

VII. Миф есть личностная форма. I. До сих пор мы имеем следующие тезисы, характеризующие существо мифа путем отграничения от частично совпадающих с ним форм сознания и творчества.

I. Миф не есть выдумка, или фикция, не есть фантастический вымысел, но — логически, т. е. прежде всего диалектически, необходимая категория сознания и бытия вообще.

2. Миф не есть бытие идеальное, но жизненно ощущаемая и творимая вещественная реальность.

3. Миф не есть научное и, в частности, примитивно-научное построение, но — живое субъект-объектное взаимодействие, содержащее в себе свою собственную, вне-научную, 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 взаимодействия субъекта и объекта, т. е. где есть субъект и объект чувства, воли, аффектов и пр. Да и тут берется не вся сфера субъект-объектного взаимодействия, но та, которая структурно определена и оформлена, закономерна в своем строении. В-четвертых, подвергается анализу и это последнее достижение. Отсюда выкидывается все ordinarily-плоскостное, все гипостазированное в своей отвлеченности и изолированности, все оставляющее вещи в их тупом уединении и несоборности. В мифе берется осмысляющая, оживляющая сторона вещей, та, которая делает их в разной мере отрешенными от всего слишком обычного, будничного и повседневного. Яснее это взаимоотношение разных слоев действительности в мифе, в-пятых, характеризуется не как дуалистически-метафизически-натуралистическое противостояние, не как схематическое или аллегорическое взаимоотношение, но как символическое, т. е. иерархично различаемые в мифе слои бытия должны отождествляться с вещественно, т. е. так, чтобы была одна неделимая вещь с смысловой игрой взаимораздельных, но и взаимообобщающихся и даже взаимоотождествляющихся энергий разных планов действительности. Наконец, в-шестых, эта интеллигентная и символически-выраженная субъект-объектная, отрешенная действитель-

ность предстала перед нами как до-рефлексивное, примитивно интуитивное взаимоотношение субъекта и объекта. Короче говоря, миф — такая диалектически необходимая категория сознания и бытия (1), которая дана как вещественно-жизненная реальность (2) субъект-объектного, структурно выполненного (в определенном образе) взаимообщения (3), где отрешенная от изолированно-абстрактной вещи жизнь, (4) символически (5) претворена в до-рефлексивно-инстинктивный, интуитивно понимаемый умно-энергичный лик (6). Еще короче: миф есть интеллигентно данный (3) символ (4—5) жизни (2, 6), необходимость которого диалектически очевидна (1), или — символически данная, интеллигентная жизнь. Наконец, чтобы не оставить места никакому упреку в неясности, можно принять во внимание, что под «жизнью» здесь мыслится просто категория осуществления той или иной интеллигенции. И тогда определение мифа будет такое: он — символически осуществленная интеллигенция. Я же утверждаю, что *личность* и есть символически осуществленная интеллигенция. И потому вот наикратчайшее резюме всего предыдущего анализа, со всеми его отграничениями и подразделениями: **миф есть бытие личностное** или, точнее, *образ бытия личностного, личностная форма, лик личности.*

2. 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 энергичные 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 противопоставляю себя внешнему. Но это значит, что я имею какой-то образ внешнего, который создан как самим внешним, так и мною самим. И в нем я и окружающая среда сливаемся до полной неразличимости. Еще яснее это в акте самонаблюдения. Я наблюдаю себя. Но ведь это значит, что наблюдаемое мною есть я сам, т. е. тождество меня со

мною, как субъекта с объектом, совершенно непререкаемо. Итак, личность, как самосознание и, 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 лице. 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. Также и интеллигенция. Личность же есть всегда вещественная осуществленность интеллигенции и символа. Личность есть *факт*. Она существует *в истории*. Она *живет*, борется, порождается, расцветает и умирает. Она есть всегда обязательно *жизнь*, а не чистое понятие. Чистое понятие должно быть осуществлено, овеществлено, материализовано. Оно должно предстать с живым телом и органами. Личность есть всегда *телесно* данная интеллигенция, *телесно* осуществленный символ. Личность человека, 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 принятия в расчет ее бывшего 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 мате-

риализм ни сводил живое тело на тупую материальную массу, оно есть и остается единственной формой актуального проявления духа в окружающих нас условиях. Однажды я сам заметил, что у меня изменилась походка; и, поразмысливши, я понял, отчего это случилось. Тело — неотъемлемая стихия личности, ибо сама личность есть не больше как телесная осуществленность интеллигенции и интеллигентного символа. Мне иной раз страшно бывает взглянуть на лицо нового человека и жутко бывает всматриваться в его почерк: его судьба, прошлая и будущая, встает совершенно неумолимо и неизбежно.

3. Можно ли эти выводы понять в том смысле, что всякая личность — мифична? *Обязательно нужно так понять. Всякая ж и в а я л и ч н о с т ь е с т ь т а к и л и и н а ч е м и ф*, 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 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.

а) «Есть какое-то тайное, невыразимое, никем еще не исследо-

важное не только соотношение, но полное тождество между *типичными качествами* у обоих полов их половых лиц (детородных органов) с их душою в ее *идеале, завершении*. И слова о «слиянии душ» в супружестве, т. е. в половом сопряжении, верны до потрясающей глубины. Действительно, «души сливаются» у особей, когда они сопряжены в органах! Но до чего противоположны (и от этого *дополняют* друг друга) эти души! *Мужская душа в идеале — твердая, прямая, крепкая, наступающая вперед, напирающая, преодолевающая*, но между тем ведь это все — почти словесная фотография того, что стыдливо мужчина закрывает рукою!.. Перейдем к женщине: идеал ее характера, поведения, жизни и вообще всего очерка *души* — *нежность, мягкость, податливость, уступчивость*. Но это только — названия качеств ее детородного органа. Мы в *одних и тех же словах, терминах и понятиях* выражаем *ожидаемое и желаемое* в мужчине, в *душе* его и биографии его, в каких терминах его жена выражает наедине с собою «желаемое и ожидаемое» от его органа; и, взаимно, когда муж восхищенно и восторженно описывает «душу» и «характер» жены своей, — он употребляет и *не может избежать употребления* тех слов, какие употребляет мысленно, когда — в разлуке или вообще долго не выдавшись — 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 место* превращены в ароматичность, эту милую и теплую женскую ароматичность, и душевную и не только душевную, с притяжения к которой начинается «влюбленность» мужчины. Но все эти качества — *лица, биографии и самой обстановки, самых вещей* — суть качества воспроизводительной ее сферы! Мужчина никогда «не наполнит ароматом» весь дом: психика его, образ его, дела его — шумны, но «не распространяются». Он — *дерево*, а без запаха; она — *цветок*, вечно пахучий, далеко пахучий. Каковы *души*, таковы и *органы*! От этого — 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!»²

Не обязательно думать так, как думал Розанов. Пол, действительно, есть основное и глубинное свойство человека, но (противопоставим Розанову другую мифологию) он меньше всего выража-

¹ Диалектика! — Прим А Л

² Розанов В В Люди лунного света Метафизика христианства Спб, 1913 С 39—41

ется в совокуплении и деторождении. Монахини и проститутки более интересны, чем та мелкобуржуазная иудаистическая мистика, которую проповедует Розанов. Розанов — мистик в мещанстве, имея в виду точное социологическое значение этого последнего слова. Он обоготворяет все мещанские «устои» — щи, папиросы, уборные, постельные увеселения и «семейный уют». Это показывает, что ему непонятно благоухание женского иночества, не ощутительна изысканная женственность подвижничества девственниц с юности, не ясно, что совокупление есть вульгаризация брака. Он не был в строгих женских монастырях и не простаивал ночей в Великом посту за богослужением, не слышал покаянного хора девственниц, не видел слез умиления, телесного и душевного содрогания кающейся подвижницы во время молитвы, не встречал в храме, после многих часов ночного молитвенного подвига, восходящее солнце и не ощутил чудных и дивных знаний, которые дает многодневное неядение и сухоядение, не узнал милого, родного, вечного в этом исхудалом и тонком теле, в этих сухих и несмелых косточках, не почувствовал близкого, светлого, чистого, родного-родного, простого, глубокого, ясного, вселенского, умного, подвижнического, благоуханного, наивного, материнского — в этой впалой груди, в усталых глазах, в слабом и хрупком теле, в черном и длинном одеянии, которое уже одно, само по себе вливает в оглушенную и оцепеневшую душу умиление и утешение... Однако что это я, в самом деле, заболтался! Ведь я же привел Розанова ради примера «половой» мифологии. А это уже давно сделано мною. Впрочем, намеки, которые я высказал только что, могут тоже служить примером мифологии; только это, конечно, другая мифология... Да и не важно, что это другая мифология. Важно, что и розановщина и православный монастырь есть одинаково формы бытия мифического, а не вырожденческой пустоты «научного мировоззрения».

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

Возьмите вашу комнату, в которой вы постоянно работаете. Только в очень абстрактном мышлении ее можно представлять себе как нечто нейтральное к вашему настроению и вашему самочувствию. Она то кажется милой, веселой, радушной, то мрачной, скучной и покинутой. Она есть живая вещь не физического, но *социального и исторического бытия*. И тут дело вовсе не в вашем субъективном настроении. Сколько бы меня ни убеждали, что это только мне одному, в силу *моих* субъективных свойств, моя низкая и темная антресольная комната *кажется* веселой и радостной,— все равно весела и радостна сначала она сама, а потом уже она производит на меня такое воздействие

Ведь если начать слушать подобных философов, то не только настроение от занимаемой комнаты, но и сама комната и все на свете окажется моим субъектом. Я уже говорил, что цвета, 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, восстанавливают силы.

Говорят, что измерение температуры у больного не есть его лечение, что это только прием констатирования болезни. Но я протестую против этого. Никогда больной не переживает термометр как средство констатирования болезни. Я, по крайней мере, считаю, что часто это есть самое подлинное лечение; и, когда сам бываю болен, часто мне бывает достаточно измерить температуру, чтобы болезнь несколько облегчилась. Как бы я ни убеждал себя, что это еще не лечение, организм мой все равно переживает это как лечение; и доказательством этого является реальное облегчение или даже выздоровление. Правда, это средство действует не всегда. Но разве настоящие лекарства действуют всегда обязательно целительно? Вы вот думаете, что доктор должен лечить. А больной считает, что раз доктор пришел и осмотрел больного, то лечение уже началось. Я, по крайней мере, всегда так думаю. Уж один факт прихода врача есть начало лечения. И не могу рассуждать иначе. Не умею представлять себе доктора не лечащим, 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 галстуком. Возражавший философ все время его как-то мямл, 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 галстука. От этого галстука философия его значительно поблекла для меня — кажется, навсегда. Теперь мне понятно, что это было подлинно *мифическим* восприятием и возражений философа, и его неудачного галстука, 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 Четых-Миней, один мученик, когда отрубили ему голову, встал, поднял свою голову и «любезно ее лобызаше». Ф. П. Карамазов говорит: «Правда, вы не мне рассказывали; но вы рассказывали в компании, где и я находился, четвертого года это дело было. Я потому и упомянул, что *рассказом сим смешливым вы потрясли мою веру*, Петр Александрович. Вы не знали о сем, не ведали, а я вернулся домой с потрясенной верой и с тех пор все более и более сотрясаюсь. Да, Петр Александрович, вы великого падения были причиной. Это уж не Дидерот-с!» И когда Миусов говорит: «Мало ли что болтается за обедом... Мы тогда обедали»... то Карамазов резонно отвечает: «Да, вот вы тогда обедали, а я вот веру-то и потерял!» Действительно, только очень абстрактное представление об анекдоте или вообще о человеческом высказывании может приводить к выводу, что это просто слова и слова. Это — часто кошмарные слова, а действие их вполне мифично и магично.

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

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

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

«Тотчас по знамении креста, благодать так действует: умиротворяет все члены, и душа, по причине многой радости, является как простое, незлобивое дитя, и человек уже более не осуждает

ни Еллина, ни Иудея, ни грешника; но внутренний человек чистым оком смотрит на всех как на одного и одинаково радуется о всем мире и хочет, чтобы все Еллины и Иудеи поклонялись Сыну Божию как Отцу. И отверзаются ему двери; и он входит внутрь во многие обители; и по мере того, как он входит, они отверзаются ему более, и из ста обителей он вступает в *иные* сто обителей, и богатеет, и опять, когда он делается *иным*, ему показываются *другие* новые и дивные [предметы] и, как сыну и наследнику, ему поверяются вещи, которые не могут быть изречены естеством человеческим или сими устами и языком. *В иной час*, как посольствуя пред Богом, от многой любви к Нему, начинает молиться о мире, чтобы спасся весь мир, как всецелый Адам; распаяясь любовью и желая, чтобы все спаслись, он поучает [ближних] слову жизни и царствия,— «посольствуя о Христе» (Еф. VI, 20), и, сколько можно слышать, поведавая небесные и божественные тайны бесконечного и непостижимого века. *В иной 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 иной 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 братьям...» И т д.¹

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

Интереснее всего то, что эти голоса всегда имеют определенную высоту и тембр и отличаются многими музыкальными категориями и свойствами. Я, например, почти не в состоянии заставить себя слушать чью-нибудь лекцию; я слышу неизменный густой бас, на одной ноте медленно тянущий: «Н-а-а-а-а-а-до-о-о-о-о-о-о-е-е-е-е-е-е-е-е-лоooooo. Наааааааадоооооооооооооооооооооо..» Иногда же просто сдавленно и глухо-томительно: «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 глissандо 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...» Стоит вам только за-

¹ Препод и богоносн отца наш Марка Подв нравственно-подвижническия слова Серг Пос., 1911 С 197—198

дать 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 замаяхнулись дубиной, а она не убежала, а только прижалась к земле, подставила морду для удара и завилыла хвостиком, умильно и вкрадчиво; как бы смиренно выговаривая: «Ведь вы же не ударите меня, правда? Ведь мы же помиримся, правда?» Вы, конечно, не ударяете, а начинаете опять долбить то же. Но как только вы задолбили, этот писклявый голосишко опять начинает свою ноту, и уже пуще прежнего на высочайшей ноте слышно это умильно заискивающее, подкашивающее свои масляные глазки к небу, и в то же время на смешливо-лукавое и почти что презрительное: «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 существа¹.

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 привести².

Всякий монотеизм резко отличается тем, что время здесь протекает не в зависимости от природных процессов, но в зависимости от воли Божией. Если *псалмы* восхваляют времена и сроки, установленные свыше, то *пророки* дают то, что можно прямо назвать *религией будущего*. Времена сокращаются, и остается только будущее. Бог-творец отходит на задний план. Выступает Бог *истории* и Бог *совершенства*. В *персидской* религии также господствует идея будущего, но она тут более земная и менее богатая. Тут все связано с поражением Аримана и с началом нового периода. Тут — оптимистическая воля к культуре, получающая религиозную санкцию. Отсюда восхваление в *Авесте* крестьянина и скотовода. Тут не Бог спасает человека, но человек спасает сам себя, водворяя добрый порядок в мире. В *индийской* философской и религиозной спекуляции — обратное мифическое представление времени. Тут тоже ожидание конца времени. Но этот конец будет дан сквозь *ясность* и *глубину мысли*. Если Сон в *Авесте* — злой демон, то уже в древнейших Упанишадах мышление толкуется как волшебная погруженность в сон. Это путь к Бреме. Отсюда то восприятие времени, которое ярче всего дано в буддийских источниках. Учение Будды сохраняет из времени только момент *становления* и *возникновения*, что равносильно и страданию. Страдание возникает из трех видов жажды, из жажды к удовольствию, к становлению и к прошлому. Исповедуется *вечность ста-*

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 Л., 1924. Что в этих вопросах необязательно быть фрейдистом, показывает, напр., на хорошо подобранном материале П. С. Попов в своей статье «Я» и «оно» в творчестве Достоевского — в сб. «Достоевский» М., 1928 С. 217—274

² Cassirer E. Ук. соч., гл. о мифич. времени

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

Было бы просто глупо понимать время, в разных религиях и мифологиях, в стиле *новоевропейского* физического, т. е. однородного и бесконечного, пустого и темного времени. Можно поручиться, что не только в различных религиозно-мифологических системах, но и теперь никто никогда так не переживает времени. Если вы хотите говорить о подлинно *реальном* времени, то оно, конечно, всегда *неоднородно*, сжимаемо и расширяемо, совершенно относительно и условно. Кто же не переживал три секунды как целый год и год как три секунды? Я даже думаю, что с 1914 г. время как-то уплотнилось и стало протекать скорее. Апокалипсические ожидания в прошлом объясняются именно сгущением времен, близким к окончанию времени и потом *рассасы-*

вавшимися. 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, видишь ты, засвистело и закружилось неохватным вихрем. Иной раз время настолько нагло прет вперед, что хочется подойти к часам в моменты их боя и разбить вдребезги эту беспощадную машинку, которой дано управлять всей жизнью. Во времени иногда бывают *сотрясения*. Время, наконец, в каком-то смысле *обратимо*. Общеизвестны сказочные мгновенные постарения и помолодения. Религиозный экстаз характеризуется именно прекращением или свертыванием времени, сжатием прошлых и будущих времен в одну неделимую настоящую точку. По земным часам, т. е. по солнцу, человек молится, скажем, десять часов. На самом же деле он переживает это время как несколько секунд, причем, однако, они богаче не только трех обычных секунд, но и десяти часов и, может быть, десяти лет. Космос вообще бесконечно разнообразен по своей временной структуре. Время человеческой жизни и время какого-нибудь насекомого, живущего один день, совершенно несоизмеримы и несравнимы по своему существу, с точки зрения человеческой жизни один день такого насекомого есть нечто ничтожное и почти смешное. Тем не менее у этого насекомого есть своя органическая жизнь, с богатым прошлым и неведомым, значительным будущим; и если такое насекомое сознательно, то можно поручиться, что оно ни в каком случае не считает свою жизнь такой уж особенно краткой и смешной. Толковать эти времена как субъективные нет решительно никакой выгоды, ибо почему одно из времен вдруг объективно, а все остальные субъективны? Необходимо отбросить этот коэффициент, применимый и неприменимый решительно ко всему, и говорить о времени по существу. Тогда получится, что *времен очень много, что они сжимаемы и расширяемы, что они имеют свое фигурное строение*. Ребенок, проживший три года, отнюдь не меньше прожил, чем девяностолетний старец. Их жизнь одинакова перед лицом вечности как жизнь, только она наполнена в обоих случаях разным содержанием и смыслом. Времен столько, сколько вещей; а вещей или, вернее, родов их столько, сколько смыслов и идей. Время — боль истории, непонятная «научным» исчислениям времени. А боль жизни — яснее всего, реальнее всего. *«Боль жизни гораздо могущественнее интереса к жизни. Вот отчего религия всегда будет одолевать философию»*.

5. Возможна, и не только возможна, но и необходима *диалектика* мифического времени. Я ее касался в своем изображении античного космоса¹. Здесь я заново конструирую ее в немногих тезисах.

1. Время не есть только время, т. е. чистая длительность, ибо эта длительность или когда-нибудь кончается, или никогда не кончается. а) Если она когда-нибудь кончается, то время содержит

¹ «Ант Косм.», гл. о времени

в своей природе конец, т. е. оно не есть только время, но и нечто еще иное; иное же и значит тут — не-временное. б) Если же время никогда не кончается и не кончится, то оно есть вечность, т. е. время плюс нечто иное; иное же тут значит — не-временное. Итак, *время во всяком случае есть всегда в основе и нечто не-временное, т. е. вечное* (по крайней мере в принципе).

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

III. Если время есть алогическое становление вечности, то это значит, что: а) 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; б) время *не есть* вечность, ибо оно есть пребывание вечности в инобытии и раздробление, текуче-множественное ее становление; и, с) наконец, время *и есть и не есть* вечность, сразу и одновременно, ибо временная вечность и вечное время есть определенная и ограниченная бесконечность, *актуальная бесконечность*, где безграничное становление и вечное самоприсутствие есть одно и то же.

IV. а) 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?

б) 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.

с) 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.

д) 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 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.

е) 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. а) Время проявляется в физическом теле как движение или покой. Движение может иметь разную скорость. Чем тело движется быстрее, тем расстояние между предельными точками его объема делается все меньше и меньше заметным. Вычислено, что если тело движется со скоростью света, то *объем его равен нулю*. Стало быть, определенная выявленность времени уже приводит тело к полной деформации; не переставая по смыслу своему быть телом, оно уже перестает иметь объем. б) 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 ногами». с) Допустим, наконец, что тело движется с *бесконечно большой* скоростью. Это будет значить, что оно находится сразу и *везде* (ибо в один миг оно охватывает всю бесконечность, скорость его бесконечна) и *нигде* (ибо оно непрерывно движется и нигде не остается и не застревает). Это и есть *вечность идей*, — да, да, этих самых платоновских идей, — которая сразу везде и нигде, в которой следствие раньше причины, т. е. которая есть царство абсолютных целей и идеальность которой физически мыслима только лишь как *тело*, все то же самое, обыкновенное земное тело, но *движущееся с бесконечно большой скоростью*. И поэтому, если хотите, платонизм есть просто отдел физики или физика есть отдел платонизма (это одно и то же). Только так и может рассуждать мифология, для которой все телесно и все нетелесно в одно и то же время.

VI. Мир представляет собою, таким образом, систему разных уплотненностей времени. В «Античном Космосе» я показал, как неоплатоники мыслили себе эту симметрически и концентрически расположенную вокруг единого центра — Земли — различную уплотненность времени и пространства. В разных мифологических системах это может быть, конечно, по-разному. Но важно то, что с диалектической точки зрения космос не может не иметь разной уплотненности пространства и времени, ибо без этого нет обеспечения невыхода за время, а без этого нет границ для времени, а без этого диалектически немислимо само время. Однако, как бы мифология ни мыслила себе временную структуру космоса, все-таки необходимо, чтобы время сгущалось в вечность именно на *границе мира*. Только тогда силою самого времени, т. е. самого бытия, нельзя будет выйти за пределы мира. Мы движемся, например, от Земли на Луну. Здесь, в связи с лунным пространством и време-

нем, 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 иерархической сферы, так что никакое становление и протекание не расслаивает бытия, а уже само по себе ограничивает его вечным круговращением вокруг него же самого.

VII. Одна и та же вещь, одна и та же личность может быть, следовательно, *представлена и изображена бесконечно разнообразными формами*, смотря по тому, в каком плане пространственно-временного бытия мы ее мыслим. Сами же эти планы ниоткуда не могут взяться сами по себе, так как они не больше как становление вечности. 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 (перво-единое), 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 водное тело, — и, стало быть, пять типов оформлений, 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, световое, огненное и т. д. С другой стороны, зная точное взаимоотношение этих сфер, можно их сознательно видоизменить. Я не буду приводить тут массы примеров, которыми буквально заполнен сейчас мой мозг и которые просят, чтобы их тут записать, а приведу один, приводимый у В. Г. Богораза (Тана). «Мыши, напр., обитают на нашей земле. Но где-то существует особая мышьяная 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 земляными ребятами. 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 лопаётся, 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 Первоогнем и Первосветом, с одной стороны, и Тьмой Кромешной — с другой. Каждая вещь, оставаясь самой собою, может иметь бесконечные формы проявления своей личностной природы. Богатейшие примеры такого двойного, тройного и вообще многократного символизма содержатся в сказках и сновидениях. Я много читал разных книг, научных и ненаучных, по теории сновидения, но один пример раз навсегда заставил меня принять символическую природу сновидения и его значение в смысле мифически-модифицированного оформления обычных явлений жизни. Я встретил однажды народного странника и, по-видимому, подвижника, с которым завел разговор на мистические темы. На мой вопрос: «Почему ты не женился?» — он ответил целым рассказом об одном своем сне. «Я, — говорит, — в молодости имел влечение к одной девице и долго колебался, оставить ли мой путь странничества и жениться на ней или продолжать свои странствия целую жизнь. И вот, после долгих колебаний я, наконец, решил жениться... И что же? После этого вижу сон. Приснилась мне моя мать, которую нежно любил и уважал больше всех людей на свете. Давно она померла, еще в моих молодых годах. Родные и вечные черты ее страдающего лица часто вспоминаются мне во всю жизнь... Мученица была и смиренная раба. И вот вижу, что я лежу на кровати, а она подходит ко мне. Но что это? Мать ли моя? Вижу ее нетрезвою, какой она не была ни разу в жизни. Она нагло и похотливо смеется и приближается ко мне с низкими намерениями, предлагая разделить с нею ложе... Вижу также, что в правой руке у нее острый, сверкающий нож, которым она хочет меня сейчас же зарезать. А говорит слова, которые не то зовут к постыдному делу, не то выговаривают матернюю брань. Да, да, именно матернюю брань. А лицо жирное, красное, лоснится и ухмыляется. Я проснулся с холодным потом. И с тех пор прожил вот целую жизнь странником, не помышляя не только о браке, но стараясь всякую мысль о жен-

¹ Тан (Богораз) В. Г. Эйнштейн и религия Л, 1923. С 58—59

щине 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, вождение 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 устройство и притом на всю жизнь. Таких примеров, как это вполне понятно, я и читатель можем привести без всякого труда несколько десятков и сотен, как из жизни, так и из литературы.

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

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

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

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

¹ Преп. о. н. Иоанна, игум. Синайской горы Лествица. Серг. Пос., 1894. С. 32.

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 лично 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 неподлинной и живой реальности. Но почему же в таком случае понадобился особый термин «миф»? Пусть так бы и говорили: «вещи», «личности», «живой опыт» и пр. Все, однако, говорят *кроме того* и даже *в противоположность этому* именно о мифе. В чем тут дело? Не есть ли подлинно мифическая отрешенность не просто отрешенность от абстрактно-изолированных вещей, но отрешенность *еще от чего-то*? Нельзя ли миф понимать не просто в широком смысле, но, наоборот, в узком, в максимально узком, так, как, по-видимому, и понимает его обычно наука и повседневное словоупотребление? Миф, конечно, не выдумка — это мы знаем. Но почему-нибудь ведь стало это слово синонимом небытия, несуществования, ложной выдумки, нереальной фантастики. Как быть с этим вопросом?

Все это ведет нас к еще новым разграничениям и уточнениям.