности, или умный экстаз — наивысшее проявление имени сущности в инобытии.

6. Таким образом, имя сущности есть не просто энергия сущности, но именно сверх-интеллигентная и расчленено-интеллигентная, т. е. умная, энергия сущности.

7. Так как всякая энергия сущности несет на себе весь смысл сущности и есть не больше, как его выражение для всякого инобытия, то имя, как умная энергия, несет на себе и все различия, свойственные смыслу сущности. Отсюда:

a) имя есть умно-триадическая энергия, т. е. оно является, вообще говоря, мифологемой, оно — *мифологично*;

b) имя есть умно-софийная энергия, т. е. оно — *магично*;

c) имя есть умно-выразительная энергия, или энергийность самой энергии, т. е. оно — *эвхологично*;

d) имя есть умно-сущностная энергия, или энергия того апофатического истока сущности, где еще нет разделения на сущность, смысл, софийность и энергию и где все это слито в одной нераздельной точке, т. е. имя есть единство мифологически-эвхологически-магической энергии, или мистическая церковь;

e) таким образом, *миф* есть имя, развернутое в направлении смысла и идеи, имя, данное как созерцаемая

и изваянная смысловая картина сущности и ее судеб в инобытии; *магия* есть имя, развернутое в направлении софийном, имя, данное как фактически осуществляемая действительность и жизнь инобытия; эвхология есть имя, развернутое в направлении чисто энергийном, имя, осмысленно исходящее от сущности в инобытие, осмысленно и энергийно, умно преображающее интеллигенцию этого инобытия и возвращающееся к сущности вместе с умно преображенным инобытием [12*].

Все усилия нашей мысли были направлены к тому, чтобы продумать до конца всю диалектическую связь идей, характерную для мифологии, и отграничить ее от соседних и частично совпадающих с ней областей. Мифология есть вполне закономерное создание человеческого духа и есть нормальное социальное явление. Однако это значит, что тут не может не быть своей специфической диалектики, совершенно не похожей на диалектику научного сознания. Я и старался показать эту специфическую диалектику мифа и изложить ее, насколько это было в моих силах.

<МИФОЛОГИЯ И ДИАЛЕКТИКА>

Мифология и диалектика. В заключение этого исследования мне хотелось бы привести какой-нибудь хотя бы один обстоятельный пример, на котором было бы ясно взаимоотношение двух универсальных областей человеческого творчества — мифологии и диалектики. Чтобы сделать это, необходимы некоторые разъясняющие замечания.

1. Наше исследование уже достаточно показало необходимость и плодотворность применения диалектического метода в области мифологии. Сейчас мы должны сказать, что во всяком случае это *первоначальный* метод, который должен быть применяем к мифологии. Необходимо сначала выяснить, что такое данный миф по своей *внутренней логике;* необходимо выяснить его внутреннюю диалектику, внутреннюю смысловую структуру. Только после этого с ним можно вообще как-нибудь оперировать. Улица думает иначе: сначала «критикуют», и потом тоже всё «критикуют». Диалектика же стоит на совершенно иной позиции. Она хочет сначала *понять* предмет, потом же приступает к тому или другому его *объяснению* или критике. Думают, что вообще возможна какая-то критика того, что еще не понято, не уяснено, внутренне не выявлено. Наше предыдущее изложение имело целью диалектически выяснить *самое понятие* мифа, миф вообще, миф как таковой, ограничиваясь лишь немногими частичными примерами. Мы должны были производить большую феноменологическую чистку этого понятия, отграничивая его от многих соседних областей. Феноменология, однако, не спасла бы нас от вредной метафизики, если бы мы не стали тут же применять диалектический метод, закрепивший нам полученные выводы в твердой логической системе. Феноменология без диалектики слепа и беспомощна, несмотря на все свои смысловые установки. Удивительно, как некоторые феноменологи боятся

всяких объяснений и теорий. Все, что угодно, но только не теории. А почему? Что за ушибленность такая и что за насилие над разумом, которому вдруг приказали молчать и не делать того, к чему только он и способен? Еще удивительнее, что такие феноменологи проповедуют какую-то диалектику. Что же это за диалектика, которая не хочет давать ни теорий, ни даже *определений,* когда самая сущность диалектики заключается в отличении одного от другого, в проведении границы между одним и другим, т. е. именно в *определении?* Оставим эти капризы. Феноменология без диалектики слепа и бессвязна, как и диалектика без феноменологии не может претендовать на точность и чистоту своих категорий. Феноменолого-диалектический метод — *первый* и *основной* метод, с которым философ должен подходить к вещам. И, насколько мы были в силах, мы провели его в предыдущем анализе понятия мифа.

2. Мы наметили также путь дальнейшего исследования мифологии, имея в виду переход общего понятия мифа к отдельным типическим мифологиям и их диалектическому взаимопониманию. Однако хочется в заключение привести хотя бы один обстоятельный конкретно-исторический пример мифологии, на котором была бы показана и внутренняя диалектика мифа, и его подлинный конкретно-исторический и феноменологический смысл. Ведь каждый миф имеет свою внутреннюю логику и диалектику. Если этот миф касается самых первых основ бытия и жизни, он будет содержать в себе диалектику этих первых основ — однако так, что должно с полной ясностью обнаружиться то подлинно мифическое, что внесено тут в данную диалектическую конструкцию и что делает эту диалектику мифической диалектикой. Поэтому для примера удобнее взять именно такой миф, который, по близости своей к первичным основам бытия, предполагает и диалектику наиболее простую и основную, ту, которая начинается с первых же шагов мыслительного функционирования. Я возьму общечеловеческий миф о Триединстве. Это, конечно, не специально христианский миф. Это — принадлежность почти всякой религии и всякой мифологии. Однако проследить всевозможные триадические комбинации в настоящем месте было бы невозможно. Они даны с разной степенью мифической яркости и диалектической разработки. В христианстве этот миф получил огромное значение и стал основным догматом на целые тысячелетия. Я изложу его в законченной диалектической форме, желая выжать из него все, что есть в нем диалектического. И только после этого

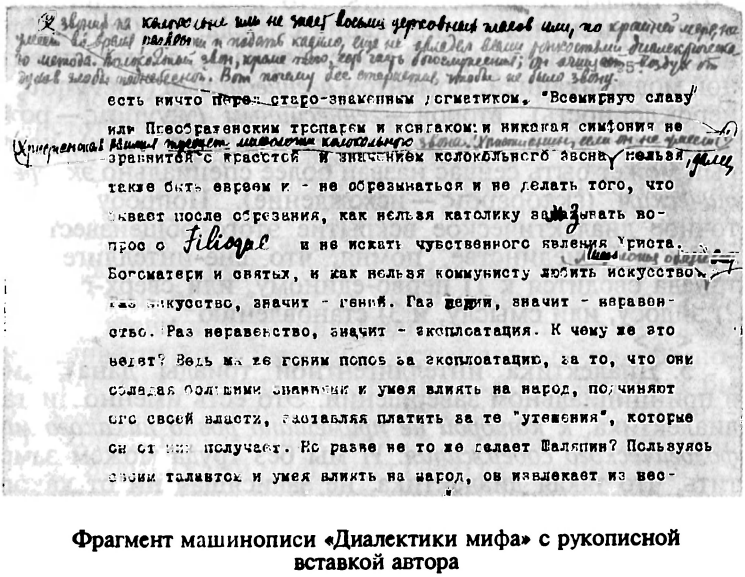
анализа мы увидим, где тут самый миф и где его диалектика.

3. Диалектика Триединства есть не что иное, как диалектика обычной триады, проведенная многими диалектиками и не раз излагавшаяся и мною. Я не буду сейчас повторять эту диалектику, а только дам ее интеллигентную модификацию. След., кто хочет понять эту диалектику, должен проштудировать мои дедукции диалектической триады и должен знать, что такое интеллигенция и интеллигентная модификация смысла. В «Философии имени» [1*] я назвал первый момент триады, с интеллигентной модификацией, моментом *агеннесийным* (ἀγέννησις — нерожденность), второй — *геннесийным* (γέννησις — рождение) и третий — *пневматическим* (πνεῦμα — дух), который может быть сейчас назван более специально *экпоревтическим* (ἐκπόρευσις — исхождение). Попробуем дать точное диалектическое вскрытие этого общеизвестного мифа о Триединстве, помня, что вне-интеллигентная триада сводится к 1) перво-единому, или сверх-сущему, 2) эйдосу, или смыслу, и 3) становлению [2*].

<...>

5. Диалектика интеллигентной триады дана нами в принципиальном завершении. Это есть именно чистая диалектика, *к которой не примешано ровно никакого мифологического содержания.* И мы без труда можем заметить, что такая диалектика, не зависящая ни от какого мифологического опыта, может быть в любой религии и в любом мифе. Так, прежде всего, в этом диалектическом учении о триаде совпадают две столь различные и столь враждебные друг в отношении друга системы, как *христианство* и *язычество.* Плотин дает прекрасное учение о триаде, которое не ниже, а гораздо выше по своей диалектической четкости почти любого христианского учения о том же предмете. Однако есть непроходимая бездна между христианским и греческим языческим мифом, между христианским и буддийским мифом и т. д. Исследователи, а в особенности популярная мысль и представители улицы очень часто, слишком часто обезличивали ту или другую мифологию, стараясь во что бы то ни стало свести ее на то, что не есть она сама. Так, египетскую мифологию сводили на вавилонскую, греческую на египетскую, христианскую на греческую и индийскую и т. д. Даже более осторожные аналогии двух различных религиозных мифов не могут не шокировать более чуткое восприятие. Я никогда не мог переварить сведение Элевсинских мистерий у *Фукара* на египетские

источники, а «первоначальное христианство» на эллинистический эклектизм. Ни греческая мифология не есть египетская, ни христианская не есть ни греческая, ни иудейская, ни египетская, ни индийская, хотя всегда находилась масса охотников растворить ее в этих последних.



есть ничто перед старо-знаменным догматиком. "Всемирную славу" идр Преображенским трепаком и контраком: и никакая симфония не сравнится с красотой и значением колокольного звона. нельзя, даже такие быть евреем и - не обрезываться и не делать того, что бывает после обрезания, как нельзя католику забывать вопрос о filioque и не искать чувственного явления Христа. Богоматери и святых, и как нельзя коммунисту любить искусство. Раз искусство, значит - гений. Раз гении, значит - неравенство. Раз неравенство, значит - эксплоатация. К чему же это ведет? Ведь мы же гоним попов за эксплоатацию, за то, что они сладкая обманными звуками и умея влиять на народ, подчиняют его своей власти, заставляя платить за те "утешения", которые он от них получает. Не разве не то же делает Шаляпин? Пользуясь своим талантом и умея влиять на народ, он извлекает из нес-

Фрагмент машинописи «Диалектики мифа» с рукописной вставкой автора

С особенным напором трактовали всегда о зависимости христианства от буддизма. Тут одно из двух: или в исследователе действует аффект обезличивания христианства, и — тогда его нужно не опровергать, а подвергнуть действию каких-нибудь успокоительных средств; или он еще не утерял здравого смысла и ум его еще не вполне замутнен аффектом, но тогда он должен понять, что если не Варуна, бог еще более или менее приличный, то уж во всяком случае Индра есть для христианина просто бес, сатана, да притом еще в наименее привлекательном виде. Пусть Мефистофель у Гёте — глубокий и мыслящий скептик, а Демон у Лермонтова, по крайней мере, изящно выражается. Индра же ведийского периода — это просто пьяница и скандалист, кото <...> [3*]

<...>

<...> была дана только на первых двух Соборах (325 и 381 гг.).

Однако особенно интересно расхождение — уже в сфере самого христианства — православного Востока и латинского Запада в вопросе о Троичности. Мы не будем настолько близорукими, чтобы считать это расхождение неважным и несущественным. Я считаю, что в учении о Filioque содержится самый принцип католицизма, самое яркое его противоречие с православием, и для православных это должно быть самой заклятой вражеской силой. Правда, было немало попыток дать формулировки, смазывающие это тысячелетнее расхождение. Кое-кто из обеих сторон, прельщаясь миражем объединения, соглашались на более мягкие выражения. Но нам сейчас нет нужды примирять обе Церкви. Конечно, легче всего объединиться, отказавшись от своих собственных принципов. Но если действительно вскрывать самую *сущность* католицизма, то я категорически утверждаю, что это не есть ни непогрешимость папы, ни учение о чистилище, ни о сверх-должных заслугах, но что это есть Filioque и потом уже — в свете этого Filioque — все остальное[4*].

<ВОЗМОЖНЫЕ ТИПЫ МИФОЛОГИЙ>

3. Тут мы стоим на поворотном пункте всего нашего исследования[1*]. То, что мы получили сейчас, есть формула мифа как *понятия*. Мы вскрыли *понятие* мифа и зафиксировали его диалектическую структуру. Однако ясно, что это есть только начало исследования. Миф ведь не есть понятие мифа. Вскрыть понятие мифа не значит вскрыть самый миф. Другими словами, пройденный нами путь исследования мифа касается лишь его самой основной, самой первоначальной и потому самой отвлеченной стороны. Это не исследование конкретной мифологии, но лишь учет *смысловой сердцевины* мифа, той сердцевины, которая во всех мифах одна и та же. И раз она одна и та же, то, следовательно, она и не может рисовать конкретного содержания мифа. Она рисует не то, чем один миф отличается от другого, но то, в чем все мифы тождественны между собою. А это призывает нас к переходу от вышеданного отвлеченного исследования к конкретному и реальному.

Конкретное и реальное опять-таки не может появиться сразу. Чтобы не запутаться и не сбиться с пути, мы должны и здесь идти от абстрактного к конкретному в порядке постепенности. Слишком много было исследователей «реальных» мифов и без нас, чтобы нам сейчас спешить не методически к этой «реальности» во что бы то ни стало. Как сделать наше исследование более конкретным и в чем заключается первый шаг к этой конкретности?

Как и везде, нами может тут руководствовать только диалектика. Диалектически же всякое нарастание конкретности может быть получено только путем перехода данной категории *в ее инобытие,* т. е. путем нового воплощения и овеществления данной категории на инобытии, т. е. на *новом материале.* Миф есть словесно-магически-личностная сфера. Мы его должны мыслить теперь воплощенным заново, осуществленным в новой сфере. Как

только это стало возможным, так тотчас же поднимается вопрос о том, *как* происходит это воплощение и осуществление. Это — элементы диалектики. Раз что-нибудь осуществляется, следовательно, *тем самым* уже поставлен вопрос о «как», о степени и качестве этого осуществления. Спросим: какие же вообще возможны тут степени и качества осуществления? Если нечто осуществляется, то, очевидно, в осуществленном может быть только это самое нечто, ибо, раз тут — что-нибудь другое, то тогда и осуществляется не первоначальное нечто, а именно это другое. Итак, в осуществленном может быть только осуществляемое. Но какая же тогда разница между осуществляемым и осуществленным? Разница — та, что относительно первого не может быть поднимаем вопрос о *степени,* интенсивности; относительно же второго обязательно ставится вопрос о степени. Другими словами, осуществляемость несет с собой проблему частичности и целостности. Осуществленное, ничем не отличаясь по существу и качеству от осуществляемого, отличается тем, что оно *может быть частичным по степени.* В осуществленном могут быть гипостазированы *те или другие моменты* осуществляемого. Итак, переход от понятия мифа к реальным мифам есть, прежде всего, переход к частичному гипостазированию (или воплощению) мифа как понятия, т. е. *к гипостазированию отдельных моментов понятия мифа.*

Но как теперь произвести это конструирование? Нет нужды переводить во внешнее гипостазирование решительно все частичные моменты понятия мифа, хотя *решительно все они могут быть так гипостазированы* и может появиться (т. е. фактически появлялась) и соответствующая мифология. Для настоящей степени конкретизации вполне достаточно говорить о выделении *самых общих* моментов мифа, о гипостазировании максимально отвлеченных его основ. Конечно, прежде всего, необходимо принять во внимание те четыре момента в определении мифа, к которым мы пришли. Но и эту конструкцию, ради интересующих нас целей, следует упростить. Мы уже говорили выше о внутри-мифической триаде *личности, истории, слова.* Ее можно здесь поставить в центр нашего дальнейшего исследования и, след., говорить о *мифологии личности как таковой, мифологии истории как таковой и мифологии слова как такового.* Тут возможна, в сущности, самая разнообразная терминология. Можно говорить о триаде *идеального, реального* и *символического.* Можно говорить о триаде *сущности, идеи* и *выражения.*

Можно остановиться на общедиалектической триаде *одного, иного* и *многого* или *бытия, небытия* и *становления (ставшего)*. И т. д. и т. д. Общий смысл этой конструкции совершенно понятен; и на этом смысле вполне можно остановиться, не настаивая на терминологии. Есть, стало быть, мифология, которая выделяет из цельной стихии мифа только момент субстанциальности, бытийственности, действительности, «природы», «факта» (включая наполнение этого «факта» до степени «личности»). Существует мифология, которая выделяет из цельной мифологии только момент смысла, идеи, формы (включая наполнение этого <момента> до степени интеллигенции, самосознания и самочувствия). Наконец, есть мифология, которая гипостазирует отдельно от цельного мифа не субстанцию и природу мифа и не его смысл и интеллигенцию, но то и другое вместе, синтезируя их снова в полное и неразрушимое единство и тождество, хотя уже *инобытийное* единство и тождество.

Первую мифологию я называю *авторитарной,* вторую — *либеральной,* третью — *абсолютной.*

4. Нужно, однако, сказать, что как только мы произвели такое членение, тотчас же возникает необходимость в дальнейшей детализации. А именно, конструкция этих трех типов мифологии предполагает, что из цельного понятия мифа выделены отдельные моменты, взятые в их чистоте и цельности. Единство цельного понятия мифа нарушено, и миф взят тут в своем инобытии. Но зато отдельные моменты мифа, взятые тут в результате его инобытийного гипостазирования, все еще продолжают пониматься как таковые, т. е. сами в себе, вне их перехода в инобытие. А можно и их также мыслить частично гипостазированными, как мы только <что> мыслили и весь миф. Что тогда получится? Для ясности и расчлененности суждения мы должны рассуждать так.

I. Во-первых, мыслима мифология, которая представляет собою *полное и цельное гипостазирование* (или утверждение) *всех моментов мифа как понятия.* То, чем является миф <сам> по себе, и то, как он сам себя утверждает, должно быть в точности повторено в инобытии и притом средствами самого же инобытия. Так как миф сам по себе есть независимая и самостоятельная объективная действительность, то таковым он должен явиться и в своем инобытии, т. е. само мифическое инобытие должно быть независимой, свободной, самостоятельной объективной действительностью. Мифическая действительность должна сама себя утвердить и притом в ненару-

шимой цельности и полноте. Сюда относится миф о Рае в том его аспекте, если бы Адам *по своей воле, добровольно исполнил* заповедь, которую он получил свыше. Это значило бы, что человек сам утвердил себя в вечности, перейдя от posse non peccare к non posse peccare[2*]. Так мыслятся, по-видимому, несогрешившие (и не могущие грешить) ангелы. Такова мифология христианского Царства Небесного (т. е. не первозданного, но окончательного Рая).

II. Во-вторых, мыслима мифология, которая представляет собою лишь *частичное гипостазирование* мифа как понятия, т. е. воплощение и самоутверждение только отдельных его моментов. Так, прежде всего, возникает мифология, основанная на гипостазировании *объективно-субстанциальной* стихии мифа, т. е. на абсолютизировании личности в ее объективно-субстанциальном или природном бытии. Мы, однако, знаем, что личность есть уже само по себе довольно сложное понятие. В ней тоже есть свой факт или реальность, своя идея и свой синтез того и другого; в ней есть также субстанция, тело, есть внутреннее содержание, сознание и самосознание, и есть то единое, в чем обе эти стороны, «идеальное» и «реальное», сливаются, т. е. где есть лицо, лик, слово личности. Я уже не раз в этой диалектике следовал за Гегелем в его учении[3*] о *символической, классической* и *романтической* художественных формах.

1. Синтез «идеального» и «реального», данный «реально», есть «символическая», «архитектурная» (Шеллинг сказал бы, *аллегорическая)* мифология. Это — вся *восточная* мифология (индийская, персидская, египетская).

2. Синтез «идеального» и «реального», данный «идеально», есть «реалистическая» (вернее, нужно сказать, *средневековая)* мифология. *Это — христианское средневековье.*

3. Синтез «идеального» и «реального», данный как таковой, т. е. именно как синтез «идеального» и «реального», есть *«классическая»,* «скульптурная» мифология. Это — *античность.*

Это — разные ступени абсолютизирования личности. На Востоке личности еще нет; там — обоготворение того момента личности, который сам по себе вне-личностен, т. е. абсолютизация *природы* (неодушевленные вещи, растения и животные). В Греции — уже абсолютизация *живого существа,* живого и *разумного.* Но так как здесь — синтез с телом, то личность не может быть вполне свободной; она слишком связана с телом и скульптурно

отождествлена с ним. В христианстве личность, наконец, берется в своем абсолютном бытии и в абсолютной свободе, погружаясь в царство «идеального» и «духовного». Эти три мифологии имеют ту общую стихию, которая дает право назвать их *авторитарной* мифологией. Авторитарной мифологией нельзя назвать первый, указанный нами вначале тип. В самом деле, мифическая действительность мыслится здесь окончательно себя утвердившей или окончательно себя не утвердившей. И в том и в другом случае отпадение (в одном — первоначальное, а в другом — дальнейшее) уже невозможно. Следовательно, бессмысленно тут говорить об *авторитете*. Тут перед нами *абсолютная* действительность, для которой изначальная <действительность> хотя и есть авторитет, но не в смысле возможности выбора или неподчинения. Абсолютную мифологию поэтому лучше не называть авторитарной. Авторитаризм — там, где есть возможность подчинения и неподчинения, т. е. там, где абсолютная истина не дана вся целиком, а только как бы издали управляет всем бытием. А это и есть те три мифологии, которые мы только что очертили. Язычником можно быть хорошим и плохим и христианином можно быть хорошим и плохим. Эти три типа мифологии мыслят бытие таким, что в нем есть, с одной стороны, абсолютное, с другой же стороны, такое относительное, которое может ему и подчиняться, и не подчиняться, хотя, как относительное, оно *должно* ему подчиняться. В Царстве же Небесном нет выбора и нет становления; там нет и авторитета, <в отношении> к которому все было бы только инобытием. Там авторитет и под-авторитетное бытие слиты в одно целое и взаимопронизаны до полного отождествления.

Хотя детали должны быть освещаемы в дальнейших частях этой работы, но необходимо, в целях понимания двух других типов мифологии, произвести детализацию и в полученных типах авторитарной мифологии. Именно, та же самая конструкция «реального», «идеального» и их тождества может и должна быть проведена и в каждом из этих трех типов. В «символической», «архитектурной» художественной форме (терминология Гегеля) эта конструкция тоже налицо. «Аллегория» уже сама по себе слишком внешня, и архитектура уже сама по себе слишком телесна, почему выдвигание здесь момента «реальности» низведет здесь всю символику на степень непосредственно ощущаемой чувственной действительности; сюда нужно отнести, напр., почитание огня, света, тьмы, не-

бесных светил в древнеперсидской религии, каковая символика является символикой только *для нас,* но не для самих персов (ибо все это для них есть непосредственная действительность). Примером *сознательной* символики «архитектурного» стиля мифологии могут явиться многие явления *египетской* религии; этой мифологией продиктованы образы обелиска, пирамиды, лабиринта, иероглифов и пр. Подобную мифологию можно считать примером базирования «архитектурной» мифологии на синтезе «идеального» и «реального». Богатые примеры перевеса «идеального» в том же типе мифологии дает Индия. В «классической» мифологии примером «идеального» является греческая мифология, «реального» — римская, «синтеза» — многие факты эпохи синкретизма. В мифологии Средних веков очень важна и интересна антитеза, доказывать которую невозможно в настоящем предварительном очерке и которой я отчасти уже коснулся однажды. Что такое здесь будет принцип «реальности»? Принцип «реального» вообще есть принцип осуществления, восприятия бытием смысла. Что было в этой духовной области такого, что воспринимало бы полноту личностного самораскрытия духа, что ожидало бы ее и было бы ее сосудом и плотью? Это есть ветхозаветный *иудаизм.* Приятие<м> воплощенного самораскрытия духовной личности, торжеством *«идеального»* в этой «идеальной» мифологии является *восточное* христианство, т. е. *Византия,* мифология которой и есть объединение иудаизма, приявшего абсолютную Личность, с греческими методами мысли (где тоже был, как мы видели, примат «идеального»). Если в иудаизме, приявшем абсолютную Личность, провести греческую систему мышления (отказавшись, конечно, от языческого опыта, невозможного не только в условиях приятия абсолютной Личности, но и в условиях одного Ее ожидания, т. е. в иудаизме), то мы получим *византийское богословие.* Наконец, приматом синтеза «идеального» и «реального» в этой чисто личностной и духовной мифологии является, несомненно, *католицизм,* который вернее называть *латинством.* Ведь латинство есть не что иное, как объединение восточного православия с *древне-римскими* методами мифомышления (а римская мифология, как мы только что указали, есть как раз или примат «реального» в древнейшую эпоху, или «синтеза» в эпоху синкретизма). Это такое христианство, где основную роль играют принципы pontifex'a maximus'a[4*], мирового империализма, юридического понимания истин веры, формализма и морализма и т. д.

и т. д. Такова эта духовно-личностная триада в мировой мифологии: *иудаизм, православие* и *латинство.*

III. Все эти три триады мирового мифологического процесса суть, как сказано вначале, гипостазирование тех или других моментов личности или гипостазирование личности в ее первичном и исходном принципе. Объективно-сущая личность берется то в аспекте своей вещественности, то в аспекте своей органически-телесной жизненности, то в аспекте своих подлинно и специфически личностных основ. Так как вся эта мифология исходит из некоего абсолютного объективного (так или иначе понимаемого) бытия, то ее мы называем *авторитарной.* Диалектически ей противостоит мифология, основанная на переходе объективно-личностного принципа в свое *инобытие,* т. е. в *субъективно*-личностное. Все свойства объективно-онтологические переносятся на *субъект,* который поэтому не может не чувствовать себя *свободным* от объективно-онтологических ценностей. Таким образом, эта мифология может быть названа *либеральной.* Она есть абсолютизация и обожествление субъекта в его изоляции от объективных ценностей. Она — гипостазирование интеллигенции, вырванной из целостной стихии мифа и насильственно самоутвержденной вне этой целостности. О разделении этого общего либерального типа мифомышления я распространяться здесь не буду; тут — обычные диалектические схемы. Возрождение реально и пока недифференцированно полагает личность в ее инобытии, т. е. *человеческую* личность. Европейский рационализм и эмпиризм возникают как мифология *идеальных* основ субъекта («теория познания»). Кант — *синтез* этих двух мифологий, а немецкий идеализм — синтез этого синтеза с Возрождением. И т. д. и т. д. Одна мифология субъекта лежит под панлогизмом, признающим только то, что понято и осознано; другая — под панволюнтаризмом; третья — под <пан>психологизмом, который гипостазирует психические явления; и пр. Все это суть примеры и типы *либеральной,* т. е. субъективно-личностной, мифологии.

IV. Диалектика, далее, требует и синтеза этих двух основных типов мифологии, авторитарного и либерального. Действительно, либеральная мифология высвобождает из-под власти цельной мифологической действительности *интеллигенцию* и *субъекта,* превращая объективную действительность в ту, которую субъект только и может себе представить как единственно реальную, в *идею.* Ведь весь либерализм есть не что иное, как гипостазирование

идей, извлеченных из цельной стихии мифа. Авторитарная мифология гипостазировала объект и субстанцию мифа; либеральная гипостазирует субъект и идею, интеллигенцию мифа; третья, вытекающая отсюда, будет гипостазировать в инобытии и объект, субстанцию мифа, и субъект, идею мифа, т. е. исчезнет всякая надобность в идеях как трансцедентальных и регулятивных принципах. Но подобно тому как личности, взятой в абсолютном смысле (авторитаризм), противостоит личность инобытийная (либерализм), личности инобытийной противостоит, в сфере этого инобытия, то, что ей противоположно. Противоположно же ей — общество. Следовательно, третья мифология есть мифология специально-*общественная*. Однако это опять-таки общество, взятое не в своем абсолютном бытии (тогда оно относилось бы к авторитарной мифологии, где такие «общественные» категории, как «церковь», «царство небесное», «ад», «страшный суд», играют тоже огромную и притом центральную роль). Необходимо общество не абсолютное, но инобытийное. А инобытием ко всему идеальному является материальное. Стало быть, третья мифология должна быть общественной и *материальной* одновременно. Она должна быть мифом материального устроения общества, где нет ничего идеального, а есть только материальное и где нет ничего личного и личностного, а есть только общественное. Другими словами, мы получаем тут *социализм*. Либерализм есть отрицание авторитаризма. Это отрицание, самоутверждаясь, требует о<т>граничения от всего прочего, т. е. требует нового отрицания. Но уже элементы диалектики говорят, что отрицание отрицания есть утверждение. Таким утверждением и является *социализм,* который впервые переносит все категории трансцедентного бытия в сферу инобытия, переносит их во всей их целости и переносит абсолютно. Отрицание отрицания абсолюта само может быть только утверждением, т. е. утверждением абсолюта же. В дальнейшем я покажу, в чем абсолютизм социалистической мифологии.

V. Есть еще одна мифологическая категория, которая тоже вытекает со всей неумолимостью диалектики. Всякому знакомому с основами диалектики известна основная триада бытия, небытия и становления. Всякая категория, если она уже рассмотрена в себе, может и должна быть рассмотрена в порядке своего *становления,* т. е. в порядке составляющих ее и сплошно взаимоприсоединяющихся моментов. Мы получили категорию социализма. Что же дальше? *Дальше,* собственно говоря, *все уже исчер-*

пано. Трансцедентные ценности были и сыграли свою роль. Инобытийные ценности были и сыграли свою роль. Бог, природа, человек, общество — все это уже было и дало свои исторические и мифологические плоды. Что же дальше? *Дальше нет ровно никаких категорий, которые бы ранее того не существовали в истории.* Недаром социалисты обходят молчанием вопрос о том, что же будет за социализмом. Действительно, ответить на это невозможно. Можно сказать только одно, пользуясь, конечно, диалектикой. Всякая категория может быть взята в аспекте своего *становления.* Социализм может быть взят в аспекте своего становления. Конечно, здесь имеется в виду не становление *внутри* социализма, т. е. история социализма. Эта история и началась, и есть, и будет. Тут нужно понимать как становящуюся *самую категорию* социализма. Это, конечно, уже не есть социализм. Но что такое становление в отношении того, что́ подвержено становлению? Если предмет становления определен и устойчив, то становление его неопределенно и неустойчиво. «Инобытие», «меон», «иное» — слишком хорошо разработанный отдел диалектики, которого я много раз касался в своих трудах; и можно сейчас этого не разрабатывать. Ясно одно: становление есть *алогическое, бесформенное, сплошное, неразложимое, взаимослитое стремление,* в противоположность идее, понятию, форме, всякому строю, разуму, системе, смысловой устойчивости. Социализм, т. е. материалистически-общественная стихия, данная в аспекте своего алогического, бесформенного, сплошного стремления, есть *анархизм.* Поэтому либерализм, социализм и анархизм есть то же самое, что и обычная диалектическая триада бытия, небытия (инобытия) и становления, но только перенесенная из чистой логики в недра конкретной истории.

VI. И этим еще не кончается дедукция всех основных мифологических типов. Раньше мы утверждали, что возможно *полное* инобытийное воплощение мифа как понятия, т. е. мифа в его абсолютном бытии, и возможно *частичное* его воплощение. Это заставляет нас сейчас выдвинуть еще два типа мифологической действительности, которые с диалектической неизбежностью вытекают из всей предложенной мною системы.

Именно, 1) должна быть такая мифология, которая в сфере всей частичной, т. е. всей инобытийной, мифологии осуществляет всякую возможную тут полноту. Другими словами, должна быть такая мифология, которая выражает максимально цельное отпадение от абсолютной

мифологии, максимально напряженную ее инобытийность. Авторитаризм сам хочет воплотить цельную абсолютную мифологию в инобытии; либерализм же, социализм и анархизм суть все же только *этапы* отпадения от абсолютной мифологической действительности. А должна быть такая мифология, которая была бы идеальным образцом и схемой *всего* отпадения, всякого и всяческого либерализма, социализма и анархизма, взятых как нечто одно и определенное. Чтобы назвать эту мифологию, обратим внимание на то, что тут должно быть обожествление и абсолютизация не природы, не личности, не общества в их абсолютном бытии, но всего этого — в их *инобытии*. Это должно быть абсолютизацией инобытия в его целом. Однако после христианства с его откровением абсолютной Личности уже неинтересно было говорить об инобытии в виде природы (на это ушли тысячелетия восточных религий). Нужно было абсолютной Личности противопоставить *человеческую* личность, т. е., в конце концов, *человечество* (если брать этот принцип христианского инобытия, включая либерального индивидуума и анархическую бесформенность общества). Нужно было *человечество* считать Богом. Эту миссию и выполнила *Каббала,* в которой мы находим учение о том, что Израиль есть осуществленное тело Божие, т. е. сам Бог. Как выразился один знаток Каббалы, сам еврей и сам каббалист[5*], отличие Каббалы от христианства заключается в том, что в христианстве есть учение о спасении человека Богом, Каббала же учит о спасении Бога человеком. Бог тут нуждается в Израиле для своего спасения. Мировые судьбы Израиля есть судьба самого Бога. То, что в язычестве есть *космос* как последняя идеальная завершенность бытия, в христианстве есть Христос, в каббалистическом же иудаизме — Израиль. Израиль — подлинный и единственный *сын* Божий, составляющий вместе с ним единую и нераздельную субстанциальную сущность. Таким образом, ясно, что Каббала есть именно та самая мифология, которая идеально осмысливает либеральную, социалистическую и анархическую стихию. С одной стороны, Каббала как учение о некоем новом абсолюте (Израиль) не есть либеральная мифология, но всецело авторитарная. С другой же стороны, как учение об абсолютизации инобытия в его максимальном напряжении это есть, конечно, существенно родственное либерально-социалистически-анархической, т. е., прежде всего, атеистической, мифологии. Удалите из Каббалы учение о Боге, и — вы получите чисто социалистическое

учение об абсолютности производственных отношений. Это есть религия атеизма, атеизм, возведенный на степень религии. Другими словами, с точки зрения христианства это есть максимально и наилучше выраженная система *сатанизма.* По учению Церкви, сатана сначала ослепляет человека гордостью и заставляет его считать себя (человека) богом, потом приводит к этому и всех других людей, а в конце концов — превращает все это покоренное им человечество в анархическую бесформенность и тьму вечной погибели. (Об отношениях между Талмудом, Кораном и Каббалой я не буду распространяться в этом предварительном очерке.) — Итак, христианство есть инобытие абсолютной мифологии, утверждающее эту последнюю в ее субстанции и принципе (с возможностью фактического отпадения от нее); Каббала есть инобытие самого христианства, отрицающее и это последнее, и исходную абсолютную мифологию в их субстанции и ставящее себя самого на их место; либерализм, социализм и анархизм есть инобытие самой Каббалы, отрицающее эту последнюю в ее субстанции, но переносящее на себя ее мифологические принципы. Каббала есть, таким образом, нечто диалектически среднее между христианством и новоевропейской мифологией. Как христианство, она есть авторитарная и религиозная мифология; и как новоевропейская мифология она атеистична и материалистична. По форме она — вид авторитаризма, по содержанию она есть принципиальное исключение всякого авторитаризма.

VII. Каббала — полное, а не частичное инобытие христианства. Но можно представить себе, наконец, и еще одну мифологию. Мы помним, что христианство есть только завершение инобытийного осуществления одного из моментов мифа. Христианству и всему, что оно завершает, видели мы, противостоит Каббала с своими новоевропейскими коррелятами. Таким образом, абсолютному мифу противостоят и христианство, и иудаизм, и их новоевропейские детища как нечто диалектически целое. Именно, все это есть только разные формы проявления инобытия абсолютного мифа. Значит, 1) абсолютно-полный миф распадается 2) в своем инобытии на а) гипостазированную объективную стихию (от примитивного язычества, кончая развитым христианством), б) которой противостоит субъективно-человеческая стихия, становящаяся на ее место (кульминирующая в каббалистическом обожествлении Израиля) и в) которая синтезируется с нею в новоевропейскую мифологию (либера-

лизм, коммунизм, анархизм). 3) Вся эта стихия инобытия абсолютного мифа должна, по обычным правилам диалектики, *синтезироваться* с самим абсолютным мифом. И подобно тому, как полное и цельное гипостазирование мифа как абсолютного понятия давало нам вначале некую самостоятельную утвержденность, т. е. самоутвержденность, мифа в инобытии, так же получаем мы самоутвержденность мифа и здесь. Однако возврат инобытия в сферу бытия есть полное внутреннее осознание, самоосознание мифической действительности. Переход в инобытие и рождение в инобытии возможно было только в результате умного потемнения и самоутери. Синтез с покинутым бытием должен привести уже к окончательному и абсолютному самосознанию себя как инобытия. Это и есть не что иное, как мифология *Рая* и *Ада*. В начале инобытия мы находим тоже Рай, так как здесь — утверждение абсолютного мифа в его полноте. Но это Рай как posse non peccare, «возможность не грешить». Чтобы этот Рай был окончательным, инобытийная мифическая действительность должна *сама себя утвердить* (как утверждает себя самого и абсолютный миф), а не быть просто изведенной из абсолютного мифа. Это самоутверждение происходит или сразу, или частично. Если сразу, то Рай превращается в окончательное торжество Царства Небесного. Если частично, то возникает временной процесс, мифическая действительность становится временем. И тут тоже две возможности. Или эта частичная мифологическая действительность все же утверждает себя целиком (хотя и не сразу, а в течение более или менее длительного времени); тогда синтез с абсолютным мифом равнозначащ с тем же самым Царством Небесным. Или эта частичная мифологическая действительность так и остается частичной, несмотря ни на какую длительность времени; и тогда синтез с вечностью абсолютного мифа есть Ад и Тьма Кромешная. — Таковы заключительные категории абсолютной диалектики.

5. Ко всей этой диалектике мифа необходимо сделать несколько пояснений.

Во-первых, для того, кто усомнился бы <в> приурочении выведенных типов мифологии к определенным историческим эпохам, народам и странам, необходимо заметить, что, если бы даже это приурочение было в большинстве случаев ошибочно или невозможно, все равно *самые-то категории обладают полной диалектической необходимостью.* Пусть вы нигде не найдете мифологии, которая бы основывалась на примате «реального», в сфере,

напр., личностной (или что-нибудь в этом роде), — все равно такой тип мифологии *мыслим* и, следовательно, где-нибудь, когда-нибудь он *может* осуществиться. Кроме того, он мыслим *с необходимостью,* если вообще продумывать систему мифологии до конца. И нет никаких гарантий, что его никогда не было или не будет. Тут — построение чисто диалектическое, и никакими фактами его невозможно опровергнуть.

Во-вторых, *самое изучение фактов истории мифа возможно только при условии этих «априорных» конструкций.* Вышевыведенная конструкция есть система наиобщих и примитивных категорий, действующих в конкретной истории мифа. И всякий факт из истории мифа должен найти свое место под той или другой из этих категорий. Установилось в науке, щеголяющей своим «эмпиризмом», игнорировать всякое логическое обобщение, клеймя его позорным названием «априорного». Но если серьезно стать на эту точку зрения, тогда нельзя будет сказать ничего ни о чем. В самом деле, вы говорите о *греческой* мифологии. Что такое *греческая* мифология? Вы скажете: вот они, греческие мифы — о Зевсе, Аполлоне, Гере и пр. Хорошо, но откуда вы узнали, что они именно греческие? Скажут: ясно, откуда — из греческих источников. Но что такое греческие источники? Греческие рукописи, раскопки, памятники и пр.? Но что дает вам право именовать их именно *греческими*? Территория? Но на греческой территории есть и памятники негреческой культуры. Народ? Но греческую культуру может воспринять и негреческий народ. Так, элементы греческой культуры восприняли римляне. Язык? Греческие мифы были и <мифами> народа с латинским языком. И т. д. и т. д. Оставаясь в плоскости слепых фактов и чисто «фактических», «эмпирических» обобщений, *совершенно немыслимо составить себе понятие о том, что такое «гречество».* Другими словами, вы не имеете научного права утверждать, что вы занимаетесь *греческой* мифологией. Но все эти вопросы необходимо поставить и относительно отдельных моментов «гречества». Нельзя говорить об ионийских, дорийских, аркадских, малоазийских и т. д. мифах. В конце концов *ничего ни о чем нельзя ни сказать, ни помыслить.* В это противоестественное положение загоняет нас традиционная наука, которая «основывается» на «фактах». Говорят о происхождении христианства, а *что́ такое* христианство, об этом говорить нельзя, это — априоризм. Такое положение в науке нетерпимо. «Греческая» мифология, «христианские» догматы, «римские» мифы — все эти эпи-

теты возможны только тогда, когда в каждом из них будет крыться совершенно простой и ясный смысл. *Фактов* греческой мифологии — тысячи. Но *смысл* всех этих мифологических фактов или один и тот же (тогда характеризовать его надо *вне* этих фактов, *в отличие* от этих фактов), или его нет совсем (тогда невозможно разрабатывать историю *греческой* мифологии, и вся эта история рассыпается на тысячи совершенно дискретных и неподвижных друг в отношении друга фактов). «Историки» и «эмпирики» делают вид, что они — только эмпирики; на деле же без априорного понятия мифа (или его момента) невозможно и шагу ступить в эмпирическом исследовании, и «эмпирик» отличается от нас только тем, что пользуется бессознательными и необработанными, часто очень грубыми, априорными понятиями. Я предпочитаю вынести на полный свет сознания решительно все априорные предпосылки, которые необходимы и которые фактически действуют в каждой мифологической работе. Мало этого. Выяснивши каждую такую мифологическую категорию в ее простом и едином значении, я связываю все эти категории в одну диалектическую систему. И хотя это еще не есть суждение о *фактах* мифологической науки, все равно само суждение о фактах может осуществиться только при условии этих предварительных, чисто логических и диалектически-дедуктивных категорий. Каждая категория есть отвлеченный *спецификум* данного типа мифологии. И все миллионы фактов, относящихся к данному типу, несут на себе этот категориальный спецификум. В противном случае нет ни данного общего типа мифологии, ни фактов, на которых этот тип осуществляется.

В-третьих, *категория,* выражающая спецификум данного мифологического типа, *вовсе не требует, чтобы в данном типе никаких других категорий не было.* Она не только не требует этого, но она *требует, чтобы тут же были и все другие категории.* Это вообще есть младенческая беспомощность, когда упрекают учение о специфичности в том, что оно ничего другого не признает. В каждом типе мифологии присутствуют решительно *все категории,* входящие в понятие мифа, ибо иначе тут не было бы и никаких мифов; момент мифа не есть ведь сам миф, как и водород и кислород, порознь взятые, не суть вода. Раз мы говорим о *спецификуме,* то это значит, что данная категория, вскрывающая спецификум, является командной, *основной;* по ее типу перестраиваются все прочие категории, а не просто отсутствуют. Легкомысленные критики будут так возражать мне: христианство у вас есть

религия личности, но греческие боги тоже суть личности; у немецких романтиков — учение об идеальном мире, но это учение — во всякой религии, и, значит, всякая религия есть романтизм; у Дионисия Ареопагита — учение о восхождении к перво-единому, и у Плотина — тоже, равно и в буддизме — учение о Нирване как об умном восхождении; и т. д. и т. д. Все эти возражения хотят одного — свалить все в одну такую кучу, чтобы никто ничего ни от чего не мог отличить. Христианство есть буддизм, а буддизм есть неоплатонизм, а неоплатонизм есть немецкий романтизм, а немецкий романтизм есть то же, что и всякая религия. Достойный результат «эмпиризма» и «научности»! Предоставляя идти этой дорогой всем, кому она нравится, я предпочитаю для себя другой путь.

Я беру спецификум данного мифологического типа и, отбрасывая длинные характеристики, закрепляю его в одной категории. Все равно ведь, как бы характеристика ни была длинна, смысл ее совершенно прост и единичен; и потому он и может, и должен быть выражен в одной категории. Затем я начинаю исследовать, какое значение, какую окраску получают в свете этой категории все те отвлеченные моменты, которые входят в понятие мифа вообще. Так, напр., пусть я определил исходный спецификум античной мифологии как «скульптурный» синтез «идеального» и «реального», где ни один из этих моментов не перевешивает другого и оба вместе они образуют прекрасное человеческое тело. Установивши этот категориальный спецификум, я задаю вопрос: что же делается при такой установке с «личностью»? Оказывается, «личность» в такой мифологии всегда существенно связана с телом; и потому если христиане прославляют святых за пост и молитву, то греки прославляли Геракла за умерщвление Немейского льва и Лернейской гидры. При скульптурном мифологическом мироощущении личность не может быть личностью во всей ее глубине. Это — не более как ожившие силы природы. Поэтому платоновские «идеи» — *схематичны* и суть *модели, типы,* а сверхсущий принцип — *арифметичен (Единое).* В «архитектурной» мифологии Индии «личность» еще менее выражена, а максимальное напряжение личности ведет ее к самозабвению и самоуничтожению. Сверх-сущий принцип в Индии уже не арифметичен, но — как и следует в архитектуре — *пространственен (Пустота).* На Востоке — Пустота и Нирвана; у греков — Единое; у христиан — богочеловек, т. е. личность с определенным именем; в каббалистиче-

ском иудаизме — Эн-Соф, *«Не-нечто»* (которое в развернутом виде есть Израиль); у Канта — «трансцедентальная апперцепция», которую он сам называет принципом *«я-думаю»;* у Фихте — *Я;* у Фрейда — половой член; у марксистов — пролетарий, — все эти и многочисленные другие мифические конструкции есть не что иное, как *один и тот же,* диалектически необходимый, принцип *«перво-единого»,* порождающего из себя все оформленное и осмысленное; но между этими «перво-едиными» и огромная разница, проистекающая единственно из того, что один и тот же принцип понимается то в свете одной пракатегории, то в свете другой.

Я утверждаю, напр., что для мифологии (а следовательно, и для диалектики, которая всегда есть только осознание мифа) необходима категория *чуда. Нет ни одной мифологии, которая бы не содержала в себе этой категории.* Но посмотрите, что делает с ней восточная «архитектурная» интуиция. Бытие есть тело, неодушевленное тело. Свободный ум отсутствует, и абсолютной самоутвержденности духа нет и в помине. Какое чудо тут возможно? Только такое, которое предполагало бы исключительно вещественные и телесные операции. Это и есть магия, чародейство, *волшебство.* Какова теперь модификация этой категории в христианской мифологии? Здесь примат запредельных глубин неисповедимой тайны Перво-личности. Всякое чудо возможно тут только как добровольное и благодатное нисхождение этой Перво-личности в мир дольний и отождествление с ним. Другими словами, всякое чудо в христианстве опирается только на богочеловечество Христа, т. е. на тело Христово, на Церковь. Чудо есть тут, стало быть, в первичной основе своей, *таинство.* Но перейдем в либеральную эпоху, где абсолют есть человеческая личность, а объективная действительность должна ей только подчиняться. Личность, оторванная от всей системы бытия, может быть, конечно, только абстрактной. Но что такое абстрактное овладение обездушенной и абсолютно послушной природой — для такого абсолюта, который удовлетворяет всякому своему малейшему капризу? Это есть *техника.* Таким образом, магия — архитектурна, таинство — апофатически-личностно, техника — абстрактно-субъективистична, но в основе всего этого лежит *одна и та же,* совершенно общая для всех типов мифологии категория *чуда,* или личностной целесообразности, вытекающая из диалектики с такой же логической необходимостью, как и всякая другая категория («качество», «количество» и пр.).

Итак, спецификум каждого мифологического типа не уничтожает в нем других категорий (что было бы равносильно уничтожению самой мифологии), но перекрашивает их в свой цвет и перестраивает согласно своей собственной закономерности. Все же эти специфические категории, лежащие в основе известных из истории мифологий, сами образуют собою определенную диалектическую систему, именно *ту самую, какой является само понятие мифа, миф в своей абсолютности.* Человечество не смогло сразу воплотить на себе миф в его абсолютности. Оно воплощает его поэтому постепенно, во времени, развертывая в течение веков все отдельные диалектические моменты, входящие в абсолютный миф. Таким образом, абсолютный миф в течение всей истории существует в нетронутом и абсолютном виде, но шествует, со всеми своими составными моментами, через свои отдельные частичные самовоплощения.

В-четвертых, вся мировая мифология, на основании только что сказанного, может быть названа, в сущности, *абсолютной,* ибо вся история мифологии только и может быть историей абсолютной мифологии. Однако есть основания сузить понятие абсолютности в отношении мифологии и применять его не в столь широком масштабе. Мы раньше нашли, что абсолютной следует называть такую мифологию, которая говорит не только о мифе как таковом, но и о полном, целостном гипостазировании его в инобытии, о всецелой его инобытийной самоутвержденности. Как мы видели, сюда несомненно относится мифология Рая, и первозданного, и (тем более) окончательного. Так как Ад мыслится тоже окончательной и завершенной вечностью, то сюда же необходимо отнести и мифологию Ада. Итак, *Рай и Ад — основные категории абсолютной мифологии в ее инобытийном аспекте.* Но сейчас я предложил бы, не расширяя понятия абсолютного мифа до включения сюда всех решительно его мировых судеб, все-таки придать ему значительно более широкое толкование. Именно, раз мы говорим не о мифе просто, в его самостоятельной абсолютности, но о мифе в его инобытии (хотя и в абсолютной осуществленности его в недрах этого инобытия), то необходимо мыслить не только *смысловую, умную отождествленность* этого инобытия с самим мифом в его *абсолютности,* но <мыслить> и об их *субстанциальном* тождестве. Рай и Ад суть некое умное или по преимуществу умное пересоздание инобытия. Рай — в *смысловом* отношении — тождествен с первичной мифической действительностью, *субстанциально*

же — это *две* вещи, *два* бытия. Мыслимо же еще и такое тождество абсолютного мифа с своим инобытием, где *то и другое — субстанциально, ипостасно — есть одно и то же.* Так, Христос есть не только умно вознесшийся к Богу человек, но *субстанциально* и Бог, и человек. Он — Бог не в результате усилий и не в результате той или другой суммы причинно связанных фактов. Он «не восхищением непщева быти равен Богу» [6*], не в результате умного восхождения или мистического экстаза. Здесь — богочеловечество уже в самой субстанции, в самой природе. Возникающую на этой почве мифологию нет нужды исключать из сферы абсолютной мифологии. Это — тоже абсолютная мифология. *Рай, грехопадение, Богочеловек, Царство Небесное и Ад* — есть, таким образом, содержание и предмет абсолютной мифологии. Другими словами, абсолютная мифология есть не что иное, как *христианство* в его учении о Боге, Рае, грехопадении, Богочеловеке и Его деле, о конце времен, Царстве Небесном и Аде. Так как христианство хочет воплотить в инобытии миф в его абсолютности — до полного исчерпания всех существенных моментов мифа, то оно и в максимальной мере дает свободу саморазвитию мифологических категорий. Будем и называть это абсолютной мифологией. В отношении к ней всякая другая мифология будет *относительной,* так как она гипостазирует только какой-нибудь один момент мифа. Эту *относительную* мифологию придется принимать в двух основных видах — 1) как *до-христианскую,* куда будет отнесено все объективно-онтологическое гипостазирование мифа, т. е. как мифологию *природы* (Восток, Греция, Рим), и 2) как *после-христианскую,* которая, как *после*-христианская, уже не может не быть мифологией *человека* и *человечества,* куда входит мифология либерально-социалистическо-анархическая, незримо руководимая каббалистическим иудаизмом. Первый тип мифологии, конечно, всецело авторитарен, второй сначала отпадает от авторитаризма, потом снова его утверждает, а в конце опять отпадает от него и уже окончательно отпадает.

XIV. Абсолютная и относительная мифология. Теперь нам остается перейти к анализу уже конкретных мифологических систем — абсолютной и относительных. В преддверии анализа абсолютной диалектической системы необходимо, однако, сделать некоторые пояснения, реальный смысл которых выяснится, правда, лишь в процессе самого анализа, но которые, в своей принципиальной форме, должны закончить всю предложенную выше диалектическую классификацию типов мифологии.

1. Абсолютная мифология — та, которая знает *только одно мифическое бытие* и больше никакое другое. Это бытие, следовательно, не стеснено никакими другими принципами. Если понимать миф как развернутое магическое имя, то абсолютная мифология — та, которая так буквально и говорит: в основе всякого и всяческого бытия лежит только магическое имя и больше ничего. Конечно, всякий механизм и машина, управляемые сознательной волей механика или машиниста, суть тоже продукт некой магии, ибо под магией и понимается, в самом существе дела, сознательное воздействие одной вещи на другую. Однако ясно, что техника есть только относительная мифология, ибо она есть перенесение абсолютных отношений в некую условную и узкую сферу. Техника есть несвободная мифология. Далее, вся пропаганда, агитация, проповедь, убеждение и пр. есть не что иное, как продукт магических отношений между личностями. Но всякому ясно, что это — неполная и несвободная мифология. Абсолютная же мифология — та, где эту мифическую действительность решительно ничто не стесняет и где, кроме нее, ничего и не существует.

2. Абсолютная мифология есть *та, которая развивается сама из себя.* Это — почти дословное повторение предыдущего тезиса. Раз ничего и нет, кроме абсолютной мифической действительности, то, следовательно, ни от чего она и не может зависеть. *Она может зависеть только сама от себя.* Поэтому абсолютная мифология должна обеспечить себе самой такую структуру, которая бы показывала и делала очевидной полную самообоснованность. Она не может быть такой, чтобы миф являлся тут самим собой только для кого-то другого. Напр., когда мы встречаем непосредственное и полное обожествление солнца, то мы вправе сказать: для данного племени или народа солнце не есть символ, для нас же тут — *символическое* понимание солнца. Если непосредственные интуиции расходятся с фактическим положением дела и это последнее учитывается полностью не в данной непосредственной интуиции, но кем-то еще и как-то иначе, то такую мифологию, очевидно, нельзя назвать абсолютной. Абсолютная мифология есть та, которая *все свои категории почерпает из себя самой и обосновывает на самой себе.* Если данный миф символичен (а мы видели, что всякий миф символичен) и в то же время в нем нет таких моментов, которые бы обосновывали эту символичность и делали ее понятной и сознательной для мифических субъектов дан-

ного типа, то такая мифология есть относительная мифология.

3. *Всякая относительная мифология возможна только потому, что есть абсолютная мифология.* Всякая относительная мифология вырастает не больше и не меньше как *на каком-нибудь одном моменте* абсолютной мифологии. Так, ряд великих мифологий построен, как мы видели, на абсолютизации природы. Но всякому непредубежденному диалектику ясно, что природа отнюдь еще не есть последняя и окончательная действительность. Во-первых, сама природа возможна только как система и гармония, хотя бы относительная (иначе о ней никто ничего не мог бы сказать ни одного слова); система же предполагает *форму,* которая сама по себе не есть просто природа. Форма природы не есть сама природа, равно как и форма стола не есть самый стол; стол может иметь много разных «форм». Далее, в «природу» еще не входит такая колоссальная область, как *«история»*. И т. д. и т. д. Словом, природа не есть абсолют. Тем не менее ряд великих мифологий абсолютизируют именно природу. Явно, что такие мифологии (и основанные на них мифы) суть типы *относительной* мифологии. Они вырывают из абсолютного мифического бытия только один из его моментов. Мифология *личности* тоже никак не может считаться абсолютной. Мифология, абсолютизирующая *общество,* — типично относительная мифология. И т. д. и т. д. И все это потому, что диалектика никак не может считать абсолютным бытием ни личность, взятую в ее изолированном и самостоятельном бытии, ни общество, взятое как общество. С точки зрения беспристрастной диалектики личность возможна только тогда, когда есть общество, а общество возможно только тогда, когда есть личность, а общество и личность возможны только тогда, когда есть природа, да и сама природа возможна только тогда, когда есть и личность, и общество. Следовательно, если мы абсолютизируем, напр., общество, то это значит, что мы должны абсолютизировать и личность, и природу, ибо оно без этих сфер не мыслимо; или — если мы абсолютизируем природу, то должны тут же абсолютизировать и личность, и общество. И т. д. и т. д. Вот абсолютная мифология и есть такая мифология, которая *абсолютизирует решительно все моменты,* входящие в миф, и не предпочитает ни одного из них никакому другому.

4. Это, конечно, не значит, что абсолютная мифология есть какой-то сумбур и сплошная анархия мифологических категорий. Есть некая вполне определенная

и совершенно естественная иерархия категорий, которая становится ясной и понятной, как только мы отбросим всякие презумпции и станем на точку зрения простого логического их взаимоотношения. Возьмите простейшие категории науки и разума. «Бытие», напр., мыслимо без понятия «жизни». Конечно, если продумывать эту категорию до ее абсолютного конца, мы придем и к «жизни» и еще к другим, гораздо более сложным категориям. Однако «бытие» вполне мыслимо без «жизни», по крайней <мере> по непосредственному содержанию этого понятия, «жизнь» же не мыслима без «бытия» и *предполагает* его. «Пространство» вполне мыслимо без «вещи»; «вещь» же мыслима только в «пространстве». И т. д. и т. д. Словом, если не производить разбой среди категорий, а брать их, как они реально значат в своей естественной системе разума, то мы получим *вполне закономерную и притом строго иерархийную систему мифологических категорий,* которые располагаются сами собой и дадут не зависимую ни от какой специальной «относительной» установки картину мифологической диалектики. Это и будет абсолютная мифология.

Укажу — в этой заключительной и в то же время предварительной, но вовсе не самостоятельной части своего исследования — два-три принципа, которые сами собою вытекают из только что выставленного тезиса. Укажу, напр., на то, что если мы имеем функцию чего-нибудь, то должно быть *то, что именно функционирует.* Казалось бы, такая простая вещь. Хорош афоризм: если есть следствие, то есть и *причина*! И тем не менее не только господа ученые (от этого народа можно ожидать чего угодно), но целые тысячелетние религии и мифы совершенно игнорируют эту, ясную всякому младенцу, истину. Я имею в виду такие, напр., мифологические системы, как любая языческая. Здесь мы находим тысячи мифов: миф о том-то, миф о том-то, миф о том-то. Спрашивается: если Зевс — миф, Дионис — миф, Аполлон — миф, то что же такое миф-то *сам по себе,* что такое мифическая действительность, взятая *сама по себе*? Она или существует, или не существует. Если она не существует сама по себе, то тогда нечего и Зевса считать относящимся к этой мифической действительности. И тогда в Греции нет вообще никаких мифов. Если же мифическая действительность, взятая *сама по себе,* существует, то она уже не может быть мифом о Зевсе, мифом об Аполлоне и т. д. и даже не может быть суммой всех этих тысяч отдельных греческих мифов (по общим правилам диалектики — о целом и час-

тях). Она должна быть именно мифологией *самой по себе,* т. е. она должна дать такие мифы, которые бы охватывали всякую возможную мифологию и целостно, «идеально» ее предвосхищали. Это — простейшее диалектическое суждение, которое есть только перенос в сферу мифологии того тезиса, что целое не делится на части без остатка. Если этот принцип начать всерьез проводить в мифологической сфере, мы обязательно получим, в качестве абсолютной диалектической необходимости, что отдельным, бесконечно разнообразным мифам *логически* предшествует такой миф, который есть *воплощение всех, решительно всех моментов мифа в одной неделимой, абсолютно единственной и единичной действительности.* Другими словами, *монотеизм* и *монотеистический персонализм* есть логическое условие всякой политеистической мифологии. И тем не менее прошли целые тысячелетия, покамест человечество додумалось до христианской догматики. Монотеизм *логически* предшествует политеизму; и тем не менее, если нет соответствующего опыта (а значит, откровения), никакая логика не может открыть столь простой истины, как несводимость целого на части. Теперь я и спрошу: где же мне искать *абсолютную* мифологию? Там ли, где интуитивно даны части и не видно единичной целостности, или там, где дана эта единичная целостность и где видна зависимость от нее всех отдельных частей? Вот почему христианство я обязан считать *абсолютной* мифологией. И вот почему только в христианстве дана полная свобода мифу как бытию абсолютному.

Возьмем еще пример. Тоже одно из элементарных утверждений диалектики гласит, что если есть что-нибудь одно, то может быть и что-нибудь ему противоположное, причем первое одно может на этом ином так или иначе отразиться и даже воплотиться. Казалось бы, нечего и спорить об этом. Ясно: если есть Бог, то Он *может* отразиться на том, что не есть Бог, и даже воплотиться в нем. Другими словами, богочеловечество есть то, что с диалектической необходимостью вытекает из идеи Бога. И далее: если есть Богочеловек, то Он может отражаться и воплощаться еще дальше и дальше. Вообще, если есть какой-нибудь миф, то он может воплотиться в реальной человеческой жизни. Другими словами, если есть миф, то есть и культ, обряд. Культ и есть воплощение мифа, осуществление мифа в человеческой обстановке. В зависимости от свойств начального мифа, один культ предполагает только обряд, другой разделяет обряд и таинство, третий врет, что не признает ни того, ни другого, и т. д.

и т. д. Словом, культ, тот или иной, есть лишь естественное следствие мифа, а диалектически обе эти категории связаны между собою совершенно нерушимо. И тем не менее существует вот уже пять столетий не только религия, но даже особая христианская религия (протестантизм), которая отрицает обряд и таинства, и если допускает их в минимальном размере, то не в смысле живой эманации Божества и Его реального присутствия в обряде и таинстве, но лишь в смысле благочестивого «воспоминания» о Божестве или Его делах. Субъективистическая мифология очевидна тут сама собой, но назвать протестантство абсолютной мифологией мы не имеем никакого права. Уже простейшая диалектика показывает, что протестантский взгляд на таинства дуалистичен и антидиалектичен. Это — ущербная абстрактная метафизика. Далее — и само разделение обряда и таинства. Неразличение этих категорий характерно для таких религий, которые не требуют субстанциального отличия Бога от человека и твари. Там, где Бог и тварь субстанциально есть одно и то же и разница между ними только чисто смысловая, умная, энергийная, там не имеют никакого значения ни идея богочеловечества (ибо все люди суть здесь богочеловеки), ни идея таинства (ибо все бытие и без всякого особого таинства есть божество). Такова хотя бы классическая Греция. Там же, где между Божеством и тварью залегает *субстанциальное* различие, объединение Божества с тварью *по их субстанции* возможно только однажды в вечности, как единичен и единственен и сам <...> Бог; и там всякое другое субстанциальное общение с Богом возможно только через участие в субстанции этого единственного и единичного Богочеловека, т. е. в его Теле и Крови. Или же — это общение будет уже не субстанциальным, а только умноэнергийным. Таким образом, *логически* и *диалектически* христианство не мыслимо ни без богочеловечества, ни без понятия таинства, ни без резкого разделения между таинством и обрядом, ни без Евхаристии (в первую очередь), т. е. без Литургии. Спросим теперь себя: можно ли после всего этого считать протестантизм абсолютной мифологией, т. е. такой, где все мифологические категории получали бы полную свободу и где ни одна категория не заслоняла бы другую? Конечно, нельзя. Абсолютная мифология есть *средневековое* христианство, а не новоевропейское.

Далее, можно ли считать абсолютной мифологией западное, хотя бы и средневековое, латинство? Существенное отличие латинства от Византии заключается, как

я уже однажды старался показать[1] и как это я еще буду доказывать в дальнейшем, в том, что оно вносит *субординацию во взаимоотношения Лиц пресв. Троицы.* Это происходит потому, что латинство мыслит себе всю божественную интеллигенцию по образу тварной интеллигенции, т. е. попросту присваивает себе, твари, эту божественную интеллигенцию, хочет сделать ее понятной себе и имманентной себе. Отсюда — внесение тварного субординационизма в понятие Бога, т. е. противопоставление в Нем двух неравноценных сфер, т. е. принижение Духа Св. в сравнении с Отцом и Сыном, т. е. Filioque. Я уже говорил в указанном только что труде, что все латинские догматы есть не что иное, как сплошное Filioque. Спрашивается: можно ли после этого считать латинство абсолютной мифологией? *Совершенно невозможно.* Миф должен быть взят в своей абсолютной свободе и самостоятельности. Это значит, что и все моменты мифа должны быть взяты (в абсолютной мифологии) так, как того требует сама диалектика. Когда говорится, что миф абсолютен именно как миф и отсюда с диалектической необходимостью вытекает монотеистический персонализм, — может ли не быть абсолютно самостоятельной вся стихия интеллигенции в этом мифе? Можно ли, давая понятие Бога вне всяких *тварных привнесений,* мыслить Его интеллигенцию, т. е. Его самосознание и самочувствие по образу тварных отношений? Разумеется, это есть нарушение абсолютной мифологии. И *поэтому только одно византийско-московское православие и есть абсолютная мифология.*

Все это с полной убедительностью доказывает, что в мифологических категориях есть своя собственная, естественная для них иерархия, которая легко формулируется, как только мы отбросим всякие гетерогенные привнесения и возьмем эти категории в их непосредственном, чисто логическом взаимоотношении. Невозможно, напр., абсолютной мифологии не быть *апофатизмом;* не что иное, как именно логика, требует «первоединого» или «сверхсущего» как prius'a[8*] всего логического. Если есть что-нибудь логическое и есть алогическое (а то и другое именно есть), то, взявши все логическое, что только есть и может быть, и все алогическое, что только есть и может быть, и объединивши их в определенную целость (а бытие мы только и можем мыслить целым), мы получаем категорию, которая уже не может быть только

[1] Очерки античн. симв. и миф. I[7*].

логической категорией (ибо она тогда не объединяла бы и всю алогическую сферу) и не может быть только алогическим жестом (ибо тогда отсюда выпало бы все логическое). Эта новая *диалектически необходимая* категория есть, очевидно, нечто *сверх-логическое* и *сверх-алогическое*. Это есть тот неисповедимый, *апофатический* корень, откуда произрастает все логическое и все алогическое. Этот апофатизм, как видим, совершенно необходим для абсолютной мифологии. Переводя его в сферу интеллигенции, мы получаем сверх-логическое познание и чувство, т. е. умный и выше-умный экстаз. Мифология, не оперирующая категорией умного экстаза, очевидно, не может считаться *абсолютной* мифологией. И т. д. и т. д. Словом, понятно теперь, что такое свобода и самостоятельность абсолютной мифологии и в чем ее естественно-категориальная иерархийная систематика.

XV. Вне-мифологическая структура мифа. Мы вскрыли понятие мифа. Из разной комбинации заключающихся в этом понятии моментов мы получили диалектическую классификацию возможных типов мифологии. Теперь можно было бы перейти уже к диалектике этих реальных мифологических типов и, прежде всего, к абсолютной мифологии. Однако есть еще одна не использованная нами плоскость исследования, которая тоже имеет в виду конкретизировать понятие мифа и приблизить его к структуре реальных мифологий. Именно, до сих пор мы давали *внутри*-мифологическую классификацию типов мифологии. Мы брали те или другие моменты, *входящие* во *внутреннее* существо мифа, определенным образом их комбинировали и — получали разные типы. Можно, однако, и нужно задаться еще и другим вопросом. Пусть мы имеем готовый мифологический тип, и пусть мы уже не вникаем в его внутреннюю структуру, а берем так, как он есть, в его целости и неделимости. Спрашивается: *а в каких отношениях он находится с другими слоями культурно-исторического процесса*? Уже a priori мы должны сказать, что связь тут существует самая определенная и точная, самая нерушимая, ибо и культура, и ее история, как и все на свете, тоже есть нечто целое и индивидуальное. Разумеется, понятие о мифе заметно делается содержательнее и богаче в результате такого сопоставления. Мы начинаем видеть *не-мифические* возможности мифа; начинаем замечать в нем зародыши тех явлений, которые будут характерны уже за пределами мифа как такового. Так возникает целая огромная научная область сравнительного изучения мифа и науки, мифа и искусства, мифа

и политической жизни, мифа и экономики, мифа и личного духовного устроения, и т. д. и т. д.

Мой труд по диалектике мифа должен осветить и все эти огромные проблемы (если хватит сил и позволят «обстоятельства» [9*]). И эта задача — огромная. Однако подобно тому, как в той части труда я дал *общее* учение о мифе и вскрыл самое *понятие* мифа, с тем чтобы в дальнейшем подробно проанализировать диалектику всех отдельных, вытекающих отсюда мифологических типов, подобно этому необходимо сейчас же дать *общее* учение и об указанных *вне-мифологических* связях мифа, с тем чтобы в дальнейшем эти вне-мифологические связи были подробно диалектически обследованы уже в применении к каждому реальному типу мифологии. Так как это учение должно быть в данной части труда совершенно общим, то я могу и не анализировать здесь связь мифа решительно со всеми основными моментами культуры. Совершенно достаточно проследить тут лишь *некоторые* связи, преследуя не полноту сравнений, а лишь установление принципов вне-мифологического толкования мифологии. Культурно-историческая точка зрения сразу вскроет такие неожиданные моменты в мифе и столь многочисленные его коэффициенты, что становится понятна необходимость специального обследования этой области в специальных частях нашего труда.

Какие вне-мифологические сферы удобнее и выгоднее привлечь в этом — все еще предварительном — исследовании? Прежде всего, интересно брать сферы более далекие от мифа. Что миф близко связан с *религией,* это всем известно и само по себе малоинтересно, хотя внесением точности в формулировку этой связи современная наука отнюдь не отличается. Связь *философии* с мифом также довольно широко признается в ученых кругах, хотя в отношении новоевропейской философии уже господствует вековой предрассудок, что тут никакой мифологии нет. Теперь, если взять общекультурную жизнь, ее *политику,* ее *экономику,* то связь с мифологией окажется еще менее явственной и прочной. Самое большее, на что некоторые идут, это на «объяснение» мифологии из общественных условий. Это, конечно, очень важно и интересно. Но это важно и интересно только при том условии, что и *общественная жизнь будет поставлена в зависимость от данного типа мифологии.* Ведь диалектика требует обоюдосторонней взаимозависимости. Если общество определяет мифологию, то и мифология — общество. Общественная, личная жизнь и тот или другой

мифологический тип есть ведь одно и то же. Это — моменты единого и целостного культурного процесса. И утверждать только одностороннюю зависимость — значит становиться на точку зрения дуалистического рассечения бытия, когда субъект есть пассивная доска, на которой какие-то неведомые объекты, непознаваемые «вещи-в-себе» пишут неизвестно что. Поэтому, попробуем поставить мифологию в связь, прежде всего, с *экономической жизнью,* как с чем-то, на первый взгляд, очень далеким от мифологии и несоизмеримым с нею, не опуская, конечно, и других сопоставлений. А так как из всех исторических эпох либерализм и капитализм есть, на первый взгляд, нечто тоже максимально далекое от мифологии, то попробуем в своем сопоставлении иметь в виду, главным образом, переходы от старых патриархальных отношений к эпохе капитализма, социализма и анархизма. Если на этих, максимально далеко отстоящих друг от друга слоях культуры будет обнаружена мифологическая связь, то более близко стоящие друг к другу культурные слои поддадутся в дальнейшем уже гораздо легче нашему сравнительному анализу.

Итак, анализ абсолютной мифологии в ее внутренней диалектике сам собой откладывается, и на очереди — общее учение о *социальной природе и сущности мифа.* Учение о *сущности* мифа — первая и наиболее абстрактная часть нашего исследования. Диалектическая классификация мифологических типов — конкретизация этого общего и абстрактного учения. Учение о *социальной сущности мифологических типов* еще более конкретизирует мифологию, подводя ее вплотную к реальным мифам. В дальнейшем предстоит анализ уже этих конкретных мифов — абсолютного и относительного типов.

<О ТЕОРИЯХ МИФА>

<...> В Зевсе отмечаются элементы месопотамских культов, в Аполлоне — филистимлянских, <...> литература такого рода не раз выводила Геракла из Ваала-Мелькарта, Афину и Афродиту из ассиро-вавилонской Астарты, кентавров — из индийских Гандхарвов, и т. д. и т. д.

9. Проштудируйте оба главных труда Группе[1*] по греческой религии, и — вы увидите, как тут свалено все живое и неживое из греческой религии и как с одинаковой невозмутимостью устанавливается ряд совершенно неравнозначных эпох, направлений и типов культа и мифа в их внешней последовательности и взаимозависимости. Назвать это существенным рассмотрением греческой мифологии совершенно невозможно. Я не знаю, что существенного могут дать для понимания мифа такие, напр., анализы, как у известного *Г. Н. Потанина,* по которому Волотоман Голубиной книги есть Чингисхан, Давид — шаман Тубут, заключительная глава Книги (дерево, сватовство и борьба зверей) — отрывки из истории сватовства Чингиса на дочери Вана китайского[2*]. Если бы мы задались целью *существенного* вскрытия содержания и смысла Голубиной книги, то эти сопоставления только помешали бы нам, ибо ни то ни другое не имеет никакого отношения к Чингисхану, равно как и Илья Муромец не есть Рустем, и Добрыня Никитич не есть Кришна, несмотря на старания *В. В. Стасова*[3*]. Основной чертой всех таких исследований является то, что авторы их уже оперируют с готовым представлением о Голубиной книге, с готовой концепцией Ильи Муромца, с готовой и произвольной картиной ангельских чинов, в то время как нас интересуют именно эти самые представления, концепции и картины. Раз вы сопоставляете Волотомана с Чингисханом, вы уже знаете, что такое Волотоман. А я еще не знаю, что такое Волотоман, и прошу мне разъяснить этот далеко не простой образ. Как же я могу сопоставлять?

Большие мастера в этом отношении немцы с своей классической темой о происхождении христианства. Говорят и бесконечно говорят о происхождении христианства, о раннем христианстве; делают «обзор источников» для решения этих вопросов; хотят на основании этого решить вопрос о «сущности» христианства. Но, во-первых, как можно делать «обзор источников» того, сущность чего еще не знают и только еще хотят узнать из этих источников? Если одна сущность, будут одни источники, если другая сущность, будут и другие источники. Как же можно делать «обзор источников» и давать их «критику», если мы предварительно не знаем, чего собственно эти источники и какова сущность того, происхождение чего мы собираемся изучать. Хотят изучать источники и критиковать их и уже отсюда заключать о сущности, в то время как самые-то источники можно указать только тогда, когда известна сущность предмета. Во-вторых, нет никаких сомнений, что у каждого такого «квелленфоршера»[4*] всегда есть та или иная концепция христианства, и только ложно понимаемые «научность» и «объективность» заставляют скрывать это от себя и от других. Слишком приторна и слишком плоска сентиментальная моралистика протестантства, чтобы не заметить, что именно она сплошь и рядом есть тот бессознательный критерий, который заставляет многих немцев подбирать одни факты и «источники» и отбрасывать другие. К этому присоединяется обычно убеждение, что авторы и создатели мифов — забитые дураки, которые заимствуют свои идеи как попало и откуда попало, независимо от характера этих идей. Так, в египетской религии отмечается почитание триединого божества: Фта имеет жену Сохит и сына Имотпу; Озирис имеет жену Изиду и сына[5*] Гора; существуют изображения богов с четырьмя руками и тремя львиными головами на одном человеческом теле; известен т. н. трибомос в храме Изиды с фигурами Изиды, Озириса и Анубиса[6*], «трижды великий» с тройной короной Тот, бог вод Канон с тремя львиными головами, и т. д. Тут обычно показывают разные интересные картинки. *Значит,* думают многие исследователи, христианское учение о троичности есть египетское учение. Другим универсальным примером такой же универсальной безвкусицы является всегдашнее сближение христианского учения (и, прежде всего, евангелиста Иоанна) о Логосе с учением об этом же предмете у Филона. «Теория заимствования» тут дана в самой уродливой форме: зачеркивается решительно все существенное, что есть в христианстве, и решительно за-

черкивается все существенное, что есть у Филона, и построяется аналогия на чисто словесных и пустых представлениях. Только глубочайшее невежество может привести к такой аналогии, и только полное отсутствие исторического вкуса может смешать эти совершенно разнородные предметы[7*]. Много в последние два-три десятилетия болтали также об эллинистических корнях христианства. Тут в особенности повезло идее страдающего бога. *М. Брикнер* написал брошюру, где сопоставил в этом отношении христианство с восточными религиями, и выводы его, хотя и решительные, не очень радикальны[8*]. Но *Вяч. Иванов* прямо дошел до «дионисийства» христианства[9*], хотя ему ли не известно, что пьяный разврат обезумевших вакханок совершенно противоположен христианскому мифу и обряду? Тут уж не недостаток учености. Тут другое... Однако и более осторожные аналогии двух различных религиозных систем не могут не шокировать, если авторы не отдают себе отчета в полной несводимости их друг на друга. Так, я считаю работы *Фукара*[10*] весьма основательными и выводы его часто весьма осторожными, но выведение элевсинских мистерий и культа Диониса из Египта совершенно не переваривается мною, как только я вспомню о различии первичных интуиций, лежащих в основе египетской и греческой религии. Ни греческая мифология не есть египетская, ни христианская не есть ни греческая, ни египетская, ни еврейская, ни буддийская, хотя всегда находилась масса охотников растворить ее в этих последних[11*]. С особенным напором трактовали в последние десятилетия о зависимости христианства от буддизма. Тут одно из двух: или в исследователе действует аффект обезличивания христианства, и тогда его нужно лечить, а не опровергать; или он еще не утерял здравого смысла, но тогда он должен понять, что если не Варуна, бог еще более или менее приличный, то уж во всяком случае Индра есть для христианина просто бес, сатана, да притом еще в наименее привлекательном виде. Пусть Мефистофель у Гёте — глубокий и мыслящий скептик, а Демон у Лермонтова по крайней мере изящно выражается. Индра же ведийского периода — это просто пьяница и скандалист, который из-за рюмочки убил родного отца, и, кроме того, большой специалист по женской части. Раз он бог или хочет быть богом, то что же он иное тогда, как не сатана? Скажут — это Веды, а позже было не так. Хорошо. А кто победил в старом браманизме Варуна? Не Индра ли? Не Индра ли установил тот отвратительный мир, в котором борется одна прихоть с другою, где каждый хочет стать

богом? Ведь недаром же пришлось упереться в абстракцию Брахмы, чтобы соблюсти хотя бы минимум религиозного приличия. Да и самый буддизм достаточно известен своей проповедью самоубийства и уравнения с богами, доходящего даже до превосходства над ними, своей гордыней переделывания всего мира, чтобы не видеть в нем сатанизма. Все эти похотливые оборотни Вишну, дикие разбойники Шивы, сладострастные и зверски жестокие оргиасты Парвати не делают чести и новому браманизму. Где же тут индийская основа христианства, для которого главное — что такое радость о Духе Святе? Повторяю, только полное отсутствие исторической чувствительности, соединенное с собственным религиозным убожеством и бессознательной формалистической метафизикой, может говорить о зависимости христианства от Индии. Индусские боги — бесы.

Но довольно примеров. Вывод ясен: «теория заимствования» *уже* предполагает известным то, что заимствуется, и то, откуда заимствуется миф, и потому теория мифа, желающая вскрыть существенную, смысловую структуру данного мифа, никогда не будет «теорией заимствования». Надо вдуматься в самый миф и *понять* его, а потом уже говорить о заимствовании его откуда бы то ни было или вообще проводить те или иные аналогии и сравнения.

10. Солярно-метеорологическая теория[12*]. Не лучше этого и знаменитая солярная и метеорологическая теория *А. Куна* и *М. Мюллера*[13*]. Здесь две неравноценные идеи: лингвистическая, указывающая на язык как на орудие мифотворчества, и натуралистическая, сводящая всякий миф на солнечно-звездно-метеорологическое значение. Эти идеи вполне отделимы одна от другой и заслуживают каждая отдельного рассмотрения. О первой идее я сейчас не говорю, но что касается второй, то, можно сказать, время ее прошло безвозвратно, и она уже никогда не водворится в науке в прежнем виде. М. Мюллер спрашивает: «Разве мы потеряем что-нибудь, если в суровом мифе о Вулкане, рассекающем топором голову Юпитера или Минервы, появляющейся в доспехах, мы распознаем следующие понятия: Юпитер представляет блистающее небо; чело его — восход солнца; Вулкан есть солнце до восхода, а Минерва — утренняя заря, дочь неба, появляющаяся внезапно, как источник света?»[14*] На этот вопрос нужно категорически ответить: несомненно, потеряем самое главное, важное, существенное. Что значит эта солярная теория? Это значит, что мы *сводим миф на то, что не есть миф,* т. е. противоречит нашему основному зада-

нию — вскрыть существенное содержание самого мифа. Не так давно появилось большое сочинение, вероятно, в последний раз дающее толкование всей греческой мифологии на основании натуральных представлений. Это — *O. Gilbert.* Griechische Götterlehre in ihren Grundzugen dargestellt. Lpz., 1898. Основными понятиями мифического сознания он считает небо, свет и тьму и из них дедуцирует все греческие божества. Даже душа есть не что иное, как обожествленный мрак. Тут идет длинная вереница солярных и метеорологических уравнений: Орфей — ветер, прогоняющий облака; драконы — тоже облака; и т. д. и т. д. Можно не читать других «солярных» сочинений по греческой мифологии, а ограничиться книгой Гильберта, чтобы получить полное представление о всем том неимоверном искажении, которое претерпевает мифология в такой интерпретации. Русские читатели могут найти блестящие примеры этого у *Л. Ф. Воеводского*[15*], по которому Агамемнон — не Агамемнон, а солнце, и взятие Трои — не взятие Трои, но восход солнца. Казалось бы, чего проще: Агамемнон взял Трою. Нет, ничуть не бывало. Это — восход солнца. Всякий, читавший «Одиссею», прекрасно понял, что Одиссей есть Одиссей, что женихи Пенелопы есть женихи Пенелопы и т. д. Оказывается, вовсе нет. Одиссей — герой солнца, женихи Пенелопы — звезды, Пенелопа — луна. В конце концов оказывается, что Елена — тоже луна, что даже уши Мидаса — звезды, и т. д. и т. д. Все это есть не что иное, как аллегоризм, основанный на весьма отдаленных сходствах и произвольных сопоставлениях. Чтобы избегнуть его, необходимо фиксировать в мифе то, что в нем *имманентно и осязательно выражено.* Пусть мы даже дадим отвлеченную схему мифа (так оно и должно быть, раз мы взялись *толковать* миф, а не довольствоваться простым его созерцанием). Но эта отвлеченная схема должна быть снята с *самого* мифа, с его непосредственно узреваемого смысла и содержания. Одиссей же ровно никакого отношения не имеет к солнцу; по Елене нисколько не видно, что она есть луна; бой Ильи Муромца с сыном по смыслу своему нисколько не говорит об истреблении туч богом-громовником.

Разумеется, эти слова нельзя понимать в том смысле, что миф только и содержит в себе элементарно воспринимаемое чувственное содержание. Простой чувственный образ вовсе не есть миф, хотя миф и не возможен без элемента чувственности. Миф всегда содержит в себе более общее значение. Он, относясь, вообще говоря, к символической сфере, всегда есть некое совпадение общего

понятия и частного значения, частного образа и примера, в одну неделимую индивидуальность. Поэтому чувственность (как таковая) для мифа есть такая же абстракция, как и общее понятие, которое он якобы иллюстрирует. И нельзя сводить миф ни на чувственное содержание, ни на общее понятие, хотя то и другое необходимо анализировать в нем в свете общей живой индивидуальности, которой миф является в своем существе. Солярная теория плоха не тем, что она в основе мифов находит некое чувственное представление, но тем, что, кроме этого чувственного представления, она в нем совершенно ничего не видит. Вполне возможно, что имманентный анализ данного мифа приведет к общей основной интуиции солнца, напр., или тьмы, которая руководит всей структурой этого мифа. Но тогда мы должны в самой структуре и содержании мифа понять, где тут место солнцу или тьме. Мы должны *увидеть* эти предметы и в чувственной стороне мифа, и в области отвлеченного понятия и смысла, который вложен в миф. Елена же — в существенном рассмотрении мифа — ни с какой стороны не есть луна, ни по чувственному содержанию этого образа, ни по его отвлеченному смыслу. Конечно, представители солярной и метеорологической теории базируются на некотором несомненном сходстве: Парис похищает Елену, и солнце уничтожает луну; князь Владимир всех призревает, и «красное солнышко» всех пригревает; Аполлон убивает Пифона, и день убивает ночь. Но это настолько несущественная аналогия, что можно к данному мифу подобрать бесконечное количество таких же аналогий. Парис похищает Елену, но сон похищает бодрую работу; тогда пришлось бы придумывать какую-нибудь «сонную» теорию. Аполлон убивает Пифона, но всякое более сильное животное убивает менее сильное существо. И т. д. Надо брать для аналогии то, что *существенно* для мифа. А для умерщвления Пифона Аполлоном отнюдь не существенно то, что тут вообще какая-то одна вещь стесняет вообще какую-то другую. Тут важен именно Аполлон, важен именно Пифон, и важно само умерщвление. В чередовании же дня и ночи нет ни одного, ни другого, ни третьего.

Основная ошибка солярно-метеорологической теории заключается вовсе не в том, в чем часто ее упрекают. Думают, напр., что эта теория потерпела крах из-за неудачных лингвистических операций или что первобытная мифология не имеет своим содержанием образы солнца, луны и звезд; и т. д. Все это совершенно второстепенно. Основная ошибка этой теории, как и большинства дру-

гих, заключается в том, что она *символическую* природу мифа подменяет *аллегорической* или *схематической*. Разделение схематизма, аллегоризма и символизма принадлежит *Шеллингу*[16*]. Вкратце оно сводится к тому, что в схеме дается общее правило и неизвестны частности, частные применения этого правила (так что общее всецело преобладает над частным), в аллегории дается частность, частный образ, и не выражено общее понятие, общий смысл (так что последнее существует только как общее и отвлеченное, отдельно от образа), в символе же дается и общее правило, понятие, и частный образ в полном взаимном совпадении и отождествлении (так что общее дано только в меру его индивидуального образа, и этот последний развит ровно настолько, сколько это требуется для выражения общего). Ошибка солярно-метеорологической теории заключается в том, что она подходит к мифу *аллегорически,* разыскивая в нем такой изолированный образ, который бы имел значение сам по себе, без своего отождествления с высшим и более отвлеченным смыслом. На самом же деле, мифы суть большею частью *символы,* т. е. *они и есть то, что обозначают.* Можно быть одним, а значить другое. Так, национальный флаг *есть* определенным образом разрисованная материя, а *означает* он ту или иную нацию. Кивок головой *есть* кивок головой, а *означает* он утверждение или отрицание. Мифы же *есть* только то, что они обозначают, и обозначают они только то, что они есть по своему непосредственному содержанию. Вот этого и не может понять солярная теория, думая, что Елена *есть* Елена, а *означает* она луну. Тут действует в ней принципиально специфическая *философская* предпосылка, которой она подчиняется бессознательно и которую не в силах ни вскрыть, ни даже заметить.

Итак, не то плохо, что в глубине мифа видят небесно-свето-грозовые образы. Это вопрос факта. В одних мифах они действительно наличны, в других нет. Но плохо то, что даже там, где они налицо, недостаточно глубоко оценивается их значение. Я приведу пример, известный всем, кто занимался историей философии. *Платон,* а за ним и весь платонизм понимает свое Единое как *солнце.* Солнце, рассуждает Платон, не есть ни зрение само по себе, ни то, в чем оно находится (R. P. 508a); давая силу и зрению, и зримому, оно — то же, что и «благо» в «месте умном» (508c); и давая способность предметам быть видимыми, оно дает и силу рождения, возрастания, хотя само оно не рождается, отсюда и «благо не есть сущность, но по достоинству и силе стоит выше сущности» (509b).

Кто читал Плотина, Дионисия Ареопагита или Симеона, Нового Богослова, тот не мог не поражаться энергичностью и настойчивостью этой основной интуиции, управляющей мышлением названных авторов[17]. Однако это ничего общего не имеет ни с какой «солярной» теорией и ни с каким аллегоризмом. Это — чистейший *символизм* в выше упомянутом смысле этого слова. Именно, вся разница между образом физического солнца и концепцией платонического «Блага» и «Единого» заключается только в том, что первое относится к чувственной области, второе же — к умной. И такой разницы не может не быть, поскольку всякий миф есть конструкция не чувственная, но умная. Во всех же остальных отношениях необходимо провести *полное, абсолютное тождество* между образом солнца и концепцией «Блага» («Единого»). Разумеется, это солнце не имеет ничего общего с нынешним астрономическим учением о нем, ибо это последнее есть система отвлеченно мыслимых положений, законов и формул. Это есть то самое солнце, как оно представляется непосредственному живому взору. Оно таково, что на него нельзя смотреть; не охватываемо<е> и не вмещаемо<е> платоническое Единое. Оно — центр мира, око мира, сила всей видимости и жизни, и в реальной действительности и в теории неоплатоников. Можно ли сказать, что платоники привлекли для своего учения образ солнца как постороннюю аллегорию, которая могла бы здесь и не быть? Конечно, нет. Это не аллегория, но подлинный символ, ибо значит это солнце в таком учении ровно то, что оно есть; и если бы даже они и не говорили о солнце и свете, все равно само учение их таково, что идея «умного солнца» необходимым образом имманентно в нем содержится. Оно — имманентно-существенная концепция платонизма, и последнего не существовало бы без него. Тут перед нами подлинный символ и притом основной, центральный для всего мировоззрения платоников, — то, без чего не было бы самой системы и что управляет ею в каждом мельчайшем ее пункте.

Другой пример правильного (по крайней мере в качестве принципа) «светового» толкования я нахожу у *А. Бергсона,* который следующим образом описывает первичные интуиции *Беркли.* «У Беркли я различаю, как мне кажется, два различных образа, и меня лично особенно поражает вовсе не тот, точное указание на который мы находим у самого английского мыслителя. Мне кажется, что Беркли воспринимает материю, как *тонкую прозрач-*

ную пленку, находящуюся между человеком и Богом. Пока философы не занимаются ею, она остается прозрачной, и тогда через нее можно видеть Бога. Но лишь только прикоснется к ней метафизик — или хотя бы даже здравый смысл, поскольку он является метафизиком — как пленка эта становится шероховатой, плотной, непрозрачной, образует как бы экран, потому что позади нее проскальзывают слова, вроде Субстанции, Силы, абстрактной Протяженности и пр., которые отлагаются там в виде слоя пыли и мешают нам разглядеть через пленку Бога. Образ этот едва намечен самим Беркли, хотя мы и встречаем у него такое доподлинное выражение: «мы поднимаем пыль и потом жалуемся, что не видим». Но есть другое сравнение, часто употребляемое нашим философом и являющееся лишь слуховой транспозицией описанного мной сейчас зрительного образа. Согласно этому образу, материя есть тот язык, на котором говорит с нами Бог. Метафизики материи, уплотняя каждый из слогов, создавая из него особую независимую реальность, отвращают таким образом наше внимание от смысла речи на звуки и мешают нам следить за божественным глаголом. Но, за какой бы образ мы ни ухватились, в обоих случаях мы имеем дело с простым образованием, которое надо твердо держать перед глазами, потому что, если оно и не есть интуиция, творчески породившая все учение, то оно вытекает из нее непосредственно и приближается к ней больше, чем любой из тезисов, взятых в отдельности, и даже больше, чем все они вместе взятые» [18*].

Здесь не место излагать и анализировать философию Беркли. Но те четыре тезиса, к которым Бергсон сводит философию Беркли, — идеализм (материя есть совокупность идей), номинализм (общие и абстрактные идеи сводятся к словам), спиритуализм (реальность духов, которые суть воли) и теизм (основанный на рассмотрении материи), — замечательно согласуются с намеченной только что первичной интуицией; и видно, что именно она их направляет и осмысляет. Если бы удалось и в мифе найти такую же «световую» (напр.) подоснову и по самому мифу было бы видно, как действует и оформляется эта подоснова, то такое понимание не имело бы ничего общего с солярной теорией и было бы правильным. Оно вполне соответствовало бы символической природе мифа вообще.

Можно формулировать основное заблуждение рассматриваемой теории и несколько иначе, хотя это сведется к уже выставленному возражению. Солярная теория утверждает, что мифы «означают» небесно-метеорологическую жизнь.

Но мы уже знаем, что миф означает только то, что он уже есть в своем непосредственном содержании. Что это значит? Это значит, что «образ» и «идея» в нем взаимно-заменимы, тождественны, хотя и суть разное. Следовательно, образ должен быть тождествен идее, и идея должна быть тождественна образу. Первое мы уже указали, требуя, чтобы следы небесных или грозовых явлений были констатированы в самом содержании анализируемого мифа. Второе мы можем выставить сейчас. Необходимо также, чтобы и «идея» несла на себе следы «образа». Так как «образом» Зевса является мудрый и почтенный старец, а «идеей» его в данной интерпретации — молния, то необходимо, чтобы одновременно с этим и молния трактовалась как нечто, имеющее ближайшее отношение к «образу» мифа. Представители солярной теории сводят мифы на природные представления. Но что такое эти природные представления? Это какие-то полунаучные, полунаивные чувственные представления вещей, совершенно обыденных и обыкновенных. Нас нисколько не может утешить это сведение мифа на то, что не есть миф и что исключает всю самую существенную сторону мифа с ее таинственностью, с ее личностным характером и т. д. Если мы нашли возможным свести миф на представление о свете, тьме, звездах, луне, граде и т. д., то это значит, что существуют основания, с точки зрения данного мифа, и для соответствующего мифологизирования над светом, тьмой, звездами и т. д. Не просто мы свели Соловья-разбойника на бурю с ветвями туч [19*] и грозным свистом, но эта буря, эти тучи, этот свист должны пониматься в данном мифе тоже как сам Соловей-разбойник. Только тогда будет в мифе полная диффузия «идеи» и «образа», т. е. только тогда будет соблюдена символическая природа мифа. На деле же это в большинстве случаев совершенно нельзя выполнить, что также не может не разрушать рассматриваемую теорию в самом корне.

Не могу не привести еще примеров [20*] <...> находить ее в других не-природных образах.

11. Демонологическая и антропологическая теории [21*]. Большое значение имела и *демонологическая* школа *В. Шварца* и *В. Маннгардта,* выводившая мифологические образы из почитания не грандиозных и могущественных стихий природы, но явлений мелких и низших. Это т. н. «низшая мифология». Шварц указывает у Гомера такие мифические образы, которые обладают более древней природой и лежат в основе больших мифов. Таково мифически-магическое отношение к крови, к вол-

шебной траве «молю», к чудесным кораблям феакийцев, к зелью Елены и т. д.[22*] В общем можно сделать против этой теории те же возражения, что и против солярно-метеорологической. С исторической точки зрения нельзя сомневаться во многих элементах «низшей мифологии», вошедших в мифологию «высшую». Однако весь этот историзм, как и везде, предполагает наличие не-исторических категорий, которые бы делали возможным рассмотрение и самого исторического материала. Целое как таковое не состоит из каких-нибудь отдельных частей, и в этом смысле совершенно нельзя говорить о его происхождении. Оно вообще никак не происходит. Поэтому какие бы демонологические и магические образы ни замечали в мифе о Зевсе и какой бы исторической необходимостью они ни обладали в смысле происхождения из них мифа о Зевсе, все равно Зевс есть одно, а эти демонологические образы — совсем другое. И что такое есть Зевс сам по себе, надо узнавать не из этой демонологии, хотя исторически она, быть может, и необходима, но из самого Зевса. Эта теория есть опять-таки типичный аллегоризм, вполне сходный по своей логической структуре с аллегоризмом солярной теории, несмотря на их полную противоположность по содержанию. Роднит обе эти теории и общий психологизм, который в солярной теории имеет более сенсуалистический, в демонологической же — более спиритуалистический характер. Та и другая хочет говорить о *происхождении* мифа, в то время как мы хотим узнать, *что* именно тут происходит. Обе теории как бы уже знают, что такое есть миф сам по себе, и только задаются вопросы, как мог такой миф произойти. Мы же хотим узнать самый миф, причем узнать не в смысле чувственного восприятия и воспроизведения, не в смысле пересказа его непосредственно-фактического содержания, но в смысле *существенно-имманентного понимания его,* без всяких гетерогенных привнесений. Кроме того, также и тут важно не только находить в законченном большом мифе его демонологический корень, но и в самой демонологии и «низшей мифологии» находить следы законченных больших мифов. Символическая природа мифа требует этого бесповоротно. Надо не просто свести миф на какое-нибудь магическое действие, но надо и в этом последнем найти следы этого мифа, так же, как и в солярной теории истина требовала бы, чтобы не только мифы сводились на небесные явления, но чтобы и эти последние «сводились» на мифы.

Наконец, как ни глубока, обоснована и как ни обставлена многочисленными наблюдениями и фактами

антропологическая теория мифа у *Э. Тэйлора, Г. Спенсера, А. Ланга, Э. Роде*, и, наконец, у знаменитого *А. Вундта*[23*], все же и она проходит совершенно в иной плоскости, не прямо относящейся к имманентному смыслу мифа. Верна она или не верна эмпирически и исторически, этого вопроса мы здесь не касаемся. Но независимо от того, как решать этот вопрос, ясно, что и эта теория хочет рассматривать в движении и в становлении то, о чем не хочет знать, что оно собственно собой представляет. Такая постановка вопроса никогда не удовлетворит того, кто хотел бы узнать о *существенном* смысле данного мифа. Вот, напр., Тэйлор, исходя из своего учения об «анимизме», думает, что первобытный человек много думал над явлениями аномальными, напр., обмороком, над сном и сновидениями, смертью, галлюцинациями и т. д.; искание причин этих явлений привело его к необходимости признать существование особого начала в теле, «души», связанного с телом или самостоятельного. Что значит такое утверждение Тэйлора, если его признать правильным? Обрисовано ли этим подлинное своеобразие того мифического образа, который здесь назван «душой»? Конечно, нет. Тэйлор *уже* знает, что такое эта душа и что такое эти явления, из которых он ее вывел. А мы еще не знаем этого. «Душа» — это миф. Но и сон, сновидение, смерть и т. д. тоже суть мифы. «Свести» миф души на миф сновидения или смерти не значит объяснить миф души, а значит — в области общего мифа одно заменить другим. Но ясно ведь, что тут действует не историческая наблюдательность Тэйлора, а чисто логический прием сведения конкретного и частного на более общее и отвлеченное. Другими словами, «анимизм» и «антропологизм» привел Тэйлора только к некой произвольной логической операции, или, вернее, предполагает ее в своей основе, и операция эта недоброкачественная, как неосознанная и субъективная. В самом деле, если уж говорить о логической структуре «первобытного» мифа о душе, то, во-первых, совсем не обязательно, а с точки зрения отображения существа мифа, даже и уродливо, употребление операций формальной логики с целью анализа мифического сознания. Тэйлор и мн. др. просто сводят формально-логически вид на род и тем обнаруживают подлинную философскую подоснову своей теории: это — формальная логика и, следовательно, нечто весьма абстрактное и далекое от жизненной полноты и жизненных противоречий, хотя и выступает она в одеянии эмпирического и исторического исследования. Во-вторых же, теория эта думает, что «первобытные» люди суть действительно какие-то фило-

софы или, по крайней мере, трезвые эмпирические наблюдатели, делающие свои заключения по правилам индуктивной методики. На самом же деле, все это не только не свойственно данному культурному сознанию, но последнее и не нуждается в нем. Миф есть совершенно непосредственная, очевиднейшая данность, ясная решительно всякому младенцу. Он не требует никаких «логических» построений и есть некая картинность, совершенно даже противоположная определенным операциям отвлеченной индукции и дедукции. Разумеется, в нем скрыта определенная смысловая структура и заложено отвлеченное понятие, которое можно при желании выделить и осознать отдельно. Может это делать и тот самый человек, который имеет миф как непосредственную картинность. Но нужно ясно отдавать себе отчет в том, что отвлеченная структура мифа не есть самый миф, но — только его смысловой скелет. И как близко ни подходила бы эта структура к самому мифу и как непосредственно ему ни соответствовала бы, она все равно не есть самый миф и никогда его не может заменить. Поэтому анимистическая теория не только есть формальная логика мифа, но она не могла бы быть достаточной, если бы даже и не была формальной. Не-формальность и диалектика могли бы сделать возможным имманентно-существенный характер такой теории, но они не могут отвлеченную структуру мифа полагать вместо самого мифа. Какой бы имманентностью и существенностью ни обладала данная формула мифа, она все равно по необходимости есть *отвлеченная* формула и не может быть иной. Миф не есть понятие и не есть смысловая структура, но понятие мифа необходимым образом есть рациональное понятие, и смысловая структура необходимым образом есть отвлеченно и рационально построенный план и задание.

Нас ни в коем случае не могут удовлетворить учения, выводящие, как у Тэйлора, все религиозные мифы из веры в существование душ или, как у Спенсера, из культа предков или предполагающие, что человек по аналогии с своей душой одушевляет и персонифицирует явления внешней природы, что фетишизм, культ животных и т. д. есть результат выражения культа предков и т. д. Все эти теории дают в лучшем случае историческое толкование происхождения мифов, но не вскрывают их существенного содержания. Так, напр., бесчисленное количество мифологов учило и учит о том, что человек переносит свое «я» на природу и ее отдельные явления. Это — в высшей степени уродливое учение, слишком ясно

обнаруживающее свои произвольно-метафизические и к тому же субъективистические предпосылки. Если бы эти мифологи на совесть заглянули бы в то, что делается в сознании мифически мыслящего и живущего человека, то они увидели бы, что он не только не «переносит» себя на другое, не только не «персонифицирует», но, наоборот, самого себя считает результатом объективного миропорядка, что свою-то собственную личность он получает отсюда, извне или свыше. Скорее нужно утверждать, что с точки зрения мифического сознания *сами предметы требуют признания их в качестве одушевленных,* а не человек вносит в них свою одушевленность. Если бы анимистическая теория действительно хотела вскрыть существенное содержание мифического сознания, она не утверждала бы этого субъективистического проецирования одушевленности вовне, но утвердила бы обратное,— именно реальность и объективность одушевленности как такой и зависимость от нее той частичной одушевленности, какую представляет собою человеческая душа. Совершенно же ясно, что анимистическая теория есть *толкование* мифа, а не изображение его как он есть, причем толкование, производимое с гетерогенных точек зрения, а не с точки зрения самого мифа. Человек мифического сознания сам по крайней мере так не думает.

12. Теории прогресса, регресса, иллюзии, внушения и т. д.[24*] Если мы усвоим все вышесказанное, нам не будет нужно перечислять все гетерономные теории мифа и подвергать их критике. Под всеми такими теориями всегда кроется какая-нибудь произвольная точка зрения или метафизическая презумпция, инородная в отношении мифа. Я ничего не говорю об их значимости вообще,— для психологии, истории, социологии, физиологии и т. д. Натуралистическая и позитивная польза таких теорий должна подробно обсуждаться на основании эмпирических материалов и при помощи специального каждый раз обследования данного круга проблем. Мы же имеем целью не объяснять происхождение мифа, но описывать и конструировать его имманентно-существенное содержание.

Такова всякая теория мифа, кладущая в основу мифологических исследований понятие *прогресса,* и среди них, прежде всего, известное учение *О. Конта*[25*]. Во-первых, сомнительно, был ли действительно прогресс во всемирно-человеческой мифологии. Во-вторых, всякий прогресс предполагает некий критерий, с точки зрения которого можно было бы говорить о направлении развития, о менее развитом и более развитом. Для ранних христиан

языческая мифология есть нечто уродливое и не развившееся до истины; а для языческих философов христианская мифология есть атеизм и варварство. В-третьих, если даже и можно установить какой-нибудь общеобязательный критерий развития и если это развитие действительно имело место, то все равно такая мифология не вскроет существа мифа, а только покажет, как миф проходил от одной к другой форме. Система Конта, неприемлемая во многих отношениях, грешит этим несущественным для мифа «прогрессизмом», хотя и ясно, что существенным этот «прогресс» мог бы стать не как таковой, но при условии еще каких-то других точек зрения. Несущественна также и точка зрения *вырождения* и *регресса*. Чрезвычайно популярно, напр., среди весьма многих мифологов учение о едином источнике восточной мифологии, из которого якобы путем дегенерации произошли и все другие мифологии[26*]. Быть может, это и так. Но дегенерация и деградация, как таковые, ровно ничего не говорят о существе самих дегенерирующих мифов. Только при условии какого-то специального принципа, который бы соподчинял все частичные мифологии в одну единую первоначальную мифологию, можно было бы вырождение принимать как существенную характеристику. Другими словами, если бы само вырождение было мифом, или стадией общего и первоначального мифа, а не научной теорией только, тогда можно было бы говорить об этом с пользой для дела. Голая же категория регресса ровно ни о чем не говорит, и она так же условна и гипотетична, как и категория прогресса. Все это надо еще доказывать и проверять, мифы же сами по себе не требуют никаких доказательств, будучи ясными всякому младенцу. Если так, то можно, следовательно, так же ясно и без гипотез говорить об их непосредственном существе. Даже Крейцер не уберегся от ошибок и преувеличений на почве своей теории вырождения. Об остальных же и говорить нечего.

Если под символизмом понимать переносное значение, не содержащееся в мифе, но требующее особых предварительных рассуждений, то и такая *символическая теория мифа* не выдерживает критики. Если миф есть *одно,* а *значит* другое и это называют символизмом, то такой символизм нужно отбросить и его лучше называть, как мы раньше и делали, не символизмом, но аллегоризмом. Равным образом, должны быть отброшены и различные *рационалистические* теории мифа. Когда говорят, что человек *наблюдал, делал вывод, сопоставлял* и имел *жажду знания,* то как эти процессы ни важны

для мифообразования, они ничего не говорят нам о самих мифах. Что бы там ни было, но совершенно невозможно рассматривать мифы как зачаток естественнонаучного отношения к миру. Мифическое и научное сознание, можно сказать, не имеют ничего общего между собою. Так же мало дает теория *иллюзии* у Штейнталя[27*], объяснявшего мифы как результат апперцептирования того или иного природного <...> причем, как известно, он пользовался теорией <...> Гербарта. Миф, по такой теории, есть просто обман <...> с развитием научного знания. Что может <...> теория? Она есть, прежде всего, не изображение мифа, как он есть, но изображение субъективного восприятия этого мифа у Штейнталя, причем ничего не говорится, что же такое есть миф сам по себе. Допустим, что он есть иллюзия. Но что же это само-то по себе? Что́ именно есть тут иллюзия? Сама иллюзия ничего об этом не говорит, ибо иллюзией может быть все что угодно. Это надо запомнить раз навсегда. Напрасно читатель будет трудиться читать эту книгу дальше, если не поймет таких — простых для меня — вещей. Часто говорят о мифе или о сказке: «Это — выдумка» — и думают, что этим действительно нечто обрисовано и сказано. Этим ровно ничего не сказано. А если принять во внимание, что грек, веривший в Зевса, уж во всяком случае не думал, что Зевс есть обман чувств и есть порождение его психических процессов, то станет ясным, что Штейнталь, кроме всего прочего, еще и клевещет на греков и на мифологию. Одно из двух: или вы не хотите рисовать существенного содержания мифа и рассказываете только о вашем собственном его восприятии, — тогда вы можете говорить все что угодно, ибо никому нельзя запретить воспринимать вещи на свой собственный манер, и в мифе вы можете увидеть иллюзию и ошибку до-научного знания; или вы хотите обрисовать действительно подлинное и существенное содержание мифа, — тогда, пожалуйста, не говорите, что миф есть иллюзия, ибо для грека Зевс есть как раз обратное этому, он — высшая реальность для него, и ваша «иллюзия» есть только обман и клевета. Да даже если Зевс и был иллюзией, то что же такое *самый-то* Зевс? Раз вы говорите «иллюзия», то, значит, вам уже известно подлежащее этого сказуемого <...>[28*]

<ТРИ ТИПА МИФОЛОГИЧЕСКОГО ТВОРЧЕСТВА>

2. Антично-средневековое воззрение. Это, впрочем, не относится ни к античности, ни к Средним векам. Это есть всецело достояние Нового времени, когда было утеряно вообще чувство реальности в отношении объективного мира и когда потерпела крушение не только мифология, но и самый мир, сам человек и вообще всякая объективность. Сейчас, в преддверии философии мифа, необходимо точнейшим образом представлять себе существо антично-средневекового отношения к мифу, ибо нынешняя, новая оценка мифа, возникшая как реакция на либерально-гуманистический субъективизм, есть не что иное, как модификация антично-средневековых воззрений.

Не понимая существа мифа и сводя его на жалкие выдумки младенчествующего сознания, наука последних столетий и в античности находила только такие теории, которые хотя бы отдаленно могли быть связаны с либерально-гуманистической клеветой на мифологию. Так, все знают теорию Эвгемера, но никто не знает, что есть труд Прокла в тысячу страниц [1*] по диалектике мифологических категорий. Все знают «физические» «объяснения» мифов в древности, но никто не знает философской мифологии Саллюстия [2*] и т. д. и т. д. Написать историю мифологических теорий античности и Средних веков с честным соблюдением исторических пропорций было бы весьма нужной и современной задачей, ставить которую в данном очерке я совершенно не собираюсь. Я только хочу обратить внимание читателей на определенную область науки и указать на вековую несправедливость, совершаемую в отношении мировой мифологии.

Укажу, прежде всего, на *Платона,* хотя и без меня современное платоноведение, кажется, приходит совершенно бесповоротно к полной переоценке мифического творчества и мифологического мышления Платона. Понимать

и излагать Платона без привлечения его мифологии как центра всего его мировоззрения и без понимания всех трансцедентально-диалектических основ его мифа является в настоящее время антинаучным архаизмом. Уже *Стюарт*[1] относится к платоновским мифам вполне серьезно, хотя его психологизм и метафизика чувства в общем довольно далеки от античного стиля мифологического философствования. А рационалистически-критической работе *Кутюра*[2] можно противопоставить романтическую оценку платоновского мифологического творчества у *Вилли*[3] и трансцедентально-критическое понимание *Рейнгардта*[4]. Именно так понимает взаимоотношение концепций мифологического творчества Платона у Стюарта, Кутюра и Вилли *П. Фридлендер,* который недавно[3*] опять пересмотрел платоновский мифотворческий материал и в хорошем очерке дал трезвое резюме этого мифотворчества[5]. С текстуальным и фактическим материалом легче всего познакомиться по книге Вилли, который убедительно наметил эволюцию в оценке мифической стихии самим Платоном, начиная от софистического просветительства и кончая применением мифа как всеобщего принципа[6]. Исследование Вилли интересно также как первый серьезный шаг в изучении мифического *стиля* Платона. Весьма поучительна оценка мифологии у Платона Рейнгардтом. Рейнгардт видит сущность мифического у Платона в выражении специально *душевной* стихии[7]. Кто изучал неоплатонизм и место мифологии в системе неоплатонизма, тот получит большое удовлетворение и облегчение, так как подобное воззрение дает возможность поставить Платона в начале той линии развития, в конце которой стоят неоплатоники. Все упомянутые мною исследователи решают также и вопросы об отношении мифа к идеальной, логической, поэтической и философской сфере у Платона. Наконец, во главу угла платоноведения поставлено понятие мифа и в моем исследовании о философии идей у Платона[8], где я на изучении всего Платона показал, как Платон приходит к мифу и по-

---

[1] *Stewart J.A.* The Myths of Plato.

[2] *Couturat L.* De Platonicis mythis. Par., 1896.

[3] *Willi W.* Versuch einer Grundlegung der Platonischen Mythopoice (bei Orelli Fussli). 1925.

[4] *Reinhardt K.* Platons Mythen. Bonn, 1927.

[5] *Friedlander P.* Platon. I. Eidos. Paideia. Dialogos. Berl.—Lpz., 1928. Гл. 9, специально о мифе (с. 199—241).

[6] *Willi.* Versuch...

[7] *Reinhardt,* 145—159.

[8] *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. Том I. М., 1930, с. 468—475, 481—483.

чему миф есть самая основа и центральная интуиция, кульминирующая над всем содержанием его философии.

Далее следует указать на *неоплатонизм*. Просветительское верхоглядство, господствовавшее до сих пор в науке в отношении этой школы, в настоящее время поколеблено до основания. Однако можно вполне точно сказать, что наука еще не дошла до той диалектики мифа, которая фактически была в неоплатонизме и даже составляла его центр. Именно, для современной науки все еще закрыто главное сочинение Прокла «In Platonis theologiam», не переиздававшееся с 1618 г. и представляющее огромные трудности для исследователя не только по глубине и сложности своего содержания, но и чисто внешне — по неисправности текста, неудобочитаемости старинного шрифта с массой лигатур и огромных размеров. Тем не менее диалектика мифа, о которой понаслышке говорят учебники по истории античной философии, содержится именно здесь. Первую попытку прикоснуться к этой трудной и темной области сделал я в заключительной главе своего труда по учению Плотина о числах [1]. Однако этим почти еще ничего не сделано для изучения неоплатонической теории мифа. Самую схему Прокловой диалектики мифа излагает *Вашро* [2] и кратко я — в «Античном космосе» [3]. Кратко говоря, общий принцип ее сводится к тому, что, получивши категорию символа как полного тождества идеального и реального, Прокл в этой общесимволической сфере повторяет всю диалектику, которая совершалась у него *до получения* этой сферы. Так, платоническая диалектика начинается с Одного, переходит к Уму и — далее — к Душе, с тем чтобы закончиться в Космосе, дальше чего идут уже детали Космоса, осмысляемого Душой. Все эти категории (с более подробными делениями) проведены у Прокла в символической сфере, в результате чего и получается стройная диалектическая система богов, являющихся, таким образом, с одной стороны, живыми сущностями религиозного опыта, с другой же — чисто диалектическими категориями. Прокл дал как бы *систему априорных форм мифологического сознания,* являющихся трансцедентальной опорой и осмыслением всякого фактического религиозного опыта и явлений конкретной истории религии.

С переходом в христианский мир мы получаем совершенно новый религиозный опыт и совершенно новую

[1] *Лосев А. Ф.* Диалектика числа у Плотина. М., 1928. <С. 108—144>.
[2] *Vacherot E.* <Histoire crit. de l'école d'Alexandrie. Par., 1846. II, 216—220.>
[3] *Лосев А. Ф.* Античн. косм. и соврем. наука. М., 1927.

мифологию, не сравнимую ни с какой языческой религией. Тем не менее логически и трансцедентально средневеково-христианская мифология вполне сравнима с языческой; и сочинения *Дионисия Ареопагита*[*], первого диалектического систематизатора христианской мифологии, считают даже принадлежащими автору, близко воспроизводившему схемы Прокла. Система Дионисия Ареопагита состоит из 1) апофатической, абсолютно непознаваемой Бездны божественного Существа, являющегося в диалектике триединства, 2) трех триад умных сил, окружающих этот бесконечный божественный Свет и являющихся его постепенным умалением, т. н. девяти Чинов ангельских, 3) из триады «церковной иерархии», дальнейшего отражения божественной Сущности в инобытии. Эта система не везде обладает вполне четким диалектическим построением, но ее диалектический мифологизм — явление вполне несомненное, и это — самый центр всего средневекового мировоззрения.

Из последующих систем средневековой символической мифологии я бы указал лишь на замечательные построения *Максима Исповедника,* которые удовлетворительно изложены в русской литературе у *Епифановича*[1]. Здесь центральное место занимает учение о символической природе Божества, являющейся в инобытии через посредство логосов, создающих своим постепенным убыванием последовательную иерархию бытия и эманирующих из бесконечного Света до последних проблесков смысла в материи. Все бытие есть, таким образом, иерархийная система постепенно убывающих символических энергий.

3. Его общие черты. Это общее антично-средневековое мифологическое мышление, при всех расхождениях и при всей несоизмеримости христианства с язычеством, обладает очень многими общими чертами, которые необходимо представлять себе совершенно точно, так как новоевропейский взгляд на миф будет диаметрально противоположен и античным, и средневековым воззрениям.

Во-первых, это мышление предполагает полную *реальность* мифических объектов. Миф реален так же, как и само бытие. Миф самостоятелен, сам себя определяет, не нуждается ни в чем другом, чтобы существовать.

Во-вторых, миф здесь не только реален, но вся действительность *по преимуществу* мифична. Миф есть *мак-*

[1] *Епифанович* <*С. Л.*> Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. Киев, 1915.

симально реальное бытие. Все прочие виды бытия — более абстрактны, более формальны, более пусты. Все бытие есть только та или иная частичная модификация мифологической действительности. Так, боги, по Проклу, есть не что иное, как наиболее общие *принципы* бытия вообще. Это своего рода априорные формы бытия, но только эта априорность не субъективна, а объективна. Они — те самые наиобщие и необходимейшие категории бытия и мысли, которые выводил и Кант, но выводил из субъекта, которые строил и Фихте, но строил из деятельности перво-*Я*, которые, наконец, конструировал и Гегель, но понимал их как только категории.

Нет ничего удивительного в том, что боги для Прокла есть наиобщие принципы бытия, а в христианстве каждая вещь имеет свою идеальную природу и человек, след., своего Ангела-Хранителя. Это совершенно естественно для верующего, и иначе нельзя себе и представить. Ведь каждый же согласится, что во всякой вещи есть ее тело, вещественность, и есть ее идея, смысл. Вещь не есть ни только тело, ни только идея, но и тело, и идея необходимо содержатся в вещи. Уничтожьте в вещи ее идею, ее смысловую форму, и — вещь уничтожится, ее нельзя будет никак назвать. Какое-нибудь называние ее или какое-нибудь слово о ней уже будет предполагать, что она что-то значит и несет на себе какой-то смысл. Но человек тоже ведь есть нечто, имеющее свое тело и свою идею. И кроме того, раз человек резко отличается от всякой неодушевленной вещи и от всякого неразумного существа, то его идея должна быть особая идея, такая идея, которая обеспечивала данному бытию и одушевление и разумность. Повторяю опять: человек не есть ни просто тело, ни просто идея, он — тождество и синтез того и другого. Но *идею* человека можно представлять и отдельно от человека. А что же это будет? Это будет, конечно, ангел, и притом Ангел-Хранитель. Тут совершенно нет ничего удивительного, и только духовная грубость и дебелость мешает принимать этот простейший довод диалектической мысли. Другими словами, для признания существования Ангела-Хранителя нужны только две аксиомы: 1. человек принципиально отличен от всего бытия разумной одушевленностью; 2. во всякой вещи есть ее идея и есть ее тело. С первой аксиомой может не согласиться только вульгарный материалист-механист, т. е. «философия», которая по своему убожеству, бездарности и невежеству давно оставлена всеми культурными людьми. Вторую аксиому может оспаривать опять-таки

только тот, кого критиковать было бы унизительно и для автора, и для читателя этой работы. Что же остается? Остается сделать два вывода: во всякой вещи есть ее идея и есть ее тело; человек — одна из вещей бытия; человек имеет свою идею. Идея человека есть идея одушевления и разумности, идея умного охвата жизненной судьбы. Но умная идея жизненной судьбы человека есть Ангел-Хранитель. След., Ангел-Хранитель есть подлинная объективная реальность. Христианина заставляет верить в Ангела-Хранителя та же самая необходимость, которая заставляет Канта конструировать его априорные формы, Гегеля — его логику и Гуссерля — его эйдетическую сферу. Поэтому кантианцы, гуссерлианцы, гегельянцы, фихтеанцы, шеллингианцы и все, для кого существует различение идеи (смысла) и тела, должны признать, что христианская вера в Ангела-Хранителя и вообще в мир бесплотных сил есть не только правильная вера, но и совершенно непреодолимая диалектическая необходимость.

Никто не верит в ангельский мир только потому, что не хотят верить. Лень мысли объединяется здесь с расслаблением и огрублением духа. Даже ведь и в теоретической философии мало кто серьезно относится к *реальности понятия*. Хотя на словах и говорят о реальности понятия, на деле всегда получается, что верят только в реальность тела и материи. Всегда готовы и понятие, и все смысловое свести на физическое и материальное. Но если не хочется утверждать реальность понятия, то еще больше сказывается душевная лень и духовное растление, когда кто-нибудь заговорит о реальности более сложных смысловых структур. Напр., о реальности *выражения* уже почти никто не говорит; и почти все сводят выразительную форму на чисто бытийственную, онтическую. Тем не менее картина реальна вовсе не в отношении холста и красок. Конечно, холст и краски тоже реальны, но не их реальность воспринимается и оценивается в картине. Есть особая «выразительная» реальность, которая ничего общего не имеет ни с реальностью красок, ни с реальностью холста, хотя фактически только на них и осуществляется. Равным образом, мало кто понимает реальность *предметов чувства*. Думают, что если я имею какое-нибудь чувство к предмету, напр., люблю этот цветок, то цветок и есть предмет моей любви. Цветок сам по себе и цветок любимый хотя и являются одной и единственной вещью, но это — совершенно разные смысловые моменты вещи. Любящий видит совершенно иное, чем нелюбящий. Канту

пришлось много потратить сил (и с успехом), чтобы доказать, что предмет чувства («целесообразность») — совершенно особый предмет, не сводимый ни на рассудочный предмет, ни на предмет влечения или волевого устремления. Что же теперь сказать о предмете такого устремления человеческого духа, которое не только не есть рассудок, но даже не есть и влечение, не есть даже и чувство, но есть целостное устремление всей личности, где и рассудок, и воля, и чувство есть только частичное проявление и односторонняя направленность? Что сказать о таком предмете человеческого духовного опыта, который является идеальным коррелятом всей его жизненной судьбы и идеально осмысляет весь его личный путь в течение всей жизни? Конечно, для уразумения этого предмета требуется большой духовный акт, и это не по силам разложившейся и расплывшейся душе современного человека, убогого, духовно грубого и жалкого. Учение об ангелах могло быть создано только великой духовной культурой, эпохой великих исканий и устремлений, эпохой высших достижений духа.

После этих разъяснений, я думаю, должно стать понятным мое утверждение, что миф не только реален, но это — максимальная реальность, наиболее богатая и насыщенная действительность, что всякая другая действительность есть только абстрактный момент, из нее извлеченный.

В-третьих, обе мифологии, античная и средневековая, *диалектичны*. Это возможно только потому, что обе мифологии суть проявления *свободного* мифологического сознания. Если вещь свободна, самодеятельна и ничем не стеснена, она всегда будет развиваться диалектически. Диалектика есть необходимая принадлежность всякого саморазвивающегося бытия. Поэтому языческая и христианская мифологии не есть собрание произвольных вымыслов и фантастических басен, собрание хаотическое и бессмысленное. Это — строжайшая диалектическая система. Диалектическая мифология Прокла так же строга, точна и логична, как и логика Гегеля, а диалектическая система христианства вытекает из единого, однажды допущенного принципа с чисто математической необходимостью. Конечно, можно, подобно протестантам, не считать обязательными догматы. Но весь протестантизм как раз и есть детище нового абстрактного рационализма и изолированного субъективизма; и по нему нельзя судить о христианстве в его существе и завершенности. Протестантизм есть либерально-гуманистическая метафизика, совершенно искажающая христианство и вполне чуждая

его духу. Диалектика божественных Чисел у Прокла, небесной и церковной иерархии у Дионисия Ареопагита, триединства и христологии на Вселенских Соборах — совершенно неустранимая вещь, обладающая всякой, и прежде всего чисто логической, необходимостью, раз только допущены основные исходные интуиция и миф христианства. Учение, напр., о троичности Лиц Божества отличается от обычной гегелевской триады только тем, что это не просто логическая, но всерьез бытийственная триада и что эта триада взята тут в полноте своих определений (включая и личностный момент). Впрочем, мало даже и таких, кто хорошо понимал бы и гегелевскую обычную триаду. Всеобщее духовное мещанство и бездарность, духовная забитость, оглушенность и обалделость мешают понять даже невинную конструкцию триады у Гегеля. Чего же там и от кого, собственно, требовать большего?

4. Новоевропейская (возрожденская) точка зрения на миф. Это мировое мещанство есть детище той культуры, которую либеральное сознание самодовольно величало то Возрождением, то Просвещением. Сущность этого возрожденского мировоззрения и мироотношения заключается в исповедании прав личности. Антично-средневековое мировоззрение не дает прав земной личности. Оно хочет утвердить личность в вечности. Но тогда получается, что вся реальная жизнь управляется трансцедентными ценностями, что нет ни времени, ни охоты, ни позволения заниматься своей личностью именно как личностью. «Ищите прежде Царствия Божия»[5*]... Вот почему антично-средневековое мировоззрение есть абсолютный объективизм. Задача личности — уничтожить себя в Абсолюте; это и считается ее спасением. «Обретий душу свою погубит ю. А иже погубит душу свою Мене ради, обрящет ю» (Ев. Матф. X, 39). Совсем обратное этому находим мы в культуре возрожденской. Возрожденец заявляет именно права личности, право на самостоятельное и отъединенное существование. Его мало заботит то, что ведь и каждая личность захочет того же самого и что последовательно проводимая возрожденская точка зрения есть путь к абсолютному анархизму. В жертву субъекта приносится решительно все. Сначала, в эпоху собственно Возрождения, еще нет всеобщего отрицания ради интересов личности. Здесь субъект только требует прав для себя, еще не требуя *уничтожения* всего, кроме себя. Эпоха Возрождения поэтому очень мало заинтересована в субстанциальности Бога и мира. Возрожденец чувствует только свою субстанциальность. Но так как он все-таки не отрицает

прочего и еще не научился утверждать себя как мыслящего и чувствующего, а утверждает себя пока только как просто существующего, то отсюда у него необычный интерес к накоплению знания. Возрождение — эпоха, породившая европейский пафос математического естествознания. *Миф уже не может <быть> объективным* при такой точке зрения. Из него выбрасывается его субстанциальная реальность. Субстанциально реален человеческий субъект, а не объективный миф. И миф с успехом заменяется формулами математического естествознания. Последующие этапы возрожденского мироотношения пошли дальше. *Не успевши* утвердить себя как самостоятельную субстанциальность, возрожденский <субъект> уже спешит утвердить себя как еще более изолированно<го>. Он начинает гипостазировать свои отдельные субъективные сферы, главным образом мышление и чувственное восприятие, и *миф меркнет до степени условной субъективной идеи и произвольно-фантастической выдумки.* Миф распадается на чувственно воспринимаемую действительность и субъективную сферу человека, вопреки их антично-средневековому изначальному единству. Чувственный опыт и субъективные процессы становятся разделением реального и выдуманного, подлинно действительного и условного. Миф теряет всякое значение, утопая в произволе субъективистической фантазии.

Это новое либерально-гуманистическое мировоззрение наивно думает, что время мифологии прошло, что миф действительно есть только выдумка, что подлинный и полный опыт есть только чувственный опыт. Я же считаю своим долгом доказать, что: 1) мифическое творчество никогда прекратиться не может, что 2) либеральный гуманизм есть типичный образец мифического творчества и 3) что либерализм отрицает в сущности не мифологию вообще, но всякую до-либеральную мифологию, т. е., прежде всего, античную и средневековую. Наивная вера в то, что «эмпиризм» есть более доказательная система, чем всякая другая, рушится при первом же беспристрастном взгляде на то, как основоположники новоевропейской эмпирической философии доказывали свои положения. Миф уничтожен в жертву «эмпирическим» интуициям. Миф — выдумка и праздная игра ума; он не эмпиричен; он выходит за пределы реально воспринимаемого. А что такое реально воспринимаемое и почему восприятие глазами и ушами более реально?! Кроме того, разве миф не есть тоже нечто воспринимаемое глазами и ушами?

Однако я остановлюсь подробнее на основах европейского «эмпиризма» и непредубежденно посмотрю, как этот «эмпиризм» доказывает преимущества и исключительность чувственных интуиций[6*].

<...>

6. Новоевропейское мифологическое творчество. Зададим себе вопрос: что есть такого в мифе, чего бы не восприняло новоевропейское мировоззрение? Мифы античности и христианства умерли или умирают. Но если говорить не о содержании мифов, а <о> самом принципе мифологии, о самой мифологичности, — что есть такое, чего бы мы не нашли в истории западной культуры? Я утверждаю, что эта культура — мифологична, как и все на свете; и нет ровно никаких оснований выделять эти какие-то три-четыре века из всемирной тысячелетней истории человечества вообще. Европейская мифология есть один из необходимых диалектических этапов всемирно-человеческой мифологии. Нужно только уметь высмотреть здесь этот тайный мифологический корень, упорно скрываемый всеми представителями этой культуры. В дальнейшем я покажу, почему именно эта европейская культура скрывает свою мифологическую базу; и я докажу, что по самому существу своему *она не может ее не скрывать*. Европейская либеральная критика мифологии ради науки есть вовсе не критика ради науки, но — ради новой мифологии.

Мифология, если ее брать в чистом виде, т. е. там, где она не маскировалась, но где она честно обнаруживала свою внутреннюю сущность, есть факт всеобщий, всеохватывающий. Ей подчинено решительно все, и на все она откладывает неизгладимый отпечаток. Так как вскрытие существа мифа будет нас занимать только в дальнейшем, а сейчас мы еще не можем с полной уверенностью перечислить все, что подлинно конструирует его внутреннюю сущность, то пока достаточно, для доказательства мифологичности европейской культуры, просто указать на то, что́ из мифа больше всего бросается в глаза обывательскому сознанию. Миф, охватывая все, является наиобщей характеристикой всякой данной культуры. В нем сконденсирован весь смысловой экстракт данной культуры; и потому «мифологический» период древних культур есть вовсе не выдумка, а нечто вполне реальное и существенное. Если в «Теогонии» Гесиода мы находим повествование о происхождении всего из Хаоса или Ночи и находим целые генерации богов перед появлением людей, то это есть вскрытие именно *существа* греческой культуры;

и грек максимально реально (а что может быть максимальной реальностью всякой вещи, как не ее сущность?), максимально реально *происходит* от этих мифических существ. «Происходить» тут значит *существенно* происходить. «Теогония» Гесиода и все древние, напр. орфические, космогонии есть существенное выражение и формула грека как некоего культурного типа, и потому-то греки и *происходят* от своих богов. То же можно и нужно сказать и о всякой иной культуре.

Европейская культура в этом отношении ничем не отличается от всякой другой культуры. Скажут: миф — фантастичен; он повествует о богах. Позвольте, разве Кант не выводил Бога из глубин человеческого духа? Разве Фихте не говорит, что *Я* есть бог? Разве мало было в Европе обожествления всего чего угодно, и прежде всего человеческого *Я*? Что же, спрошу я, переменилось по сравнению с антично-средневековой мифологией? Разве не ясно, что изменилось содержание мифов, что изменились боги и возникли новые боги, но что совершенно не изменился самый принцип мифичности? Скажут: миф бездоказателен, наука же есть сплошное доказательство. Но спросим: *для кого* миф бездоказателен, а наука доказательна? Конечно, не для тех, кто живет как мифический субъект в мифической же среде. Для мифического субъекта миф вполне доказателен и совершенно недоказателен мир европейского естествознания. Почему же вообще наука доказательнее мифа? Так уж и будем говорить: наука доказательнее мифа *для науки же*, а миф доказательнее науки *для мифа же*. Это и будет справедливо, и вполне соответствует действительности. На классических представлениях европейского «эмпиризма» я уже показал[7*], что в «эмпиризме» как таковом ровно нет никакой абсолютной доказательности. *Нужно поверить в эмпиризм* — вот в чем все дело. Но это и значит, что европейский эмпиризм есть самая обыкновенная мифология.

Наука, созданная европейским эмпиризмом, отрицает свою мифологическую сущность. Но иначе и быть не может. Мировоззрение, построенное на обожествлении человека то в виде изолированного субъекта, то в виде нерасчлененной коллективной массы, конечно, не может ничего оставить на долю объективного мифа, кроме пустоты, тьмы и холода. Все смысловое содержание мира и бытия вобрано в человека. Что же остается в таком случае на долю объекта? Чем больше обожествлялся в Европе субъект, тем более возрастал в естествознании механизм. Романтизм и механизм диалектически предполагают друг

друга. И в эпоху романтизма нет той нетронутой реальности мифа, которой отмечено средневековье, как и в эпоху механизма миф не может характеризовать собою бытия. Но слишком уж ясно, в чем дело. Не смея и не имея возможности назвать свое мировоззрение мифологическим, материализм и механизм ведет себя решительно так, как всякая старая мифологическая система.

Чтобы яснее были мои последующие рассуждения о сущности европейской мифологии, намечу основной фон, на котором развертывается для меня эта мифология.

Едва ли кто станет возражать, что до-возрожденское мышление есть мышление *авторитарное*. Оно исходит из вечных объективных ценностей, управляющих всем инобытием, и в том числе человеком. В авторитарном мировоззрении не могут быть разорваны теория и практика, идея и явление. Они могут быть тут разорваны случайно, в порядке грехопадения. Но тут не может быть *принципиального* дуализма. Божество управляет всем, и в этом для авторитарного мышления и жизни — залог абсолютного монизма. Миф тут непосредственно воплощается в жизни, и сама жизнь есть не что иное, как мифическое же творчество. Вот почему авторитарная жизнь всегда *обрядова, церковна*. Она всегда есть или самый культ, или подготовка к нему, или результат его. Авторитарная мифология не терпит большого развития отдельных дифференцированных способностей человека. Все это возможно только тогда, когда центр тяжести будет перенесен с объективных ценностей на субъективные. Авторитарная мифология и культура требуют насаждения и воспитания лишь цельных личностных моментов. Ибо раз миф объективен, повелителен и абсолютен, то человек и общество уже не могут приобщаться к нему только как-нибудь частично. Человек и общество должны стать тою же цельной мифологической действительностью, какой является и сам абсолютный миф. Авторитарная культура всегда гетерономна; в ней нет свободы для отдельных моментов культуры. Авторитарная мифология не терпит свободы науки, искусства, религиозного вероисповедания, личности, печати, собраний, слова и т. д. Наивысшая свобода есть сама абсолютная мифологическая действительность. Бог — вот где подлинная свобода. И если угодно быть свободным, надо подражать Христу.

Этому авторитарному мышлению диалектически противостоит мышление, где как раз дана свобода всем инобытийным моментам и, прежде всего, самому человеку. Это уже не авторитарное, но *либеральное* мышление. Ли-

берал уже не может уничтожить объективно-мифическую, т. е. прежде всего божественную, действительность целиком. Он на первых порах только стремится ублажить себя верой в свою субстанциальную самостоятельность. Мифическую действительность он превращает из абсолютной действительности в *идею*. Эту идею либерал мыслит то условной (Просвещение), то безусловной (Кант и немецкий идеализм), то гипотетической (неокантианство), то условной и созерцательной одновременно (гуссерлианство), то размывает ее в стихии текучей человеческой субъективности (спиритуализм и Бергсон); и т. д. и т. д. Все эти формы философского мышления в основе своей суть именно *либеральные* формы мысли. Такой либерализм требует полной свободы для *науки*. Наука заменяет тут решительно все, и длинный ряд философских систем, от Декарта и Бекона до Когена и Наторпа, ставит чуть ли не единственной задачей философии обоснование именно науки. Такой либерализм требует полной свободы для *искусства*. Кант формулировал свое учение о бескорыстии эстетического удовольствия именно в результате осознания общеевропейского либерального опыта. Для авторитарной мифологии, конечно, нет и не может быть никакого свободного искусства. Произведение искусства должно удовлетворять практическим и чисто жизненным требованиям, идеальным и духовным (спасение человека) или житейским и телесным (пища, одежда, жилище). Для европейца это есть унижение искусства и лишение его свободы, самостоятельности. Ясно, что и здесь либерализм понимает свободу как субъективную изоляцию. Уничтоживши Абсолют или желая стать на его место, европейский либерал хочет стать сам бесконечным и вечным, как и та старая мифическая действительность. Но так как реально-то он все-таки находится во времени, а не в вечности, то это естественное для него (как и для всего существующего) <желание> стать бесконечным превращается в *вечное искание, стремление,* в никогда не кончающийся процесс развития и совершенствования. Отсюда — романтическая сущность Запада, которая выявлена и в анализе бесконечно-малых[8*], и в необычайном развитии музыки, и в непомерном возвеличении и раздувании индивидуалистических стремлений, в этой чисто западной философии чувства, и, наконец, в социализме, который только и возможен при условии интенсивной веры в бесконечный прогресс.

Субъект проявляет себя в Европе в самых разнообразных формах. То это — вырожденчески гипостазированные

интеллектуальные схемы картезианства. То это — насильственно изолированная и тем самым умерщвленная сфера чувственного восприятия в английском эмпиризме. То это — цельный субъект немецкого идеализма и романтизма, цельный, но ведь тоже изолированный и абсолютизированный. То это — утопающее в своих чувствах и настроениях *Я* «магического идеализма» Новалиса, то мистическое чувство в религии Шлейермахера, то чисто логическая стихия разума у Гегеля, то чисто алогическая стихия жизни у Шопенгауэра. Однако все это мистическое наполеонство слишком интересно, глубоко, захватывающе, чтобы можно было подвергать его обстрелу за «либерализм». Есть в Европе нечто еще худшее. И если системы Фихте, Шеллинга, Гегеля и Шопенгауэра есть в основе своей мифологические конструкции, которые ими выдвигались часто даже сознательно как таковые, чаще же мифология была для них лишь бессознательной основой и целью, то дальнейшее, о чем я буду сейчас говорить, уже совершенно не терпит никакой мифологии, конечно не переставая быть в основе мифологией (как и всё на свете). В немецком идеализме полнота бытия была перенесена на субъект, но это была настоящая полнота, почему философия мифологии Шеллинга и есть вершина всего немецкого идеализма. Немецкий идеализм хотел или все понять (Гегель, Шеллинг), или все почувствовать (Новалис), или все охватить волей (Шопенгауэр). В этом — его субъективизм и, след., либерализм. В нем нет целомудренности антично-средневекового апофатизма и нет той жизненной цельности, при которой *понимающий* абсолютное бытие и *чувствующий* его должен быть монахом, аскетом, подвижником, пустынником. То, что Фихте, Шеллинг, Гегель и Шопенгауэр не перешли в православие и не удалились в монастырь ради поста, молитвы и спасения своей души, а продолжали сидеть на кафедрах и читать лекции, указывает на то, что их Абсолют есть для них, *в конце концов,* все же только *идея,* — правда, полнейшая, глубочайшая, искреннейшая, но — только идея, а не авторитарная, абсолютная, мифическая действительность. Романтик хочет вместить Бога так, чтобы стать соизмеримым с ним — в мысли, в чувстве, в действии. Романтик всегда тайно наслаждается, что он есть или само божество, или нечто вроде божества. Романтизм возможен только в *протестантской* и *либеральной* культуре. Романтизм всегда индивидуалистичен. Поэтому романтизм возможен только в *капиталистической* культуре и есть один из ее кульминационных пунктов. Он

вскрывает неизведанные, тайные глубины личности, субъекта. Он дедает конкретно-человеческой эту ненасытимую жажду бесконечности и показывает, как ею пронизано решительно все в человеческой жизни. Это высший и наилучший плод европейского мещанства, самое глубокое и интересное в сфере духа, что дала европейская буржуазия за три столетия своего существования.

То, о чем я сейчас буду говорить, есть противоположность романтизму и идеализму. Романтический идеализм составился из противоречия докантовского рационализма и эмпиризма, синтезируя их в философию цельной личности и духа, цельной, поскольку позволяют условия либерально-индивидуалистической культуры. Но это — философия большого *я*, большой и крупной личности. В сфере либерально-индивидуалистической культуры это не единственная возможность. Это, наоборот, только тезис, к которому сейчас же примыкает и антитезис. Большой личности противостоит мелкая личность. Большому *я*, занятому космическими созерцаниями, противостоит мелкое я, занятое шкурными интересами и устроением своего маленького, мещанского благополучия. *Это — эпоха материализма и позитивизма, возникшая как реакция на немецкий идеализм.* Тут возобладал мелкий натурализм и психологизм, слепой и недалекий эмпиризм, вся эта густая масса всяческого натурализма, как, напр., физиологизм, биологизм, механизм, занимавшего умы в течение нескольких столетий. Это — воистину *мелкобуржуазная* философия; и я вполне согласен с марксистами, что она выдвинута именно этими классовыми интересами. Ви́дение истины заменено для нее принципом большинства голосов, политическая жизнь — парламентскими, партийными и международными интригами, искусство — мелким украшательством безвкусного существования, наука — шкурными и мещанскими мечтами о жизненных удобствах, религия <превращена> в капризное и безответственное морализирование, экономика — в держательство и накопление мелких вкладов, вся жизнь — в недалекий карьеризм, в делячество, в безответственное критиканство и политиканство. Биржевой блуд и газетные сплетни, ресторанно-опереточное мироощущение и культ последних мод — вот до чего дошла эта европейская культура, охвативши подобным мировоззрением все круги общества, ученых профессоров и малограмотных приказчиков, крупных художников и уличных музыкантов, всяких и всяческих предпринимателей, всяких и всяческих работников. Как факт такое

мелкобуржуазное мироощущение было, конечно, всегда. Но этот факт всегда или осуждался, или считался печальной необходимостью. Теперь он стал не случайным, хотя и общераспространенным, фактом, но *идеей, принципом, идеалом, целым мировоззрением.* Материализм и дарвинизм, психологизм и натуралистическая метафизика дали ему принципиальное обоснование. Он стал чем-то «научным». Под именем «реализма» этот ужас стал фигурировать в искусстве, в науке, даже в религии. Эти «натурализм», «реализм», «научность» стали душой всякого физика и химика, всякого врача и юриста, всякого политического деятеля и экономического предпринимателя, всякого вообще «культурного» человека. Это и вообще синоним культуры. Мифом стали житейские потребности, устроение мелких личностей; обожествилось все среднее, теплое, мелкое. Былые тысячелетия великих мифологических культур предстали в виде неинтересных мусорных куч и бесконечного ряда выдумок и глупостей. Миф если когда-нибудь, то тут в особенности подвергся небывалому поруганию и заплеванию. И даже те, кто им специально занимался, обычно сводили его на то, что мещанину было понятнее всего, — на чувственные восприятия, на позаимствование одного народа или человека у другого народа или человека, на обман, на капризы настроения, на сознательное обожествление и персонифицирование того, что не есть на деле ни божество, ни личность, а так, какое-то недоразумение. Стали думать, что и мифология есть такая же сфера обманов, беспочвенных мечтаний, мелкого жульничества и неверия в то, что само выставлялось как предмет веры, — сфера, характеризующая, прежде всего, само мещанство, которое в силу этого, конечно, и не могло иначе относиться к мифологии.

Мещанин бездарен и пошл. Он не может не завидовать таланту, гению, избранничеству. Не будучи в силах победить истину и красоту в их существе, он начинает опорочивать и оскорблять то и другое. Мещанин любит критиковать мифы. Это — единственное его достояние. Либерализм ведь вообще не в силах создать чего-нибудь абсолютно нового. Он всецело живет на счет режима, который он не создавал и не создает, а только разрушает. «Критиковать», т. е. разъедать готовое, — единственная сущность либерализма[1]. Поколения, предшествующие

[1] Природу либерализма на примере антитезы его с античным платонизмом я уже вскрыл однажды в труде «Очерки античного символизма и мифологии». М., 1930.

нам, и мы сами воспитаны в этом мещанстве и мелком либерализме. Да впрочем, им грезила вся Европа, вся возрожденская культура, возникшая на основе «прав личности». Кто же может возражать против «прав личности»? Но когда под личностью понимается прихоть смрадных людей, а под человеком — безответственные капризы мещанского своеволия, то нужно только игнорировать эти «права» и нужно только держать таких людей в подчинении. Случайный проходимец, бездарный писака, но большой делец начинает издавать газету, в которой ряд других таких же «идейных» писак препарирует жизнь в каком-нибудь одном уродливом направлении, сплетничает и рассыпает тысячи слов, «критикует» и обливает грязью людей, учреждения, властей, старается подействовать на нервы читателей, возбудить, удивить, поразить читателя, и все это совершенно безответственно, часто неуловимо и вполне гласно, во всеуслышание. Всякий институт в государстве кем-либо санкционируется, и всякое общественное установление от кого-то получает признание. Судья, чтобы стать судьей, много готовится к этому; да и ставши судьею, не сразу получает опыт и навык. Только печатный станок в либеральном обществе никого не признает, никем не санкционируется, только <он> в своем произнесении приговоров совершенно безответствен и никому не подсуден. Клевета — такое тонкое дело, которое часто не подведешь ни под какую статью закона. А этот тонкий яд клеветы распространяется по всему обществу; и всякий, кто хочет, может основать газету и заняться раздуванием злобы, вражды и сплетен. Не раздувая страстей, не действуя на воображение, не щекоча нервы читателей — как можно надеяться на большой тираж газеты, на хороший гешефт? Не изготовляя фельетонных сплетен и не сочиняя разных «корреспонденций» ради «идеи» и красного словца — как можно уловить читателя и заставить его получать газету или журнал? Неудивительно, что эта пошлая и безответственная «пресса», это мелкое либеральничание и вранье, этот великий институт мировой лжи — печать, то, чего всегда было много в Европе и в последние десятилетия только усилилось,— рисует нам мифологию в этом же пошлом, безответственном и лживом виде. Мещанство и внутренняя пустота — вот основа для «критики» мифологии. Миф слишком глубок, слишком красив, слишком благороден, чтобы его мог усвоить мелкобуржуазный дух. Миф есть слишком синтетическая форма жизни и мысли, чтобы его могло вместить сознание мещанина. Мещанин меряет

миф пудами и аршинами. Его мышление формально, не перспективно, не рельефно, не фигурно, не картинно. Оно слишком плоскостно и не выразительно, слишком безвкусно. А миф есть сама фигурность и изваянность, сама выразительность и картинность.

Можно различить несколько периодов этого европейского либерализма в отношении к мифологическому творчеству Европы и к истории мифологических теорий. Они в разной степени интересны и в разной степени либеральны. Над всеми этими периодами царит единый миф *субъекта, личности, человека* — в самых разнообразных формах своего проявления.

I. *Возрождение,* «освобождая» субстанциальные основы личности и тем превращая весь объект лишь в предмет математического естествознания, отказывается видеть в мифе абсолютную реальность и превращает его в созерцательное и земное утешительство и в абстрактно-метафизическое построение.

II. Но, утвердивши себя как личность, возрожденец не останавливается на этом. Он «продолжает освобождать» от средневекового «гнета» уже отдельные способности субъекта, стремясь, таким образом, к дифференциации уже в сфере субъекта. Появляется внутри-субъективная антитеза мышления и восприятия, что ведет к двум основным философским системам Нового времени, к рационализму и эмпиризму. Возрожденский субъект, оторвавшийся от живого объективного бытия, уже был неисторичен. Рационализм же и эмпиризм есть полная анти-историчность, удушение всего исторического и просто социального. Ибо какая же тут может быть история, если нет личности и все живое и личностное рассечено на мертвые куски и схемы? Мифология явно предстает здесь как лишенная всякой объективной обоснованности чисто субъективная игра. В рационализме она уничтожена в угоду абстрактно-метафизическим формулам, в эмпиризме — в угоду изолированному и умерщвленному чувственному восприятию. Философия рационализма и эмпиризма, утверждающая в основе бытия субъекта, да и то не цельного субъекта, а лишь мыслящего, очевидно, объективность может видеть только в проецировании своих схем вовне. Так как самостоятельный объект давно умерщвлен и уничтожен, а единственной реальностью является мыслящий и воспринимающий субъект, то естественно, что обязательная (в том или другом виде) для всякой философии сфера объективной реальности получает свою характеристику только от

этого субъекта, т. е. это объективное бытие оказывается *условностью*. Вот почему просветительская философия есть философия *условности*. Не только версальские вкусы и кодекс Буало, театр Корнеля, Расина и Мольера, парики, пудра и придворный этикет были во Франции стихией условности, условного бытия, но и все картезианство, весь английский эмпиризм есть не что иное, как философия условности. Подлинным мифом стала эта условность. И потому те реальные мифы, которыми жило человечество в течение тысячелетий, оказались условным и произвольным украшательством жизни, напудренным париком бытия. Мистика Диониса свелась на плоский комизм вечно пьяного и веселого Вакха, а космически-мифическая демиургия Эроса — в духовно бездарное и жалкое смакование похождений Амура. Под этим Просвещением кроется мелкое мещанское убожество, ужасающее вырожденство, бездарность и слепота сознания. Тут я могу только пожалеть, что марксисты не пошли дальше обещаний и не дали (покамест) настоящего социологического анализа, который бы воочию показал связь картезианства с меркантилизмом, а эмпиризма — с эволюцией английской мануфактуры. Да, воистину меркантилистическая философия и мануфактурное мышление! Что мог увидеть мануфактурщик в старой мифологии? Он мог вообще видеть только то, на что были способны границы его собственного мировоззрения. Поэтому он увидел в мифологии или хаотическую смесь чувственных восприятий, или упорядочение их при помощи мертвого и абстрактного аппарата рассудка.

III. Однако субъект распустился в Европе не для самоуничтожения. Он хотел лишь дифференцировать себя, с тем чтобы впоследствии снова утвердить себя как некое единство, хотя уже и внутренне расчлененное единство. Этого субъекта и проповедует *Кант*. Остатки реальности, еще признававшиеся Кантом, перенесены последующими идеалистами всецело в субъект, что дало возможность снова обрести полноту и цельность субъективной жизни, утерянную со времени Средних веков, но уже такую полноту и цельность, которые вполне соизмеримы с самим субъектом, которые не уходят в неисповедимые бездны апофатического бытия, но развертываются тут же, на глазах субъекта и силами самого субъекта. Эта полнота субъекта выразилась тут многими способами. Эстетическая, этическая, логическая, алогическая и религиозная стороны субъекта нашли тут для себя гениальных исследователей; и мифу, наконец, была

возвращена его утерянная полнота, хотя, повторяю, полнота, соизмеримая с той или другой стороной субъекта. В дальнейшем я рассмотрю как гениальнейшего философа мифологии *Шеллинга*[9*]; и мы увидим, что это есть именно *конструирование* мифа, логическое или эстетическое, а не само мифологическое творчество. У Шеллинга мы найдем даже и *религиозное* конструирование мифа; но это религиозное построение не есть, собственно говоря, подлинно религиозное построение. Подлинное религиозное построение мифа уже не может быть просто теорией, хотя бы даже и теорией мифа и хотя бы даже и самого глубокого и целостного мифа. Подлинное религиозное построение мифа есть воплощение мифа. А миф есть настолько всестороннее и глубокое бытие, что воплощение его может быть только *жизненным,* а не теоретическим воплощением. Воплотить миф в жизни можно только путем соответствующего устроения жизни, т. е. путем обряда и таинства, или, другими словами, только при помощи церкви. *Церковь и есть воплощение мифа в жизни.* Самое же главное, до чего дошел Шеллинг,—это до *теории* церкви, хотя и тут у него много всяких недоговоренностей и условностей, о которых неуместно говорить в настоящем изложении. Так или иначе, но шеллингианская философия мифа, неизмеримо превосходящая просветительское возрожденство и меркантильно-мануфактурное верхоглядство, все же находится вполне в плоскости общеевропейского либерализма, хотя это есть наилучший продукт европейского отношения к мифу.

IV. Целостность и полнота субъекта, давшая возможность европейскому либерализму прикоснуться к тысячелетним устоям мифологии хотя бы только в мысли или в чувстве, оказалась слишком трудной и непосильной. Эта целостная философия мифа сменяется мелкобуржуазным позитивизмом и материализмом, который, в отличие от старого просветительства, не видит в мифе даже и условной необходимости. Новый мещанин увидел в мифе просто физико-физиолого-психологические рефлексы, утерявши даже ту долю вкуса, которая еще оставалась у просветителей. Выступил бездарный выскочка, малообразованный и очень завистливый скопидом, невежа в искусстве и дилетант в науке, выступил огромным серым маревом[10*], как пустая пыль, все затушевывающая и обесценивающая. Он начал разъедать мифологию физиологически, психологически, социологически, сводя ее на «ассоциацию идей» и на физиологические «рефлексы», на

«борьбу за существование» и на бесчисленные типы индивидуально-изолированных переживаний. Это — эпоха, непосредственно предшествующая нам и от кошмаров которой с трудом начинает вылечиваться современная наука.

Миф потерял свою субстанцию. Стали думать, что вовсе не надо знать, что такое миф, а можно изучать миф лишь в его раздробленных и случайных преломлениях в той или иной среде. Такова знаменитая «теория заимствования», которая падает от первого же прикосновения критики: если свои мифы Европа заимствовала из Азии, то чтобы установить такое положение и такое заимствование, надо *уже* знать, что такое, собственно говоря, самый этот заимствуемый миф. Такова же и знаменитая *солярно-метеорологическая* теория, которая, не объясняя нам, что такое данный миф сам по себе, уже «сводит» его на аллегорические установки и «объясняет» «природными явлениями». Такова же и т. н. антропологическая теория. Такова вся «Völkerpsychologie»[11*] Вундта. И т. д. и т. д. Все это есть не больше как мещанство духа и мелкобуржуазный субъективизм и либерализм, который не в силах посмотреть мифу прямо в глаза и довольствующийся наблюдением только отрывочного функционирования мифа в той или другой психической или социальной среде. Вся эта система отношения к мифологии рушится от одного вопроса: если вы не исследовали, что такое миф сам по себе, то как же вы можете говорить о его *переживании*? Если неизвестно, чтó дано в физиологическом рефлексе, то как же из самого-то рефлекса вы получите миф? Если нет мифа *самого по себе,* то как можно говорить о его *происхождении,* о его *истории,* о его *эволюции,* о его физиологии, психологии, социологии? Чтó же именно в таком случае *происходит, развивается* и эволюционирует? Это, впрочем, и вообще ахиллесова пята всего позитивизма, этой самой бездарной, убогой и злобной в своем ничтожестве системы мышления[12*].

V. Однако ничто в истории не пропадает даром. История не бессмыслица, не сумасшедший дом. Отмирает одно, но ложится в качестве удобрения для другого. Все в истории спасено; и не пропадет ни одно зерно пшеницы, хотя все плевелы будут уничтожены в огне. Плоский и несущественный позитивизм середины и конца XIX в., несмотря на всю свою искалеченность и глупость, все же имел некие здоровые моменты. Это, прежде всего, самое стремление его к «опыту», к «фактам», к учету всего эмпирического разнообразия реально протекающе-

го бытия. Конечно, позитивизм провалился как раз на этом стремлении. Оказалось, «опыт» его — слишком узок и абстрактен, «фактов» настоящих никаких он не знает (слепые факты не есть факты), а под всем этим эмпиризмом оказалась мелкая мещанская душонка, жалкая и слабая, с которой даже клока шерсти нельзя сорвать. И при всем том, кто же может возражать против наблюдения подлинных фактов и кто же может не считаться с данными опыта? Что же тогда и наблюдать и с чем же тогда и считаться? Получилась историческая необходимость как-то *связать старую идеалистическую философию* Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля и Шопенгауэра с этими конкретными задачами реалистической науки, так, чтобы была дана и полная свобода всему бесконечному разнообразию эмпирических фактов и чтобы все эти факты были осознаны и приведены в разумную систему, как того требует сам разум, взятый во всей своей абсолютности. Так возникло, прежде всего, *неокантианство,* поставившее себе вначале целью обосновать реальную науку средствами трансцедентальной философии. Такова же и феноменология *Гуссерля,* все время оперирующая с «идеальными» узрениями, но всецело — ради только описания фактов и действительности. Из позитивизма вышвыривается его плоская метафизика и мещанский восторг перед «реальными» «фактами», а старый идеализм развивается до степени охвата мелких эмпирических фактов науки. «Реальные факты» предстают тут уже в такой обработке, которая лишает их слепоты и догматической, тупой и матерой данности. Они возводятся в сферу той или другой системы и получают новое оформление и осмысление.

Не нужно, однако, думать, что эта синтетическая эпоха, переживаемая нами теперь, перестала быть либеральной. Правда, ей, быть может, легче всего стать нелиберальной. Но либерализм есть вековая культура, и заменить его может опять-таки только такая же вековая культура. Этой новой культуры, совершенно новой, так новой, как ново было Возрождение по сравнению со Средними веками, мы здесь не находим. Здесь — везде опять-таки или «конструирование» (логическое, эстетическое и т. д.), или переход в жизнь, но в жизнь опять-таки изолированно-субъективистическую. Так, только синтезом старого идеалистического романтизма и мелкобуржуазного восторга перед собственными настроениями вызвано мироощущение *О. Уайльда,* где возвеличены и обожествлены мелкие эстетические моменты изолиро-

ванного субъекта[13*]. Таким же синтезом романтизма и мелкобуржуазного мещанства является мистика *В. В. Розанова,* сюсюкающего и обожествляющего свои щи, сигары, постельные увеселения и даже уборную, *А. Н. Скрябина,* мечтающего привесить колокола к небу для исполнения своих симфоний, *Н. Ф. Федорова,* воскрешающего мертвых физико-химическими средствами[14*]. Сюда же попадает и *Ницше* с его «сверхчеловеческим» индивидуализмом, и *Вяч. Иванов* с его кабинетным дионисизмом, и *Бергсон* с его мещанским вниманием к мелочам психического процесса[15*]. Сюда попадает все это великое и глубокое общеевропейское течение в мысли, в искусстве, в философии, именуемое *«символизмом»*. Это, конечно, самый настоящий романтизм. Но это романтизм, возвеличивающий и устремляющий в бесконечность не трансцедентальные основы личности и субъекта, но реально-повседневные ее основы и процессы. И потому это — мелкобуржуазный романтизм.

Что дала и дает нам эта система мышления для *мифологии?* И дала, и дает очень многое. И это понятно почему. Прежде всего, это очень культурная и грамотная философия, несравнимая с плоским и бедным позитивизмом прошлых десятилетий. Затем, она учит, как можно обобщать и синтетически понимать «эмпирические» «факты». Кроме того, возвращаясь к целостно-личностной реакции на миф, она делает возможным *историзм,* которого тут не мог понять позитивизм и материализм. Обращаясь к мифологии, современная философия стремится понять ее *исторически,* но не так, как это делала, напр., «теория заимствования», а так, что видна диалектика и самой сущности той или иной мифологии. *Либерт,* как это я укажу ниже, говорит, напр., о мифах, лежащих в основе каждой культуры, и такой же миф вскрывает он и в самых основаниях позитивизма[16*]. *Кассирер,* напр., говорит об истории мифологических представлений пространства[17*], но не так, чтобы просто описывать «эмпирические» «факты», вроде описания той или другой системы космоса. Он показывает внутреннее содержание разных типов мифологического отношения к пространству и производит их сравнительный анализ (см. ниже). Далее, современная мифологическая наука, желая охватить «факты», показывает, что миф относится не только к сфере религии. Теперь можно вполне уверенно говорить о мифологии цветов, запахов, лица, фигуры, походки, пищи, одежды, способа произношения и разговора и т. д. и т. д. Многие примеры этого мы будем встречать

в дальнейшем [18*]. Это сделала возможным только современная точка зрения на миф; и это было смешно в эпоху позитивизма и материализма. Удивительная вещь: позитивизм и материализм хотел знать только «материю» и «тело», и — ровно ничего не сделал для изучения мифологии материи и тела; современная же мифология, которую справедливо называют возрождением идеализма, занимается этими проблемами не меньше, чем всякими другими. Почему это так? Это — вполне понятно. Иначе и быть не может. Ведь позитивизм и материализм насильственно отрывает «факты» и «тело» из сферы цельной действительности, которая ведь не есть просто собрание «фактов» и «тел», и ставит эту насильственно изолированную сферу на место всей действительности. Но «факт» и «тело» есть только абстрактный момент действительности. Значит, на месте действительности оказывается только один абстрактный момент действительности, т. е. попросту несколько изолированных абстрактных *категорий*. Другими словами, позитивизм и материализм вовсе не есть учение о реальности действительно *положительного* бытия и действительно *материи*. Он есть учение о проецировании и гипостазировании абстрактных понятий, т. е. типичнейшая абстрактная метафизика. Может ли тут быть мифология «фактов», «тела», цветов, красок и т. д. и т. д.? Конечно, нет. Материалист вовсе и не думает заниматься реально воспринимаемыми цветами и красками. Он сводит их на абстрактные категории материи, силы, движения и т. д., что, впрочем, тоже есть, конечно, своя мифология, но уже не воспринимаемая непосредственно, а выдумываемая в результате абстрактного и головного анализа голых понятий. Понятно и то, почему современная «идеалистическая» мифология старается понять именно «факты» и «тела». Она не вырывает материи из целой сферы действительности и не уничтожает ничего, что есть помимо материи. Но если она этого не уничтожает, то оно остается; эти «идеи» и «сущности», столь ненавидимые позитивистами и материалистами, остаются на месте, отражаются на материи и телах, делают их выразительными и осмысленными, возвращают их в сферу реально воспринимаемого и тем делают возможным их мифологическое представление. Так, щи у Розанова, образ капота или солнечный закат у Достоевского [19*], цвета и краски у Уайльда и т. д. и т. д. только потому и возможны во всей своей мифологической полноте и красочности, что ни тот, ни другой, ни третий не являются ни позитивистами, ни материалистами.

Правда, эта эпоха нового отношения к мифологии как к науке только еще начинается. Искусство и жизнь уже давно дали тут неувядаемые образцы мифологического творчества. Наука же несколько запаздывает. Но это уже теперешняя, максимально современная задача: построить такую науку мифологии, чтобы она обеспечила мифу его всеобщее как трансцедентальное, так и эмпирическое значение, его как социальную, так и индивидуальную силу, его космическую, всемирно-человеческую и повседневную, обыденную применимость и значимость.

В дальнейшем я перечислю главнейших авторов, потрудившихся в области создания и разработки этой новой синтетической науки мифологии.

7. Выход за пределы либерально-гуманистического мировоззрения. Однако прежде чем более подробно говорить о либерально-гуманистических теориях мифа, необходимо в целях общей ориентации сказать о той третьей системе мысли и жизни, которая является *синтезом* авторитаризма и либерализма. Подробнее об этом я рассуждаю в другом месте, но сейчас необходимо коснуться этого вопроса в самых общих чертах.

Мы уже достаточно убедились в том, что либерализм и гуманизм есть культура, находящаяся в отношении антитезы к культуре авторитарной. Авторитарная культура и мифология управляется трансцедентными ценностями, и все инобытие мыслится тут как всецело зависящее от этих последних. В либерализме центр тяжести переносится на *инобытие,* которое тут начинает мыслиться самостоятельным и независимым от этих ценностей. Однако в чем же природа этого акцентуирования инобытийной сферы? Абсолют (трансцедентные ценности) в либеральной культуре отнюдь не целиком переходит в инобытие. Присматриваясь ближе к этой культуре, мы замечаем, что тут необычайную роль играет почему-то *субъект* и — идеи, *конструируемые субъектом.* Что это значит? Это значит, что абсолютным инобытие тут стало только в смысле *идеи.* Из обычного противоположения (и отождествления) идеи и вещи, или идеи и субстанции, в либеральном мире инобытие берет именно идею, утверждает и гипостазирует именно идею. Идея, переходя в инобытие, суживается, гуманизируется, делается более податливой, не столь неприступной, как в системе авторитарного абсолютизма. И действительно, вся новая и новейшая философия есть не что иное, как учение о чисто смысловых идеях, то условных, то безусловных,

то относительных, то абсолютных, но всегда именно человечески-смысловых, так что их можно вместить логически, эстетически, морально, алогически или как-нибудь еще. Эти идеи и командуют всем инобытием.

Но слишком ясно, что это есть неполный переход в инобытие. Инобытие должно вместить в себя не просто тот или другой момент бытия, но все бытие целиком. Не просто субъект и его идеи должны стать инобытийными, но и сама субстанция абсолютного должна вместиться в инобытии. Инобытие хочет стать самой субстанцией бытия, а не только его идеей. Вместе с этим мы переходим в область новой культуры уже не просто авторитарной и не просто либеральной, но той, где снимается самая антитеза авторитаризма и либерализма. Уже не трансцедентное бытие управляет инобытием, как в авторитарном мифе, и не трансцедентальные идеи, как в либерализме, то́ опять бытие и субстанция управляет всем, причем это все бытие. В авторитаризме идея и субстанция были тождественны и всецело помещались в трансцедентном мире. И в новом мышлении идея и субстанция отождествляются и вполне имманентны друг другу (тут нет дуализма, как в либеральном мировоззрении), но только этот взаимоимманентизм вполне посюсторонен, вполне инобытиен; самое это инобытие и есть последний абсолют.

Но что же это за новая культура и что это за новая мифология? Мы знаем трансцедентно-апофатическую мифологию средневековья. Мы знаем либерально-гуманистическую, субъективистическую и «идейную» мифологию нового и новейшего Запада. Прежде чем назвать эту только еще начинающуюся культуру, мы должны обратить внимание на диалектические судьбы субъекта и личности в сфере этой культуры. Субъект, согласно вышеуказанному, должен тут превратиться из «идеального» управителя и законодателя в чисто бытийственное и социальное множество. В самом деле, что делается со всякой категорией в диалектике, когда она переходит в свое инобытие? Она становится неким телом и неким множеством. «Иное» тем и отличается от «одного», что оно есть именно не-одно, т. е. многое, множественное. Та новая культура, которую мы сейчас формулируем, есть сфера социального бытия, данного как организованная множественность личностей, причем раз тут именно «иное», т. е. не-одно, то эта множественность не есть просто собрание изолированных личностей. Это такое собрание личностей, которое само по себе не-личностно,

безличностно и, значит, безлично. Это — алогическое становление личностей. Это и есть коллективизм, или *социализм.*

Я не буду спорить об этих терминах. Быть может, их лучше тут не употреблять, а придавать им совсем другое значение. Но я беру эти термины чисто условно и прошу своих читателей, если они хотят понять меня, не вкладывать в эти термины какого-нибудь другого смысла. Есть ведь не только *либеральный* социализм, но даже и «христианский» социализм, т. е. какая-то помесь феодализма и капитализма с социализмом. Но я отбрасываю все подобные значения термина «социализм».

Социализм я мыслю как систему жизни и мысли, в которой снимается антитеза авторитарного и либерального сознания. Абсолютизируется социальная материя, и личность тонет в общей стихии своего инобытия, т. е. в стихии общества. Водворяется новый союз идеи и субстанции, новый монизм субъекта и объекта, — однако уже не на основе субъекта, но на основе объекта. А объект, раз он дан тут как антитеза личности, уже не может не быть *социальным.* Кроме того, объект дан тут еще и как антитеза идеи, как противоположность субъективному созерцанию и самоуглублению. Следовательно, объект этот должен быть тут *действенным, творческим.* Но что это за творчество? Трансцедентные ценности исключены. Следовательно, это творчество не может быть религиозным. Но исключается тут также и либерально-гуманистическое изолирование субъективных сфер, т. е. исключается самодовление и свобода наук и искусств. Они становятся гетерономными так же, как гетерономны и антично-средневековые науки и искусства. Стало быть, то творчество, которым отличается в рассматриваемой культуре социальный объект по сравнению с созерцательным индивидуалистическим субъектом либеральной культуры, не может уже быть ни научным, ни художественным творчеством. Научное, художественное и религиозное творчество не может быть тут в центре и в основе. Это — случайные и необязательные виды творчества. Но что же за творчество? Мы получаем 1) отвержение трансцедентного бытия, 2) антииндивидуалистический коллективизм, 3) ненавидящие всякую созерцательность, творчество и практику в сфере вещей и фактов, 4) отвержение всего «идеального» и непризнание за ним никакой самостоятельности. Я не ошибусь, если эту сферу творчества, столь ясно диалектически вытекающую из самых основ данной культуры, я назову

производством. Здесь совмещается земной характер творчества, его социальная и в то же время вещественная природа и его ненависть ко всему субъективному и идеальному.

Производство — вот тот новый абсолют, который призван заменить либерально-гуманистического субъекта. И уже не кантовская «трансцедентальная апперцепция», не фихтевское *Я*, не шеллинговский Абсолют порождают тут из себя все бытие, но *производство* есть то, что предопределяет собою и религию, и науку, и искусство, и общество, и государство, и всю человеческую, личную и историческую жизнь. Перед производственной жизнью должна смолкнуть всякая «свобода» науки и искусств, всякая «свобода вероисповедания», всякая личная жизнь и интересы субъекта. На производство и на его социального носителя (тот или иной класс общества) должны быть перенесены все атрибуты средневекового Божества. Производящий класс вечен, всеблаг, всеправедан, всемогущ, вездесущ, вседоволен, неизменяем, всеблаженен и т. д. и т. д. Это и значит, что тут — синтез авторитарной и либеральной систем. Авторитарность — в том, что производство есть божество, а либерализм — в том, что навеки отринуто все трансцедентное.

Эту новейшую производственную мифологию я, однако, не могу изображать и анализировать в настоящем труде. Что это есть именно мифология, — всякому может стать ясным уже из того, что тут абсолютизируется определенная сфера действительности и что ей приписывается всеисцеляющая, всечеловечески-осчастливливающая, спасающая весь мир и чудотворная сила. Эта мифология вовсе не опирается на науку. Наука — рассудочна и абстрактна; она предполагает огромную и коренную дифференциацию субъекта и индивидуалистический культ изолированных субъективных сфер. Опора на науку есть всецело буржуазный, мещанский, капиталистический принцип; это — достояние созерцательно-индивидуалистических эпох. Социализм же и теория производственного всемогущества не может опираться на столь либеральное основание, как наука. Наоборот, социалист-производственник должен признать, что наука, искусство и пр. «идеология» есть слуги производства. Так, впрочем, буквально и утверждают марксисты: всякая «идеология» только обслуживает тот или иной класс. И пролетариат прекрасен вовсе не тем, что он «научен», опирается на науку и служит ей больше других классов, но он прекрасен потому, что он именно пролетариат. Наука и искус-

ство сами по себе есть сущая дрянь. Когда буржуазия «опирается» на науку и искусство, это — плохо. Если же пролетариат «опирается» на науку и искусство, это — прекрасно и замечательно. Ясно, что сами по себе наука и искусство не имеют никакого значения для социализма.

Либерально-гуманистический мир интерпретировал мифологию в форме своих мещанско-субъективистических построений. Марксистская наука понимает всякую мифологию как момент производства, т. е. как момент классовой борьбы. Без экономического «объяснения» нет никакого изучения мифологии. Нечего и говорить, что такая точка зрения является, конечно, односторонней наряду с либерально-гуманистическим субъективированием мифологии. Марксисты также очень часто считают мифологию простой выдумкой и фантазией. Но это значит, что сами марксисты не понимают своего отличия от мелкобуржуазного мира и дают типичнейшее мещанское понимание мифологии. Подлинное же марксистское понимание ни в коем случае не может столь высоко ценить субъект, чтобы приписывать ему выдумывание мифов, живущих целые тысячелетия, и мыслить его, таким образом, командиром мировых религий и мировоззрений. То, чем марксист только и может отличиться от либерала, заключается только в объективно-производственном понимании вообще всей истори, и в частности мифологии, и в признании *не субъективно-произвольной, но объективно-социальной необходимости мифа.* В появлении мифа нисколько не виноват ни отдельный человек, ни все люди данной эпохи, вместе взятые. Миф есть социальная, и притом экономически-социальная, необходимость. Показать такую природу мифа и было бы задачей марксизма. Современный же марксизм занят, главным образом, либерально-буржуазным «разоблачением» мифов и психологистическим, т. е. опять-таки чисто буржуазным, сведением их на субъективные эгоистические обманы и иллюзии.

Однако и чисто объективно-производственная, социально-экономическая точка зрения не может иметь универсальной приложимости. Можно сказать только одно: *с точки зрения* социально-экономической мировая мифология представляется в таком-то виде. Также можно было говорить: с точки зрения либерально-гуманистической мировая мифология есть то-то. Но возьмите любой миф прежних времен; напр., пусть Ахилл ранит Афродиту. Если брать этот миф сам по себе, как он есть, миф с точки зрения мифа же, то тут нет ни «идей» (будь то

в смысле Локка или Юма, будь то в смысле Лейбница или Гегеля, будь то в смысле «ассоциативной» или апперцептивной психологии и т. д. и т. д.), ни классовой борьбы (какое бы понимание классовой борьбы мы ни брали). Наоборот, картезианство, спинозизм, кантианство и т. д. не хочет быть какой-нибудь мифологией и даже старается изгнать и удушить всякую мифологию; и тем не менее с точки зрения антично-средневековой Возрождение, Просвещение и весь либерализм, равно как и все бывшие и настоящие формы социализма, и «утопического» и «научного», есть всецело мифология, вполне легко объяснимая диалектико-историческим путем [20*].

Отсюда — великое поучение, которое выносит исследователь из ознакомления с марксистской литературой. Подобно тому как либерально-гуманистическая наука приучила его ценить миф как субъективное построение (эстетическое, логическое, диалектическое и т. д. и т. д.), так социалистическое мышление научит его простирать миф и на всю сферу истории вплоть до его последних экономических корней. Если быть действительно объективным исследователем мифа, то надо, ставя перед собою разные типы культуры, не только смотреть на всех них глазами какого-нибудь одного типа, но — *на всех них глазами всех типов.* Не только язычество и христианство должны быть рассмотрены с точки зрения либерального субъекта, но и этот последний — с точки зрения антично-средневековой. Не только язычество и христианство надо рассматривать социально-экономически, но уже самая простая диалектика требует рассмотрения и социалистической культуры с точки зрения антично-средневековой. Когда сравниваются две вещи, то раз возможно представление одной вещи в свете другой, то необходимо представление и этой другой с точки зрения первой. Это — простейшее требование логики. Впрочем, мы все слишком хорошо знаем, что жизнь не есть логика.

Итак:

1. существует, по крайней мере, три основных типа культуры и *три основных типа мифологического творчества:* 1. авторитарный (восточный [21*] — и антично-средневековый), или объективно-трансцедентный, 2. либерально-гуманистический (новоевропейский), или субъективно-созерцательный и субъективно-активный, и 3. социалистически-материалистический (новейшая Европа), или социально-экономический, производственный;

2. параллельно с этим существует *три основных типа мифологических учений,* оценивающих всякую иную мифо-

логию и всякую иную мифологическую теорию со своей собственной точки зрения, так что есть либеральный и марксистский миф о христианстве и есть христианское понимание либеральной и марксистской мифологии, есть субъективистическое понимание социализма и социалистическое понимание субъективизма и т. д.;

3. мифологическая наука обязана учесть *все эти взаимопонимания разных мифологических типов,* ибо каждое такое понимание одним мифологическим типом всякого другого есть одно из самых ярких проявлений существа данного типа;

4. не только наука должна учесть все эти типы, т. е. честно стать поочередно на точку зрения каждого из них, но *она должна объединить все эти типы в нечто целое и дать диалектику их всестороннего взаимоотношения,* ибо только таким способом может быть удовлетворена потребность научного сознания в обнаружении последнего единства изучаемых фактов истории и жизни [22*].

В ГЛАВЛИТ

ЗАЯВЛЕНИЕ ЛОСЕВА А. Ф.

Ввиду запрещения печати нескольких дополнительных глав моего труда «Диалектика мифа и сказки», покорнейше прошу Главлит обратить внимание на следующее.

1. Впервые за много лет своей научно-литературной деятельности я выступаю в этом труде с социологическим, точнее, с *социально-экономическим* анализом фактов культурной истории. Не считая этот анализ и метод своей специальностью, я раньше избегал им пользоваться в своих печатных работах, хотя в докладах и лекциях чем дальше, тем больше я углублял его в применении к истории философии и искусства. Покорнейше прошу принять во внимание то, что в *общественном смысле являлось бы весьма важным событием, что ученый, получивший* (правильно или неправильно — другой вопрос) *кличку идеалиста, выступает с толкованием мифологии и эстетики с точки зрения их социально-экономического происхождения.* В запрещенном дополнении я трактую весь платонизм как порождение специального *рабовладельческого* общества (стр. 11—12 и 99—111), причем в особой главе доказываю, что это не случайное совпадение, но общество, исповедующее антитезу идеального и реального мира с полнейшей диалектической необходимостью, должно эту антитезу воплощать и экономически, поэтому пользоваться или рабским (как в древности), или крепостным (как в Средние века) трудом. Далее в особой главе я доказываю, что возрожденская мифология и наука построена на базе *первоначального накопления*, что английская эстетика 17—18 вв. есть признак мануфактурного периода экономики, а французский классицизм порожден не только условным рационализмом того времени, но и экономикой меркантилизма (стр. 18—19). *Кант* трактуется как начало пребывания у власти буржуазии (стр. 19—20), а немецкий идеализм диалектически связы-

вается с ростом машинного производства, так как буржуазный индивидуализм в своем крайнем обожествлении субъекта оставляет на долю объективного мира механизированное бытие в виде машины и в виде бесправного и подавленного пролетариата (стр. 19 и сл.). Философия известного идеалиста Гуссерля трактована мною как идеология банкового капитала (причем до меня никто из марксистов не производил этого анализа (стр. 30)), современный формализм и экспериментально-психологическая эстетика — как мелкобуржуазное порождение, и, наконец, современный немецкий идеализм вырастает у меня на базе чистейшего фашизма (стр. 31—36). Этих примеров я мог бы привести из своей книги десятки. На стр. 37 я пишу: «Социология, не умеющая находить для своих объектов «экономического эквивалента» (Плеханов), такая социология, конечно, не может претендовать на конкретность. Главнейшие исторические эпохи установлены вообще мною по социально-экономическому принципу. Основная триада феодализма (или авторитарной экономики), капитализма (экономика изолированного субъекта, либерализм) и социализма проведена решительно по всей книге, причем эту триаду я нахожу и во всех других культурах, единственно ее только и использую для классификации мифов. Затрагивая еврейский вопрос в связи с каббалистической и талмудической мифологией, я пишу на стр. 289, приведя несколько десятков цитат из сочинений Маркса: «В этом рассуждении Маркса дана вся та философия истории, вся та мировая «диалектика мифа», которой посвящено настоящее исследование. Именно это, и *только это самое*, я и хочу сказать всей своей книгой. Вот наилучшее резюме всей «Диалектики мифа», и это замечательно просто и ярко сформулировано у Маркса». Я мог бы составить длинный список своих позаимствований у Маркса, и все они касаются центральнейших тем моего труда. Если Главлит печатал мои труды, которые не содержали никакого социально-экономического подхода и которые многих заставили признать во мне идеалиста, то это дает мне полное право просить, чтобы мои новые точки зрения, пусть и недостаточные и неверные, но *все же находящиеся в плоскости социально-экономической*, также дошли до читающей публики. Я не знаю сейчас в СССР такого «идеалиста», который бы столь открыто и ясно, на большом материале на сотнях страниц, применил в своей области принципы классовой борьбы и производства.

2. Во-вторых, я вполне согласен с тем, что большой мифологический материал, который я привлек, способен на первый взгляд произвести неблагоприятное впечатление, в особенности если не иметь в виду материала, вошедшего в основной, уже разрешенный текст, и моего понимания мифа как некоей подлинной и конкретной реальности (см. стр. 66 основного текста[1*]). В самом деле, у меня идут то длинные цитаты из различных индийских, греческих, христианских, еврейских и т. д. мифологических текстов, то я углубляюсь в анализ какого-нибудь одного, более сложного мифологического типа и как бы забываю о всем прочем. Я предвидел, что меня могут заподозрить в каких-нибудь мифологических симпатиях и антипатиях, и потому сразу написал на стр. 1 основного текста: «Я прошу не навязывать мне не свойственных мне точек зрения и прошу брать от меня только то, что я даю, т. е. только одну *диалектику* мифа. Иначе мне нельзя будет заниматься и зоологией, ибо если я стану изучать лягушку и находить диалектическую структуру ее организма и функций этого организма, а также на свою голову начну приводить идеальные примеры лягушечьего организма, то найдутся такие, которые станут упрекать меня в том, что лягушка для меня есть вообще идеал всякой жизни и что я кроме лягушки вообще ничего не признаю»[2*]. И в дальнейшем я здесь прошу не приписывать мне никаких симпатий и антипатий в области мифов. Если угодно, я могу после изложения каждого мифологического типа еще раз повторить то же самое. Если Главлит выскажет это пожелание, я сделаю это в каких угодно размерах. Но, мне кажется, достаточно и общего заявления, сделанного мною в начале книги, и нагромождение повторений едва ли было бы целесообразно.

3. В-третьих, я просил бы иметь в виду только то понимание мифа, которое я предлагаю. Основная точка зрения всей книги такова, что для анализа мифа требуется взять все то, что реально представляется данному мифологическому субъекту. С современной точки зрения миф есть выдумка, но с точки зрения самого мифа миф вовсе не есть выдумка, а самое реальное бытие. Всю эту реальность ученый и должен уметь учитывать. Кроме того, миф я понимаю очень широко. Мифическим объектом для меня является все то, к чему мы относимся как к *личному* и *живому*. Поэтому новая европейская культура, включая капитализм и социализм, попадает у меня тоже в разряд мифологии. Это обстоятельство, разумеется, может вызвать недоумение. Однако если иметь в виду *все*

мое построение и стоять именно на моей точке зрения, то решительно никакому недоумению не может быть места. Было бы действительно чрезвычайно странно, если бы я, думая, что миф есть фантастическая выдумка, в то же время утверждал бы, что капитализм есть выдумка, а русская революция — фантастическая небылица и плод нашего субъективного воображения. Это было бы чудовищно и, по-моему, даже патологично. Но я в этом совершенно не повинен. Когда я, напр., доказываю (стр. 262), «что одна и та же мифология лежит в основе романтизма, механизма, машинного производства и капиталистической эксплуатации», то это ни в какой мере не значит, что романтизм и механизм есть выдумка, а машинное производство и капиталистическая эксплуатация есть фантастика, просто объективно-сравнительный анализ[3*].

4. В моем труде также есть еще одно обстоятельство, которое способно на первый взгляд породить недоумение — опять-таки благодаря своеобразию взятой мною темы. Рисуя отдельные мифологические типы, я ради полноты изображения рисую также и то, как данный мифологический тип относится ко всем другим. Покамест я доказываю, что с точки зрения язычества христианство есть пошлый, рабский атеизм и невежество, а с точки зрения христианства язычество есть царство сатаны,— все обстоит благополучно. Но вот когда я дохожу до сопоставления социализма и христианской мифологии, то тут могут подняться очень грозные возражения, в особенности там, где я доказываю, что с точки зрения христианства социализм есть также сатанизм. Но я не знаю, как же можно было бы рассуждать иначе. Неужели социализм как-то совместим с христианской мифологией? Кроме того, не только социализм есть с точки зрения христианства сатанизм, но также и капитализм, все язычество — словом, все то, где нет самого христианства. Кроме этого, когда я рисую социализм в контексте мировой истории, я доказываю, что с его точки зрения само христианство только и может быть на деле тем или другим порождением определенного вида классовой борьбы. Так же обстоит дело и между христианской и еврейской мифологией. С точки зрения христианства еврейство есть сатанизм, а с точки зрения еврейства христианство есть бесплотная фантастическая выдумка. Во всей этой взаимной критике разных мифологий я старался быть совершенно объективным, и, повторяю, относительно каждого мифологического высказывания я могу приписать в текст слова: «Это не мое воззрение,

а такого-то мифологического сознания». Что в этом мне принадлежит — это *диалектическая* последовательность типов мифологии. Но тут я как раз воспользовался общеизвестной триадой Маркса: феодализм, капитализм, социализм — с тою только разницей, что применял ее *ко всякой* культуре прошлого и ко всякому большому типу мифологии.

5. Наконец, в моих добавлениях к разрешенному тексту книги много материала совершенно разнородного. Так, напр., первая глава содержит общие принципы социально-экономической трактовки мифологии и эстетики. Это — вещь новая в мифологической науке. Хотя я не могу претендовать на звание марксиста, но поскольку я продумал несколько социально-экономических схем в той области, где этих схем не было, постольку, я думаю, было бы интересно подвергнуть это дискуссии. Далее идет большая глава с обзором литературы по мифологии. Я не могу себе представить, чтобы она при внимательном рассмотрении могла быть бы запрещена. Наконец, глава «Из истории имени»[4*] представляет собой только собрание материалов по истории магии и библиографию. Там уже совсем нет никаких точек зрения, ни разработки. Тут только голые материалы.

Принимая все это во внимание, *я прошу Главлит разрешить мне печатание моей книги* «Диалектика мифа и сказки» *в целом*. Я согласен внести какие угодно поправки, добавления и пояснения, если они понадобятся. Но было бы жаль, если бы пропал для истории русской науки труд, готовившийся несколько лет,— тем более что он рассчитан на самый узкий круг специалистов и против широкого его распространения я стал бы сам возражать, так как для большой аудитории нужен и другой язык, и другой способ построения книги и мифологический материал, специально подобранный для современных потребностей.

30/XII—29 г.

Москва

ПРИМЕЧАНИЯ

УКАЗАТЕЛИ

ПРИМЕЧАНИЯ

Книга «Диалектика мифа» сразу после выхода в свет стала библиографической редкостью, поскольку первое издание ее (М., 1930, 270 с., типография Иванова, г. Сергиев Московской обл., издание автора, тир. 500 экз.) было конфисковано. В настоящее время достоверно известно о наличии трех экземпляров книги в следующих библиотеках России: РГБ (отдел хранения) и Фундаментальная библиотека ИНИОН в Москве, Городская публичная библиотека в г. Ростове-на-Дону. Переиздания появились только в последнее десятилетие: *Лосев А. Ф.* Из ранних произведений. М., 1990; Диалектика мифа//Новый журнал. Нью-Йорк, 1990, № 180—181; 1991, № 182—185; *Лосев А. Ф.* Философия. Мифология. Культура. М., 1991; *Лосев А. Ф.* Миф—Число—Сущность. М., 1994; *Лосев А. Ф.* Са́мое само́. М., 1999. Имеются два издания в переводах по-немецки (Hamburg, 1994, перевод E. Kirsten) и по-испански (Bogotá, 1998, перевод M. Kuzmina). Почти все публикации фактически следовали первому изданию, исправлялись только очевидные искажения и опечатки; исключение составило издание «Диалектики мифа» в сб. «Са́мое само́», когда в текст был внесен ряд содержательно важных исправлений отдельных слов по машинописи, полученной из Центрального архива ФСБ РФ. В настоящем издании полностью учтены также недавние находки в архиве А. Ф. Лосева.

Отдельные фрагменты «Дополнения к «Диалектике мифа»» впервые стали публиковаться с 1992 г. в ряде периодических изданий («Символ», «Вопросы философии», «Начала»), а также в книгах: *Лосев А. Ф.* Миф—Число—Сущность; *Лосев А. Ф.* Личность и Абсолют. М., 1999; *Лосев А. Ф.* Са́мое само́. В настоящем издании состав «Дополнения» существенно расширен новыми материалами, а ранее публиковавшиеся фрагменты заново сверены и исправлены.

При публикации максимально сохранена авторская пунктуация, не приводилось к современным нормам авторское написание составных (посредством дефиса) терминов, слов типа *трансцедентный, возрожденский* и имен собственных. Исправления отдельных слов и цитат во всех случаях, кроме очевидных опечаток и описок, оговариваются в примечаниях. Немногочисленные конъектуры в связи с неразборчивостью или пропусками в оригинале заключены в угловые скобки, в таких же скобках с отточиями переданы невосполнимые пропуски, размер которых также, как правило, указывается в примечаниях.

В тексте «Диалектики мифа» на полях воспроизведена пагинация первого издания 1930 г. Особыми значками отмечены начало (‖) и конец (‖) вставок, которые А. Ф. Лосев внес в текст «Диалектики мифа» после прохождения книгой цензуры Главлита. Кроме того, начало и конец обширных (размером в многие страницы) вставок указываются в примечаниях. Место вставок определено анализом авторизованного машинописного текста книги с привлечением материалов следственного «дела» А. Ф. Лосева, хранящегося в Центральном архиве ФСБ РФ (№ 100256)

Одна из основных задач примечаний, наряду с задачами обычного научного комментирования, — выяснение текстологических связей публикуемых работ как единого комплекса произведений. Все необходимые ссылки на книги А. Ф. Лосева 20—30-х гг. даются по первым изданиям: *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука. М., 1927; *Лосев А. Ф.* Философия имени. М., 1927; *Лосев А. Ф.* Диалектика художественной формы. М., 1927; *Лосев А. Ф.* Музыка как предмет логики. М., 1927; *Лосев А. Ф.* Диалектика числа у Плотина. М., 1928; *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. Т. 1. М., 1930; *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа. М., 1930.

ДИАЛЕКТИКА МИФА

К истории создания и вопросу о вставках

Тема мифа и мифологии рано вошла в творчество А. Ф. Лосева. Достаточно сказать, что она присутствует уже во всех первых крупных работах автора, вышедших в 1927 г., создававшихся многими годами раньше. Так, в книге «Античный космос и современная наука» автор большое внимание уделил учению афинского неоплатоника Прокла о мифе, а сама категория мифа, хотя еще и не рассмотрена подробно, определяется как фундаментальное начало в общей картине мира. В «Диалектике художественной формы» и «Философии имени» данная категория уже получила существенное обоснование и развитие в рамках развернутого систематического анализа, которому А. Ф. Лосев подверг общее строение современной науки и культуры. А едкая и рискованная характеристика новоевропейского мифа «материализма», весьма неожиданная среди абстрактных построений «Философии имени» (с. 216—217), вполне созвучна ярким пассажам «Диалектики мифа» и даже, пожалуй, выступает предвестницей скорого ее, отчаянной книги этой, появления. Даже в работе «Музыка как предмет логики», посвященной анализу сложных логико-диалектических категорий музыкального бытия, нашлось место для «лирического», вернее, мифологического отступления в виде главы «Музыкальный миф»: автор посчитал обязательным напомнить читателю о полноте мифологического понимания любого предмета рассмотрения (здесь — музыки) в противовес пониманию абстрактно-логическому, существенно неполному.

Мифологическая тематика была весьма широко (хотя и не слишком интенсивно) представлена в некоторых исследованиях, проводимых А. Ф. Лосевым в рамках работы в Государственной академии художественных наук (ГАХН). Здесь им были прочитаны доклады на следующие темы: 13 ноября 1924 г. — «Учение Аристотеля о трагическом мифе», 25 ноября 1926 г. — «Философия символических форм у Кассирера», 13 октября 1927 г. — «Античная философия мифологии» (Прокл и его диалектика мифа), 9 декабря 1927 г. и 9 марта 1928 г. — «О мифотворчестве» (в первой части излагалось общее учение автора о мифе, вторая содержала критику известных теорий мифа).

Безусловно, творческая эволюция автора требовала обязательного воплощения его исканий в специальном исследовании о мифе. Сохранился небольшой листок с планом или наброском работы под названием «Философия мифологии» (карандашом сверху надписано и другое название — «О толковании мифа»), в настоящее время в архиве А. Ф. Лосева он оказался вложенным в рукопись фрагмента ⟨О теориях мифа⟩ (см. Приложение). Набросок, к сожалению, не датирован, но составление его, несомненно, относится к 20-м гг. Он явственно свидетельствует о раннем этапе работы А. Ф. Лосева над общетеоретическими вопросами

мифологии, ставшими в «Диалектике мифа» генеральными. Воспроизведем этот набросок полностью:

«Философия мифологии.

I. Крит⟨ический⟩ обзор *теорий мифа*.
   1. «мифолог⟨ические⟩»,
   2. социолог⟨ические⟩,
   3. физич⟨ески⟩-психич⟨еские⟩,
   4. философск⟨ие⟩.

II. Диалектика и феноменология мифа.
   1. Прокл.
   2. Шеллинг.
   3. Кассирер.

III. Структурно-логич⟨еское⟩ единство и опытное разнообразие.

IV. Три мифологии.
   1. Язык⟨еско⟩-греческ⟨ая⟩ и христ⟨ианская⟩.
      Онтологич⟨еское⟩ доказат⟨ельство⟩.
   2. Ново-европейская.
      a) Проблема *опыта* чувственного.
      b) Музыка, социализм, математ⟨ический⟩ анализ».

Внизу листа еще добавлен перечень иллюстрирующих примеров: «Гёте и Фл⟨оренский⟩ о цветах. Белый об Иванове. Герш⟨ензон⟩, Дост⟨оевский⟩, Мережк⟨овский⟩ о Пушк⟨ине⟩».

Отметим особенно заметные связи этого плана с известными нам теперь текстами А. Ф. Лосева. Теоретические построения указанных в наброске мыслителей различных эпох — Прокла, Шеллинга и Кассирера — в «Диалектике художественной формы» рассматривались как максимально близкие автору по основному принципу понимания мифа. Тема III раздела данного наброска перекликается с рассмотрением «относительных» мифологий в заключительной части «Диалектики мифа». Сопоставление трех мифологий (раздел IV), вернее, противопоставление «новоевропейской» мифологии (как «либерально-гуманистической») и типологически объединенных мифологий христианства и языческой Греции (как «авторитарных») проведено А. Ф. Лосевым во фрагментах ⟨Три типа мифологического творчества⟩ и ⟨Возможные типы мифологий⟩. Последний фрагмент является одним из вариантов завершающей части «Диалектики мифа». Наконец, в той же «Диалектике мифа» мы находим экскурс о мифологии цвета, построенный на примерах из работ Гёте и о. П. Флоренского — они упомянуты в наброске.

«Диалектика мифа», таким образом, назревала и вызрела. По накопленным архивным данным вполне прослеживается эволюция авторского замысла и последовательное изменение состава книги. Тут можно выделить несколько этапов.

Первоначальный вариант «Диалектики мифа», завершение работы над которым относится к лету 1927 г., представлен в архиве А. Ф. Лосева рукописью, которая обнаруживалась в архиве по частям и к настоящему времени собрана практически полностью. Рукописи соответствует машинопись объемом в 152 страницы. Это были гл. I—XIII, почти все без изменений перешедшие и в окончательный текст книги; гл. IX состояла только из первых двух разделов. В таком виде рукопись являла «феноменолого-диалектическое раскрытие понятия мифа» (с. 240) в последовательном отграничении его от похожих и смежных понятий. Именно этот вариант книги прошел цензуру и получил известную положительную оценку С. А. Басова-Верхоянцева, политредактора Русского отдела Главлита (подробнее см. в предисловии А. А. Тахо-Годи). Мы не располагаем сведениями, когда именно состоялся данный знаменатель-

ный акт — ближе к тому же 1927 г. или спустя три года, перед выходом книги из печати. Ответ могут, конечно, принести новые архивные находки. Уточнение также возможно, если удастся определить время по цензорскому номеру — а для «Диалектики мифа» это А 45070, — поскольку он присваивался всем «проходившим» через Главлит произведениям по мере их поступления.

Первоначальный вариант книги не увидел свет. Возможно, причиной тому были не внешние обстоятельства, например трудности печатания в государственных издательствах (ибо еще существовали частные издательства, где в 1927 г. у А. Ф. Лосева вышло четыре книги, а в 1928 и 1929 гг. — еще по одной), но некие соображения самого автора. Так, его уже мог не удовлетворять чисто теоретический характер прежнего исследования и отсутствие в нем — несмотря на полную его формальную завершенность — прямого выхода на рассмотрение конкретных мифологий. Во всяком случае в архиве А. Ф. Лосева удалось выявить по меньшей мере три варианта завершающих разделов «Диалектики мифа», где таковой поворот к практической стороне вопроса так или иначе совершался.

Так, из фрагмента, который в настоящем издании публикуется под названием ⟨Мифология и диалектика⟩, видно, что автор планировал дать «хотя бы один пример» применения диалектического метода для выяснения внутренней логики мифа. Для образца, как наиболее первичный и простой по структуре, был взят общечеловеческий (т. е. не обязательно именно христианский) миф о Триединстве. В другом варианте завершения книги, а именно во фрагменте ⟨Миф — развернутое магическое имя⟩, где уже отчетливо сквозили имяславские мотивы, предпринималась попытка раскрыть итоговую «формулу мифа» именно на материалах христианского учения о пресв. Троице. Наконец, наиболее обстоятельно переход от отвлеченных исследований к анализу конкретных мифологических систем был намечен во фрагменте ⟨Возможные типы мифологий⟩. Здесь А. Ф. Лосев как раз развивал тезис о «структурно-логическом единстве» всех типов мифа (ср. раздел III плана работы «Философия мифологии»), каждый из которых выступает как частичная реализация или гипостазирование отдельных моментов единого понятия мифа, и сводил все «опытное разнообразие» исторических разновидностей мифологий к двум классам (одна «абсолютная» и множество «относительных» мифологий) либо трем — мифологии «авторитарная», «либеральная» и «абсолютная». Наряду с такой «внутри-мифологической» спецификацией автор ставит и очередную задачу — увязать полученные разделения с «вне-мифологической» реальностью, т. е. показать, как социально-историческая действительность определяет выбор той или иной актуальной мифологии.

В первых вариантах последнего раздела «Диалектики мифа» задача автора — завершить «вскрытие понятия мифа» путем демонстрации каких-либо примеров реализации полученных общих понятийных схем. Существенно иной была его задача в третьем варианте (возможно, более позднем): не только завершить теоретическую часть исследования, но и указать направление дальнейшего анализа основных мифологических типов, включая «абсолютную» мифологию, вместе с рассмотрением социальной природы мифа. Так уже проявились темы «Дополнения к «Диалектике мифа»».

Впрочем, в состав «Диалектики мифа» вошел не фрагмент ⟨Возможные типы мифологий⟩, а другой текст. Это оказались два взаимосвязанных машинописных отрывка, первоначально, вероятно, написанные как вставки в «Дополнение» (об этом можно судить по их сохранившейся в архиве рукописи), но позднее, когда выяснилось, что «Дополнение» не разрешено к печати Главлитом, включенные автором в состав «Диалектики мифа». Таким образом была существенно расширена

гл. IX, к двум ее разделам добавилось еще семь за счет включения первой части вставки. Содержательно же текст обогатился анализом соотношений мифа и догмата, развернутых на примерах десятка познавательных антитез. В свою очередь вторая часть вставки из «Дополнения» целиком образовала новую, заключительную гл. XIV «Диалектики мифа». Здесь намечалось все то же разделение «абсолютной» и «относительных» мифологий и показывалось, на каких именно принципах должна строиться «абсолютная» мифология. Намеченные ранее антитезы и послужили автору материалом для демонстрации эффективности подходов «абсолютной» мифологии.

На этом работа над книгой не закончилась. К первому «слою» текста в редакции 1927 г., как уже было сказано, добавился второй «слой», составленный двумя разнесенными по положению частями вставки из «Дополнения», и вместе они образовали единую машинописную основу для новых, здесь уже рукописных вставок (именно так выглядит наборный экземпляр «Диалектики мифа», полученный из Центрального архива ФСБ РФ). Этот третий по счету «слой» сконцентрирован в гл. VII—XIV, он значителен по объему (всего около 330 строк) и содержит много важных добавлений. Здесь мы находим фрагменты из работ различных авторов: В. Розанов о половой проблеме; Л. Андреев и св. Марк Подвижник о происках бесов; св. преподобный Иоанн Лествичник о странничестве; стихотворение «на злобу дня» З. Гиппиус; епископ Феофан Кронштадтский о чуде; примеры о дьявольщине в современной поэзии и др. Имеется среди рукописных вставок и серия весьма колоритных суждений автора по различным общественно-политическим и вероисповедальным вопросам: толкования Апокалипсиса; телесность души; принципиальность половых и национальных отличий; подвижническая практика слез; примеры большевистских мифов; значение колокольного звона; историзм «Пролога»; специфика пролетарского искусства; мифология атеизма.

Выявляется и четвертый, теперь уже завершающий «слой» книги — те правки, которых нет в «лубянском» экземпляре «Диалектики мифа» и которые автор внес, по всей видимости, в корректуре. Среди этих поправок есть чисто редакционные (всего около 15 строк), в них оттачивается стилистика некоторых вставок третьего «слоя»: о квартирах, которые страшны без света лампад; о еврейской микве и обрезании; о женской психологии; о «половых дел мастере» В. Розанове. К четвертому же «слою» следует отнести и две относительно большие вставки в гл. XIV, их также нет в «лубянской» машинописи — это фрагменты о пророческом гнозисе (в п. 2, добавлено около двух страниц текста) и о теории творчества (в тезисе III п. 3, около страницы).

Для современного читателя произведенный анализ авторских вставок в «Диалектику мифа» дает, прежде всего, возможность судить о содержании исчезнувшей части «Дополнения», которое значительно превышало по объему саму «Диалектику мифа». Именно это «Дополнение» вызвало резкую реакцию карательных органов и предрешило судьбу как самой «Диалектики мифа» — она была конфискована, так и ее автора — А. Ф. Лосев был арестован по обвинению в незаконных (без разрешения Главлита) вставках, сделанных из этого «Дополнения». Уже один только перечень имен и тем, которые были затронуты во вставках, красноречиво свидетельствует об особом месте «Диалектики мифа» в истории мысли, и появление этой книги в Советской России 30-х гг. кажется попросту невероятным.

Невероятным, но вместе с тем и реальным фактом в судьбе «Диалектики мифа» явилось и следующее. Что произошло с книгой, которая должна была выйти в частном издательстве мизерным тиражом в 500 экземпляров и после карательных мер вообще чудом сохранив-

шаяся лишь в нескольких экземплярах? Выдержки из нее цитировались с трибуны XVI съезда ВКП(б) в «Организационном отчете Центрального Комитета», прочитанном тов. Кагановичем 28 июня 1930 г., и затем тиражировались в миллионах экземпляров в партийной печати (только «Отчет» был издан тиражом 2 500 000 экз., не говоря уже о газетах и издании стенограмм). Конечно, такая всероссийская «слава» не могла радовать самого А. Ф. Лосева, который был уже арестован. Однако на следствии вопрос о «незаконных вставках» вскоре был забыт, и ему поставили в вину участие (как главного идеолога-теоретика) в создании вымышленного «Центра всесоюзной контрреволюционной монархической организации».

Но вернемся еще раз к вставкам, для чего обратимся к тексту выступления Кагановича. В разделе доклада под названием «Укрепление органов диктатуры пролетариата и усиление организующей роли рабочего класса», а точнее, в подразделе «Обострение классовой борьбы и организация политической активности масс» отмечалось наличие отдельных «недостатков» и констатировалось, что «по линии культуры, по линии литературы обострилась классовая борьба», чему есть, далее цитируем, «пример из области философской литературы. В «Правде» была помещена рецензия о семи книгах философа-мракобеса Лосева (имеется в виду статья: *Сараджев А.* Против поповско-идеалистической реакции // Правда. № 131 (4576) от 14 мая 1930 г. — *В. Т.*). Но последняя книга этого реакционера и черносотенца под названием «Диалектика мифа», разрешенная к печатанию Главлитом, является самой откровенной пропагандой наглейшего нашего классового врага (несмотря на то что она была напечатана благодаря Главлиту, она не увидела света). Приведу лишь несколько небольших цитат из этого контрреволюционного и мракобесовского произведения: «Дыромоляи, говорят, и сейчас еще не перевелись в глухой Сибири. А я по грехам своим никак не могу взять в толк, как это земля может двигаться. До сих пор никак не могу себя убедить, что земля движется и что неба никакого нет...» «Католичество, которое хотело спасти живой и реальный мир, имело полное логическое право сжечь Джордано Бруно...» «Диалектический материализм есть вопиющая нелепость...» (тут сознательно опущено авторское разъяснение, с какой именно точки зрения это так. — *В. Т.*). «Сжигать людей на кострах красивее, чем расстреливать, так же как готика красивее и конкретнее новейших казарм, колокольный звон — автомобильных воплей и платонизм — материализма...» «Только монах один — не мещанин. Только монах понимает правильно и достаточно глубоко половую жизнь, и только он один знает глубину и красоту женской души...» «Говорили: идите к нам, у нас полный реализм, живая жизнь вместо ваших фантазий и мечтаний. Оказывается, полный обман и подлог. Нет, дяденька, не обманешь. Ты, дяденька, с меня шкуру хотел спустить, а не реалистом меня сделать. Ты, дяденька, вор и разбойник...» «Коммунистам нельзя любить искусство. Раз искусство, значит — гений. Раз гений, значит — неравенство. Раз неравенство, значит — эксплуатация...» «Иной раз вы с пафосом долбите: «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 на душе: не-ет!» И это выпускается в Советской стране. О чем это говорит? Это говорит о том, что у нас все еще недостаточно бдительности» (XVI съезд Всесоюзной Коммунистической партии (б). Стенографический отчет. М.; Л., 1930. С. 75).

Приведенные здесь цитаты мы можем теперь сопоставить со вставками, выделенными в тексте «Диалектики мифа». Результат сравнения таков: из восьми пассажей, отобранных «Организационным отчетом», пять относятся к первоначальному тексту книги и только три — ко второму «слою», т. е. являются собственно вставками. Так сухой

текстологический анализ свидетельствует, что А. Ф. Лосев не ставил перед собой задачу протащить «нелегальные» строки и страницы исподтишка, он выступал с открытым забралом, надеясь (конечно, наивно) на понимание. Отсюда и характер «Диалектики мифа» — все главное содержалось уже в тексте, прошедшем цензуру, а последующие вставки и дополнения лишь развивали ранее высказанное, лишь доводили построения до нужной степени логической ясности и эмоциональной окрашенности, лишь способствовали единственной цели настоящего творца, цели самовыражения.

Феномен «Диалектики мифа» являет собой один из самых ярких в XX в. примеров служения долгу настоящего гражданина и настоящего ученого. Пожалуй, по смелости и точности суждений, по масштабности обобщений эту книгу можно поставить в России только рядом с работой В. И. Вернадского «Научная мысль как планетное явление», а отвага автора «Диалектики мифа» и его верность раз и навсегда принятому для себя идеалу (для А. Ф. Лосева это прежде всего христианский идеал) сближает его с автором «Архипелага ГУЛАГ» А. И. Солженицыным.

* * *

«Диалектика мифа» публикуется по первому изданию 1930 г. (использована фотокопия экземпляра книги из собрания Отдела хранения РГБ, шифр С 52/16) с внесением отдельных исправлений по рукописи первоначального варианта книги, обнаруженного в архиве А. Ф. Лосева (далее в примечаниях обозначена как «рукопись»), и по машинописному тексту с авторской правкой, переданному из Центрального архива ФСБ в июле 1995 г. (далее — «машинопись»). В примечаниях приводятся все сколько-нибудь значимые разночтения и варианты между текстом первого издания, рукописью и машинописью. Исправления относительно текста первого издания затронули 12 отдельных слов, все они также оговорены в примечаниях. В Приложении помещены фрагменты ⟨Миф — развернутое магическое имя⟩, ⟨Мифология и диалектика⟩ и ⟨Возможные типы мифологий⟩, которые непосредственно примыкают к «Диалектике мифа» и представляют собой варианты завершающих глав книги.

При составлении примечаний 4*, 8*, 9*, 11*, 15*, 16*, 19*, 28*, 31*, 39*, 44*, 47*, 48*, 57*, 73*, 90*, 92*, 107*, 109*, 122* использованы материалы комментариев Л. А. Гоготишвили к «Диалектике мифа» в издании: *Лосев А. Ф.* Из ранних произведений. М., 1990.

[1*] Термины *сказка* и *сказочная природа* (или *действительность*) встречаются также далее, в начале п. 1 гл. IV. В связи с этим напомним, что первоначально книга имела название «Диалектика мифа и сказки». Указанные термины, имеющие явно оценочный характер (ср.: «характеризуя миф как потустороннюю сказочную действительность, мы не вскрываем существа мифа, а лишь выражаем свое отношение к нему», с. 35), в постепенно формировавшейся системе категорий лосевской теории мифа уступили место более широким по семантике терминам типа *мифическая отрешенность* и *чудо*.—*34*.

[2*] Далее в машинописи зачеркнуто: *Иначе мне нельзя будет заниматься и зоологией. Иначе, если я стану изучать лягушку и находить диалектическую структуру ее организма и функций этого организма, а также, на свою голову, начну приводить идеальные примеры лягушачьего организма, то найдутся такие, которые станут упрекать меня в том, что лягушка для меня есть вообще идеал всякой жизни и что я ничего кроме лягушек вообще не признаю. Анализируя миф, я привожу примеры христианской, языческой, буддийской, греческой, иудейской и т. д. и т. д. мифоло-*

гии, по усвоенному методологическому правилу, я везде становлюсь на точку зрения этих мифологий, чтобы понять их внутреннюю логику. Можно себе представить, что получится, если все эти бесконечные мифы начнут приписываться мне самому без всякого разбора. Всякий здравомыслящий, конечно, знает наперед, что ни для меня и ни для кого бы то ни было это просто невозможно.

В рукописи имеется несколько иной вариант этой части вступления: *Иначе мне нельзя будет заниматься и зоологией. Ибо, если я стану изучать лягушку и находить диалектическую структуру ее организма и функций этого организма, а также, на свою голову, начну приводить идеальные примеры лягушачьего организма, то вы начнете опять издеваться: «Ага! Он ничего кроме лягушек не признает! Для него мир есть лягушка! Ага! Он сам в себе видит только лягушку! Ага! Для него идеалом является лягушка!» Позвольте, товарищи, что́ вы, что́ вы? Я только изучал лягушку, а идеал ли она и для кого идеал, не ведаю и вопросом даже таким не задавался. Впрочем,— vade, libellum! И — habeant sua fata libella! Только, граждане, не забывайте диалектики. Ругайтесь, но будьте диалектиками.*

Перевод латинских выражений соответственно: *иди, книжка* и *да имеет судьбу и безделица* (ср. известное изречение: habent sua fata libelli — *книги имеют свою судьбу*). — *34.*

[3*] Специальное исследование А. Ф. Лосева по социологии мифа нам не известно; возможно, тут имелась в виду соответствующая часть «Дополнения к «Диалектике мифа»», о которой можно судить, например, по заключению во фрагменте ⟨Возможные типы мифологий⟩. Укажем также на обширную главу «Социальная природа платонизма» из книги автора «Очерки античного символизма и мифологии» (с. 761—886), где в резюмирующей части обрисовано положение платонизма на фоне прочих типов «живого социального бытия» (с. 883). — *34.*

[4*] *Апперцепция*, здесь термин психологии (от лат. ad — *при* и perceptio — *восприятие*), восходящий к И. Гербарту, обозначает процесс, увязывающий содержание новых ощущений с прежним опытом и знаниями. Упоминаются основатели немецкой школы этнопсихологии М. Лацарус и Г. Штейнталь, которые с 1859 г. организовали специализированное издание Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. Штейнталь, будучи последователем Гербарта и развивая известный тезис В. Гумбольдта о том, что «каждая нация имеет свои законы духа», ввел понятие «мифологической апперцепции», означающее индивидуальное восприятие действительности, трансформированное в соответствии с ходячими (массовыми) представлениями. А. Ф. Лосев называл ее «иллюзорной», вероятно, вслед за В. Вундтом, квалифицировавшим построения Штейнталя как «теорию иллюзии» (Миф и религия. СПб., [1913]. С. 33). — *37.*

[5*] Из суждений В. Вундта об «аффективном корне» мифа приведем следующие: «*Существенными пружинами* мифологического мышления являются не представления, но *аффекты*, сопровождающие повсюду представления и вторгающиеся, как могущественнейшие *возбудители фантазии*, в образование представлений». «Аффекты страха и надежды, желания и страсти, любви и ненависти представляют повсюду распространенные *источники* мифа. Разумеется, они всегда связаны с *представлениями*. Но только они одни вдыхают в эти представления *жизнь*. Благодаря этому они вторгаются в сферу жизни с не меньшей силой, чем коренящиеся в чувственных потребностях человека *инстинкты*, с которыми они теснейшим образом связаны. Поэтому именно мифологические аффекты, а не мифологические представления в узком смысле слова, с *одной стороны*, переходят в *живые выразительные движения*, а *с другой* — отражаются *в многообразных чувствах и настроениях*, придающих характеру народов, как и индивидов, его постоянный

отпечаток». Данный отрывок из упомянутой книги В. Вундта (с. 40), наряду с другими, А. Ф. Лосев включил в свою неопубликованную работу «Рождение мифа», написанную в форме реферата, по всей видимости, сразу по окончании Московского университета в 1914 г. Все курсивы в цитате принадлежат А. Ф. Лосеву.—*38.*

[6*] Цитата с небольшими неточностями, см.: *Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы // Собр. соч.: В 15 т. Т. 9. Л., 1991. С. 51.—*39.*

[7*] Исправлено по машинописи, в первом изд.: *иеромонахе монастыря.* В рукописи: *3* монастыря*; возможно, имелся в виду Заиконоспасский мужской монастырь (на Никольской улице), с насельниками которого А. Ф. Лосев общался в 20-е гг.—*40.*

[8*] *О. Конт* (1798—1857) относил мифологию к низшей стадии процесса развития человечества — «теологической», за которой по восходящей линии следуют «метафизическая» и собственно «научная» стадии (см.: Курс положительной философии. СПб., 1899). *Г. Спенсер* (1820—1903) полагал первобытную мифологию неким первичным импульсом к научному постижению мира (см.: Основания социологии. М., 1876. Т. 1). В известной работе *Э. Тэйлора* (1832—1917) «Первобытная культура» (первый рус. пер.: СПб., 1872) выделялся мифологический — на базе анимизма — этап в эволюции познания.—*41.*

[9*] Специально типы диалектических учений *Фихте* (1762—1841) и *Плотина* (203/204 или 204/205—269/270), внешне сходные по тяготению к триадическим структурам (три первых «положения» в «общем наукоучении» у Фихте, учение о «трех субстанциях» у Плотина) и принципиально отличные в понимании абсолютного начала бытия, А. Ф. Лосев рассматривал в «Диалектике художественной формы» (с. 193).—*44.*

[10*] *Баня с пауками* — образ вечности, по Свидригайлову: «будет там одна комнатка, эдак вроде деревенской бани, закоптелая, а по всем углам пауки, и вот и вся вечность» (*Достоевский Ф. М.* Преступление и наказание // Собр. соч.: В 15 т. Л., 1989. Т. 5. С. 272).—*45.*

[11*] О секте «дыромоляев» или «дырников» писали В. С. Соловьев в предисловии к «Трем разговорам» (1900) и В. Ф. Эрн в работе «Разбор Послания Святейшего Синода об Имени Божием» (1917). Как там, так и в «Диалектике мифа» образ *поклонения дыре* служил для изобличения бездуховности «голого» эмпиризма.—*45.*

[12*] *Женился на астрономке* — имеется в виду жена А. Ф. Лосева, Валентина Михайловна *Соколова-Лосева* (1898—1954), выпускница математического отделения физико-математического факультета Московского университета по специальности «астрономия», в 1935 г. защитила кандидатскую диссертацию «Об изменении эксцентриситета и большой полуоси орбиты спектрально-двойной звезды под влиянием прохождения встречных звезд».—*45.*

[13*] См.: «Господь царствует; Он облечен величием, облечен Господь могуществом [и] препоясан: потому вселенная тверда, не подвигнется» (Пс. 92.1). Близкое выражение: «Скажите народам: Господь царствует! потому тверда вселенная, не поколеблется» (Пс. 95.10).—*45.*

[14*] Подробнее «мифологичность» науки на примерах интерпретации преобразований Лоренца и теории относительности Эйнштейна рассмотрена А. Ф. Лосевым в гл. 12, 13 книги «Античный космос и современная наука».—*48.*

[15*] Вероятно, имелся в виду V съезд советских физиков (декабрь 1926 г.) и соответствующая дискуссия о нем в партийной печати (см., напр.: Под знаменем марксизма. 1927. № 1. С. 134—142, № 2—3. С. 188—199).—*48.*

[16*] *Л. Леви-Брюль* (1857—1939) рассматривал обряд «танангла» как яркое свидетельство дологичности первобытного мышления, его безраз-

личия к логическому противоречию (Первобытное мышление. М., 1930. С. 39). Этот пример долго кочевал по страницам этнографической и религиоведческой литературы. — *49.*

[17*] Первоначально в рукописи: *и внеобъектно, и внесубъектно.* — *53.*

[18*] Трехтомная «Философия символических форм» *Э. Кассирера* (1874—1945) печаталась в Германии в 1923—1929 гг., т. е. как раз в то время, когда А. Ф. Лосев формулировал свое учение и, по мере знакомства с сочинениями Кассирера, констатировал значительное совпадение своих взглядов с его идеями. А. Ф. Лосеву принадлежит первый в России критический анализ упомянутой «Философии» в докладе «Теория мифического мышления у Э. Кассирера», прочитанном в ГАХНе 15 ноября 1926 г. (публикации в журнале «Символ» (Париж), 1993, № 30 и в сб.: *Кассирер Эрнст.* Избранное. Опыт о человеке. М., 1998. С. 730—760). К тезисам доклада прилагались вопросы, сформулированные А. Ф. Лосевым для коллективного обсуждения реферируемой работы. Это приложение, дающее ясное представление о характере оценки автором учения Кассирера, мы воспроизводим ниже по машинописному тексту, хранящемуся в РГАЛИ (ф. 941, оп. 14, ед. хр. 25, л. 4):

«1) Правильно ли у Кассирера установлено отношение мифического мышления к естественному научному. Сам докладчик считает его в общем правильным, но требующим некоторых поправок. Антитезы, рассматриваемые Кассирером, могут быть сведены к тождеству логического и алогического в мифе. Необходимо выделить в этом тождестве момент интеллигенции или, шире говоря, самосознания. В мифе важно тождество логического и алогического, данного в интеллигенции.

2) Каким методом пользуется Кассирер в своем исследовании. Трактовка мифа как логической функции правильна. Феноменологизм Кассирера формально может считаться соответствующим феноменологизму Гуссерля. Но метод Кассирера — не только феноменологическое описание, в нем есть и объяснение, это скорее трансцендентально-дедуктивный метод.

3) Можно ли считать метод Кассирера диалектическим. Переходы от мифа к религии и от религии к искусству нельзя назвать диалектическими. Построение диалектики в конце книги Кассирера сделано вопреки всему предыдущему изложению. В то время как миф мыслится как смысловая структура, религия требует своего осуществления. Тогда как Кассирер религию мыслит в сфере абсолютной идеи. Так же неправилен переход от религии к искусству. Искусство вовсе не примиряет противоречия религии, так как противоречия религии происходят в плане жизненном. Искусство дает синтез в смысловой сфере, а не в вещной». — *55.*

[19*] Среди примеров теоретических концепций, особо выделяющих *сверхчувственность* в мифе, кроме известного обобщения Л. Леви-Брюля о мифе как комплексе представлений, относящихся к сверхъестественному (см.: Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937), укажем также более раннюю точку зрения Н. И. Кареева о «мифологии в теснейшем смысле» как сфере образов «сверхъестественного, поставленного за пределами чувственного мира» (Мифологические этюды // Филологические записки. 1873. III. С. 65—66). — *57.*

[20*] Описательно намеченная здесь мифология зрительного и осязательного восприятия звуков более строго развивалась у А. Ф. Лосева на базе категориального анализа «логики музыкальной формы» в книге «Музыка как предмет логики», см. особенно с. 202—212 о «светлоте», «цветности», «весе» и «плотности» звука. В то же время в «Диалектике художественной формы» (с. 214—215) наряду с квалификацией *категориальной* намечались принципы *меональной* квалификации, позволявшие логически оправданно представлять мелодику стиха, скульптурность

в музыке, архитектурность в живописи и т. п. смешанные (перекрестные) соединения различных сфер искусства. — *58.*

[21*] Цитата с пунктуационными неточностями, см.: *Гоголь Н. В.* Миргород // Полн. собр. соч.: В 14 т. М., 1937. Т. 2. С. 185—187. — *59.*

[22*] Эквивокация (от лат. aeque — *равно, одинаково* и vocatus — *называть*), термин школьной логики, обозначает логическую ошибку, возникающую при использовании одного и того же слова или выражения в разных значениях в ходе одного и того же умозаключения. — *62.*

[23*] В рукописи перечень теорий несколько иной: *теории XIX в., солярная, демонологическая, антропологическая и т. д.*; он целиком следовал общепринятой к началу XX в. классификации мифологических теорий. Перечень мифологических теорий из изданного текста «Диалектики мифа» ближе к перечню в работе А. Ф. Лосева «Философия мифологии» (см. преамбулу), где автор проводил собственную классификацию. — *65.*

[24*] Более изощренная, чем у *Шеллинга* (1775—1854), классификация типов выражения у А. Ф. Лосева (с проведением повторного разделения *внутреннего* и *внешнего*) скорее всего восходит к логическому образцу платоновского «Парменида», где выводы для *одного* и *иного* строятся при их поочередном *абсолютном* и *относительном* полагании (ср. схему диалога: Античный космос и современная наука. С. 277—278). — *68.*

[25*] Исправлено по машинописи, в первом и последующих изд.: *совсем.* — *69.*

[26*] Специальных работ о теории символа А. Ф. Лосев в 20-е гг. не опубликовал, однако имелись многочисленные обращения к этой теме в книгах «Античный космос и современная наука» (1927), «Философия имени» (1927), «Диалектика художественной формы» (1927) и особенно в «Очерках античного символизма и мифологии» (1930). — *69.*

[27*] Стихотворение 1837 г. «Лес» *А. В. Кольцова* (1809—1842) открывается строкой: «Посвящено памяти А. С. Пушкина». — *69.*

[28*] Романтический образ «Голубого Цветка» у *Новалиса* (1772—1801) выступает как символ идеальной жизни, противопоставленной рассудочному и прозаическому существованию в современной поэту Германии; использован в неоконченном романе «Генрих фон Офтердинген», построенном на полемике с гётевским «Вильгельмом Мейстером». Об отношении А. Ф. Лосева к Новалису и Гёте см. в «Диалектике художественной формы». С. 194—198, 188—192. — *70.*

[29*] «И явилось на небе великое знамение: жена, облеченная в солнце; под ногами ее луна, и на главе ее венец из двенадцати звезд» (Откр. 12.1). — *70.*

[30*] Первоначально в рукописи: *Церковь.* — *70.*

[31*] Творчество *Р. Вагнера* (1813—1883), и в частности его тетралогия «Кольцо Нибелунга», особо интересовало А. Ф. Лосева, видевшего в музыке немецкого композитора художественное воплощение трагедии и скорой гибели индивидуалистической культуры Нового времени; см. статью 1918—1919 гг. «Философский комментарий к драмам Рихарда Вагнера» (полностью опубликована в кн.: *Лосев А. Ф.* Форма — Стиль — Выражение. М., 1995. С. 668—731). — *71.*

[32*] Имеется в виду одно из действующих лиц пьесы Л. Н. Андреева (1871—1919) «Жизнь Человека». — *71.*

[33*] Теория символа второй (и большей) степени, лишь намеченная в «Диалектике мифа», развита А. Ф. Лосевым в работе второй половины 30-х гг. «Са́мое само́» (*Лосев А. Ф.* Миф — Число — Сущность. М., 1994. С. 450—463). Современную трактовку лосевской концепции *иерархии символов* (нисходящих и восходящих) в связи с анализом *абсолютной мифологии* как *абсолютной диалектики* можно найти в статьях Л. А. Гоготишвили «Абсолютная мифология» и «Двойной символ» (Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995. С. 7—8, 155—158). — *71.*

[34*] В рукописи далее следует знак вставки и карандашом на обороте соседнего листа записано: *4. [в отд. рукописи стр. 16—26].* Судя по этому указанию, весь последующий раздел о «мифологии света», вплоть до заключительного абзаца, извлечен из другой работы, представленной у нас фрагментом ⟨О теориях мифа⟩ (см. примеч. 20* к нему). — *71.*

[35*] Так в рукописи и в первом издании; в цитируемой книге Гёте: *неспокойный.* — *72.*

[36*] В первом издании: *правильна*; исправляем по рукописи, соответствующей в данном месте цитируемой книге Гёте. — *73.*

[37*] Здесь цитировались фрагменты «Учения о цветах» Гёте по указанной в книге работе *В. О. Лихтенштадта*, с. 241—242, 244—247, 252—253. — *73.*

[38*] Следующие ниже цитаты из работы *о. П. Флоренского* (1882—1937) содержат незначительные неточности, в основном пунктуационные. — *73.*

[39*] Согласно трактату *Плотина* «О числах» (Эннеады VI 6), число есть «как бы некое смысловое изваяние, предстоящее словно после выхождения из самого себя и проявления в самом себе» (перевод А. Ф. Лосева в кн.: Диалектика числа у Плотина. С. 161—162). — *78.*

[40*] Через несколько лет в одном из своих докладов, прочитанных для весьма своеобразной аудитории Белбалтлага (ст. Медвежья Гора, 20 октября 1932 г.), А. Ф. Лосев вновь обратится к этой теме, противопоставляя *пустоте* ньютонианской бесконечности *телесную* бесконечность теории относительности Эйнштейна. Тезисы доклада см.: *Лосев А. Ф.* Из неопубликованного наследия // Вопросы философии. 1996. № 10. С. 126—131. — *79.*

[41*] Так в машинописи и первом изд.; правильнее была бы форма *деревянное масло*, как в аналогичном случае ниже, на с. 79. — *79.*

[42*] В рукописи описка, перешедшая и в первое издание: *в 85 случаев из 70.* — *79.*

[43*] При цитировании автором опущены подчеркивания, принадлежащие А. Белому; точнее, ссылка для цитат должна быть следующая: *с. 10—18.* — *82.*

[44*] Якоб Гримм (1785—1863), историк и филолог, вместе с братом Вильгельмом предпринял два грандиозных собирательских проекта по описанию словарного состава немецкого языка (с этимологией) и составлению свода народных сказок. Проекты едва ли не напрямую стимулировались популярным учением Гердера о мифологии как выражении общенародной мудрости и своеобразно выражали главные пристрастия эпохи романтизма. Для российской науки второй половины XIX в. были характерны схожие умонастроения в оценке мифологии; закрепленные, например, в работах: *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1—3. М., 1865—1869; *Крушевский Н.* Заговоры как вид народной поэзии. Варшава, 1876; *Введенский А.* Художественное творчество как принцип объяснения мифов. М., 1901. — *82.*

[45*] В рукописи старомодная форма написания, которой автор долгое время придерживался: *извнутри.* — *83.*

[46*] В первом издании: *стремиться*; исправляем по рукописи — *стремится*, а не *хочет стремиться.* — *83.*

[47*] См. в «Критике способности суждения»: «Вкус есть способность судить о предмете или о способе его представления на основании удовольствия или неудовольствия, свободного от всякого интереса. Предмет такого удовольствия называется прекрасным» (*Кант И.* Соч.: В 6 т. М., 1966. Т. 5. С. 212). — *85.*

[48*] Повторяя построения гегелевской «Эстетики», А. Ф. Лосев формулировал взаимосвязи искусства и религии следующим образом: «тождество объекта и субъекта в *объекте* есть искусство», тогда как «тождество объекта

и субъекта в *субъекте* есть религия» (Диалектика художественной формы, с. 179; курсив автора). — *89.*

[49*] Исправляем по рукописи, в первом издании: *в мире.* — *90.*

[50*] Цитата из 40-й главы «Стоглава», где данное правило возводится к «апостольская и отеческая предания» (Стоглав. М., 1913. С. 73, факсимиле). Сборник постановлений Собора 1551 г., разделенный на сто глав, был составлен в целях регламентации разных сторон внутрицерковной жизни и взаимоотношений духовного сословия с «мирскими» людьми и государством. — *91.*

[51*] *Лермонтов М. Ю.* Герой нашего времени // Собр. соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1976. С. 90, 135. — *93.*

[52*] «Интеллигенция» — термин, восходящий к Плотину, Фихте и Шеллингу, обозначает «для-себя-бытие» как сферу самосознания и самоощущения. Он систематически использовался автором в «Философии имени» и «Диалектике художественной формы», а в «Диалектике мифа» должен был играть важную роль на заключительной стадии развертывания «формулы мифа» (см. фрагмент ‹Миф — развернутое магическое имя›). Детальнее иерархическая система «интеллигентных модификаций» была, вероятно, разработана автором в несохранившейся работе «Диалектика интеллигенции» (упомянута в «Философии имени, с. 114), часть из которой, по-видимому, попала в состав «Дополнения» (см. примеч. 27* к «Дополнению»). — *94.*

[53*] Первоначальный вариант в рукописи: *низком.* — *96.*

[54*] Далее следует цитата *В. В. Розанова* (1856—1919) с незначительными, преимущественно в пунктуации, неточностями. — *100.*

[55*] В машинописи (соответствующий лист рукописи утрачен) фраза выглядит несколько иначе: *Он обоготворяет щи, папиросы, уборные, постельные увеселения и женские одежды.* — *101.*

[56*] Упомянутая антресольная комната квартиры 12 в доме 13 по улице Коминтерна (бывшей тогда и теперь снова — улице Воздвиженке; дом разрушен в 1941 г.), где жили супруги Лосевы, всегда представлялась «живой вещью» для ее обитателей; см., например: *Тахо-Годи А. А.* Лосев. М., 1997. С. 121 — выдержки из дневника В. М. Лосевой о «родной верхушке». — *102.*

[57*] Имеется в виду Психологическое общество при Императорском Московском университете (основано по инициативе проф. М. М. Троицкого, действовало с 1885 по 1921 г.), в заседаниях которого А. Ф. Лосев принимал участие, будучи еще студентом, как он участвовал и в работе Психологического института (основан Г. И. Челпановым в 1912 г.) при том же университете. Возможно, в упомянутом эпизоде автор имеет в виду доклад Л. Шестова «Potestas Clavium», состоявшийся 14 ноября 1915 г., и возражения на него Н. А. Бердяева (см. материалы о докладе в кн.: *Баранова-Шестова Н.* Жизнь Льва Шестова. Париж, 1983. Т. 1. С. 141—142). — *103.*

[58*] Неточная цитата: *Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы // Собр. соч. Т. 9. Л., 1991. С. 51—52. — *104.*

[59*] В машинописи и первом издании: *погубила*; восстанавливаем слово по рукописи, что и приводит в соответствие цитированному тексту Гоголя. — *105.*

[60*] *Гоголь Н. В.* Ревизор // Собр. соч. М., 1952. Т. 4. С. 91. — *105.*

[61*] *Андреев Л. Н.* Иуда Искариот // Повести и рассказы: В 2 т. М., 1971. Т. 1. С. 46, 47—48. — *106.*

[62*] Исправлено по рукописи, в машинописи и первом издании иначе: *Конкретно, это — неменяющееся время; оно в Небе.* — *109.*

[63*] В рукописи значится вариант: *с 1907 г.*; в машинописи зачеркнуто: *с 1917 г.* — *110.*

[64*] Вариант в рукописи: *оригинальная.* — *110.*

[65*] *Розанов В. В.* Уединенное. СПб., 1912. С. 20; курсив В. В. Розанова. — *111.*

[66*] Подробнее данная релятивистская «мифология телесности» развивалась автором в книге «Античный космос и современная наука» (с. 208—212), при этом он ссылался на работу о. П. Флоренского «Мнимости в геометрии» (М., 1922. С. 48—53; эта редкая книга в двух экземплярах сохранилась в библиотеке А. Ф. Лосева) и указывал на связь собственной теории с учением Николая Кузанского о становящейся форме мира. — *113.*

[67*] См. гл. 16—17 в книге «Античный космос и современная наука». — *113.*

[68*] Вариант в рукописи: *полное.* — *116.*

[69*] Вероятно, имеется в виду о. Давид, духовный отец Лосевых (в миру Дмитрий Иванович Мухранов, ум. 5 июня 1930 г.), один из главных участников «афонского дела» 1913 г., архимандрит. Память о духовном отце постоянно сопровождала Лосевых на путях в ГУЛАГе и оставила след в их переписке 1932 г. Так, А. Ф. Лосев вспоминал: «Когда я однажды сказал Д.: «Думаю, не бросить ли науку?», он, с своими печальными и усталыми глазами (помнишь эти печальные, усталые, как бы внутренно изможденные и все же сияющие тайным светом глаза, эти чудные и родные глаза?), ответил: «Нет, зачем же науку бросать? Ты страсти свои брось»» (*Лосев А. Ф.* Жизнь. СПб., 1993. С. 394; письмо от 9 марта). В. М. Лосева: «А кроме того, часто мысленно чувствую снисходительную и ласковую улыбку Дав.: как-то его ребятишки, сами себе предоставленные, с жизнью справляются» (там же, с. 437; письмо от 13 февраля). О нем имеются ценные, весьма краткие, но всегда окруженные значительным контекстом свидетельства у о. П. Флоренского. Так, в посвящении к поэме «Оро» упоминается «праведный Давид» — «Сам в рое жалящих обид / И жгучих язвий, Бога Сил / Он Имя сладкое носил» (*Священник Павел Флоренский.* Соч.: В 4 т. М., 1998. Т. 4. Письма с Дальнего Востока и Соловков. С. 435); также см. фрагмент в заметках к лекциям 1921 г. в Московской духовной академии: «*Свет* от праведных (*что я* видел). Еп. Антоний. Старец Исидор. О. Давид» (там же. М., 1999. Т. 3 (2). У водоразделов мысли. С. 377). — *120.*

[70*] В рукописи первоначально был несколько другой вариант фразы: *Я воспользуюсь весьма ценными наблюдениями Н. М. Тарабукина, которому принадлежит ненапечатанное сочинение о живописном пространстве и доклады которого на эти темы я имел удовольствие слушать в Государственной академии художественных наук в 1925—1927 гг.*

Рукопись «Проблема пространства в живописи» хранится в домашнем архиве Н. М. Тарабукина и в его личном фонде ОР РГБ (ф. 627, к. 5, ед. хр. 2; 159 стр.), известны редакции 1927 и 1929 гг. Впервые работа опубликована в журнале «Вопросы искусствознания». 1993. № 1, 2/3, 4; 1994. № 1. — *122.*

[71*] В опубликованном тексте Н. М. Тарабукина близкая формулировка обнаруживается в заключительной главе книги, посвященной характеристике экспрессионизма: «Перед зрителем встала темная, противоречивая, полная порывистой устремленности истерзанная форма поздних проявлений европейского искусства и предстала в виде взволнованного моря красок и неорганизованного хаоса истерических композиций» (Вопросы искусствознания. 1994. № 1. С. 353). — *125.*

[72*] Вполне в духе «новой мифологии» и дружным хором звучали тогда в советской периодической печати «определения» по адресу самого А. Ф. Лосева. Приведем часть из них: «лосевская идеология отражает настроения самых реакционных элементов нашей страны» (*Деборин А. М.* Современные проблемы философии марксизма // Вестник Коммунистической Академии. 1929. № 32 (2). С. 4); «черносотенным и антисемитским духом веет от определения марксизма у Лосева»

(*Сараджев А.* Против поповско-идеалистической реакции // Правда. 14 мая 1930); «этот современный проповедник астрологии и алхимии поистине с изуверским бешенством говорит о материализме, эмпиризме, науке» (*Баммель Гр.* Об идеалистической философии после Октября // Под знаменем марксизма. 1930. № 5. С. 54); «никогда идеализм не выступал в столь реакционной, претенциозной и воинственной форме, как теперь в лице Лосева», он «является философом православия, апологетом крепостничества и защитником полицейщины» (*Гарбер Х.* Против воинствующего мистицизма А. Ф. Лосева // Вестник Коммунистической Академии. 1930. № 37—38. С. 124, 144); «вы опоздали, Лосев, со своей теорией десятка на два лет. Два десятка лет назад вы получили бы признание и вам уготовано было бы почетное место в «Новом Времени» между Меньшиковым и Розановым» (*Григорьев М.* Реакционная «диалектика». Эстетическая система Лосева // На литературном посту. 1930. № 20 (октябрь). С. 57). — *125.*

[73*] Старознаменный догматик «Всемирную славу» — особый тип церковного распева на воскресной вечерней службе; Преображенский тропарь и кондак — песнопения на праздник Преображения Господня 6/19 августа. — *126.*

[74*] Далее в рукописи следовал пассаж, в дальнейшем существенно расширенный: *Соединять искусство с пролетарской идеологией так же нелепо, как женатому человеку обедать в ресторане, философу иметь семейство и профессору — танцевать. Наша личность и наше мировоззрение* и т. д. Ср. с текстом в конце п. 4d гл. V. — *127.*

[75*] После данной рукописной вставки в машинописи далее до слов *Итак, миф не есть догмат* (конец гл. IX) следует фрагмент с первоначальной нумерацией листов 1—37, являющийся вставкой из «Дополнения». — *131.*

[76*] Так в первом изд., возможно, после корректурной правки автора. В машинописи и последующих изд.: *видение.* — *131.*

[77*] Упомянутые *Афанасий Великий* или *Александрийский* (ок. 295—373), архиепископ г. Александрии, крупнейший деятель первого Никейского собора 325 г., и *Василий Великий* или *Кесарийский* (ок. 330—379), архиепископ г. Кесарии (Малая Азия), представитель каппадокийской школы, во многом определившей решения Константинопольских соборов, — оба активно боролись с ересями *арианства* (учение о полном разделении Отца и Сына, о тварности Сына Божия), *савеллианства* (учение о «монаде», полном тождестве Лиц Троицы) и *тритеизма* (учение о раздельности Лиц Троицы при единородности по сущности, т. е. о «трехбожии»). В «Истории античной эстетики» А. Ф. Лосев следующим образом подытожил тринитарные поиски, более полувека спустя прибегая к некоторым обобщающим формулам своего раннего «восьмикнижия»: «В конце концов пришлось три лица в проблеме троичности считать тождественными по бытию и различными ипостасно. При этом для диалектики важно то, что ипостась, то есть выраженный смысл бытия, мыслилась тоже бытийно, так как иначе смысл бытия нужно было бы принимать в духе савеллианства, а еще хуже — субъективно-человечески. В каппадокийских текстах так и читаем, что лицам божества одинаково свойственно и тождество (taytotes) и различие (heterotes), причем то и другое свойственно лицам божества объективно и реально, ипостасно, а не просто атрибутивно или акцидентально. Получалось так, что три лица троичности представляют собою *самотождественное различие*, или *саморазличное тождество*» (курсив Лосева. — *В. Т.*). «В связи с этим термин «единосущность», фигурировавший на первом соборе, был оставлен и на втором, Константинопольском соборе 381 г., и этот символ так и вошел в общехристианский символ веры. Однако смысл его имел на втором соборе уже совсем другой оттенок, поскольку он предполагал не

только субстанциальное тождество лиц, но и их субстанциальное различие. Этим уничтожалась всякая возможность обвинять гомоусианство (учение о «гомоусии», т. е. «единосущности». — *В. Т.*) как в савеллианском преувеличении божественного единства, исключающем всякое различие, так и в тритеизме (в трехбожии), исключавшем всякое тождество внутрибожественных определений» (*Лосев А. Ф.* Итоги тысячелетнего развития. Кн. 1. М., 1992. С. 56, 57). — *132.*

[78*] Далее из машинописи зачеркнуто: *Вот наудачу несколько мест.* — *137.*

[79*] Крылатое выражение *знание — сила* традиционно возводится к Ф. Бэкону (1561—1626), основателю индуктивного эмпиризма в науке, у которого наиболее близкое высказывание можно найти в «Афоризмах об истолковании природы и царстве человека» (афоризм III) из «Нового Органона»: «знание и могущество человека совпадают» (*Бэкон Фрэнсис.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1978. С. 12). Позднее автор посвятит этому философу специальный анализ, особо подчеркнув *титанизм* его учения о могуществе человека; см.: *Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения. М., 1982. С. 491—493. — *138.*

[80*] Исправлено по рукописи и первому изд.; в последующих изд.: *материя.* — *140.*

[81*] Исправлено по рукописи и первому изд.; в последующих изд.: *стали.* — *140.*

[82*] Здесь в рукописи первоначально — *порыв*; в машинописи — *позыв.* — *141.*

[83*] Вариант в рукописи: *некий.* — *144.*

[84*] *Левиафан* — гигантское чудовище, упоминаемое в Библии как пример непостижимости божественного творения (Иов 40.20—41.26; Пс. 103.25—26), а также в качестве враждебного Богу могущественного существа, над которым Он одержал победу в начале времен (Пс. 73, 74.14; Ис. 27.1). В литературе Нового времени наиболее известен образ Левиафана в одноименном трактате (1651) Т. Гоббса, где автор уподобляет ему государство, рассмотренное как гигантский живой организм. Отметим, что у А. Ф. Лосева Левиафан как своего рода «основной миф» новоевропейского материализма есть *мертвое* чудовище. — *147.*

[85*] Ср.: «Когда же приидет Утешитель, Которого Я пришлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать о Мне» (Ин. 15.26). — *147.*

[86*] *Гиппиус З.* Всё кругом // Собрание стихов. Книга вторая. М., 1910. С. 21. Это же стихотворение использовалось в «Дополнении», см. с. 256 наст. изд. — *148.*

[87*] Первоначально в рукописи и в машинописи (зачеркнуто) дата: *1928.* В библиотеке А. Ф. Лосева имеется том «Очерков античного символизма и мифологии» с типографским клише года издания как раз «1928» (пробный или «сигнальный» экземпляр?), тогда как в выходных данных всего тиража этой книги значится «1930». Характерно также, что присвоенный книге номер Главлита (А 11511) непосредственно примыкает к номерам книг «Критика платонизма у Аристотеля» (1929) и «Диалектика числа у Плотина» (1928) — А 11509 и А 11510 соответственно. Таким образом, книга проходила цензуру не позднее 1928 г. В деталях историю выхода «Очерков» в свет пока проследить не удалось. — *149.*

[88*] Вариант в рукописи и машинописи: *механики.* — *151.*

[89*] Далее часть листа машинописи отрезана (всего 6 строк); конец удаленного фрагмента в начале следующего листа (зачеркнуто) читается так: ⟨...⟩*гии на зло Деборину с его квашеными просфорами.* По рукописи удаленный текст восстанавливается полностью: *В христианстве Деборин будет защищать семь вселенских соборов против папы, критиковать непорочное зачатие Богоматери и признавать царя наряду с патриархом* (далее

зачеркнуто: «Аксельрод же и».— *В. Т.*), *Тимирязев же будет папистом против царя, защитником безбрачия духовенства, чистилища и индульгенций, равно как и Аксельрод будет иметь стигматы на руках и ногах и будет* (далее зачеркнуто: «защитницей совершения».— *В. Т.*) *печь опресноки для католической литургии назло Деборину с его квашеными просфорами.— 152.*

[90*] Восстановим некоторые имена участников данного эпизода. Разработка методов «объективной» психологии в России велась еще с дореволюционного времени в основном школами В. М. Бехтерева и И. П. Павлова. В начале 20-х гг. тезис об «объективности» был заимствован психологами-марксистами. Они оспаривали «идеалистические» и «субъективистские» основы академической психологии и стремились создать психологию на базе диалектического материализма, о чем было прямо заявлено на Психоневрологическом съезде в 1922 г. К. Н. Корниловым (1879—1957), который через год возглавил Московский институт психологии, потеснив его бессменного руководителя и основателя Г. И. Челпанова. Профессор Г. И. Челпанов (1862—1936) — университетский преподаватель А. Ф. Лосева (как, впрочем, и Корнилова) и первый его научный руководитель. Свою работу «Исследования по философии и психологии мышления» (написана в 1919 г., опубликована в 1999 г. в авторском сборнике «Личность и Абсолют») А. Ф. Лосев снабдил характерным посвящением: «Георгию Ивановичу Челпанову, борцу за истинную психологию в России, посвящает эту книгу автор-ученик».— *152.*

[91*] Исправлено по рукописи, в машинописи и первом издании: *объектов.— 153.*

[92*] Фраза о *Дж. Бруно* (1548—1600), понятая как выражение позиции самого А. Ф. Лосева, была особо отмечена в «Организационном отчете Центрального Комитета XVI съезду ВКП(б)», который был читан т. Кагановичем 28 июня 1930 г. Однако А. Ф. Лосев в данном месте «Диалектики мифа» как раз развенчивал мифологию вульгарного марксизма,— свидетельством тому служит следующая формулировка из «Очерков античного символизма и мифологии»: «Пролетарское государство, например, никак не может и не должно допускать существования свободного искусства и свободной науки. Допустите свободную науку, и она начнет вам опровергать теорию Дарвина или механику Ньютона. (...) Дж. Бруно сожгли в свое время совершенно правильно и логично. Что же иначе с ними делать, с идейными-то? Так же правильно и логично и теперь уничтожаются представители средневекового мистицизма» (с. 821—822).— *160.*

[93*] В рукописи зачеркнута заключительная часть фразы: *я буду говорить ниже в гл...* Вероятно, о диалектике конечного и бесконечного автор рассуждал в несохранившейся работе, из которой и был взят данный фрагмент. Всестороннюю трактовку проблемы бесконечности (уже в середине 30-х гг.) автор дал в книге «Диалектические основы математики» (*Лосев А. Ф.* Хаос и структура. М., 1997. С. 493—533).— *161.*

[94*] Вариант в рукописи: *умном.— 162.*

[95*] Пример преодоления антиномии *одного* и *многого*, к которой сводятся все прочие антиномии, А. Ф. Лосев находил в диалектике «Парменида» Платона (особенно 137d—166c). Он неоднократно комментировал этот диалог, начиная с книги «Античный космос и современная наука», где, в частности, резюмировал «общее разделение всей антилогической части диалога» (оно положено в основу рассмотрения указанной антиномии «Диалектики мифа»), и далее заключал: «диалектика «Парменида» есть несомненно смысловой скелет цельного и глубочайшего миросозерцания и мироощущения» (Указ. соч. С. 277, 280).— *164.*

[96*] Здесь заканчивается первая часть большой вставки (см. примеч. 75*) из «Дополнения».— *164.*

[97*] *Розанов В. В.* Апокалипсис нашего времени. Сергиев Посад, 1918. Вып. 3. С. 45—46.— *166.*

[98*] в частности (*лат.*); здесь — специфическим образом.— *167.*

[99*] Данное предложение, иллюстрирующее «разную степень конкретности исторических идей», цитируется в брошюре Н. В. Устрялова «Проблема прогресса» (Харбин, 1931. С. 18—19). Это единственный известный нам случай упоминания «Диалектики мифа» в тогдашней зарубежной печати.— *167.*

[100*] Пассаж о монашестве как истинном супружестве, безусловно, прежде всего обращен автором к В. М. Лосевой, хранительнице общей тайны и достояния (под именами Афанасии и Андроника Лосевы приняли тайный монашеский постриг, свершенный 3 июня 1929 г. их духовником о. Давидом). Именно данное место из «Диалектики мифа», вероятно, послужило предметом обсуждения в их письмах «из лагеря в лагерь». В. М. Лосева писала: «Когда я прочитала миф, то поняла, почему он не увидел света: не надо миру знать всю сокровенную глубину нашей жизни. Может быть, после когда-нибудь...» (письмо от 13 февраля 1932 г.); и чуть позднее: «А хитрый человек! Про миф-то скрыл! А я прочитала» (письмо от 23 февраля). А. Ф. Лосев в ответ заметил: «То, что ты пишешь по поводу «Мифа», м. б. и правильно, но хочется к этому еще кое-что прибавить. Конечно, там много интимного и сокровенного из нашей дружбы и жизни. Но ведь не называл же я тебя там по имени. Речь идет там в общей форме, как стихи у поэта. И потому интимность тут достаточно прикрыта. Главное же, будучи поставлен в жесточайшие цензурные условия, я и без того в течение многих лет не выражал на бумаге ничего не только интимного, но и просто жизненного. Для философа, строящего философию не абстрактных форм, а жизненных явлений бытия, это было все более и более нестерпимо. Я задыхался от невозможности выразиться и высказаться. Этим и объясняются контрабандные вставки в мои сочинения после цензуры, и в том числе (и в особенности) в «Диалектику мифа». Я знал, что это опасно, но желание выразить себя, свою расцветающую индивидуальность для философа и писателя превозмогает всякие соображения об опасности» (цит. по кн.: *Лосев А. Ф.* Жизнь. СПб., 1993. С. 437, 441, 401).— *169.*

[101*] *Гиппиус З.* Перебои // Собрание стихов. Книга вторая. М., 1910. С. 44—45.— *169.*

[102*] Вариант в рукописи: *темную.*— *170.*

[103*] Исправлено по рукописи, в первом изд.: *же.*— *173.*

[104*] Отметим анахронизм в слове «будет» при описании события 1928 г.; он отсылает нас ко времени создания первой редакции «Диалектики мифа» в 1927 г. Другие хронологические привязки текста также уверенно соотносятся с этим периодом: см. пример о нехристианской привычке носить одежды «по последней моде 1925—1928 гг.» (п. 4 гл. VIII) и прямую фиксацию времени написания текста в «лето 1927 года» (авторское примечание в конце п. 6 гл. XI).— *178.*

[105*] Философ и психолог *В. Вундт* (1832—1920), один из основоположников экспериментальной психологии, отводил воле субъекта центральную роль как в душевной жизни вообще, так и в психологических истолкованиях мифа, религии, искусства и т. д. (Очерки психологии. М., 1912; Миф и религия. СПб., 1913).— *179.*

[106*] Имеется в виду диалектика *одного* и *иного* (или *многого*), изложенная А. Ф. Лосевым выше, в конце гл. IX.— *183.*

[107*] Далее А. Ф. Лосев использует некоторые положения кантовской «Критики способности суждения» (*Кант И.* Соч.: В 6 т. М., 1966. Т. 5. С. 115—121, 137—142, 180—195).— *188.*

[108*] учетверение терминов (*лат.*). — *193.*

[109*] Крымское землетрясение 1927 г. могло восприниматься многими верующими как небесное знамение и, следовательно, «весьма уместно, своевременно, даже утешительно» ввиду ставшего в ту пору явственным встречного движения советской власти и официальной церкви: характерны примеры легализации совещания архиепископов, обнародования «Декларации» митрополита Сергия, утверждения его местоблюстителем долгое время пустовавшего патриаршего престола и др. — *195.*

[110*] Источник цитаты установить не удалось. Близкие образы и речевые конструкции обнаруживаются в старинных духовных стихах о Страшном суде; см.: Сборник русских духовных стихов, составленный *В. Варенцовым*. СПб., 1860. С. 167, 172, 173. — *198.*

[111*] Ср. п. 116 из «Глав о заповедях и догматах, угрозах и обетованиях ⟨...⟩» св. Григория Синаита (XIV в.): «Духодвижная премудрость есть, по рассуждению богословов, сила умной, чистой и Ангельской молитвы, коей признаком служит, если во время молитвы ум видится безвидным и ни себя, ни другого чего не представляющим даже на мгновение, будучи и от чувств отвлекаем действующим в нем светом. Ибо тогда ум делается отрешенным от всего вещественного и световидным, неизреченно в един дух с Богом сочетаваясь» (Добротолюбие в русском переводе, дополненное. Т. 5. М., 1900. С. 206). — *198.*

[112*] *Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы // Собр. соч. Л., 1991. Т. 9. С. 330—331. Отметим, что тема *чуда* и ожидания *чудесных свершений* является одной из главных в этом романе. — *199.*

[113*] «Сказание о невидимом граде Китеже и деве Февронии» *Н. А. Римского-Корсакова*. М., 1967. С. 11—12, 17. — *200.*

[114*] *Достоевский Ф. М.* Бесы // Собр. соч. Л., 1990. Т. 7. С. 552. В первом издании «Диалектики мифа» цитаты содержат ряд мелких неточностей, которых нет, однако, в рукописи; восстанавливаем согласно рукописи. — *200.*

[115*] необходимое условие (*лат.*). — *202.*

[116*] Исправлено по машинописи и рукописи, в первом и последующих изд.: *четвертый*. — *204.*

[117*] Исправлено по машинописи и рукописи, в первом и последующих изд.: *четвертая*. — *205.*

[118*] В ряду важнейших древнегреческих мистерий традиционно особо выделяют представления «горя и странствий» Деметры (по некоторым предположениям, египетского происхождения), которые разыгрывались в Элевсине (Аттика). Трактовку теургической эстетики этих празднеств по материалам трактата Ямвлиха «О египетских мистериях» см.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Последние века. Кн. 1. С. 245—275. — *210.*

[119*] *Достоевский Ф. М.* Преступление и наказание // Собр. соч. Л., 1989. Т. 5. С. 151—152. — *212.*

[120*] Ср. также начальные и заключительные строки гл. XIV. Рассмотрение «отдельных систем мифологии» (*относительных* мифологий) на фоне и «на лоне единой и общей мифологии» (с переходом к *абсолютной* мифологии) предполагалось в «Дополнении». — *212.*

[121*] Источник нижеследующей цитаты установить не удалось. Текст близок к духовным стихам о Страшном суде, ср.: Калики перехожие. Сборник стихов и исследование *П. Бессонова*. [Вып. 4—6.] М., 1863. С. 195, 206 (вторая пагинация). — *214.*

[122*] «О избавлении от духов нечистех» // ΕΙΧΟΛΟΓΙΩΝ албо Молитвослов или Требник ⟨...⟩. Киев, 1647. Ч. II. С. 345—347. Петр Могила (1596—1647) — митрополит Киевский (с 1633 г.). — *215.*

[123*] Здесь заканчивается рукопись первоначального (прошедшего Главлит) текста «Диалектики мифа». В рукописи далее, под п. 3, т. е.

в продолжение нумерации разделов гл. XIII, следует фрагмент (Миф — развернутое магическое имя).—*215.*

[124*] Далее в машинописи до конца книги следует вторая часть большой вставки (ее начало зафиксировано в примеч. 75*) с первоначальной нумерацией листов 38—46.—*216.*

[125*] В машинописи зачеркнуто: *в дальнейшем мы увидим.* Такая отсылка соответствовала повествовательной структуре «Дополнения», в котором развертывание «абсолютной» мифологии планировалось во второй части книги (см. примеч. 126*).—*217.*

[126*] В машинописи далее зачеркнуто:

II. Абсолютная мифология.

1. Вступительные замечания и постановка вопроса.—217.

[127*] В машинописи: *в I части сочинения, в § 6—8.—218.*

[128*] Далее до конца п. 2 в первом издании следует текст, отсутствующий в машинописи; вероятно, добавлен автором в корректуре.—*219.*

[129*] Ср.: Откр. 17.1—18.—*220.*

[130*] В машинописи: *в § 8 той же первой части.—221.*

[131*] Далее до п. IV в первом издании следует текст, отсутствующий в машинописи; вероятно, добавлен автором в корректуре.—*222.*

[132*] Далее в машинописи: *как умной иконы социализированного производства.—227.*

[133*] Подразумевается Б. Г. Столпнер (1871—1967), известный переводчик, участник заседаний Петербургского религиозно-философского общества и Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева в Москве, активный автор «Еврейской энциклопедии». Следственное «дело» содержит прямые упоминания о контактах с ним Лосевых; сам Столпнер к следствию не привлекался. В архивном фонде поэта-символиста Вяч. Иванова, хранящемся в РГБ, представлены тезисы доклада Столпнера «Каббала, как особый тип религиозного сознания» (вместе с сопровождающим письмом, датированным 13 марта 1914 г.), содержание которых вполне соответствует последующему изложению А. Ф. Лосева. Приводим текст тезисов:

«I. Каббала, так же, как и предшествовавшие ей еврейские эзотерические учения, ошибочно смешивается с мист(и)цизмом. Причиной этого смешения является неверное определение мистицизма.

II. Иудаизм неблагоприятен мистицизму, хотя, разумеется, в нем и имеются зародышевые элементы последнего.

III. Еврейская «тайная мудрость» (каббала) представляет собою гнозис. Она, подобно христианскому гностицизму, является смесью самых разнородных элементов, группирующихся вокруг учения о пути спасения.

IV. Спасение, путь к которому указывает каббала, не есть, как в христианском гностицизме, спасение человеком своей души; это — спасение человеком мира и Божества (Шехины). Теоретической основой этой идеи спасения является учение о космическом значении человеческих поступков. Каббалистическая идея спасения порождает чрезвычайно своеобразный и напряженный религиозный пафос, и история каббалы являет собою в значительной степени процесс все более и более успешного пропитывания смеси разнообразных элементов, из которых состоит ее периферия, религиозным смыслом и пафосом этой ее центральной идеи. Ярче всего это сказывается в эволюции учения о метемпсихозе.

V. Каббалистическое учение о спасении есть эзотерическая транспозиция экзотерического иудаизма.

VI. История каббалы (не случайно, а совершенно неизбежно) обрывается катастрофически. На смену ей приходит (в XVIII в.) хассидизм, лишь с появлением которого мы получаем право говорить о еврейской мистике» (ОР РГБ, ф. 109, к. 34, ед. хр. 81, л. 3, 4, 4 об.).—*227.*

[134*] Исправлено по машинописи и рукописи, в первом и последующих изд.: *организм.*—*228.*

[135*] В машинописи и рукописи нет слов: *тотализмом (учение о всеобщей целостности)*; нет упоминания «тотализма» и в следующем ниже (п. 4) перечне основных категорий. Видимо, это добавлено в корректуре.—*228.*

[136*] Далее в рукописи стоит заголовок:

2. Вне-интеллигентная диалектика,

вместе с последующим текстом «Дополнения» (см. с. 273 наст. изд.), не вошедшим в состав «Диалектики мифа».—*229.*

[137*] В машинописи имеется иной вариант: *если есть конечное, значит, есть бесконечное; если есть степень приближения, значит, есть предел.*—*229.*

ДОПОЛНЕНИЕ К «ДИАЛЕКТИКЕ МИФА»

История разысканий, реконструкция состава и содержания книги

Длительное время единственным источником информации о «Дополнении» была статья М. Горького «О борьбе с природой», впервые опубликованная одновременно в газетах «Правда» и «Известия» 12 декабря 1931 г. В дальнейшем статья отрывками перепечатывалась в сборниках публицистики писателя, сначала в кн. «Против империалистической войны и интервенции» (М., 1932) под названием «О буржуазной культуре и войне» (с. 61—66), куда вошла интересующая нас часть текста, а затем в кн. «О религии» (М., 1937) под названием «О буржуазной культуре и христианстве» (с. 66—69), где фрагмент о «Дополнении», однако, по непонятной причине опущен, хотя он явно соответствовал избранной теме сборника. Позднее статья «О борьбе с природой» переиздавалась в полных собраниях сочинений М. Горького.

Упоминание работы А. Ф. Лосева в данной статье входит в своего рода теоретический экскурс на фоне рассуждений о задачах пролетарского государства по подчинению природных стихий (это был отклик на работу проходившей в конце октября — начале ноября 1931 г. в Москве Всесоюзной конференции по борьбе с засухой). Интересующий нас отрывок таков: «Среди буржуазных «мыслителей» есть группа особенно бесстыдных лицемеров, их ремесло сочинять книги о великих заслугах христианства в истории культуры, причем они забывают о поразительном изуверстве церкви христовой, непрерывной пропаганде ею ненависти ко всем иноверцам, о садизме ее бесчисленных инквизиторов, забывают о неисчислимых ужасах «религиозных» войн, о том, что эта церковь освящала рабство и крепостное право. Наместники Христа на земле, князья церкви, епископы, религиозные философы и в наши дни остаются такими же «гасителями разума» и человеконенавистниками, какими они были всегда, а особенно с той поры, когда христианство было признано государственной религией. В рукописной копии нелегальной брошюры профессора философии Лосева «Дополнение к диалектике мира» (так в статье.— *В. Т.*) сказано то самое, что ежедневно печатается в прессе политиканствующих эмигрантов, предателей трудового народа в прошлом, готовых предать его еще раз и завтра. Не счита-

ясь с тем, что даже классовые враги Союза Советов признают факты культурного возрождения русской трудовой массы, философ Лосев пишет: «Россия кончилась с того момента, когда народ перестал быть православным. Спасение русского народа я представляю себе в виде «святой Руси»». Но что же такое, по мнению Лосева, представляет собою русский народ? Народ этот он характеризует так: «Рабочие и крестьяне безобразны, рабы в душе и по сознанию, обыденно скучны, подлы, глупы. Им свойственна зависть на все духовное, гениальное, матерщина, кабаки и циничное самодовольство в невежестве и бездействии».

Нечего сказать — красивенький народ! И если б профессор был мало-мальски нормальный человек, он, разумеется, понял бы, что из материала, столь резко охаянного им, невозможно создать «святую Русь» — понял бы и повесился. Только идиот может оценивать «зависть к духовному» как порок. Но профессор этот явно безумен, очевидно малограмотен, и если дикие слова его кто-нибудь почувствует как удар, — это удар не только сумасшедшего, но и слепого. Конечно, профессор — не один таков, и наверное он действовал языком среди (вероятно, «среды». — *В. Т.*) людей подобных ему, таких же морально разрушенных злобой и ослепленных ею. Что делать этим мелким, честолюбивым, гниленьким людям в стране, где с невероятным успехом действует молодой хозяин, рабочий класс, выдвигая из среды своей тысячи умных, талантливых строителей социалистического общества, в стране, где создается новая индивидуальность? Нечего делать в ней людям, которые опоздали умереть, но уже гниют и заражают воздух запахом гниения. Я как будто уклонился от моей темы? Возвращаюсь к ней» (Правда, № 341 (5146) от 12 декабря 1931. С. 3).

Ко времени выхода этой публикации А. Ф. Лосев уже находился в заключении в Свирьлаге. Он переслал жене В. М. Лосевой, заключенной Сиблага, вырезку из газеты с вышеприведенной цитатой и лапидарно прокомментировал: «Полюбуйся!» (письмо от 31 декабря 1931).

В Архиве М. Горького при ИМЛИ РАН хранятся две машинописные копии статьи «О борьбе с природой», в которых, как и в газетной публикации, также говорится о «диалектике мира» (а не «мифа»). Одна из них (ПСГ 2-18-1) содержит незначительные редакционные правки, авторскую подпись в конце (л. 14) и написанное рукой М. Горького замечание: «Только идиот может (далее зачеркнуто «расцен.». — *В. Т.*) оценивать «зависть к духовному» как порок» (л. 4). Другая машинопись (ПСГ 2-18-3) имеет тот же объем, но не содержит рукописных исправлений и подписи. Имеется также первоначальный вариант этой статьи под заголовком «На борьбу с засухой» (ПСГ 2-18-2), где упоминание о «Дополнении» отсутствует, однако имеется следующий фрагмент: «На этот народ они смотрят глазами своего идеолога и представителя Лосева: «рабочие и крестьяне безобразны, рабы в душе и по созданию, обыденны, подлы, глупы (см. выше вариант «по сознанию, обыденно скучны, подлы, глупы». — *В. Т.*). Им свойственны зависть на все духовное, гениальное, матерщина, кабаки и циническое (см. выше «циничное». — *В. Т.*) самодовольство в невежестве и бездействии»» (л. 4). Указанные разночтения являются характерными для М. Горького, который, как не раз отмечалось исследователями, при цитировании обычно полагался на свою память. Вероятно, такой особенностью творческой лаборатории автора и объясняется искажение названия «Дополнения» через замещение «мифа» на «мир» и ликвидацию внутренних кавычек. Уже в той же работе «О борьбе с природой» можно найти пример аналогичного обращения с литературным материалом: в середине текста упоминается статья В. С. Соловьева «Враги с Востока» (1892), названная по-горьковски то «Враг с Востока» (ПСГ 2-18-1, л. 7), то «Гроза с Востока» (ПСГ 2-18-3, л. 12).

Какую-то информацию о работе А. Ф. Лосева М. Горький мог получить или во время своего приезда из Италии в Советский Союз с мая по октябрь 1931 г. (см.: Летопись жизни и творчества А. М. Горького. Т. 4. М., 1960. С. 113—157), или еще раньше по почте, вероятнее всего от Г. Ягоды. Так, в письме к последнему от 2 ноября 1930 г. из Сорренто писатель сообщал: «Пьесу о «вредителе» бросил писать, не хватает материала, вредитель выходит у меня ничтожнее того, каков он в действительности. Весною, в Москве, буду просить у Вас материалов». Чуть позже, в письме от 11 декабря 1930 г., он еще раз напоминал «о подборе материалов по заговорам» (см.: Неизвестный Горький. М., 1994. С. 174, 175). Как видим, актуальные «материалы» из СССР использовались М. Горьким не только для нужд драматургии (прямой заказ Г. Ягоды в виде пьесы о «вредителе» под названием «Сомов и другие» так и не был завершен), но и в публицистических выступлениях, вполне выдержанных в духе времени «великого перелома». В одном ряду со статьей «О борьбе с природой» стояли и такие публикации М. Горького 30-х гг., как «Об умниках», «Ответ интеллигенту», «Об анекдотах и еще кое о чем», характерен также коллективный сборник «Беломорско-Балтийский Канал имени Сталина. История строительства» (М., 1934) под редакцией М. Горького, Л. Авербаха и С. Фирина.

Отметим, что сам текст «Дополнения» ни в архиве, ни в обширной личной библиотеке М. Горького обнаружить не удалось. Возможно, это связано с тем, что сразу после кончины писателя в 1936 г. многие его бумаги и книги были, как известно, подвергнуты тщательному досмотру и соответствующему изъятию работниками ОГПУ-НКВД, так что ни о какой целостности архивного фонда говорить не приходится.

Существует семейное предание, исходящее от В. М. Лосевой (о нем автору комментария сообщила А. А. Тахо-Годи), согласно которому один экземпляр «Дополнения» все-таки уцелел после ареста Лосевых, поскольку он был предусмотрительно спрятан под кожаную обшивку валика домашнего дивана. Однако эта предосторожность не помогла, когда в начале войны, а именно 12 августа 1941 г., в дом на Воздвиженке, где находилась квартира философа, попала фашистская авиабомба. Тогда погибла мать В. М. Лосевой, а также значительная часть архива и имущества, диван — не исключение. Таким образом, «Дополнение» (во всяком случае в полном виде) не без оснований считалось утраченным, можно сказать, дважды.

Оставалось уповать не столько на какие-то маловероятные находки в лосевском архиве, разбор и систематическое изучение которого А. А. Тахо-Годи смогла начать лишь с недавних пор, сколько на партийные архивы и особенно на собрание документов на Лубянке, где, как известно, полученные материалы принято «хранить вечно». И первая же публикация, ставшая возможной с наступлением «перестройки», подтвердила эти надежды. В журнале «Родина», № 10 за 1990 г. А. В. Гулыга опубликовал «Справку о роли профессора Лосева А. Ф. в антисоветской деятельности», составленную помощником начальника ИНФО ОГПУ Герасимовой (о судьбе М. А. Герасимовой см. в наст. изд., во вступит. статье А. А. Тахо-Годи). Публикатор не указывал, кто и откуда предоставил ему данный текст. Документ не был датирован, однако указанный в «Справке» возраст подследственного — 37 лет — позволял говорить о 1930 г. Среди всего прочего сообщалось следующее: ««Дополнения к «Диалектике мифа»» были написаны Лосевым в течение нескольких месяцев — осенью 1929 г. В ответ на успешное социалистическое наступление Лосев пытался выступить перед широкими слоями населения *с открытым антисоветским призывом*, добиваясь в Главлите *напечатания «Дополнений» и увеличения тиража «Диалектики мифа», и, когда «Дополнения» к печати разрешены не были, Лосев все же включил*

в «Диалектику мифа» ряд глав и абзацев из «Дополнений», содержащих резкие выпады против марксистского мировоззрения и политики Совласти» (цит. по кн.: *Арсений Гулыга.* Русская идея и ее творцы. М., 1995. С. 285; передаем, как выделено в документе). Приводились также показания А. Ф. Лосева о мотивах своего поступка, «в общих чертах» излагались «основные положения» работы «Дополнения к диалектике мифа» (конструкция названия в «Справке», как видим, варьируется и в одной из форм близка к той, что использовал М. Горький), а взгляды ее автора характеризовались как «система мистического идеализма, непосредственно вытекающая из мистики средневековья, яростно направленная против диалектического материализма и научного познания вообще, отрицающая знания, утверждающая веру и православие в его самых изуверских формах» (там же, с. 284—285).

В 1996 г. в «Вестнике Архива Президента РФ», который печатается в составе журнала «Источник» (здесь — № 4 (23), с. 115—129), под общим заголовком ««Так истязуется и распинается истина...». А. Ф. Лосев в рецензиях ОГПУ» был повторно опубликован текст названной «Справки» (с незначительными разночтениями относительно первого издания) вместе с довольно обширным новым документом под названием «Материал о рукописи Лосева А. Ф. «Дополнения к диалектике мифа»» и препроводительным письмом на имя Ем. Ярославского, видного партийного функционера и главного в 20—30-х гг. «воинствующего атеиста» (он же и фондообразователь части названного архива — АПРФ, ф. 51, оп. 1, д. 11, л. 2—35). Отметим, что публикаторы, пожелавшие почему-то остаться неизвестными, не вполне удовлетворительно представили читателям последний из документов: они не указали, что в углу бланка ОГПУ, на котором было напечатано письмо, стоял штемпель с датой 30 июня 1930 г. и с указанием, что «Справка» и «Материал» рассылаются адресатам в 17 экземплярах (указание количества экземпляров обязательно, согласно обычным требованиям делопроизводства, при пересылке любых секретных документов, здесь же стоит гриф «сов. секретно»). Так достоверно фиксируется весьма массированная «информационная» акция ОГПУ, точно привязанная ко времени начала следствия по «делу» А. Ф. Лосева. Из маргиналий на том же препроводительном письме можно заключить, что Ем. Ярославский нашел полученные документы полезными «для философской дискуссии» (уж не с Лосевым ли, который в это время находился во внутренней тюрьме Лубянки?).

В «Материале» (тоже подписан Герасимовой) содержится значительное количество цитат или, вернее, фрагментов текстов, в большинстве своем без кавычек, призванных отсылать к «Дополнению» и скомпонованных по следующим трем рубрикам:

««Философия истории» — поповской контр-революции»;

«Против социализма и коммунизма»;

«Обоснование необходимости активной борьбы с Совластью»

(в последней рубрике введены еще подразделы: «Против советской системы», «Против индустриализации», «Коммунизм ведет за собой анархию и конец мира», «За воинствующую церковь»).

Уже общий характер данной рубрикации убеждает — «Материал» составлялся явно тенденциозно, «информационным работникам» ОГПУ нужно было выстроить цепь «доказательств» того, что сочинение А. Ф. Лосева «является законченной философской и политической платформой церковной контрреволюции» (Источник, с. 119). Однако если отбросить чуждую автору «Диалектики мифа» систему оценок и учитывать неизбежные искажения смысла при произволе в соединении «цитат», то для выяснения возможного состава и содержания «Дополнения» данный «Материал» представляет несомненную ценность. Кроме того, вполне разъясняется вопрос о том, в каком контексте употреблялся

в лосевском «Дополнении» пассаж о «рабочих и крестьянах», вызвавший столь гневную реакцию М. Горького. Из «Материала» Герасимовой определенно следует, что речь шла никак не о русском народе, а об античном рабовладельческом строе. Точнее, это было описание, со ссылкой на Платона, отношений «философов», с одной стороны, и «ремесленников и земледельцев» — с другой (см. там же, с. 120). Остается добавить, что для ознакомления с (весьма, кстати сказать, критической) точкой зрения А. Ф. Лосева на социальную природу платонизма вообще и с его оценкой принципов «справедливости» в идеальном государстве Платона в частности продуктивнее все-таки обращаться — уже без посредников с их переменчивой «злобой дня» — к книге автора «Очерки античного символизма и мифологии» (1930), точнее, к ее заключительной главе.

Летом 1995 г. А. А. Тахо-Годи получила возможность ознакомиться с многотомным следственным «Делом № 100256 по обвинению Лосева Алексея Федоровича и др.» в Центральном архиве ФСБ РФ. В материалах «дела» наряду с уже упоминавшимися выше «Справкой» и «Материалом» Герасимовой обнаружились следственные показания Лосевых, а также текст заявления А. Ф. Лосева в Главлит (см. Приложение в наст. изд.), которые проливали новый свет на историю «Дополнения». Кроме того, нашлись и многочисленные рукописи А. Ф. Лосева, конфискованные во время ареста 18 апреля 1930 г. В торжественной обстановке они были переданы сотрудниками ФСБ РФ в руки А. А. Тахо-Годи 25 июля 1995 г. Среди возвращенного находилась пустая обложка с заголовком «Добавления к книге А. Ф. Лосева Диалектика мифа и сказки» (поверх стоит красный штемпель Главлита «не печатать») и большой по объему, хотя и без начала и конца, машинописный текст, который с уверенностью следует отнести к «Дополнению» (или, если иметь в виду вариации названия, — к «Добавлениям» или «Дополнениям»). Основание для этого дает то место «Материала» Герасимовой, где упоминается «чисто теоретическая, догматическая часть работы» А. Ф. Лосева и бегло перечисляются ее основные темы — «познание бога» (так — со строчной буквы — в «Материале»), «диалектика бесплотных сил», «божественный алфавит», «магическое имя» (Источник, с. 119). Листы этого машинописного текста пронумерованы рукой автора (номера страниц 332—485), потому естественно заключение о внушительном когда-то объеме «Дополнения» в целом. В 1999 г. этот текст был опубликован в томе сочинений А. Ф. Лосева «Личность и Абсолют» (с. 377—514). К этому времени стало ясно, что и в архиве А. Ф. Лосева сохранились некоторые фрагменты «Дополнения», которые ранее рассматривались как материалы, примыкающие к «Диалектике мифа» или являющиеся ее продолжением. Таковы тексты, опубликованные под условными названиями «Первозданная сущность» и «Абсолютная диалектика — абсолютная мифология» (см.: *Лосев А. Ф.* Миф — Число — Сущность. С. 233—298).

Последние по времени находки пришлись на февраль — март 2000 г., когда по ходу подготовки настоящего издания в архиве А. Ф. Лосева нам удалось обнаружить новые фрагменты «Дополнения» (машинописные и рукописные) и материалы, с ним связанные, общим объемом около 110 страниц. Все они впервые публикуются в настоящем томе.

Основную информацию о составе и содержании «Дополнения» можно извлечь из упомянутых выше «Материала» Герасимовой и «Заявления» А. Ф. Лосева, а также из той части документов следственного «дела», где фиксировались показания Лосевых о последовательности их работы с рукописями до момента печатания «Диалектики мифа» (подробнее см. во вступит. статье А. А. Тахо-Годи). Кроме того, некоторые

следы «Дополнения» отыскиваются и в других работах А. Ф. Лосева того времени, как напечатанных, так и оставшихся в рукописях. Здесь сказалась характерная особенность манеры автора, стремившегося комбинировать свои тексты перед изданием, то соединяя, то разъединяя их, снабжая получающиеся комплексы новыми названиями и часто перегружая повествование различного рода экскурсами, дополнениями и развернутыми комментариями. Цель была одна — выговориться. По этой же причине автор в своих работах часто брал на себя различные обязательства и не упускал случая указать возможные направления дальнейших исследований. В этом отношении, если иметь в виду отсылки к «Дополнению», особенно интересны заключительные разделы гл. XIII и XIV «Диалектики мифа» и содержание фрагмента ‹Три типа мифологического творчества›. Исходя из вышесказанного и опуская подробности текстологических наблюдений, мы приходим в итоге к следующей реконструкции.

Строго говоря, «Дополнение» является сопутствующим текстом не известной нам теперь «Диалектики мифа», а неосуществленной книги под названием «Диалектика мифа и сказки» — это название фигурирует как в «Заявлении», так и на сохранившейся обложке (см. с. 234 наст. изд.). В состав «Диалектики мифа и сказки» включались текст «Диалектики мифа» в редакции 1927 г. (в объеме 13 глав) и версия книги «Вещь и имя», написанной в то же время (еще без главы «Из истории имени»). После запрета на издание «Дополнения» А. Ф. Лосев сдал в печать раздельно книги «Вещь и имя» и «Диалектика мифа», присоединив к первой книге упомянутую главу из «Дополнения» и оттуда же введя во вторую книгу весьма обширные материалы (о чем подробнее см. в преамбуле к «Диалектике мифа»). Потому употребление названия «Дополнение к «Диалектике мифа»», вошедшее в обиход со времен статьи М. Горького и принятое нами в настоящем издании, является достаточно условным, но вместе с тем это название призвано напоминать и посвоему символизировать саму драматическую историю публикации «Диалектики мифа».

По составу «Дополнение» отчетливо делилось на две большие части. В первой последовательно проведено разделение основных типов мифологий на основании господствующего вида социально-экономических отношений: выделялись мифологии «авторитарные» (на базе «феодализма»), «либерально-гуманистические» (на базе «капитализма») и «производственные» (на базе «социализма»). Деление это, конечно, даже терминологически было мало похоже на формационные схемы «по Марксу», ибо основой его была чисто диалектическая классификация по виду преимущественно субъект-объектного отношения в данной культуре. Каждый из типов мифологий (мифологий односторонних и потому «относительных») детально описывался не только «изнутри», т. е. на многочисленных примерах мифологии данного типа, но также и с позиции «извне», с точки зрения других типов мифологического сознания. Так обозначены отношения и близких мифологий, скажем языческой античной мифологии и средневековой христианской, вместе объединенных в «авторитарный» тип, или отношения мифологий «механистов» и «диалектиков», действовавших, как известно, на общей ниве диамата (и у А. Ф. Лосева не без юмора противопоставленных как два религиозных движения — см. примеч. 89* к «Диалектике мифа»), и мифологий далеких — мифологии христианской, к примеру, и каббалистической или мифа новоевропейского парламентаризма и единого антично-средневекового авторитаризма. Содержательные расхождения и возникающие при этом «взаимная критика» или даже «взаимное анафематствование» мифологий предопределены, по А. Ф. Лосеву, уже логическими различиями введенных типов

От первой части «Дополнения» до современного читателя дошла малая доля (в наст. изд. это текст на с. 235—273), о многом ему остается судить лишь косвенно — по вставкам в «Диалектике мифа», нескольким вариантам окончания этой книги и разрозненным «цитатам», зафиксированным в документах следственного «дела».

Во второй части строилась «абсолютная» мифология. Она именно строилась, а не описывалась на образцах, как это было в первой части для «относительных» мифологий; примеры-образцы приводятся и здесь, но они нужны только как иллюстрации к развернутому теоретическому построению. «Абсолютная» мифология дедуцировалась из «раз и навсегда принятых начал» (в основу положена неоплатоническая методика описания взаимоотношений Одного и Иного) по законам «абсолютной» же диалектики, где каждая категория должна рассматриваться «в свете» всех остальных категорий и ни одна из категорий не является в то же время второстепенной. Такая «абсолютная» мифология, по А. Ф. Лосеву, есть учение христианства, причем христианства в известной форме «византийско-московского православия» (см. фрагмент ⟨Возможные типы мифологий⟩, с. 429) и с обязательным прибавлением, вернее, оформлением логически обработанных положений «ономатодоксии» (см. фрагмент ⟨Миф — развернутое магическое имя⟩, с. 405).

Вторая часть «Дополнения» (с. 273—402 наст. изд.) сохранилась в более цельном виде, чем первая, но и в ней мы находим существенные потери: из необходимых для «абсолютной» мифологии, как считает автор, учений о Боге, Первозданном Рае, грехопадении, богочеловечестве, Апокалипсисе, Царстве Небесном и Аде (см. указания в «Дополнении», с. 374, и во фрагменте ⟨Возможные типы мифологий⟩, с. 435) намечены только самые первые — о Боге и Первозданном Рае (учение о Св. Троице и мифология ангельского мира). Пока трудно судить, успел ли А. Ф. Лосев развернуть свою «абсолютную» мифологию в намеченном объеме, и остается уповать на новые архивные находки или же признать, что оказалась сильнее (сильнее конкретного, пусть и выдающегося, но все-таки выступившего в одиночку человека) определенная «относительная» мифология и давнее сомнение автора — «если дадут» — отчасти оправдалось.

* * *

Текст публикуется по материалам из архива А. Ф. Лосева. В качестве критерия отнесения того или иного фрагмента к «Дополнению» принималось совпадение или близость его элементов с «цитатами» в «Материале» Герасимовой и в статье «О борьбе с природой» М. Горького. Ранее опубликованные фрагменты заново сверены и исправлены с учетом всех данных, которыми мы располагаем к настоящему времени. Приводим краткую сводку характеристик степени новизны публикуемого текста с классификацией его составляющих по типу архивных материалов:

фрагмент на с. 235—261 об «антично-средневековом» типе мифологии с привлечением цитат из работ Г. В. Плеханова и В. Зомбарта публикуется впервые по машинописи из архива автора;

фрагмент на с. 261—273 с критикой «машинизма» Нового времени и мифологии парламентаризма, с цитатами из работы К. П. Победоносцева публикуется впервые по машинописи, полученной из Центрального архива ФСБ РФ;

фрагмент на с. 273—402 с основными положениями «абсолютной» диалектики (равно «абсолютной» мифологии) публикуется как уточненный и исправленный по машинописи, полученной из Центрального архива ФСБ РФ; при этом учтено содержание рукописей из архива автора,

соответствующих отдельным частям данного фрагмента: с. 273 (до слова, помеченного примеч. 24*; публикуется впервые), с. 332—355 (от слова, помеченного примеч. 42*, до слов «все равно что в общественной (...)»; публикуется с исправлениями);

фрагмент на с. 365—402 с описанием процесса «мифологического инобытия» первозданной сущности публикуется как уточненный и исправленный по машинописи, полученной из Центрального архива ФСБ РФ, с учетом текста рукописи из архива автора, приходящейся на текст с. 375—402 (начиная с заголовка «Понятие ангела»).

Все варианты и разночтения между машинописными и рукописными текстами фрагментов «Дополнения» приведены в примечаниях.

[1*] Этот фрагмент о «рабах по душе и сознанию» фигурирует в статье М. Горького «О борьбе с природой» (1931); подробнее см. преамбулу.—*235.*

[2*] В машинописи: *собой.*—*238.*

[3*] Ниже цитируется работа: *Плеханов Г. В.* К вопросу о развитии монистического взгляда на историю // Соч. Т. 7. М.; Пг., 1923.—*239.*

[4*] Ниже цитируется книга социолога и экономиста В. Зомбарта (1863—1941) «Современный капитализм» (Bd. 1—2. Lpz., 1902) в русском переводе (Т. 1—2. М., 1903—1905).—*240.*

[5*] Затронутая здесь тема о греческом понятии «технэ», синкретично охватывающем искусство, ремесло и науку, позднее неоднократно использовалась автором при описании специфических признаков античного типа культуры, например в знаменитых «Двенадцати тезисах об античной культуре»: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 1. М., 1992. С. 321 (тезис XI).—*242.*

[6*] Выделено А. Ф. Лосевым.—*243.*

[7*] в малом (*фр.*).—*243.*

[8*] Выделено В. Зомбартом.—*244.*

[9*] Выделено (оба случая) А. Ф. Лосевым.—*244.*

[10*] Выделено А. Ф. Лосевым.—*246.*

[11*] В машинописи перепутаны ссылки в авторских примечаниях 16 и 17; исправляем по содержанию книги В. Зомбарта.—*249.*

[12*] Далее в сохранившейся части машинописи такого материала нет.—*250.*

[13*] в абстрактном виде, вообще (*лат.*).—*250.*

[14*] Здесь характерный пример перехода автора на «чужую» речь (или «текст в тексте») для передачи точки зрения той или иной «относительной» мифологии. Прием многократно использовался в «Диалектике мифа», где автор подчас разворачивал перед читателем целые драматургические сцены. В данном же случае «чужая» речь уместилась в единственное слово, почерпнутое автором из словаря советского «новояза».—*256.*

[15*] На этом месте обрывается сохранившийся фрагмент машинописи.—*261.*

[16*] В машинописи: *иная.*—*261.*

[17*] В машинописи: *типическую.*—*263.*

[18*] изменено имя (*лат.*); часть крылатого выражения, возводимого к Горацию: «Басня сказывается о тебе, изменено только имя» (Сатиры, I.1.69—70).—*266.*

[19*] мир желает быть обманутым — пусть его обманывают (*лат.*).—*267.*

[20*] Данный блок цитат взят из гл. «Великая ложь нашего времени», первый блок — из гл. «Новая демократия» в кн.: Московский сборник. Издание К. П. Победоносцева, пятое, дополненное. М., 1901.—*272.*

[21*] Часть фразы явно испорчена, вероятно, при перепечатке.—*272.*

[22*] Стихотворение З. Н. Гиппиус «Всё кругом», с некоторыми пунктуационными неточностями; также использовано А. Ф. Лосевым во вставке в «Диалектику мифа» (см. примеч. 87 * к указ. соч.).—*273.*

[23*] В рукописи данный раздел непосредственно следует за текстом, введенным автором в гл. XIV «Диалектики мифа» после слов: *взятое в своем абсолютном бытии* (конец п. 4). Ср. примеч. 136 * к «Диалектике мифа» о зачеркнутых заголовках «Дополнения».—*273.*

[24*] Отсюда начинается большой машинописный фрагмент «Дополнения», полученный из Центрального архива ФСБ РФ, с вписанными рукою автора номерами страниц 332—485. В архиве А. Ф. Лосева сохранились разрозненные рукописные фрагменты, соответствующие некоторым частям этой машинописи (см. преамбулу).—*273.*

[25*] В машинописи: *недоведомой никому никакому.*—*275.*

[26*] Далее во фрагменте рукописи текст прерывается, но есть ссылка на необнаруженный оригинал с использованием квадратных скобок: *[дальше см. в другой рукописи стр. 150—158], до слов «Как раньше...»* (ср. наст. изд., с. 282).—*276.*

[27*] Развернутую трактовку «интеллигенции» («для-себя-бытия») автор предполагал дать в неопубликованной работе «Диалектика интеллигенции», о которой есть прямое упоминание в «Философии имени» (с. 114). Вероятно, именно рукопись данной работы (см. ссылки, зафиксированные в примеч. 26 *, 28 *, 33 *) использована при составлении этой части «Дополнения». См. также материалы примеч. 1 * и 2 * к фрагменту (Мифология и диалектика).—*282.*

[28*] Далее в рукописи текст прерывается, но есть ссылка с использованием квадратных скобок: *[стр. 158—186 от слов «Да и самое определение» до слов «становится самостоятельно»]*; ср. в наст. изд. с. 284 и 305 соответственно.—*284.*

[29*] Отметим излюбленный для А. Ф. Лосева прием иллюстрации общих рассуждений наглядными, намеренно приземленными образами, от которого автор не отказывался на протяжении всей жизни. Это не эпатаж, но своеобразное проявление принципа реализма в творчестве. Ср. для примера резюме платонизма, данное А. Ф. Лосевым в одном интервью: «За всеми этими вековыми спорами греческих философов об идеях кроется одно, самое простое и незатейливое, самое здравомыслящее и обывательское представление, а именно, что вода замерзает и кипит, а идея воды не замерзает и не кипит» (в сб.: А. Ф. Лосеву к 90-летию со дня рождения. Тбилиси, 1983. С. 145).—*287.*

[30*] Ср. с общей формулировкой концепции диалектического метода, данной автором в начале кн. «Античный космос и современная наука»: «Всякая диалектика, скрыто или явно, живет интуициями света, фиксирует ярко очерченные границы, и если нет различия между светлой точкой и окружающей тьмой или известной степенью затемнения, то нет тогда никакой эйдологии и нет никаких идей, уже не говоря о разумном их сопрягании» (с. 46).—*287.*

[31*] Так в машинописи.—*296.*

[32*] В машинописи пропуск примерно в одно слово.—*301.*

[33*] В рукописном фрагменте здесь стоит сноска (в машинописи опущена): *О понимании более подробно см. мою книгу «Вещь и имя».* Далее в рукописи текст прерывается, но есть две подряд следующие ссылки с использованием квадратных скобок: *[далее 187—204]* и *[далее 210—212]*; ср. в наст. изд. с. 306—319 (до п. e) и с. 319—320 (до п. b) соответственно.—*306.*

[34*] Здесь то же, что и *Становление.*—*306.*

[35*] Терминология для характеристики четырех моментов тетрактиды произведена автором от греческих слов γέννησις (рождение, произ-

ведение) — в прямой форме и с отрицательной частицей, ἐκπόρευσις (выведение, исхождение) и σοφία (мудрость, знание, разумение). Отметим, что автор не использовал напрашивавшийся, казалось бы, термин «генетический» как производный от греческого γένεσις в том же значении «рождения». Дело в том, что этот термин уже был занят для описания другого уровня: *генетический* момент в «диалектике внешней явленности» и *геннесийный* (наряду с *агеннесийным*) в «диалектике интеллигенции» уже были намечены «Философией имени» (с. 176). Об античном термине «софия», понимаемом как «объективно существующее конструктивно-техническое и вполне внеличностное мышление», см. в кн.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 2. М., 1994. С. 220—229. — *313.*

[36*] В машинописи: *связанной.* — *315.*

[37*] В машинописи: *не самораспространяющимся.* — *319.*

[38*] Фрагмент текста, начиная со слов «Стоит несколько подробнее (...)» (наст. изд., с. 310) и до указанного места, т. е. первые три раздела 9-го параграфа «Дополнения», включался А. Ф. Лосевым в вариант заключительной главы «Диалектики мифа»; см. в Приложении фрагмент ⟨Мифология и диалектика⟩ и примеч. 2* к нему. — *319.*

[39*] В машинописи и рукописи здесь стоит знак сноски, однако сама сноска отсутствует. Из подходящих по содержанию работ А. Ф. Лосева тех лет следует назвать прежде всего «Философию имени», особенно гл. 22. — *320.*

[40*] В рукописи зачеркнут первоначальный вариант заголовка: *Система персонализма «для-себя-и-для-иного» и ономатизма «для-иного».* — *320.*

[41*] В машинописи: *Конкретность, т. е. конкретность.* — *321.*

[42*] С данного места и до слов «все равно что в общественной жизни» (наст. изд., с. 355) сохранился рукописный текст; соответствующий фрагмент ранее публиковался автономно под названием ⟨Абсолютная диалектика — абсолютная мифология⟩. — *322.*

[43*] Таблица отсутствует в машинописи, воспроизводится по рукописи. Позиции, помеченные у нас звездочкой, в оригинале написаны карандашом, в том числе весь текст внизу, вынесенный за пределы таблицы. Круглые и прямые скобки принадлежат автору. Располагаемый вариант таблицы хранит явственные следы непростых и содержательных поисков. — *327.*

[44*] В машинописи и рукописи: *справа.* — *327.*

[45*] Проблематика *Софии* и *софийности*, скорее всего не являясь определяющей, оставалась для А. Ф. Лосева предметом многолетних размышлений. Так, первое развернутое суждение о софийности содержит «Философия имени» (см. гл. 31; основная часть книги написана в 1923 г.), где софийный момент диалектической триады использован для введения в типологию наук сферы «творчества» (или «искусства») как «софийного конструирования эйдоса». При этом сознательно вводилось сужение темы и одновременно резервирование на будущее ее расширения; см. в книге авторскую ремарку: «Не могу я касаться здесь и проблемы чисто софийного (религиозного) конструирования смысла» (с. 242). Однако потом, в «Диалектике художественной формы», уже вся типология «искусств» проведена без использования софийной терминологии. Как мы теперь знаем, в дальнейшем затянувшееся молчание о Софии автор должен был прервать в «Дополнении», см. также фрагмент ⟨Миф — развернутое магическое имя⟩. Но лишь в конце жизни ему удалось высказать какие-то заветные мысли, поместив их в контексте «нейтрального» (а на деле критического и безусловно заинтересованного) историко-философского анализа софийных терминов

и понятий у своих предшественников: в античной мысли (*Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 2. М., 1994. С. 210—232) и в исканиях В. С. Соловьева (*Лосев А. Ф.* Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 209—260, 403—413, 426—428, 615).—*340.*

[46*] Отметим, что на определенной стадии поисков А. Ф. Лосев рассматривал *софийную* сферу не как *Выражение*, но как *Субстанцию* (см. карандашную пометку в рукописной таблице) для триединства *Довление (Отец) — Мудрость (Сын) — Святость (Дух Св.)*, что вполне соответствовало базовому воззрению известных русских «софиологов». С тех же позиций оформлялось и диалектическое построение во фрагменте ⟨Миф — развернутое магическое имя⟩, где еще раздельными намечены *софийные* и следующие за ними *ономатические определения* пресв. Троицы (наст. изд., с. 407—408). Окончательно сформулированная в «Дополнении» позиция — рассмотрение софийной сферы как сферы *выразительной* — принципиально и логически четко отличается от подходов о. С. Булгакова и о. П. Флоренского.—*344.*

[47*] Здесь, таким образом, достигнута цель всей теоретической части «Дополнения» — окончено «диалектическое получение магического имени» (с. 274) и построена дефиниция, являющаяся уточненной формулировкой на языке *абсолютной* (или *трехмерной*) диалектики именно той формулы мифа как развернутого магического имени, которой завершается «Диалектика мифа».—*348.*

[48*] Данное и предыдущее предложение из «Дополнения» представлены в следственном «Материале» Герасимовой по разделу «Против социализма и коммунизма», причем с характерными трансформациями: не только опущены все семантически значимые написания отдельных слов с прописной буквы, но и сами предложения перемешаны с такими же отрывками из других мест текста. Пример демонстрирует основную методику построения «Материала» — нужный эффект достигается последовательным соединением фрагментов, далеко отстоящих друг от друга в оригинале, и искусственным объединением их под рубриками, придуманными самим составителем.—*358.*

[49*] В машинописи пропуск примерно в одно слово.—*359.*

[50*] Далее пропуск в машинописи. Здесь заканчивается текст с машинописной нумерацией страниц 49—149, поверх которой рукой А. Ф. Лосева проставлена нумерация 332—432; номер на следующей странице — 443, далее машинопись имеет нумерацию страниц, нанесенную только вручную, фактура бумаги и шрифт несколько отличаются по виду от первой части текста, следовавшего до пропуска.—*365.*

[51*] В машинописи: *дальное.*—*365.*

[52*] В машинописи: *находит интеллигента.*—*366.*

[53*] В машинописи пропуск примерно в одно слово.—*367.*

[54*] В машинописи: *конспецировать*. Термин *конспицировать* производится от лат. conspicio — *увидеть, заметить, бросаться в глаза.*—*367.*

[55*] В машинописи опечатка, к тому же и неясно читающаяся: *конструирующая* или *констрецирующая.*—*368.*

[56*] Так в машинописи.—*370.*

[57*] В машинописи: *1. с).*—*370.*

[58*] Упомянуты два ответвления ереси *монофизитства* (от греч. μόνη φύσις — «одна природа») в христологических спорах V в., представленные соответственно приверженцами учения *Нестория* (патриарх Константинопольский с 428 г.) и монаха *Евтихия*. Монофизитские учения специально рассматривались автором в докладе «Учение о мире, творении и твари и наука», вероятно прочитанном на одном из заседаний кружка московских имяславцев в 20-е гг.; тезисы теперь опубликованы: *Лосев А. Ф.* Личность и Абсолют. М., 1999. С. 299—300.—*372.*

[59*] В машинописи пропуск примерно в одно слово.—*373.*

[60*] После слова *Рай* в машинописи стоит открывающая скобка.—*374.*

[61*] В машинописи пропуска нет, но место неясное.—*375.*

[62*] По рукописи можно проследить вариации заголовка: первоначально карандашом—*А. Ангелология*, зачеркнуто чернилами; сверху чернилами—*Первозданная сущность*, зачеркнуто карандашом; еще выше карандашом окончательно—*2. Понятие ангела.*—*375.*

[63*] Подробнее рассуждение об Ангеле-Хранителе как необходимом элементе «антично-средневековой» мифологии развернуто во фрагменте ⟨Три типа мифологического творчества⟩.—*376.*

[64*] Фраза из Серафимской песни в Литургии Верных. Ср. описание из видения пророка Исаии: «И взывали они друг ко другу и говорили: Свят, Свят, Свят Господь Саваоф! вся земля полна славы Его!» (Ис. 6.3). См. также: «И ни днем, ни ночью не имеют покоя, взывая: Свят, Свят, Свят Господь Бог Вседержитель, Который был и есть и грядет» (Откр. 4.8).—*378.*

[65*] «И я видел, и слышал голос многих Ангелов вокруг престола и животных и старцев, и число их было тьмы тем и тысячи тысяч» (Откр. 5.11). См. также характеристику небесного воинства после шестой трубы: «Число конного войска было две тьмы тем; и я слышал число его» (Откр. 9.16).—*380.*

[66*] В царстве умных сил возможна только *актуальная* бесконечность—это один из основных выводов *абсолютной мифологии*, намеченный в заключении «Диалектики мифа» (с. 256—257).—*381.*

[67*] Добавим, согласно «О небесной иерархии» Дионисия Ареопагита, греческие названия чинов ангельских, отсутствующие в данном перечне «Дополнения»: Σεραφίμ (Серафимы), Χερουβίμ (Херувимы), Ἐξουσίαι (Власти), Ἄγγελοι (Ангелы).—*382.*

[68*] В рукописи зачеркнут вариант заголовка: *Более подробные символы умного мира.*—*384.*

[69*] символы реальнейшие (*лат.*).—*387.*

[70*] Достаточно развернутое изложение геометрии мира бесплотных сил (мира умного как предела для мира физического) можно найти в «Диалектических основах математики» А. Ф. Лосева, в главе «О форме бесконечности» (*Лосев А. Ф.* Хаос и структура. С. 523—533). За образец для этого построения взята «геометрическая» часть трактата Николая Кузанского «Об ученом неведении» (De docta ignorantia I.11—15).—*390.*

[71*] Далее в рукописи оставлено две пустых строки.—*392.*

[72*] В переводе на русский язык: «Разве не знаете, что вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас?» (1 Кор. 3.16).—*392.*

[73*] Ион. 2.6.—*393.*

[74*] В рукописи номера страниц не указаны. Возможно, имеются в виду трактат Гёте «Учение о цветах» (1810) и статья о. П. Флоренского «Небесные знамения (Размышления о символике цвета)» (1922), цитируемые на с. 54—58 «Диалектики мифа». См. также следующее примеч.—*394.*

[75*] Изложенное здесь объяснение цвета как формы «объединения света с тяжелой материей» имеет многовековую традицию (отчасти описана о. П. Флоренским в экскурсе: Бирюзовое окружение Софии и символика голубого и синего цвета // Столп и утверждение Истины. М., 1914. С. 554—563) и в логической своей части ближе всего к теории участия в цветообразовании замутненных сред, по Гёте (см.: *Лихтенштадт В. О.* Гёте. Борьба за реалистическое мировоззрение. Пг., 1920. С. 212—213). Мифолого-символическая сторона «диалектики цвета» у А. Ф. Лосева скорее всего восходит к световой онтологии крупнейших неоплатоников и «Ареопагитик».—*396.*

[76*] Подчеркнуто А. Ф. Лосевым. — *398.*

[77*] вихрь (букв., *др.-евр.*). — *401.*

[78*] Здесь в рукописи текст завершен, далее следуют четыре пустых листа; текст в машинописи обрывается точно на этом же месте. — *402.*

ПРИЛОЖЕНИЕ

Включенные в состав Приложения тексты примыкают к «Диалектике мифа» и вместе с тем дают представление о темах, в свое время выносимых автором в «Дополнение» и не целиком отобразившихся в издании 1930 г. Большинство фрагментов Приложения публикуется впервые.

За исключением «Заявления в Главлит» от 30 декабря 1929 г., тексты Приложения не датированы. Их создание может быть отнесено к промежутку времени между серединой 1927 г., когда была завершена первая редакция «Диалектики мифа», и концом 1929 г. или первыми месяцами 1930 г., когда было завершено «Дополнение» и сделаны вставки из него в «Диалектику мифа».

⟨Миф — развернутое магическое имя⟩

Фрагмент впервые опубликован по рукописи из архива А. Ф. Лосева в журнале «Символ» (Париж). 1992. № 28 (декабрь) и в дальнейшем совместно с текстом «Диалектики мифа» был включен в кн.: *Лосев А. Ф.* Миф — Число — Сущность. М., 1994. Название дано А. А. Тахо-Годи. Для настоящего издания текст заново сверен и исправлен (некоторые изменения существенны) по рукописи.

[1*] Текст, начатый здесь с п. 3, представляет собой вариант заключительной части «Диалектики мифа» (исходная редакция книги 1927 г.), где он следовал непосредственно после п. 2 гл. XIII, заканчивающегося цитатой из «Требника» Петра Могилы. Рукопись сохранилась в архиве автора вместе со второй половиной рукописи «Диалектики мифа». Ср. также начало фрагмента ⟨Возможные типы мифологий⟩. — *404.*

[2*] Данная формулировка позволяет предположить, что следующее ниже «кратчайшее резюме» могло входить в состав главы «Философские тезисы ономатодоксии», которая планировалась автором в заключении работы «Вещь и имя» (в ее первой редакции), но в полном виде в архиве не сохранилась. — *405.*

[3*] Догматическое закрепление учения св. Григория Паламы (1296—1359) о Свете Фаворском произошло на четырех Константинопольских соборах 1341—1351 гг. Как видно из обзорной статьи А. Ф. Лосева «Имяславие» (около 1919 г.), он относил идейное течение паламитов, как и результаты упомянутых соборов, к достоянию собственно имяславия (см.: *Лосев А. Ф.* Личность и Абсолют. С. 228—230). — *407.*

[4*] Данная *троичная диалектика*, если сравнивать ее с построениями в «Дополнении», имеет следующие основные особенности: а) она еще линейна или «одномерна» в отличие от более субтильной «трехмерной» диалектики, где максимально исполнено задание рассматривать всякую категорию не только как *выведенную* из прочих категорий (как в «одномерной» диалектике), но и как *представляющую весь ряд* этих категорий, б) в ней не проведено различение интеллигентной пары *Ума* и *Стремления* (ср. в «Дополнении» с. 334—335) и потому намечено только четыре группы «определений», а не пять, как в «Дополнении», а также в) пока

еще более резко отделены *софийное* и *ономатическое* «определения» (см. примеч. 46* к «Дополнению»).—*408.*

[5*] В рукописи: *произносящего.—408.*

[6*] В рукописи: *отлично от него, но и тождественно с ним.—411.*

[7*] Различение нумерического («по числу») единства, т. е. единства множества объектов по субстрату, наряду с единствами родовым, видовым и по «чтойности» характерно для средневековой схоластики и восходит к Аристотелю (Met. 1015 b 16—1016 b 17,. 1018 a 13). Эту редкую теперь терминологию наряду с А. Ф. Лосевым использовал еще о. П. Флоренский (см. его «Столп и утверждение Истины», особенно экскурс XVIII). Специально учение Аристотеля о четырех типах единства рассмотрено в кн.: Античный космос и современная наука. С. 285—290.—*411.*

[8*] В рукописи: *с ним* (два случая).—*412.*

[9*] В рукописи: *VI.* Ошибка в нумерации при переходе к рукописной вставке.—*412.*

[10*] Таков Иисус Христос, Сын Божий; см. в «Диалектике художественной формы» (с. 209) аналогичное, несколько более развернутое суждение о возможных отношениях *сущности* и *твари* (здесь — *бесконечного* и *конечного*) с указанием того же *Исключения.—415.*

[11*] В рукописи: *VII.* Ошибка в нумерации при переходе к рукописной вставке.—*416.*

[12*] Здесь, как и в соответствующей части «Дополнения» (с. 346—350), итоговое определение из «Диалектики мифа» (миф есть *развернутое магическое имя*) получает действительно иерархическую и триадическую структуру.—*418.*

⟨Мифология и диалектика⟩

Публикуется впервые по рукописи из архива А. Ф. Лосева. Наряду с фрагментами ⟨Миф — развернутое магическое имя⟩ и ⟨Возможные типы мифологий⟩ это один из ранних вариантов завершающей части «Диалектики мифа». Вероятно, текст следовал непосредственно за гл. XIII в версии книги 1927 г. Его незавершенный и фрагментарный характер, как представляется, свидетельствует об изменении замысла автора: намеченная здесь «диалектика Триединства» была им развернута в обширном «Дополнении». Название условное, дано составителями по первой строке текста.

[1*] Первое изложение диалектики триады в ее *интеллигентной* модификации имеется уже в «Философии имени» (с. 108—114, 176), причем *агеннесийный* и *пневматический* моменты проведены здесь и описательно и терминологически, а момент *геннесийный* только содержательно выведен как момент *собственно-интеллигентный* (или как *чистая интеллигенция*), но еще не произошло фиксации соответствующего термина.—*421.*

[2*] Далее в рукописи пропуск, но есть пометка с использованием квадратных скобок: *[см. отд. рукоп., стр. 198—211].* Отсылки на эту (несохранившуюся) «отдельную рукопись» содержатся также в рукописной части «Дополнения» (см. примеч. 33* к «Дополнению», фиксирующее фрагмент на с. 187—204 и 210—212 того же текста). Таким образом, далее должен следовать текст от слов «Стоит несколько подробней ⟨...⟩» (с. 310 наст. изд.) до слов «⟨...⟩ и чрез него действовало» (с. 319 наст. изд.).—*421.*

[3*] Здесь рукопись обрывается точно на окончании страницы. Продолжение пассажа об Индре (см. выше, от слов «Ни греческая мифология ⟨...⟩») можно найти в п. 9 фрагмента ⟨О теориях мифа⟩, с. 453—454 наст. изд.—*422.*

[4*] Последний абзац и предшествующая ему неполная фраза присоединены нами к фрагменту достаточно условно. Данный текст помещен на согнутом пополам листе, который служит своего рода обложкой для рукописи ⟨Мифология и диалектика⟩. Затронутая же здесь тема развернута в «Очерках античного символизма и мифологии» (с. 858—875).—*423.*

⟨Возможные типы мифологий⟩

Публикуется впервые по рукописи из архива А. Ф. Лосева. Наряду с фрагментами ⟨Миф — развернутое магическое имя⟩ и ⟨Мифология и диалектика⟩ является одним из вариантов завершающей части «Диалектики мифа». Текст содержит важную информацию о принципах классификации *относительных мифологий*, о некоторых категориях *абсолютной мифологии*, а также общую стратегию дальнейшего изложения. Тем самым фрагмент дает возможность судить о многом из того, что могло быть в утраченной части «Дополнения». Название условное, дано составителями исходя из содержания текста.

[1*] Данный текст, начинающийся с п. 3, следовал непосредственно после п. 2 гл. XIII, заканчивающегося цитатой из «Требника» Петра Могилы. Формулировки, соответствующие начальным строкам фрагмента, перешли в «Диалектику мифа» (см. там аналогичное начало гл. XIV), но только если в окончательном тексте «*диалектическую классификацию* сначала *основных типов мифологии вообще*, а потом и диалектическую структуру *отдельных мифов*» автор обещает привести лишь «в следующем выпуске» своего труда (с. 241), то в настоящем фрагменте эти обещания вполне выполнены.—*424.*

[2*] возможность не грешить; невозможность грешить (*лат.*).—*427.*

[3*] См., например: Диалектика художественной формы. С. 222—225. Специально о противопоставлении романтизма и классицизма см. там же, с. 209—210.—*427.*

[4*] великий понтифекс (или понтифик; *букв.* — мостостроитель), великий жрец (*лат.*); *понтификат* в католической церкви — обозначение власти и времени правления папы римского.—*429.*

[5*] Вероятно, имеется в виду Б. Г. Столпнер, о котором, также не упоминая его, автор говорит и в «Диалектике мифа» (с. 257); см. о нем примеч. 133* к «Диалектике мифа».—*433.*

[6*] Флп. 2.6; см. в рус. пер.: «Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, был послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Флп. 2. 6—8).—*441.*

[7*] Очерки античного символизма и мифологии. С. 864—866.—*447.*

[8*] предшествующий, первичный (*лат.*).—*447.*

[9*] Ср. авторскую реплику в «Диалектике мифа»: «если дадут» (с. 170), — это, по выражению С. С. Хоружего, «советское дополнение к толстовскому е. б. ж.» (*Хоружий С. С.* Арьергардный бой // После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. С. 253). Напомним, что в последующем *не-мифические* возможности *мифа*, а именно специфику *античного* мифического типа в сравнении с другими составляющими культурно-исторического процесса А. Ф. Лосев подробно рассмотрел в своей «Истории античной эстетики».—*449.*

⟨О теориях мифа⟩

Публикуется впервые по рукописи из архива А. Ф. Лосева. Возможно, текст является фрагментом несохранившейся или незавершенной

работы «Философия мифологии» (о ней см. в наст. изд., преамбула к «Диалектике мифа»). Во всяком случае в соответствии с излюбленным приемом автора — комбинировать уже отработанные (написанные) куски текстов — часть данного фрагмента, посвященная «мифологизированию света», была включена уже в первую редакцию «Диалектики мифа». Кроме того, состав и последовательность рассмотренных во фрагменте теорий мифа вполне соответствуют структуре второй части доклада «О мифотворчестве», прочитанного А. Ф. Лосевым в ГАХНе 9 декабря 1927 г. и 9 марта 1928 г. Тезисы доклада сохранились в собрании РГАЛИ и были опубликованы в статье: *Дунаев А. Г.* Лосев и ГАХН // А. Ф. Лосев и культура XX века. М., 1991. С. 219—220.

В рукописи по ходу рассмотрения теорий различных авторов проставлены знаки сноски, но соответствующие тексты отсутствуют. Не ставя задачи их полной реконструкции, в примечаниях мы в основном приводим названия либо упоминаемых работ исследователей мифологии, либо — если в тексте нет точных указаний — их основных трудов. При комментировании использованы классификации мифологических теорий, изложенные в хорошо известных А. Ф. Лосеву работах: *Вундт В.* Миф и религия / Пер. со 2-го, вновь переработанного изд. В. Базарова и П. Юшкевича; Под ред. проф. Д. Н. Овсянико-Куликовского. СПб., [1913]; *Кагаров Евг.* Современные теории происхождения религии и мифов. Одесса, 1908; *Он же.* К вопросу о классификации современных мифологических теорий // Гермес. 1910. № 13(59). С. 338—340.

[1*] *Gruppe O.* Griechische Mythologie und Religionsgeschichte. Bd. 1—2. Münch., 1906; *Он же.* Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte während des Mittelalters im Abendland und während der Neuzeit. Lpz., 1921. О. Группе (1804—1876), приверженец теории «заимствований» (или «миграций»), сводил едва ли не всю греческую мифологию к восточным, преимущественно семитским первоисточникам. — *451.*

[2*] *Потанин Г. Н.* Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. М., 1899. Сюжеты «Голубиной книги» проанализированы здесь на с. 655—657; Г. Н. Потанин (1835—1920) упоминает «Вана кирейского», хана киреев. — *451.*

[3*] Имеются в виду построения *В. В. Стасова* (1824—1906) в работе «Происхождение русских былин» (1868), возводящей основные сюжеты русских былин к восточным прообразам: *Стасов В. В.* Собр. соч. Т. 3. СПб., 1894. Стлб. 948—1260. Упомянутый А. Ф. Лосевым ниже (п. 10) эпизод боя Ильи Муромца с сыном также рассматривался у В. В. Стасова: Указ. соч., стлб. 1121—1122. — *451.*

[4*] От Quellenforscher — исследователь (перво)источника (*нем.*). — *452.*

[5*] В рукописи оговорка: *жену.* — *452.*

[6*] В ранней египетской мифологии (около 5 тыс. до н. э.) известно несколько триад божеств, локализованных по местности, где они почитались, и устроенных по принципу семьи — муж (бог-демиург), жена, сын. Триада *Птах* (у А. Ф. Лосева в транскрипции *Фта*), *Сохмет* (или *Сохит*) и *Нефертум* (у А. Ф. Лосева *Имопту*) входила в пантеон Мемфиса, гелиопольскую триаду образовывали *Осирис* (или *Озирис*), *Исида* (или *Изида*) и их сын *Хор* (или *Гор*). Позднее, когда культ отдельных богов получил общеегипетское значение (3 тыс. до н. э.), Осирис стал почитаться как единый бог мертвых, потеснив в этой функции местных божеств; среди последних же особенно выделился бог *Анубис*, ставший покровителем некрополя и защитником Осириса в посвященных ему мистериях (см : Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991. С. 421, 422). — *452.*

[7*] Здесь в рукописи стоит знак сноски. В развернутом виде о *языческом* и *библейском* элементах в учении Филона Александрийского (ок. 20 г. до н. э.—ок. 40 г. н. э.) см.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980. С. 106—128.—*453.*

[8*] *Брикнер М.* Страдающий бог в религиях древнего мира / Пер. с нем. С. Я. Цетлина; Под ред. Н. М. Никольского. СПб., 1909. Автор брошюры, будучи действительно настроен не слишком радикально, подчеркивал (с. 38), что обнаруживаемые аналогии христианства с восточными культами не обязательно могут означать их взаимозависимость.—*453.*

[9*] В частности, «дионисийская догматика», возводимая к орфикам, В. И. Иванову (1866—1949) представлялась «с древнейшей поры водосклоном, по которому все потоки бегут во вселенское вместилище христианства» (*Иванов Вячеслав.* Дионис и прадионисийство. СПб., 1994. С. 190—191). Систематизированная сводка высказываний А. Ф. Лосева о Вяч. Иванове приведена в сборнике: Вячеслав Иванов. Архивные материалы и исследования. М., 1999. С. 139—172 (составитель сводки Е. А. Тахо-Годи). В целом А. Ф. Лосев высоко оценивал творческое наследие Вяч. Иванова и во многих отношениях считал себя его учеником. Но по вопросу о «дионисийстве» их расхождение было принципиальным; сам А. Ф. Лосев следующим образом сформулировал его, сравнив воззрения Вяч. Иванова и П. А. Флоренского: «Различие между отцом Павлом и Вячеславом Ивановым в том, что Иванов больше пантеистического склада, античного. У него Дионис, дионисийство на первом плане, а отец Павел резко отличает христианство от язычества» (указ. сб., с. 159). Ср. схожее высказывание автора (в упомянутую сводку не включено), также с противопоставлением Вяч. Иванова Флоренскому в связи с рассуждением о магии причащения кровью жертвенного животного: *Лосев А. Ф.* Термин «магия» в понимании П. А. Флоренского // *Священник Павел Флоренский.* Соч.: В 4 т. Т. 3 (1). М., 1999. С. 250.—*453.*

[10*] *Foucart P.* Les mystères d'Eleusis. P., 1914. Поль Фукар (1836—1926) — известный эпиграфист, приверженец строго фактографического метода в исследовании древностей. С. А. Жебелев следующим образом сформулировал обращенный к исследователям мифологии «окрик Фукара», с которым А. Ф. Лосев безусловно солидаризировался: «Поближе к древним грекам и римлянам, подальше от табу и тотема» (Поль Фукар. Некролог // Известия АН СССР. 1927. С. 1419; отд. оттиск).—*453.*

[11*] Далее до конца абзаца текст в рукописи зачеркнут карандашом (видимо, как использованный в другом месте).—*453.*

[12*] Номер параграфа и его название вписаны в рукопись карандашом. Отметим, что предыдущий раздел рукописи (п. 9) остался еще без названия, которое могло бы быть, вероятно, таким: «Теории заимствования».—*454.*

[13*] *Kuhn A.* Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks. B., 1859; *Müller T. M.* Antropological religion. L.; N.Y., 1892; *Он же.* Comparative mythology. An essay. L.; N.Y., 1909. «Натуралистическая», по определению В. Вундта, или «сравнительно-лингвистическая», по классификации Е. Г. Кагарова, теория А. Куна (1812—1881) и М. Мюллера (1823—1900) была чрезвычайно популярна в России. Ядро теории составляет идея персонификации физических сил и главенства метафоры в мифообразовании. Приверженцы теории активно пользовались методами сравнительного языкознания при анализе (преимущественно) имен членов пантеона; методы эти в дальнейшем были существенно оспорены «младограмматиками».—*454.*

[14*] *Мюллер М.* Религия как предмет сравнительного изучения / Пер. А. М. Гилевич. Харьков, 1887. С. 29.—*454.*

[15*] *Воеводский Л. Ф.* Введение в мифологию «Одиссеи». Часть 1. Одесса, 1881. В данной книге с явным «солярно-метеорологическим» акцентом написаны главы «Борьба светил» и «Конъюнкция луны с солнцем», с. 5—15, 30—56.—*455.*

[16*] Указанное разделение, согласно «Философии искусства» *Шеллинга*, неоднократно воспроизводилось у А. Ф. Лосева; см., например: Диалектика художественной формы. С. 153, 228—229.—*457.*

[17*] Специально о мистике света у названных мыслителей см.: Античный космос и современная наука. С. 269—272. Экскурс «Из истории имени» (включался автором то в состав «Дополнения», то в первую редакцию работы «Вещь и имя») содержит обширные материалы о световой символике библейских имен (опубликовано в кн.: *Лосев А. Ф.* Личность и Абсолют. С. 355—361). В целом мировой платонизм, как позднее отмечал автор, «до того близко связан с интуициями света, что его вполне безоговорочно можно назвать философией света» (История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 1969. С. 417).—*458.*

[18*] *Бергсон А.* Философская интуиция // Новые идеи в философии. Сб. № 1. Философия и ее проблемы. СПб., 1912. С. 16—17. В библиотеке А. Ф. Лосева хранится экземпляр данного издания с росписью Н. А. Бердяева на обложке.—*459.*

[19*] Так в рукописи; написано вполне разборчиво.—*460.*

[20*] Начиная с данной фразы весь фрагмент о *мифологизировании света* (в рукописи на с. 16—26) был дословно включен автором в состав «Диалектики мифа» (п. 4 гл. V), поэтому в настоящем издании, по соображениям экономии места, соответствующий текст опускается. На полях рукописи имеется карандашная пометка: *пропустить до стр. 26.* См. также примеч. 34* к «Диалектике мифа».—*460.*

[21*] Номер параграфа и его название вписаны в рукопись карандашом.—*460.*

[22*] Здесь автором поставлен знак сноски. Основные работы «демонологической» школы (определение О. Группе) или теории «низшей мифологии»: *Schwartz F. L. W.* Der Ursprung der Mythologie. B., 1860; *Mannhardt W.* Die Korndämonen. B., 1868; *Он же.* Mythologische Forschungen. Strasb., 1884. Название упомянутой волшебной травы из Гомеровой «Одиссеи» А. Ф. Лосев передает ближе к первоисточнику — τό μῶλυ (Od.X.305, слово имеет догреческое происхождение с неясной этимологией), чем «моли», принятое в большинстве современных изданий.—*461.*

[23*] Основные работы «антропологической» школы, составляющей, по В. Вундту, ответвление теории «прогресса»: *Тайлор Э.* Первобытная культура. М., 1872 (второе рус. изд. 1896—1897 гг.); *Spenser H.* Principles of psychology. L., 1855; *Он же.* Principles of sociology. V. 1—3. L., 1877—1896; *Lang A.* Myth, ritual and religion. V. 1—2. L., 1887; *Rohde E.* Psyche, Seelenkult und Unsterblichrtitsglaube der Griechen. Tüb., 1925; *Wundt W.* Völkerpsychologie. Bd. 4—6. Mythus und Religion. 3 Aufl. Lpz., 1920—1923.—*462.*

[24*] Номер параграфа и его название вписаны в рукописи карандашом.—*464.*

[25*] *Komte O.* Cours de philosophie positive. V. 1—6. P., 1830—1842; русский пер.: *Конт О.* Курс положительной философии. Т. 1—2. СПб., 1899—1900.—*464.*

[26*] Теория «вырождения» (по классификации В. Вундта) или «регресса» восходит к работе упоминаемого далее Ф. Крейцера: *Creuzer F.* Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Greichen. 4 Bd. Lpz.; Darmstadt, 1810—1812. Это исследование, находившее в различных языческих культах символическое отражение единой, но распавшейся в древности мировой религии, по сочувственному отзыву М. Мюллера

(1865), «было написано единственно с целью доказать, что греческая мифология составлена жрецами, рожденными или воспитанными на Востоке и желавшими поднять полуварварские племена Греции на более высокую цивилизацию» (*Мюллер М.* Наука о языке. Вып. 1. Воронеж, 1866. С. 373). — *465.*

[27*] О теории «иллюзии» (по классификации В. Вундта) или «мифологической апперцепции» *Г. Штейнталя* см. примеч. 4* к «Диалектике мифа». Далее по тексту следуют небольшие пропуски, вызванные ветхостью части оригинала рукописи. — *466.*

[28*] Обрыв текста по окончании последнего из сохранившихся листов рукописи. — *466.*

⟨Три типа мифологического творчества⟩

Публикуется впервые по рукописи из архива А. Ф. Лосева. Вполне возможно отнесение фрагмента к «Дополнению» (в его первой, «социологической» части), в пользу чего есть следующие аргументы. Во-первых, вводимое здесь разделение мифологических типов (и типов культур) по триаде *авторитарный тип — либерально-гуманистический тип — производственный (социалистический) тип* полностью соответствует той типологической схеме, что проводилась, как отмечал А. Ф. Лосев в своем «Заявлении в Главлит», по всему содержанию «Дополнения». Во-вторых, данный фрагмент был обнаружен среди бумаг архива в едином блоке с рукописью вставок, предназначавшихся первоначально для «Дополнения» (по теме — антитезы и их синтез в абсолютной мифологии) и перешедших позднее в «Диалектику мифа». При этом полностью совпадают фактура использованной писчей бумаги, цвет чернил и характер авторского почерка. Однако предположению о принадлежности этого текста к «Дополнению» определенно противоречит фраза, с которой начинается фрагмент: «Сейчас, в преддверии философии мифа, необходимо и т. д.» — общая теория (или философия) мифа уже была построена в «Диалектике мифа», а «Дополнение» создавалось как сопутствующий текст и вряд ли могло рассматриваться «в преддверии» этой книги. Тем не менее помещение фрагмента в Приложении вполне оправдано, поскольку наличие в нем таких ярких и выразительных эпизодов, как рассуждение об Ангелах-Хранителях или обобщенный портрет мещанина, измеряющего миф «пудами и аршинами», связывает данный текст в единый (пусть пока и виртуальный) комплекс с «Диалектикой мифа» и сохранившейся частью «Дополнения».

[1*] Возводимая к *Евгемеру* (писатель из сицилийской Мессены, IV—III вв. до н. э.) традиция *евгемеризма* трактует мифических богов как результат обожествления реальных исторических деятелей, преимущественно царственных особ. По вполне понятным причинам она поддерживалась европейской атеистической мыслью, однако и Отцы церкви (к примеру, Лактанций) охотно использовали евгемеризм, стремясь принизить значимость языческих верований. Трактат крупнейшего афинского неоплатоника *Прокла* (412—485) «Платоновская теология» (букв. «На теологию Платона») до середины XX в. был издан только однажды, в 1618 г. Это издание содержало многочисленные неясности, а его шрифт был неудобочитаем. Вообще сетования по поводу прискорбного пренебрежения античным неоплатонизмом со стороны классической науки — едва ли не общее место в большинстве книг А. Ф. Лосева 1920-х гг. — *467.*

[2*] Прежде всего имеется в виду философия досократиков, которая, как первая в истории попытка осмысления античного мифа, «вместо прежних цельных богов выдвинула на первый план материальные сти-

хии (или элементы) земли, воды, воздуха, огня и эфира» (*Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Последние века. Кн. 2. М., 1988. С. 166). *Саллюстий* (IV в. н. э.), представитель пергамской школы неоплатонизма, известен своим единственным трактатом «О богах и о мире», в котором, по словам А. Ф. Лосева, разворачивает «в краткой форме систематическое изложение всей системы неоплатонизма и, между прочим, дает конкретное разделение и видов мифологического исследования, и самих богов, а эти вопросы в до-прокловском неоплатонизме (...) не представлены с желательной ясностью и полнотой» (*Лосев А. Ф.* Словарь античной философии. М., 1995. С. 163). Подробнее о трактате и текстовых параллелях к нему см.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Последние века. Кн. 1. М., 1988. С. 331—358.—*467.*

3* Данная хронологическая помета позволяет датировать текст периодом между 1928 и серединой 1929 г., временем завершения работы над «Дополнением».—*468.*

4* «Ареопагитики» Псевдо-Дионисия Ареопагита (V—VI вв. н. э.), традиционно приписываемые *Дионисию Ареопагиту*, единственному последователю ап. Павла в афинском Ареопаге (упомянут в Новом Завете: Деян. 17.34), содержат четыре трактата систематического характера: «О небесной иерархии», «О божественных именах», «О церковной иерархии», «О мистическом богословии» (или «Таинственное богословие»). Специально трактатам, их связям с неоплатонизмом и византийским богословием была посвящена работа автора 1920-х гг.; сохранилась фрагментарно, опубликована: *Лосев А. Ф.* (Историческое значение Ареопагитик) // Вопросы философии. 2000. № 3. С. 71—82.—*470.*

5* Ср.: «Наипаче ищите Царствия Божия, и это все приложится вам» (Лк. 12.31).—*474.*

6* Далее в рукописи пометка с использованием квадратных скобок: *[страницу не дописывать!].* Судя по пропуску в нумерации — после заголовка «4. Новоевропейская (возрожденская) точка зрения на миф» далее в рукописи следует «6. Новоевропейское мифологическое творчество»,— здесь подразумевался уже, видимо, готовый текст раздела о европейском «эмпиризме».—*476.*

7* Ср. предыдущее примечание.—*477.*

8* О романтической сущности «западноевропейского стиля» и его связи с развитием дифференциального и интегрального исчисления в математике см. в работе автора первой половины 1940-х гг. «Некоторые элементарные размышления к вопросу о логических основах исчисления бесконечно-малых» (*Лосев А. Ф.* Хаос и структура. С. 736—746). О глубинных связях математических интуиций и музыки (посредством неоплатонических конструкций «числа» и «времени») трактует лосевская книга «Музыка как предмет логики».—*479.*

9* В сохранившейся части данной работы рассмотрение философии *Шеллинга* не представлено; о концепции Абсолютного у него см.: *Лосев А. Ф.* Са́мое само́ // *Лосев А. Ф.* Миф — Число — Сущность. С. 377—383. Свою «диалектику мифа» автор видел «конструктивно-логически» близкой учению Шеллинга (Диалектика художественной формы. С. 150).—*486.*

10* Образ *марева* выступал у А. Ф. Лосева в качестве излюбленной и весьма экспрессивной характеристики вульгарно-материалистического мировоззрения (см. также на с. 20 «Диалектики мифа» описание мира как «безумного марева») и одновременно, как в данном фрагменте, в роли обобщенного портрета новоевропейской бездуховной личности.—*486.*

11* «Психология народов» (*нем.*); в 5-томном исследовании В. Вундта (первое изд.: Lpz., 1900—1909) под этим названием темам мифа и религии отведены т. 3—5.—*487.*

[12*] Отметим важный методологический момент: та же логика поиска ответа на вопрос, что такое миф *сам по себе*, вела А. Ф. Лосева не только к критике *относительных* мифологий (в частности, позитивизма), но и к утверждению *абсолютной* мифологии — см. во фрагменте ⟨Возможные типы мифологий⟩ п. 4 гл. XIV. — *487.*

[13*] Пример подобного мироощущения дает роман *О. Уайльда* (1854—1900) «Портрет Дориана Грея» с характерной гл. XI, где перед читателем рисуется нескончаемая череда увлечений героя от коллекционирования драгоценных гобеленов до снобистских занятий модными философскими теориями. — *489.*

[14*] Слова *постельные увеселения* вписаны в рукописи карандашом. — *489.*

[15*] Приводимые автором примеры синтеза «романтизма и мелкобуржуазного мещанства» намеренно разнородны и даже, может быть, призваны несколько озадачить своим соседством. Все же некоторые принципы их объединения можно предположить. В первой группе примеров мы встречаем имена авторов тех концепций, к которым А. Ф. Лосев относился скорее отрицательно, распознавая в них стремление утвердиться в качестве «новой религии»: таковы и мистика «мелочей быта» *В. В. Розанова* (1856—1919) в эссеистике «Уединенного» (1912), «Опавших листьев» (1913, 1915) и др., и теургический проект «Предварительного действия» *А. Н. Скрябина* (1871/72—1915), и утопическая идея «патрофикации» («восстановления отцов») из «Философии общего дела» *Н. Ф. Федорова* (1829—1903). Во второй группе примеров названы *Ф. Ницше* (1844—1900), *В. И. Иванов* и *А. Бергсон* (1859—1941) — те мыслители, творческие методы которых А. Ф. Лосев расценивал преимущественно положительно, а их результаты рассматривал как высшие образцы самовыражения новоевропейского духа. — *489.*

[16*] Подразумевался неокантианец *А. Либерт* (1878—1946) и его работа Mythus und Kultur (1925); о нем есть также упоминание в докладе А. Ф. Лосева «О мифотворчестве» (прочитан в ГАХНе 9 марта 1928 г.). О существовавшей переписке между А. Ф. Лосевым и А. Либертом свидетельствует письмо последнего от 31 декабря 1935 г., сохранившееся в архиве А. Ф. Лосева (подробнее см.: *Тахо-Годи А. А.* Лосев. М., 1997. С. 171). — *489.*

[17*] Имеется в виду разбор мифологических форм «наглядного представления пространства», проделанный Э. Кассирером в работе «Philosophie der symbolischen Formen. II Teil. Das mythische Denken» (B., 1925. S. 95—132). — *489.*

[18*] Отметим, что многие примеры мифологии бытового поведения рассмотрены А. Ф. Лосевым в «Диалектике мифа», в том числе и тематически близкие к данному перечню. — *490.*

[19*] О «неземной музыке» в теме «света вечернего», характерной для творчества Ф. М. Достоевского, имеется обширный экскурс в известной работе о. П. Флоренского «Столп и утверждение Истины». С. 659—660. — *490.*

[20*] Любопытное место, где автор, кажется, невольно проговаривается, что сам-то он склонен придерживаться позиций «антично-средневековой» мифологии. — *496.*

[21*] Вероятно, «восточный» мифологический тип, здесь подробно не обсуждаемый, был рассмотрен ранее в несохранившейся части фрагмента. — *496.*

[22*] Фрагмент закончен в середине пачки бумаги, далее чистой. В целом оформлен как вставка в неизвестный нам текст, о чем свидетельствует обычный для автора в таких случаях знак (цифра в кружке, здесь — 1), стоящий на полях в левом верхнем углу первого листа рукописи. — *497.*

Заявление в Главлит

Текст публикуется по машинописи, сохранившейся в следственном «деле» № 100256 (Центральный архив ФСБ РФ), т. 8, л. 181—182. Впервые опубликован: *Алексей Лосев*. «Я от всех все беру и всех критикую» // Русская мысль. 1996. 21—27 нояб. № 4150. Содержит важные сведения о составе и содержании «Дополнения» и выражает позицию автора по отношению к вероятным критикам его исследования.

[1*] Здесь и далее ссылки на страницы «основного текста» соответствуют машинописи «Диалектики мифа». Данная ссылка соответствует с. 85 книги (начало гл. VII).—*500.*

[2*] Цитируется та часть вступления к «Диалектике мифа», которая впоследствии была сокращена автором (см. примеч. 2* к «Диалектике мифа»).—*500.*

[3*] Так в оригинале.—*501.*

[4*] В дальнейшем глава «Из истории имени» была включена автором в книгу «Вещь и имя» и при жизни автора, как и вся книга, не публиковалась. В 1995 г. машинопись главы вместе с другими рукописями А. Ф. Лосева была передана в архив А. Ф. Лосева из Центрального архива ФСБ РФ, впервые опубликована полностью в книге: *Лосев А. Ф.* Личность и Абсолют. С. 306—376.—*502.*

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН *

Андреев Л. Н. 71, 106
Аристотель 142, 237, 256
Афанасий Великий 132

Баратынский Е. А. 79—82
Бекон (Бэкон) Ф. 479
Белый А. 79—82
Бельский В. И. 199
Бергсон А. 458, 479, 489
Беркли Дж. 458, 459
Бетховен Л. ван 49, 126
Богоматерь 126, 159, 331
Богораз (Тан) В. Г. 115
Бодлер Ш. 198
Брикнер М. 453
Бруно Дж. 160
Буало Н. 485
Будда 109

Вагнер Р. 70, 126
Василий Великий 132
Вашро Э. 469
Венедикт Нурсийский 201
Вилли В. 468
Владимир, князь 456
Воеводский Л. Ф. 455
Вольтер Ф. М. 331
Воррингер В. 123
Вундт В. 38, 179, 462, 487

Гегель Г. В. Ф. 44, 137, 218, 263, 273, 377, 427, 428, 471—474, 480, 488, 496
Гельвеций К. А. 239
Гербарт И. Ф. 37, 466
Герман, еп. капуанский 201
Гесиод 476, 477
Гёте И. В. 73, 75, 422, 453
Гиберти Л. 254
Гильберт О. 455
Гоголь Н. В. 59, 88
Годунов Б. 88
Гомер 38, 65, 460
Гофман Э. Т. А. 75, 87
Граммель Р. 225
Григорий Синаит 198
Гримм Я. 82
Группе О. 451
Гуссерль Э. 377, 472, 488, 499

Декарт Р. 43, 44, 262, 479
Дидро Д. 331
Дионисий Ареопагит (Псевдо-Дионисий) 249, 250, 379, 382—384, 386, 397, 438, 458, 470
Достоевский Ф. М. 104, 108, 198, 200, 211, 490

Евклид 47
Епифанович С. Л. 470

Зомбарт В. 240, 242, 243, 246, 250—252

Иванов Вяч. 74, 453, 489
Иисус см. Христос
Илия, пророк 159
Иоанн Богослов 220, 452
Иоанн Лествичник 116
Исаак Сирин 219
Иуда 106

Кандинский В. В. 124
Кант И. 36, 44, 85, 152, 188—190, 232, 239, 242, 261, 262, 289, 377, 430, 439, 471, 472, 477, 479, 485, 488, 498
Кассирер Э. 55, 108, 489
Коген Г. 377, 479
Кольцов А. В. 69
Конт О. 41, 464, 465
Конфуций 109
Коперник Н. 166
Корнель П. 485
Крейцер Ф. 465
Крылов И. А. 64
Кун А. 454
Курнаков Н. С. 227
Кутюра Л. 468

Лавров В. М. 197
Ланг А. 462
Лацарус М. 37
Леви-Брюль Л. 49
Лейбниц Г. В. 496
Лермонтов М. Ю. 75, 93, 422, 453
Либерт А. 489
Лихтенштадт В. О. 73
Локк Дж. 496
Лоренц Х. А. 48, 225
Лосев А. Ф. 34, 468, 469

* Именные и предметный указатели составлены И. И. Маханьковым.

Максим Исповедник 470
Максимов С. В. 197
Маннгардт В. 460
Марк Подвижник 106, 107
Маркс К. 239, 499, 502
Матушевский И. 197, 198
Мачинский М. В. 224
Моисей 50, 380
Мольер Ж. Б. 485
Мочалов П. С. 68
Мюллер М. 454

Наторп П. 377, 479
Никита Стифат 397
Ницше Ф. 489
Новалис 70, 480
Ньютон И. 45, 47, 48

Платон 44, 137, 142, 210, 236, 237, 241, 256, 260, 262, 457, 467, 468
Плеханов Г. В. 239, 499
Плотин 44, 78, 137, 142, 381, 438, 458, 469
По Э. 87
Победоносцев К. П. 265
Попов П. С. 108
Потанин Г. Н. 451
Прокл 376, 381, 467, 469—471, 473, 474
Пушкин А. С. 69, 79—81, 87, 263

Расин Ж. 485
Рейнгардт К. 468
Римский-Корсаков Н. А. 199
Роде Э. 462
Розанов В. В. 100—102, 166, 489, 490
Рубинштейн Н. Г. 69
Рязановский Ф. А. 197

Саллюстий 467
Симеон, Новый Богослов 458
Скрябин А. Н. 489
Соловьев Вл. 74
Спенсер Г. 41, 462, 463
Стасов В. В. 451
Стюарт Дж. 468

Тарабукин Н. М. 122, 124
Тейлор Э. 41, 462, 463
Тютчев Ф. И. 79—82

Уайльд О. 488, 490

Фегард Л. 226
Федоров Н. Ф. 489
Фейербах Л. 262
Феофан, еп. Кронштадтский 180
Филон 452, 453
Фихте И. Г. 44, 137, 152, 262, 263, 273, 439, 471, 477, 480, 488
Флоренский П. А. 73, 75
Франковский А. А. 108
Фрейд З. 108, 439
Фридлендер П. 468
Фукар П. 421, 453

Христос 126, 131, 132, 142, 158, 159, 199, 208, 228, 236, 258, 372, 407, 433, 439, 441, 478

Чайковский П. И. 69
Чингисхан 451

Шагал М. 124
Шаляпин Ф. И. 127
Шварц В. 460
Шеллинг Ф. В. 62, 137, 263, 377, 427, 457, 480, 486, 488
Шлейермахер Ф. Д. Э. 263, 480
Шопенгауэр А. 263, 480, 488
Штейнталь Х. 37, 466

Щепкин М. С. 68

Эвгемер (Евгемер) 467
Эверлинг С. Н. 243
Эйнштейн А. 48, 115, 225

Юм Д. 496

Nohl H. 125
Röhr J. 41

УКАЗАТЕЛЬ
МИФОЛОГИЧЕСКИХ И ЛИТЕРАТУРНЫХ ПЕРСОНАЖЕЙ

Агамемнон 455
Агасфер 124
Адам 106, 211, 402, 427
Алеша Попович 121
Алконост 68
Амур 485
Анубис 452
Анфим 198
Аполлон 36, 436, 444, 451, 456
Ариман 81, 108
Артемида 265
Асклепий 186
Астарта 451
Афина 451
Афродита 451, 495
Ахилл 65, 68, 495

Борис Годунов 87
Брама (Брахма) 108, 454
Брингильда (Брунгильда) 71

Ваал-Мелькарт 451
Вакх 485
Варуна 422, 453
Вельзевул 214
Вишну 454
Волотоман 451
Вотан 70
Вулкан 454

Гамаюн 68
Гамлет 68
Гандхарвы 451
Геката 79
Гелиос 50
Гера 436
Геракл 438, 451
Гея 71, 211
Гор 452
Горгона 38

Давид 451
Деметра 210
Демон 422, 453
Дионис 236, 444, 453, 485
Добрыня Никитич 451

Ева 402
Евгений Онегин 87, 263
Елена 455—457, 461

Зевс 36, 71, 436, 444, 451, 460, 461, 466

Изида 452
Илья Муромец 121, 451, 455
Имопту 452

Индра 422, 453
Иоанн Грозный 68

Канон 452
Карамазов Ф. П. 39, 104
Кора 210
Кришна 451
Крон 71

Левиафан 75, 147, 250

Мефистофель 422, 453
Мидас 455
Минерва 454
Миусов П. А. 104

Нарцисс 65
Ночь 476

Одиссей 38, 65, 209, 210, 455
Озирис 452
Орфей 455

Парвати 454
Парис 456
Пенелопа 455
Печорин 93, 263
Пифон 456
Почтмейстер 105, 106
Прометей 245

Раскольников 211
Рустем 451

Саваоф 378
Сатана 197, 257, 262
Святогор 197
Сирин 68
Соловей-разбойник 460
Сохит 452

Тот 452
Тубут 451

Уран 71, 211

Феврония 199
Фта (Пта) 452

Хаос 71, 211, 476
Хлестаков 105
Хома Брут 58, 59, 61, 171

Цербер 68, 204

Шатов 200
Шива 454

Эн-Соф 439
Эрос 485

Юпитер 454

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

Абсолют (абсолютное, абсолютное бытие, Абсолютная Личность) 119, 120, 144, 168, 305, 325, 354—358, 360, 361, 429, 474, 493
— фигурность 227
— и относительное 161, 162, 227
Авторитаризм (авторитарность, авторитарное сознание, авторитарное мышление, авторитет) 428, 431, 433, 434, 441, 479, 491
— и либерализм 492—494
Агностицизм 149, 360
Ад см. Рай
Адеквация 292
Активность 285
— определение 264, 287
— смысла (смысловая) см. Интеллигенция
Аллегория (аллегоризм) 61, 62, 64, 428, 457, 461
— и символ 65—71
(см. Схематизм)
Алогизм 228
(см. Логика)
Американизм 78
Амулет (талисман) 90, 100, 187
Анархизм 432—434, 450
Ангелы (Ангел, ангельский мир, бесплотные силы) 375—378, 380—383, 387, 396, 397, 401, 402, 427, 473
— падшие 401
— иерархия см. Чины
— Хранитель 376, 471, 472
(см. также Престолы, Серафимы, Херувимы)
Англичане 73
Анимизм (анимистическая теория) 84, 179, 462, 464
Античность
— и Средние века 241, 242, 259, 260
(см. Мифология, Христианство)
Апокалипсис 50, 51, 70, 220, 221
Апофатизм 275, 352, 365, 447, 448
Апперцепция
— иллюзорная 37
— трансцендентальная 439
Аристократия 237
Аритмологизм 228
Архитектура 123, 260, 348, 428
Атеизм (атеист) 134—139, 144, 161, 258, 409, 433
(см. также Безбожие)
Атом 46
Басня 64
Безбожие (безбожники) 261, 262, 271
Бездна (апофатическая Б.) 275, 285, 311, 336, 352, 393, 405, 470
— световая 382
Бесконечность 228
— актуальная 109, 112, 224
— и конечность 160, 161
Бесы (бес, дьявол, чёрт, сатана, демон, бесовщина) 78, 91, 106, 197, 198, 214, 215, 259, 262, 263, 422, 453, 454
(см. также Сатанизм)
Благодать (Святость) 326, 339, 343, 344, 347, 348, 350, 408
(см. Любовь)
Бог (Божество) 43, 60, 74, 75, 108, 149, 150, 157, 158, 160, 161, 200, 211, 229, 230, 237, 238, 256—259, 261—263, 330, 331, 356—363, 376, 379, 380, 392, 393, 446, 447, 458, 459, 478
— как Абсолютная Личность 355
— как перводвигатель 158
— и тварь 149, 150, 211, 237, 372, 373, 377, 378, 446, 447
Богословие (богословы) 33, 132, 207, 208
— догматическое 136, 164, 356
Богочеловечество (Богочеловек) 208, 209, 372, 373, 441, 445, 446
Буддизм (буддийские источники) 108, 109, 438
— как сатанизм 454
Бытие 350, 378, 385, 386
— идеальное (смысловое) 37
— социальное см. Общество
— и небытие 163, 228
— и Становление 335
(см. также Сущее; см. Сознание)

Ведение (гносис) 131, 219, 325
Вера 131, 144, 325
— и знание 133—137, 219
— и ощущение (восприятие) 139, 140
Вечность 114, 119—121, 227, 370
— фигурность 227
— идей 113
(см. Время)
Вещь в себе (вещи в себе) 155, 289
Вещь (вещи, предметы) 43, 44, 139—143, 375
— суть мифы 102, 116
— мифический смысл (мифическая сущность, в. в мифе) 90, 91, 115, 116, 197

Ви́дение 293
Власть 325, 337
Внутреннее
— и внешнее 62—67, 83, 97, 98, 301, 302
Вода 114
Воздух
— как Душа (Дух) 114
Возрождение 255—263, 474, 475, 484
(см. Христианство)
Воля 206, 480
Воскресение 211
— Христа 131
— учение о в. плоти 159
Восприятие см. Ощущение
Восхождение
— умное 361, 362
Время (времена) 44, 182, 183, 374
— есть боль истории 111
— мифическое (мифология в., в. в религиях и мифологиях) 108—110
диалектика 111, 112
— сущность 182
— и вечность 109—112, 114, 162, 163, 229, 230
в. есть алогическое становление вечности 111
— и пространство 108, 110, 113, 114, 116, 124
— или становление 182
В-себе-бытие 305, 306, 308, 310, 317, 318
В-себе-и-для-себя-бытие 310—312, 317—319
Выражение 62, 345
(см. также Форма выразительная)

Гегельянство 250
Геометрия 47
Гиперпространство 124
Гипотеза 53—55
Гносис см. Ве́дение
Готика 123, 125
Грех 120, 121, 255, 373, 374
Грехопадение 120, 373, 374
Гуссерлианство см. Феноменология

Движение см. Покой
Деизм 360
Демон см. Бесы
Диалектика 144, 156, 164, 192, 211, 217—219, 227, 275, 276, 282, 283, 306, 313, 314, 320, 321, 331—335, 342, 404, 408, 424, 425
— как чистое мышление 217
— абсолютная (абсолютность д.) 278, 281, 283, 322—324, 327, 350—352, 364, 365, 374
— платоновская 217, 218
(см. Мифология)
Для-себя-бытие 306, 308, 310
Догмат 128, 129, 132, 133, 144, 152, 164, 210, 348—350
— определение 131
Дуализм
— дурной 184

Дух (Дух Св.) 132, 147, 149—151, 159, 325, 344, 359, 447
Душа
— мировая 157
— бессмертие 231
— и тело 98, 99, 156—159, 168, 242
— и ум 335
(см. также Воздух)
Дыромоляи (дыромоляйство) 45, 226
Дьявол см. Бесы

Евреи (еврейство, еврейский народ, Израиль) 72, 79, 94, 105, 126, 228, 253, 356, 433
Евхаристия (причащение) 60, 236, 446
Единое (единство, единичность) 44, 286, 457, 458
Естествознание 48
— математическое 260, 475, 484

Женщины
— и мужчины 105
Живопись 123, 238, 260, 348
Жизнь 97, 146, 150, 151, 190, 191, 231, 303, 325, 360
— определение 303, 304
— будущая 121
— социальная 358, 359

Законы природы 50, 52, 176, 260
(см. Чудо)
Звук 57, 94
Земля 393, 394
— как софийное тело 114
— движение 225
Знамение 348, 350

Идеализм 127, 459
— немецкий 227, 430, 479, 480, 499
Идеальное
— и реальное
синтез 427, 438
(см. Символ)
Идея (идеи) 154, 375, 430
— платоновские 113, 438
— монастыря 240
— и материя (вещь) 44
тождество 67, 68
— и образ 64—66, 460
Икона 242, 347—350
Имманентизм 291
Имя 213, 214, 326, 353, 359, 360, 404, 405, 407, 408, 417, 418
— магическое 273, 320, 345, 346, 350, 371
— самого имени см. магическое
— сущности (и. и сущность) 404, 408—418
— и тварь 412—416
— и слово 404
(см. также Миф)
Имяславие 353
Индивидуализм 138, 144, 146, 499
— и механизм 137
— и социализм 159
Инобытие (тварь) 204, 206, 210, 262, 298, 320, 326, 332—335, 346, 405—

408, 412, 414—418, 426, 431—435, 440, 491, 492
— мифологическое 365, 367
Интеллигенция (ум, смысловая активность) 83, 94, 97, 98, 190, 204—207, 280—311, 316, 366, 416, 417
— определение 280—282, 285, 287
— есть для-себя-бытие 282, 296
— мыслит саму себя (есть самомышление, самосознание, самосознающий смысл, или идея) 288, 289, 291—299
— смысловая изваянность 293, 294, 297, 312
— и Стремление 334—337
Интуиция 92, 95, 209
— интеллектуальная 143
— мифическая 59
Ипостасность 405
Искупление 121
Искусство 85, 126—128, 207, 479, 493, 494
— общественное значение 85
— и жизнь 68, 69
— и пролетарская идеология 127
— и ремесло 241—245
Истина (истинность)
— абсолютная (завершенная) 53, 54
— мифическая
и логическая 203
и научная 55
— и чудо 203
История (историзм) 167—170, 210, 432, 487
— определение 129, 130, 164, 165
— есть самосознание 170
— священная 208, 210, 349, 350
— и природа 165, 166
Исходящее (исхождение) 318, 319
Иудаизм (иудейство) 355, 357, 433

Каббала 227, 433, 434
— и христианство 262, 434
Кантианство 250
Капитал 242, 253
Капитализм 138, 250, 263, 363, 499
Картезианство 480
Категории (понятия) 33, 44, 188, 320—323, 350, 351, 353, 364, 392, 440, 444
— мифологические 443
— основные (диалектические, к. умного мира) см. Покой и движение, Тождество и различие и др.
Католицизм (латинство) 429, 446, 447
Китайцы 109
Класс
— воинов у Платона 235, 236
— производящий 494
Космос 168
— платонический 228
— временна́я структура 110, 113
Крепостничество (крепостной) 238—240, 249
Крестьяне (крестьянство) 248
(см. Рабочие)
Кубисты 124
Культ 139, 445, 446

Латинство см. Католицизм
Либерализм (либеральное мышление, либерал) 105, 255, 256, 375, 431—434, 450, 475, 478—480, 484, 488, 491, 499
(см. Авторитаризм)
Лик (образ)
— абсолютный (л. абсолютного) 227
— личности 97, 121, 122
Личность (личностное бытие, субъект) 96, 97, 117—119, 121, 122, 125, 128—130, 144—146, 167, 168, 181, 182, 191, 192, 195, 197, 207, 209, 210, 238—242, 250, 255, 256, 259—262, 324, 326, 340, 341, 353, 359, 430, 433, 474, 475, 492—494
— определение 98, 99
— есть символически осуществленная интеллигенция 97, 98
— абсолютная см. Абсолют
— цельная 191
— история 190, 191
— освобождение 256
— (само)утверждение
субстанциальное (л. как субстанция) 117, 121, 191, 208, 209
религиозное 121
энергийное (феноменальное) 121, 209
— и общество 354—357, 493
Логика (логицизм, логическое) 228, 274, 275, 432
— и алогическое 218, 283
Ломбарды 253
Любовь 325, 326, 337, 338, 341
— Божия 258
— и Святость 341, 342

Магия
— как имя 418
Марксизм (марксисты, марксистская литература) 139, 495, 496
Материализм (материалисты, «реализм») 100, 139, 140, 142—144, 146—148, 156, 158, 482, 489, 490
— диалектический (последовательный) 144, 145, 218, 227
— французские (м. XVIII в.) 43, 262
— мифологически-догматическая природа 141
— и идеализм 153
Материнство 359
Материя (реальность, материальное, реальное) 51, 53, 140—147, 151, 156, 211, 218, 366, 367, 369, 375, 459, 490
— есть абстрактное понятие 142
— есть чистая смерть 145
— как принцип реальности (реальность м.) 142, 472
— понятие 142
— теория бесконечной делимости 46
— у Беркли 458, 459
— и идея 153, 154
— и сущность 156

Машина 264, 265
Машинизм 263
Меонизация (меон, меональное) 299—302, 309, 317
Метафизика 59, 60, 151, 156
— определение 56
— кантовская 155
Механизм (эпоха механизма, механическое мировоззрение) 43, 44, 63, 67, 68, 138, 144, 145, 151, 176, 177
Мещанство (мещанин) 101, 168, 169, 262—264, 272, 474, 482—484
Мир 141, 158, 201, 238
— есть абсолютно однородное пространство 45
— есть система разных уплотненностей времени 113
— пространственная граница 224
— учение о бесконечности 160, 161
Мировоззрение 40
— антично-средневековое 474
— пролетарское и капиталистическое 138
Мистерия 350
Миф (мифы, мифическое) 42, 54—56, 128, 129, 207, 444, 445
— определение 96, 97
— всегда есть слово 171
— есть живое субъект-объектное взаимообщение 56
— есть жизненно ощущаемая и творимая вещественная реальность (действительность) 41, 61
— есть личностное бытие, данное исторически (личностная история) 164, 171, 212
— есть развернутое магическое имя 214, 217, 229, 404, 442
— есть само бытие 52, 500
— есть самосознание 172
— есть символ 69
— есть всегда некий субъект 52
— есть фигурность 484
— есть чудо 171, 173
— есть энергийное самоутверждение личности 129
— не есть догмат, но — история 210
— является наиобщей характеристикой всякой данной культуры 476
— авторитарный 492
— чисто умный 171
— марксистское понимание 495
— отрешенность 60, 171, 172, 201, 202, 205
и иерархийность 95, 203, 204
— либерализма 105
— искусства 126
Мифология (мифологии, мифологические системы, мифологическое мышление) 55, 207, 445
— как диалектический синтез богословия и обряда 208
— как основа новоевропейской культуры и философии 44
— абсолютная 216—219, 222—224, 227—229, 273, 354, 365, 374, 426, 434, 440, 444, 447, 448, 450
определение 228, 229
есть только византийско-московское православие 447
и относительная 216, 228, 355, 356, 364, 441—443
— авторитарная 426, 428—431, 434
— антично-средневековая 247, 470
— атеистическая (либерально-социалистически-анархическая) 433, 441
— восточная 428
— греческая (античная, языческая) 41, 55, 211
— египетская 41
— индийская 41
— коммунистическая 125
— либеральная (либерально-буржуазная) 160, 426, 430, 433, 492
— новоевропейская 211, 434
— реальная 211
— христианская (м. христианства) 59, 174, 211
и языческая 56
— типы (виды, мифологические типы) 212, 428, 440, 441, 443, 449, 450
диалектическая классификация 215
— времени см. Время мифическое
— нигилизма 45, 46
— и диалектика 364, 365, 419
тождество 364
— и метафизика 56, 57, 59, 60
— и общество 449
(см. Наука, Поэзия, Религия)
Молитва 120, 326, 350, 353, 362, 363
Монашество (монах, монахини) 101, 168, 169, 249, 254, 387
— истинное
есть супружество 167
(см. Философы)
Монотеизм 108, 356, 445
Мораль 203
Мудрость 325
Музыка 234
Мысль см. Мышление
Мышление (мысль) 108, 138, 286
— чистое (чистая) 38, 232
— и восприятие 484
— и мыслимое 285, 289, 290

Наука 41, 46, 161, 207, 479
— первобытная 41—43, 46, 50
— чистая (н. как таковая) 46, 47, 51
и реальная 53
— гипотетизм 54
— объект
реальность 51
степени 52
— и мифология (и миф) 45—49, 51—56, 88, 89, 126, 204
— и научность 146
(см. также Естествознание)
Небо (небосвод) 387—396
Немцы 73
Неокантианство 54, 250, 479, 488

Неоплатонизм (неоплатоники) 113, 228, 438, 458, 469
Нигилизм 160, 225, 226, 378, 387 (см. Мифология)
Новое время 138
Номинализм 459

Образ
— мифический и поэтический см. Поэзия и мифология
— художественный 207
Оборотничество 47, 48, 78, 181, 197
Обряд 207, 208, 230, 347—350, 445, 446
— «танагла» 149, 150
Общее
— и частное 62, 63
Общество (социальное бытие) 45, 223, 353, 433
— античное и средневековое 236 (см. Личность)
Огонь 385, 386
— как первоединое 114
Одно 274—276, 281—288, 295—297, 306—308, 312, 318—320, 350
— сверх-сущее 307, 310—312, 314
— и иное 273, 274, 279, 282, 283, 306, 307, 314, 317, 318, 492
— и многое 163, 164, 228 (см. также Первоединое)
Ономатодоксия (ономатизм, ономатономия, ономатические определения) 324, 368, 405—408
Организм 68—70, 189, 192, 228
Органы (члены)
— половые (детородные) 101, 105
Отец (отцовство) 325
— и Сын (сыновство) 149, 150, 358, 408
Откровение 348—350
Отрешенность (отрешение) 85—96, 117, 118, 143, 172
— мифическая см. Миф
Ощущение (восприятие, внешние чувства) 139—142, 300—303, 363
— определение 300
— и интеллигенция (ум) 334—337 (см. также Сознание мифическое; см. Мышление)

Панлогизм 275, 282, 430
Пантеизм 150, 227, 230
— и рабство 238
Парламентаризм (парламент) 263—272
Перво-единое (первоединство) 296, 312, 317 (см. также Одно, Огонь)
Перво-сущность 372, 375, 378, 382, 383, 404
Персонализм 222, 324
Платонизм 235—238, 250
— есть ремесленная философия 249
— как порождение рабовладельческого общества 498
Пневма 325
Позитивизм 43, 44, 148, 150, 226, 481, 486—490
Познание 206
Покой
— и движение 112, 113, 294, 312
Пол 101
Политеизм 230, 356
Понимание 306, 320, 345
— как Слово 320, 345
Понятие
— реальность 472
Поэзия
— и мифология (и миф) 79, 82—90, 121, 205, 238, 348
Православие (православный) 79
— византийско-московское 447
— и католицизм (вопрос о Filioque) 149, 150, 423, 447
— и протестантизм 69
Пресса 483
Престолы 383—385
Прибыль (проценты) 252, 253
Природа 144, 432 (см. также Законы природы; см. История)
Причащение см. Евхаристия
Причинность 374
Прогресс 45, 173, 254, 272, 464, 465, 479 (см. Ремесло)
Производство 240, 241, 494
— ремесленное см. Ремесло (см. Творчество)
Пролетариат 227
Пророчество 220, 221
Просвещение (просветители) 137, 261, 331, 474, 479, 485
Пространство (пространства) 44, 47, 48, 52, 224—226, 365, 366, 369, 374
— живописное 122—124
— фигурность 225, 227 (см. Время)
Протестантизм (протестантство) 139, 358, 362, 446, 452 (см. Православие)
Проценты см. Прибыль
Психология
— абстрактно-метафизическая 104

Рабочие
— и крестьяне в государстве Платона 235
Рабство (рабы)
— природное 237—239 (см. Пантеизм, Платонизм)
Рай
— окончательный см. Царство Небесное
— первозданный 374, 395, 427
— и Ад 232, 374, 396, 402, 435, 441
Рационализм 43, 44, 138, 149, 150, 156, 219, 261, 262, 274, 275, 484
Реальность см. Материя
Революция 155, 272
— русская 148, 501
Религия 56, 89, 120, 127, 128, 131, 207, 208, 210, 438
— определение 119, 125, 126
— греческая 109
— египетская 109
— персидская 108

— и искусство 89, 127, 242
— и мифология (и миф) 89, 118, 120, 125—128, 208—210
Ремесло (ремесленник) 241—255
— с точки зрения прогресса 254
Род (рождающее) 314
— и вид ((по)рожденное) 315—317, 358
Родство
— и стихия жизненного процесса 357
Рожденное см. Род
Романтизм (романтик, эпоха романтизма) 137, 227, 262—264, 438, 477, 478, 480, 488, 489

Самосознание 97, 98, 210, 211, 291, 292, 294, 311, 333
(см. также Интеллигенция; см. История, Миф, Слово)
Сатанизм 230, 257, 263, 434, 501
(см. также Бесы)
Сверх 275, 282, 283
Сверх-интеллигенция 284, 285, 296, 311
Сверх-сущее 287, 308, 310
Свет 71, 73, 75, 114, 326, 338, 339, 350, 383, 385, 391
— как Слава 343
— солнечный 78
— электрический 78, 79
— и тьма 74, 75
— и цвет 76, 391, 394, 395
Свобода 479
— и необходимость 159, 160
Святость см. Благодать
Серафимы 382—385
Сердце 224, 231, 336—338
— и ум 387
Сила (силы) 53, 83, 326, 338, 339, 343
— бесплотные см. Ангелы
— божественная 350
Символ (символизм) 82, 98, 115, 188, 275, 276, 320, 326, 345, 457
— как равновесие между «внутренним» и «внешним», идеей и образом, «идеальным» и «реальным» 65
— мифический 204
— энергийный 305
— Символа 345
(см. Аллегория)
Скептицизм (эпоха скептицизма) 36
Скульптура 238, 260, 348
Слово (слова) 83, 104, 210, 320, 345, 408
— в с. сознание достигает степени самосознания 170
— Божие 147
— и миф 170
(см. Понимания, Имя)
Смысл 276
— абстрактный
мифических образов 39
— чистый 296
— стихия (сфера) 274, 332, 333
— и Становление 297
— и явление (и вещи) 38, 44
— или-Идея 288
(см. Активность)
Совет
— Предвечный 348—350
Созерцание 280, 293
Сознание
— догматическое 136
и авторитарное 493
— мифическое (мистическое, мифическое восприятие) 33, 35—38, 42, 52, 97—107, 170, 173, 209
отрешенность и иерархийность 61
— научное 42
— пролетарское 138
— и бытие 154, 155
— и самосознание 170, 231
Солипсизм 259
Солнце 393, 442, 457
Сотериология 350
София 74, 75, 159, 166, 339, 341, 392, 393, 408
Социализм 78, 107, 432—434, 479, 493, 499
— есть сатанизм 501
— и наука и искусство 494, 495
(см. Индивидуализм, Искусство, Класс, Феодализм)
Социология 499
— мифа 34
Спасение (спасение души) 121, 240—242, 326, 350, 353, 361
— личности 119
Спиритуализм 459, 479
Средневековье (Средние века) 137, 138, 241, 242, 247—249, 252, 255—257, 259, 261
(см. также Феодализм)
Ставшее (факт) 184, 274, 305, 323, 324, 326, 336, 340
(см. также Сущность, Субстанция)
Становление 109, 182—185, 206, 228, 274, 297, 298, 320, 326, 350
— алогическое 182, 183
— историческое 129, 164, 210
— и возникновение 109
(см. Бытие, Время)
Стремление (влечение) 310, 311, 326, 338
(см. Интеллигенция)
Субстанция 222, 229, 259, 260, 274—276, 305, 320, 340, 349
Субъект (субъекты) 263
— мифический 173
— и объект (объекты) 51, 76, 152, 153, 177, 259, 260, 278, 299, 302, 333—336
Субъективизм 36, 37, 75, 137, 138, 144, 146, 283
Судьба 120, 182, 183
— мировая 71
Сущее (Бытие) 273—276, 295, 296, 320, 332—334
— и не-сущее (небытие) 163, 228
Существо
— живое 319, 320
Сущность 405
— первозданная 211, 366, 369, 370
мифическая (инобытийная) 365—371

— энергия 376, 415—417
— и иное (инобытие) 405—407
— и явление 155, 156
(см. Имя)
Схематизм (схема) 63, 67—69
— и аллегоризм и символизм 457
Сын 325, 358

Таинство (таинства) 208, 230, 326, 350, 353, 362, 363, 439, 445
— определение 208
— и обряд 446
Талисман см. Амулет
Тао (Дао) 109
Тварь см. Инобытие
Творчество 222, 313, 317—319, 363, 493
— мифическое (мифологическое) 467, 468, 475, 476, 484
— научное, художественное и религиозное 493
— характер и природа 494
Теизм 231, 459
Тело (телесность) 99, 112—114, 119, 120, 203, 305
— есть для-себя-бытие 305
— физическое 112, 113
— типы 159
— ангелов 376
Теория (теории, принцип) 464
— демонологическая и антропологическая 460—462
— солярно-метеорологическая 82, 454, 457, 461
— относительности 48, 52, 225
Техника 439
Тождество
— и различие 294, 312
Тотализм 228
Троица 150, 211, 339—341, 352, 407
Троичность (триединство) 325, 330, 331, 357

Удовольствие (наслаждение) 39, 188, 189
— незаинтересованное 85, 242
Ум см. Интеллигенция
Утилитаризм 242

Феноменология (гуссерлианство) 291, 479, 488
Феодализм (феодальный строй, средневековое общество) 236—240, 246, 499
— и социализм 127
и капитализм 493, 499
(см. также Средневековье)
Фигурность
— смысла (смысловая, умная) 67, 184, 316
(см. Абсолют, Вечность, Миф, Пространство)
Фидеизм 139, 219
Философ (философы)
— и монахи
в государстве Платона 235—237
Философия
— индийская
и религиозная спекуляция 108, 109
— трансцендентальная 377
Фихтеанство 250
Форма (формы)
— выразительная (ф. выражения) 62, 63, 69, 82, 83
— познавательные 44
Французы 73
Футуристы 123, 124

Херувимы 383—385
Христианство (христианская религия, христианин, христианка) 126, 127, 137, 208, 257, 434, 446
— восточное 429
— происхождение 452
— историзм в х. 168
— и античность 236
— и Возрождение 258, 259
— и Новое время 257
(см. Каббала)

Цвет (цвета, цветность) 38, 57, 71—76, 94, 393, 395, 396
— диалектика 394
— мифология 76
Целесообразность 188—192, 195
Целое
— и часть 163, 228
Церковь 70, 224, 237, 240, 250, 252, 326, 350
— есть воплощение мифа в жизни 486
— есть тело Христово 208, 223, 251, 439
— осуществляет Благодать 343, 344

Человек (человечество) 433, 434, 441
— происхождение 99
Черт см. Бесы
Чины
— ангельские (небесные, священные, ч. небесных существ) 378—383, 470
(см. Престолы, Серафимы, Херувимы)
Число (числа) 78, 228
Чувство 206, 207
(см. также Ощущение)
Чудо (чудесное) 173—175, 179—181, 185—188, 190—192, 195, 197, 198, 200—203, 210, 439
— есть диалектический синтез двух планов личности 186, 202
— и законы природы 174—179
(см. Мир)

Эвхология 350, 418
Эйдос 189, 276, 280, 299, 301, 305, 321, 377
Эксплуатация (эксплоатация) 126, 127, 246
Экспрессионисты 123, 124
Экстаз 311, 337
— до-умный 304
— умный 336, 448
— религиозный 110

Эмпиризм (эмпирики) 33, 141, 148, 261, 262, 475—477, 484, 488
— английский 480
Энергия (энергии, энергийная сфера) 274, 275, 342, 343, 348, 349, 412—417
— ономатические 416
— световая 407
— смысловая (смыслового становления) 296, 304
— Спасения 326
— Энергии 345
Эстетика
— и астрономия 260
Эсхатология 70
Этика
— Конфуция 109
Этнографы 33

Язычество 147, 168, 237, 433 (см. Мифология)

СОДЕРЖАНИЕ

А. А. Тахо-Годи. «Философ хочет все понимать». «Диалектика мифа» и «Дополнение» к ней 5

ДИАЛЕКТИКА МИФА 31

Предисловие 33
Диалектика мифа. Вступление 35

I. Миф не есть выдумка или фикция, не есть фантастический вымысел (35—37)

II. Миф не есть бытие идеальное (37—41)

III. Миф не есть научное и, в частности, примитивно-научное построение (41—56). 1. Определенная мифология и определенная наука могут частично совпадать, но принципиально они никогда не тождественны (41—43). 2. Наука не рождается из мифа, но наука всегда мифологична (43—46). 3. Наука никогда не может разрушить мифа (46—49). 4. Миф не базируется на научном опыте (49—51). 5. Чистой науке, в противоположность мифологии, не нужна ни абсолютная данность объекта (51—52), ни абсолютная данность субъекта (52), ни завершенная истинность (53—54). 6. Существует особая мифологическая истинность (54—56)

IV. Миф не есть метафизическое построение (56—61). 1. Метафизичности мешает посюсторонность и чувственность мифа (57—59). 2. Метафизика — научна или наукообразна, мифология же — предмет непосредственного восприятия (59). 3. Эта особенность мифологии универсальна (включая христианство) (59—60). 4. Мифическая отрешенность и иерархийность (60—61)

V. Миф не есть ни схема, ни аллегория (61—82). 1. Понятие выразительной формы (62). 2. Диалектика схемы, аллегории и символа (62—69). 3. Разные слои символа (69—71). 4. Примеры символической мифологии (71—82): a) учение о цветах у Гёте (71—73) и b) у Флоренского (73—75); c) объективность цветной мифологии (75—76); d) символическая мифология лунного света, электричества и др. (76—79); e) природа у Пушкина, Тютчева и Баратынского, по А. Белому (79—82)

VI. Миф не есть поэтическое произведение (82—95). 1. Сходство мифологии с поэзией в области выразительных форм (82—83). 2. Сходство в области интеллигенции (83—84). 3. Сходство с точки зрения непосредственности (84—85). 4. Сходство в отрешенности (85—86). 5. Глубочайшее расхождение в характере отрешенности (86—87). 6. a) Поэзия возможна без мифологии (87—88), и b) мифология возможна без поэзии (88—89). 7. Сущность мифического отрешения (89—91). 8. Принцип мифической отрешенности (91—95): a) новая форма объединения вещей (91—92); b) изначальная инстинктивно-биологическая реакция в мифе на мир (92—93); c) все на свете есть миф (93—95)

VII. Миф есть личностная форма (95—118). 1. Резюме предыдущего (95—97). 2. Основная диалектика понятия личности (97—99). 3. Всякая

живая личность есть так или иначе миф (99—100). 4. Мифологически-личностная символика (100—111): a) символика и мифология полов (100—102); b) вещей домашнего обихода, болезней (102—103); c) поступков (103—104); d) «физиологических» процессов и «воображения» (104—108); e) трепещущая неоднородность мифического времени и ее различие в разных религиях (108—111). 5. Очерк диалектики мифического времени (111—115). 6. Сновидения (115—116). 7. Выход к новому углублению понятия мифа (116—118)

VIII. Миф не есть специально религиозное создание (118—128). 1. Наиболее общее сходство и различие мифологии и религии (118—120). 2. Энергийность и субстанциальность религии (120—121). 3. Лик и личность в мифологии; примеры из типов живописного пространства (121—125). 4. Религия не может не порождать из себя мифа (125—128)

IX. Миф не есть догмат (128—164). 1. Миф — историчен, догмат — абсолютен (128—129). 2. Мифический историзм (129—131). 3. Фиксация понятий религии, мифологии и догматического богословия (131—133). 4. Мифология и догматика веры и знания (133—139). 5. К мифологии материализма (139—144): a) вне-логический характер опоры на ощущение (139—140); b) различные понимания материи (140—141); c) субъективизм (141—142); d) материя как принцип реальности, физические теории (142—143); e) абстрактная метафизика, мифология и догматика в материализме (143—144). 6. Буржуазная мифология материализма (144—148). 7. Типы материализма (148—152). 8. Мифология и догматика в учениях о I. субъекте и объекте (152—153), II. идее и материи (153—154), III. сознании и бытии (154—155), IV. сущности и явлении (155—156), V. душе и теле (156—159), VI. индивидуализме и социализме (159), VII. свободе и необходимости (159—160), VIII. бесконечности и конечности (160—161), IX. абсолютном и относительном (161—162), X. вечности и времени (162—163), XI. целом и части (163), XII. одном и многом (163—164). 9. Заключение (164)

X. Миф не есть историческое событие как таковое (164—171). 1. Природно-вещественный слой истории (164—166). 2. Слой сознания и понимания (166—170). 3. Слой самосознания или слова (170—171)

XI. Миф есть чудо (171—201). 1. Вступление (171—173). 2. Что не есть чудо? (173—179): a) чудо не есть просто проявление высших сил (173—174); b) чудо не есть нарушение «законов природы» (174—179). 3. Другие теории чуда (179—180). 4. Основная диалектика чуда (180—188): a) встреча двух личностных планов (180—181); b) которые могут быть в пределах одной и той же личности (181); c) это — планы внешне-исторический и внутренно-замысленный (181—183); d) формы их объединения (183—185); e) чудо — знамение вечной идеи личности (185—188). 5. Целесообразность в чуде в сравнении с другими типами целесообразности (188—190): a) Кант о логической и эстетической целесообразности (188—189); b) понятие личностной целесообразности (189—190). 6. Оригинальность и специфичность мифической целесообразности (190—195): a) отличие от сферы частичных функций личности (190—191); b) личность — неделима (191—192); чудо не есть ни c) познавательный (192—194), ни d) волевой (194—195), ни e) эстетический синтез (195); f) резюме (195). 7. Реальное бытие есть разная степень мифичности и чудесности (195—201): a) память о вечности (195—196) и b) ее отдельные проявления в великом и в малом (196—201); c) не степень чудесности, но одинаковая чудесность и лишь разница ее объектов (201)

XII. Обозрение всех диалектических моментов мифа с точки зрения понятия чуда (201—212). 1. Диалектическая необходимость (202). 2. Неидеальность (202—203). 3. Вне-научность и специфическая истинность (203).

4. Не-метафизичность (203—204). 5. Символизм (204—205). 6. Отрешенность (205). 7. Миф и религия (205—210): a) диалектическое место науки, морали и искусства (206—207); b) параллельная диалектика в мифе — богословия, обряда и священной истории (207—208); c) сущность религии — не мифологии, но — таинства (208—209); d) религия — задний фон мифологии (209—210). 8. Сущность мифического историзма (210—212)

XIII. Окончательная диалектическая формула (212—215)

XIV. Переход к реальной мифологии и идея абсолютной мифологии (215—232). Вступление (215—217). 1. Диалектика есть мифология, и мифология есть диалектика (217—218). 2. Обзор синтезов абсолютной мифологии (219—221). 3. Продолжение (221—228). 4. Сводка (228—229). 5. Несколько примеров на цельные мифы из абсолютной мифологии (229—232)

ДОПОЛНЕНИЕ К «ДИАЛЕКТИКЕ МИФА» (фрагменты) 233

⟨2. ...⟩ (235—240). 3. ⟨Реальные отношения мифологии и производства в эпоху феодального строя⟩ (240—255). 4. Переход от Средних веков к Новому времени (255—263). ⟨...⟩ 9. Романтизм, машинизм, парламентаризм и мещанство (263—273) ⟨...⟩

⟨...⟩ 2. Вне-интеллигентная диалектика абсолютного мифа (диалектика мифического «в-себе-бытия») (273—276). 3. Переход к интеллигенции («для-себя-бытие») (276—284). 4. Проведение интеллигенции по всей триаде (тетрактиде): a) первое начало (284—287). 5. Продолжение: b) второе начало (288—295). 6. Продолжение: c) третье начало (295—304). 7. Продолжение: d) четвертое и пятое начала (304—306). 8. Синтез вне-интеллигентной диалектики и интеллигентный принцип (306—310). 9. Продолжение: проведение принципа (310—320). 10. Переход к завершению абсолютной диалектики (320—323). 11. Две последние плоскости, завершающие абсолютную диалектику (персонализм и ономатизм) (324—326). 12. Необходимые и основные разъяснения (326—350). 13. Результат и общий характер абсолютной диалектики (=абсолютной мифологии) (350—364). 14. Почему предложенная система есть абсолютная диалектика и абсолютная мифология? (364—365) ⟨...⟩

1. Обзор основных диалектических моментов мифологического инобытия (365—375). 2. Понятие ангела (375—380). 3. Диалектика бесплотных сил (380—384). 4. Символика бесплотных сил (384—396). 5. Символика бесплотных сил (продолжение) (396—402)

ПРИЛОЖЕНИЕ 403

⟨Миф — развернутое магическое имя⟩ 404

I. Определение имени (405—407). II. Место имени (407—408). III. Имя сущности и сущность (408—412). IV. Имя сущности и инобытие (тварь) (412—416). V. Иерархийная природа имени (416—418)

⟨Мифология и диалектика⟩ 419

⟨Возможные типы мифологий⟩ 424

⟨О теориях мифа⟩ 451

⟨Три типа мифологического творчества⟩ 467

В Главлит. Заявление Лосева А. Ф. 498

ПРИМЕЧАНИЯ. УКАЗАТЕЛИ 503

Примечания 504

Указатель имен 546

Указатель мифологических и литературных персонажей 548

Предметный указатель 549

Лосев А. Ф.

Л79 **Диалектика мифа** / Сост., подг. текста, общ. ред. А. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого.— М.: Мысль, 2001.— 558, [1] с., 1 л. портр.— (Филос. наследие).

ISBN 5-244-00969-9

В настоящий том вошло основное философское сочинение А. Ф. Лосева «Диалектика мифа» и «Дополнение» к ней. Данное издание — самое полное, оно включает новые, ранее не публиковавшиеся материалы, как полученные из ФСБ, так и найденные недавно в архиве автора. Помимо добавлений в текст среди них — варианты последней главы «Диалектики мифа», а также заявление автора в Главлит по поводу вставок в текст, послуживших причиной его ареста (в нашем издании эти вставки выделены в тексте специальными типографскими знаками). Все материалы заново сверены, причем основная часть — по рукописи, оказавшейся в распоряжении составителей. Издание снабжено подробными примечаниями и указателями. Вступительная статья написана А. А. Тахо-Годи.

УДК 340.155
ББК 87.3(2)

Научно-исследовательское издание

Алексей Федорович Лосев

ДИАЛЕКТИКА МИФА

Редактор *А. В. Матешук*
Младший редактор *С. И. Ларичева*
Оформление серии художника *В. В. Максина*
Художественный редактор *Е. М. Омельяновская*
Технический редактор *В. Н. Корнилова*
Корректор *З. Н. Смирнова*

ЛР № 010150 от 30.12.96

Сдано в набор 15.05.2000. Подписано в печать 28.02.2001. Формат 84 × 108 1/32.
Бумага офсетная № 1. Гарнитура «Таймс». Печать высокая.
Усл. печ. л. 29,40. Усл. кр.-отт. 29,40. Уч.-издат. листов 33,61.
Тираж 5000 экз. Заказ № 3810.

Издательство «Мысль». 117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Отпечатано с готовых диапозитивов в Государственном
ордена Октябрьской Революции, ордена Трудового Красного Знамени
Московском предприятии «Первая Образцовая типография»
Министерства Российской Федерации по делам печати, телерадиовещания
и средств массовых коммуникаций.
113054. Москва, Валовая, 28.

ISBN 5-244-00969-9

9 785244 009699