ВОПРОСЫ ТЕОРІИ

— И —

ПСИХОЛОГІИ ТВОРЧЕСТВА.

Томъ V-й.

(Непериодическое изданіе, выходящее подъ редакціей Б. А. ЛЕЗИНА).

I. ТЕОРІЯ ТВОРЧЕСТВА. II. МИѲОТВОРЧЕСТВО.

СТАТЬИ

г.г.: Е. Кагарова, И. Лапшина, А. Погодина, А. Потебни, Т. Райнова, К. Тіандера, С. Франка, В. Харціева, П. Энгельмейера и Б. Лезина.

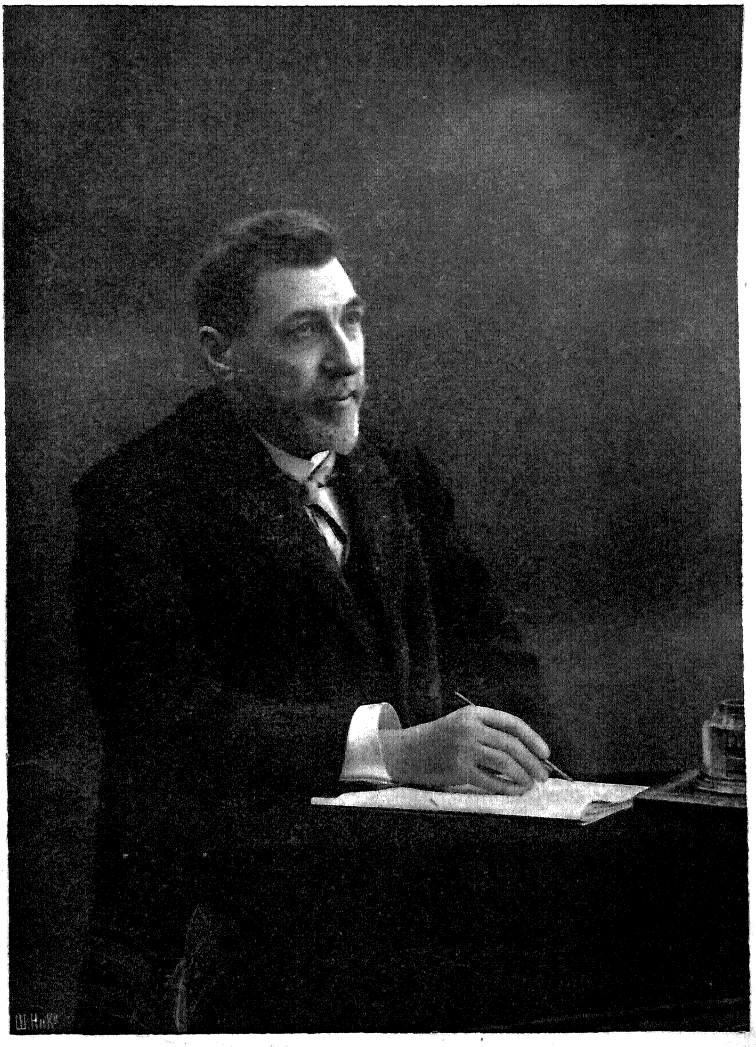
ХАРЬКОВЪ.
1914.

PN
45
.B87

Типографія „Мирный Трудъ“, Дѣвичья улица, № 14-й.

Дмитрію Николаевичу

Овсянико-Куликовскому.



Д. Н. ОВСЯНИКО-КУЛИКОВСКІЙ.

Д. Н. Овсянико-Куликовскому.

Первый томъ сборника „Вопросы теоріи и психологіи творчества“ своимъ выходомъ въ свѣтъ всецѣло обязанъ горячей поддержкѣ Дмитрія Николаевича Овсянико-Куликовскаго: перу его принадлежатъ пять статей, составляющихъ почти половину всего содержанія; при всѣхъ трудностяхъ, которыя такъ неизбѣжны при начинаніи въ такомъ нелегкомъ дѣлѣ, отъ него я всегда получалъ совѣтъ, ободреніе, составленіе программы и даже проектъ оглавленія книги: наконецъ, и въ послѣдующихъ изданіяхъ, при всей своей занятости, Д. Н. успѣвалъ и написать статью и „благословить“ продолженіе столь любимаго мною изданія. Надѣюсь, что, оторванный теперь журнальной работой, Д. Н. и въ будущемъ сможетъ реализировать свое обѣщаніе,—быть и на послѣдующее время такимъ же активнымъ сотрудникомъ, какимъ былъ и при начинаніи.

Такая тѣсная связь Д. Н. со сборникомъ вполнѣ понятна: смѣло можно сказать, что ни одно изданіе не было такъ духовно близко ему, какъ „Вопросы теоріи и психологіи творчества“. Разрабатывая посильно „психологическую“ поэтику А. А. Потебни и „историческую“—Ал—ра Н. Веселовскаго, этихъ величайшихъ ученыхъ, составляющихъ гордость русской науки, „Вопросы“ тѣмъ самымъ становились на ту плоскость, которая такъ любима и гдѣ проявилъ во всей широтѣ свой талантъ—Д. Н.; мало того, сотрудниками нашего сборника являются его ближайшіе ученики и послѣдователи. Этотъ духъ „психологизма творчества“ такъ силенъ въ научныхъ исканіяхъ Д. Н., что имъ освѣщаются рѣшительно всѣ его работы: и по литературѣ, и по языку, и по анализу художественнаго и научнаго творчества. Такое духовное родство обязываетъ насъ, его бывшихъ учениковъ и почитателей, присоединить свой скромный голосъ благодарности къ многочисленнымъ привѣтствіямъ поздравленія и пожеланія по поводу исполнившагося въ этомъ году 35-лѣтія его служенія на „славномъ посту“—критика, ученаго. Ему посвящается, въ знакъ этого, V томъ сборника, статьи котораго, надѣемся, будутъ такъ близки по духу его уму и сердцу.

Б. Лезинъ.

„ПСИХОЛОГІЯ ТВОРЧЕСТВА“ Д. Н. ОВСЯНИКО-КУЛИКОВСКАГО.

Къ 35-лѣтію его научно-литературной дѣятельности.

Многочисленныя сочиненія Д. Н. Овсянико-Куликовскаго пользуются справедливою извѣстностью и почетомъ. Среди нихъ особое мѣсто занимаетъ рядъ этюдовъ о творчествѣ русскихъ художественныхъ классиковъ. Въ нихъ, какъ и въ нѣсколькихъ спеціальныхъ статьяхъ, Д. Н. Овсянико-Куликовскій попытался разработать конкретно то, что онъ обыкновенно именуетъ „психологіей творчества“. Теоретическія основы этой науки мы и попытаемся здѣсь выяснить и оцѣнить въ самой общей формѣ.

I. Происхожденіе и сущность „психологіи творчества“.

У Д. Н. Овсянико-Куликовскаго она возникла, какъ методическая опора въ критико-художественной работѣ. Первоначально онъ обращался къ ея услугамъ какъ бы ad hoc, въ связи съ тѣми конкретными вопросами художественной критики, которые ему приходилось рѣшать, изучая произведенія нашихъ классиковъ. Потомъ, когда накопился нѣкоторый запасъ соотвѣтствующихъ данныхъ, Д. Н. попытался систематизировать ихъ: такъ возникли его этюды по нѣкоторымъ общимъ вопросамъ „психологіи“ художественнаго творчества. Одно время онъ собирался даже писать особую книгу о научно-философскомъ и художественномъ творчествѣ. Съ этою цѣлью, онъ изложилъ, въ качествѣ общаго введенія въ нее, свои „психологическія“ воззрѣнія. Замысла не удалось осуществить, хотя Д. Н. и не теряетъ надежды поработать въ будущемъ надъ этимъ. Этого, конечно, слѣдуетъ желать, такъ какъ въ спеціальной книгѣ мы получили бы связное и цѣльное понятіе о тѣхъ многочисленныхъ мысляхъ и гипотезахъ Д. Н., которыя онъ такъ щедро расточаетъ въ своихъ критическихъ работахъ или дробитъ на искусственныя части въ отдѣльныхъ статьяхъ своихъ о разныхъ вопросахъ „психологіи творчества“. Можно надѣяться, что въ этой книгѣ онъ занялся бы спеціально и методологическимъ вопросомъ—о сущности и основахъ того, что онъ считаетъ „психологіей творчества“. Пока этотъ вопросъ прихо-

дится вычитывать больше между строкъ. Отвѣтъ же на него можно получить очень и очень смутный. Возможно, что самъ Д. Н. Овсянико-Куликовскій, стоя все время въ плоскости фактической работы, не очень и задумывался надъ этимъ вопросомъ. Если же задумывался, то скорѣе „платонически“, не стѣсняя себя тѣми мыслями, къ которымъ онъ пришелъ при этомъ. Такая догадка находитъ себѣ подтвержденіе, напр., въ слѣдующемъ фактѣ. Работая надъ статьей объ экспериментѣ и наблюденіи, какъ методахъ художественнаго творчества, онъ, очевидно, задавался вопросомъ, подъ какую методологическую категорію можно подвести содержаніе этой статьи. И, повидимому, отвѣтомъ на это служитъ подзаголовокъ статьи: „Къ теоріи и къ психологіи художественнаго творчества“. Отсюда можно заключить, что Д. Н. Овсянико Куликовскій различаетъ между „теоріей творчества“ и „психологіей творчества“, какъ науками отдѣльными. Но мы напрасно стали бы искать въ текстѣ статьи *намѣренное* проведеніе этой точки зрѣнія. Даже напротивъ: какъ бы забывъ объ ея существованіи, Д. Н., въ первыхъ же строкахъ очерка, заявляетъ: „Я постараюсь раскрыть, насколько то въ моихъ силахъ, *психологическую суть* обоихъ методовъ (экспериментальнаго и наблюдательнаго Т. Р.) въ искусствѣ, ихъ происхожденіе и значеніе“. Слова „психологическую суть“ Д. Н. здѣсь *самъ* выдѣлилъ курсивомъ, такъ что нельзя сомнѣваться, что онъ не случайно обмолвился ими: они, а не платоническій подзаголовокъ статьи, выражаютъ методологическій смыслъ ея содержанія въ глазахъ *автора*. Но, конечно, весьма возможно, что это содержаніе, въ чьихъ-либо другихъ глазахъ, получило бы иное теоретическое истолкованіе, на точномъ основаніи его „буквы“. Такимъ образомъ, *„психологія“* —вотъ методологическая рубрика, подъ которую подвелъ Д. Н. Овсянико-Куликовскій свои изслѣдованія о природѣ творчества.

Такая ясно выраженная симпатія къ психологическому трактованію и освѣщенію науки о творчествѣ коренится не только въ личныхъ предпочтеніяхъ Д. Н. Овсянико-Куликовскаго, какъ ученаго, но и въ условіяхъ той научной „среды“ и того историческаго „момента“, когда онъ началъ свою научную дѣятельность. Это была эпоха восьмидесятыхъ годовъ—эпоха отмѣченная въ исторіи наукъ о духѣ развитіемъ и распространеніемъ такъ называемаго *„психологизма“*.

Въ это время (и нѣсколько раньше) психологія, по мнѣнію многихъ, вступила въ число точныхъ наукъ. Благодаря усвоенію ею экспериментальнаго метода и приложенію къ ея задачамъ математическаго анализа, ее объявили *основной и, въ сущности, единственной наукой о духѣ*: въ этомъ и заключается психологизмъ. Всѣ остальныя науки о духѣ разсматривали, какъ отдѣльныя главы, или же, какъ спеціальныя приложенія психологіи. Это означало не только то, что эти науки должны были воспринять *итоги* и *методы* психологіи. Больше того: подчиняя,

ихъ психологіи, придавали этому тотъ смыслъ, что *предметъ* всѣхъ этихъ наукъ—того же порядка, что и предметъ психологіи, т. е., есть не что иное, какъ *продуктъ*, *„кристаллическая“ форма индивидуально-психической дѣятельности*. Такъ, напримѣръ, логика была подведена подъ психологію на томъ основаніи, что она изучаетъ понятія, сужденія и проч.,—т. е. извѣстный разрядъ продуктовъ индивидуально-психическаго переживанія. Еще иначе, это раствореніе „духа“ въ переживаніяхъ человѣческаго субъекта выражали и обосновывали, говоря, что „духовное“—наука, искусство, право и т. д. существуетъ только въ переживаніяхъ отдѣльныхъ людей, откуда и выводили, что эти проявленія „объективнаго духа“ суть только продукты индивидуальной душевной дѣятельности. Такое *безграничное расширеніе предѣловъ психологіи* было, очевидно, равносильно возведенію психологіи также и въ рангъ единственной научной *философіи*. Этотъ шагъ тогда и дѣлали очень охотно, стараясь при этомъ опереться и на авторитетъ. Въ настоящемъ случаѣ роль послѣдняго сыгралъ Кантъ. Онъ былъ понятъ, какъ изслѣдователь психологическихъ основъ человѣческаго познанія. Его борьба съ докритической метафизикой была зачтена ему въ особую заслугу и истолкована, какъ шагъ, продиктованный Канту пониманіемъ того, что единственная философія, могущая притязать на научное значеніе, есть именно философія психологическая. Такое пониманіе Канта, правда, раздѣлялось не всѣми. Но оно именно пользовалось широкой популярностью въ кругахъ, заинтересованныхъ торжествомъ психологизма: кругахъ—очень многочисленныхъ. На первыхъ порахъ психологизмъ былъ очень грубъ. Такимъ онъ, впрочемъ, и остался еще для многихъ, даже въ наши дни. Но болѣе тонкіе и философски-воспитанные умы, придерживавшіеся его, скоро замѣтили одинъ его существенный изъянъ. Онъ состоялъ (и состоитъ) въ томъ, что психологія, составляющая фундаментъ психологизма, развивалась болѣе чѣмъ скромно. И чѣмъ дальше шло это развитіе, тѣмъ становилось яснѣе, что съ *такой*—экспериментальной, психофизической, эмпирической—психологіей нельзя рѣшать „психологически“ вопросовъ этики, эстетики, логики и философіи религіи: ибо эти вопросы буквально оставались *по ту сторону* обычной психологіи, и каждый шагъ впередъ, совершаемый послѣдней, все далѣше и дальше уводилъ ее отъ нихъ. Тогда съ разныхъ сторонъ стали высказывать мысль, что нужно преобразовать психологію, поставивъ ее на болѣе философскую почву. Подъ вліяніемъ, главнымъ образомъ, Шопенгауэра въ Германіи и Мэнъ де Бирана во Франціи, это преобразованіе клонилось къ тому, чтобы проникнуть психологію началами *волюнтаризма*. Психологизмъ утончился, и хотя въ широкихъ кругахъ психологистовъ онъ оставался въ прежнемъ грубомъ видѣ, настало время, когда болѣе углубленная его форма должна была возобладать. Это случилось уже въ девяностыхъ годахъ.

Еще въ восьмидесятыхъ годахъ психологизмъ проникъ и къ намъ—обычнымъ путемъ, перенесенный русскими учеными, довершавшими свое образованіе во Франціи и Германіи. Это внесло значительное оживленіе въ нашу научную жизнь,—оживленіе, которое еще ждетъ вниманія историка. Почти всѣ науки о духѣ—логика, этика, эстетика, философія религіи, языкознаніе, исторія—проникліись началами психологизма.

Къ представителямъ психологизма, *въ области языкознанія и исторіи культуры, а также—художественной критики, нужно отнести и Д. Н. Овсянико-Куликовскаго.* Его „психологія творчества" возникла въ атмосферѣ психологизма и была однимъ изъ интересныхъ проявленій его волюнтаристической струи.

„Психологія творчества" стоитъ на почвѣ тѣхъ началъ, которыя мы выше обозначили, какъ особенность психологизма. Она объявляетъ всѣ науки о духѣ—психологическими. Она растворяетъ ихъ объекты въ *процессахъ индивидуальной* душевной жизнедѣятельности. И, въ качествѣ психологіи *творчества*, она пытается объяснить механизмъ ихъ возникновенія въ глубинахъ *индивидуальнаго* переживанія, понимая это возникновеніе, какъ *самопорожденіе духа.* Она не занимается вопросомъ о томъ, на какомъ основаніи здѣсь можно говорить о творчествѣ. Она также не пускается въ изслѣдованіе тѣхъ отдаленныхъ заключеній общаго порядка, которыя можно сдѣлать, опираясь на ея принципы. Это потому, что она хочетъ быть просто эмпирической наукой. Передъ ней находятся „факты", которые нужно систематизировать и объяснять. Эти факты: наука, искусство, религія и т. д. Психологія творчества, подъ вліяніемъ психологистической доктрины, считаетъ самоочевиднымъ, что эти факты представляютъ собой только *отвердѣвшій индивидуальный духъ.* Отсюда она заключаетъ, что, для объясненія ихъ, нужно подняться вверхъ, къ истокамъ творческой дѣятельности, всегда индивидуальной. Здѣсь нужно подсмотрѣть и подслушать, что и какъ пульсируетъ въ душѣ творца, будь онъ художникъ, или ученый, или религіозный геній и пророкъ, какой индивидуальный законъ управляетъ скрытымъ образомъ проявленіями его творчества, играя роль того, что Тэнъ называлъ „господствующей способностью" души. Кромѣ того, здѣсь, въ нѣдрахъ душевной жизни, нужно прослѣдить проявленіе основныхъ психологическихъ законовъ, дѣятельность коренныхъ функцій духа. Эти функціи сводятся, съ одной стороны, къ *освобожденію нѣкотораго количества духовной энергіи,* для порожденія вышеуказанныхъ „фактовъ", съ другой же—къ систематизирующей и упорядочивающей *обработкѣ ихъ въ формѣ „апперцепціи"*, состоящей въ *подведеніи* порожденнаго вновь—подъ старое, или, по крайней мѣрѣ, въ нѣкоторомъ упорядоченномъ и однозначномъ *отнесеніи* вновь созданнаго къ уже наличному. Это апперципированіе, въ общемъ, подчинено основному закону духовной жизни,

по своему значенію отвѣчающему закону сохраненія энергіи въ естествознаніи. Этотъ основной психологическій законъ—*экономія психической энергіи*. Апперципирующая дѣятельность всегда совершается болѣе или менѣе экономно. Ея продукты выражаютъ и содержатъ сбереженную энергію, облегчая тѣмъ послѣдующую творческую работу. Ихъ можно, по примѣру А. А. Потебни, разсматривать, какъ „сгущенія мысли“, какъ ея „аккумуляторы“. По своему содержанію, эти продукты отвѣчаютъ свойствамъ создавшаго ихъ духа. Но часто они достигаютъ такой цѣнности, что пріобрѣтаютъ *всеобщее* значеніе. Ихъ нужно классифицировать, кладя въ основу классификаціи особенности творческаго *процесса*. Этотъ послѣдній проявляется въ двоякой формѣ, которую можно усмотрѣть въ простѣйшемъ духовномъ образованіи—„словѣ“. Слово—въ его рѣчевой функціи—выступаетъ сперва, какъ образъ, какъ „маленькая картина“. Потомъ—со временемъ—конкретность этого образа блѣднѣетъ, подъ вліяніемъ того, что „экономическая природа“ души стремится сжать его, чтобы онъ, отнимая у нея мало энергіи, сберегалъ ея силы благодаря своей общности: такъ конкретный образъ становится отвлеченнымъ понятіемъ. Но образы—это сфера поэзіи. Понятія—сфера науки. Итакъ, духъ обнаруживается въ формѣ поэзіи и прозы (науки). *Психологія творчества, поэтому, становится „теоріей поэзіи и прозы“*. Это преобразованіе психологіи творчества въ „теорію поэзіи и прозы“ выдаетъ въ Д. Н. Овсянико-Куликовскомъ *лингвиста*, привыкшаго мыслить въ духѣ идей А. А. Потебни, у котораго уже цѣликомъ можно найти эту „теорію“. Психологія творчества, воспользовавшись ею, какъ въ высшей степени цѣннымъ элементомъ, должна итти дальше. Исходя изъ того, что творческая дѣятельность—одна и та же, по существу, въ поэзіи и прозѣ—наукѣ, она должна сблизить эти сферы. Отсюда—идея общности эксперимента и наблюденія для науки и искусства, идея, разработанная Д. Н—чемъ въ особой статьѣ.

Теперь ясно, въ какомъ направленіи должна вообще двигаться, по Овсянико-Куликовскому, психологія творчества: исходя изъ творческой дѣятельности и ея законовъ, она будетъ прослѣживать, въ какихъ формахъ проявляется эта дѣятельность. Объективныя содержанія духа она будетъ возводить къ творческому ихъ первоисточнику и изъ него объяснять ихъ смыслъ и значеніе. Для психологіи творчества нѣтъ въ отдѣльности субъекта творчества, противостоящаго объектамъ, созданнымъ имъ и уже успѣвшимъ окристаллизоваться. Равно́ не знаетъ она и объективныхъ содержаній духа, самостоятельно тяготѣющихъ надъ субъектомъ, какъ независимое отъ него царство. Она видитъ въ субъектѣ не субстанцію, а неустанное *активное* начало. Въ объектѣ она усматриваетъ ту же *дѣятельность*, забывшую о своемъ происхожденіи. Психологія творчества возвращаетъ ей память, расплавляетъ объектъ въ процессы и относитъ его къ творческому горнилу личности, чьими проявленіями эти про-

цессы были въ свое время. Это—методъ, съ помощью котораго нужно рѣшать всѣ теоретическіе вопросы—въ логикѣ, этикѣ, эстетикѣ и т. д. Въ частности, эстетика есть не что иное, какъ примѣненіе этихъ методовъ къ изученію художественнаго творчества. Она должна разобраться въ основныхъ формахъ „поэзіи", объяснить ихъ, какъ функцію духа и свести ихъ къ простѣйшимъ формамъ, во главѣ которыхъ стоитъ слово—образъ. Эстетика есть психологія художественнаго творчества. Для рѣшенія ея задачъ нужно иногда прибѣгать къ анализу и генетическому объясненію содержанія художественныхъ образовъ. Здѣсь психологія художественнаго творчества соприкасается съ художественной критикой.

Фактически у Д. Н—ча онѣ переплетаются, почти до неразличимости. Но не подлежитъ сомнѣнію ихъ принципіальное различіе. Художественная критика, въ извѣстномъ смыслѣ, должна быть прикладной психологіей художественнаго творчества. Но всегда въ ней будетъ элементъ, не входящій въ составъ послѣдней. Этотъ элементъ—*содержаніе* художественныхъ созданій. Имъ, какъ *таковымъ*, психологія творчества не занимается. Она должна быть наукой о *формахъ* творчества. Это видно, между прочимъ, изъ того, что психологія творчества, въ глазахъ Д. Н—ча, является „теоріей поэзіи и прозы"—двухъ основныхъ „формъ" творчества. Впрочемъ, слѣдуетъ замѣтить, что этотъ вопросъ нѣсколько теменъ у Д. Н—ча, какъ многое, имѣющее отношеніе къ теоретико-методологическому освѣщенію его „психологіи творчества". Мы, лично, затрудняемся комментировать вышеуказанное отграниченіе психологіи творчества отъ художественной критики: комментарій едва ли былъ бы „аутентическимъ", какъ говорятъ юристы.

II. Общая оцѣнка „психологіи творчества".

Изложенная концепція „психологіи творчества", какъ мы видимъ, стоитъ въ тѣсной связи съ распространеннымъ въ свое время, да и сейчасъ, духовнымъ теченіемъ общеевропейскаго, даже общечеловѣческаго порядка. Едва ли наступила пора для вполнѣ объективной оцѣнки этого теченія. Насколько мы можемъ судить теперь, за нимъ надо признать большія научныя *заслуги*, но—и не малыя научныя *прегрѣшенія*.

Во всѣхъ своихъ формахъ психологизмъ вдохновлялся одной изъ самыхъ цѣнныхъ и возвышенныхъ идей XIX вѣка. Онъ засталъ передъ собой фактъ различныхъ „наукъ о духѣ". Разработанныя съ разной степенью совершенства, онѣ являли видъ печальный для глаза философствующаго ученаго: нельзя было подмѣтить въ нихъ какое-либо *всеохватывающее единство* и систематическій порядокъ. Это особенно было замѣтно на фонѣ того единства, которое лежитъ въ основѣ естественныхъ наукъ—физики, химіи, и т. д. Онѣ были науками

„точными“ и тяготѣли къ математической основѣ. Такую основу онѣ находили въ механикѣ, этой прикладной и посредствующей части математическихъ наукъ. „Механическое міровоззрѣніе“, которымъ были проникнуты естественныя науки, конечно, не было „истиной факта“: но оно было чѣмъ-то большимъ: истиной метода. Методъ механическаго объясненія, къ услугамъ котораго часто могла явиться математика, и придавалъ „естественнымъ наукамъ“ то единство, котораго не было въ „наукахъ о духѣ“. И вотъ, *психологизмъ попытался осуществить это единство также и среди наукъ о духѣ.* Онъ началъ, правда, слишкомъ наивно: съ примѣненія метода механическаго объясненія и метода безконечно—малыхъ къ явленіямъ духовнаго порядка. Потомъ—въ эпоху Фехнера—онъ уменьшилъ эти претензіи, сведя естественнонаучный методъ въ психологіи къ косвенному измѣренію духовныхъ явленій—черезъ посредство явленій физическихъ, точнѣе—физіологическихъ. Но при этомъ, конечно, собственно „духовное“ оставалось уже за бортомъ естественнонаучной психологіи. Это было равносильно крушенію надежды объединить науку о духѣ естественнонаучнымъ путемъ. Тогда за это дѣло взялась волюнтаристическая психологія. Мы уже видѣли, какъ она пыталась выполнить его. Въ частности, Д. Н. Овсянико-Куликовскій, „психологія творчества“ котораго является однимъ изъ видовъ волюнтаристической психологіи, полагалъ и полагаетъ, что возведеніе всѣхъ духовныхъ явленій къ творческому источнику, обрѣтающемуся въ личности, даетъ намъ искомое единство наукъ о духѣ. *Заслуга его психологіи творчества, какъ и вообще всей волюнтаристической психологіи—въ томъ, что она выдвинула и попыталась рѣшить проблему этого единства.*

Но именно рѣшеніе кажется намъ спорнымъ. Психологизмъ, повидимому, далеко не всегда задавался вопросомъ, о какомъ объединеніи здѣсь можетъ итти рѣчь. Онъ считалъ несомнѣннымъ, что это объединеніе имѣетъ *фактическій* и *эмпирическій* характеръ: мы *переживаемъ* фактически творчество науки, искусства и т. д., и слѣдовательно, это творчество есть фактъ и при томъ—фактъ индивидуальнаго переживанія. Ссылкой на этотъ фактъ психологизмъ и расчитывалъ сразу покончить съ проблемой единства наукъ о духѣ. Однако, легко видѣть, что такая ссылка не достигаетъ цѣли. Съ одной стороны, потому, что она даетъ слишкомъ *мало*: что мы пріобрѣтаемъ, узнавъ о томъ, что духъ есть нѣчто самотворящееся? А, вѣдь, больше этого ссылка на фактъ намъ не даетъ. Вѣдь, мы никогда не въ состояніи сказать, какъ именно *эта* вотъ дѣятельность породила вотъ *тотъ* продуктъ. Переживая дѣятельность продуцированія, мы не можемъ въ то же время и слѣдить за ея внутреннимъ механизмомъ. Воспоминаніе же даетъ намъ только одно: какимъ то образомъ мы пришли къ данному продукту. Мы не понимаемъ, почему мы пришли къ продукту съ такими-то свойствами, а не съ дру-

гими. Въ сущности говоря, воспоминаніе, само по себѣ, не указываетъ намъ даже, было ли здѣсь творческое порожденіе продукта: ясно, что была *какая то* дѣятельность, а потомъ мы видимъ какое-нибудь художественное произведеніе, напримѣръ, но еще не имѣемъ права утверждать, что оно—продуктъ этой дѣятельности. Именно *переживаніе* не даетъ намъ права на такое утвержденіе,—самый его фактъ не уполномачиваетъ насъ на него. А въ такомъ случаѣ, гдѣ же единство наукъ о духѣ, основанное на томъ, что духъ творитъ себя? Гдѣ это единство, если мы не находимъ факта творчества въ нашемъ переживаніи? Итакъ, повторяемъ, ссылка на этотъ фактъ не даетъ намъ ничего для объединенія наукъ о духѣ. Вдумавшись же въ нее, мы убѣждаемся, что это даже не ссылка на фактъ творчества: это ссылка на *теорію*. Съ другой стороны, эта же ссылка даетъ намъ, пожалуй, слишкомъ *много*—такъ много, что съ ней мы оказываемся совсѣмъ въ *другомъ* кругу идей и задачъ, чѣмъ тѣ, заниматься которыми призванъ психологизмъ, согласно его замыслу. Въ самомъ дѣлѣ,—положимъ, что переживаніе наше свидѣтельствуетъ о томъ, что наука, искусство и пр. нами творятся. Но кто такіе эти „мы“? Всего только рядъ отдѣльныхъ субъектовъ: субъектъ А, субъектъ В.... Они-то и переживаютъ творчество. Творчество это—*ихъ* творчество. Наука есть наука субъекта А, субъекта В. Но то, что переживаетъ въ себѣ субъектъ, и остается при немъ. Откуда же, въ такомъ случаѣ, „наука вообще“, содержанію которой нѣтъ дѣла до отдѣльныхъ субъектовъ и даже вообще до субъекта? Здѣсь на помощь психологизму приходитъ языкъ. Языкъ—орудіе обобществленія индивидуальной науки. Вначалѣ личная, она, благодаря языку, становится общей: такъ возникаетъ „наука вообще“. Это, однако, не возраженіе, а западня, въ которую попадаетъ самъ психологизмъ. Языкъ вѣдь тоже творится. И при томъ не такъ, чтобы онъ *сначала* создался, а *потомъ* мы бы стали на немъ объясняться въ наукѣ. Творчество языка есть творчество и того, что въ немъ мыслится. Положимъ, что наука есть „проза“: ясно, что нельзя обобществить сперва „прозу“—слова, а потомъ, на этой почвѣ, науку—мысли. И, значитъ, языкъ не есть средство обобществленія науки: онъ еще самъ нуждается въ обобществленіи; онъ еще самъ долженъ всѣми пониматься, прежде, чѣмъ служить общему пониманію творимой науки; или, по крайней мѣрѣ, эти „пониманія“ должны происходить *одновременно*, параллельно. И вообще, слѣдуетъ сказать, что тому, кто замыкаетъ творчество въ рамки *личности*, нѣтъ уже выхода *за* ея предѣлы. Ея продукты никогда не будутъ общими, развѣ только случайно. Тутъ и становится понятнымъ, что ссылка на фактъ творчества, яко бы переживаемаго въ индивидуальномъ сознаніи, переводитъ насъ въ кругъ идей, съ которыми, по замыслу, психологизмъ ничего общаго не имѣетъ: онъ хотѣлъ объяснить фактъ общеобязательной науки, объективнаго искусства и т. д.; а кончилъ тѣмъ, что упразднилъ

этотъ фактъ, растворивъ его во множествѣ индивидуальныхъ „фактовъ“. Наконецъ, ссылка на фактъ индивидуально—переживаемаго творчества выражается обыкновенно только *метафорически*. Одни психологисты говорятъ о томъ, что творчество „кристаллизуетъ“ духъ. Другіе предпочитаютъ указывать на „сгущеніе мысли“, на ея „аккумуляцію“. Но, вѣдь, невозможно же понимать это буквально: это только картинныя выраженія. Что же ими можно выразить? Повидимому, только то, что „кристаллизованный духъ“ и „сгущенная мысль“ *относятся* къ творящему ихъ „жидкому“ духу, *какъ* кусочки льда *относятся* къ водѣ, или какъ отвердѣвшій клей—къ жидкому. Но развѣ это отношеніе есть отношеніе творческое? Если *здѣсь* можно говорить о немъ, то гдѣ же нельзя? Не обязываетъ ли такое распространительное толкованіе къ... волюнтаристической метафизикѣ Шопенгауэра! Ибо у него, дѣйствительно, нѣтъ существенной разницы между вышеуказанными отношеніями: всюду воля—неустанно волнующаяся, самотворящаяся. Исторически, такая связь психологизма съ волюнтаристической метафизикой Шопенгауэра понятна. Но психологизмъ, по своему замыслу, исключаетъ метафизику.

Резюмируя все, что мы сказали о *недостаткахъ* всякаго психологизма, въ томъ числѣ—и Д. Н. Овсянико-Куликовскаго, мы утверждаемъ: *1° ссылаясь на переживаніе творчества, психологизмъ вовсе не указываетъ на фактъ: это—теорія, построеніе, а не фактъ переживанія; 2° основываясь на немъ, психологизмъ не въ силахъ вырваться изъ тисковъ солипсизма на просторъ объективныхъ и общеобязательныхъ формъ духа; 3° онъ такъ мало задумывается надъ вопросомъ о сущности понятія творчества, что не замѣчаетъ, какъ обращается въ волюнтаристическую метафизику.* Именно, въ силу этихъ недостатковъ, онъ не рѣшилъ проблемы единства наукъ о духѣ. Онъ нуждается въ существенномъ преобразованіи. Онъ долженъ сохранить понятіе творчества: но—какъ понятіе, какъ методическое построеніе. Онъ долженъ сохранить науку о творчествѣ: но она не можетъ быть исключительно психологической. Таковы задачи, философское уясненіе которыхъ требуетъ выхода за предѣлы психологизма.

При этомъ, *фактическая* разработка конкретныхъ вопросовъ науки о творчествѣ отнюдь не должна порывать съ тѣмъ, что достигнуто до сихъ поръ, хотя эти достиженія и освѣщались теоретически—неудовлетворительно. Работы Д. Н. Овсянико-Куликовскаго, появившіяся до сихъ поръ—и, мы увѣрены—имѣющія появиться въ недалекомъ будущемъ—будутъ всегда цѣнными вкладами въ эту фактическую разработку, гдѣ главное—индивидуальная чуткость и талантъ, которыми въ большой мѣрѣ надѣленъ именно Д. Н. Овсянико-Куликовскій.

Т. Райновъ.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

ТЕОРІЯ ТВОРЧЕСТВА.

ВВЕДЕНІЕ
ВЪ ФЕНОМЕНОЛОГІЮ ТВОРЧЕСТВА.

Дмитрію Николаевичу Овсянико-Куликовскому—въ знакъ глубокаго уваженія посвящается.

Что такое феноменологія творчества—на этотъ вопросъ долженъ отвѣтить весь нижеслѣдующій очеркъ. И въ этомъ смыслѣ, прежде всего, онъ является „введеніемъ". Онъ заслуживаетъ этого имени еще по двумъ другимъ основаніямъ.

Одно изъ нихъ—то, что размѣры его слишкомъ невелики, по сравненію съ тѣми, крайне сложными вопросами, которые въ немъ обсуждаются. Онъ скорѣе даже намѣчаетъ вопросы и намекаетъ на ихъ рѣшеніе, чѣмъ въ подлинномъ смыслѣ слова „обсуждаетъ" ихъ. Другое основаніе состоитъ въ томъ, что даже и при такомъ общемъ отношеніи къ предмету, нашъ очеркъ все же не въ состояніи охватить всего предмета. Мы коснулись лишь нѣкоторыхъ сторонъ послѣдняго, имѣя въ виду, главнымъ образомъ, *задачу*, которую мы преслѣдуемъ. Эта задача и внушила намъ тотъ подборъ вопросовъ и отвѣтовъ, которые даны въ настоящей статьѣ. Сущность же задачи такова: показать, что *творчество можетъ и должно изучаться съ особой, именно—феноменологической точки зрѣнія, отличной отъ точки зрѣнія, съ какой подходитъ къ творчеству психологія.*

Иначе говоря, мы пытаемся *разграничить здѣсь феноменологію творчества и психологію творчества.* Несомнѣнно, что эта задача обязываетъ насъ остановиться на нѣкоторомъ опредѣленномъ кругѣ вопросовъ. Именно, если мы желаемъ разграничить задачи двухъ наукъ о творчествѣ, мы должны предварительно установить смыслъ понятія творчества, одинаково предполагаемый и феноменологической и психологической точками зрѣнія. Лишь условившись въ этой общей платформѣ или территоріи, мы затѣмъ можемъ приступить къ ея раздѣлу, руководясь тѣми или иными спеціальными познавательными цѣлями. Послѣ установки

указанной платформы, являющейся нашей первой задачей, этотъ раздѣлъ долженъ составить уже вторую, по порядку, задачу. Наконецъ, чтобы не внушить подозрѣнія, будто въ обоихъ случаяхъ мы занимаемся совершенно безплодной схоластикой, не имѣющей никакой почвы и поддержки въ видѣ предметнаго, спеціальнаго изслѣдованія, мы должны показать, что феноменологическое изслѣдованіе не только возможно, т. е. не содержитъ никакого внутренняго противорѣчія, но также и дѣйствительно, осуществимо фактически. И, конечно, всего цѣлесообразнѣе показать это, подвергнувъ разсмотрѣнію нѣкоторые основные вопросы феноменологіи творчества.

Таковъ планъ, требуемый смысломъ задачи, которую преслѣдуетъ это Введеніе. И мы по существу ничего не измѣнили въ этомъ планѣ, а только нѣсколько инымъ образомъ расположили соотвѣтствующій ему матеріалъ. Въ первой главѣ мы, какъ и слѣдуетъ, занимаемся установленіемъ смысла понятія творчества вообще. Вмѣсто же того, чтобы въ слѣдующей главѣ опредѣлить смыслъ психологическаго и феноменологическаго понятій творчества, мы посвятили эту главу нѣкоторымъ основнымъ вопросамъ феноменологіи творчества. И уже въ третьей главѣ мы разсмотримъ и ту проблему, которая должна была стоять на второмъ мѣстѣ. Это измѣненіе внѣшней послѣдовательности казалось намъ полезнымъ потому, что благодаря ему мы могли перейти къ разграниченію феноменологіи творчества и психологіи творчества, располагая *готовымъ* примѣромъ феноменологическаго анализа, на который можно при случаѣ и сослаться.

Центральная роль въ этомъ построеніи принадлежитъ *изслѣдованію смысла понятія творчества вообще*. Это понятіе такъ мало извѣстно, съ нимъ соединено такое множество недоразумѣній, и эти недоразумѣнія такъ существенно спутываютъ ходъ и задачи всякаго спеціальнаго изученія творчества, что требовалось придать ему возможно большую отчетливость и опредѣленность. Чтобы достигнуть этого, пришлось подвергнуть изслѣдованію и нѣкоторыя другія понятія, стоящія, какъ мы увидимъ, въ тѣсной связи съ понятіемъ творчества. Благодаря всему этому, первая глава заняла мѣста больше, чѣмъ обѣ другія, вмѣстѣ взятыя. Это—не отсутствіе пропорціональности въ планѣ, а, напротивъ, слѣдствіе такой пропорціональности. Если всѣ или большинство нашихъ разсужденій, составляющихъ эту главу, прійдется отвергнуть, это отразится рѣшающимъ образомъ на содержаніи двухъ другихъ главъ—настолько серьезно отразится, что *нужно будетъ заодно отвергнуть и ихъ* по существу.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Смыслъ понятія творчества.

I. Задача этой главы.

Задача этой главы—установка смысла понятія творчества. Однако же, эта задача имѣетъ два рѣшенія, довольно отличныя другъ отъ друга. Это зависитъ отъ той постановки, какую мы придадимъ нашему вопросу. Мы можемъ заняться либо *условіями мыслимости творчества вообще*, либо тѣми или иными *спеціальными понятіями о творчествѣ*.

Чтобы объяснить и оправдать это раздвоеніе задачи, обратимъ вниманіе на характеръ образованія понятій. Всякое спеціальное понятіе возникаетъ такимъ образомъ. Мы имѣемъ нѣкоторый x, „нѣчто“: далѣе мы желаемъ установить это „нѣчто“, опредѣлить его съ извѣстной точки зрѣнія или цѣлаго ряда точекъ зрѣнія. Тогда мы выдѣляемъ изъ него рядъ признаковъ, требуемыхъ точкою зрѣнія или познавательною цѣлью: такъ мы получаемъ понятіе, которое есть не просто совокупность извѣстныхъ признаковъ плюсъ познавательная цѣль, а *единство* этихъ признаковъ, единство во *множествѣ* данныхъ признаковъ. Сколько бы познавательныхъ цѣлей мы ни выдвинули, каждой изъ нихъ будетъ отвѣчать строго опредѣленный подборъ признаковъ, такъ что и понятій будетъ столько, сколько было цѣлей. Но всѣ эти понятія, выражающія тотъ или иной предметъ, тяготѣютъ къ нѣкоторому тождественному, общему всѣмъ имъ центру. Этотъ центръ—тотъ x, то „нѣчто“, которое дало понятіямъ содержаніе, совокупность признаковъ. Всѣ спеціальныя понятія суть его предикаты, а оно—общій имъ всѣмъ субъектъ. Этотъ-то субъектъ и сосредоточиваетъ въ себѣ мыслимость понятія вообще. Возникаетъ вопросъ, что такое этотъ субъектъ независимо отъ его *отдѣльныхъ* предикатовъ, представляемыхъ спеціальными понятіями. Вѣдь если предикаты впервые „говорятъ“, что такое „субъектъ“, то не значитъ ли это, что „самъ по себѣ“, независимо отъ отдѣльныхъ спеціальныхъ понятій, онъ—ничто? Что это вовсе не такъ, что субъектъ этотъ или x все же есть и „въ себѣ“ нѣчто, а не ничто, это доказывается тѣмъ, что къ нему тяготѣютъ всѣ спеціальныя понятія; а это значитъ, что хотя x не есть *ни* a, *ни* b, *ни* c, и т. д., онъ есть *и* a, *и* b, *и* c, и т. д., поскольку всѣмъ этимъ значеніямъ, всѣмъ этимъ индивидуальнымъ высказываніямъ свойственно нѣчто общее, дѣлающее ихъ „опредѣленіями“ нашего x. X „въ себѣ“ есть совокупность или, вѣрнѣе, *единство условій мыслимости* a, b, c и т. д. Къ этимъ условіямъ нужно присоединить спеціальную познавательную цѣль, чтобы получить уже спеціальное понятіе. Такимъ образомъ, всѣ понятія творчества, сколько бы ихъ ни было, возможны, съ одной стороны, подъ условіемъ тѣхъ или другихъ

спеціальныхъ познавательныхъ цѣлей, съ другой же стороны—подъ условіемъ *мыслимости творчества вообще*.

И вотъ, наше изслѣдованіе смысла понятія творчества можетъ быть оріентировано по одному или по обоимъ этимъ направленіямъ. Мы можемъ задаться цѣлью—уяснить себѣ условія мыслимости понятія творчества вообще,—тогда мы будемъ заниматься установленіемъ *конститутивныхъ элементовъ* понятія творчества. И мы можемъ также изучить спеціальныя значенія понятія творчества,—это будетъ изслѣдованіе *спеціальныхъ элементовъ* понятія творчества. Въ этой главѣ мы сосредоточимся только на *первой* задачѣ; посильное же рѣшеніе второй задачи отложимъ до третьей главы, по мотивамъ, которые мы уже указали выше.

II. Предварительное опредѣленіе понятія творчества и распредѣленіе матеріала.

Чтобы послѣдующія разсужденія не показались случайными и мало другъ съ другомъ связанными, мы покажемъ сперва, что всѣ они ведутъ къ одной и той же цѣли и объединены внутренне. Эта цѣль—понятіе творчества вообще.

Предварительное и голословное его опредѣленіе позволитъ намъ оправдать путь, который мы избрали, идя къ цѣли. Конечно, такое оправданіе недостаточно, но ходъ изслѣдованія убѣдитъ, намъ кажется, въ необходимости и цѣлесообразности подбора матеріала, вошедшаго въ эту главу.

Предварительное и совершенно голословное пока опредѣленіе творчества, въ его конститутивныхъ элементахъ, таково: *творчество есть особое субстанціональное измѣненіе, вносящее единство*. Мы воздержимся отъ всякихъ поясненій этого опредѣленія. Изъ него явствуетъ, что мы должны обратить особенное вниманіе на понятіе или, лучше, 1. понятіе *измѣненія*, а въ частности—на понятіе *субстанціональнаго измѣненія*. Затѣмъ, слѣдуетъ остановиться на понятіи 2. *измѣненія, вносящаго единство*. Легко понять также, что, кромѣ названныхъ вопросовъ, мы должны обсудить еще два: 3. Вопросъ о *творчествѣ изъ ничего*, и 4. Вопросъ о *возможности творчества*.—Коль скоро мы опредѣляемъ творчество, какъ извѣстнаго рода *измѣненіе*, возникаетъ вопросъ о томъ, что же такое творчество изъ ничего.—Если творчество есть измѣненіе, вносящее единство, то можно и должно спросить, какъ возможно такое внесеніе единства и что оно, собственно, означаетъ, а также—какъ оно относится къ законченности того или иного отрѣзка дѣйствительности, не нарушается ли имъ эта законченность, не вносится ли въ бытіе нѣчто, противорѣчащее понятію бытія.

Таковы основные вопросы, которыми мы должны непремѣнно заняться. Съ ними связаны и нѣкоторые другіе, необходимость которыхъ

будетъ намъ ясна, когда ходъ изслѣдованія подведетъ насъ къ нимъ. Это—понятія *эволюціи*, *роста*, *порожденія*. Начиная съ Платона и кончая Бергсономъ, эти понятія оказываются въ очень близкомъ сосѣдствѣ съ понятіемъ творчества и даже иногда считаются совпадающими съ послѣднимъ. Въ различныхъ космогоническихъ представленіяхъ христіанскихъ богослововъ и писателей это совпаденіе производитъ иногда довольно неожиданное впечатлѣніе, хотя оно исторически вполнѣ понятно: въ этихъ представленіяхъ такъ много элементовъ античной философіи, особенно въ ея александрійскій періодъ: и уже Филонъ, пытавшійся дать синтезъ Платона и стоиковъ, съ одной стороны, и космогоніи Моисея—съ другой, выработалъ своего рода трафаретъ, воспринятый затѣмъ христіанскимъ богословіемъ вмѣстѣ со многими другими ученіями этого любопытнаго эклектика. Мы пытаемся, по возможности, отчетливѣе расчленять понятія, чтобы избѣжать тѣхъ недоразумѣній, которыя совершенно незамѣтно проскальзываютъ подъ покровомъ первоначальнаго смѣшенія понятій.

III. Понятія тождества и различія.

Прежде, чѣмъ приступить къ анализу понятія измѣненія, опредѣлимъ въ общихъ чертахъ сущность двухъ другихъ понятій, съ которыми намъ прійдется встрѣчаться въ дальнѣйшемъ неоднократно, и которыя играютъ роль уже при опредѣленіи понятія измѣненія. Это—понятія *тождества* и *различія*.

Не подлежитъ сомнѣнію, что и тождество и различіе суть въ одинаковой степени *отношенія*. Тождество есть тождество чего-либо съ самимъ собой, такъ что только черезъ отнесеніе чего-либо къ нему самому и осуществимо тождество. Извѣстная формула: „А есть А“ даже внѣшнимъ образомъ свидѣтельствуетъ о томъ же. Точно также, различіе есть отношеніе „другого“ къ „тому же самому“, и мы это выражаемъ формулой: „А не есть В“ или „В не есть А“.

Не трудно видѣть, что эти понятія имѣютъ *коррелятивный* характеръ. Мыслить какое-либо изъ нихъ въ отдѣльности мы можемъ только въ отношеніи къ другому. Даже больше, мысля одно, мы мыслимъ вмѣстѣ съ тѣмъ и другое. Но это, конечно, не значитъ, что коррелятивное понятіе мыслится такъ же, какъ и основное: будь это такъ, мы не могли бы никогда подумать только о различіи или только о тождествѣ, а были бы вынуждены совершенно одинаковымъ образомъ мыслить сразу объ обоихъ. Въ дѣйствительности же, коррелятивное понятіе мыслится нами, какъ моментъ *исключенный*, когда мы думаемъ про основное. Мысля тождество, мы мыслимъ и различіе, однако же какъ исключенный, превзойденный этапъ; и обратно: мыслить различіе значитъ мыслить также и тождество въ качествѣ исключеннаго, отстраненнаго момента. Сужденіе:

„это—то же самое“ можно разложить на три фазы. Во первыхъ, мы въ немъ имѣемъ нѣчто, указываемое мѣстоименіемъ „это“. Далѣе, мы приписываемъ этому нѣчто, какъ субъекту сужденія, особый предикатъ. Однако же, между этими отвлеченными моментами надо помѣстить еще третій. Необходимость этого объясняется такъ. Предикатъ, который мы приписываемъ субъекту, самимъ субъектомъ не требуется, т. е. въ самомъ субъектѣ нельзя найти *основанія* для предицированія. Слѣдовательно, это основаніе приходится искать внѣ субъекта. Мы хотимъ этимъ сказать, что возникновеніе сужденія тождества не можетъ быть *оправдано* какою-либо необходимостью, заложенною въ субъектѣ, ибо не будь даже этого сужденія, предметъ его оставался бы тѣмъ же самымъ и не требовалъ бы спеціальнаго указанія на это въ сужденіи. Сужденіе это стало необходимымъ и должно возникнуть лишь съ того момента, когда какое-либо внѣшнее предмету условіе *угрожало сужденіемъ различія*. Нужно было отстранить, *исключить* такую возможность и подтвердить тождество предмета съ самимъ собою. Такимъ образомъ, между предметомъ, не выраженнымъ еще въ сужденіи тождества, и уже наличнымъ сужденіемъ приходится помѣстить еще третій моментъ, именно отстраненное сужденіе различія. Мы сейчасъ говорили объ этомъ все въ такихъ выраженіяхъ, что можно было подумать, будто должно *сперва* появиться сужденіе различія, а *затѣмъ* его нужно исключить черезъ посредство сужденія тождества, а это означало бы, что мы здѣсь намекаемъ на временный, психологическій пріоритетъ различія надъ тождествомъ въ сужденіяхъ тождества. Конечно, этого не слѣдуетъ думать. Мы вынуждены были *описывать* внѣвременную логическую зависимость въ терминахъ временной послѣдовательности, но это вовсе не значитъ, что члены зависимости тоже длятся во времени: длятся не они, а наше высказываніе о нихъ. Поэтому, мы должны исключить здѣсь всякую мысль о предшествованіи, какъ психологическомъ, такъ даже и логическомъ, ибо въ понятіяхъ коррелятивныхъ, каковы наши, нѣтъ даже и логическаго пріоритета. Не слѣдуетъ думать, прибавимъ еще, будто отстраняемое сужденіе есть только тогда, когда оно *высказано*. Высказанность здѣсь лишь подразумѣвается, хотя бы психологія мышленія и характеръ языка не позволили этому высказыванію осуществиться.—Все то, что мы сказали о тождествѣ, мы можемъ и обязаны повторить, mutatis mutandis, и о различіи, и тогда окажется, что, мысля различіе, мы вставляемъ отстраненное тождество между еще не предицированнымъ предметомъ и уже осуществившимся сужденіемъ о различіи.

Тождество и различіе, какъ мы видимъ, взаимно исключаютъ другъ друга, хотя каждое изъ нихъ соотнесено съ другимъ, исключаемымъ. Поэтому, отношеніе между ними носитъ характеръ противорѣчія, хотя и осложненнаго коррелятивностью: эти понятія не могутъ быть отнесены одно-

временно и въ одномъ и томъ же отношеніи къ одному и тому же предмету въ качествѣ его сказуемыхъ, ибо, полагая одно изъ нихъ, мы отстраняемъ другое, и обратно. Сужденіе, въ которомъ предикатами служили бы сразу только оба эти понятія *въ томъ видѣ*, въ какомъ мы ихъ *до сихъ поръ* описывали, такое сужденіе невозможно. Оно могло бы оказаться возможнымъ лишь подъ условіемъ нѣкоторыхъ, очень значительныхъ *осложняющихъ* моментовъ, *которые осуществлены въ понятіи измѣненія.*

IV. Понятіе измѣненія вообще.

Чтобы убѣдиться въ этомъ, разсмотримъ съ формальной точки зрѣнія какое-либо сужденіе объ измѣненіи. Положимъ, это сужденіе таково: „Предметъ, называемый А, измѣнился". Что это значитъ?

Это значитъ, прежде всего, что существуетъ предметъ А, остающійся *тѣмъ же самымъ*, несмотря на случившіяся съ нимъ измѣненія. Мы можемъ не спрашивать пока, на какомъ основаніи или по какимъ причинамъ мы считаемъ измѣнившійся предметъ тѣмъ же самымъ, ибо во всякомъ случаѣ сужденіе объ измѣненіи требуетъ, чтобы измѣняющійся предметъ сохранялъ тождество съ самимъ собою. Впрочемъ, каковы бы ни были эти основанія и причины, они навѣрное не того порядка, который здѣсь допускаетъ номиналистически-психологическое истолкованіе понятій. Сущность этого истолкованія въ томъ, что оно подмѣниваетъ тождество *понятія* тождествомъ словеснаго *знака* и утверждаетъ, что за предѣлами послѣдняго не остается уже никакого тождества. Иначе говоря, оно стремится разрѣшить тождество въ иллюзію, правда очень „выгодную", полезную, но все же иллюзію. Если номиналисту предложить проанализировать сужденіе: „Петербургъ измѣнился", то онъ станетъ доказывать, что „Петербургъ", поскольку онъ измѣнился, не является „тѣмъ же самымъ", однимъ и тѣмъ же въ 1703 и въ 1903 г.г., и что только ради удобства и изъ свойственнаго намъ консерватизма и экономіи мы все же позволяемъ себѣ обозначать этотъ рядъ измѣненій Петербурга за 200 лѣтъ однимъ словомъ, какъ будто бы на самомъ дѣлѣ Петербургъ временъ Петра Великаго и Петербургъ нашихъ дней—одно и то же. Такое истолкованіе ошибочно по существу, и въ томъ, *какъ* оно разрушаетъ дѣйствительное тождество, и въ томъ, *что* оно стремится поставить на его мѣсто, какъ мнимое тождество.

Въ первомъ отношеніи оно несостоятельно по основаніямъ, наличность которыхъ вскроетъ нашъ нижеслѣдующій анализъ понятія измѣненія. Во второмъ же—потому, что ему не удается какъ слѣдуетъ, до конца и безъ противорѣчія, развить свое ученіе о мнимости всякаго тождества и его сводимости на тождество звуковыхъ или письменныхъ обозначеній, символовъ. Ибо на самомъ дѣлѣ звуковые, письменные и всякіе

иные знаки и символы тоже измѣняются, такъ что и о нихъ возможны сужденія объ измѣненіи. Но номиналистъ утверждаетъ, что наличность измѣненія исключаетъ тождество, такъ что, произнося сужденіе: „измѣнился Петербургъ, а неизмѣннымъ осталось слово „Петербургъ“, онъ долженъ думать, что слово не подлежитъ измѣненію, что совершенно невѣрно, ибо нѣтъ двухъ знаковъ, письменныхъ или звуковыхъ, которые были бы одинаковы, и каждый изъ насъ произноситъ или пишетъ слово „Петербургъ“ всякій разъ особымъ образомъ. Поэтому, даже мнимое тождество, тождество знака, оказывается совершенно недѣйствительнымъ, болѣе „мнимымъ“, чѣмъ того хочетъ номиналистъ. Растворяя тождество въ звуковое тождество, онъ *совершенно* изгоняетъ тождество. Съ другой же стороны, онъ этого не въ состояніи сдѣлать: вѣдь и номиналистъ не можетъ отрицать того, что въ приведенномъ высшемъ сужденіи *есть* какой-то тождественный моментъ, онъ только хочетъ свести его къ минимуму, а не вовсе изгнать. Существованіе номинализма, какъ теоріи, подмѣняющей реальное и логическое тождество—тождествомъ знака, уже есть свидѣтельство въ пользу того, что въ сужденіи объ измѣненіи есть моментъ тождества. Номинализмъ ошибается только въ истолкованіи этого тождества, такъ какъ онъ исходитъ изъ очень темной и неразработанной теоріи сужденія и понятія, признающей, что *смыслъ* сужденія или понятія исчерпывается и совпадаетъ съ обозначеніемъ, съ символомъ сужденія или понятія или, всего больше, съ грамматической ихъ формой. Итакъ, отвергнувъ всякія притязанія номинализма, мы должны согласиться съ тѣмъ, что въ сужденіи: „предметъ А измѣнился“, мы имѣемъ дѣло съ однимъ и тѣмъ же предметомъ, хотя и считаемъ его измѣнившимся, и что этотъ моментъ *тождества* не можетъ быть принятъ за иллюзію или условность, отъ которой можно при желаніи и отказаться. И не трудно убѣдиться въ необходимости этого момента. Вѣдь не останься „Петербургъ“ тѣмъ же самымъ, мы были бы не только не вправѣ говорить объ *его*, Петербурга, измѣненіи, но и вообще наше сужденіе было бы лишено *всякаго* смысла, за отсутствіемъ субъекта сужденія, къ которому нужно отнести предикатъ „измѣненіе“. *Долженъ* существовать такой субъектъ, и при томъ—субъектъ пребывающій, себѣ равный, съ собою совпадающій—только онъ можетъ установить *осмысленность* сужденія объ измѣненіи.

Обращаясь снова къ нашему примѣру, мы находимъ, что, не взирая на наше признаніе предмета А тождественнымъ съ собой, мы трактуемъ его еще, какъ „измѣнившійся“, слѣдовательно, какъ *исключающій тождество*. Поскольку предметъ измѣняется, онъ дѣйствительно не остается *тѣмъ же*, а является уже *другимъ*. И если бы не было никакого *различія*, если бы мы не могли утверждать, что предметъ дѣйствительно *другой*, мы были бы не вправѣ говорить объ измѣненіи предмета. Слѣдовательно, въ сужденіи объ измѣненіи мы, на ряду съ моментомъ

тождества, констатируемъ также и моментъ *различія*. Существовали очень остроумныя теоріи, которыя, симметрично и въ противоположность номинализму, стремящемуся доказать иллюзорность тождества, пытались установить иллюзорность всякаго *различія*. Обыкновенно для этого прибѣгали къ услугамъ психологіи, взывали къ обманамъ чувствъ или къ обманчивости бытія, прикрывающаго свое изначальное и вѣковѣчное тождество масками, симулирующими различіе и т. д. И опять по отношенію къ этимъ теоріямъ слѣдуетъ замѣтить, что онѣ въ сущности тоже не отрицали наличности различія въ измѣненіи, а только пытались своеобразно истолковать его: своеобразно и неправильно. Ибо, кто хочетъ свести различіе на иллюзію и утверждать, что всякое различіе существуетъ только въ видѣ „кажимости“, тотъ долженъ думать, что различіе *все-таки* существуетъ, хотя бы и въ другой плоскости бытія, чѣмъ тождество. А думать такъ сторонникъ этой точки зрѣнія не въ правѣ, если онъ желаетъ быть послѣдовательнымъ. Послѣдовательность должна принудить его къ утвержденію, что существованіе различія, какъ иллюзіи, есть тоже иллюзія, но иллюзія какъ бы второй степени: такимъ образомъ различіе переносится снова на другую плоскость, плоскость иллюзіи въ квадратѣ, и надо признать, что оно существуетъ, какъ иллюзія въ квадратѣ. Но, опять-таки, утверждать это не въ правѣ тотъ, кто отрицаетъ существованіе различія, и онъ долженъ, напротивъ, заявить, что существованіе различія, какъ иллюзіи въ квадратѣ, есть иллюзія въ кубѣ и т. д., ad indefinitum.

Въ сужденіи объ измѣненіи заключаются, такимъ образомъ, оба момента:—тождества и различія. Этого мало: они даже другъ друга требуютъ и предполагаютъ, коль скоро даны въ такомъ сужденіи. Въ самомъ дѣлѣ, чтобы произнести сужденіе объ измѣненіи, мы должны имѣть нѣчто измѣняющееся, „нѣчто“, къ которому относятся всѣ различія. Это „нѣчто“, въ свою очередь, одно недостаточно для образованія сужденія объ измѣненіи, оно нуждается еще въ моментѣ различія. При этомъ тождество отнюдь не заставляетъ изгнать различіе, а различіе не принуждаетъ отказаться отъ тождества. Эти моменты въ сужденіи не просто коррелятивны, какъ тогда, когда мы беремъ ихъ *внѣ* сужденія объ измѣненіи. Они коррелятивны—и постольку въ обоихъ случаяхъ требуютъ другъ друга. Но, тогда какъ внѣ сужденія объ измѣненіи они требуютъ другъ друга только *для того*, чтобы другъ друга послѣдовательно *исключить*, отстранить, въ сужденіи объ измѣненіи они нуждаются другъ въ другѣ, чтобы *другъ друга дополнить и войти въ одно и то же единство*, какъ его необходимые моменты, какъ признаки, *включенные въ это единство*. Вотъ почему измѣненіе можно опредѣлить, какъ *единство тождества и различія*, что, конечно, не нужно смѣшивать съ суммой, совокупностью тождества и различія. Если бы можно было говорить о суммированіи понятій вообще, то въ данномъ случаѣ это оказалось бы неосу-

ществимымъ. Ибо внѣ сужденія объ измѣненіи тождество и различіе другъ друга исключаютъ, хотя и предполагаютъ, и суммировать ихъ именно поэтому и не удалось бы. Въ предѣлахъ же сужденія объ измѣненіи тождество и различіе другъ друга требуютъ и дополняютъ, ихъ противорѣчивость притупляется и совершенно даже „снимается“, поскольку оба момента являются моментами нѣкотораго объемлющаго ихъ единства. И такъ какъ сами по себѣ моменты тождества и различія не въ состояніи нейтрализовать характеризующую ихъ взаимоотношенія противорѣчивость, то, очевидно, эта нейтрализація происходитъ *благодаря единству*, въ которомъ примиряются тождество и различіе. Оно именно нейтрализуетъ противорѣчіе, обезвреживаетъ его и оставляетъ только коррелятивность тождества и различія [1]). Говоря терминомъ Гегеля, въ этомъ единствѣ, каковымъ является измѣненіе, тождество и различіе суть моменты „снятые“, и это, какъ извѣстно, для Гегеля означало не то, что эти моменты уничтожены: они сохранены, удержаны, но при этомъ ихъ удалось примирить и сдѣлать только *ступенями или фазами, осуществляющими смыслъ болѣе высокаго, сложнаго понятія*. Въ зависимости отъ того, *какъ мы поймемъ это единство*, оно введетъ насъ въ пониманіе *двухъ* видовъ или формъ измѣненія. Одна изъ нихъ—измѣненіе функціональное; другая—измѣненіе субстанціональное.

V. Понятіе функціональнаго измѣненія.

Разсмотримъ сначала понятіе функціональнаго измѣненія. Это понятіе довольно общеизвѣстно и уже много разъ было проанализировано. Оно играетъ большую роль въ современномъ математическомъ, а отчасти и описательномъ, естествознаніи, настолько большую, что многіе думаютъ, будто это понятіе измѣненія есть единственно правильное или, по меньшей мѣрѣ, единственно согласное съ прогрессирующей научной мыслью, тогда какъ понятіе субстанціональнаго измѣненія принадлежитъ къ числу архаическихъ и въ научномъ отношеніи регрессивныхъ. Это не совсѣмъ правильно, хотя вѣрно то, что понятіе функціональнаго измѣненія лежитъ въ основѣ *современнаго* естествознанія, и, можетъ быть, всегда это будетъ такъ. Но, вѣдь *естествознаніе* не есть единственное *знаніе*. Кромѣ

[1]) Какъ извѣстно, Гераклитъ впервые съ ясностью формулировалъ опредѣленіе измѣненія, какъ такого состоянія, въ которомъ предметъ остается тѣмъ же самымъ и въ то же время является и другимъ. Когда Парменидъ въ одномъ мѣстѣ своей философской поэмы съ презрѣніемъ отозвался объ этомъ „мнѣніи толпы“, онъ имѣлъ на то относительное право, именно въ той мѣрѣ, въ какой измѣненіе есть *не* простое *сосуществованіе* тождества и различія, а *единство* этихъ моментовъ, на что Гераклитомъ не было указано, и въ чемъ и состоялъ недостатокъ его опредѣленія.

того, это понятіе—не единственное среди основныхъ для математическаго естествознанія: рядомъ съ нимъ, если не глубже его, лежитъ и второе понятіе измѣненія—субстанціональнаго.

Единство тождества и различія, къ чему сводится сущность всякаго измѣненія, въ данномъ случаѣ достигается черезъ отнесеніе измѣненія къ *пространству и времени*. Въ этомъ и состоитъ существенная особенность понятія функціональнаго измѣненія, и эта особенность обусловливаетъ нѣкоторыя другія. Чтобы на примѣрѣ выяснить сущность этой особенности, разсмотримъ такое конкретное сужденіе объ измѣненіи: „Петербургъ измѣнился за 200 лѣтъ своего существованія". Какъ во всякомъ сужденіи объ измѣненіи, такъ и въ этомъ, мы должны найти моменты тождества и различія. Что намъ даетъ *право* утверждать, что „Петербургъ", которому мы приписываемъ измѣненіе, за всѣ 200 лѣтъ оставался „тѣмъ же" Петербургомъ? Народонаселеніе города смѣнялось, и въ 1903 году въ Петербургѣ не было въ живыхъ ни одного изъ свидѣтелей закладки церкви Петра и Павла. Не остался Петербургъ тѣмъ же самымъ и въ отношеніи величины, количества народонаселенія. Постройки, набережныя, каналы—все это приняло такой видъ, что нисколько не напоминаетъ стараго петровскаго Петербурга. Сохранилось, какъ извѣстно, нѣсколько зданій, относящихся къ началу XVIII вѣка, но это въ извѣстномъ смыслѣ случайность, и не будь ихъ, снеси ихъ въ одинъ прекрасный день какая-нибудь зараженная излишнимъ модернизмомъ строительная комиссія, Петербургъ остался бы безъ всякихъ знаковъ петровской эпохи. Однако же, онъ не переставъ бы быть Петербургомъ. Не слѣдуетъ ли искать тождества въ непрерывности, плавности измѣненій, пережитыхъ городомъ? Въ данномъ случаѣ это уже потому не могло бы имѣть мѣста, что ростъ Петербурга былъ очень ирраціоналенъ и происходилъ крупными скачками, напоминающими ростъ американскихъ городовъ. „Традицій" городъ почти не зналъ, и его измѣненія шли зигзагообразно или по еще болѣе причудливой кривой. Въ такомъ случаѣ, не объясняется ли тождество Петербурга его неизмѣнной со дня основанія ролью столицы? Этотъ вопросъ можно отклонить посредствомъ встрѣчнаго вопроса: развѣ Петербургъ переставъ бы быть вообще Петербургомъ, если бы императорская резиденція была перенесена, положимъ, въ Москву? Конечно—нѣтъ, хотя, само собою разумѣется, такое событіе значительно отразилось бы на всей физіономіи города. Наконецъ, нельзя ли предположить, что тождество Петербурга съ самимъ собой обусловлено неизмѣнностью занимаемой имъ территоріи—ея величиной, границами и т. д.? Этого не можетъ быть уже потому, что территоріей стараго Петербурга были тѣ мѣстности, которыя теперь лежатъ далеко не въ центрѣ города и которыя со всѣхъ сторонъ окружены кварталами, когда-то представлявшими только лѣса да топи. Мы можемъ вообразить, что народонаселеніе Петербурга будетъ возрастать, старыя

постройки будутъ смѣняться новыми, планъ—передѣлываться, „эволюція“—итти самымъ причудливымъ образомъ, территорія—увеличиваться до какихъ угодно размѣровъ,—но мы будемъ называть или, точнѣе, *въ правѣ будемъ называть*, городъ тѣмъ же именемъ, хотя бы оффиціально по какимъ бы то ни было соображеніямъ пришлось окрестить городъ инымъ именемъ. На чемъ же основывается это право? Не на условности вѣдь, ибо условность не есть право, а только въ иныхъ случаяхъ можетъ породить „право“; не на давности также, ибо давность только въ юридическихъ отношеніяхъ есть источникъ права, въ отношеніяхъ же логическаго порядка право обезпечивается достаточнымъ основаніемъ. Въ чемъ же состоитъ здѣсь *достаточное основаніе?*—Только въ томъ, что Петербургъ занималъ всегда *одно и то же* не по размѣрамъ, а по существу, пространство, именно—*однородное пространство трехъ измѣреній, располагающее нѣкоторою основной точкой отнесенія*. Пусть при Петрѣ В. размѣры этого пространства были невелики, а теперь они относительно весьма значительны: но и при Петрѣ и теперь Петербургъ *есть* пространство—и въ этомъ почти все дѣло, но именно—почти. Хотя для признанія тождества не нужно или, вѣрнѣе, *можно не* считаться съ количественнымъ опредѣленіемъ пространства, однако же только въ предѣлѣ. Этотъ предѣлъ совпадаетъ съ какою-либо точкой, чьи координаты остаются постоянными, и, въ отношеніи къ этой точкѣ, безличное, однородное и равнодушное ко всему индивидуальному, пространство и *само пріобрѣтаетъ индивидуальность и устойчивость*. Пока ростъ Петербурга будетъ центрироваться вокругъ этой точки, какъ угодно ирраціонально и въ любыхъ направленіяхъ, мы въ правѣ будемъ говорить о „томъ же самомъ“ Петербургѣ. Конечно, *одна* такая точка есть предѣльный минимумъ, *достаточный* для признанія наличности тождества; но вовсе нѣтъ необходимости въ одной единственной точкѣ,—ихъ можетъ быть нѣсколько, и въ такомъ случаѣ прійдется только предъявить къ нимъ всѣмъ вмѣстѣ требованіе абсолютной устойчивости и постоянства взаимныхъ отношеній. А коль скоро указанное условіе нарушается, то теряется и право на высказываніе сужденія о тождествѣ. Такъ произошло бы, если бы въ одинъ день или даже мигъ, всѣ зданія, распланировка улицъ, населеніе, величина территоріи—если бы все это было перенесено чудеснымъ образомъ въ окрестности какой-либо другой основной точки отнесенія: въ такомъ случаѣ мы были бы уже *не въ правѣ* именовать этотъ *новоявленный* городъ Петербургомъ. Мы подчеркнули слова: „не въ правѣ“, желая обратить вниманіе на то, что рѣчь идетъ о логическомъ правѣ, а не о правѣ въ собственномъ, узкомъ значеніи слова, или даже объ условности, съ которой соединено всякое „называніе“. Напротивъ, голая и мертвая пустыня на мѣстѣ, окружающемъ прежній центръ или систему центровъ отнесенія, съ полнымъ *правомъ* сможетъ и впредь и какъ угодно долго

считаться Петербургомъ, хотя бы лишь въ историческомъ повѣствованіи сохранилась память о быломъ величіи большого города. Историкъ сможетъ уже описывать исторію города Петербурга, несмотря на то, что на мѣстѣ шумнаго города онъ найдетъ только завываніе вѣтра, шумъ моря и прежнія, „доисторическія“ болота: наступилъ конецъ человѣческой исторіи Петербурга, но продолжается его космическая исторія, въ которой человѣческая играетъ роль одного изъ многихъ звеньевъ.

Итакъ, тождество здѣсь коренится въ тождествѣ даннаго пространственнаго индивидуума, а этотъ послѣдній центрируется около нѣкоторой основной точки или системы точекъ отнесенія.

Нѣтъ никакой необходимости мыслить при этомъ идеально-пустое, „абсолютное“ пространство. Всякое пространство относительно—въ томъ смыслѣ, что оно является заполненнымъ: ему присуще многообразіе качественныхъ отдѣленій. Только въ предѣлѣ мы могли бы элиминировать изъ пространства наполняющія его качества, и тогда мы получили бы абсолютное пространство, то именно, которое можно обозначить еще и какъ геометрическое пространство. Но даже и геометрическое пространство не совершенно безкачественно, ибо подлежитъ измѣренію и вообще количественному опредѣленію, а это предполагаетъ наличность нѣкотораго своеобразнаго качественнаго распорядка. Кромѣ того, вѣдь и категорія количества сама не абсолютно исключаетъ категорію качества, а, скорѣе, подводится подъ эту послѣднюю, или, можетъ быть, является предѣломъ послѣдней [1]). Какъ бы то ни было, но эти, „наполняющія“ пространство, качества, хотя бы и обезцвѣченныя, какъ того требуетъ геометрія, являются носителями *различія* въ функціональномъ измѣненіи. Они получаютъ единство отъ пространственно-тождественнаго индивидуума, но затѣмъ они къ нему *относятся благодаря смѣнѣ или послѣдовательности, представляемой временемъ*. Такимъ образомъ, единство тождества и различія достигается черезъ посредство сочетанія одновременности и послѣдовательности, пространства и времени. Функціональное измѣненіе и состоитъ въ томъ, что *качественное многообразіе на основѣ пространственно-тождественнаго индивидуума дается въ смѣнѣ, въ послѣдовательности временного ряда* [2]).

Математическое естествознаніе и, въ частности, механика, не могутъ, впрочемъ, удовлетвориться такимъ, слишкомъ еще общимъ понятіемъ. Оно обнимаетъ смѣну качествъ, а математическое естествознаніе, насколько въ немъ есть математики, должно стремиться къ дальнѣйшему преобразо-

---

[1]) На что обратилъ вниманіе Гегель въ своей дедукціи категорій въ „Логикѣ“.

[2]) Понятіемъ функціональнаго измѣненія покрываются тѣ три вида измѣненія, которые установлены еще Аристотелемъ (Мет. кн. XI): качественное, количественное и пространственное.

ванію этого понятія: ибо методъ количественныхъ опредѣленій, которымъ орудуетъ математика, требуетъ минимума качественности. Вслѣдствіе этого, наполненное качествами пространство пытаются освободить отъ нихъ и представить его, какъ предѣлъ качественности, какъ идеально-пустое, абсолютное пространство. Идутъ еще дальше, и, пользуясь тѣмъ, что пространство характеризуется тремя измѣреніями и можетъ быть въ отношеніи къ каждому изъ нихъ опредѣлено, какъ большее или меньшее, принимаютъ пространство за многообразіе трехъ измѣреній. Тогда пространство разсматривается какъ совокупность численныхъ значеній, группирующихся вокругъ нѣкоторой основной точки или системы точекъ. Геометрически это представляютъ черезъ отнесеніе каждой точки пространства къ нѣкоторой координатной системѣ, которую по условію считаютъ уже безотносительною, абсолютною, хотя эта абсолютность есть только *необходимая* фикція[1]). Время, въ свою очередь, тоже истолковываютъ, какъ многообразіе одного измѣренія, потому что время имѣетъ только одно направленіе—линейной послѣдовательности. Наконецъ, такъ какъ между значеніями пространственнаго и временнаго многообразій можно установить извѣстное соотвѣтствіе и при томъ однозначное, такъ что значеніямъ перваго многообразія будутъ отвѣчать только извѣстныя, строго опредѣленныя значенія второго, то можно говорить о функціональной зависимости между соотвѣтственными численными значеніями этихъ многообразій. Недавно была произнесена Гер. Минковскимъ „революціонная“ рѣчь о „Пространствѣ и времени“, которая начинается съ заявленія, что „отнынѣ время по себѣ и пространство по себѣ должны сдѣлаться всецѣло тѣнями, и только особаго рода ихъ сочетаніе сохранитъ самостоятельность“ [2]). Революціонно только это признаніе, а фактъ, отмѣченный имъ, давно сталъ достояніемъ математическаго естествознанія. Пространство и время суть многообразія, и естествоиспытатель заинтересованъ ими лишь въ той мѣрѣ, въ какой между ними можно установить математически-цѣнную функціональную зависимость. Понятно, что для него важно только „сочетаніе“ этихъ многообразій. Это сочетаніе, эта *функціональная связь между соотвѣтственными численными значеніями двухъ многообразій исчерпываетъ сущность функціональнаго измѣненія*, которое здѣсь дано, какъ *движеніе*. И только теперь становится вполнѣ понятнымъ, почему мы это измѣненіе называемъ функціональнымъ. Оно есть именно

---

[1]) Эта „фикція“ есть своеобразное видоизмѣненіе субстанціи, которое вынуждено признавать математическое естествознаніе, какъ ни враждебно, повидимому, оно относится къ категоріи субстанціи. На это указалъ Когенъ въ „Logik der reinen Erkenntniss“ (1902) стр. 199—200.

[2]) Произнесена въ 1908 г. на 80-мъ съѣздѣ нѣмецкихъ естествоиспытателей и врачей въ Кельнѣ; по-русски существуетъ въ двухъ переводахъ; мы цитируемъ по пер. Яшунскаго. Спб., 1911 г. стр. 26.

связь между пространствомъ и временемъ, какъ численными многообразіями. Эта связь или это движеніе,—ибо движеніе состоитъ только въ связи,—сама по себѣ неподвижна, какъ неподвижны пространство и время, на чемъ настаивалъ еще Аристотель. Въ этомъ намъ чудится пародоксъ, хотя здѣсь нѣтъ ничего пародоксальнаго, что тоже показано Аристотелемъ („Метафизика", кн. 11, гл. XII), а отчасти и Кантомъ („Критика чистаго разума", 1 изд., 534, 183) [1]). Но все же мы имѣемъ нѣкоторое основаніе подозрѣвать здѣсь пародоксъ: это основаніе состоитъ въ томъ, что мы не можемъ согласиться, будто функціональное измѣненіе есть *единственно возможное измѣненіе*, мы знаемъ, что существуетъ и *другая форма* измѣненія—именно измѣненія субстанціональнаго.

VI. Понятіе субстанціональнаго измѣненія: ростъ.

Понятіе функціональнаго измѣненія является основнымъ *только* для естествоиспытателя. Оно играетъ здѣсь, въ практикѣ естественнонаучнаго изслѣдованія, колоссальную роль, такъ какъ только черезъ посредство этого понятія можно перенести методы математическаго анализа въ естествознаніе и, такимъ образомъ, заложить основы математическаго естествознанія. На это указалъ Когенъ, и это вообще развила та школа мыслителей, которая группируется вокругъ него и за десятилѣтіе (1902—1910) успѣла разработать съ необыкновенной глубиной и проницательностью почти всѣ существенныя проблемы логики „точныхъ наукъ" [2]). Но Когенъ же обнаружилъ, что математическому естествознанію не удается и не удастся совершенно порвать съ понятіемъ субстанціи, ибо оно буквально лежитъ въ основѣ естественнонаучнаго знанія. То же можно сказать и про понятіе субстанціональнаго измѣненія, которое логически первоначальнѣе понятія функціональнаго измѣненія, и можно было бы легко прослѣдить путь, ведущій отъ перваго ко второму. Кромѣ того, оно и психологически намъ представляется болѣе „естественнымъ"; мы

---

[1]) Ср. также P. Natorp: „Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften" (1910) стр. 78.

[2]) G. Cohen „Logik der reinen Erkenntnis", (1902), особ. 179—218; P. Natorp. „Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften", (1910) гл. II и VII; E. Kassirer, Substansbegriff und Functionsbegriff, (1910) гл. IV (есть русскій переводъ, 1812 г.. подъ загл.: „Познаніе и дѣйствительность"). Ссылаясь здѣсь на методологическую работу этой, такъ называемой, марбургской школы, мы отнюдь не хотимъ сказать, что ея взгляды на понятіе измѣненія говорятъ въ пользу нашихъ собственныхъ: здѣсь есть разница, и при томъ—разница значительная и въ извѣстномъ смыслѣ принципіальная. Но это не мѣшаетъ намъ въ нѣсколько иной связи использовать тѣ, какъ намъ кажется, цѣнные элементы, которыхъ очень много, въ особенности у главы школы, Германа Когена.

какъ-то инстинктивно понимаемъ его; оно кажется особенно близкимъ всему строю нашего мышленія. Лотце даже высказалъ мысль, что если мы не въ состояніи понять, что такое субстанціональное измѣненіе именно по аналогіи съ нами самими, то для насъ рѣшительно закрывается уже всякая возможность его пониманія [1]). Если съ психологической и вообще генетической точки зрѣнія это можетъ быть и правильно, то съ точки зрѣнія логики понятій дѣло, повидимому, стоитъ какъ разъ наоборотъ: лишь исходя изъ понятія субстанціональнаго измѣненія, мы можемъ надлежащимъ образомъ истолковать и то наше „внутреннее“ достояніе, которое такъ приближаетъ къ намъ понятіе субстанціональнаго измѣненія.

Самое бѣглое сравненіе послѣдняго съ понятіемъ функціональнаго измѣненія показываетъ, что субстанціональному измѣненію присущъ болѣе внутренній, почвенный, *интимный* характеръ, тогда какъ функціональное измѣненіе рисуется, какъ довольно бездушная *смѣна*, которую мы сами претворяемъ въ нѣчто органически-цѣльное. Въ то время, какъ функціональное измѣненіе стоитъ въ смѣнѣ значеній пространственнаго и временнаго многообразій, связанныхъ извѣстнымъ образомъ, т. е. въ чередованіи моментовъ, которыхъ ничто „внутреннее“ не роднитъ и которые какъ бы нанизаны на нить времени, измѣненіе субстанціональное, напротивъ, представляется какъ бы органически-единымъ, объединеннымъ не только направляющей линіей времени, но и одушевленнымъ нѣкоторымъ импульсомъ, сообщеннымъ въ началѣ и затѣмъ докатившимся до конца. Можно выразить это точнѣе такимъ образомъ: отнесеніе различій къ пространственно-тождественному индивидууму создаетъ единство механическое, ибо различія только „относятся“ къ тождеству, но изъ него не „выходятъ“ и съ нимъ не связаны такимъ образомъ, чтобы, положивъ тождественную основу, мы вмѣстѣ съ тѣмъ какъ бы автоматически получили и моментъ различія. То единство, которое имѣетъ здѣсь мѣсто, единство функціональнаго отношенія, все же есть только *отношеніе* и ничего сверхъ того. Напротивъ, единство тождества и различія, достигаемое въ понятіи субстанціональнаго измѣненія, *однимъ ударомъ* высѣкаетъ тождество и различіе, при чемъ различіе оказывается только развернутымъ тождествомъ, а тождество—только свернувшимся, недифференцированнымъ еще, различіемъ. Это осуществляется благодаря тому, что тождество здѣсь понимается, какъ *тождество субстанціи*, а различіе, какъ *проявленіе субстанціи*, какъ ея акциденція, если угодно,—хотя мы не будемъ пользоваться здѣсь этимъ терминомъ, ибо и слова „проявленіе“, „явленіе“ достаточно хорошо выражаютъ то, что намъ нужно сказать, а слово „акциденція“ слишкомъ обременено исторически и можетъ незамѣтно для насъ привести къ двусмысленности. *Понятіе субстанціональнаго измѣненія совпадаетъ, такимъ обра-*

---

[1]) Metaphysik, (1879), стр. 97.

зомъ, съ понятіемъ субстанціональнаго проявленія, обнаруженія, раскрытія. Понятіе субстанціи, которому въ этомъ случаѣ принадлежитъ такая существенная роль, есть *понятіе о замкнутомъ и формальномъ единствѣ*, а то, что мы называемъ проявленіями субстанціи, есть только *то же единство, но уже развернувшееся*, вышедшее изъ состоянія замкнутости и выступающее во множествѣ, которому оно сообщаетъ тождественный корень. Въ еще замкнутомъ единствѣ различія даны *какъ возможность;* проявленіе единства, его самораскрытіе и переходъ въ форму конкретнаго единства, т. е. единства во множествѣ означаетъ, что различія уже реализуются, потенціи актуализируются, но не отрываются отъ тождества, въ которомъ онѣ пребывали до актуализаціи, а къ нему тяготѣютъ—подобно тому, какъ лучи солнца всѣ сходятся въ нѣкоторой центральной зонѣ излученія. Однако, не нужно очень увлекаться этимъ уподобленіемъ, такъ какъ между излученіемъ лучей изъ солнца и проявленіемъ, раскрытіемъ субстанній есть весьма значительная и, при томъ, рѣшающей важности, разница. Она состоитъ въ томъ, что „лучи“ отдѣляются отъ солнца, уходятъ отъ него, а оно все таки остается за ними, еще не истощенное и продолжающее отсылать отъ себя новыя и новыя волны энергіи [1]), тогда какъ субстанція отнюдь не остается гдѣ-то позади явленій, а всецѣло переходитъ въ явленія. На этомъ особенно настаивалъ Гегель, утверждая, что только поверхностное размышленіе можетъ останавливаться на противопоставленіи явленій субстанціи, тогда какъ болѣе внимательное и основательное разсмотрѣніе вопроса убѣждаетъ въ томъ, что такого противоставленія нѣтъ, и что субстанція не остается гдѣ-то въ „глубинѣ“, „по ту сторону“ явленій, въ непознаваемыхъ тайникахъ, а цѣликомъ въ явленія переходитъ [2]). Если мы обратимъ вниманіе на то, что явленіе, или проявленіе, или обнаруженіе, или раскрытіе всегда есть проявленіе *чего-либо*, обнаруженіе *чего-либо*, раскрытіе *чего-либо*, то легко поймемъ, что это „что-либо“ есть самое субстанція, однако не въ ея цѣльности и законченности, а въ видѣ *какъ бы* фрагментовъ, обломковъ, порознь выносимыхъ на свѣтъ изъ мрака. Мы точно также замѣтимъ, что такое фрагментарное обнаруженіе субстанціи требуетъ особаго рода *актовъ*, какъ бы пучковъ свѣта, падающихъ на темное тѣло и обрисовывающихъ порознь зону за зоной на его поверхности. Если бы субстанція, раскрывающаяся въ своихъ явленіяхъ, обладала способностью сознанія того, что съ ней происходитъ, то въ результатѣ она увидѣла бы *себя самое* цѣликомъ освѣщенной, убѣдилась бы въ томъ, что она обладаетъ извѣстнымъ содержаніемъ, что ей при-

[1]) Мы развиваемъ этотъ примѣръ съ солнечнымъ излученіемъ не съ точки зрѣнія физики, а съ точки зрѣнія наивнаго созерцателя, не вдумывающагося въ смыслъ явленія.

[2]) „Энциклопедія философскихъ наукъ“ т. I § 131.

надлежитъ имущество, въ наличности котораго она впервые удостовѣрилась только благодаря явленіямъ, вынесшимъ на свѣтъ то, что раньше невѣдомо для со-знающей субстанціи пребывало въ ней самой только въ потенціальной формѣ, погруженное въ сѣрую неопредѣленность. Иначе говоря, если бы рѣчь шла именно о развертывающемся, являющемся *сознаніи*, то, завершивъ самораскрытіе, сознаніе стало бы и „для себя“ тѣмъ, чѣмъ оно было раньше лишь „въ себѣ“, само того не вѣдая. Таковъ смыслъ терминовъ Гегеля: „въ себѣ бытіе“ и „для себя бытіе“. Здѣсь мы упоминаемъ объ этомъ лишь съ отрицательной цѣлью. Мы могли бы пользоваться этой терминологіей, весьма удачной, ведя мы рѣчь о сознаніи, о сознающей субстанціи, о сознательномъ субстанціональномъ измѣненіи, между тѣмъ мы пока обсуждаемъ проблему субстанціональнаго измѣненія въ „общемъ видѣ“, отвлекаясь отъ ея спеціальныхъ модификацій. Но все же можно сказать, что мы уже подошли почти вплотную къ той формѣ субстанціональнаго измѣненія, которая уже потребуетъ отъ насъ утилизаціи гегелевской терминологіи.

Итакъ, субстанціональное измѣненіе есть не что иное, какъ субстанціональное проявленіе, самораскрытіе. Оно происходитъ черезъ посредство отдѣльныхъ актовъ, которые мы сравнивали выше съ пучками свѣта, падающими на поверхность темного тѣла и освѣщающими часть за частью его поверхность. Эти акты требуютъ времени и осуществляются во времени, хотя здѣсь время играетъ совершенно иную роль, чѣмъ въ случаѣ функціональнаго измѣненія [1]). Но мы можемъ оставить этотъ вопросъ безъ разъясненія, такъ какъ онъ не оказываетъ существеннаго вліянія на содержаніе нашихъ *дальнѣйшихъ* размышленій. Акты, о которыхъ идетъ рѣчь, служатъ какъ бы посредниками между единствомъ еще замкнутымъ и—разомкнутымъ, между единствомъ формальнымъ и лишь въ потенціи содержащемъ различія и—конкретнымъ, съ актуализированными различіями. Этотъ посредникъ связываетъ во-едино тождество и различіе такимъ образомъ, что тождество отпускаетъ отъ себя различія, позволяетъ имъ развернуться и выйти изъ состоянія чистыхъ возможностей и, слѣдовательно, является *тождествомъ этихъ различій*, а различія, заложенныя въ немъ и изъ него выходящія, суть *различія самого тождества*. Иначе говоря, актуализація тождества среди различій даетъ начало тѣс-

[1]) Намъ думается, что кое-что, очень существенное, объ этой роли сказано Когеномъ (1904) въ „Ethik des reinen Wollens“, въ тѣхъ мѣстахъ главы объ „идеалѣ“, гдѣ рѣчь идетъ о понятіи „будущаго“. Въ нѣсколько иной, но тоже очень интересной формѣ многое изъ воззрѣній Когена уже развиваетъ Бергсонъ,—начиная съ монографіи о „Времени и свободѣ воли“ (точное заглавіе оригинала: „Essai sur les données immédiates de la conscience“ 1888 г.) и кончая его послѣдней книгой „Evolution créatrice“ (1907). Полная феноменологія творчества должна будетъ когда-либо высказаться, считаясь съ мнѣніями Бергсона и Когена.

ной, интимной связи между тождествомъ и различіемъ. Единство этихъ моментовъ, достигаемое здѣсь, есть единство внутреннее, органическое. И когда мы выше противополагали это единство тому, которое реализуется функціональнымъ измѣненіемъ, мы имѣли въ виду именно эту органичность, недосягаемую для функціональнаго измѣненія. Это послѣднее примиряетъ тождество и различіе, сочетая одновременность и существованіе, разрѣшая измѣненіе въ смѣну качествъ; но качества эти остаются равнодушными другъ къ другу; ихъ сближаетъ чисто-внѣшнимъ образомъ временная послѣдовательность. Хотя и нельзя сказать, что качества отдѣлимы отъ той послѣдовательности, въ рамкахъ которой они даны, однако, все же они какъ бы нанизаны на направляющую нить времени, и только въ отношеніи къ этой линіи имъ присуще нѣчто общее. Напротивъ, субстанціональное измѣненіе являетъ единство тождества и различія, достигнутое черезъ посредство особаго рода актовъ, реализирующихъ возможности и полагающихъ тождество въ различіяхъ и различія въ тождествѣ [1]). Отсюда вытекаетъ еще одна существенная особенность субстанціональнаго измѣненія. Въ виду тѣсной, интимной связи, существующей въ послѣднемъ между моментами тождества и различія, эти моменты могутъ быть обозначены соотвѣтственно, какъ моменты *стараго* и *новаго*, а само субстанціональное измѣненіе—опредѣлено, какъ *единство стараго и новаго*, какъ нарощеніе новаго на стволѣ стараго. Правда, мы сплошь да рядомъ говоримъ о старомъ и новомъ и въ отношеніи къ моментамъ функціональнаго измѣненія; такъ напр., мы высказываемъ сужденіе: „этотъ старый домъ обновился“. Но, во-первыхъ, это—тропъ, или, точнѣе, это было когда-то тропомъ. Во-вторыхъ же, присмотрѣвшись къ обыденному словоупотребленію, мы замѣтимъ, что не ко всякому функціональному измѣненію мы относимъ эти понятія стараго и новаго: мы, напр., не говоримъ про разбитый молніей домъ, что онъ „обновился“, хотя, неоспоримо, здѣсь есть функціональное измѣненіе. Не трудно догадаться, что мы именно потому воздерживаемся здѣсь отъ такого словоупотребленія, что оно не позволяетъ намъ выдержать аналогію между субстанціональнымъ и функціональнымъ измѣненіемъ: субстанціональное измѣненіе есть дѣйствительно и всегда привнесеніе новаго, но та смѣна, съ которой мы имѣемъ дѣло въ функціональномъ измѣненіи, далеко не всегда *похожа* на измѣненіе субстанціональнаго порядка. Въ тѣхъ же случаяхъ, когда довольно поверхностная аналогія имѣется, мы уподобляемъ функціональное измѣненіе —субстанціональному. Въ третьихъ же,—и въ этомъ, въ сущности, все дѣло,—даже и это уподобленіе никогда не вынуждаетъ насъ думать, будто *въ одномъ и томъ же смыслѣ* мы говоримъ о старомъ и новомъ въ отношеніи къ субстанціональному и функціональному измѣненіямъ. Безъ

[1]) Ср. Аристотель, „Метафизика“ кн. 11, гл. 9 и 11.

всѣхъ комментарій ясно, что совсѣмъ не одно и то же сказать: „обновился старый домъ“ и „обновился организмъ“. Мы условимся пользоваться терминами: „старый“ и „новый“ *только* въ отношеніи къ субстанціональному измѣненію. И „новое“ для насъ будетъ означать не всякое „иное“, присоединяющееся къ данной наличности, а лишь такую инакость, которая связана съ послѣдней такъ же, какъ проявленіе субстанціи—съ субстанціей. Это „новое“ не есть, слѣдовательно, извнѣ пристегиваемое и „чужое“ нѣчто, а какъ бы „родное“, „близкое“. Конечно, можно сказать, что это не общее понятіе новаго, а лишь особый его видъ. Но важно отличать этотъ видъ „новаго“ отъ всякихъ другихъ видовъ этого понятія. Именно съ цѣлью подчеркнуть это отличіе, мы и присваиваемъ только этому виду „новаго“ общее имя „новаго“, а по отношенію къ остальнымъ его видамъ этимъ именемъ пользоваться не станемъ. Это произвольно, но такова всякая терминологія, къ счастью.

Если это измѣненіе есть единство стараго и новаго, нарожденіе новаго на стволѣ стараго, то совершенно очевидно, что *понятіе субстанціональнаго измѣненія вообще совпадаетъ съ понятіемъ роста.* Когда мы говоримъ, что „выросло дерево“, то всегда хотимъ сказать, что оно осталось „тѣмъ же самымъ“, но при этомъ „продолжилось“, расширилось въ объемѣ. И безъ всякаго умысла мы представляемъ себѣ ростъ идущимъ изъ нѣкотораго центральнаго очага къ периферіи. Когда мы затѣмъ узнаемъ, что дерево питается и, слѣдовательно, присоединяетъ къ себѣ нѣчто, внѣ его находящееся, то мы все же это присоединеніе само по себѣ еще не разсматриваемъ, какъ ростъ, а сохраняемъ это понятіе для опредѣленія чего-то, слѣдующаго за присоединеніемъ и уже идущаго какъ разъ извнутри—во-внѣ, отъ „центра“—къ периферіи. Это очень хорошо видно изъ слѣдующаго примѣра, заимствуемаго нами изъ „Учебника ботаники“ Э. Страсбургера (русск. пер. 1909 г.): „Одно увеличеніе объема не предполагаетъ еще роста, ибо когда высохшая и сморщившаяся рѣпа разбухаетъ въ водѣ, то никто не скажетъ, что рѣпа растетъ“ (стр. 220). Для признанія наличности роста Страсбургеръ требуетъ отъ измѣненій, чтобы они создавались „жизнедѣятельностью“—т. е. имѣли центральное происхожденіе (тамъ же).

Естествознаніе, пытающееся всякое измѣненіе трактовать, какъ функціональное, не можетъ и не должно, конечно, остановиться передъ „ростомъ“, и признать, что явленія роста не подлежатъ естественнонаучной компетенціи. Напротивъ, оно обязано смотрѣть и на ростъ, какъ на функціональное измѣненіе. Отъ прочихъ формъ функціональнаго измѣненія ростъ, съ точки зрѣнія естествознанія, долженъ отличаться только необычайной и непреодолимой сложностью; лишь въ предѣлѣ естествознаніе могло бы расшифровать эту „загадку“. И *для него „ростъ“ является понятіемъ предѣльнымъ.* Не означая безсилія естественнонаучнаго метода,

это понятіе только открываетъ передъ нимъ безграничные горизонты особаго порядка и указываетъ, что, встрѣчаясь съ ростомъ, естествознаніе должно признать *фактъ новой задачи* и новой—именно біологической—*науки* и, не слагая оружія, образовать *особое понятіе, особый предметъ*—„жизнь“. Непреодолимость роста для попытокъ его истолкованія, какъ функціональнаго измѣненія, свидѣтельствуетъ о томъ, что біологія имѣетъ право на существованіе,—не какъ наука, орудующая чуждыми естествознанію методами, а какъ наука, призванная установить наличность спеціальнаго предмета, съ помощью обычныхъ пріемовъ естественнонаучной методологіи. Все это, воздавая должное естествознанію, тѣмъ не менѣе, съ другой стороны, означаетъ, что понятіе роста есть все-таки понятіе субстанціональнаго измѣненія. Вотъ потому-то оно и оказывается для естествознанія раціональнымъ, непреодолимымъ и неопредѣлимымъ. То, что для естествознанія выступаетъ, какъ предѣлъ, здѣсь свидѣтельствуетъ именно о совпаденіи этихъ двухъ понятій: роста и субстанціональнаго измѣненія вообще.

Ростъ, какъ субстанціональное измѣненіе, былъ опредѣленъ уже давно. Указывая на это совпаденіе здѣсь, мы, въ свою очередь, имѣемъ въ виду предупредить догадку, будто творчество и ростъ—одно и то же. Ростъ очень *похожъ* на творчество—это, какъ мы увидимъ, совершенно справедливо; но—только похожъ, а съ нимъ отнюдь не совпадаетъ.

VII. Понятіе эволюціи.

Въ предшествующемъ у насъ уже не разъ вырывались такія выраженія, которыя наводятъ на понятіе *эволюціи*. Въ сущности же, мы и говорили отчасти объ эволюціи—и тогда, когда рѣчь шла о функціональномъ измѣненіи, и тогда, когда мы стали обсуждать проблему субстанціональнаго измѣненія. И такъ какъ это—двѣ формы измѣненія, а не одна и та же, только разно именуемая, то и понятіе эволюціи вовсе не однозначно, а имѣетъ, по крайней мѣрѣ, *два значенія*. Въ первомъ изъ нихъ оно почти совпадаетъ съ понятіемъ функціональнаго измѣненія; во второмъ же вполнѣ—съ понятіемъ субстанціональнаго измѣненія или роста.

Понятіе эволюціи есть понятіе о нѣкоторомъ рядѣ вообще, данномъ не сразу, но во времени. Такъ напр., можно говорить объ эволюціи въ отношеніи къ строющемуся дому, вырастающему человѣку или растенію и т. д.

Совершенно ясно, что домъ „эволюціонируетъ“ иначе, чѣмъ организмъ. Иначе—въ томъ смыслѣ, что смѣна явленій въ первомъ случаѣ есть *чистая* смѣна, такъ какъ отдѣльныя явленія требуютъ другъ друга лишь въ той мѣрѣ, въ какой имъ задано, во-первыхъ, нѣкоторое направленіе, а, во-вторыхъ, поскольку они слѣдуютъ другъ за другомъ во

времени, тогда какъ явленія эволюціи организма связаны другъ съ другомъ не только благодаря послѣдовательности, а также—и особенно—благодаря тому, что они суть моменты „новаго“, примыкающаго къ старому, его дополняющаго, но изъ него зато и выходящаго и его продолжающаго. Кромѣ этого отличія двухъ „эволюцій“, ихъ раздѣляетъ также и то, что эволюціи дома задано извнѣ направленіе, а эволюціи организма ничего не дано въ видѣ объективной задачи, которая бы стояла передъ организмомъ, требуя отъ него своего осуществленія: эта задача имманентна самой органической эволюціи и ставится и рѣшается *вмѣстѣ* съ эволюціей, а *не передъ* ней [1]).

Итакъ, мы можемъ различать *механическую* эволюцію и эволюцію *органическую*. Первая, какъ сказано, совпадаетъ *почти* съ понятіемъ функціональнаго измѣненія; но она отличается отъ него наличностью заданнаго направленія, которое, вообще говоря, не необходимо требуется понятіемъ функціональнаго измѣненія. Поэтому правильнѣе и точнѣе можно выразить отношеніе этихъ двухъ понятій, сказавъ, что понятіе механической эволюціи есть видъ понятія функціональнаго измѣненія; тотъ „специфическій видовой признакъ“, который отличаетъ первое отъ второго, состоитъ въ моментѣ заданнаго извнѣ направленія. Органическая эволюція совпадаетъ вполнѣ съ ростомъ или субстанціональнымъ измѣненіемъ. Таковъ и былъ первоначальный смыслъ слова evolutio—развертываніе, раскрытіе.

Потребности научнаго изслѣдованія, осознанныя впервые съ должной отчетливостью Кантомъ, выдвигаютъ на ряду съ этими двумя понятіями эволюціи—и *третье*, которое можно, въ соотвѣтствіи съ данными Кантовой „Критики силы сужденія“, обозначить какъ *регулятивное* понятіе эволюціи. Въ короткихъ словахъ, его сущность сводится къ слѣдующему.

Мы можемъ говорить объ органической эволюціи въ отношеніи къ отдѣльному организму, ибо мы вправѣ разсматривать его, какъ субстанціональное единство. Но если рѣчь идетъ о множествѣ организмовъ, положимъ, о какомъ либо растительномъ видѣ,—можно ли и здѣсь говорить объ органической эволюціи? Конечно, мы можемъ условиться—понимать и видъ, какъ субстанціональное единство особаго порядка; но вопросъ именно въ томъ, является ли это только условностью, или же мы вынуждены необходимо и при всякихъ условіяхъ трактовать растительный видъ, какъ субстанціональное единство, и относить къ нему эволюцію. Конечно, послѣднее очень спорно, хотя и можетъ быть сочтено вѣроятнымъ; но, во всякомъ случаѣ, нельзя доказать *совершенно* неопровержимымъ об-

[1]) На такомъ пониманіи органической эволюціи особенно настаиваетъ въ наши дни Бергсонъ. Но уже у Аристотеля, Канта, Гегеля и Лотце можно найти многое подобное—особенно у Лотце, а также у Шеллинга и Гартманна, хотя у послѣднихъ и въ нѣсколько иномъ родѣ.

образомъ, что видъ есть субстаціональное единство. Поэтому, остается примириться здѣсь съ условностью и понять ее, какъ отвѣчающую нѣкоторой познавательной цѣли. Именно, *если* мы хотимъ понять исторію вида, какъ цѣлаго, *мы должны условиться*, что виду принадлежитъ субстанціональное единство и постольку онъ эволюціонируетъ, подобно отдѣльному организму. И если эта познавательная цѣль, дѣйствительно, можетъ быть осуществлена *только* благодаря такой условности, мы въ правѣ говорить здѣсь объ эволюціи вида. Такое понятіе эволюціи, образуемое подъ условіемъ познавательной цѣли, мы и называемъ регулятивнымъ. Чтобы отъ этого регулятивнаго понятія перейти къ понятію исторической эволюціи, являющемуся новымъ—четвертымъ—оттѣнкомъ понятія эволюціи, нужно еще продѣлать долгій и сложный путь, въ чемъ мы въ данномъ случаѣ не имѣемъ надобности. Мы можемъ удовлетвориться тремя установленными значеніями понятія эволюціи и замѣтить, что, во всякомъ случаѣ, ни съ однимъ изъ нихъ понятіе творчества не должно быть смѣшано, хотя нельзя отрицать, что понятіе органической эволюціи, совпадающее съ понятіемъ роста или субстанціональнаго измѣненія, очень *похоже* на понятіе творчества, чѣмъ и объясняется то, что его иногда смѣшиваютъ съ этимъ послѣднимъ. Кто отдалъ себѣ отчетъ, въ томъ что понятіе органической эволюціи совпадаетъ съ понятіемъ роста или субстанціональнаго измѣненія, тому уже трудно смѣшать творчество съ эволюціей, поскольку ростъ или субстанціональное измѣненіе отличается отъ творчества. Что же такое творчество,—къ рѣшенію этого вопроса мы, наконецъ, подошли. Мы устранили съ пути всѣ соблазны смѣшенія понятій, и теперь намъ остается завершить эту предварительную работу, увѣнчавъ ее опредѣленіемъ понятія творчества, которое намъ, впрочемъ, прійдется еще отграничивать отъ понятія порожденія, стоящаго въ сторонѣ отъ разсмотрѣнныхъ нами до сихъ поръ понятій, а потому не вошедшаго въ ихъ число.

VIII. Понятіе творчества; порожденіе.

Изъ предварительнаго опредѣленія творчества намъ уже извѣстно, что оно есть особый видъ субстанціональнаго измѣненія, именно—измѣненія, вносящаго единство. Мы постепенно приблизимся къ такому пониманію творчества, начавъ съ того, что это особое измѣненіе есть измѣненіе сознанія. *Субстанціональное единство, переходящее изъ фазы замкнутаго тождества въ фазу тождества, исполненнаго различій—есть здѣсь сознаніе, продѣлывающее путь отъ своего „въ себѣ бытія“ къ своему „для себя бытію“.* Поэтому намъ нужно установить, въ чемъ состоитъ субстанціональное единство сознанія, что такое его проявленія и что такое, наконецъ, сознаніе тождества въ различіяхъ.

Но предварительно подвергнемъ обстоятельному разсмотрѣнію важную для насъ проблему сознанія. О какомъ, собственно, сознаніи будемъ мы вести рѣчь здѣсь и въ дальнѣйшемъ?

Понятіе сознанія принадлежитъ къ числу тѣхъ понятій, многозначность которыхъ всегда вводитъ въ заблужденіе. Обыденное словоупотребленіе разумѣетъ подъ сознаніемъ все то, что обозначаютъ обыкновенно именемъ „психическія или душевныя явленія“. Соотвѣтственно этому, сознаніемъ не оказывается все, не принадлежащее къ числу такихъ явленій. Слѣдовательно, эта точка зрѣнія характеризуется признаніемъ принципіальной внѣположности или трансцендентности „объективнаго“ міра сознанія. Однако, она крайне слабо разработана, такъ какъ и служитъ-то она лишь цѣлямъ внѣ-научнаго образованія понятій. Стоитъ только допустить серьезнымъ образомъ эту теорію, какъ самое элементарное размышленіе уже наталкивается на неразрѣшимыя препятствія. Примемъ вмѣстѣ съ нею, что существуетъ сознаніе, какъ совокупность душевныхъ явленій или переживаній, а рядомъ съ нимъ, но внѣ его, стоитъ „объективный“ міръ, отъ сознанія не зависящій. Но, можемъ мы спросить теперь, чѣмъ же отличается все-таки конкретнымъ образомъ сознанія отъ не-сознанія? Такого вопроса обыденная теорія сознанія не ожидаетъ, ибо для нея какъ бы самоочевидна разница между міромъ сознанія и міромъ объективнымъ, и по отношенію къ столь очевидному факту она не считаетъ возможнымъ и нужнымъ задаваться какими бы то ни было вопросами. Критическая работа мысли, направленная на сознаніе, и начинаетъ съ уразумѣнія необходимости вопроса, поставленнаго выше, именно — вопроса о критеріи, позволяющемъ отличать „объективный“ міръ отъ сознанія. А самая возможность и осмысленность такого вопроса предполагаетъ уже, что обыденно-наивная точка зрѣнія на сознаніе оставлена, и что эта точка уже получила соотвѣтствующее преобразованіе, по крайней мѣрѣ—по линіи наименьшаго сопротивленія—т. е. пріобрѣла форму, хоть и отличную отъ наивной, но отъ нея, по возможности, мало отличающуюся. Такою, уже полуобывательскою, является теорія сознанія, утверждающая, что сознаніе это—все, такъ или иначе связанное съ „моимъ“ тѣломъ; все же, лежащее за предѣлами послѣдняго, составляетъ „объективный“ міръ. Нельзя отрицать, что въ иныхъ случаяхъ эта точка зрѣнія даетъ достаточно-удовлетворительное понятіе о сознаніи, но, вообще говоря, она страдаетъ серьезными пробѣлами. Если согласиться съ нею, то приходится утверждать, напримѣръ, что физіологъ, изучающій извѣстные процессы въ своемъ *собственномъ* тѣлѣ, изслѣдуетъ явленія сознанія, а разсматривая аналогичные процессы въ тѣлахъ *другихъ* людей, онъ будетъ имѣть дѣло уже съ явленіями міра объективнаго. Смотря по тому, какъ мы отнесемся къ такой альтернативѣ, мы образуемъ уже двѣ новыя теоріи сознанія. Одна станетъ утверждать, что сознаніе исчерпывается только тѣломъ даннаго

судящаго индивидуума, а всѣ другіе индивидуумы находятся внѣ сознанія и вообще лишены сознанія, входя, такимъ образомъ, въ составъ объективнаго міра. Это—точка зрѣнія грубаго солипсизма (solus ipse sum—одинъ я существую—какъ нѣчто сознающее, должны мы добавить къ латинской формулѣ). Другая точка зрѣнія, напротивъ, откажется отъ приведенной альтернативы и будетъ гласить, что сознаніе—совокупность всего, происходящаго въ тѣлахъ не одного только, а всѣхъ людей. Это—теорія грубаго универсализма. Первую теорію мы называемъ „грубымъ“ солипсизмомъ потому, что она слишкомъ упрощаетъ сущность сознанія, такъ что выводы, которые можно сдѣлать изъ нея, противорѣчатъ ей же самой. Утверждая, что явленія сознанія и процессы, происходящіе въ организмѣ даннаго индивидуума, одно и тоже, она не замѣчаетъ того, что и въ тѣлахъ другихъ индивидуумовъ могутъ происходить процессы того же порядка, откуда слѣдовало бы, вопреки солипсической предпосылкѣ, что сознателенъ не одинъ только индивидуумъ, но цѣлое ихъ множество. Устранить же эту непослѣдовательность указаніемъ, что сознаніемъ нужно называть только процессы, происходящіе въ „моемъ“ лишь тѣлѣ, нельзя, ибо вѣдь вопросъ какъ разъ и состоитъ-то въ томъ, чѣмъ же отличаются „мои“ процессы отъ „не моихъ“. Но для рѣшенія этого вопроса разематриваемая редакція солипсизма средствами не располагаетъ, а можетъ развѣ вновь повторить въ видѣ категорическаго утвержденія то самое, что и стоитъ еще подъ вопросомъ. Точку зрѣнія универсализма мы тоже обозначили выше, какъ грубую. И въ самомъ дѣлѣ, утвержденіе, что сознаніе присуще многимъ индивидуумамъ, еще не даетъ намъ въ руки никакихъ указаній на то, находятся-ли передъ нами явленія сознанія, или внѣ-сознательныя. Вѣдь процессы, подобные происходящимъ въ тѣлахъ людей, найдутся въ большомъ числѣ и въ тѣлахъ многихъ животныхъ; это же значитъ, что и животныя тоже причастны сознанію—заключеніе, противорѣчащее сущности универсалистической теоріи сознанія въ ея еще грубой редакціи.

Такимъ образомъ, солипсизмъ и универсализмъ оба впадаютъ въ самопротиворѣчіе. Для устраненія этого недостатка приходится внести въ каждую изъ этихъ теорій нѣкоторыя поправки, такъ что онѣ выступятъ уже въ преобразованномъ видѣ.

Солипсизмъ можно переработать такимъ образомъ. Чтобы избѣжать совпаденія „моихъ“ процессовъ съ „не моими“, нужно изъ состава „моихъ“ исключить всѣ тѣ, которые можно встрѣтить въ тѣлахъ другихъ индивидуумовъ, и вотъ тогда остающіеся элементы и окажутся неоспоримо сознаніемъ. Что же это за элементы? Иными словами, что есть у „меня“ такого, чего я ни въ какомъ случаѣ не могу найти у „другихъ“, чужихъ индивидуумовъ? На этотъ вопросъ отвѣтить легко: общими у меня съ другими индивидуумами оказываются всѣ чувственно-воспринимаемыя мною

явленія, т. е. движенія, цвѣта, звуки, осязательныя ощущенія и т. д. Но у другихъ я никогда непосредственно не нахожу одного: именно того, чтобы всѣ эти явленія сопровождались явленіями не тѣлесными, а такими, какъ „я чувствую“, „я думаю“, „я хочу“, „я не хочу“, „мнѣ слышится“ и т. д. Правда, я чисто слышу подобныя выраженія, но при этомъ наблюдать мнѣ удается только звуки, иногда движенія губъ и лицевыхъ мышцъ и т. д., но того, что я *разумѣю* подъ подобными внѣшними явленіями—самого чувствованія, самого хотѣнія, самого думанія, всего этого я никогда не наблюдаю, о наличности этого я только умозаключаю, да и то лишь съ нѣкоторою правдоподобностью. Впрочемъ, и правдоподобность эта не такова, чтобы ее можно было оправдать какими-либо общеобязательными разсужденіями. Вотъ почему, *я могу* утверждать, что явленія въ родѣ „я чувствую“, „я хочу“ и т. д. свойственны только мнѣ, а отсюда я заключаю, что они-то и составляютъ сущность сознанія, настоящее ядро „меня“—мое „я“. Эту форму солипсизма мы можемъ обозначить именемъ психологическаго солипсизма, ибо явленія: „я чувствую“, „я думаю“ и т. д. суть явленія, протекающія во времени, т. е. психическія. Въ русской литературѣ она была 20 лѣтъ тому назадъ съ большимъ блескомъ развита проф. А. И. Введенскимъ въ его сочиненіи: „О предѣлахъ и признакахъ одушевленія“ (1892). Универсалистическая теорія сознанія, въ свою очередь, можетъ быть представлена въ слѣдующей формѣ. Чтобы удержать сознательность лишь за человѣкомъ, а не распространять ее и на животныхъ, эта теорія должна утверждать, что тѣ особые процессы, которыхъ нѣтъ у животныхъ, таковы, что ими всегда только *сопровождаются* у однихъ людей тѣ самые или почти тѣ процессы, которые у животныхъ, однако, протекаютъ и безъ такого сопровожденія. Эти дополнительные процессы отличаются именно тѣмъ, что про нихъ мы говоримъ, что сознаемъ ихъ. Такъ что они какъ разъ и исчерпываютъ предѣлы сознанія. Всѣ эти процессы необходимо протекаютъ во времени, почему ихъ и нужно называть психическими или душевными. Универсализмъ же, признающій, что многимъ людямъ присуще сознаніе чисто психическаго состава, мы поэтому должны называть психологическимъ универсализмомъ. Но психологическій солипсизмъ, какъ и его противоположность—психологическій универсализмъ въ теоріи сознанія—оба являются несостоятельными.

Психологическій солипсизмъ отождествляетъ сознаніе съ „я“. Но дѣло въ томъ, что онъ при этомъ упускаетъ изъ виду принципіальную неуловимость самого „я“. „Познай себя“, это, какъ указывалъ Гете, очень трудное, даже невозможное заданіе. Ибо то, что я могъ бы принять за „я“, при ближайшемъ разсмотрѣніи оказывается отличнымъ отъ „я“. Этого мало: каждая попытка уловить „я“ приводитъ только къ тому, что всѣ замѣстители этого неуловимаго „я“ какъ бы отщепляются отъ него и входятъ въ составъ „объективнаго“ міра, чтобы вмѣстѣ съ послѣднимъ про-

тивостоять „я“. Явленія „я мыслю“, „я чувствую“ и всѣ подобныя, называемыя мною психическими, образуютъ не „я“, а его противочленъ. Но такъ какъ мое собственное, господина X бытіе только и состоитъ изъ такихъ явленій, то „я самъ“ оказываюсь „внѣ себя“. Я есть только предѣльный пунктъ, вслѣдствіе такой именно предѣльности неуловимый. Къ нему мы можемъ только приближаться, чтобы почувствовать тѣмъ сильнѣе его предѣльную недостижимость. Психологическій солипсизмъ правъ, что безъ этого момента „я“ нельзя мыслить сознанія. Онъ ошибается только въ томъ, что считаетъ это „я“ индивидуально-психическимъ „я“ даннаго лица. Въ дѣйствительности „я“ не можетъ быть психическимъ, такъ какъ все психическое протекаетъ во времени, моментъ же „я“ остается всегда себѣ тождественнымъ, откуда слѣдуетъ, что онъ пребываетъ внѣ времени, какъ чисто-предѣльное нѣчто, какъ идеально-простой, а потому психически несуществующій моментъ. Психологическій солипсизмъ, слѣдовательно, основанъ на смѣшеніи *идеально-предѣльнаго* (называемаго иногда гносеологическимъ) „я“ съ тѣми психическими явленіями, которыя можно назвать *переживаніями отнесенности къ „я“*. Стоитъ только удержаться отъ такого смѣшенія,—и солипсизмъ пріобрѣтаетъ совершенно иной характеръ и содержаніе, на которое мы вскорѣ укажемъ [1]).

Универсалистическая теорія сознанія должна быть отвергнута по иным основаніямъ, которыя, впрочемъ, отчасти можно обратить и противъ солипсической. Утверждая, что сознаніе есть только совокупность дополнительныхъ явленій, она оставляетъ непонятнымъ, какимъ образомъ въ такомъ случаѣ эти явленія „даютъ“ намъ не только себя, но также и то, что находится *внѣ* нихъ—именно тѣ другія явленія, спутниками которыхъ будто бы оказываются процессы сознанія. Вѣдь при условіи внѣположности или трансцендентности „объективнаго“ міра явленіямъ сознанія, эти послѣднія, осуществляясь, не могли бы ни въ какомъ случаѣ и ни въ какомъ смыслѣ доводить до нашего свѣдѣнія что-либо кромѣ себя са-

---

[1]) Психологическій солипсизмъ, защищаемый проф. А. И. Введенскимъ, вызвалъ въ свое время небывалое въ Россіи философское оживленіе. Однако, ни одинъ изъ оппонентовъ пр. Вв., надо признать, не опровергнулъ изложенной въ названномъ выше сочиненіи аргументаціи. Только въ послѣднее время появилась небольшая книжка г. Изорскаго: „Проблема чужой одушевленности (Критика теоріи проф. А. И. Введенскаго)“ Спб., 1912, въ которой правильно указано ошибочное смѣшеніе понятій „я“, лежащее въ основѣ психологическаго солипсизма. Впрочемъ, это указаніе есть только приведенное ad hoc повтореніе точки зрѣнія Шуппе („Erk. Logik“) и Риккерта („Предметъ познанія“), давно уже высказывающихъ антисолипсическіе взгляды. То же, что здѣсь принадлежитъ самому г. Изорскому—именно попытка обосновать возможность метафизики въ видѣ знанія, исходя изъ положительнаго рѣшенія проблемы одушевленности, есть простое недоразумѣніе, являющееся слабымъ рефлексомъ солипсизма.

михъ. Сознанію имманентны только его же собственныя явленія—т. е. явленія психическаго порядка, а сверхъ нихъ въ сознаніи уже ничего не содержится и не можетъ содержаться—таковъ выводъ, вытекающій изъ анализируемой формы психологическаго универсализма. Смыслъ этого вывода не тотъ, что сознаніе не въ состояніи „дать" намъ объективный міръ во всей его объективности, а предлагаетъ намъ лишь субъективно-отраженное его представленіе: при такомъ положеніи дѣла сознаніе, по крайней мѣрѣ, удостовѣряло бы въ *наличности* объективнаго міра, но оставляло бы его въ извѣстномъ смыслѣ непостигнутымъ или даже непостижимымъ. Въ нашемъ же случаѣ объ объективномъ—т. е. трансцендентномъ сознанію, мірѣ просто не можетъ быть *никакой* рѣчи—даже такой, которая утверждала бы или отрицала бы одно лишь существованіе этого міра: этотъ послѣдній вовсе не нуждался бы ни въ какомъ опредѣленіи, онъ бы вообще не существовалъ для сознанія, и о немъ послѣднее не могло бы догадаться никоимъ образомъ. Но что существуетъ какой-то „міръ", не совпадающій съ процессами психическаго порядка, это все-таки не подлежитъ сомнѣнію и для данной теоріи является положительно убійственнымъ. Она должна не только мириться съ объективнымъ моментомъ, котораго она не предвидѣла и котораго объяснить не въ состояніи: ей приходится еще ввести этотъ моментъ въ рамки сознанія, сдѣлать его имманентнымъ сознанію, ибо трансцендентная сознанія объективность, или то, что мы склонны считать объективностью, не можетъ быть никогда „дана" сознанію. Такимъ образомъ, мы приходимъ къ заключенію, что универсалистическая теорія сознанія, освобожденная отъ психологизма, разумѣетъ подъ сознаніемъ *все*, какъ психическое, такъ и не психическое, за его же предѣлами для нея не остается уже ничего сознаваемаго.

Въ концѣ концовъ, передъ нами двѣ теоріи, повидимому, другъ друга исключающія. По одной изъ нихъ, сознаніе требуетъ непремѣнно предѣльно-положеннаго момента „я", являющагося чѣмъ-то абсолютно простымъ, элементарнымъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ такимъ, что ему противостоитъ всякое „не-я". Вторая же теорія предполагаетъ, что сознаніе это—„все", за предѣлами котораго нѣтъ больше ничего. Обѣ эти теоріи, однако, говорятъ одно и объ одномъ и томъ же, но лишь съ разныхъ точекъ зрѣнія. Солипсическая теорія возводитъ сознаніе къ исчезающему, предѣльному „я", но это „я" дано только въ противоположность всему „не я". „Я" лишь постольку можетъ разсматриваться, какъ абсолютно-простой моментъ, поскольку отъ него отнято все сложное и конкретное, цѣликомъ отнесенное къ сферу „не-я". Но вѣдь вторая, универсалистическая, теорія говоритъ о томъ же, подходя къ предмету со стороны такого „все", которое непремѣнно предполагаетъ абсолютно простое „я". И въ самомъ дѣлѣ, положимъ, что сознаніе есть „все": какъ же въ этомъ удостовѣриться? Изъ чего это видно и чѣмъ обезпечивается включенность всякаго „нѣчто" въ

это „все“ сознанія? Такая включенность можетъ быть достигнута лишь благодаря противопоставленію сферы „всего“ такой мысленной точкѣ, въ которой какъ бы сходятся всѣ лучи, выходящіе изъ сферы „всего“. Дѣло здѣсь обстоитъ приблизительно такъ же, какъ и въ томъ случаѣ, когда для провѣрки численной полноты какого-либо комплекса мы пересчитываемъ поочередно всѣ элементы, входящіе въ его составъ. Число, завершающее счетъ, есть тогда показатель полноты или неполноты даннаго комплекса. Оно, поэтому, играетъ какъ бы роль своеобразной контрольной инстанціи. Такая же инстанція имѣетъ мѣсто и въ сознаніи, съ тѣмъ, однако, отличіемъ, что въ послѣднемъ включенность всякаго „нѣчто“ въ цѣлое обезпечивается и удостовѣряется не счетомъ, такъ что и само цѣлое сознанія не имѣетъ численнаго или „нумерическаго“ характера. Для того, чтобы считать, нужно располагать строго-опредѣленными и въ этой своей опредѣленности совершенно-раздѣльными элементами. Тамъ же, гдѣ такой опредѣленности и окончательной раздѣльности нѣтъ, счетъ не можетъ быть примѣненъ. А сознаніе какъ разъ и представляетъ совокупность условій послѣдняго порядка. Въ немъ все неопредѣленно и, какъ увидимъ, только ищетъ еще опредѣленности. Въ слѣдующей главѣ мы покажемъ, что это стремленіе къ опредѣленности всегда въ сознаніи наталкивается на два препятствія, съ которыми сознаніе совладать не въ силахъ тѣмъ болѣе, что оно же и порождаетъ эти препятствія. Вотъ почему, включенность всякаго „нѣчто“ въ цѣлое сознанія не можетъ удостовѣряться и символизироваться числомъ. Если бы это было возможно, то были бы правы пифагорейцы со своей метафизикой чиселъ, обращавшей послѣднія въ конечныя и начальныя принципы всего. И, скажемъ больше—тогда само „я“, противостоящее въ сознаніи „всему“, было бы числомъ!

Итакъ, контрольная инстанція, обезпечивающая включенность „всего“ въ сознаніе, не имѣетъ численнаго характера. Эта инстанція, какова бы она ни была, должна удовлетворять условію такого рода, что несенію ея контролирующей функціи не препятствуетъ неопредѣленность состава сознанія. Не взирая на то, что послѣдній не можетъ быть точно или даже съ достаточною приближенностью установленъ, эта инстанція должна, однако, такъ относиться къ составу сознанія, чтобы и безъ пересмотра и пересчета входящихъ въ сознаніе элементовъ, обрисовывать сознаніе, какъ включающее въ себѣ „все“. Но какая же инстанція можетъ удовлетворять условію подобнаго рода? Очевидно, она для этого должна обладать такимъ свойствомъ: по самому существу своему она должна исключать въ своемъ составѣ *всякую* частность, конкретность, фактичность, а представлять только предѣльную *возможность всякой* частности, конкретности и фактичности. Только изгоняя изъ себя всякую фактичность, инстанція эта можетъ быть, въ случаѣ надобности, связана со *всякой* фак-

тичностью. Воспользуемся опять сравненіемъ. Кто любитъ близкихъ болѣе, нежели дальнихъ, людей своей національности больше, чѣмъ человѣчество, тотъ не можетъ одинаково хорошо чувствовать себя среди близкихъ и дальнихъ, тотъ не будетъ гражданиномъ міра. Надо „совлечь“ съ себя любовь къ близкимъ и *истину* любви, какъ таковой, возлюбить больше, чѣмъ конкретную любовь къ индивидуальности, только тогда можно любить „всѣхъ“ и *никого* въ особенности. Точно также, надо денаціонализироваться, потерять расовыя отличія и всякаго рода—узкій и широкій—патріотизмъ,—если хочешь чувствовать себя „просто человѣкомъ“. Всѣ эти примѣры подводятъ насъ ближе къ сущности той „инстанціи“ въ сознаніи, о которой у насъ теперь идетъ рѣчь.

Эта инстанція идеально свободна отъ узъ частнаго и индивидуально-конкретнаго. Только поэтому она можетъ быть соотнесена со всякой конкретностью, такъ что, иными словами, *ни одна* конкретность, противостоя ей, не можетъ избѣжать ея собирающаго контроля; это же и значитъ именно, что *всѣ* элементы сознанія, сколько бы ихъ ни было и каковы бы они ни были, благодаря этой инстанціи, включены въ *одно и то же* цѣлое, являющееся подлиннымъ „все“. Вотъ какова должна быть инстанція сознанія, удостовѣряющая его полноту и включенность въ него „всего“. Но мы вѣдь уже знаемъ, что моментъ „я“ характеризуется какъ разъ такими же свойствами, откуда слѣдуетъ, что, подобно тому, какъ „я“ предполагаетъ „все“, такъ и „все“ нуждается въ „я“, дабы выступать, какъ истинное „все“.

Такимъ образомъ, мы достигли примиренія двухъ, казалось, противоположныхъ теорій сознанія. Несмотря на все сказанное, это „примиреніе“ можно заподозрить, пожалуй, въ поверхностности. Ибо—можно замѣтить—какое можетъ быть примиреніе, кромѣ развѣ словеснаго, между солипсизмомъ и универсализмомъ? И не вѣрнѣе-ли думать, что мы просто эклектически соединили ихъ въ одно? Прежде всего, вѣрно то, что отъ солипсизма мы заимствовали кое-что, именно его утвержденіе, что существуетъ одно единственное „я“; но тогда какъ солипсизмъ смѣшиваетъ это „я“ съ психическими его переживаніями, а также съ цѣлымъ сознаніемъ, мы, напротивъ, подчеркиваемъ чистую идеальность или предѣльность „я“, какъ одного изъ двухъ необходимыхъ моментовъ сознанія. Ясно, что въ такой формулировкѣ солипсизмъ теряетъ весь свой аггресивный характеръ и исключительность, такъ что его можно въ извѣстномъ смыслѣ сблизить и примирить съ универсализмомъ въ теоріи сознанія. Въ свою очередь, и универсализмъ представленъ въ нашей теоріи признаніемъ включенности въ сознаніе „всего“. А противорѣчія между этими двумя характеристиками сознанія нѣтъ, во-первыхъ, потому, что онѣ обрисовываютъ сущность сознанія съ разныхъ сторонъ, во-вторыхъ же, потому, что эти стороны другъ друга предполагаютъ и требуютъ. Сознанія нельзя

опредѣлять иначе, чѣмъ указаніемъ на присущій ему абсолютно-простой и идеально-предѣльный моментъ „я“, а также на соотнесенный съ этимъ послѣднимъ—другой моментъ, не-я, въ составъ котораго входитъ „все“. Ибо нѣтъ ничего общѣе сознанія, въ отношеніи къ чему можно было бы опредѣлить сознаніе черезъ родъ и видовой признакъ: оно самая общая категорія, на что справедливо указывалъ уже давно Шуппе [1]).

Кое-какія детали теоріи сознанія намъ еще прійдется установить дальше. Здѣсь же ограничимся сказаннымъ, и чтобы перейти къ прямому предмету этого параграфа, обратимъ вниманіе на слѣдующій фактъ рѣшающей важности. Въ каждый моментъ все сознаніе расколото на двѣ „части“, изъ которыхъ одна рисуется, какъ нѣчто, опредѣленное въ тѣхъ или другихъ отношеніяхъ, другая же—какъ погруженное въ полумракъ, чѣмъ дальше, тѣмъ больше тонущее въ мракѣ совершенной неопредѣленности. Этотъ фактъ былъ подмѣченъ довольно давно, и въ частности гербаріанцы и Вундтъ построили на немъ свою интересную теорію „апперцепціи“; въ ней было много чисто психологическихъ элементовъ; но не подлежитъ сомнѣнію, что она была въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ также и довольно удачной теоріей вообще сознанія. Здѣсь мы упоминаемъ объ этомъ съ цѣлью предупредить предположеніе, будто мы занялись психологической теоріей апперцепціи.

Мы принимаемъ во вниманіе только неоспоримый и сверхпсихологическій фактъ, лежащій въ ея основѣ. При этомъ, весьма любопытно то, что указанныя выше зоны опредѣленности и неопредѣленности имѣютъ, такъ сказать, постоянную локализацію. „Опредѣленная“ сфера сознанія группируется такъ или иначе вокругъ „я“. Напротивъ, сфера „неопредѣленнаго“ кажется, по преимуществу, отнесенной къ моменту „не-я“. Дѣло стоитъ такимъ образомъ, какъ если бы „я“ было яркою точкой излученія, отъ которой концентрически распространяются свѣтлые пояса, все болѣе темнѣющіе, по мѣрѣ ихъ удаленія отъ центральной излучающей точки, на нѣкоторомъ же разстояніи отъ нея погружающіеся во тьму, таящую въ себѣ всякіе неограниченныя возможности, еще ждущіе осуществленія. Разсматривая все, извѣстное намъ, мы сохраняемъ при этомъ ясное сознаніе, что наши знанія—только небольшой отрѣзокъ или осуществленнный минимумъ неограниченныхъ возможностей знанія. Эти возможности постепенно актуализируются—каждое научное открытіе, обобщеніе, различеніе и т. д. вноситъ въ дѣло этой актуализаціи свою относительно большую или незначительную долю. Точно также, совокупность всѣхъ достигнутыхъ—по настоящее, напримѣръ, время—техническихъ успѣховъ, какъ она ни велика, не составляетъ еще всего. „Возможны“ еще дальнѣйшія техническія

---

[1]) „Grundriss der Logik und Erkenntisftheorie“ изд. 2-е (1910) стр. 17. (1-е изд. 1894).

усовершенствованія и изобрѣтенія, и каждый новый день приноситъ собою и что-нибудь для актуализаціи этихъ возможностей. Въ обоихъ этихъ случаяхъ такъ же, какъ и въ другихъ аналогичныхъ, сфера опредѣленнаго погружена въ свѣтъ, какъ бы сгущающійся по мѣрѣ приближенія къ „я“, а неопредѣленное локализовано въ предѣлахъ „не-я“, вслѣдствіе чего кажется особенно чуждой „я“ и той части „не-я“, которая стоитъ въ полѣ яснаго сознанія. Вообразимъ теперь нѣчто противорѣчащее обычному ходу сознанія отъ мрака къ свѣту. Предположимъ, напротивъ, что сознаніе „идетъ“ отъ свѣта къ мраку, такъ что неопредѣленное все больше и больше возрастаетъ, а опредѣленность все сокращается.

Тогда мы замѣтимъ, что опредѣленность таетъ, растворяется въ средѣ неопредѣленности. Эта послѣдняя все нивеллируетъ, какъ волны океана медленно, но неумолимо и неотвратимо сносятъ пластъ за пластомъ массу островка, заброшеннаго въ морскую пустыню. Продолжая этотъ процессъ все дальше и дальше, мы, наконецъ, прійдемъ къ предѣлу: съ одной стороны мы получимъ неопредѣленность, захватившую *все*, съ другой—опредѣленность, лишенную всего и сохраняющую лишь свое качество опредѣленности, возможность опредѣленности, чистый моментъ „я“. Этому чистому и самому бѣдному „я“ противостоитъ „не—я“, *все* охватывая, но такое же бѣдное, ибо оно неопредѣленно. Иначе говоря, мы, въ конечномъ счетѣ, получаемъ *антитезу чистыхъ „я“ и „не—я“*, при чемъ первое означаетъ только возможность опредѣленности, соединенную съ отсутствіемъ всякаго содержанія, а второе представляетъ возможность всякаго содержанія, соединяя эту возможность съ отсутствіемъ всякой опредѣленности.

Уяснивъ себѣ основную противоположность сознанія, мы вмѣстѣ съ тѣмъ уяснили себѣ и другой вопросъ, именно—вопросъ о томъ, что такое субстанціональное единство сознанія. *Это единство дано въ формѣ указанной сейчасъ антитезы „я“ и „не—я“*. „Я“ было опредѣлено, какъ чистое „я“, какъ возможность *опредѣленности* безъ содержанія; „не—я“ было точно также опредѣлено, какъ „чистое“—именно, какъ возможность всякаго *содержанія*, лишеннаго только опредѣленности. Можетъ показаться страннымъ, что единство сознанія дано въ видѣ антитезы, разрыва, ибо противоположеніе „я“ и „не—я“ есть въ извѣстномъ смыслѣ показатель разрыва, присущаго сознанію. Однако же, это не парадоксъ. Единство не можетъ быть заключено, сосредоточено ни въ одномъ „я“, ни въ одномъ „не—я“, оно должно быть выражено только черезъ посредство ихъ отнесенія другъ къ другу,—отнесенія неопредѣленнаго содержанія къ опредѣленной безсодержательности—и обратно. Не только въ сознаніи единство достигается такимъ путемъ—оно всюду таково. Единство государства, напр., дано въ видѣ противоположности государственной власти или, шире, правительства—съ одной стороны, и „подданныхъ“—съ другой. Единство правительства осуществляется въ формѣ антитезы

носителя власти и ея вершителей. Въ субстанціональномъ единствѣ, являемомъ сознаніемъ, повторяется то же. Здѣсь „я“ противостоитъ „не—я“, возможность опредѣленности—возможности содержанія. При чемъ подъ „возможностью“ слѣдутъ понимать только „скрытость“. „*Я*“ есть только въ томъ смыслѣ *возможность опредѣленности*, что оно само по себѣ не есть какая бы то ни было спеціальная форма опредѣленности, а только какъ бы всеобщій символъ любой опредѣленности, которая въ немъ не выявлена. „*Не—я*“ представляетъ *возможность содержанія* въ томъ смыслѣ, что оно не есть никакое опредѣленное содержаніе и что въ немъ еще вообще нѣтъ *опредѣленныхъ* содержаній, а только *могутъ* возникнуть. Когда, наконецъ, это происходитъ, содержаніе дается уже въ видѣ *опредѣленныхъ* содержаній; а опредѣленность обнаруживается въ формѣ опредѣленныхъ *содержаній*, *содержательныхъ*, а не просто чистыхъ опредѣленностей. Единство сознанія до этого есть единство *чистое, пустое, безплодное, безсодержательное*. Оно охватываетъ все,—но ничего въ частности. Сознаніе содержитъ въ себѣ все, но это „все“ погружено еще во мракѣ. Свѣтъ не разогналъ въ немъ еще сумерекъ. Оно—*ничто, какъ опредѣленность* [1]). Поэтому о немъ можно сказать то, что Гегель выражалъ своимъ терминомъ: „въ себѣ бытіе“ Оно есть „въ себѣ бытіе“, поскольку не вѣдаетъ еще, что оно такое, какъ опредѣленность, какъ „нѣчто“. Въ высшей степени важно отдать себѣ отчетъ въ этой неопредѣленности, свойственной сознанію въ его „въ себѣ бытія“. Отъ того, насколько правильное представленіе составимъ мы себѣ о ней, зависитъ очень многое въ дальнѣйшемъ.

Еще въ античной философіи были сдѣланы попытки опредѣлить то, что мы называемъ содержаніемъ сознанія—греки разумѣли подъ нимъ „матерію“, которую часто опредѣляли, какъ „не сущее“, чѣмъ, однако, не хотѣли сказать, будто это абсолютная пустота, а только то, что бытіе матеріи лишено разумно-цѣлесообразнаго характера. Аристотель опредѣлялъ матерію такъ: она есть возможность существованія и несуществованія (Мет. VII. 7), а опредѣленность, присущая ей, есть не опредѣленность дѣйствительности, а только возможность (ib. VII, 1). Поэтому, Аристотель объявилъ ее „непознаваемой“ (VII, 10). Въ новое время подобнымъ же образомъ высказывался Лейбницъ, а другой аристотеликъ новаго времени, Гегель, на этихъ мысляхъ Аристотеля построилъ, какъ извѣстно, почти всю свою „феноменологію“ и логику. Онъ съ присущей ему пародоксальностью, опредѣлилъ эту матерію, какъ *единство бытія и ничто* [2]). Это замѣчательное опредѣленіе! Дѣйствительно, какъ мы уже подчеркивали выше, это содержаніе сознанія или матерія сознанія есть ничто, какъ

[1]) Въ слѣдующемъ (IX) параграфѣ мы увидимъ, что эта „опредѣленность“ означаетъ именно—„творческую опредѣленность“.

[2]) „Энциклопедія“, т. I, §§ 86 и 87.

опредѣленность; еще раньше мы обозначали это же самое, какъ возможность всякаго содержанія, соединенную съ неопредѣленностью. Но, хотя и „ничто“, въ отношеніи опредѣленности, матерія есть „нѣчто“, какъ неопредѣленность и даже именно благодаря своей неопредѣленности, позволяющей ей вмѣстить всякую опредѣленность и скрыть ее во мракѣ своей нивеллирующей общности. Поэтому, и въ самомъ дѣлѣ, эта „матерія“ есть единство бытія и ничто, нѣчто и ничто. То, чему она обязана своимъ качествомъ „ничто“, именно—ея универсальность, „всечность“ (Allheit),— это же сообщаетъ ей также и качество „нѣчто“. „Ничто“ есть только оборотная сторона этого все охватывающаго „нѣчто“.

Эту матерію съ одинаковымъ правомъ можно еще опредѣлить, какъ безсознательное, данное, ирраціональное, безпорядочное и т. д. Она *безсознательна* не въ томъ смыслѣ, что пребываетъ внѣ сознанія: напротивъ, она именно въ сознаніи содержится; но тамъ она еще не облита свѣтомъ, не *выявлена* какъ опредѣленность. Лейбницъ противополагалъ перцепцію—апперцепціи [1]). Перцепція есть вѣдь тоже перцепція *сознанія*. Но она отличается отъ апперцепціи тѣмъ, что ей недостаетъ „ясности“ послѣдней; она еще не воспризнается, какъ пребывающая въ сознаніи, тогда какъ апперцепція означаетъ это пребываніе, соединенное съ воспризнаніемъ. Поскольку перцепція лишена такого воспризнанія, она можетъ быть обозначена, какъ безсознательное въ сознаніи, и въ этомъ не будетъ никакого противорѣчія со смысломъ понятія „сознаніе“. То же безсознательное въ сознаніи является *даннымъ*—именно постольку, поскольку послѣдующее осознаваніе исходитъ изъ него и находитъ его передъ собою, какъ нѣчто, нуждающееся въ осознаніи. Оно также *ирраціонально*, если подъ ирраціональнымъ условиться понимать: „чуждое опредѣленности“. Оно *безпорядочно*, если порядокъ заключается въ опредѣленности [2]).

Итакъ, подводя итогъ всему сказанному о субстанціональномъ единствѣ сознанія „въ себѣ“, мы можемъ сказать, что оно достигаетъ противоположности „я“ и „не—я“, какъ чистой возможности опредѣленностей и чистой возможности всякихъ содержаній; что это единство пусто, формально, не относится ни къ чему въ отдѣльности, а ко всему сразу; что его содержаніе, лишенное опредѣленности, есть ничто, „матерія“, безсознательное, данность, ирраціональное, безпорядочное и т. п.

---

[1]) „Начала природы и благодати, основанныя на разумѣ“ (1714 г.) § 4 въ „Избр. соч. Лейбница“, изд. Моск. Психол. Общ.).

[2]) Всѣ эти характеристики должны пониматься только въ очень относительномъ значеніи. Если содержаніе сознанія опредѣляется, какъ ирраціональное, т. е. лишенное опредѣленности, то это должно означать только ирраціональность *извѣстнаго* рода, а не всякую. Объ этомъ см. § IX этой главы.

Измѣненіе субстанціональнаго порядка, какъ мы знаемъ, осуществляется черезъ посредство явленій, проявленій, обнаруженій. При этомъ мы различаемъ *актъ*, реализующій явленіе, и *то, что* онъ реализуетъ—именно различія, которыя содержались въ субстанціи только въ возможности, какъ потенціи, какъ похороненныя въ тождествѣ, чреватомъ ими. Субстанціональныя измѣненія сознанія совершаются такимъ же образомъ. Черезъ посредство особаго рода актовъ, первоначальное единство, въ которомъ тождество и различіе пребывали еще въ нерасчлененномъ видѣ, одно въ другомъ,—развертывается: такъ возникаютъ явленія сознанія. Въ этихъ явленіяхъ сознаніе реализуетъ различія, содержавшіяся въ немъ только потенціально. Акты, играющіе при этомъ роль посредниковъ, переводя возможное въ дѣйствительное, суть именно *акты осознанія*, или психическіе акты, какъ ихъ можно еще называть. Они суть дѣятельности и протекаютъ во времени, такъ что содержаніе сознанія актуализируется не вдругъ, не сразу, а требуетъ времени.

Измѣненіе сознанія, опосредствуемое актами осознанія, есть въ извѣстномъ и выше установленномъ смыслѣ—внесеніе въ сознаніе *новаго*. Въ чемъ же состоитъ это новое въ данномъ случаѣ? Что, собственно, здѣсь ново? Сказать, что новы именно явленія сознанія—можно; но этого мало. Суть дѣла въ томъ, цѣликомъ ли новы явленія, и какъ слѣдуетъ понимать ихъ новизну. А что они *не цѣликомъ* новы, это можно усмотрѣть безъ особеннаго труда. Вѣдь, какъ уже сказано было раньше, въ явленіи надо различать два момента (по крайней мѣрѣ): актъ, осуществляющій явленіе и то, что при этомъ осуществляется. Это „что“ не можетъ быть „новымъ“: оно вѣдь и раньше заключено было въ содержаніи сознанія, правда, только въ возможности, ибо содержанію чужды были опредѣленности; но это все равно,—главное въ томъ, что „матерія“ явленія есть только фрагментъ матеріи или содержанія сознанія. Акты осознанія именно проявляютъ, выявляютъ ихъ, вырывая ихъ изъ среды неопредѣленнаго содержанія сознанія. Такъ *приблизительно* фотографъ „проявляетъ“ пластинку, чтобы „фиксировать“ на ней изображенія извѣстнаго рода—изготовить негативъ. Поэтому можно сказать, что акты осознанія *открываютъ* „лицо“ содержанія сознанія, только не сразу, а по частямъ, подобно тому, какъ если бы фотографъ проявлялъ свою пластинку не сразу, а часть за частью. И *постольку* матерія явленія не представляетъ ничего новаго. Новизна явленія не относится къ тому „что“, которое выявляется. *Она относится къ опредѣленности этого „что“*. Само по себѣ оно пребывало и въ замкнутомъ сознаніи. Но тамъ оно было неопредѣленнымъ, ирраціональнымъ, безсознательнымъ и т. д. Это „что“ даже не было чѣмъ-то отдѣльнымъ, оно не могло еще разсматриваться какъ часть, или какъ моментъ, входящій въ составъ цѣлаго—т. е. всей матеріи, всего содержанія сознанія. Теперь, благодаря актамъ осоз-

нанія, оно впервые явилось, какъ *опредѣленный* фрагментъ содержанія, какъ обладающій индивидуальностью моментъ, какъ часть, отнесенная къ цѣлому. Какимъ же образомъ достигается эта опредѣленность?—*Акты осознанія преломляютъ формальное единство сознанія въ отдѣльныхъ явленіяхъ*. Весь матеріалъ, вся данность, лежащая въ сознаніи, какъ намъ извѣстно, подчинена формальному единству сознанія и входитъ, какъ одинъ изъ членовъ, въ антитезу „я“ и „не—я“, осуществляющую это единство. Субстанціональное измѣненіе сознанія, опосредствуемое актами осознанія реализуетъ тѣ возможныя различія, какія въ скрытомъ видѣ заключались въ содержаніи. Тождество сознанія, однако, вслѣдствіе этого не утрачивается. Всѣ реализуемыя въ явленіяхъ различія остаются различіями въ тождествѣ; ихъ тождество выступаетъ, какъ тождество въ различіяхъ. Акты осознанія, именно потому, что они суть акты *осознанія* и, слѣдовательно, не могутъ открыть въ сознаніи ничего такого, что не принадлежало бы къ сознанію, *повторяютъ въ миніатюрѣ единство сознанія во всѣхъ фрагментахъ, получившихъ актуализацію въ явленіяхъ*. Эти явленія именно постольку суть явленія *сознанія*, поскольку въ нихъ преломлено субстанціональное *единство* сознанія. Въ *каждомъ явленіи* мы находимъ *ту же антитезу*: „я“ и „не—я“; но она уже не очерчиваетъ предѣловъ пустого единства: это единство есть единство опредѣленнаго, индивидуальнаго, конкретнаго содержанія. Но индивидуальность въ данномъ случаѣ отнюдь не отрываетъ явленія отъ сознанія; это не въ томъ смыслѣ индивидуальность, въ какомъ, положимъ, представляетъ собою индивидуальность какой-либо органъ, отрѣзанный отъ организма. Если каждое единство въ явленіи заимствуетъ свою индивидуальность отъ того, что представляетъ собою осознанный фрагментъ содержанія сознанія вообще, то свою связь съ основнымъ единствомъ сознанія оно почерпаетъ въ томъ, что оно—то же самое единство, что и это послѣднее, но лишь преломлено въ спеціальной срединѣ. Мы хотимъ сказать, что если каждое явленіе сознанія есть не оторванный органъ, а существенная часть, безъ которой невозможно цѣлое сознаніе, и безъ котораго она и сама не возможна, то это объясняется наличностью одного и того же основного единства, которое въ отношеніи ко всему сознанію есть единство сознанія въ цѣломъ, а преломленное во фрагментѣ сознанія, есть единство сознанія въ явленіи, въ части.

Субстанціональное измѣненіе сознанія, приводящее къ возникновенію явленій сознанія, очевидно не совпадаетъ ни съ однимъ изъ тѣхъ понятій, какія были нами разсмотрѣны выше. Оно не есть субстанціональное измѣненіе *вообще*, ибо послѣднее вовсе не необходимо есть измѣненіе *сознанія*: оно не есть также ростъ, ибо ростъ, какъ мы видѣли, совпадаетъ съ субстанціональнымъ измѣненіемъ; не смѣшаемъ мы его и съ органической эволюціей, такъ какъ это понятіе равнозначно понятію роста

или субстанціональнаго измѣненія вообще. Кромѣ того, измѣненіе сознанія, хотя и приводитъ къ явленіямъ, какъ и всякое субстанціональное измѣненіе, не отличается отъ послѣдняго тѣмъ, что въ этихъ явленіяхъ преломляетъ *единство* сознанія и дѣлаетъ явленія частями одного и того же сознанія,—частями сознаваемыми *въ этомъ именно качествѣ* частей. Въ своихъ явленіяхъ сознаніе находитъ свое собственное единство; но не будучи формальнымъ, безсодержательнымъ, пустымъ, а уже конкретнымъ, исполненнымъ индивидуальной опредѣленности, сознаніе теперь дано не просто „въ себѣ", но и—„для себя". Оно теперь обозрѣваетъ свое собственное достояніе; вмѣсто всеохватывающей неопредѣленности, оно всюду находитъ опредѣленность; въ явленіяхъ реализовано единство его, но вслѣдствіе этого явленія только сближены съ цѣлымъ и впервые могутъ разсматриваться какъ части. Измѣненіе, осуществленное сознаніемъ, отличается отъ всякаго другого субстанціональнаго измѣненія тѣмъ, что вноситъ единство. Оно такъ перерабатываетъ данность, что та выступаетъ въ видѣ явленій или, какъ мы ихъ будемъ дальше называть, предметовъ. Это измѣненіе можно съ одной стороны обозначить, какъ *открываніе*; но поскольку это открываніе даннаго не можетъ быть отдѣлено отъ его объединенія и преобразованія въ явленіе или предметъ, оно есть въ подлинномъ смыслѣ слова *творчество*. Открыть нельзя внѣ творчества: открытіе есть моментъ, который „снимается" творчествомъ. Но именно потому всякое творчество есть въ извѣстномъ отношеніи и открытіе. *Понятіе творчества есть понятіе субстанціональнаго измѣненія сознанія, вносящаго единство и, благодаря этому, образующаго явленія или предметъ изъ неопредѣленной матеріи, данной въ сознаніи до творчества.*

Если даже не всѣми и не всегда сознавалась подлинная сущность творчества, то даже ошибки свидѣтельствуютъ о приближеніи къ послѣдней. Къ числу такихъ ошибокъ принадлежитъ и та, которую пустилъ въ ходъ Платонъ. Въ дивной поэмѣ объ Эросѣ развита теорія, по которой творчество „есть причина того, что изъ небытія переходитъ въ бытіе"; и Платонъ, устами Діотимы, говоритъ: „всѣ мы... имѣемъ стремленіе къ оплодотворенію, какъ въ физическомъ, такъ и въ духовномъ отношеніи, и когда мы достигаемъ извѣстнаго возраста, природа наша стремится рождать, одна она не можетъ творить. А творить она въ безобразномъ не можетъ, а только въ прекрасномъ. Соединеніе мужчины и женщины есть уже творчество, и это творчество представляетъ извѣстнаго рода божественное дѣло...." „Такимъ образомъ, тѣ, продолжала она, чей творческій геній носитъ физическій характеръ, стремятся главнымъ образомъ къ женщинамъ и бываютъ послѣдователями Эроса, такимъ способомъ надѣясь, какъ они полагаютъ, стяжать себѣ черезъ дѣторожденіе и безсмертіе, и счастье, и память навѣки. Тѣ же, которые обладаютъ духовнымъ творческимъ геніи-

емъ... существуютъ вѣдь и такіе, которые исполнены творческаго генія не столько физически, сколько духовно, чтобы производить то, что подобаетъ производить душѣ. Что же именно подобаетъ ей производить? Разумность и всякія другія добродѣтели, порожденіе поэтовъ и всѣхъ художниковъ, которые одарены геніемъ изобрѣтательности. Но самая великая и самая удивительная разумность, сказала она—та, которая имѣетъ отношеніе къ управленію государствомъ и человѣческими общежитіями, и имя ей благоразуміе и справедливость“ [1]). Эту изящную теорію Платонъ разработалъ en grand, изображая въ „Тимеѣ“ сотвореніе природы. И здѣсь творчество уже просто совпадаетъ съ оплодотвореніемъ и порожденіемъ. Онъ сравниваетъ „матерію“, какъ „начало воспринимающее“, съ матерью: то, „отъ чего воспринимается“—съ отцомъ; а природу, „что занимаетъ мѣсто между ними“,—съ ихъ „порожденіемъ“ [2]). Слѣдуетъ признать, что у Платона было много поводовъ отождествить творчество съ порожденіемъ. Онъ исходилъ изъ вполнѣ правильной, какъ намъ кажется, мысли, что творчество предполагаетъ нѣкоторую данность, „матерію“, которую „выявляетъ“ творчество, сообщая ей конкретность и опредѣленность. Именно это и означаетъ платоновское опредѣленіе творчества, какъ причины того, что изъ небытія переходитъ въ бытіе, при чемъ „небытіе“ и есть матерія въ присущей ей неопредѣленности, а бытіе—природа, поскольку она дана, какъ уже опредѣлившееся единство. Мы еще коснемся ниже нѣкоторыхъ изъ этихъ мотивовъ, но уже и сейчасъ видно, что наше собственное опредѣленіе творчества въ существенномъ совпадаетъ съ платоновскимъ; по крайней мѣрѣ—пока мы не имѣемъ основанія указывать точки расхожденія. Но она живо обнаруживается, едва мы войдемъ нѣсколько глубже въ сцѣпленіе мыслей, образующихъ философію Платона. Для Платона приведенное опредѣленіе изъ „Пира“, пожалуй, не совершенно типично и, во всякомъ случаѣ, не окончательно. Истинный его смыслъ выясняется телько въ связи съ ученіемъ Платона объ идеяхъ. Это ученіе проникнуто тенденціею—абсолютизировать цѣнности научнаго, эстетическаго и этическаго порядка. Платонъ возноситъ свои идеи надъ міромъ дѣйствительности или природы, такъ же, какъ и надъ тѣмъ, что онъ называетъ „небытіемъ“ или матеріей и матерью природы. Царство идей и послѣ сотворенія міра не вошло въ царство матеріи, а только отсвѣтилось въ немъ—объ этомъ говоритъ знаменитое сравненіе природы съ тѣнями, кидаемыми огнемъ на стѣну пещеры и видимыми тому, кто стоитъ спиной къ огню. Чтобы сотворить природу, понадобилось предпослать ей *два несотворенныя* начала: матерію или небытіе, и міръ идей или истинное бытіе. Природа входитъ въ эту пару, какъ нѣчто третье и, въ сущности,

---

[1]) „Пиръ“ русск. пер. С. Городецкаго, стр. 72, 74, 79—80 (изд. 2-е 1910 г.).
[2]) „Тимей“, 50, D.

никогда не можетъ быть слита ни съ однимъ изъ нихъ, а похожа только на муки, которыя суждено переживать душѣ, оторвавшейся отъ лучезарнаго царства идей [1]). Это царство, какъ старательно подчеркиваетъ Платонъ, служило только *образцомъ* при формированіи природы. *Сотвореніе* послѣдней было, въ дѣйствительности, только *соединеніемъ*, сочетаніемъ двухъ началъ, пребывавшихъ до того внѣ другъ друга. И вполнѣ логично было называть такое сочетаніе оплодотвореніемъ. Платонъ временами возвышается, правда, надъ этимъ представленіемъ, но по существу, въ томъ или иномъ видѣ, оно у него остается господствующимъ. Здѣсь и обнаруживается, какъ намъ кажется, слабость платоновскаго построенія: *творчество требуетъ не двухъ началъ, подлежащихъ лишь совмѣщенію, а только одного.* Лишь неопредѣленное содержаніе сознанія есть данность—и ничего сверхъ того. Единство во всѣ развѣтвленія этой данности вносится впервые творчествомъ. *Это единство нигдѣ не пребывало до творчества*, оно не являетъ собой *второй* данности, которую творчество беретъ и переноситъ въ первую, дабы оплодотворить ее. Въ извѣстномъ смыслѣ, конечно, единство предшествуетъ творчеству, но не то единство, о которомъ здѣсь идетъ рѣчь, а единство сознанія, единство вообще, единство формальное, пустое, безсодержательное,—объ этомъ мы еще будемъ говорить въ свое время. Но стоитъ допустить, что даны два начала,—и мы съ необходимостью должны будемъ придти къ заключенію, что ихъ сочетаніе есть только актъ оплодотворенія одного-другимъ. Старый предразсудокъ, будто женщина—только безформенная матерія,—сосудъ, готовый воспринять что угодно, —мягкая глина, послушная рукѣ ваятеля—мужчины, тогда какъ мужчина есть начало мужественное, энергичное, способное вносить форму и опредѣленность—этотъ предразсудокъ оказывается однимъ изъ мотивовъ, побуждающихъ свести творчество къ оплодотворенію, порожденію, т. е. въ сущности *отказаться отъ понятія творчества.* И хотя Платонъ, въ частности, говоритъ много и охотно о творчествѣ, онъ, въ дѣйствительности, всегда думаетъ при этомъ лишь о суррогатѣ творчества, о приближеніи къ нему. Если понятіе субстанціональнаго измѣненія вообще или роста или органической эволюціи есть приближеніе къ понятію творчества, поскольку послѣднее есть нѣчто *большее*, нежели первыя; то понятіе оплодотворенія, порожденія есть приближеніе къ понятію творчества въ томъ смыслѣ, что творчество есть нѣчто *меньшее*, чѣмъ оплодотвореніе или порожденіе. Отъ понятія субстанціональнаго измѣненія творчество отличается по признаку его *сознательности* и привносимаго имъ *единства;* отъ понятія же порожденія его отдѣляетъ моментъ *одной* единственной данности. Понятіе творчества лежитъ *между* понятіями субстанціональ-

[1]) Какъ это рисуетъ „Федонъ“.

наго измѣненія и оплодотворенія или порожденія: такъ длина окружности находится между двумя периметрами,—периметромъ многоугольника *вписаннаго* въ нее и—вокругъ нея *описаннаго*.

Изъ всего сказаннаго о творчествѣ, мы можемъ извлечь также и отвѣтъ на вопросъ, сознательно ли творчество, или же его слѣдуетъ считать безсознательнымъ. Все здѣсь зависитъ отъ того оттѣнка, какой мы придадимъ слову „сознательный". Можно насчитать, по крайней мѣрѣ, *три* такихъ оттѣнка. Во-первыхъ, „сознательный" можетъ означать: „умышленный, подчиненный извѣстной нормѣ, осуществленный, какъ требованіе этой нормы или, по крайней мѣрѣ, подъ ея руководствомъ". Этотъ оттѣнокъ можно обозначить какъ *нормативное* понятіе сознательности. Во-вторыхъ, сознательность можетъ означать вообще: „пребываніе въ предѣлахъ сознанія", понимая подъ сознаніемъ то, что мы выяснили выше. Это—*конститутивное* понятіе сознательности, т. е. понятіе, восходящее къ основному условію мыслимости *всякаго* рода сознательности. Наконецъ, въ третьихъ, подъ сознательностью можно разумѣть все, что такъ или иначе *осознано* въ актахъ осознанія—объ этомъ мы говорили тоже выше. Это понятіе сознательности мы условимся называть *психологическимъ*.

Если бы насъ спросили, сознательно ли творчество, то мы сперва должны привести въ извѣстность, какую постановку получаетъ здѣсь этотъ вопросъ, о какомъ понятіи сознательности идетъ рѣчь. Сознательно ли творчество въ *нормативномъ* смыслѣ? Этотъ вопросъ надо расколоть, въ свою очередь, на два. Одинъ изъ нихъ: сознается ли творчество, какъ подчиненное и регулируемое нормами—т. е. *испытываемъ ли* мы въ творчествѣ принужденіе и стѣсненіе? Другой: можетъ ли быть въ творчествѣ рѣчь о нормированіи, *все равно*, непереживаемомъ, или не поддающемся отчетливому постиженію? Первый изъ этихъ вопросовъ должна рѣшить психологія творчества: она подвергнетъ разсмотрѣнію фактическую картину творческаго переживанія и скажетъ затѣмъ свое слово (до сихъ поръ еще не сказанное). Второй вопросъ, можетъ ли въ данномъ случаѣ *вообще* итти рѣчь о нормированіи, уже не относится къ психологіи. Онъ долженъ быть рѣшенъ совершенно опредѣленнымъ образомъ въ связи съ анализомъ конститутивныхъ элементовъ понятія творчества. Это рѣшеніе крайне недвумысленно: если бы творчество требовало и предполагало prius, въ видѣ нормъ, это значило бы, что творчество не есть творчество, а то, что разумѣлъ подъ нимъ Платонъ, именно—оплодотвореніе, порожденіе. Нормированіе и творчество—несовмѣстимы въ *этомъ* смыслѣ. Творчеству, поскольку оно есть творчество, не предшествуютъ нормы: оно само впервые полагаетъ всякую норму.

Сознательно ли творчество въ томъ смыслѣ, въ какомъ сознательность есть *конститутивное* понятіе? Иначе говоря, пребываетъ ли твор-

чество въ сознаніи? Очевидно, что—да. Все сказанное нами въ свое время о сознаніи, объ его переходѣ изъ фазы въ „себѣ бытія“ въ форму „для себя бытія“, свидѣтельствуетъ объ этомъ.

Наконецъ, сознательно ли творчество въ *психологическомъ* смыслѣ? Т. е., осознается ли творчество, какъ творчество? Можно ли усмотрѣть тѣ акты, сознанія, которые опосредствуютъ выявленіе сознанія? Переживаются ли они? Это—опять вопросъ, на который призвана отвѣтить психологія. Ей принадлежитъ здѣсь право вязать и рѣшать, и мы не должны предрѣшать ея результатовъ.

IX. „Творчество изъ ничего“ и „творчество формы“.

До сихъ поръ мы достигли слѣдующихъ результатовъ.—Мы установили, что подъ творчествомъ слѣдуетъ разумѣть субстанціональное измѣненіе, но не всякое, а лишь происходящее въ сознаніи. Въ силу такой связи между субстанціональнымъ измѣненіемъ и сознаніемъ, первое пріобрѣтаетъ особую форму, именно—измѣненія, отправляющагося отъ примитивнаго и безсодержательно-формальнаго единства сознанія и имѣющаго своей конечною цѣлью единство конкретное, преодолѣвшее порокъ безплодности и выражающее живую полноту сознанія, при чемъ, однако, измѣненіе это происходитъ не сразу, а постепенно, разбившись на множество болѣе мелкихъ измѣненій, общей особенностью которыхъ является присущая имъ функція внесенія единства, хотя бы частнаго и далекаго еще отъ того единства, къ которому тяготѣетъ сознаніе въ своемъ цѣломъ. И мы нашли, кромѣ того, что творчество предполагаетъ нѣкоторую данность, предваряющую его; отношеніе же творчества къ этой данности таково, что внося въ нее вновь и вновь единство, творчество вмѣстѣ съ тѣмъ и открываетъ ее, какъ нѣчто просто „наличное“, что приходится только „констатировать“ и что нуждается еще въ дальнѣйшемъ „выполненіи“ и всестороннемъ „освѣщеніи“. Вотъ почему мы подчеркнули, что творчество есть также и открываніе—подобное тому открыванію, которое получило поэтическую характеристику въ извѣстной легендѣ о саисскомъ юношѣ, снимающемъ покрывало съ лица богини истины. Продумывая теперь эти выводы, мы не можемъ сразу же не замѣтить, что творчество, о которомъ у насъ шла рѣчь, есть, повидимому, творчество ограниченное. Оно нуждается въ предсуществованіи данности, и хотя это и можетъ быть вѣрно по отношѣнію къ нашему немощному творчеству, все же мыслимо и такое творчество, которое исключало бы эту ограниченность и которое поэтому можно было бы съ правомъ назвать творчествомъ изъ ничего или творчествомъ абсолютнымъ, отличая его такимъ образомъ отъ творчества ограниченнаго и относительнаго, исходящаго непремѣнно изъ предшествующей ему данности. Можно допустить, что такое абсолютное творче-

ство присуще всемогущему существу. Если бы это было такъ, то весь нашъ анализъ понятія творчества получилъ ложное направленіе: вѣдь мы поставили себѣ задачей—установить конститутивные элементы понятія творчества, т. е. такіе элементы, которые мыслятся нами всегда, когда заходитъ рѣчь о творчествѣ; нашъ же выводъ, повидимому, привелъ насъ къ одному изъ частныхъ понятій творчества, въ числѣ элементовъ котораго находятся такіе, какихъ нѣтъ въ другихъ понятіяхъ—т. е. наше понятіе творчества дало не конститутивную характеристику творчества. И это объясняется, какъ кажется, тѣмъ, что существуетъ, кромѣ творчества относительнаго, и творчество абсолютное, или творчество изъ ничего, нами непредусмотрѣнное.

Наша задача теперь состоитъ въ доказательствѣ того, во-первыхъ, что творчество изъ ничего нами *не просмотрѣно*, а принято во вниманіе, во-вторыхъ же того, что истинный смыслъ творчества изъ ничего и смыслъ творчества, установленный нами, *совпадаютъ*.

Итакъ, прежде всего, покажемъ, что мы приняли въ разсчетъ творчество изъ ничего. Для этого намъ достаточно сослаться только на разсужденія, приведенныя въ концѣ предыдущаго параграфа. Изъ нихъ явствуетъ, что конкретное единство, вносимое творчествомъ, до творчества не пребывало нигдѣ, такъ что оно является какъ разъ тѣмъ „новымъ“, котораго требуетъ понятіе творчества. Въ этомъ смыслѣ это единство было абсолютнымъ „ничто“—т. е. такого рода моментомъ, которому ранѣе его реализаціи не принадлежало существованіе именно въ видѣ конкретнаго единства. Конкретному единству предшествуетъ формальное—нѣчто совершенно иное. Поэтому мы можемъ сказать, что творчество, вносящее конкретное единство, есть творчество изъ ничего. Такъ что упрекъ, будто мы не предусмотрѣли творчества изъ ничего, къ намъ не относится.

Но на это можно возразить тѣмъ, что подлинное творчество изъ ничего должно вносить не только оформляющее единство, но также и оформляемое содержаніе или „матерію“. Слѣдовательно, если и наше понятіе творчества есть творчество изъ ничего, оно все же не совершенно еще заслуживаетъ этого имени, и являясь абсолютнымъ въ отношеніи „формы“ (единства), оно относительно съ точки зрѣнія „матеріи“ (объединяемаго содержанія сознанія). Мы же покажемъ, что существуетъ только одно единственное понятіе творчества изъ ничего или творчества абсолютнаго, и что наше изслѣдованіе именно и обрисовало его правильно, какъ особаго рода субстанціональное измѣненіе. Всего легче и скорѣе можно приблизиться къ этому, подвергнувъ анализу понятіе „ничто“, смыслъ котораго въ настоящемъ случаѣ играетъ рѣшающую роль. Ясно, прежде всего, что понятіе „ничто“ нужно отличать отъ понятія „нѣчто“. На первый взглядъ даже кажется, что здѣсь имѣется не простое различіе, но настоящая противоположность двухъ понятій, другъ друга исключающихъ.

Въ дѣйствительности, это не подтверждается, но зато не подлежитъ сомнѣнію, что „ничто“ не является понятіемъ, просто подчиненнымъ понятію „нѣчто“: понятія эти по объему и содержанію другъ съ другомъ граничатъ и совмѣстно дѣлятъ между собою нѣкоторую болѣе значительную, чѣмъ каждая изъ нихъ въ отдѣльности, сферу. Спрашивается теперь, въ чемъ же состоитъ неоспоримое отличіе „ничто“ отъ „нѣчто“? Повидимому, различіе это сводится къ тому, что подъ „нѣчто“ мы мыслимъ непремѣнно нѣкоторый опредѣленный предметъ, тогда какъ думать о какомъ бы то ни было предметѣ, мысля „ничто“, невозможно. А такъ какъ безпредметное понятіе есть безсмыслица и противорѣчитъ самому опредѣленію понятія, какъ одной изъ формъ познавательнаго постиженія предметности, то нужно сказать, что только понятіе „нѣчто“ есть подлинное понятіе, „ничто“ же—только псевдопонятіе. Ибо, говоря словами Тренделенбурга, въ этомъ послѣднемъ „содержаніе и форма стоятъ въ самомъ рѣзкомъ противорѣчіи“ („Логич. изслѣдованія“, пер. Корша, т. II, стр. 160, примѣч.). Такія понятія, какъ справедливо замѣчаетъ Тренделенбургъ, „разлетаются въ прахъ, какъ скоро мысль станетъ вникать въ происхожденіе самой вещи“ (ib. текстъ). Разсмотримъ же, однако, сперва утвержденіе, что „ничто“ есть псевдопонятіе. Псевдопонятіе есть собственно псевдомышленіе, такъ что, въ дѣйствительности, мы ничего не мыслимъ въ подобныхъ случаяхъ. Примѣромъ типичнаго псевдопонятія является, напримѣръ „деревянное желѣзо“ или „круглый квадратъ“: мы мыслимъ дерево и желѣзо и, сверхъ того, *требованіе* соединить ихъ аттрибутивнымъ образомъ въ одномъ понятіи; точно также и во второмъ случаѣ мы мыслимъ круглость и квадратъ вмѣстѣ съ *требованіемъ* соединить ихъ извѣстнымъ образомъ въ одномъ понятіи. Но требованіе еще не составляетъ осуществленія; поэтому мы можемъ сказать, что псевдопонятіе является ошибочнымъ принятіемъ *неосуществимаго* требованія за *реализованное* понятіе. Принадлежитъ-ли понятіе „ничто“ къ числу тѣхъ, въ которыхъ совершена эта подстановка? Не трудно показать, что—нѣтъ. Ибо будь оно основано на указанной ошибкѣ, оно не имѣло бы смысла, не могло бы выступать въ качествѣ всѣмъ понятнаго и законнаго способа опредѣленія, и всякая попытка помыслить его завершилась бы увѣренностью въ его немыслимости. Но все это обстоитъ какъ разъ напротивъ. Сужденіе: „Господинъ X, какъ философъ, есть чистое ничто“—не заключаетъ въ себѣ никакого внутренняго противорѣчія, не возбуждаетъ ни въ комъ недоумѣнія, и всякому представляется понятнымъ; а вѣдь этого не могло бы быть, если бы „ничто“ было псевдопонятіемъ. Попытаемся высказать такое сужденіе: „Сумма *угловъ* этого *круга* равна двумъ прямымъ“—и немыслимость его сразу бросается въ глаза, ибо оно основано на псевдопонятіи „треугольный кругъ“. Ничего подобнаго не случается въ сужденіяхъ, въ которыхъ въ какомъ-либо качествѣ участвуетъ „ничто“. И мы поэтому

можемъ утверждать, что „ничто“ есть не псевдопонятіе, а настоящее понятіе. Мы подвергли его только пробному испытанію,—и оно не „разлетѣлось въ прахъ“, какъ предсказывалъ Тренделенбургъ. Въ дальнѣйшемъ мы еще больше убѣдимся въ этомъ. Не слѣдуетъ только относиться къ вещамъ съ предубѣжденіемъ—особенно съ такимъ, какимъ былъ проникнутъ цитированный мыслитель ко всему, что, подобно понятію „ничто“, исходило отъ ненавистнаго ему Гегеля. Понятія не враги: они нуждаются не въ опроверженіи, а въ оправданіи. Оправданіе же можетъ быть дано всякому понятію, лишь бы мы не отказывались напередъ понять его.— Итакъ, „ничто“ есть подлинное понятіе. А это значитъ, что ему отвѣчаетъ также и соотвѣтствующій предметъ. Слѣдовательно, наше первоначальное предположеніе, что только понятію „нѣчто“ отвѣчаетъ предметъ, понятіе же „ничто“ лишено послѣдняго—было ошибочно. Мы обязаны утверждать теперь, что отличіе здѣсь возводится только къ отличію между предметами этихъ понятій. Предметъ понятія „нѣчто“ одного порядка; предметъ понятія ничто—другого. Поэтому, очередный вопросъ теперь гласитъ: чѣмъ предметъ понятія „ничто“ отличается отъ предмета понятія „нѣчто“?

Обо всемъ рѣшительно мы можемъ сказать, что оно есть „нѣчто“, иными словами нѣтъ такого предмета, который не могъ бы быть опредѣленъ понятіемъ „нѣчто“, такъ что, сумѣй мы перечислить всѣ предметы, могущіе быть помысленными въ этомъ понятіи, мы тѣмъ самымъ исчерпали бы и всѣ возможные вообще предметы. А отсюда слѣдуетъ одно изъ двухъ: либо „ничто“ лишено *вовсе* предмета, ибо вѣдь всѣ возможные предметы суть предметы понятія „нѣчто“, либо же, если „ничто“ все-таки обладаетъ предметомъ, то кругъ этихъ предметовъ лежитъ *внутри* класса предметовъ „нѣчто“, какъ сказано—вообще исчерпывающихъ сферу предметнаго. Изъ этихъ возможностей, первую приходится исключить, ибо мы нашли выше, что и понятію „ничто“ принадлежитъ предметъ. Слѣдовательно, остается вторая возможность, согласно которой предметы понятія „ничто“ *включены* въ сферу понятія „нѣчто“. Однако, кажется, что соглашаясь съ этимъ, мы вступаемъ въ противорѣчіе съ собою. Не утверждали-ли мы выше, что сфера понятія „ничто“ граничитъ со сферой понятія „нѣчто“, такъ что онѣ вмѣстѣ дѣлятъ между собою общую территорію? А вѣдь сейчасъ полученный выводъ означаетъ нѣчто иное: если кругъ предметовъ, мыслимыхъ въ понятіи „ничто“, включенъ въ кругъ предметовъ, мыслимыхъ въ понятіи „нѣчто“, то это послѣднее понятіе общѣе перваго, откуда вытекаетъ, что здѣсь вовсе нѣтъ отношенія двухъ равноправныхъ сферъ другъ къ другу. Въ чемъ же истина? Въ исходномъ ли нашемъ предположеніи, или въ только что полученномъ результатѣ? „Истина“ здѣсь есть на обѣихъ сторонахъ. Кажущаяся же необходимость выбирать между этими двумя утвержденіями обусловлена чисто словеснымъ основаніемъ. Дѣло въ томъ, что понятіе „нѣчто“ можно упо-

треблять въ *двухъ* значеніяхъ—въ болѣе и менѣе общемъ. Въ первомъ случаѣ оно покрываетъ собою *всѣ* возможные предметы, и мы сейчасъ употребили его въ такомъ именно *наиобщемъ* значеніи. Въ другомъ случаѣ „нѣчто" обозначаетъ лишь *нѣкоторые* предметы—и именно тѣ, которые не входятъ въ составъ предметовъ, мыслимыхъ въ понятіи „ничто". Ясно, что смотря по тому, въ какомъ изъ этихъ значеній мы употребимъ слово „нѣчто", мы получимъ два различныя понятія, такъ что и отношеніе къ нимъ понятія „ничто" явится различнымъ. По отношенію къ „нѣчто" въ *широкомъ* смыслѣ, „ничто" есть понятіе подчиненное и само является въ извѣстномъ значеніи „нѣчто". По отношенію къ понятію „нѣчто" въ болѣе *узкомъ* значеніи, понятіе „ничто" является соподчиненнымъ, и вмѣстѣ они дѣлятъ между собою сферу („объемъ") понятія „нѣчто" въ широкомъ смыслѣ слова. Въ дальнѣйшемъ рѣчь у насъ будетъ итти о характерѣ *соподчиненныхъ* понятій „ничто" и „нѣчто", и возобновляя нашъ вопросъ: чѣмъ отличается предметъ понятія „ничто" отъ предмета понятія „нѣчто", мы будемъ разумѣть подъ послѣднимъ „нѣчто" въ узкомъ смыслѣ слова. Если и „ничто" и „нѣчто" суть оба „нѣчто", то что же позволяетъ ихъ разграничить?

На этотъ вопросъ отвѣтить легко: въ случаѣ „нѣчто" мы мыслимъ предметъ утвердительно или положительно, а въ случаѣ „ничто"—отрицательно. Нѣчто есть положительное понятіе; ничто есть понятіе отрицательное. Различіе же между ними сводится къ болѣе общему различію между положительными и отрицательными понятіями. Но такъ какъ каждое понятіе есть только замаскированное сужденіе, то лучше обсуждать теорію положительныхъ и отрицательныхъ сужденій—то, что въ логикѣ издавна называется качествомъ сужденія.

Эта теорія въ настоящее время едва-ли обладаетъ хоть однимъ положеніемъ, пользующимся общимъ признаніемъ. Подвергается серьезной переоцѣнкѣ не только „теорія", т. е. систематическое мѣсто и освѣщеніе качественности сужденій, но даже и самая „догма", казалось бы прочно, навсегда заложенная Аристотелемъ. Это объясняется тѣмъ, что теорія качества сужденія стоитъ въ тѣснѣйшей связи съ теоріей сужденія вообще, а послѣдняя можетъ строиться очень различно, смотря по тому, различаемъ-ли мы въ сужденіи три вещи, изъ которыхъ лишь одна имѣетъ отношеніе къ логикѣ, или же некритически смѣшиваемъ ихъ, при чемъ смѣшеніе можетъ зависѣть одинаково отъ недостаточности различенія и отъ его полнаго отсутствія. Эти же три „вещи" суть: 1.—*грамматическая форма* сужденій, связанная извѣстнымъ образомъ съ ихъ логическою сущностью, но вовсе не совпадающая непремѣнно съ послѣдней; 2.—*психологическіе процессы переживанія* сужденій, при чемъ весьма вѣроятно, что при отрицаніи и утвержденіи эти процессы носятъ качественно-различный характеръ; 3.—*логическій смыслъ* сужденія—именно

то, „*что*“ выражено сужденіемъ. Если мы станемъ разсматривать сужденіе въ логикѣ со всѣхъ этихъ точекъ зрѣнія, то получимъ теорію крайне странную и запутанную, что и встрѣчается въ большинствѣ традиціонныхъ обработокъ логики. Теперь такое смѣшеніе почти всѣми признано нежелательнымъ—по крайней мѣрѣ въ принципѣ. Логика должна бояться грамматики—вотъ лозунгъ, популярности котораго много способствовалъ Виндельбандъ и который не встрѣчаетъ въ наши дни серьезныхъ противниковъ. Другой лозунгъ, впервые въ видѣ программнаго лозунга провозглашенный Гуссерлемъ, но извѣстный и раньше,—логика должна бояться психологіи и быть „чистой логикой“,—вызвалъ только чрезвычайную путаницу и недоразумѣніе, какъ и всѣ революціи. Гуссерль вполнѣ основательно обратилъ вниманіе на то, что логика должна изучать только смыслъ сужденія. Изъ этого вывели, что въ сужденіи есть какая-то особая „сущность“, пребывающая внѣ времени, въ вѣчности и образующая царство идеальнаго. При этомъ вспомнили и реабилитировали „идеи“ Платона и „сущности“ Аристотеля, а вслѣдъ за этимъ попытались изучить и подробнѣе логическій смыслъ. Съ нѣкоторымъ удивленіемъ видишь, что нѣкоторые писатели открыли не просто смыслъ, а цѣлыхъ два смысла, изъ которыхъ одинъ—совершенно „чистый“, другой же—„имманентный“ сужденію и раздѣляющій всѣ недостатки „субъективнаго“ мышленія. Какая-то ужасающая безплодность составляетъ неизмѣнную черту этихъ вымученныхъ теорій [1]). Тамъ, гдѣ найдя смыслъ, приходится изучать его виды, логики, напротивъ, занимаются общими разсужденіями объ его сущности. Намъ прійдется вернуться въ слѣдующей главѣ къ проблемѣ смысла; здѣсь же мы ограничимся лишь нѣсколькими замѣчаніями, дабы перейти поскорѣе къ теоріи отрицательныхъ сужденій.

Всякое сужденіе полагаетъ непремѣнно какой-либо „предметъ“, при чемъ подъ предметомъ разумѣется отнюдь не подлежащее или субъектъ сужденія, а то, что въ сужденіи получаетъ то или другое опредѣленіе, то, къ чему относится сужденіе въ своемъ цѣломъ. И вотъ, *отнесенность сужденія къ его предмету*—иначе говоря, то обстоятельство, что сужденіемъ обязательно полагается предметъ—и составляетъ смыслъ сужденія. Эту отнесенность не слѣдуетъ гипостазировать и реализировать. Нельзя смѣшивать ее также съ такъ называемыми идеальными предметами, каковы всѣ математическія истины и положенія, всѣ не данные воззрительно предметы, говоря общѣе. Объ этихъ предметахъ можно говорить долго и много—это настоящій „міръ“, не менѣе „реальный“, чѣмъ все чувственно-воспринимаемое. О смыслѣ же нельзя сказать ничего, кромѣ

---

[1]) Это особенно ярко сказалось на примѣрѣ новой книги Ласка (Lask): „Die Lehre vom Urteil“ (1912), которая есть систематическое documentum pauperitatis логики „чистаго“ смысла.

того, что онъ сводится къ отнесенности сужденія къ его предмету. Самъ по себѣ смыслъ, какъ такая отнесенность, есть самая безсодержательная вещь, чѣмъ и объясняется, можетъ быть, вымученность многихъ теорій смысла. Разнообразиться могутъ только формы отнесенности. Эти-то формы исчерпываютъ собой все, что можно говорить въ логикѣ о смыслѣ сужденія. Различнымъ формамъ сужденій отвѣчаютъ и различныя формы отнесенности. При этомъ важно замѣтить, что психологія сужденій при разнообразіи формъ смысла можетъ быть однообразной, равно какъ и наоборотъ. Въ этомъ намъ прійдется убѣдиться на примѣрѣ теоріи качества сужденій. Утвердительность и отрицательность сужденія—это, въ сущности, не логическія, а психологическія характеристики. Онѣ говорятъ не о томъ, какъ въ разныхъ по качеству сужденіяхъ *само сужденіе* относится въ полагаемому имъ предмету, а о томъ, какъ къ этому предмету, а иногда и къ самому сужденію относится *судящій индивидуумъ*—вопросъ, конечно, интересный съ психологической точки зрѣнія, но что даетъ его разрѣшеніе именно логикѣ? Какое ей дѣло до индивидуума, его переживаній и его отношенія къ нимъ? [1]) Совершенно справедливо то, что отрицательность и утвердительность обрисовываютъ разныя формы сужденій. Но нужно перевести языкъ утвержденія и отрицанія на языкѣ формъ отнесенности сужденія къ полагаемому имъ предмету—иными словами, надо отыскать *логическіе эквиваленты* утвержденія и отрицанія. Только въ такомъ случаѣ, думается намъ, теорія логическаго качества сужденій будетъ свободна отъ психологизма и часто связаннаго съ нимъ этимологизма. Наша попытка только намѣчаетъ очертанія этой теоріи, въ той мѣрѣ, въ какой эта теорія понадобится намъ въ настоящемъ случаѣ.

Прежде всего разсмотримъ тѣ двѣ формы отнесенности сужденія къ его предмету, которыя психологически характеризуются суммарно, какъ утвердительныя сужденія. Одна изъ нихъ отличается *прямымъ*, непосредственнымъ полаганіемъ предмета. Другая, напротивъ, характеризуется *косвенностью*, *опосредствованностью* полаганія. Но и та и другая, существенно отличаясь другъ отъ друга, составляютъ логическій эквивалентъ утвердительныхъ сужденій.

Разсмотримъ два такія сужденія: „Америку открылъ Колумбъ“ и: „Вы соль земли“. Предметъ перваго сужденія прямо и непосредственно фиксированъ во всей своей опредѣленности, такъ что въ этомъ сужденіи нѣтъ ничего такого, что не цѣликомъ служило бы установкѣ этой неопредѣленности. Напротивъ, во второмъ сужденіи опредѣленность его предмета полагается опосредствованно. Слова Іисуса Христа, обращенныя Имъ къ

---

[1]) Со всѣмъ этимъ приходится считаться логикѣ, какъ психическому ученію о нормахъ мышленія; но здѣсь рѣчь идетъ о логикѣ „теоретической“, не знающей нормъ и тѣхъ, кто долженъ имъ подчиняться.

апостоламъ и ближайшимъ ученикамъ, нельзя, конечно, понимать „буквально“. Христосъ вовсе не утверждалъ, что апостолы *суть* соль, а только то, что въ извѣстномъ отношеніи они *подобны* соли. Слѣдовательно, въ этомъ сужденіи имѣются элементы, не цѣликомъ служащіе для установки опредѣленности предмета. Они привлечены къ этому только отчасти, въ другихъ же отношеніяхъ ихъ приходится мыслить не въ связи съ предметомъ. Первое изъ нашихъ сужденій типично для класса сужденій, прямо полагающихъ свой предметъ, или сужденій съ прямой, непосредственной отнесенностью къ ихъ предмету. Второе характерно для сужденій съ косвенной формой отнесенности. Эти косвенныя сужденія въ такъ называемыхъ „теоріяхъ словесности“ извѣстны подъ общимъ именемъ троповъ. Ими особенно часто пользуется искусство. Съ психологической точки зрѣнія тѣ и другія сужденія характеризуются одинаково, какъ утвердительныя, хотя, какъ мы видимъ, въ логическомъ отношеніи они распадаются на два класса.

Вотъ, между прочимъ, одинъ изъ многихъ примѣровъ несоотвѣтствія логическаго и психологическаго. Впрочемъ, этой психологической однородности отвѣчаетъ въ настоящемъ случаѣ нѣкоторая и чисто-логическая однородность этихъ двухъ классовъ. Съ логической точки зрѣнія общимъ имъ моментомъ является то, что опредѣленность, къ установкѣ которой направлены сужденія обоего рода, полагается либо непосредственно, либо опосредствованно обязательно въ кругу опредѣленнаго. Въ случаяхъ прямыхъ сужденій это не подлежитъ сомнѣнію, ибо здѣсь вѣдь неопредѣленное не выступаетъ ни въ какомъ видѣ. Менѣе очевидно это въ косвенныхъ сужденіяхъ. Но стоитъ немного подумать, чтобы согласиться съ тѣмъ, что и здѣсь цѣль сужденія—опредѣленность—не движется въ кругу неопредѣленнаго. Въ самомъ дѣлѣ, тѣ посторонніе элементы косвеннаго сужденія, которые не имѣютъ цѣликомъ непосредственнаго отношенія къ цѣли сужденія, привлекаются, однако, въ качествѣ опредѣленностей же. Такимъ образомъ, въ одномъ случаѣ одна опредѣленность, во второмъ—опредѣленность какъ цѣль и опредѣленность, какъ средство—вотъ логическій эквивалентъ утвержденія.

Иначе обстоитъ дѣло въ отрицательныхъ сужденіяхъ. Въ одномъ отношеніи они сродны косвенно-утвердительнымъ сужденіямъ: они тоже косвенны. Когда мы произносимъ сужденіе: „это не птица“, то опредѣленность его предмета фиксируется не прямо, не непосредственно, а съ помощью другого предмета, какимъ въ данномъ случаѣ является: „это птица“. Искомый предметъ долженъ быть данъ въ своей опредѣленности. Вспомогательный является непремѣнно опредѣленностью. Но отношеніе послѣдняго къ первому носитъ неопредѣленный характеръ. Ибо сказавъ, что предметъ не есть птица, мы вѣдь еще не установили, что онъ, собственно такое самъ по себѣ, а лишь по отношенію къ другому предмету. Но отсюда

нельзя заключать, что въ такихъ сужденіяхъ предметъ никогда не опредѣляется точно. Точность или неточность установляются съ помощью иныхъ критеріевъ, чѣмъ тѣ, о которыхъ мы здѣсь говоримъ. Въ дѣйствительности и отрицательныя сужденія обращены въ сторону опредѣленности. Но эта послѣдняя здѣсь фиксируется въ функціи суживаемой, ограничиваемой неопредѣленности. Зная, что „это не птица", мы уже не скажемъ, что „это орелъ", „это пѣтухъ" и т. д. Мы, такимъ образомъ, въ отрицательныхъ сужденіяхъ имѣемъ дѣло съ *устраненіемъ*, *отстраненіемъ* нѣкоторыхъ опредѣленностей изъ круга искомой опредѣленности; первыя именно потому не могутъ выразить послѣдней, что у нихъ есть своя физіономія; въ силу наличности этой физіономіи, ихъ и приходится исключать изъ той сферы, гдѣ не находится опредѣленнаго предмета, полагаемаго сужденіемъ. Шуппе замѣтилъ, что всѣ отрицательныя сужденія суть сужденія различія („Erkenntnistheoretische Logik" (1878, §§ 72 и 90). Но этого недостаточно. Надо еще прибавить, что это различіе между двумя опредѣленностями, изъ которыхъ одна должна обрисовывать другую, но въ этомъ своемъ качествѣ именно и оказывается непригодной. Въ сужденіи: „это не птица" привлечена посторонняя опредѣленность (какъ въ косвенно-утвердительныхъ сужденіяхъ), но вслѣдъ за тѣмъ она отстранена, откуда и вытекаетъ то, что сказано выше: благодаря такому отстраненію посторонней опредѣленности суживается кругъ тѣхъ возможностей, среди которыхъ находится искомая опредѣленность. Поэтому суженіе круга означаетъ ограниченіе неопредѣленности. Но—только ограниченіе. Неопредѣленности отсюда окончательно изгнать не удается. Но неопредѣленность эта, и сохраняясь, служитъ полаганію опредѣленности предмета сужденія. Вотъ въ этомъ-то пунктѣ и отличаются отрицательныя сужденія отъ утвердительныхъ, которыя, какъ мы видѣли, движутся лишь въ рамкахъ опредѣленнаго. Всякое отрицательное сужденіе полагаетъ свой предметъ такимъ образомъ, что изъ той относительно-неопредѣленной сферы, гдѣ лежитъ послѣдній, оно исключаетъ другую опредѣленность, долженствующую и въ этомъ отстраненіи обрисовывать очертанія искомой. Поэтому правильно замѣчаетъ Котенъ, говоря, что сущность отрицанія въ томъ, чтобы окольнымъ путемъ достигать того же, что и утвержденіе („Logik der reinen Erkenntniss" (1902) стр. 70). Этотъ окольный путь, когда отрицательное сужденіе сгущается въ отрицательное понятіе, и составляетъ сущность момента „ничто". Та опредѣленность, которая въ этомъ понятіи отстраняется и именно постольку уже служитъ установкѣ искомой опредѣленности, выступаетъ, какъ „ничто". Вѣрнѣе было бы сказать, что не отстраняемая опредѣленность характеризуется сама по себѣ, какъ „ничто", а такъ установляется она въ *отношеніи* къ искомой. Опредѣленность А въ отношеніи къ Х, котораго она должна замѣстить и поставить, есть ничто—вотъ формула „ничто". Понятіе „ничто" это понятіе *особаго отношенія*. Именно—*это*

отношеніе одной опредѣленности къ другой, которую первая, однако, замѣстить не можетъ и которая постольку должна быть исключена изъ сферы, содержащей въ себѣ опредѣленность, полагаемую отрицательнымъ понятіемъ. Но, какъ мы уже подчеркивали, это отношеніе только потому и существуетъ, что существуютъ прежде его двѣ опредѣленности, два „нѣчто". Одно изъ нихъ въ отношеніи къ другому опредѣляется, какъ ничто, именно потому, что само по себѣ оно есть „нѣчто". Его собственная индивидуальность препятствуетъ ему выражать индивидуальность другого. Если угодно, „ничто" есть какъ бы оборотная сторона „нѣчто", *поскольку*, однако, это послѣднее становится въ извѣстное отношеніе къ другому „нѣчто". Мы подчеркнули слово: „поскольку" съ цѣлью предупредить ошибочное предположеніе, будто *всякое* „нѣчто" есть *всегда* и „ничто". „Ничто" выражаетъ опредѣленное отношеніе между двумя „нѣчто", и оно имѣетъ смыслъ лишь до тѣхъ поръ и подъ тѣмъ условіемъ, что такое отношеніе установлено. Само же по себѣ одно единственное „нѣчто", не соотнесенное извѣстнымъ образомъ съ другимъ „нѣчто", не является еще „ничто". Въ этомъ пунктѣ наше пониманіе „ничто", до сихъ поръ очень близкое къ гегелевскому, отступаетъ отъ послѣдняго. Итакъ, и „ничто" и „нѣчто" суть одинаково „нѣчто" въ широкомъ смыслѣ этого слова. Но „нѣчто" въ узкомъ значеніи слова есть понятіе безотносительнаго „нѣчто", тогда какъ „ничто" есть понятіе „нѣчто", извѣстнымъ образомъ соотнесеннаго съ другимъ „нѣчто". —Теперь, располагая критически—уясненнымъ смысломъ понятія „ничто", мы можемъ вернуться къ проблемѣ творчества изъ ничего.

Если „ничто" есть только „нѣчто", стоящее въ особомъ отношеніи къ другому „нѣчто", то и *творчество изъ ничего есть, слѣдовательно, творчество изъ „нѣчто", извѣстнымъ образомъ соотнесеннаго съ другимъ „нѣчто"*. Творчество, значитъ, непремѣнно должно исходить изъ „чего-либо", но это же самое „что-либо", поскольку оно не можетъ замѣстить другого „что-либо", въ отношеніи къ послѣднему есть „ничто". Но мы вѣдь и видѣли, что такой исходный пунктъ существуетъ, что имъ является „матерія" или „содержаніе" сознанія, объединенная только формальнымъ образомъ. Эта матерія была нами опредѣлена, какъ ирраціональное, безсознательное, неопредѣленное, безпорядочное и т. д. Все это вѣрно, но только въ относительномъ смыслѣ. Ирраціональна „матерія" лишь въ отношеніи къ той раціональности конкретизированнаго единства, которая впервые привносится творчествомъ. Безсознательна и неопредѣленна она опять-таки только по отношенію къ творческой формѣ сознательности и опредѣленности. Наконецъ, она и безпорядочна, но только въ отношеніи къ тому порядку, который создается творчествомъ—ибо, какъ правильно и тонко пояснилъ недавно Бергсонъ въ своемъ превосходномъ анализѣ понятія безпорядка (Evolution créatrice стр. 239—257), всякій

безпорядокъ сводится только къ отношенію одного порядка къ другому [1]). Съ точки зрѣнія творческаго результата исходный пунктъ творчества есть „ничто“. Но если бы это было наоборотъ, то творчество не имѣло бы повода возникнуть. Его „пафосъ“ и его оправданіе—въ томъ, что матерія сознанія еще не проявляетъ тѣхъ возможностей, которыя въ ней заложены. Только творчество впервые „открываетъ“ ихъ, оно ихъ „проявляетъ“. Творчество относится къ своей исходной точкѣ, содержанію сознанія въ его формальномъ единствѣ, какъ актуализирующее и актуализированное —къ потенціальному. Послѣднему присущъ „недостатокъ“ существованія въ развернутомъ видѣ; этотъ недостатокъ и снимается творчествомъ.

Если хорошо вдуматься въ тѣ выводы, на которые обязываютъ эти итоги нашего изслѣдованія, то передъ нами раскрываются поистинѣ грандіозныя, величавыя перспективы. Изъ нихъ мы отмѣтимъ здѣсь только одну, которая состоитъ въ слѣдующемъ.—Данность, которую „застаетъ“ творчество какъ бы въ видѣ prius'a, является, какъ мы показали, вовсе не абсолютною неопредѣленностью, ирраціональностью и т. д.; всѣ эти особенности принадлежатъ ей только въ относительной мѣрѣ, которую восполняетъ другая, относительная же „мѣра“: то, что въ однихъ отношеніяхъ представляетъ неопредѣленность, ирраціональность и пр., въ другихъ отношеніяхъ оказывается опредѣленностью, раціональностью и т. д. Мы же можемъ предположить, что опредѣленность, раціональность, какова бы она ни была, своимъ существованіемъ обязана всегда именно творчеству. Слѣдовательно, творчеству, установившему опредѣленность конкретизированнаго единства, предшествовало какъ бы „другое“ творчество. Но такъ какъ мы можемъ воспроизвести то же разсужденіе и по отношенію къ этому послѣднему, то слѣдуетъ сказать, что ему предшествовало тоже творчество, и такъ безъ конца. Отсюда слѣдуетъ, что *творчество есть не только „открываніе“ и „привнесеніе новаго“, но также и въ то же время и „разрушеніе“*. Здѣсь дѣло не стоитъ такъ, чтобы произошло сперва „открытіе“, потомъ „разрушеніе“, затѣмъ, наконецъ, „привнесеніе новаго“. Нѣтъ, творчество *одновременно* является и тѣмъ, и другимъ, и третьимъ, но, конечно, съ различныхъ точекъ зрѣнія. Каждая изъ нихъ по своему рисуетъ какую-либо сторону творчества. Но полную и правильную характеристику творчества даютъ только всѣ три сразу. Когда же это упускается изъ виду, понятіе творчества извращается. Самымъ пародоксальнымъ признакомъ творчества является „разрушеніе“ —то, что, повидимому, составляетъ діаметральную противоположность всякому творчеству. Но пародоксъ этотъ кажущійся и поддерживается только

---

[1]) Впрочемъ, нѣчто аналогичное можно найти и у Виндельбанда: „Die Lehren vom Zufal“ (1870), стр. 69 и 61. Ср. также: его же „О свободѣ воли“ 1-я лекція.

ошибочнымъ пониманіемъ „ничто“ и „нѣчто“. Уразумѣть эти моменты, значитъ понять кажущійся характеръ пародокса. Къ проблемѣ разрушенія мы еще вернемся въ слѣдующей главѣ, пока же ограничимся сказаннымъ о ней.

X. О возможности творчества.

Чтобы закончить этотъ общій анализъ смысла понятія творчества, намъ остается разсмотрѣть еще одинъ—послѣдній—вопросъ: о возможности творчества. Мы не собираемся вовсе искать отвѣта на вопросъ, существуетъ ли въ дѣйствительности творчество: на этотъ вопросъ мы уже отвѣтили, когда установили, что творчество есть путь сознанія отъ его „въ себѣ бытія“ къ его „для себя бытію“: творчество существуетъ, если существуетъ сознаніе и если оно проходитъ по этому пути. Первое не подлежитъ сомнѣнію, что же касается второго, то о немъ нужно сказать то же, ибо творчество есть путь, которымъ сознаніе, поскольку оно осознаетъ себя, не можетъ не итти. Разъ дано сознаніе—дана вмѣстѣ съ тѣмъ и вся его послѣдующая судьба, вплоть до того момента, когда оно, наконецъ, узнаетъ себя въ своихъ явленіяхъ и станетъ „для себя“ тѣмъ, чѣмъ оно было только „въ себѣ“ въ самомъ началѣ. Поэтому, не приходится спрашивать, возможно ли творчество: разъ оно дѣйствительно, то и подавну возможно. Такимъ же образомъ стояла для Канта проблема возможности математики и математическаго естествознанія. Онъ не задается вопросомъ, возможны ли они—они дѣйствительны и, слѣдовательно, возможны. Онъ спрашиваетъ только, *какъ именно* они возможны, въ какой формѣ, подъ какими условіями. Отвѣтомъ на этотъ вопросъ—отвѣтомъ вѣрнымъ, или невѣрнымъ, это все равно—является вся „трансцендентальная эстетика“ и значительная часть „трансцендентальной логики“. Подобно Канту, и мы здѣсь ставимъ вопросъ не о томъ, возможно ли творчество, а о томъ, *какъ* оно возможно, подъ какимъ условіемъ или условіями. И чтобы сразу же увидѣть, о чемъ, въ отношеніи къ чему мы задаемъ этотъ вопросъ, мы обратимъ вниманіе на слѣдующее обстоятельство, до сихъ поръ остававшееся въ тѣни, отчасти по особымъ соображеніямъ, отчасти же потому, что его слѣдуетъ отмѣтить и по существу, въ „естественной“ послѣдовательности, именно здѣсь. Мы говорили выше, что творчество, выявляя фрагментарно матерію или содержаніе сознанія, преломляетъ въ каждомъ отдѣльномъ фрагментѣ то же основное единство, которое проникаетъ собою и все сознаніе, въ его замкнутости и бытіи въ себѣ. На этомъ основано, какъ мы видѣли, то, что сознаніе не просто отрываетъ и отсылаетъ отъ себя свои явленія, но признаетъ ихъ своими, возводитъ ихъ къ одному окончательному единству. Но, можемъ мы теперь спросить, чѣмъ объясняется то, что *отдѣльные фрагменты сознанія и всѣ они въ совокупности*

подчиняются этому объединенію? Какъ нужно понять ихъ пластичность и ихъ способность дѣйствительно являться носителями тѣхъ единствъ, которыя въ нихъ „вкладываетъ“ творчество и благодаря которымъ они всѣ тяготѣютъ какъ бы къ одному и тому же центру излученія? Вѣдь, конечно, легко сказать, что они „такъ устроены“, что имъ „присуща“ величайшая пластичность и пр., чѣмъ-де и объясняется ихъ подчиненіе вносимому творчествомъ единству. Но сказать такъ, значитъ либо слишкомъ много сказать, либо ничего не сказать. Положимъ, что существуетъ какая-то „гармонія“, нѣкоторое соотвѣтствіе между фрагментами содержанія сознанія, съ одной стороны, и вносимыми творчествомъ единствами съ другой. Но вѣдь надо еще выяснить, въ чемъ собственно состоитъ эта своего рода „предустановленная гармонія“, а, самое главное, почему здѣсь вообще есть гармонія, а не дисгармонія. Если ужъ апеллировать къ прерогативной инстанціи „предустановленности“, то нѣтъ никакого основанія предпочитать гармонію—дисгармоніи: то, что напередъ можетъ установить гармонію, можетъ вѣдь установить также и дисгармонію, и вопросъ, слѣдовательно, состоитъ именно въ томъ, почему мы имѣемъ дѣло съ гармоніей, а не съ дисгармоніей. Вопросъ этотъ только иначе выражаетъ сущность поставленнаго выше вопроса,—вотъ почему ссылка на „гармонію“ и пр. есть не отвѣтъ на этотъ вопросъ, а его простая перефразировка, дающая видимость разрѣшенія вопроса. Но эта ссылка можетъ, какъ сказано, означать уже слишкомъ много, больше того, что намъ нужно. Дѣло въ томъ, что утвержденіе, будто фрагменты сознанія „такъ устроены“, будто имъ „свойственна“ особливая гибкость и пластичная способность—это утвержденіе возвращаетъ насъ къ Платону и его отождествленію порожденія съ творчествомъ; оно ведетъ насъ и дальше, къ пониманію „матеріи сознанія“, какъ особаго „начала“, существующаго независимо отъ единства, которое только впослѣдствіи на него снисходитъ. Такой поворотъ дѣла весьма нежелателенъ. Матерія сознанія есть лишь въ томъ смыслѣ „матерія“, что она лишена опредѣленности и есть только чистое содержаніе, которому противостоитъ чистая опредѣленность, въ такой же мѣрѣ лишенная, напротивъ, содержанія: таковъ вѣдь смыслъ того противоположенія „я“ и „не я“, которое исчерпываетъ собою субстанціональное единство сознанія. Во всемъ, что мы говорили о „матеріи“ сознанія, мы ни разу не упоминали о пластичности ея и т. п. Она есть только абстрактный моментъ сознанія, и этотъ моментъ ни въ какомъ случаѣ не есть „начало“, противостоящее другому „началу“, именно тому, которое мы называемъ „я“. Не становится такимъ началомъ „матерія“ и тогда, когда она выявляется благодаря творчеству въ видѣ отдѣльныхъ фрагментовъ. Слѣдуетъ твердо помнить, что эти фрагменты появляются *не до* творчества, они не противостоятъ *ему* такъ, какъ, положимъ, противостоитъ какая-либо масса—той „силѣ“, которую мы приложимъ къ ней въ какой-

нибудь ея точкѣ: творчество впервые разбиваетъ матерію на фрагменты. Такъ пучекъ свѣта впервые очерчиваетъ границы освѣщенной имъ зоны, и она вовсе не противостоитъ свѣту и ждетъ, чтобы онъ „освѣтилъ“ ее. Поэтому, внесеніе единства во фрагменты содержанія сознанія не нужно представлять себѣ, какъ *внѣдреніе* одного начала—въ другое, опредѣленности въ неопредѣленность. Такое грубо механическое внѣдреніе предполагало бы, что оба начала пребываютъ до того отдѣльно другъ отъ друга, чтобы впослѣдствіи прійти въ соприкосновеніе. Это вѣдь и есть концепція Платона, замѣняющая творчество—оплодотвореніемъ или порожденіемъ. Напротивъ, творчество предполагаетъ только одно: матерію сознанія. Когда сознаніе начинаетъ измѣняться, эта неопредѣленная матерія, противостоящая „я“, чтобы вмѣстѣ съ нимъ образовать единство сознанія, эта матерія дифференцируется, и это происходитъ такимъ образомъ, что въ ней мы разъ за разомъ воспроизводимъ основное единство сознанія. Конечно, какъ мы сейчасъ увидимъ, это единство, чтобы быть воспроизведеннымъ, должно быть уже дано. И оно дано вмѣстѣ съ матеріей, или, вѣрнѣе, въ той противоположности, которую образуетъ „я“ и „не я“, опредѣленность безъ содержанія и содержаніе или матерія безъ опредѣленности. Творчество только исходитъ изъ него, оно *должно* исходить изъ него, какъ мы убѣдимся; но то единство, которое сообщаетъ матеріи фрагментарную опредѣленность—это единство впервые утверждается творчествомъ; оно не предшествуетъ творчеству, не дано до него въ какой бы то ни было формѣ предсуществованія. Вотъ мы и спрашиваемъ: *какимъ образомъ, чѣмъ объяснить то, что матерія сознанія можетъ дифференцироваться, облекаться въ форму конкретныхъ и опредѣленныхъ единствъ?* Она дана въ единомъ сознаніи, и ей присуще постольку единство; но это *совсѣмъ другое* единство, это единство формально, оно сразу объединяетъ *всю* матерію сознанія. А рѣчь теперь идетъ уже о *конкретныхъ единствахъ, о такихъ, которыя выражаютъ опредѣленность фрагментовъ этой матеріи.* Образованіе такихъ фрагментовъ, какъ опредѣленностей, есть дѣло творчества. Какъ же, какимъ образомъ слѣдуетъ понимать то, что оно возможно? Каковъ механизмъ этой возможности, если онъ, само собою разумѣется и—само собою исключается—если онъ не deus ex machina?

Отвѣтъ слишкомъ ясенъ: онъ содержится уже въ вопросѣ и въ тѣхъ поясненіяхъ, которыми мы обставили вопросъ. Этотъ отвѣтъ гласитъ: *творчество—т. е. образованіе фрагментарныхъ, опредѣленныхъ, конкретныхъ единствъ возможно именно потому, что матерія сознанія, изъ которой эти единства дифференцируются, сама охвачена формальнымъ единствомъ и, постольку, идетъ навстрѣчу всякому конкретному объединенію.* Матерія сознанія при этомъ не насилуется: ей не навязывается ничего такого, чему она была бы абсо-

лютно чужда; она, благодаря творчеству, только *выявляетъ* свои возможности; тождественная и пустая, вслѣдствіе своей все нивеллирующей общности, она черезъ творчество и въ творчествѣ *реализируетъ* тѣ различія, которыя были въ ней заложены, какъ потенціи, она замѣняетъ одну общую и слишкомъ формальную свою опредѣленность, совпадавшую вслѣдствіе формальности съ неопредѣленностію—многообразіемъ конкретныхъ опредѣленностей. И въ нихъ мы находимъ единство только потому, что уже матерія сознанія была дана въ единомъ сознаніи. Ново здѣсь не само единство, а его форма: не абстрактное и все охватывающее единство вносится творчествомъ, а конкретное, всюду проникающее и рисующее многообразіе рождества.

Можетъ показаться, что намъ не удалось избѣжать платоновскаго дуализма, съ которымъ мы все время боремся, говоря о творчествѣ. Поводъ къ этому способны дать именно наши поясненія, приведенныя сейчасъ. Изъ нихъ, повидимому, явствуетъ, что творчеству предшествуетъ *не только* матерія сознанія, но также и единство. Творчество только какъ бы размѣниваетъ это единство на мелкую монету. *Если бы* это было такъ, платонизмъ не подлежалъ бы сомнѣнію. Но это не такъ.

Мы вовсе не утверждаемъ, что творчеству предшествуетъ матерія, *а также и* единство. Матерія сознанія входитъ въ составъ сознанія и, *вмѣстѣ съ тѣмъ, что мы называемъ „я“*, она образуетъ единство. И мы можемъ сказать, что это единство сознанія есть *единство самой матеріи сознанія*. Когда мы выше разъяснили, что такое „все“ и какимъ образомъ оно входитъ въ составъ сознанія, то указывали, что „все“ есть „все“ именно потому, что этому „все“ противостоитъ только одно единственное „я“, и лишь подъ условіемъ этой противоположности „все“ само есть единство. Матерія сознанія и есть вѣдь это „все“, поскольку оно лишено всякой опредѣленности. То, что она есть *вся матерія*, то, что она есть матерія *сознанія*—это обезпечивается тѣмъ, что эта матерія противостоитъ цѣликомъ чистой опредѣленности „я“ и, благодаря этой противоположности, она есть *единая матерія*. Единство не внѣ матеріи; нельзя говорить: „единство сознанія“ *и* „матерія“, какъ будто бы это два начала. Единство сознанія, осуществляемое уже много разъ названной антитезой, есть единство матеріи. Матерія не стоитъ внѣ единства; и единство не снисходитъ на нее изъ нѣкотораго „умнаго мѣста“, какъ называлъ Платонъ свое царство идей: оно есть единство матеріи. Поэтому, утверждая, что творчество должно исходить изъ единства и преломить его въ матеріи, мы разумѣемъ подъ этимъ только то, что творчество *исходитъ изъ формально-единой матеріи сознанія*, и что оно лишь въ той мѣрѣ и возможно, такъ именно и возможно, поскольку за нимъ, позади его, стоитъ это формальное единство матеріи сознанія. Эта точка зрѣнія ближе къ пониманію Аристотеля, а не Платона. Но подобно тому,

какъ вообще философія Платона получаетъ новое освѣщеніе, если на нее посмотрѣть въ духѣ принциповъ Аристотеля, такъ и для насъ не окажется безполезнымъ использовать кое-что изъ платоновскаго ученія о творчествѣ, вставивъ его только въ нѣсколько иную, болѣе близкую Аристотелю (и Гегелю) перспективу.

Царство идей Платона, послужившее въ его построеніи образцомъ, которымъ руководился Демiургъ, создавая природу, можно, подобно Аристотелю, разсматривать, какъ царство исходныхъ принциповъ, съ одной стороны, и какъ царство цѣлей—съ другой. Идеи для Аристотеля выражаютъ и начало и конецъ, и условіе и цѣль. Съ тѣмъ же пониманіемъ встрѣчаемся мы и у Гегеля. Очень легко привести это въ связь со сказаннымъ нами о творчествѣ.

Творчество вноситъ опредѣленность въ содержаніе сознанія. Оно разбиваетъ это содержаніе на фрагменты и въ каждомъ изъ нихъ воспроизводитъ основное единство сознанія. Въ этомъ отношеніи, формальное единство сознанія для творчества представляетъ исходную точку, начало, условіе, подъ которымъ творчество возможно. Но раскалывая сознаніе на множество опредѣленностей, въ которыхъ преломлено единство сознанія, творчество все же *оставляетъ за собой, позади былую цѣльность сознанія*. Оно исходитъ изъ нея, чтобы разрушить ее. Взамѣнъ этой формальной цѣльности, творчество полагаетъ уже *конкретную цѣльность*, какъ цѣль, требующую осуществленія. Всякій творческій актъ утверждаетъ конкретное единство. И поскольку это единство *конкретно*, ему уже нѣтъ мѣста въ покинутомъ формальномъ единствѣ сознанія. Вѣдь конкретное единство именно потому и вышло за предѣлы формальнаго, что послѣднее *только* формально. Такимъ образомъ, для единства, утвержденнаго творчествомъ, уже *нѣтъ возврата* назадъ, въ лоно матеріи сознанія, лишенной опредѣленности. Но вѣдь творческое единство есть *все же единство;* и всѣ формы конкретныхъ единствъ вышли *изъ одного и того же* источника, именно изъ формальнаго единства сознанія. Поэтому, всякое конкретное единство тяготѣетъ къ нѣкоторому единству такого рода, въ которомъ всѣ творческія единства *находятъ себя въ основѣ формами одного и того же единствa*. И такъ какъ, однако, это послѣднее не можетъ быть позади, ибо назадъ нѣтъ возврата, то *оно предвидится впереди, какъ цѣль*, требующая осуществленія, какъ задача, подлежащая окончательному рѣшенію. Это—все то же, въ сущности, единство, бывшее условіемъ и исходной точкой творчества; но тамъ оно было формальнымъ, пустымъ; теперь, какъ цѣль, оно должно стать конкретнымъ и содержательнымъ. Творчество требуется этою цѣлью, если она должна быть реализована. И когда она, наконецъ, будетъ реализована, совершенно исчезнетъ надобность въ творчествѣ. Нечего будетъ больше творить. Сознаніе станетъ и для себя тѣмъ, чѣмъ оно было въ себѣ. На-

ступитъ-ли когда-либо такое положеніе, это мы разсмотримъ въ слѣдующей главѣ. А здѣсь только примемъ во вниманіе, что законченное сознаніе есть ничто иное, какъ законченная дѣйствительность. *Такая* дѣйствительность исключаетъ творчество. Всякая же другая, еще незавершенная, предполагаетъ и требуетъ творчества. Такъ рѣшается поднятый Кантомъ вопросъ непримиримости творчества съ дѣйствительностью. Кантъ говоритъ: „...такое событіе, какъ твореніе, не можетъ быть допущено среди явленій, такъ какъ самая возможность его уже нарушала бы единство опыта“ („Кр. чист. раз.“, р. пер. Н. О. Лосскаго, 153, оригъ. нум. 251). Хотя вопросъ о томъ, что разумѣетъ Кантъ подъ „единствомъ опыта“ и принадлежитъ къ числу самыхъ трудныхъ и запутанныхъ, тѣмъ не менѣе, повидимому, чаще всего „единство опыта“ совпадаетъ для него съ идеально завершенною (въ познават. отношеніи) дѣйствительностью. Въ такой дѣйствительности творчество было бы чудомъ, и Кантъ былъ правъ, отвергая „самую его возможность“. Но оно уже не чудо, а необходимо требуется, пока „единство опыта“ есть еще лишь „идеалъ“. Въ новое время никто не показалъ это убѣдительнѣе Канта: „Критика чистаго разума“ есть настольная книга для всякаго, кто хочетъ отдать себѣ отчетъ въ смыслѣ и предѣлахъ творчества. Платонъ и Аристотель до Канта, и Гегель—послѣ Канта, вотъ, думается намъ, наши учителя въ этомъ отношеніи; поддерживать и посильно развивать переданную имп традицію—вообще въ философіи и въ феноменологіи творчества, въ частности—это необходимое условіе всякаго успѣшнаго движенія впередъ. Хотя, конечно, *только* необходимое, отнюдь не достаточное...

XI. Выводы.

Такъ какъ основная нить содержанія настоящей главы, осложненной множествомъ поясненій и спеціальныхъ отступленій, можетъ показаться очень неотчетливой, несмотря на наши попытки вести ее безъ перерывовъ, то, во избѣжаніе этого, присоединимъ къ ней рядъ резюмирующихъ положеній, въ которыхъ основная нить наша могла бы выступить въ чистомъ видѣ.

1. Предметомъ нашего изслѣдованія было понятіе творчества въ его конститутивномъ значеніи. Мы убѣдились, что творчество есть *видъ измѣненія*, но не всякаго измѣненія, а только *субстанціональнаго. Общими* съ послѣднимъ у творчества оказываются слѣдующіе моменты: оба выходятъ изъ *безсодержательнаго субстанціональнаго* единства; оба предполагаютъ, что въ этомъ единствѣ заложена *возможность многообразія*, въ тождествѣ—*возможность различія;* оба представляютъ затѣмъ *развертываніе и актуализацію* этихъ возможностей въ конкретное множество, при чемъ множество это отъ единства *не отрывается, но*

изъ него вырастаетъ: оба суть категоріи, *вносящія новизну*, которая представляетъ только *выявленіе скрытыхъ возможностей. Отличается* творчество отъ субстанціональнаго измѣненія вообще наличностью еще слѣдующихъ признаковъ, отсутствующихъ въ послѣднемъ: творчество есть субстанціональное измѣненіе *сознанія*, а не чего-либо другого, тогда какъ вообще субстанціональное измѣненіе нисколько не требуетъ сознанія, творчество есть субстанціональное измѣненіе сознанія, вносящее непремѣнно *конкретное единство* въ то многообразіе, которое вырастаетъ изъ субстанціональнаго единства во всѣхъ случаяхъ субстанціональнаго измѣненія, а субстанціональное измѣненіе вообще само по себѣ не требуетъ привнесенія именно конкретнаго единства; наконецъ, творчество, какъ измѣненіе сознанія, вносящее единство, *ставитъ передъ собою, какъ цѣль*—достиженіе *законченнаго конкретнаго единства*, тогда какъ субстанціональное измѣненіе не осуществляетъ никакой цѣли.—Такъ какъ понятія роста и органической эволюціи совпадаютъ съ понятіемъ субстанціональнаго измѣненія, то понятіе творчества относится къ нимъ такъ же, какъ и къ субстанціональному измѣненію вообще. Поэтому, хотя и можно говорить, что творчество есть ростъ и эволюція, все же не нужно забывать, что это совсѣмъ *особый ростъ* и совсѣмъ *особая эволюція*. —Такимъ образомъ, по своему содержанію, т. е. по числу признаковъ, понятіе творчества богаче всѣхъ перечисленныхъ понятій—субстанціональнаго измѣненія=роста=органической эволюціи. Но оно по содержанію бѣднѣе, чѣмъ понятіе порожденія.

2. Творчество непремѣнно предполагаетъ *какую-либо данность*, изъ которой оно исходитъ. Но оно предполагаетъ *только одну* данность, тогда какъ понятіе порожденія или оплодотворенія предполагаетъ обязательно двѣ такихъ данности, вслѣдствіе чего понятіе творчества, какъ сказано, по своему содержанію бѣднѣе понятія порожденія. Творчество, исходящее изъ чего-либо даннаго, есть *единственно мыслимое* творчество. Такое понятіе творчества, однако, не противорѣчитъ, а *совпадаетъ съ понятіемъ творчества изъ ничего*, ибо и „ничто“ есть „нѣчто“, т. е. данность, но только особаго рода.

3. Творчество, какъ субстанціональное измѣненіе сознанія, вносящее единство, *возможно* лишь потому, что „матерія“ сознанія, подвергающаяся при этомъ конкретному объединенію, до творчества представляетъ *тоже нѣчто единое*, но лишь въ формальномъ смыслѣ. На почвѣ этого-то единства и можетъ развиться затѣмъ конкретное единство во множествѣ.

Теперь, согласно нашему плану, переходимъ ко второй части нашей задачи—именно, къ постановкѣ и разсмотрѣнію нѣкоторыхъ основныхъ вопросовъ феноменологіи творчества.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Нѣсколько основныхъ вопросовъ феноменологіи творчества.

I.

Въ предшествующей главѣ мы установили вообще смыслъ понятія творчества. Это намъ нужно было, главнымъ образомъ, для того, чтобы затѣмъ опредѣлить, съ какой точки зрѣнія и ради какой познавательной цѣли изучается творчество феноменологіей, въ отличіе отъ психологіи. Спеціально этой задачѣ мы посвятимъ послѣднюю главу этого Введенія, а здѣсь, какъ было условлено, дадимъ мѣсто изложенію нѣкоторыхъ основныхъ „фактовъ“ феноменологіи творчества. Чтобы сразу же очертить кругъ этихъ фактовъ, мы скажемъ, что въ творчествѣ феноменологія интересуется не актами осознанія, полагающими единство, а самымъ единствомъ, какъ таковымъ, въ какихъ бы и сколькихъ бы формахъ ни выступало это единство; она также сосредоточивается на вопросѣ о томъ, что такое предметъ вообще, ибо понятіе предмета не имѣетъ никакого смысла отдѣльно отъ понятія единства, утверждаемаго творчествомъ. Единство въ его опредмечивающей роли мы дальше еще опредѣлимъ какъ цѣнность. Поэтому, *основной вопросъ феноменологіи гласитъ: что такое цѣнность и какъ она относится къ предмету.* Она отвлекается отъ проблемы оцѣнки, ибо это—спеціально психологическая проблема, хотя, разумѣется, и феноменологіи приходится отчасти входить въ обсужденіе этой проблемы, насколько она, все таки, связана съ проблемой цѣнности. Проблемы цѣнности и предмета, понятыя въ самомъ общемъ видѣ, можно опредѣлить также, и какъ проблемы культуры и природы. ибо понятіе культуры можетъ быть дано только въ связи съ понятіемъ цѣнности, такъ же какъ понятіе природы—въ связи съ понятіемъ предмета. Мы не отрицаемъ, что культура и природа суть понятія, которыя можно опредѣлять иначе, чѣмъ мы ихъ опредѣляемъ; но для этого нужно покинуть феноменологическую точку зрѣнія, на которую мы здѣсь становимся. И если съ иныхъ точекъ зрѣнія прійдется понять ихъ не такъ, какъ понимаемъ ихъ мы, то въ этомъ нѣтъ ничего опаснаго: разнымъ угламъ зрѣнія отвѣчаютъ 4 разныя поля зрѣнія. Плодотворность феноменологической позиціи, какъ намъ кажется, особенно краснорѣчиво опредѣляется тѣмъ, что она позволяетъ понять культуру и природу, какъ моменты одного и того же цѣлаго, а не какъ двѣ части этого цѣлаго, противостоящія другъ другу враждебнымъ образомъ. Мы хотимъ показать, что не существуетъ конфликта между культурой и природой; это, конечно, вовсе не значитъ, что нѣкоторые безспорные „факты“, обыкновенно приводимые въ доказательство дуализма культуры и природы, мы приносимъ

въ жертву произвольному построенію: мы только вставимъ ихъ въ иную связь, чѣмъ та, которая является всего болѣе распространенной. Конфликты были и есть, но не между культурой и природой, а въ предѣлахъ каждаго изъ этихъ „царствъ“, если только здѣсь можно говорить о „царствахъ“, что мы именно и пытаемся опровергнуть. Можно только сомнѣваться въ необходимости монизма, призваннаго замѣнить въ данномъ случаѣ дуалистическое пониманіе: чѣмъ монизмъ лучше дуализма, почему онъ предпочтительнѣе послѣдняго? Стоитъ только поставить этотъ вопросъ, чтобы отдать себѣ правильный отчетъ въ томъ, что мы собираемся сдѣлать. Мы вовсе не намѣрены *уничтожить* дуализмъ, а хотимъ лишь „снять“ его, т. е. сохранить, какъ полную „истину“, въ свѣтѣ монизма, который тоже неполонъ, если не считается съ моментомъ множественности. Вѣдь всякое истинное единство означаетъ объединеніе, т. е. своего рода обузданіе множества. Культура и природа суть *два*, а не одно; но они суть *два—одного и того же*, правда, въ очень спеціальномъ смыслѣ, который мы выяснимъ въ свое время. Но ближайшая наша задача—убѣдиться въ томъ, что продуктъ творчества, единство, есть цѣнность, и эта цѣнность есть путь, ведущій къ понятію предмета: цѣнность впервые полагаетъ предметъ (мы раньше называли предметъ просто явленіемъ сознанія, но это слишкомъ неопредѣленно и многозначно, такъ какъ въ понятіе явленія входитъ не только то, что является, но также и актъ, осуществляющій явленіе, отъ акта же мы здѣсь, какъ сказано, отвлекаемся; за вычетомъ акта, въ явленіи остается только объединенная матерія сознанія—это и есть предметъ, и только объ этой сторонѣ „явленія“ мы, главнымъ образомъ, и говоримъ въ первой главѣ.

II.

Что цѣнность именно является продуктомъ творчества, въ этомъ не трудно убѣдиться. Существенный признакъ творческаго продукта это—выражаемое имъ конкретное единство того или иного рода. Коль скоро наличность этого признака установлена, не можетъ уже быть сомнѣній, что передъ нами дѣйствительно творческій продуктъ. Само собою разумѣется, что по своему содержанію единства могутъ весьма разнообразиться. Но если рѣчь идетъ, какъ въ данномъ случаѣ, не о тѣхъ или иныхъ продуктахъ, а вообще о творческомъ продуктѣ, мы можемъ довольствоваться констатированіемъ только того, что обще всѣмъ творческимъ продуктамъ. И мы знаемъ, что „единство“ и есть такой общій признакъ.

Такъ называемыя *цѣнности суть въ дѣйствительности единства.* Конечно, число цѣнностей очень велико; основныя ихъ группировки, болѣе или менѣе общеизвѣстныя, обнаруживаютъ также и разнородность цѣнностей. Мы никогда не имѣемъ дѣла съ „цѣнностью вообще“,

а только съ тою или другою индивидуальною цѣнностью. Мы знаемъ научныя, эстетическія, этическія, техническія и иныя цѣнности; въ предѣлахъ каждаго изъ этихъ классовъ могутъ быть установлены дальнѣйшія подраздѣленія, что лежитъ на обязанности полной теоріи цѣнностей (или, что то же, феноменологіи творчества). Классификація можетъ пойти сколь угодно далеко и показать намъ мельчайшія группировки цѣнностей. Но классификація возможна лишь въ той мѣрѣ, въ какой есть классъ, подлежащій дѣленію; а классъ долженъ быть фиксированъ указаніемъ на какой-либо существенный признакъ или рядъ таковыхъ. Если мы можемъ говорить о различныхъ видахъ и подвидахъ класса цѣнностей, то мы, слѣдовательно, можемъ указать на признакъ, позволяющій намъ во всѣхъ этихъ группировкахъ находить, дѣйствительно, цѣнность; долженъ быть признакъ, ограничивающій предѣлы класса „цѣнности“. Должно быть и понятіе цѣнности вообще. Довольно распространенное ученіе утверждаетъ, что этотъ признакъ—полезности. При этомъ, подъ полезностью въ разныхъ случаяхъ разумѣется далеко не одно и то же. Трудно установить границы, между которыми колеблется употребленіе этого понятія. Оно то означаетъ простое удобство, то охватываетъ удовольствіе, добро и пр., такъ что покрываетъ множество очень разнохарактерныхъ предметовъ, такъ или иначе могущихъ принести „пользу“. Эта гибкость и неопредѣленность словоупотребленія, конечно, отражаетъ такія же свойства утилитаріанскаго ученія о цѣнности: и оно въ иныхъ случаяхъ означаетъ очень многое и рѣшается предъявлять притязанія даже на сферы, казалось бы не имѣющія никакого отношенія къ вопросу о полезности. Это обстоятельство составляетъ уже серьезный недостатокъ; и отсюда вытекаетъ, что утилитаріанскія теоріи цѣнности на первый взглядъ кажутся „оскорбительно ясными“ и убѣдительными, но лишь мы попытаемся углубиться въ ихъ смыслъ, они либо оказываются нарочитымъ подборомъ банальностей, не заслуживающихъ имени теоріи, либо же ускользаютъ отъ всякаго анализа, незамѣтно переводя насъ по скалѣ очень различныхъ понятій, наивно или умышленно обозначаемыхъ однимъ и тѣмъ же все терпящимъ терминомъ „полезности“. Въ концѣ концовъ, конечно, эта бѣда поправима. Вполнѣ возможно и даже вовсе не такъ трудно фиксировать разъ навсегда значеніе этого термина, а затѣмъ держаться этого значенія вполнѣ послѣдовательно. Если бы это оказалось неосуществимымъ для послѣдователя утилитаріанства, то этимъ могла бы съ успѣхомъ заняться, наконецъ, критика. Однако же, чѣмъ скорѣе и лучше удалось бы формулировать законченную утилитаріанскую теорію цѣнности, тѣмъ легче можно было бы замѣтить радикальное и совершенно непоправимое смѣшеніе понятій, лежащихъ въ ея основѣ. Можно какъ угодно видоизмѣнять смыслъ понятія „полезности“, но непремѣнно во всѣхъ этихъ модификаціяхъ останется одинъ и тотъ же постоянный признакъ формаль-

наго порядка: кто говоритъ въ какомъ бы то ни было смыслѣ о полезности, тотъ хочетъ выдвинуть и подчеркнуть *функціональную роль чего либо, оставляя совершенно въ тѣни вопросъ о природѣ этого „что либо“*. Если я утверждаю, что полезно совершать ежедневныя прогулки, то этимъ я ничего не высказываю о природѣ самой „прогулки“, и тотъ, кто не знаетъ, что она такое, не пойметъ и того, что она „полезна“; это утвержденіе говоритъ лишь о функціональной роли прогулки. Когда я говорю, что основное свойство всякаго товара—его „полезность“, то опять таки я при этомъ не касаюсь самого „товара“, а только его значенія *для* потребителя. Экономистъ сказалъ бы, что полезность опредѣляетъ не цѣнность товара въ собственномъ смыслѣ слова, а его потребительную цѣнность, и хотя и среди экономистовъ очень распространено отождествленіе собственно цѣнности и потребительной цѣнности, тѣмъ не менѣе оно основано на недостаточномъ различеніи двухъ моментовъ: „для себя“ и „для другого“. „Для“ потребителя цѣнность и есть полезность. Но только „для“ него. Конечно, это значеніе „для другого“ или, какъ мы его называемъ, функціональное значеніе предмета извѣстнымъ образомъ связано съ предметомъ; но оно связано также и съ чѣмъ-то внѣ предмета. Чтобы товаръ осуществилъ свою полезность, значеніе для потребителя, требуется потребитель, да еще такой, чьи потребности могутъ быть удовлетворены даннымъ товаромъ. Слѣдовательно, можно сказать, что приписываніе чему либо полезности обрисовываетъ не природу этого „чего либо“, а то отношеніе, въ какое оно можетъ вступить, а можетъ и не вступить съ „другимъ“. Нельзя вкладывать полезность въ полезный предметъ: она *между* нимъ и другимъ предметомъ. Нельзя также продолжать защиту этой точки зрѣнія, утверждая, что если предмету не свойственна полезность, то зато ему присуща *способность* быть полезнымъ. Но „способность“ не есть что-либо новое, по сравненію съ тѣмъ, что она должна собою замѣнить. „Способность“ является кристаллизованною формою функціональнаго значенія, когда мы желаемъ выражаться короче. Предметъ „способенъ“ на что либо, когда онъ можетъ стоять въ центрѣ функціональныхъ значеній и поскольку онъ играетъ эту роль. Только въ одномъ случаѣ „способность“ означаетъ большее—если рѣчь идетъ не о предметѣ вообще, а объ субстанціи: тогда „способность“ выражаетъ то же, что и „возможность“, „потенцію“, въ скрытой формѣ лежащую въ субстанціи. Но вѣдь объ этомъ случаѣ здѣсь не можетъ быть и рѣчи. Положимъ, что цѣнности принадлежитъ признакъ полезности: этимъ мы еще не опредѣлили самой цѣнности, а только то, что въ отношеніи къ потребителю всякая цѣнность выражается, какъ полезность. Правда, и это значеніе цѣнности для потребителя еще очень недостаточно опредѣлено, если мы просто наклеимъ на него этикетку „полезность“, такъ какъ подъ полезностью можно понимать и слишкомъ

многое, и очень мало, почти ничего. Но какъ бы тамъ ни было, а приписывая цѣнности полезность, мы не только не можемъ утверждать, что цѣнность есть полезность, а даже напротивъ, сами того не вѣдая, соглашаемся, что цѣнность *не есть* полезность. Ибо, какъ сказано, чтобы сужденіе о полезности предмета имѣло смыслъ, нужно, чтобы мы уже предварительно знали, что такое этотъ предметъ. И, очевидно, говоря о полезности цѣнности, мы уже напередъ знаемъ, что такое цѣнность—знаемъ хоть настолько, чтобы, подумавши, отличить цѣнность отъ ея значенія для потребителя, ибо не можетъ совпадать то и другое. Утилитаріанская теорія, обращая вниманіе только на значеніе цѣнности, упускаетъ изъ виду самоё цѣнность и догматически утверждаетъ, что цѣнность исчерпывается вполнѣ полезностью; въ дѣйствительности же, говоря о полезности, эта теорія даже и не затрагиваетъ проблемы цѣнности. Поэтому, она въ сущности есть *теорія не цѣнности, а оцѣнивающаго переживанія*. Вотъ почему, теорія цѣнности имѣетъ дѣло съ утилитаріанизмомъ лишь въ той мѣрѣ, въ какой ей нужно выяснить истинный смыслъ послѣдняго. Съ того момента, какъ станетъ извѣстнымъ, что утилитаріанизмъ есть теорія оцѣнивающаго переживанія, уже дѣло психологіи рѣшить, насколько успѣшно справляется онъ съ этой задачей. Теорія цѣнности является совершенно посторонней при этомъ. Отъ утилитаріанизма она не можетъ взять ничего. Вопросъ о природѣ цѣнности вообще она сама должна впервые поставить, отчетливо отграничивая его отъ вопроса о функціональномъ значеніи цѣнности.

Разсматриваемая независимо отъ своего значенія „для другого", цѣнность есть только единство, единство вообще. Только не нужно себя связывать, удостовѣряясь въ этомъ, областью какихъ-либо особыхъ цѣнностей, хотя бы и очень многочисленныхъ. Въ этомъ случаѣ мы рискуемъ приписать всѣмъ цѣнностямъ то, что присуще только нѣкоторымъ изъ нихъ. Но что единство есть признакъ, принадлежащій дѣйствительно всякой цѣнности и всѣмъ вмѣстѣ, это видно изъ того, что всякая цѣнность непремѣнно выражаетъ какую бы то ни было опредѣленность. Картина Рафаэля, статуя Микель Анжело, поэма Гомера, трактатъ Ньютона, изобрѣтеніе Эдиссона и т. д.—все это рѣзкія опредѣленности. И опредѣленность свойственна этимъ предметамъ не потому, что ихъ творцы были съ исключительно опредѣленною индивидуальностью. Конечно, индивидуальность творца обнаруживается извѣстнымъ образомъ въ продуктѣ. Но не она создаетъ то, что мы называемъ опредѣленностью творческаго продукта. Эта послѣдняя одинаково характеризуетъ твореніе генія и бездарности, увѣренности мастера и робкаго ученика. Удары долота и рѣзца М. Анжело совсѣмъ не то, что удары его неудачныхъ подражателей. Глубокія прозрѣнія Ньютона далеки отъ потугъ его учениковъ, какъ небо отъ земли. Но именно въ этихъ предѣлахъ, между небомъ и землею, вер-

хомъ и низомъ, геніемъ и бездарностью и обнаруживается то, что не зависитъ ни отъ неба и земли, ни отъ верха и низа, ни отъ генія и бездарности: опредѣленность продукта. Въ одномъ изъ многихъ остроумно брошенныхъ замѣчаній, Леонардо да Винчи утверждаетъ, что дѣло скульптора—освободить и всѣмъ показать статую, скрытую *во всякомъ* кускѣ мрамора. М. Анжело выведетъ оттуда свои титаническія фигуры. Новичекъ и профанъ въ скульптурѣ покажетъ намъ какія-то каррикатуры на „истинное“ художество. Но и статуи М. Анжело, и каррикатуры профана суть своеобразныя опредѣленности. Есть такая опредѣленность во всемъ, гдѣ только таится хоть крупица цѣнности, гдѣ виденъ слѣдъ хоть самаго неудачнаго творчества. Эта опредѣленность всегда достигается, какъ результатъ нѣкотораго особаго измѣненія. Ей предшествовала неопредѣленность ничто—т. е. не такое „нѣчто“, какъ то, къ которому привело измѣненіе. М. Анжело высѣкъ знаменитую статую Давида изъ мраморной глыбы, долго лежавшей безъ употребленія на одной изъ площадей Флоренціи. Отнюдь нельзя сказать, что этой глыбы была чужда *всякая* опредѣленность. Напротивъ, какъ извѣстно, она имѣла довольно оригинальную „физіономію“, изъ-за которой никто до знаменитаго скульптора не рѣшался использовать ее: казалось, изъ этой изломанной массы нельзя ничего высѣчь. Но М. Анжело сообщилъ ей опредѣленность. Онъ пробился сквозь толстую кору грубыхъ наслоеній до дивной статуи, скрытой въ глыбѣ, какъ возможность, и онъ освободилъ статую отъ всего, что сообщало ей характеръ неопредѣленности, художественнаго „нѣчто“. Такъ онъ изъ „ничто“ создалъ „нѣчто“. Творческое измѣненіе внесло порядокъ и опредѣленность въ „безформенную“ глыбу. *Но этотъ порядокъ, эта опредѣленность, разсматриваемые въ самомъ общемъ видѣ, есть ничто иное, какъ единство.* То, что мы называемъ статую „Давидъ“: то, что, разбивъ ее на куски, мы и на нихъ будемъ смотрѣть, не какъ на простые мраморные обломки, а какъ на ея *части*, а „Давида“, слѣдовательно, будемъ считать *цѣлымъ*:—вотъ это все свидѣтельствуетъ объ единствѣ, лежащемъ въ этомъ продуктѣ. Цѣнность статуи, конечно, опредѣляется не только тѣмъ, что она единство, но и тѣмъ, какое она единство. Но для общей теоріи цѣнности достаточно уже и того, что цѣнность здѣсь обезпечивается прежде всего единствомъ.

Къ какому бы творческому продукту мы ни обратились, мы всюду встрѣтимся съ этимъ моментомъ единства, опредѣляющимъ наличность цѣнности вообще. Плотникъ, сколачивающій изъ бревенъ избу, пильщикъ, спилившій эти бревна въ лѣсу—оба они придаютъ предметамъ особую опредѣленность, и эта опредѣленность такова потому, что предмету она сообщается, какъ единство. Они творцы, хоть и скромные, съ извѣстной точки зрѣнія. Юноша, заглядѣвшійся на причудливыя очертанія облаковъ, видящій въ нихъ замки, женскія головки, роскошные сады и морскіе за-

ливы, уже внесъ въ неопредѣленность — единство; и онъ — творецъ, не меньше того, кто эти же облака и освѣщающее ихъ солнце перенесъ на картину и сообщилъ ей то единство, благодаря которому она есть *эта* опредѣленная картина. Нельзя отрицать, что между строителями воздушныхъ и реальныхъ замковъ есть разница; но эта разница не въ томъ, что одинъ изъ нихъ творецъ, а другой не заслуживаетъ этого имени: не въ томъ, что одинъ изъ нихъ утвердилъ цѣнность, а другой этого не сумѣлъ сдѣлать: оба они творцы и оба дали начало новымъ единствамъ или цѣнностямъ, но строитель реальныхъ замковъ утолилъ не только свою творческую жажду, но и удовлетворилъ потребителя „полезностью", чего не далъ „мечтатель молодой". Впрочемъ, если „полезность" значитъ все, что угодно, то и творческая мечта имѣетъ потребительную цѣнность или можетъ обладать ею. Цѣлыя поколѣнія, случалось, жили этимъ... Но творчества и въ „мечтѣ" и въ „реальности" есть ровно столько, сколько было установлено единства.

Нѣтъ сомнѣнія, что видѣть во всемъ, во всякомъ творчествѣ только единство значитъ не видѣть никакого *особаго* творчества. Предъ лицомъ этого общаго признака мы имѣемъ дѣло только съ „творчествомъ вообще", а не съ тѣмъ или другимъ видомъ творчества. Когда мы слушаемъ музыкальную пьесу, или разсматриваемъ картину, или читаемъ книгу, мы меньше всего думаемъ объ единствѣ вообще, хотя мы во всѣхъ этихъ случаяхъ имѣемъ его передъ собою въ осложненномъ только видѣ. Но какъ сухо и педантично думать, что всюду творчество сводится только къ утвержденію единства! Въ этомъ можно усмотрѣть „интеллектуализмъ", нездоровую тенденцію, объясняемую тѣмъ, что писатели о творчествѣ либо слишкомъ преувеличиваютъ характерную особенность нѣкоторыхъ формъ творчества, либо же лишены способности видѣть и чувствовать все, что переходитъ за предѣлы ихъ привычнаго и спеціальнаго кругозора. Въ этомъ упрекали, напр., Канта едва ли не въ его еще дни, и его не перестаютъ упрекать и посейчасъ. Здѣсь не мѣсто защищать Канта отъ этихъ, по нашему мнѣнію, незаслуженныхъ упрековъ. Но умѣстно защитить себя отъ нихъ. Именно потому, что опера Чайковскаго и трудъ рудокопа имѣютъ другъ съ другомъ слишкомъ мало общаго, ихъ общая характеристика должна выйти блѣдной. А когда мы захватываемъ область всякаго творчества, то по содержанію понятіе творчества необходимо настолько же бѣдно, насколько по объему широко. Здѣсь объемъ и содержаніе понятія стоятъ въ обратномъ отношеніи другъ къ другу. Можетъ быть мы ошибаемся, указывая на единство, какъ на сущность всякой цѣнности и творчества; тогда надо, отбросивъ это пониманіе, замѣнить его другимъ. Но оно способно будетъ дать такую же общую и совершенно схематическую, безжизненную характеристику. Жизненность нужно искать не здѣсь, а въ самомъ творчествѣ. А здѣсь можно гово-

рить объ единственной жизненности—той, которая даже и схемѣ придаетъ цѣнность. Если цѣнность вообще оказывается только единствомъ и ничѣмъ сверхъ того, то столь же общую характеристику получаетъ и „предметъ", полагаемый цѣнностью, какъ таковой. Повседневная практика и та философская теорія, которая возводитъ эту практику до уровня теоріи, привыкла отождествлять „предметъ" съ „вещью". Смѣшеніе совершенно незаконное! Вещь обыкновенно противополагается „духу", какъ сферѣ невещественной, а также всякой дѣятельности или даже процессу, которые тоже считаются невещественными. Въ такомъ случаѣ „духъ" и „дѣятельность" не были бы предметами, что, конечно, невѣрно. Хотя противъ такого узкаго употребленія понятія вещи и можно многое возразить, мы здѣсь, однако, ограничимся только замѣчаніемъ, что съ такою „вещью" предметъ не совпадаетъ, и что, напротивъ, вещь является только частной формой предмета. Подъ предметомъ же разумѣется именно *все то, что дано въ формѣ какой-либо опредѣленности, полагаемой единствомъ*, будь эта опредѣленность чувственно-постижимой, осязаемой, обоняемой, видимой, слышимой и т. д., или же умо-постижимой — т. е. только мыслимой, идеальной, каковы, напримѣръ, всѣ геометрическія теоремы (но не отвѣчающіе имъ пространственные образы), всѣ нормы логики и содержаніе знанія, разсматриваемое, въ свою очередь, какъ предметъ познавательной, утилитарно-этической, эстетической и т. д. оцѣнокъ. Наши обыденныя представленія о предметномъ проникнуты, можно сказать, животной точкой зрѣнія, съ которой предметно все съѣдобное, или невкусное, то, обо что можно больно удариться, или то, прикосновеніе къ чему пріятно. Для насъ предметна музыка духового или струннаго оркестра, ибо флейта или скрипка могутъ насъ больно ударить, ибо звуки бьютъ насъ по нервамъ, ласково, или жестоко. И даже „гармонію сферъ" мы не можемъ себѣ представить иначе, чѣмъ вообразивъ планеты инструментами, солнце дирижеромъ, а эфиръ—звучащей средой. Предметное шире того, что называется реальнымъ: многое нереальное тоже предметно. И нереальная предметность, какъ только предметность, какъ только творчески положенная опредѣленность, не обладаетъ меньшимъ достоинствомъ, чѣмъ реальная. Предмета въ одномъ случаѣ ровно столько же, сколько и въ другомъ, только одни предметы съѣдобны, другіе—нѣтъ. Это ихъ утилитарная характеристика, а не установка степеней реальности. Сколько вѣковъ поэты и страдальцы вообще говорятъ о мечтѣ, объ ея своеобразной реальности, объ ея утоляющей печали силѣ, а мы и сейчасъ считаемъ все „мечтательное" ложнымъ! Все, что полагается сознаніемъ въ видѣ предмета, всѣ этапы, черезъ которые оно проходитъ, шествуя къ „для себя бытію", всѣ памятники, которые оно воздвигаетъ, запечатлѣвая свою исторію и каждое мгновеніе своего

настоящаго—все это одинаково реально, одинаково заслуживаетъ принятія, если не признанія. Мы все еще тѣ же варвары, и если мы уже не разбиваемъ созданій Праксителя и Фидія, то побѣдоносно топчемъ мечту—нашего злѣйшаго врага въ проникнутой животностью жизни. Когда-нибудь, въ томъ лучезарномъ будущемъ, которое тоже рисуется „только“ въ мечтахъ поэтовъ и соціальныхъ реформаторовъ, человѣческая личность, можетъ быть, расширится настолько, чтобы радикально переоцѣнить „нереальность“ мечты и поставить ее на подобающее мѣсто въ ряду реальностей—не въ „субъективныхъ“ порывахъ, не „въ головѣ“, не въ тоскующемъ сердцѣ, а тамъ же, гдѣ лежитъ все предметное, въ сверхиндивидуальной сферѣ сверхиндивидуальнаго сознанія.

Послѣ сказаннаго ясно, что понятіе самостоятельнаго, особаго предмета не можетъ основываться на критеріи чувственной постижимости, а опредѣляется всегда характеромъ того единства, которымъ полагается опредѣленность даннаго порядка. Напримѣръ, было бы безсмысленнымъ думать, что всѣ предметы знанія могутъ быть усмотрѣны, услышаны и т. д. Чтобы считаться предметами знанія, предметы должны быть лишь объединены познавательнымъ образомъ. А будутъ ли они еще и чувственно восприниматься, это моментъ второстепенный, случайный съ точки зрѣнія *знанія*, хоть и существенный съ какой-либо *другой* точки зрѣнія, съ которой, однако, знаніе, какъ таковое, не обязано считаться, и даже обязано не считаться. Гдѣ есть самостоятельное единство, тамъ и самостоятельный предметъ. Гдѣ, повидимому, *одинъ и тотъ же* предметъ разсматривается съ двухъ точекъ зрѣнія, другъ отъ друга не зависящихъ, передъ нами *два* предмета, а не одинъ. „Точка зрѣнія“ на предметъ есть только специфическое единство, въ формѣ котораго полагается предметъ. Она *не внѣ* предмета, *не надъ* нимъ,—она *съ* предметомъ и съ нею предметъ. А такъ какъ цѣнность то же, что единство, то таково же и ея отношеніе къ предмету. Это видно, между прочимъ, и изъ такого соображенія. Всякій предметъ есть предметъ опредѣленный, и, слѣдовательно, ему присуще единство или цѣнность. Съ другой стороны, цѣнность есть всегда единство, единство матеріи сознанія въ ея фрагментарой формѣ. Цѣнность встрѣчается только въ предметѣ и никогда внѣ его. Она входитъ въ составъ предмета, какъ необходимый элементъ. Не нужно понимать это въ томъ смыслѣ, что цѣнность есть *часть* предмета, механически внѣдряющаяся въ него. Предметъ возникаетъ только благодаря цѣнности и вмѣстѣ съ нею. Объ этомъ мы уже отчасти говорили въ концѣ первой главы. Поэтому отношеніе цѣнности къ предмету есть отношеніе, подобное отношенію отдѣльной аріи къ музыкальной пьесѣ: она не часть, а *моментъ*. Цѣнность есть первая ступень, съ помощью которой предметъ становится предметомъ. До творчества матерія сознанія, какъ мы знаемъ, дана въ неопредѣленной

формѣ, какъ возможность облечься въ форму всякой опредѣленности. Творчество дифференцируетъ ее, и тѣмъ, что оно полагаетъ въ ней конкретныя единства, оно высѣкаетъ изъ нея предметы. *Тотъ же самый жестъ, который осуществляетъ единство, даетъ начало и предмету.* Ибо предметъ есть только подвергнутая объединенію матерія сознанія. И какъ нѣтъ внѣ предмета цѣнности, такъ нѣтъ и предмета внѣ цѣнности: отношеніе здѣсь обоюдное. Можно сказать, если угодно, что въ каждомъ предметѣ окристаллизована цѣнность. Только это вовсе не значитъ, что предметъ похожъ на раковину, внутри которой прячется улитка цѣнности. Вообще, не нужно понимать „кристаллизацію“ въ буквальномъ смыслѣ, а такъ какъ такое пониманіе само собой напрашивается, то лучше не употреблять подобныхъ сравненій. Говорятъ иногда, что цѣнность дается въ видѣ „объективированнаго, опредмеченнаго духа“. Это уже потому не совсѣмъ удачно, что *внушаетъ* мысль, будто здѣсь идетъ рѣчь о „духѣ“, превратившемся какимъ-то чудеснымъ образомъ въ объектъ, въ объективный „духъ“, хотя онъ раньше былъ только субъективнымъ; и не только внушаетъ, но часто и *выражаетъ* эту точку зрѣнія. Ни о чемъ такомъ мы не считаемъ возможнымъ говорить. Для насъ нѣтъ ни субъективнаго, ни объективнаго духа, хотя мы можетъ обозначать словомъ „духъ“—сознаніе. Сознаніе объективно—т. е. имѣемъ предметный характеръ, поскольку оно обнаруживается въ видѣ конкретныхъ единствъ. Оно ни въ какомъ смыслѣ не субъективно и никогда не бываетъ таковымъ. Оно либо обнаруживается, либо нѣтъ. И когда оно обнаруживается, то—въ видѣ объектовъ, предметовъ. Въ предметѣ дается единство фрагментарной матеріи сознанія. И, повторимъ, это единство не погружено въ предметъ, его нѣтъ до предмета, такъ же, какъ не существуетъ и предмета до него. Оно только моментъ предмета. Вмѣсто того, чтобы говорить картинно о „кристаллизаціи“ и пр., слѣдуетъ спросить, что служитъ посредникомъ между единствомъ и, какъ именно единство осуществляетъ свою опредмечивающую роль? Этимъ посредникомъ, благодаря которому единство бываетъ отнесено къ *этому* фрагменту матеріи, впервые сообщая ему настоящую опредѣленность, есть *смыслъ единства*. Единство впервые вносится творчествомъ; матерія единства *дается* въ неопредѣленномъ видѣ до всякаго творчества. О смыслѣ нельзя сказать ни того, что онъ дается съ матеріей сознанія, ни того, что онъ вносится творчествомъ. Смыслъ означаетъ просто смыслъ объединенія, которому подвергается въ творчествѣ матерія сознанія или данность. Въ этомъ своемъ качествѣ онъ, какъ иногда говорятъ, по примѣру Лотце—„имѣетъ значеніе“ или „выражаетъ значеніе“ (Geltung). Впрочемъ, замѣнивъ слово „смыслъ“ словомъ „значеніе“, мы не добьемся ничего, кромѣ измѣненія терминологіи. Что такое смыслъ, этого нельзя опредѣлить иначе, какъ per idem: смыслъ есть смыслъ. О немъ можно сказать, что онъ не „подлежитъ измѣненію“,

что онъ „значитъ“ внѣ времени, „идеальнымъ образомъ“, въ вѣчности. Но опять таки—это только косвенно-отрицательныя опредѣленія, нисколько не поясняющія, что такое смыслъ, а, напротивъ, предполагающія, что мы уже знаемъ это. Когда обращаютъ вниманіе только на то, *что́ не есть* смыслъ, то легко прійти къ нѣсколько неожиданному результату: если смыслъ не есть ни то, ни другое, ни третье, то онъ, значитъ—ничто! Конечно, это невѣрно. Отрицаніе тоже имѣетъ предметъ: „ничто“ есть также и „нѣчто“. То „нѣчто“, которое представляетъ „смыслъ“, очень хорошо извѣстно всѣмъ, ибо принадлежитъ къ числу основныхъ моментовъ предметности. Именно потому его только и можно опредѣлить idem per idem. Этого смысла въ самомъ общемъ значеніи слова не нужно смѣшивать со словомъ въ тѣсномъ значеніи слова. Когда учитель, слушая ученика, доказывающаго теорему, говоритъ ему: „Вы разсуждаете безсмысленно“, то онъ, конечно, не хочетъ вовсе сказать, что въ словахъ ученика нѣтъ смысла: вѣдь можно было назвать этотъ смыслъ безсмыслицей именно потому, что учитель все таки *понялъ* его, хоть и не соглашается съ нимъ. И требуя отъ ученика замѣны безсмыслицы—смысломъ, онъ требуетъ не того, чтобы отсутствіе смысла было замѣщено присутствіемъ, а чтобы *данный* смыслъ былъ замѣненъ *другимъ* смысломъ, *въ отношеніи* къ которому тотъ, первый, есть „ничто“, „безсмыслица“. Онъ требуетъ отъ ученика другого разсужденія и другой предметъ, а отвергаемое разсужденіе при этомъ признаетъ за ничто. Здѣсь повторяется все то, что придаетъ такую пародаксальность понятію ничто. Но объ *этомъ* смыслѣ мы въ данномъ случаѣ не говоримъ [1]). Итакъ, предметъ надо разложить на три момента, выражаясь очень грубо: на единство или цѣнность, на матерію сознанія или данность, и на смыслъ единства, относящій единство къ данности. Эти три момента только искусственнымъ образомъ можно трактовать, какъ три. Въ дѣйствительности они составляютъ одно. Единство есть единство данной матеріи сознанія; матерія сознанія есть матерія *этого* единства; смыслъ единства есть смыслъ объединенія матеріи. Всѣ эти моменты другъ на друга указываютъ, предполагаютъ и требуютъ другъ друга. О нихъ нельзя даже сказать, что они въ синтезѣ даютъ предметъ. Синтезъ предполагаетъ наличность элементовъ, требующихъ соединенія, и постольку онъ есть нѣчто вторичное, а элементы—первичное. Напротивъ, предметъ есть *первое*, ни изъ чего не составленное, а только могущее быть расчлененнымъ съ извѣстной точки зрѣнія на моменты, которые отличаются отъ элементовъ тѣмъ, что существуютъ только въ предметѣ и съ нимъ, а не

[1]) „Смыслъ“ въ послѣдніе годы привлекаетъ вниманіе логиковъ. Но логическій смыслъ не есть единственный смыслъ. Всего обстоятельнѣе изученъ, однако, онъ (Гуссерль, Когенъ, Риккертъ, Г. Гомперцъ и др.). Со сказаннымъ здѣсь ср. выше: гл. первая, § IX.

до него и не послѣ него. Мы уже много разъ указывали на это, такъ какъ это вопросъ рѣшающаго значенія.

Теперь мы еще разъ разсмотримъ отношеніе цѣнности къ предмету на какомъ-либо примѣрѣ, положимъ на примѣрѣ естественнонаучнаго понятія и закона всемірнаго тяготѣнія, „открытаго“ Ньютономъ. Еще иначе, мы будемъ говорить объ естественнонаучномъ предметѣ, называемомъ тяготѣніемъ. Какъ извѣстно, законъ Ньютона утверждаетъ, что всякія двѣ массы „притягиваются“ другъ къ другу съ „силою“, пропорціональной произведенію изъ величинъ массъ и обратно—пропорціональной квадрату раздѣляющаго ихъ разстоянія. Никто не станетъ защищать нелѣпое положеніе, будто эта *зависимость массъ возникла* только въ тотъ день 1682 г., когда Ньютонъ, наконецъ, закончилъ самъ или при помощи одного изъ своихъ друзей свои вычисленія, по нѣкоторымъ причинамъ до сихъ поръ приводившія его къ ложнымъ результатамъ. Не „возникла“ она и въ 1686 г., когда вышли знаменитыя Principia philosophiae naturalis mathematica. Напротивъ, законъ утверждаетъ, что эта зависимость имѣетъ всеобщій характеръ, такъ что имѣла мѣсто и до открытія сдѣланнаго Ньютономъ, и имѣла бы мѣсто всегда, не родись Ньютонъ или кто бы то ни было другой, способный уловить эту зависимость. Но отношеніе между массами въ этомъ случаѣ оставалось бы „неизвѣстнымъ“: оно тонуло бы во мракѣ и неопредѣленности, хотя оно само по себѣ и представляетъ возможность опредѣленности. Когда, послѣ наблюденій пражскаго астронома Тихо де Браге, Кеплеру удалось уловить въ движеніяхъ планетъ солнечной системы извѣстный геометрическій „порядокъ“, сознаніе начало отдавать себѣ отчетъ въ томъ, чѣмъ оно обладаетъ. Яркій свѣтъ знанія былъ, наконецъ, пролитъ на тяготѣніе тогда, когда Ньютонъ формулировалъ свой законъ. То новое, что было внесено благодаря Ньютону въ сознаніе, сводится къ *открытію* зависимости, неотдѣлимому отъ *единства*, въ формѣ котораго предстала эта зависимость. Какъ во всякомъ творчествѣ, и здѣсь было открытіе—открытіе сокрытой, возможной опредѣленности. Единство, выразившее эту опредѣленность, сняло и включило въ себя открытіе. И такимъ образомъ былъ созданъ естественнонаучный предметъ. Въ его „составъ“ входитъ *матерія* сознанія въ видѣ массъ и ихъ движеній, а также *единства* этихъ движеній, обрѣтаемое въ опредѣленной формулѣ; и наконецъ, смыслъ единства означаетъ его отнесенность къ данной матеріи сознанія. Предметъ „тяготѣніе“ возникъ вмѣстѣ съ единствомъ, хотя сотворено было только единство. Но поскольку единство есть единство матеріи, вмѣстѣ съ цѣнностью возникаетъ и предметъ. Этотъ предметъ былъ однимъ до Ньютона; возможно, что въ будущемъ прійдется оставить позади и Ньютона: это зависитъ отъ эволюціи единствъ, вносимыхъ творчествомъ. Объ этой своеобразной эволюціи намъ прійдется еще говорить. Здѣсь же намъ было особенно важно

подчеркнуть, что цѣнность не противостоитъ предмету („объекту"), какъ нѣчто враждебное и чуждое. Она, конечно, *отличается* отъ предмета, какъ единство опредмечивающее отъ единства опредмеченнаго. Но именно, въ этомъ обнаруживается существенная особенность этого отношенія: изъ сказаннаго явствуетъ, что цѣнность есть цѣнность только въ предметѣ, а предметъ есть предметъ только благодаря цѣнности. Не можетъ быть и рѣчи объ ихъ непримиримости, когда мы видимъ, что они другъ въ другѣ нуждаются и другъ друга осуществляютъ.

III. Культура и природа.

Отъ вопроса объ отношеніи цѣнности къ предмету естественно перейти къ вопросу объ отношеніи культуры къ природѣ. Эти два вопроса тѣснѣйшимъ образомъ связаны другъ съ другомъ. Понятіе культуры можно опредѣлить только въ связи съ понятіемъ цѣнности. Если иногда возводили культуру къ человѣчности, къ человѣческому началу, то и въ этомъ случаѣ имѣли въ виду только сферу цѣнностей. Точно также, природу можно опредѣлять, какъ космическое начало; но пытаясь охватить сущность этого начала, мы непремѣнно такъ или иначе относимъ его къ предметности. *Культура и природа en grand воспроизводятъ очертанія цѣнности и предмета.* Вмѣсто того, чтобы сразу установить нашу точку зрѣнія на проблему культуры и природы, мы пойдемъ окольнымъ путемъ. Исходнымъ пунктомъ при этомъ послужитъ намъ самое распространенное пониманіе этой проблемы и ея рѣшеніе. Мы попытаемся указать на одинъ существенный недостатокъ въ этомъ построеніи, требующій, повидимому, радикальнаго устраненія. Это построеніе въ общемъ представляется въ слѣдующемъ видѣ.

Проводятъ самое глубокое различіе между цѣнностью и предметомъ. Вмѣсто того, чтобы подчеркнуть, что предметъ становится предметомъ только благодаря цѣнности, въ немъ заложенной и въ немъ „снятой", утверждаютъ, напротивъ, что существуютъ два міра, міръ цѣнностей и міръ предметовъ или объектовъ. Они „существуютъ" далеко не одинаковымъ образомъ: царство предметовъ дано во времени и пространствѣ, а міръ цѣнностей пребываетъ внѣ времени и пространства, въ сферѣ идеальнаго, это міръ значеній (Geltung), обязательныхъ хоть *для* одного субъекта. Между этими двумя мірами, реальнымъ и идеальнымъ, помѣщаютъ затѣмъ третій. Это міръ идеально-реальнаго, царство благъ. Благо есть цѣнность, погруженная въ предметъ. Поэтому, благо причастно и цѣнности, и предмету, но не совпадаетъ вполнѣ съ ними. По сравненію съ цѣнностью благо есть какъ бы затемненная, нечистая цѣнность; а по сравненію съ предметомъ, оно является идеализированнымъ, оцѣненнымъ предметомъ. Такимъ образомъ мы получаемъ скалу: 1—цѣнность, 2—цѣнный

предметъ или благо 3—предметъ, чуждый цѣнности. Совокупность благъ опредѣляется, какъ культура. Совокупность независимыхъ отъ цѣнностей предметовъ есть природа. А надъ культурой и природой возвышается еще міръ идеальнаго, міръ чистыхъ цѣнностей, имѣющихъ значеніе для культурнаго сознанія [1]).

Въ этомъ построеніи, выступающемъ въ разныхъ видоизмѣненіяхъ, легко узнать основную платоновскую схему. „Культура" здѣсь совпадаетъ съ природою Платона. Міръ цѣнностей есть то же, что царство идей или, по крайней мѣрѣ, долженъ играть такую же роль, какъ послѣднее. Наконецъ, „небытію" Платона отвѣчаетъ въ данномъ случаѣ совокупность предметовъ чуждыхъ цѣнности—природы. Существенная особенность этого платонизирующаго рѣшенія проблемы культуры и природы—это проникающій его *двойной дуализмъ*. Мало того, что между цѣнностью и предметомъ прорывается непроходимая пропасть: она проводится еще разъ, уже между цѣнностью и благомъ, съ одной стороны, и благомъ и предметомъ—съ другой. Совокупность благъ или культура здѣсь призвана засыпать эту пропасть, но вмѣсто этого она только раздвояется. Ибо все-таки цѣнность остается въ сторонѣ отъ предмета и только въ нѣкоторыхъ случаяхъ они соединяются въ благѣ. Благо же, несмотря на это, вовсе не соединяетъ ихъ, а только рядополагаетъ. Въ немъ не снята противоположность между цѣнностью и предметомъ, ихъ чуждость и равнодушіе другъ къ другу не замѣнены примиреніемъ, а только притуплены, приглажены. Это и не можетъ быть иначе, разъ цѣнность такъ радикально противополагается предмету. Можно разными способами только ослабить напряженность этой антитезы, а не удалить ее. Слѣдовательно, основаніемъ этого построенія служитъ положеніе о принципіальной разнородности и непримиримости цѣнности и предмета. На чемъ же, въ свою очередь, базируется это положеніе? Намъ кажется, что его корни лежатъ тамъ, гдѣ *отождествляются цѣнность*

---

[1]) Среди современныхъ мыслителей такое построеніе приводятъ, между прочимъ, Зиммель и Риккертъ; послѣдній, впрочемъ, осложняетъ его весьма интересными подробностями, которыхъ нѣтъ у Зиммеля.—*Simmel*: „Philosophie des Geldes" 1900 г. гл. I аналит. части и гл. VI синтетической; его же статья: „Понятіе и трагедія культуры" въ „Логосѣ" за 1911—12 г.г. кн. 2—3 *Риккертъ*: „Введеніе въ трансцендентальную философію. Предметъ познанія" 2 изд. 1903 г. и, особенно, статья его: „О понятіи философіи" въ „Логосѣ" за 1910 г. кн. 1. „Сюда же относятся: „Границы естественно-научнаго образованія понятій" 1896—1902 (особ. гл. II и послѣдняя) и новое изданіе книжки: „Науки о природѣ и науки о культурѣ" (р. пер. г. Гессена). Въ этой книжкѣ у Риккерта разсыпано много цѣнныхъ и поучительныхъ замѣчаній, которыя были намъ весьма полезны; мы вообще въ настоящемъ „Введеніи" *многимъ* обязаны сочиненіямъ Риккерта; съ благодарностью упоминаемъ объ образцовомъ изслѣдованіи русскаго ученика Риккерта, г. С. Гессена: „Individuelle Kausalität. Studien zum transcendentalen Empirismus" 1909 (15-е приложеніе къ журналу Kantstudien за 1909 г.).

и полезность цѣнности: за полезностью цѣнности или, общѣе, за ея функціональнымъ значеніемъ для субъекта не видятъ самой цѣнности. Предметы же, чья цѣнность или вовсе не связана съ полезностью, или связана только весьма отдаленнымъ образомъ, противополагаютъ полезнымъ предметамъ—т. е. предметъ, чья цѣнность соединена съ полезностью. Тогда міръ полезныхъ цѣнностей выступаетъ какъ царство чистыхъ цѣнностей; предметы полезные суть блага; ихъ совокупность—культура; чуждые же полезности—чистые предметы; ихъ совокупность—природа. Иллюстрируемъ это примѣромъ. Когда въ Цусимскомъ проливѣ погибли тысячи людей подъ градомъ ядеръ и отъ взрывовъ минъ, мы говоримъ, что это „явленіе культуры", хотя и некультурное,—т. е. оно разыгралось въ предѣлахъ еще слишкомъ элементарной культуры. Въ 1903 году изверженіе на о. Мартиникѣ похоронило подъ лавой и пепломъ, градомъ камней и волнами океана тоже много народу, но мы говоримъ, что это „явленіе природы". Почему мы проводимъ такое рѣзкое различіе между явленіемъ культуры и явленіемъ природы? Можетъ быть дѣло здѣсь въ исходѣ того и другого явленія? Нѣтъ, ибо исходъ этотъ въ обоихъ случаяхъ одинаково прискорбенъ. Можетъ быть, въ такомъ случаѣ, мы считаемся съ причиной этихъ явленій? Такъ это и есть, повидимому. Катастрофа при Цусимѣ была дѣломъ рукъ *человѣческихъ;* бѣдствіе на о. Мартиникѣ—дѣло *стихіи.* Мы можемъ вмѣнить человѣчеству эту катастрофу въ вину; но было бы смѣшно обвинять „стихію". Почему же мы вмѣняемъ вину человѣчеству и не дѣлаемъ этого по отношенію къ стихіи? Потому что знаемъ, что дѣло рукъ человѣческихъ есть дѣло умышленное, подчиненное цѣли, *цѣлесообразное;* природа же не вѣдаетъ цѣлей, кромѣ тѣхъ, какія мы, люди, можетъ приписать ей отъ себя, болѣе или менѣе условно: она нецѣлесообразна, неразумна, *она дѣйствуетъ со слѣпою необходимостью,* лишенной смысла и цѣли. И вообще природа есть, какъ намъ кажется, всюду, гдѣ царитъ эта слѣпая необходимость. Именно такимъ образомъ опредѣлялъ свое „небытіе" Платонъ. Тамъ, гдѣ эту необходимость мы подчиняемъ цѣлямъ, и поскольку мы подчиняемъ ее, мы имѣемъ передъ собою „культуру"—то, что у Платона является природой. Для него небытіе становится бытіемъ въ той мѣрѣ, въ какой слѣпую необходимость перваго удалось подчинить цѣлесообразности. Но, спрашивается, противополагая цѣлесообразность—необходимости, *противополагаемъ ли мы цѣнность—объекту, лишенному цѣнности?* Если—да, то, конечно, между цѣнностью и предметомъ лежитъ пропасть. Но въ дѣйствительности здѣсь передъ нами не антитеза цѣнности и предмета, а цѣнности, обѣщающей полезность, и цѣнности, либо равнодушной къ намъ, либо угрожающей *намъ.* Цѣлесообразность и необходимость суть одинаково цѣнности, ибо и та и другая выражаетъ извѣстнымъ образомъ единство

предметнаго порядка. Но цѣлесообразное единство или цѣнность полезна въ какомъ бы то ни было смыслѣ. Лишенное цѣлесообразности, слѣпо-необходимое единство только случайно можетъ оказаться полезнымъ. „Полезно", если я, начавъ тонуть, вдругъ нашелъ себя способнымъ плыть—это „необходимость" „психическаго рудимента", какъ называетъ это Мечниковъ: во мнѣ просто пришли въ движеніе механизмы, пріобрѣтенные человѣкомъ въ еще до-человѣческую фазу его существованія. Но вѣдь та же необходимость, которая обо мнѣ вообще не „заботится", завтра обрушитъ на мое темя кирпичъ съ лѣсовъ строющагося зданія. Цѣлесообразность служитъ человѣку или можетъ служить: надъ ней *можно* властвовать. Приноситъ ли она иногда вредъ, вмѣсто пользы—это не имѣетъ значенія, такъ какъ отъ нея зависитъ обернуть и вредъ въ пользу. Цѣлесообразность поэтому „полезна" даже и тогда, когда она приводитъ къ Цусимѣ: мы судимъ ее въ итогѣ, а не по мелочамъ, не по всѣмъ ничтожнымъ неожиданностямъ, отъ которыхъ избавиться мы не въ силахъ, а по возможностямъ, которыя она обѣщаетъ намъ. Необходимость ничего не обѣщаетъ: она даже и не угрожаетъ намъ, а нами пренебрегаетъ, какъ природа въ одномъ изъ прозаическихъ стихотвореній Тургенева. Не угрожая и не маня, она полна случайности, неразумія, безсмысленности—т. е. мы не можемъ систематически извлечь изъ нея ея *потребительную* цѣнность. Такимъ образомъ, мы ставимъ съ одной стороны полезную цѣнность, съ другой—безразличную, равнодушную къ нашей пользѣ. Мы не ограничиваемся только цѣнностью, которая сама по себѣ ни добра, ни зла: мы просто потребляемъ цѣнность, если это возможно; а затѣмъ проецируемъ въ нее ту пользу, которую мы изъ нея извлекли—и создаемъ цѣнность въ чистомъ видѣ. *Возможность* благосостоянія, выгоды, удовольствія и т. д.—вотъ царство чистыхъ цѣнностей, хотя и этомъ еще нѣтъ ни одной крупицы цѣннаго. Таково царство платоновыхъ идей: оно не столь грубо, но оно тоже проникнуто этимъ порывомъ утилитаріанскаго рода. Платонъ поселилъ въ недосягаемой выси не слѣпую необходимость, а благую, чистое добро, а не зло; не безобразіе, столь же цѣнное, какъ единство, какъ красота Адониса или Фрины, а чистую красоту, соединяющую единство съ эстетической полезностью, и т. д. Безсмысленная необходимость, „мракъ", безпорядочныя движенія—все это отошло въ небытіе—т. е. въ то, что составляетъ принципіальную противоположность чистыхъ сферъ цѣнности. Смѣсь, достаточная для того, чтобы быть полезнѣе небытія, но все-таки несовершенная, по сравненію съ царствомъ идей,—вотъ культура. Эти три области бытія, природа, культура и идеальный міръ надъ ними, сохраняются лишь до тѣхъ поръ и постольку, пока мы смѣшиваемъ цѣнность, какъ единство вообще, съ полезностью въ какомъ угодно смыслѣ. Пока сами цѣнности не поставлены по ту сторону полезности и вреда: даже больше, пока сами цѣн-

ности будутъ трактоваться такъ, какъ будто имъ *тоже* присуща цѣнность—до тѣхъ поръ мы не имѣемъ теоріи цѣнностей. Вѣдь цѣнность есть единство: это единство объединяетъ матерію сознанія и лишь постольку есть цѣнность. А бываютъ ли цѣнности утилитарно цѣнныя и не-цѣнныя—это можно рѣшить не раньше, чѣмъ цѣнности въ свою очередь будутъ подвергнуты утилитарной оцѣнкѣ. *Теорія* цѣнностей не должна быть практическимъ судомъ надъ цѣнностями: а это непремѣнно случится, если мы станемъ опредѣлять относительную цѣнность самихъ цѣнностей для насъ. Напр., этика обратится въ морализированіе надъ цѣнностями: логика станетъ нести функціи научной критики. При этомъ сами-то цѣнности этическія и логическія явятся не предметами изученія, а только точками опоры при полаганіи совсѣмъ иныхъ предметовъ. Вотъ почему у самаго высоко-моральнаго человѣка можетъ и не быть никакой теоріи этическихъ цѣнностей: а самый остроумный критикъ и рецензентъ можетъ не имѣть понятія о системѣ логическихъ цѣнностей. Теорія цѣнности вообще должна заниматься только самими цѣнностями, какъ таковыми, а не ихъ утилитарными оцѣнками. Оцѣнки, которыя она даетъ, суть оцѣнки *познавательныя*. Она высказываетъ ихъ автономно. Въ этомъ смыслѣ она обязана стоять „по ту сторону добра и зла“—какого бы то ни было. Для нея не существуетъ цѣнностей полезныхъ и вредныхъ или безразличныхъ. Для нея не существуетъ разницы между благомъ—т. е. предметомъ, чья цѣнность полезна, и предметомъ вообще—т. е. такимъ, цѣнность котораго не стоитъ ни въ какомъ отношеніи къ полезности въ какомъ угодно смыслѣ. Она знаетъ только цѣнность, какъ единство, а также и то, что это единство дано всегда только въ предметной формѣ. Къ такому именно результату пришли мы раньше. И онъ обязываетъ насъ къ такому пониманію природы и культуры, которое тоже ставило бы ихъ „по ту сторону добра и зла“. Платонизирующее рѣшеніе этой проблемы обусловлено, какъ мы видѣли, такъ, что теорія цѣнности не довольствуется *пониманіемъ* цѣнностей, но пускается еще и въ ихъ относительную—утилитарно-этическую и эстетическую—*расцѣнку*. Напротивъ, ограничиваясь только однимъ пониманіемъ, мы должны прійти къ совершенно иному рѣшенію. Конечно, пониманіе есть тоже оцѣнка. Но это не оцѣнка цѣнностей, а оцѣнка, устанавливающая впервые новую цѣнность, новый предметъ: систему отношеній между цѣнностями, науку о цѣнностяхъ; и, конечно, первый и основной параграфъ этой науки долженъ быть посвященъ установленію и доказательству того, что цѣнность есть только единство—цѣнность вообще, хотимъ мы сказать. Кто оцѣниваетъ не это отношеніе, а самыя цѣнности, тотъ совершаетъ *научное* преступленіе.

Итакъ, мы думаемъ, что культура и природа должны быть опредѣлены не въ связи съ цѣнными и нецѣнными предметами и цѣнностями, а въ связи съ понятіями цѣнности и предмета вообще. Совокупность

цѣнностей, какъ опредмечивающихъ единствъ, есть культура. Совокупность предметовъ, ставшихъ предметами благодаря цѣнностямъ, есть природа. Подобно тому, какъ предметъ „снимаетъ“ въ себѣ цѣнность,—и природа „снимаетъ“ въ себѣ культуру. Нельзя сказать, что поэтому природа включаетъ въ себя культуру, какъ свою *составную часть*. Вѣдь цѣнность есть не элементъ предмета, а *моментъ* его. Такъ и культура есть не часть, не сторона, не „аспектъ“ природы, а только *моментъ* природы. Природа *является* благодаря культурѣ, благодаря культурному творчеству. Но это не значитъ, что культура во времени или даже логически предшествуетъ природѣ. Культура всегда есть культура природы и внѣ природы она есть contradictio in adjecto: культура, не полагающая природы, состояла бы изъ цѣнностей, не полагающихъ предметовъ, между тѣмъ какъ сущность цѣнности вообще цѣликомъ сводится къ полаганію предметовъ въ формѣ объединяемой матеріи сознанія.

Вслѣдствіе своеобразнаго отношенія культуры къ природѣ, каждой изъ нихъ не положенъ предѣлъ. Гдѣ есть предметъ, тамъ есть природа. Но поскольку всякій предметъ есть подвергнутая объединенію фрагментарная матерія сознанія, поскольку, слѣдовательно, въ немъ „снятъ“ моментъ единства, всякая природа даетъ мѣсто и культурѣ. Даже больше. Мы до сихъ поръ опредѣляли природу, какъ совокупность предметовъ; это, строго говоря, неточно: природа есть не просто совокупность, но *единство предметовъ*, она сама есть *нѣкоторый окончательный предметъ*. И, значитъ, *сама природа есть цѣнность и входитъ въ составъ культуры, поскольку* мы обращаемъ въ ней вниманіе только на свойственное ей единство. И обратно, если сама природа въ нѣкоторомъ смыслѣ есть культура, то и культура съ извѣстной точки зрѣнія есть природа. Эта точка зрѣнія опредѣляется тѣмъ, что какъ все, и цѣнность можетъ быть, въ свою очередь, подвергнута оцѣнкѣ; а въ такомъ случаѣ цѣнность пріобрѣтаетъ характеръ предмета, и совокупность оцѣненныхъ цѣнностей, составляющихъ культуру, является природой. Это можно выразить нѣсколько точнѣе. Хотя мы говорили выше, что культура есть совокупность цѣнностей, но въ дѣйствительности она—больше, чѣмъ простая совокупность: она *единство цѣнностей*, она послѣднее, *окончательное единство* цѣнностей, *всѣхъ* цѣнностей, единство, осуществляющее природу, какъ указанный выше послѣдній предметъ. И вотъ на это единство, *поскольку* мы подвергнемъ его оцѣнкѣ объединенія, мы должны смотрѣть, какъ на предметъ, входящій въ составъ культуры. Все, слѣдовательно, опредѣляется точкой зрѣнія: если мы ищемъ единство, мы находимъ *всюду* культуру; если мы заинтересованы предметомъ, мы имѣемъ *всегда и вездѣ* передъ собою природу. Культура и природа, поэтому, не могутъ вступить другъ съ другомъ въ конфликтъ: имъ нечего оспаривать другъ у друга. Конечно, для конфликтовъ остается еще много мѣста *въ предѣлахъ* культуры и

въ предѣлахъ природы. Цѣнности могутъ приходить въ столкновеніе другъ съ другомъ. Но столкновеніе, разсматриваемое, какъ столкновеніе цѣнностей, происходитъ внутри культуры. Здѣсь могутъ встрѣчаться сколь угодно острые антагонизмы, безъ всякой надежды на смягченіе или устраненіе. Такъ какъ, далѣе, цѣнность полагаетъ вмѣстѣ съ собой и предметъ, то вполнѣ возможны и конфликты между предметами, конфликты, разыгрывающіе на нотахъ природы тѣ идилліи или трагедіи, которыя въ то же время происходятъ внутри культуры. Въ извѣстномъ смыслѣ, драматизмъ существованія такимъ образомъ какъ бы удваивается, хотя это удвоеніе зависитъ только отъ двойственности точекъ зрѣнія, опредѣляющихъ рамки культуры и природы.

Одинъ изъ конфликтовъ мы разсмотримъ здѣсь, чтобы освѣтить лучше значеніе сказаннаго объ отношеніи культуры къ природѣ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, мы выяснимъ обстоятельнѣе одинъ вопросъ, мимоходомъ поднятый въ концѣ предшествующей главы. Это—проблема разрушенія въ его отношеніи къ творчеству.

Выше мы указывали, что „ничто“, изъ котораго исходитъ творчество, есть „нѣчто“. И это „нѣчто“ должно быть облечено въ форму единства, чтобы стать творческимъ. А такъ какъ оно и до такого оформленія обладало собственной физіономіей, то это оформленіе равносильно и равнозначно разрушенію этой физіономіи. Такимъ образомъ, уже первое движеніе творчества оказывается разрушающимъ, и не такъ, чтобы сперва было разрушеніе, а поверхъ разрушеннаго затѣмъ разыгрывалось созиданіе, нѣтъ, это, повторяемъ,—въ одно и то же время. Но такое „совмѣстительство“ имѣетъ мѣсто всегда, не только въ томъ исключительномъ и трудно представимомъ случаѣ, когда творчество *впервые* вызываетъ къ существованію скрытыя возможности сознанія. Всякій творческій актъ оказывается и актомъ разрушенія. Ученый, разрабатывая отрасль науки, творитъ постольку, поскольку разрушаетъ мнѣнія, съ которыми онъ несогласенъ, предразсудки, которыхъ всегда много, предпосылки, которыя всѣми принимаются. Скульпторъ, высѣкая статую изъ мраморной глыбы, разрушаетъ ее въ то же самое время—разрушаетъ ту ея опредѣленность, которую онъ „засталъ“. Но вѣдь—такъ можно возразить—какая же тутъ была опредѣленность?! Глыба была безформенна, неопредѣленна, и только скульпторъ впервые придалъ опредѣленность. Нѣтъ, это не такъ. Прежде чѣмъ работать надъ глыбой, скульпторъ увидѣлъ ее, онъ тѣмъ самымъ и опредѣлилъ ее, и если онъ сказалъ: „какая безформенная глыба!“, то уже понялъ ее, какъ что-то извѣстнымъ образомъ объединенное—напр., такъ и настолько, чтобы къ этому „нѣчто“ подходила характеристика, произнесенная имъ. И вотъ эту-то опредѣленность онъ и разрушилъ, творя. И такъ всюду. Всякое объединеніе какого-либо „нѣчто“ предполагаетъ, что это „нѣчто“ уже какъ-либо объединено. И, значитъ, всякое созиданіе есть

разрушеніе этого преднаходимаго единства. Правда, единство, вообще говоря, неразрушимо, оно безсмертно. Но оно испытываетъ разныя модификаціи, опредѣляемыя своеобразіемъ тѣхъ предметовъ, къ которымъ относится единство или цѣнность, и которыя мы здѣсь не станемъ изслѣдовать. Достаточно только сказать, что въ этихъ модификаціяхъ и состоитъ разрушеніе.

Если, какъ слѣдуетъ, проникнуться пониманіемъ того, что творчество есть одновременно и разрушеніе, и обратно, то не покажется слишкомъ смѣлымъ утвержденіе, что и Геростратъ, навѣки прославленный и ославленный безумецъ-разрушитель, былъ творцомъ, хоть и безумнымъ. Его творческой мечтой была личная слава, а матеріаломъ, изъ котораго онъ построилъ ее, былъ храмъ Діаны въ Эфессѣ. Его преступленіе было не ужаснѣе, чѣмъ преступленіе тѣхъ, кто соорудилъ этотъ храмъ изъ дикаго камня, мрамора, мѣди и золота. Ибо, какъ и Геростратъ, они разрушали, чтобы создать. Онъ же разрушилъ ихъ созданіе, чтобы утвердить свою цѣнность. Преступленіе было въ обоихъ случаяхъ: было ли оно ужаснѣе въ случаѣ Герострата? Вотъ вопросъ, отвѣтомъ на который обыкновенно предрѣшается другой вопросъ: объ отношеніи природы къ культурѣ, варварства къ цивилизаціи, разрушенія къ созиданію. Природа—это царство варварства, это стихія разрушенія. Культура—это царство дивныхъ храмовъ, цивилизованныхъ методовъ. Въ природѣ—темное, глухое, слѣпое и грозное начало—платоновская матерія—праматерь. Въ культурѣ—лучезарное царство высшихъ идей, средоточіе добра, красоты и истины, источникъ свѣта и тепла. Еще одинъ шагъ въ этой „философіи культуры“,—и мы у ея родниковъ: природа съ ея глухими силами—это злой Ариманъ, культура съ ея свѣтомъ—это сіяющій Ормуздъ. И вотъ мы видимъ, какъ, въ конечномъ счетѣ, въ этой концепціи дано мѣсто антропоморфнымъ представленіямъ, какъ въ ней въ импонирующихъ размѣрахъ борются польза и вредъ, удовольствіе и непріятность, свѣтъ и тьма, тепло и холодъ—все то, въ чемъ мы ищемъ *для себя* блага и въ чемъ часто находимъ *для себя* зло. Утилитаризмъ просочился и сюда и подставилъ явленіямъ зеркало человѣческихъ выгодъ и вкусовъ. Напротивъ, отрѣшимся отъ него окончательно, посмотримъ на вещи „циничнѣе“, независимѣе, освободимся отъ диктующихъ намъ рѣшенія индивидуальныхъ симпатій и антипатій—и мы увидимъ, что все это—только иллюзія съ *познавательной* точки зрѣнія. Природа замыкается въ царство предметнаго, культура обнаруживается въ видѣ пути къ природѣ, и между ними уже нѣтъ конфликтовъ. Въ свою очередь, творчество оказывается всегда разрушеніемъ, разрушеніе—всегда творчествомъ. Природа не разрушаетъ ничего въ царствѣ культуры, въ свою очередь и культура вовсе не разрушаетъ природы, безъ того, чтобы не возсоздавать ее одновременно.

Но—и этого нельзя забывать—такъ обстоитъ дѣло только sub specie aeternitatis, только съ познавательной, и въ частности, феноменологической точки зрѣнія. Рядомъ съ нею правомѣрны и другія, и все дѣло лишь въ томъ, чтобы точекъ зрѣнія видѣли столько, сколько ихъ есть, и чтобы одну не накладывали на другую. То пониманіе культуры и природы, которое мы здѣсь оспариваемъ, тоже вполнѣ законно. Но оно составляется не съ познавательной, а съ утилитарно-этической точки зрѣнія, которую неосновательно смѣшиваютъ съ познавательной. Съ этической точки зрѣнія Геростратъ былъ варваромъ и безумцемъ. Его преступленіе ужасно, а та цѣнность, которую онъ купилъ цѣною преступленія, не оправдываетъ послѣдняго. Съ познавательной же точки зрѣнія Геростратъ „рабъ необходимости“, слуга своей воли къ творчеству, и онъ не болѣе ужасный преступникъ, чѣмъ строители сожженнаго имъ храма.

Итакъ, съ познавательной точки зрѣнія, культура не есть ни аристократъ, ни парія по сравненію съ природой. О ней нельзя сказать, напр., что природа служитъ для нея ареной, ее нельзя отождествить съ „духомъ“, радостно и самозабвенно играющимъ на подмосткахъ природы. Нельзя—потому, что культура есть моментъ, снятый въ природѣ, а не элементъ, входящій въ составъ природы. Въ извѣстномъ смыслѣ культура вноситъ „жизнь“ въ природу и составляетъ „душу“ природы. Но эта „душа“ и эта „жизнь“ вовсе не представляютъ какого-то особаго „духовнаго“ начала, призваннаго къ мытарствамъ въ дебряхъ предметности природы. Нѣтъ, „душа“ эта возникаетъ вмѣстѣ съ облекающимъ ее „тѣломъ“ и впервые дѣлаетъ „тѣло“—тѣломъ. Она не есть „принципъ“ „тѣла“ въ томъ смыслѣ, чтобы пребывать внѣ тѣла и до него. Она являетъ этотъ принципъ, поскольку образуетъ природу. Очень трудно описать это отношеніе точнымъ образомъ, трудно не потому, чтобы само отношеніе предъявляло нашему пониманію какія-то особыя требованія, а потому, что цѣлый рой иныхъ отношеній витаетъ надъ нами и вводитъ въ соблазнъ смѣшенія. Поэтому, единственное, что мы можемъ еще сказать объ отношеніи культуры къ природѣ—это то, что это отношеніе слѣдуетъ разсматривать только, какъ отношеніе момента къ реализуемому съ помощью этого момента цѣлаго. Здѣсь нѣтъ мѣста для „синтеза“, „кооперації“, „одушевленія“ и т. д. Здѣсь есть *только это* своеобразное отношеніе, которое можно опредѣлить только per idem—именно потому, что у него есть *своя* физіономія.

IV. Культура и природа, какъ идеалъ.

Мы уже знаемъ, что культура есть единство всѣхъ цѣнностей, а природа—послѣдній окончательный предметъ. И мы теперь должны спросить, какъ слѣдуетъ понимать эти опредѣленія. Означаютъ ли они бук-

вально, что культура и природа *фактически суть* то, о чемъ говорится въ опредѣленіяхъ? Существуетъ ли культура какъ верховная абсолютная, т. е. послѣдняя, окончательная цѣнность, какъ совершенное вполнѣ единство? Есть ли природа законченный предметъ, *одинъ* предметъ, внѣ котораго уже нѣтъ ничего, который все вобралъ въ себя и уже не требуетъ творчества? И если всего этого нѣтъ, то—можетъ ли быть, будетъ ли когда нибудь, и какъ нужно понимать эту будущность въ свѣтѣ тѣхъ понятій, съ которыми мы имѣли дѣло до сихъ поръ? Чтобы отвѣтить на эти вопросы, мы должны обратиться снова къ творчеству, къ цѣнности и предмету. Всмотрѣвшись въ нихъ, мы сумѣемъ съ достаточною увѣренностію нарисовать настоящее и будущее культуры и природы, какъ окончательныхъ—цѣнности и предмета.

Творчество состоитъ въ полаганіи единства. Такимъ образомъ, изъ неопредѣленной матеріи сознанія, которую мы въ первой главѣ описывали, какъ данность, какъ ирраціональное, творчество дифференцируетъ предметы. Какъ далеко оно можетъ итти въ этомъ направленіи? Очевидно, не останется мѣста для творчества только тогда, когда ирраціональное будетъ безъ остатка раціонализовано; всѣ предметы, сокрытые въ видѣ потенцій въ сознаніи, будутъ изъ него до одного выдѣлены. Творчество тогда станетъ немыслимымъ. Вѣдь оно означаетъ только полаганіе опредмечивающаго единства, и если *всѣ* предметы будутъ исчерпаны, то это будетъ свидѣтельствовать о самоупраздненіи творчества. Но можно ли исчерпать ихъ? Наступитъ ли когда-нибудь такой конецъ?

Несомнѣнно, что творчество въ самомъ себѣ носитъ требованіе этого конца. Оно есть путь, по которому сознаніе шествуетъ къ окончательному самоопредѣленію. Выше мы видѣли, что единство, отъ котораго творчество при этомъ отправляется, становится затѣмъ цѣлью, къ осуществленію которой стремится творчество. Эта цѣль не внѣ творчества; она—въ каждомъ творческомъ актѣ, поскольку онъ, будучи актомъ полаганія единства, въ конечномъ счетѣ выводитъ за свои предѣлы и указываетъ на окончательное единство, уже не пустое и формальное, какъ то, изъ котораго исходитъ творчество, а конкретное и содержательное, знающее, какое богатство покрывается имъ. Каждый творческій актъ осуществляется только ради единства. Каждый предпринимается, въ разсчетѣ, что онъ исчерпалъ, по крайней мѣрѣ, одну возможность, внесъ опредѣленность хотя бы въ одной точкѣ,—образно говоря—повергъ, по крайней мѣрѣ, того врага, того защитника и представителя мрака, который стоялъ передъ нимъ. Творчество охвачено стремленіемъ уничтожить такимъ образомъ всѣхъ враговъ, устранить съ пути сознанія всѣ препятствія, мѣшающія его самоопредѣленію.

Но это стремленіе, эта цѣль, управляющая всякимъ творческимъ жестомъ, разбивается о неодолимыя препятствія уже въ предѣлахъ только *одного единственнаго предмета.*

Отдѣльный предметъ, эта ирраціональная матерія сознанія, подвергнутая объединенію и въ этомъ смыслѣ въ какомъ бы то ни было отношеніи раціонализованная, никогда *не раціонализуется до конца.* Отдѣльный предметъ творчески-незавершимъ. Ибо въ предѣлахъ даже такого предмета *всегда* остается еще ирраціональный моментъ, который можно подвергнуть вновь объединенію. Вслѣдъ за этимъ объединеніемъ ирраціональное еще не исчерпывается до конца. Оно опять требуетъ объединенія. Матерія сознанія, являющаяся родникомъ этой неисчерпаемой ирраціональности, именно потому обладаетъ этимъ свойствомъ, что *по своему понятію* должна имъ обладать. Вѣдь она вообще означаетъ неопредѣленное содержаніе, лишенное опредѣленности, а только готовое опредѣлиться. Творчество, дифференцируя всю матерію сознанія, полагая какой либо ея фрагментъ въ формѣ предмета, сообщаетъ ей опредѣленность всегда *въ извѣстномъ отношеніи.* Въ такомъ „извѣстномъ отношеніи" она, конечно, уже не нуждается въ дальнѣйшихъ опредѣленіяхъ. Но она открываетъ возможность другимъ опредѣленностямъ, она даетъ мѣсто опредѣленностямъ, полагаемымъ *въ иныхъ отношеніяхъ*, и вотъ эти-то *иныя отношенія* принципіально неисчерпаемы. Матерія сознанія, получившая предметную форму, манитъ и зоветъ къ себѣ новыя опредѣленія *именно потому, что она готова по существу ко всякимъ опредѣленіямъ*, она есть безликая, но богатая возможностями область. Будь она больше, чѣмъ содержаніе, готовое проявиться, исполненное невыраженныхъ потенцій, будь она опредѣленность, а не только возможность опредѣленности, она допускала бы только нѣкоторое конечное количество опредѣленій; ее можно было бы тогда объединить, рано или поздно, окончательнымъ образомъ; предметъ въ такомъ случаѣ былъ бы нацѣло раціонализованъ. Но все это невозможно—дѣло обстоитъ какъ разъ наоборотъ. Раціональный моментъ, т. е. моментъ единства поэтому въ предѣлахъ каждаго отдѣльнаго предмета всегда ограниченъ моментомъ ирраціональнаго, объединяемаго.

Это можно обосновать также и съ иной точки зрѣнія. Предметъ есть объединенная матерія сознанія: таково понятіе предмета. Этому понятію противорѣчилъ бы предметъ совершенно законченный, раціонализованный. Ибо раціонализованный до конца „предметъ" состоялъ бы только изъ единства, и этому единству не пришлось бы *ничего* объединять. Но такое единство безсмысленно: единство должно быть единствомъ чего-либо. И, слѣдовательно, *если творчество полагаетъ предметы, то оно полагаетъ ихъ необходимо, какъ незаконченные.* Покажемъ это на примѣрѣ какого либо предмета. Пусть этотъ предметъ есть „воздушный замокъ въ облакахъ". Завершенъ ли этотъ предметъ, завершимъ ли онъ?—Я вижу стѣны съ зубцами, башни на углахъ, готическое зданіе за стѣнами. Всматриваясь больше, я „открываю" орнаменты надъ

окнами, цвѣтную черепицу на крышѣ, флюгеръ на трубѣ, пѣтушка, стоящаго съ одною поднятой ногой; пѣтушекъ краснаго цвѣта, у него короткія крылышки, на головкѣ у него гребешокъ и т. д.—Я не кончу, *если самъ не рѣшу остановиться*. Перехожу къ другимъ подробностямъ. Я открываю тогда 8 оконъ съ цвѣтными стеклами на верху, эти стекла: красное, желтое и зеленое, я даже какъ будто вижу пузырьки воздуха на одномъ изъ нихъ; этихъ пузырьковъ столько-то, они такой-то величины, расположены такъ-то и т. д.—опять безъ конца. Я довольствуюсь этими подробностями и разсматриваю затѣмъ прочія. И всюду я долженъ остановиться гдѣ-либо по произволу—иначе *я нигдѣ не остановлюсь*. Но вѣдь всѣ эти „открытія“, это прогрессирующее объединеніе одного и того же ирраціональнаго матеріала; здѣсь есть столько творческихъ задачъ, сколько ни я, ни кто другой не въ силахъ исчерпать. „Воздушный замокъ“ *съ нѣкоторой точки зрѣнія*, условно, можно признать законченнымъ. Но принципіально онъ незавершимъ. Онъ—задача на предѣлъ, котораго нельзя достигнуть. Взявъ менѣе экзотическій примѣръ, мы убѣдимся въ томъ же самомъ. Живописецъ пишетъ картину. Онъ сообщаетъ единство извѣстному матеріалу. Но это единство не окончательное въ тѣсномъ смыслѣ слова: оно только достаточное. Какъ бы геніально картина ни была сдѣлана, всегда еще останется мѣсто для новыхъ деталей. Сравнивая олеографію, изображающую апельсины, вино, дичь и пр., съ картиною такого же содержанія какого-нибудь изъ мастеровъ фламандской школы, мы легко замѣтимъ, насколько послѣдняя идетъ дальше невѣжественной олеографіи прежде всего въ проведеніи опредѣленности, единства. Но и фламандская живопись въ этомъ отношеніи можетъ быть превзойдена: вѣдь какъ ни любили фламандскіе художники вдаваться въ далеко идущее единство, опредѣленность, они всегда подчиняли эту страсть требованіямъ достаточности; единство, котораго они добивались, было послѣднимъ, и то не всегда, *съ точки зрѣнія „идеи“ сюжета*, который они заносили на полотно. Но вообще—оно является „предпослѣднимъ“—въ смыслѣ возможности итти и дальше. Особенно хорошо обнаруживается эта незавершенность предмета въ сферѣ научнаго творчества. „Образованіе понятій“ есть основная задача всякой науки. Понятіе означаетъ уже извѣстную опредѣленность, которую ему сообщаетъ соотвѣтствующее единство, реализованное въ немъ. Но эта опредѣленность въ лучшемъ случаѣ бываетъ только достаточной. Моментъ раціональнаго въ понятіи необходимо ограниченъ сферою ирраціональнаго. Выше мы видѣли, на чемъ основана эта неискоренимость всякой ирраціональности Понятіе, какъ и всякій предметъ, подчинено той роковой необходимости, которая управляетъ вообще творчествомъ: если творчество полагаетъ предметы, оно необходимо полагаетъ ихъ, какъ нѣчто незавершенное, обладающее ирраціональнымъ остаткомъ. Поэтому, ирраціональность понятія

есть какъ бы грань, которую намъ никогда не суждено переступить. Мы должны довольствоваться только такою раціональностью, которая достаточна при данныхъ условіяхъ. Но такъ какъ уровень такой достаточности мѣняется въ зависимости отъ условій, то понятіе приходится мыслить завершеннымъ только въ предѣлѣ [1]).

Незавершенность и незавершимость всякаго предмета получаетъ освѣщеніе еще съ другой стороны. Мы сейчасъ убѣдились, что раціональному всегда противостоитъ ирраціональное, полагающее предѣлъ первому. Но въ нѣкоторыхъ, и довольно многочисленныхъ, случаяхъ, *само* раціональное оказывается предметомъ творчества и, слѣдовательно, и *въ немъ* начинаетъ бить струя ирраціональнаго. Это происходитъ въ эпохи всякаго рода „переоцѣнокъ цѣнностей", при замѣнѣ старыхъ „скрижалей" —новыми. Тогда цѣнность обращается въ оцѣниваемое, раціональное—въ ирраціональное. Конечно, оборотная сторона этого явленія показываетъ намъ возникновеніе новыхъ цѣнностей, новыхъ предметовъ. Но въ такихъ случаяхъ эта побѣда, этотъ новый завѣтъ стоитъ часто пораженія; и во всякомъ случаѣ, она оставляетъ на полѣ битвы поверженныхъ кумировъ, которые теряютъ при этомъ свою чистую раціональность и обращаются въ матерію, въ ирраціональное, на которое и устремляется снова творчество. Въ нѣсколько меньшихъ размѣрахъ такая переоцѣнка происходитъ ежедневно въ нѣкоторыхъ струяхъ творчества, въ наукѣ, въ техникѣ и т. д. Напр., всѣ понятія, оставленныя естествознанію Аристотелемъ, не безъ остатка перешли въ пантеонъ современнаго естествознанія. Только небольшая ихъ часть продолжаетъ сохранять значеніе самостоятельныхъ цѣнностей и предметовъ; другая же, неизмѣримо большая, вошла какъ подлежащая объединенію матерія—въ другіе предметы, растворилась въ

[1]) Эта необходимая незаконченность всякаго понятія выяснена въ 1-ой гл. классической во многихъ отношеніяхъ книги *Риккерта*: „Границы естественнонаучнаго образованія понятія" (р. г. 1904 г.) см. также гл. V въ новомъ изданіи его книжки: „Наука о природѣ и наука о культурѣ". Этотъ же вопросъ, въ связи съ проблемой ирраціональнаго, обстоятельно изслѣдованъ въ недавней книгѣ Эмиля *Ласка* (Lask): „Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre". 1911 г.—сюда относится вся первая часть, особенно же отдѣлъ 5-ый этой части, а также 3-я глава 2-ой части, особенно—отдѣлъ третій этой главы. Проблема ирраціональности стояла уже въ центрѣ философскихъ задачъ первыхъ послѣдователей Канта Съ извѣстной точки зрѣнія, все „наукоученіе" старшаго Фихте было попыткой разрѣшить эту проблему, отнеся конечную раціонализацію къ предѣлу. Гегель тоже занимался этими вопросами, и та сила, которая породила цѣпь его діалектическихъ „снятій", была силой ирраціональнаго, нуждающагося въ раціонализаціи и непремѣнно могущаго разрѣшиться въ послѣднюю. Теперь въ философіи Когена, Виндельбанда, Риккерта и др., проблема ирраціональнаго ставится хотя и различно, но скорѣе въ духѣ Фихте, чѣмъ Гегеля. Такова же и наша точка зрѣнія.

нихъ, или же существуетъ, какъ предметъ исторіи естествознанія. Такъ они теряютъ свое раціонализующее значеніе и становятся матеріаломъ, нуждающимся въ раціонализаціи сызнова.

Что, дѣйствительно, предметъ *фактически* незавершимъ, тому свидѣтель—*исторія* разнаго рода культурныхъ цѣнностей. Почти, какъ парадоксъ, звучитъ утвержденіе, что всякая цѣнность есть больше, чѣмъ одна единственная цѣнность. Но исторія демонстрируетъ этотъ парадоксъ во времени, и онъ перестаетъ казаться парадоксомъ. Цѣнность въ исторіи дана, какъ *рядъ*. Отдѣльныя звенья этого ряда составлены изъ тѣхъ „формъ", какія принимала цѣнность, стремясь къ завершенію. Этотъ рядъ имѣетъ вполнѣ опредѣленное направленіе: оно сообщается ему предѣломъ, къ осуществленію котораго стремится въ своей сферѣ отдѣльная цѣнность. Здѣсь она хочетъ и должна быть послѣдней, окончательной цѣнностью, она стремится утвердить въ концѣ этого ряда завершенный предметъ. Но по причинамъ, которыя мы выяснили, это стремленіе разбивается, встрѣчая неодолимое препятствіе въ структурѣ самого творчества. Цѣнность есть всегда не абсолютное, а только относительное, условно-достаточное единство: полагаемый ею предметъ всегда поэтому имѣетъ предпослѣдній характеръ. Поэтому, рядъ историческаго порядка всегда остается и долженъ оставаться рядомъ, продолжающимся во времени, по направленію къ предѣлу: этотъ предѣлъ подразумѣвается каждымъ творческимъ актомъ; но характеръ этого акта въ то же время и таковъ, что обрекаетъ предѣлъ на вѣковѣчную предѣльность. Историческій рядъ долженъ завершиться—таковъ его смыслъ и полагаемое имъ требованіе; но онъ *не можетъ* и тоже—*не долженъ* завершаться—таковъ смыслъ отвѣта, который само творчество даетъ въ противовѣсъ этому требованію. И здѣсь, въ этомъ столкновеніи двухъ направленій необходимости, двухъ требованій, одинаково заложенныхъ въ плоти и крови творчества,—здѣсь обнаруживается внутренняя трагедія творчества. Чѣмъ напряженнѣе творчество, тѣмъ ожесточеннѣе эта трагедія, ибо тогда тѣмъ острѣе и сокрушительнѣе это скрещеніе двухъ направленій необходимости. Но мы пока находимся еще въ сферѣ отдѣльныхъ цѣнностей и отдѣльныхъ предметовъ. Поднимемся выше, въ царство культуры и природы, гдѣ „локализуются" соотвѣтственно цѣнности и предметы. И здѣсь мы замѣчаемъ слѣдующее: если бы культура была *только* совокупностью цѣнностей, то историчность, незавершимость цѣнностей уже сообщается и культурѣ: она тоже исторична и, значитъ, незавершима; то же относится и къ природѣ: если бы природа была *даже только* совокупностью предметовъ, то она раздѣляетъ историчность и незаконченность предметовъ. Культура и природа *должны* быть окончательными, ибо въ каждомъ творческомъ актѣ, который полагаетъ цѣнность и предметъ, эти камни для сооруженія культуры и природы, заключается, содержится требованіе послѣдняго, окончательнаго единства, которому от-

вѣчаетъ послѣдній, завершенный предметъ; творчество строитъ культуру и природу—одну единственную, а не нѣсколько; оно исходитъ изъ единства, и оно поэтому должно также и прійти къ нему. И вопреки этой необходимости, этому неустранимому, неискоренимому требованію „горняго Іерусалима"—мы находимъ, что *этому не быть*. Культура и природа *не могутъ и не должны* быть надъ-историческими, завершенными. Въ этомъ есть тоже необходимость—именно та, которую мы усматриваемъ изъ незавершимости всякаго историческаго ряда. Если незавершима часть, то не можетъ быть достроено и цѣлое.

Еще разъ съ этимъ конфликтомъ, между требованіемъ сверхъ-исторической культуры и природы и фатальной обреченностью всякой культуры и природы на историчность, мы встрѣчаемся въ другой феноменологической плоскости. Творчество, разрушивъ формальное единство, поставило на его мѣсто множество конкретныхъ единствъ, указавъ имъ всѣмъ путь къ одному послѣднему окончательному единству. Путь этотъ долженъ быть совершенъ каждымъ изъ конкретныхъ единствъ. Они должны сойтись, какъ радіусы одного и того же круга, въ нѣкоторой общей точкѣ. Трагедія начинается уже съ того, что они могутъ только приблизиться къ послѣдней, но она всегда останется для нихъ недостижимой. Трагедія усугубляется тѣмъ, что послѣднее единство, послѣдняя цѣлостность сознанія должна быть осуществлена по частямъ. Всѣ конкретныя единства должны реализовать цѣлое. Но такъ какъ каждое изъ нихъ имѣетъ частный характеръ, такъ какъ каждое охватываетъ только частицу, только отрѣзокъ, только фрагментъ цѣлаго, то всѣ они вмѣстѣ, какъ бы ихъ много ни было, никогда не осуществятъ цѣлаго: идя отъ частей къ цѣлому, мы можемъ только приближаться къ цѣлому, а оно всегда останется впереди насъ. Отношеніе частей къ цѣлому ирраціонально въ этомъ смыслѣ. И какъ бы далеко ни подвинулась раціонализація по частямъ, она вынуждена мириться съ ирраціональностью цѣлаго, которая всегда останется въ видѣ противоположности достигнутому творчествомъ раціональному.

Такимъ образомъ, культура и природа по двумъ причинамъ должны сохранить навсегда историческій характеръ. Съ одной стороны, ихъ законченности препятствуетъ незаконченность всякаго отдѣльнаго предмета, всякой отдѣльной цѣнности, которые должны войти въ составъ цѣлаго: это—незаконченность, *ирраціональность частей*. Съ другой стороны, будь даже части завершимыми, онѣ, осуществляя послѣднее единство и послѣдній предметъ, могутъ приблизиться къ нимъ только въ предѣлѣ: въ этомъ состоитъ *ирраціональность цѣлаго*. Культура и природа, по своему понятію, должны быть сверхъ историческими: но сжатыя, стиснутыя между двумя сферами ирраціональнаго, онѣ обречены на историчность. Въ этой основной задачѣ, рѣшить которую приходится творчеству, ему остается только неизбѣжная внутренняя трагедія. „Творчество вообще"

уподобляется тому, о которомъ разсказано въ Библіи: творенію „столпа", предназначеннаго возвыситься до неба. У творчества есть такое „небо", такъ же отъ него ускользающее, какъ и физическое небо: это—надъ-историческая культура и природа. Здѣсь есть и „смѣшеніе языковъ": это ирраціональность тѣхъ историческихъ рядовъ, которые должны преодолѣть —и не могутъ преодолѣть многообразія творческихъ задачъ. Но вся тоска, всѣ чаянія „конца", всѣ эсхатологическія предчувствія и разочарованія, всѣ надежды и потрясающій трагизмъ, на который обречены эти надежды въ своемъ осуществленіи—все это достается уже не самоопредѣляющемуся сознанію, а тѣмъ индивидуальнымъ сознаніямъ, которыя берутъ на себя бремя творческихъ заботъ. *Здѣсь пути творчества раздвояются.* Сознаніе, которому творчество служитъ лишь средствомъ, путемъ къ самоопредѣленію, въ той трагедіи, на которую обречено творчество, видитъ не препятствіе, а новый импульсъ. Если послѣднее единство не достижимо; если природа и культура всегда должны остаться лишь предѣльными точками:—зато онѣ также должны быть преслѣдуемы, къ ихъ осуществленію необходимо, нужно стремиться. Пусть всякій разъ конфликтъ этихъ необходимостей приводитъ къ краху и разочарованію: но въ цѣломъ, для сознанія вообще, для сознанія, идущаго къ самоопредѣленію, для этого сознанія даже и крахъ, даже и катастрофа есть шагъ впередъ: если не достигнутъ „горній Іерусалимъ", то сознаніе къ нему приблизилось, и такъ какъ оно *должно*, необходимо должно къ нему приближаться, то—и будетъ приближаться. Послѣдняя, окончательная цѣнность и отвѣчающій ей и поставленный ею предметъ, сверхъ-историческая культура и природа въ такомъ случаѣ суть *идеалъ*. Вотъ гдѣ сознаніе ставитъ передъ собою платоновскій міръ идей. Конечно, оно при этомъ все-таки отличается отъ Платона: Платонъ *знаетъ* уже, какого рода цѣнности образуютъ этотъ міръ: сознаніе именно потому и ставитъ передъ собой идеалъ природы и культуры, что еще не вѣдаетъ того, какими должны быть культура и природа, и знаетъ о нихъ только то, что онѣ, во всякомъ случаѣ, должны быть послѣднимъ единствомъ. Въ той мѣрѣ, въ какой сознанію это извѣстно, грядущая культура и отвѣчающая ей природа имманентны,—т. е. внутренне сопричущи сознанію. Но поскольку оно не знаетъ и не можетъ знать, *какого рода* будетъ послѣднее единство,—идеалъ конечной культуры и завершенной природы имѣетъ для сознанія трансцендентный характеръ,—т. е. этотъ идеалъ не во власти творческаго сознанія, а во власти царящей надъ творчествомъ трагедіи, обрисованной въ общихъ чертахъ выше.

Такимъ образомъ, идеалъ этотъ съ одной стороны является для сознанія *задачей*, которая выдвигается сознаніемъ *автономно;* но, съ другой стороны, онъ данъ какъ *долгъ*, навязывающійся сознанію *принудительно*. Этотъ своеобразный идеалъ стоитъ передъ сознаніемъ во всѣхъ катастрофахъ и пораженіяхъ, которыя оно терпитъ. Именно поэтому

для „сознанія вообще“ трагизмъ этихъ катастрофъ и пораженій остается безъ послѣдствій. Они только какъ бы „подгоняютъ“ творчество, „подстегиваютъ“ его. Что же это за „сознаніе вообще?“ Это-то, которое обнаруживается въ наукѣ, въ искусствѣ, въ техникѣ и т. д. Наука, техника и пр. терпятъ пораженія, но онѣ не страдаютъ отъ него, а только поднимаются все выше и выше. Въ нихъ осуществляется творческое сознаніе вообще. Ему дано только падать—для того, чтобы подниматься и итти къ самоопредѣленію. Это—тотъ безличный „духъ“, который рисовался въ такихъ грандіозныхъ очертаніяхъ Гегелю. Этотъ великій „духъ“, это „абсолютное“ не абсолютно: оно *хочетъ* стать абсолютнымъ. Въ этомъ указаніи хотѣнія, въ этомъ подчиненіи идеалу „духа“, шествующаго по пути самоопредѣленія, Гегель, намъ кажется, былъ правъ. Но мы расходимся съ нимъ въ оцѣнкѣ того результата, которому суждено выпасть на долю „духа“: тогда какъ Гегель утверждалъ, что онъ не можетъ потеряться въ „дурной безконечности“, въ безбрежности и недостижимости своихъ цѣлей, мы думаетъ, что именно такова его судьба. Онъ никогда не станетъ абсолютнымъ; но онъ будетъ стремиться стать имъ. То, что онъ будетъ—вытекаетъ изъ того, что идеалъ абсолютно-законченнаго единства сознаніе само ставитъ передъ собой, это его *автономное* требованіе, не долгъ, навязывающійся ему, но имъ самимъ себѣ предписываемая задача. То, что оно никогда не осуществитъ этого идеала, вытекаетъ изъ трансцендентной стороны послѣдняго, изъ того, что онъ есть также и долгъ, *принудительно* навязанный сознанію трагедіей, тяготѣющей надъ нимъ. Таковъ одинъ изъ путей творчества—путь творческаго сознанія вообще (мы раньше называли его просто „сознаніемъ“). Есть и другой путь: имъ шествуетъ индивидуальное сознаніе. Сознаніе вообще и сознаніе индивидуальное относятся другъ къ другу, какъ творчество вообще и отдѣльные творческіе акты: сознаніе вообще въ творчествѣ находитъ себя, но черезъ посредство отдѣльныхъ творческихъ актовъ индивидуальнаго сознанія. Сознаніе вообще стоитъ не надъ индивидуальными сознаніями: оно обще имъ всѣмъ, потому что всѣ они и каждое въ отдѣльности осуществляютъ его. Не частично они входятъ въ его составъ, а цѣликомъ. Поскольку они другъ отъ друга отличаются, они отличаются смотря по тому, сколько именно *осознается* ими въ сознаніи. *Индивидуальное сознаніе есть центръ тѣхъ актовъ сознанія*, благодаря которымъ сознаніе находитъ себя, приходитъ къ своему „для себя бытію“. Такихъ центровъ много, можетъ быть сколько угодно. Эта роль индивидуальнаго сознанія и позволяетъ намъ утверждать, что сознаніе вообще *покрываетъ* всѣ индивидуальныя сознанія, но *открывается* и *творчески оформляется* черезъ ихъ посредство. Когда мы на протяженіи всего предшествующаго постоянно утверждали, что творчество есть путь, которымъ сознаніе вообще идетъ къ самоопредѣленію, то могло по-

казаться, будто мы, закрывая глаза на то, что творчество осуществляется всегда индивидуальными сознаніями, искусственно приписали его какому-то сочиненному сознанію, охватывающему все. Теперь это недоумѣніе, если оно возникло, должно быть разсѣяно. Мы по прежнему утверждаемъ, что творчество есть субстанціональное измѣненіе сознанія, установляющее единство конкретнаго характера. Но мы и раньше говорили, что осуществленіе этого измѣненія составляетъ задачу актовъ осознанія, данныхъ во времени и требующихъ для творчества—времени. Эти-то акты осознанія, эти психическіе процессы суть то, въ чемъ обнаруживается индивидуальность сознанія. Индивидуальное сознаніе является *сознаніемъ* постольку, поскольку оно есть только одинъ изъ центровъ самоопредѣленія сознанія вообще, поскольку оно есть сознаніе вообще; оно *индивидуально* въ той мѣрѣ, въ какой осуществляетъ самоопредѣленіе сознанія черезъ посредство психическихъ процессовъ, актовъ осознанія. Сознаніе, какъ центръ такихъ процессовъ, дѣятельностей есть то, что въ психологіи зовется „душой“. „Душа“ и „сознаніе вообще“, такимъ образомъ, суть понятія различныя. Но душа есть сознаніе вообще, *поскольку* оно само опредѣляетъ себя черезъ посредство „душевныхъ процессовъ“. Творитъ индивидуальное сознаніе: творится сознаніе вообще: въ этомъ ключъ къ разгадкѣ ихъ взаимоотношенія въ творчествѣ. Творчество, повторяемъ, есть путь сознанія вообще отъ его „въ себѣ бытія“—къ его „для себя бытію“: если есть творчество, то оно состоитъ только въ этомъ. Но въ этомъ именно качествѣ оно осуществляется индивидуальнымъ сознаніемъ. Поэтому оно—„виновникъ“ творчества. Оно служитъ сознанію вообще,—не какъ посторонее нѣчто, а какъ *то же* сознаніе, *поскольку* оно есть центръ актовъ осознанія.

Выше мы обрисовали трагедію творчества и тотъ путь, на который становится сознаніе вообще, идя къ своему „для себя бытію“. Оно въ трагедіи творчества видитъ только законъ, опредѣляющій его дальнѣйшее шествіе, его тріумфальное движеніе къ абсолютному, къ идеалу окончательныхъ, сверхъ-историческихъ культуры и природы. Но тріумфы всегда сопровождаются страданіями; тріумфаторъ ведетъ за собой плѣнныхъ, которыхъ онъ пощадилъ на полѣ битвы, чтобы обречь ихъ тяжелымъ испытаніямъ. Имъ, шедшимъ вслѣдъ за тріумфальной колесницей, она кажется не мирнымъ экипажемъ, а ужасной колесницей Джагернаута—безжалостной, проѣхавшей по тѣламъ ихъ павшихъ товарищей и раздавившей ихъ съ тою равнодушной жестокостью, которая даже не знаетъ, что она—жестокость. Побѣдное шествіе „духа“ къ абсолютному, безостановочное движеніе науки, техники и пр.—„все выше и впередъ“, прогрессъ сознанія вообще—покупается цѣною страданій индивидуальныхъ сознаній. Трагедія творчества, которая только подшпориваетъ сознаніе вообще, всею тяжестью ложится на индивидуальное сознаніе. Охвачен-

ное жаждой абсолютнаго, но всецѣло подчиненное и той тянущей внизъ силѣ, которая ставитъ абсолютное только впереди, какъ идеалъ, оно переживаетъ пораженія въ своемъ движеніи къ этому идеалу; ихъ ужасъ и потрясающая сила стоитъ въ прямой зависимости отъ интенсивности творчества, ибо чѣмъ напряженнѣе было сдѣланное индивидуальностью усиліе, тѣмъ выше поднялась она на горе себѣ, чтобы упасть съ высочайшей вершины и, если не разбиться окончательно, то лишь до слѣдующаго раза, который рано или поздно прійдетъ и отъ котораго уже не уйти.

V. Выводы.

Дадимъ теперь мѣсто выводамъ, обозначая ихъ слѣдующими по порядку цифрами.

4. Сущность цѣнности образуетъ та или другая форма *конкретнаго единства*. Поэтому, можно сказать, что творчество состоитъ въ *утвержденіи цѣнностей*.

5. Предметъ есть матерія или содержаніе сознанія, *подвергнутое оцѣнкѣ* или объединенію. Цѣнности не возвышаются надъ предметами, а даны *вмѣстѣ* съ предметами, полагаемыми ими. И обратно, предметы *не* существуютъ *внѣ* цѣнностей; только благодаря послѣднимъ, они становятся предметами. *Смыслъ* цѣнности и состоитъ въ этой ея *отнесенности* къ предмету, въ этой ея *опредмечивающей функціи*.

6. Отношеніе культуры къ природѣ *воспроизводитъ* въ большихъ размѣрахъ схему отношенія цѣнности къ предмету: ибо культура есть совокупность цѣнностей, природа—совокупность предметовъ. *Смыслъ* культуры—въ томъ, чтобы *дѣлать* природу природой.

7. Какъ законченныя образованія, культура и природа не даны, а только *заданы* въ формѣ *идеала*. Въ этомъ идеалѣ двѣ стороны: съ одной стороны онъ является автономнымъ запросомъ сознанія, съ другой же оказывается принудительнымъ требованіемъ, идущимъ изъ неискоренимой до конца ирраціональности матеріи сознанія.

8. Въ процессѣ самораскрытія сознанія эти двѣ стороны идеала вступаютъ въ конфликтъ и обусловливаютъ неразрѣшимую *трагедію* творчества. Но трагедія эта не останавливаетъ творческаго движенія сознанія вообще, а только поражаетъ индивидуальныя сознанія.

Переходимъ, наконецъ, къ заключительнымъ методологическимъ замѣчаніямъ.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Феноменологія творчества, какъ проблема.

I. Терминъ „феноменологія".

Теперь мы можемъ уже точно и увѣренно разграничить сферы феноменологіи и психологіи творчества. Мы располагаемъ анализомъ понятія творчества вообще и примѣрами феноменологическаго изслѣдованія: остается только закрѣпить полученные нами результаты. Прежде всего, мы остановимся на терминѣ: „феноменологія" и условимся въ его употребленіи.

Значеніе этого слова зависитъ отъ того, что мы понимаемъ подъ „феноменомъ", явленіемъ. А феноменъ или явленіе есть терминъ, имѣющій двоякое употребленіе: собственное и несобственное, при чемъ исторіи было угодно, чтобы этотъ терминъ сталъ общеизвѣстенъ въ своемъ несобственномъ значеніи. Это несобственное значеніе слова въ высшей степени неопредѣленно. И, вѣроятно, этому оно обязано своей популярностью: даже весьма различныя понятія могли покрываться имъ. Повидимому, это употребленіе слова стало привычнымъ, подъ вліяніемъ Канта, въ философіи котораго „явленіе" играетъ такую важную и двусмысленную роль.

Съ одной стороны, подъ явленіемъ Кантъ разумѣлъ ощущенія, которымъ сообщено извѣстное единство или форма, благодаря чему въ нихъ можно усмотрѣть порядокъ. Это пониманіе было выражено болѣе совершеннымъ образомъ, когда Кантъ отождествилъ явленіе—съ предметомъ, при чемъ по возможности изгналъ всякіе слѣды того, что явленіе, хотя бы и въ видѣ ощущеній, свидѣтельствуетъ о чемъ-то, стоящемъ по ту сторону нашей чувственности, являющемъ ее во взаимодѣйствіи съ чувственностью. Этому истолкованію термина „явленіе" отвѣчаетъ у Канта вообще анти-психологистическая тенденція, стремленіе освободиться отъ власти некритическаго удвоенія дѣйствительности въ формѣ противопоставленія представленій—вещамъ въ себѣ, существующимъ за представленіями и „представляемымъ" при помощи послѣднихъ. Чѣмъ рѣшительнѣе проводилъ Кантъ эту тенденцію, тѣмъ больше онъ удалялся отъ такого пониманія „явленія", согласно которому въ немъ, дѣйствительно, является нѣчто, до того не явленное. „Явленіе" означаетъ не только *то, что* является, но также и *актъ*, осуществляющій это: Кантъ именно сосредоточился на первомъ, поскольку онъ, благодаря этому, могъ совершенно пренебречь психическими процессами, рисующими психологическую обстановку „явленія". Для Канта „явленіе" стало „явленнымъ"; а когда онъ пришелъ къ заключенію, что „явленное" есть всегда задача, то „явленіе" для него совершенно уже потеряло свой прежній смыслъ совокупности ощущеній, вызванныхъ въ насъ воздѣйствіемъ вещей въ себѣ и оформленныхъ съ помощью формъ чувствен-

ности и законовъ разсудка. Но и это, въ общемъ до-кантовское, понятіе явленія сохранилось все же у Канта; и можно еще спорить, не типичнѣе ли, т.е. не употребительнѣе ли оно у Канта, чѣмъ то, которое мы сейчасъ изложили. Во всякомъ случаѣ, Кантъ—реформаторъ, Кантъ, виновникъ „коперниканскаго дѣянія“,—болѣе характеризуется такимъ пониманіемъ „явленія“, по которому оно есть „предметъ“, не „представляющій“ скрытую за нимъ „вещь въ себѣ“, но постепенно ее реализующій и способный выразить ее адэкватнымъ образомъ въ предѣлѣ.

Но двоящееся употребленіе этого понятія у Канта все-таки было историческимъ фактомъ. Послѣдующая исторія мысли подхватила оба употребленія и развила ихъ подъ своеобразными вліяніями.

„Явленіе“, какъ задача на „вещь въ себѣ“, на реализацію этой вещи, получило особенно большое значеніе у великихъ наслѣдниковъ Канта конца XVIII и начала XIV в.в.: у Фихте, Шеллинга и Гегеля. Здѣсь не мѣсто прослѣживать эту исторію понятія.

Достаточно будетъ сказать, что эти три „эпигона“, оригинально переработавшіе всю философію Канта, выдвинули въ ея составѣ тѣ особенности, которыя дѣлаютъ ее монистической и рисуютъ ее, какъ философію творчества. Первая особенность сказалась въ стремленіи понять сознаніе, какъ *все*, а всякую трансцендентность, какъ условную, относительную. Благодаря этому, можно было затѣмъ уразумѣть всѣ „явленія“, какъ осуществленія потенцій, заложенныхъ въ сознаніи. Актуализація этихъ потенцій была истолкована, какъ творчество. Моментъ творчества былъ особенно подчеркнутъ Фихте. Шеллингъ развилъ болѣе объективистическое пониманіе сознанія и особенно много вниманія обращалъ на потенціи, которыя актуализируются творчествомъ, а также на самую „динамику“ этой актуализаціи. Гегель слилъ въ послѣднемъ синтезѣ всѣ эти моменты и, въ тѣснѣйшей зависимости отъ Аристотеля, установилъ понятіе явленія, какъ самообнаруженія сознанія, идущаго отъ „въ себѣ бытія“ къ „для себя бытію“. „Феноменологія духа“ есть замѣчательный памятникъ въ высшей степени послѣдовательно-проведеннаго пониманія „явленія“ въ этомъ смыслѣ. У Гегеля собственное значеніе этого термина было приведено въ полную извѣстность. Оно сохранило значеніе „проявленія“; но передъ тѣмъ оно еще прошло черезъ критику Канта и освободилось отъ догматическихъ примѣсей. Впослѣдствіи „явленіе“ въ собственномъ значеніи сыграло не малую роль въ философскихъ системахъ XIX в. Но, въ общемъ, это употребленіе понятія было непопулярно.

Популярность досталась тѣмъ, кто въ Кантовской критикѣ обратилъ вниманіе, главнымъ образомъ, на ея отрицательные выводы, на психологическое одѣяніе, благодаря которому философія Канта была понята, какъ разрушительница „метафизики“. Обратили вниманіе на Кантовскія ученія о чувственности, о трансцендентности вещей въ себѣ, объ ихъ замѣсти-

мости представленіями и т. д. Эти ученія призывали къ естественнонаучной разработкѣ опыта, даннаго только въ видѣ „нашихъ представленій“ или явленій, къ забвенію поисковъ за „вещью въ себѣ“, къ скромному удовлетворенію „даннымъ“. Черезъ Шопенгауэра, популяризировавшаго эти ученія, они стали общеизвѣстными. У Шопенгауэра понятіе явленія имѣетъ смыслъ, приближающійся къ Шеллингову. Но на это не обратили вниманія, ибо Шопенгауэръ—метафизикъ былъ чуждъ порѣ естественнонаучнаго увлеченія Кантомъ. Естествоиспытатели второй половины XIX в. объявили себя тоже „кантіанцами“, но очень скоро сочли полезнымъ „реформировать“ Канта: было рѣшено, что Кантъ здраво подчеркнулъ познаваемость однихъ лишь „явленій“; но его затѣмъ упрекнули въ непослѣдовательности, состоящей будто бы въ томъ, что онъ все-таки почему-то удержалъ безполезную „вещь въ себѣ“. Упрекъ былъ незаслуженъ: Кантъ былъ вполнѣ послѣдователенъ; но и его реформаторы были правы, отринувъ „вещь въ себѣ“: вѣдь естественнонаучному изслѣдованію подлежатъ только явленія, и какой смыслъ имѣетъ для этого изслѣдованія „вещь“, которую никто и никогда не познаетъ! Отбросивъ эту вещь, потеряли и право пользоваться понятіемъ „явленія“, ибо „явленіе“ должно все-таки проявлять что-либо. Но объ этомъ не думали. Казалось, въ словѣ „явленіе“ заключалась вся мудрость, ея послѣднее слово. Что же оно означало? Все, что намъ „дается“ съ помощью нашихъ чувствъ, органовъ воспріятія и къ чему мы должны подыскивать „законы“. Міръ „состоитъ изъ явленій“; мы подчиняемъ ихъ только законамъ. Они ничего не проявляютъ. Они являются намъ, поскольку мы желаемъ обратить вниманіе на нихъ. Ихъ „являемость“ есть совершенно случайная характеристика, зависящая отъ узости нашего кругозора: такъ какъ мы можемъ воспринимать ихъ только по частямъ, то они „являются“ въ полѣ нашего духовнаго зрѣнія; если бы могли охватить ихъ сразу, они уже не „являлись“ бы намъ. Это пониманіе, это воззрѣніе тоже опредѣлилось, какъ „феноменологія“. Популярнѣйшая естественнонаучная философія Маха присвоила себѣ это имя; но какъ мало у ней общаго съ „феноменологіей“ Гегеля! Она совершенно извратила собственное значеніе слова „явленіе“. И тогда, какъ для Гегеля феноменологія была исторіей проявленій сознанія, для Маха она остается только „чистымъ описаніемъ“ данныхъ „чистаго опыта“, которыя „являютъ“ только себя или, вѣрнѣе, ничего не „являютъ“ ибо *все уже явлено* [1]).

---

[1]) Терминъ „феноменологія“ въ настоящее время снова использованъ Гуссерлемъ (Logische Untersuchungen, особ. т. п. „Введеніе“ и статья: „Философія, какъ строгая наука“, въ „Логосѣ“ 1911 г. кн. I.). Но эта „феноменологія“ или „дескриптивная психологія“ не имѣетъ ничего общаго съ феноменологіей въ собственномъ смыслѣ слова. Она—одинъ изъ оттѣнковъ несобственнаго употребленія этого термина.

Мы, конечно, придерживаемся гегелевскаго пониманія, какъ это можно было видѣть на протяженіи двухъ первыхъ главъ Введенія. Для насъ явленія или предметы суть проявленія сознанія. Наука объ этихъ проявленіяхъ, по крайней мѣрѣ, наука о нихъ съ извѣстной точки зрѣнія, вполнѣ заслуживаетъ имени феноменологіи творческаго сознанія или, какъ мы короче ее обозначаемъ, феноменологіи творчества.

II. Феноменологія творчества и психологія творчества.

Феноменологія творчества не единственная наука о творчествѣ: рядомъ съ нею стоитъ психологія творчества. Чтобы разграничить ихъ, надо предварительно установить ту сферу, которую онѣ призваны разрабатывать. Въ первой главѣ мы пытались это сдѣлать. Во второй главѣ мы произвели нѣсколько феноменологическихъ изслѣдованій, предполагающихъ, что эта сфера можетъ быть подѣлена безъ недоразумѣній между феноменологіей и психологіей творчества. Для такого раздѣленія требуется только указать тѣ спеціальныя познавательныя цѣли, которыя ставятъ себѣ феноменологія и психологія. Каковы же эти цѣли?

Психологія вообще можетъ быть опредѣлена и обыкновенно опредѣляется, какъ наука о душевныхъ явленіяхъ, въ чемъ бы они ни состояли, какъ подчеркиваютъ иногда. Поэтому, можетъ показаться, что и явленія творчества входятъ въ составъ этихъ „душевныхъ явленій“ и подлежатъ только психологическому изслѣдованію. Но это кажется лишь до тѣхъ поръ, пока мы не отдадимъ себѣ болѣе строгаго отчета въ смыслѣ понятія: „душевное явленіе“. Иногда его употребляютъ, какъ равнозначущее понятію: „явленія сознанія“. Однако же, если бы мы подумали, что это „сознаніе“ означаетъ то же, что и сознаніе вообще, о которомъ мы говорили въ предшествующей главѣ, это было бы заблужденіемъ. Сознаніе, о которомъ здѣсь идетъ рѣчь, есть *индивидуальное сознаніе*. При чемъ, психологи иногда оговариваются, что это „индивидуальное сознаніе“ есть не сознаніе отдѣльнаго индивидуума, а *сознаніе вообще индивидуальное*, т. е. такое, которое типично для всякаго индивидуума и поскольку оно можетъ обнаружиться у всякаго: такъ его опредѣляетъ, напр., Эббингхаузъ. Это своеобразное *индивидуальное* „сознаніе вообще“ отличается отъ просто сознанія вообще тѣмъ, что оно все-таки индивидуально. Что это значитъ? Конечно, не то, что оно есть сознаніе нѣкотораго собирательнаго индивидуума: такой индивидуумъ имѣлъ бы совершенно фантастическій характеръ. Рѣчь идетъ здѣсь о такомъ сознаніи, въ которомъ вообще обнаруживается индивидуальность. Въ „сознаніи вообще“ такой индивидуальности нѣтъ. Но мы говорили, что „сознаніе вообще“ *осознается* при посредствѣ актовъ осознанія.

Вотъ эти-то акты осознанія и сообщаютъ индивидуальность сознанію. Оно обнаруживается въ нихъ, и *поскольку* это происходитъ, „сознаніе вообще“ можно опредѣлить, какъ индивидуальное сознаніе. Слѣдовательно, „сознаніе вообще индивидуальное“ это то же, что и „сознаніе вообще“, *поскольку* это послѣднее опосредствуется актами осознанія. Оно есть центръ, къ которому отнесены эти акты. Роль ихъ сводится, какъ мы знаемъ, къ обнаруженію возможностей, потенцій, скрытыхъ въ сознаніи вообще. Мы поэтому называли ихъ въ первой главѣ „посредниками“ въ сознаніи между возможностью и дѣйствительностью, между „въ себѣ бытіемъ“ и „для себя бытіемъ“ сознанія. Если предметъ психологіи—индивидуальное сознаніе въ типичной формѣ, это значитъ, что психологія призвана къ изученію актовъ осознанія или, какъ мы ихъ раньше называли и какъ ихъ обыкновенно называютъ, душевныхъ или психическихъ процесовъ [1]).

Эти процессы и являются въ широкомъ смыслѣ слова творческими процессами: они полагаютъ единство или цѣнность и, такимъ образомъ, даютъ начало предметамъ, этимъ явленіямъ творческаго сознанія. Психологія творчества заинтересована ими въ той мѣрѣ, въ какой они протекаютъ во времени и вообще актуализируютъ возможности сознанія. *Основная познавательная цѣль психологіи творчества состоитъ въ составленіи классификаціи этихъ процессовъ и установленіи зависимостей, существующихъ между ними.* При этомъ особенно важно замѣтить, что, стремясь къ достиженію этой цѣли, психологія творчества отвлекается отъ цѣнностей, полагаемыхъ актами осознанія, и отъ предметовъ, которые реализуются черезъ посредство цѣнностей. Ибо эти цѣнности и предметы, поскольку они уже актуализированы, составляютъ характеристику не индивидуальнаго сознанія, а сознанія вообще. Такъ, психологія творчества можетъ и должна изслѣдовать, какого рода акты осуществляютъ, положимъ, „законъ“, но ни самъ законъ, какъ особаго рода единство, ни предметъ, возникшій благодаря этому единству, не входятъ уже въ составъ задачъ психологіи творчества. Точно также психологія творчества изучаетъ душевныя явленія и ихъ законы въ художественномъ творчествѣ; но образы, сюжетъ, сцѣпленіе основныхъ пружинъ произведенія—все это уже не дѣло психологіи; здѣсь она можетъ сыграть только вспомогательную роль, и то при условіи, что

---

[1]) Ср. *Natorp:* „Einleitung in die Psychologie“, (1888 г.), отд. I о предметѣ психологіи. *Schuppe:* „Begriff und Grenzen der Psychologie“ въ „Zeitschrift für immanente Philosophie“ 1896 г. *Lipps:* „Die Wege der Psychologie“ въ „Archiw für die gesamte Psychologie“ за 1905 г. *Diltey:* „Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie“ въ „Sitzungsberichte der Königl. Prenss. Akademie der Wissensch. zu Berlin“. за 1894 годъ.

есть *чему* помогать, что существуетъ еще иная точка зрѣнія, которая нуждается иногда въ предварительномъ психологическомъ освѣщеніи вопроса.

Опредѣливъ такимъ образомъ психологію творчества, мы можемъ услышать слѣдующій вопросъ: если ея предметъ—акты осознанія цѣнностей и предметовъ, то чѣмъ же психологія творчества отличается отъ психологіи вообще? Что же остается тогда для послѣдней? Конечно, ничего не остается, но только потому, что она совпадаетъ съ психологіей творчества: акты осознанія всѣ суть творческіе акты. Но развѣ мы всегда творцы? Развѣ мы не любимъ, не ненавидимъ, не радуемся, не скорбимъ? Развѣ мы только разсуждающія существа? *Если* вопросъ ставится такимъ образомъ, то, конечно, психологія шире психологіи творчества—настолько же, насколько хотѣть, чувствовать и разсуждать—больше, чѣмъ только разсуждать. Но, повидимому, дѣла нельзя освѣщать съ этой точки зрѣнія. Намъ думается, что она основана, во-первыхъ, на убѣжденіи, что творчество есть только рѣдкій праздникъ, и, во вторыхъ на предразсудкѣ, будто „творить“ значитъ только „разсуждать“. Въ дѣйствительности творчество есть всюду, гдѣ только полагается единство; а когда же мы этого не дѣлаемъ? Дѣлаемъ ли мы вообще что-нибудь другое? Намъ кажется—нѣтъ. Съ другой стороны, мы, творя, далеко не только „разсуждаемъ“, „мыслимъ“. Разсудокъ, мышленіе, о которыхъ принято говорить, что они „холодные“, есть одинъ изъ предразсудковъ, съ которымъ психологіи дѣлать нечего. Она можетъ и должна показать, что всякое мышленіе „эмоціонально“ или состоитъ изъ волевыхъ актовъ, что оно есть любовь и ненависть, радость и горе. Фантомъ мышленія, „интеллекта“ проникъ въ психологію контрабаднымъ путемъ изъ логики. Когда она освободится отъ этого „логизма“, перестанетъ казаться пародоксомъ, что всякая психологія есть психологія творчества, а психологія творчества есть то же, что психологія вообще. Творчество не только въ наукѣ, въ искусствѣ и т. д.: оно—всюду, гдѣ мы установляемъ какую бы то ни было цѣнность. Въ логикѣ эти цѣнности можно опредѣлять, какъ цѣнности мышленія. Но сами-то акты, полагающіе эти цѣнности, вслѣдствіе этого не становятся какими-то особенными, какъ бы замороженными. И затѣмъ, эти акты не единственные—творчество осуществляется черезъ посредство еще многихъ другихъ. Ихъ богатству и красочности психологія творчества нисколько не угрожаетъ. Обыкновенно, этого боятся, но только потому, что либо смѣшиваютъ психологію творчества съ психологіей познавательнаго творчества (а это все равно, что смѣшать цѣлое съ частью), либо же потому, что убѣждены, будто бы творчество есть „холодное“ дѣянье [1]).

[1]) Въ свое время попытку реформировать психологію, освободивъ ее отъ путъ логики сдѣлалъ *Fr. Brentano*; „Psychologie vom empirischen Standpunkte“, т. I, 1874 г. Позже появились работы *Дильтея*, изъ которыхъ ос-

Феноменологія творчества изучаетъ творчество, имѣя въ виду другую, отличную отъ психологической, познавательную цѣль. Она отрѣшается отъ актовъ осознанія цѣнностей, она обращаетъ вниманіе только на цѣнности. Въ нихъ она видитъ тотъ предметъ, который ей предстоитъ изучить. Она должна опредѣлить цѣнности, а также классифицировать цѣнности разнаго рода. Постольку феноменологія творчества есть теорія цѣнностей, именно—*общая теорія цѣнностей*. Какъ мы увидимъ ниже, построеніе системы цѣнностей есть дѣло, фактически весьма затруднительное. При осуществленіи такой системы приходится столкнуться съ совершенной невозможностью когда-либо довести ее до рѣшительнаго, а не условнаго и внѣшнимъ образомъ вынужденнаго. Но это обстоятельство, однако, не можетъ служить доводомъ противъ построенія общей теоріи цѣнностей: оно только фактически, а не принципіально затруднено.

Если бы феноменологія ограничилась только общей теоріей цѣнностей, то ее пришлось бы все равно дополнить спеціальными дисциплинами. Различные классы цѣнностей требуютъ детальнаго изученія и дальнѣйшей классификаціи, выполненіемъ чего и должны были бы заняться эти дисциплины. Но такъ какъ онѣ необходимо предполагали бы общую теорію цѣнностей, то справедливо было бы считать ихъ только отдѣльными спеціальными главами феноменологіи. Одною изъ такихъ главъ могла бы быть, напр., логика, не нормативная, обращающаяся съ предписаніями къ сознательной волѣ мыслящихъ индивидуумовъ, а та логика, которую можно было назвать чистой или теоретико-познавательной, и задача которой состояла бы въ изученіи характера и структуры знанія, т. е. познавательныхъ цѣнностей. Другою главою была бы, далѣе, этика, которая отказалась бы отъ притязаній предписывать поведенію и мотиваціи нормы, а также отъ желанія изучить психологическій составъ и картину индивидуально-нормальныхъ переживаній, а сосредоточилась бы только на фактѣ исторически наличныхъ цѣнностей, чтобы уразумѣть ихъ своеобразіе, какъ цѣнностей этическихъ, установить ихъ соотношенія и координацію и т. д. Мы не будемъ перечислять всѣхъ возможныхъ спеціальныхъ главъ феноменологіи творчества, къ тому же и не поддающихся учету. Ихъ число не предопредѣлено ничѣмъ, и если извѣстныя историческія эпохи знали цѣнности такихъ-то и такихъ-то порядковъ, то другія могутъ къ нимъ прибавить еще такіе классы, которыхъ до того не было.

новная была названа выше, въ примѣчаніи къ настоящему параграфу. Однако, за немногими исключеніями, къ числу коихъ принадлежатъ, между прочимъ, русскія изслѣдованія проф. *Л. І. Петражицкаго* по философіи или, вѣрнѣе, психологіи правовыхъ и моральныхъ переживаній („Введеніе въ изученіе права и нравственности" 1904 г. и „Теорія права и государства" 2 т.), эта проповѣдь чистой психологіи осталась безплодной.

Итакъ, *задача феноменологіи творчества*, въ отличіе отъ психологіи творчества, состоитъ въ томъ, *чтобы изъ матеріала исторически-преднаходимыхъ цѣнностей построить общую и спеціальныя теоріи цѣнностей*, представивъ все многообразіе эмпирически, во времени данныхъ цѣнностей *въ систематической группировкѣ*.

Чтобы дать понятіе о той постановкѣ, которой должна предопредѣляться работа по осуществленію этой познавательной цѣли, мы замѣтимъ, что феноменологія творчества не можетъ изучать однѣ цѣнности—an und für sich. Цѣнность, какъ таковая, есть единство. И если бы феноменологія захотѣла ограничиться только самими цѣнностями въ ихъ качествѣ единствъ, то это была самая безсодержательная наука, и однимъ фактомъ этой безсодержательности она обрекла бы себя исчезновенію. Вѣдь нѣтъ ничего безмысленнѣе, чѣмъ наука, которая начинается и кончается торжественнымъ провозглашеніемъ одного единственнаго, столь же неоспоримаго, сколь и банальнаго положенія. Чтобы избѣжать этой безплодности, феноменологія должна изучать цѣнности въ ихъ принципіальной роли опредмечивающихъ единствъ. А для этого она должа ставить всегда вопросъ о томъ, *какъ именно* осуществляется цѣнность, *въ какой* именно *конкретной формѣ* и значеніи. И если феноменологія творчества есть съ одной стороны общая теорія цѣнностей, съ другой же—рядъ спеціальныхъ теорій цѣнностей, то въ первомъ случаѣ она должна рѣшать свою задачу, спрашивая, *какъ вообще относится цѣнность къ предмету, какимъ образомъ и благодаря чему дѣлаетъ она предметъ тѣмъ, что онъ есть*, а во второмъ случаѣ—задаваться вопросомъ: *какъ относятся къ своимъ предметамъ различные классы цѣнностей, въ какой собственно спеціальной формѣ и въ какихъ предѣлахъ осуществляется ихъ опредмечивающая функція*. Только сосредоточиваясь на этой сторонѣ цѣнностей, составляющей, какъ мы показали во второй главѣ, такъ называемый *смыслъ* цѣнностей, сможетъ обезпечить себѣ феноменологія творчества серьезность и содержательность. Оставаясь всегда формальной, поскольку ея вѣдѣнію подлежатъ не предметы, а то, что дѣлаетъ предметы предметами, феноменологія, однако, должна сохранять постоянный „контрактъ“ съ самими предметами, прислушиваться къ ихъ голосу, присматриваться къ ихъ движенію и „выявленію“—короче, быть теоріей не только прошедшей, но и настоящей, живой цѣнности, быть теоріей не консервативной, а прогрессивной. Это еще съ новой стороны обрисовываетъ своеобразныя трудности феноменологіи творчества—именно со стороны тѣхъ требованій, какія она предъявляетъ индивидуальному изслѣдованію, уровню его подготовки. Она требуетъ отъ него извѣстной универсальности знаній и дара сочувственнаго пониманія не однихъ только знаній, но также и другихъ—весьма многочисленныхъ—формъ творчества.

III. Феноменологія творчества и метафизика творчества.

Извѣстно, что не только у Гегеля, но даже и у Канта, на ряду съ чисто-феноменологическими изслѣдованіями, стоятъ и метафизическія. Тѣ метафизическія тенденціи, которыя заложены въ кантовомъ построеніи критической философіи, были подхвачены и развиты далѣе Фихте, который создалъ изъ нихъ стройную и грандіозную метафизику творчества. Въ основу этой метафизики Фихте положилъ понятіе—сознаніе, а такъ какъ, со времени Канта, никакая философская дисциплина, въ томъ числѣ и феноменологія, не можетъ обойтись уже безъ теоріи сознанія, то оказалось, что въ „Наукоученіи“ Фихте истоки феноменологіи творчества слиты съ истоками метафизики творчества. Правда, въ развитіи системы Фихте эти два потока довольно скоро и очевидно разошлись. По преимуществу метафизическій характеръ здѣсь имѣла дедукція бытія изъ абсолютнаго „я“, но уже и въ ней течетъ плотной струей феноменологическое изслѣдованіе, выразившееся въ томъ, что Фихте первый выдвинулъ и подчеркнулъ саморазвитіе сознанія, его самостановленіе, и это саморазвитіе Фихте описываетъ такъ, что нельзя сомнѣваться въ его творческомъ характерѣ, хотя самъ Фихте не называетъ его творческимъ, удерживая это наименованіе главнымъ образомъ для процесса дедукціи „основоположеній“. Послѣ Фихте, предопредѣлившаго въ существенныхъ чертахъ тотъ путь, которымъ пойдетъ феноменологія Гегеля, Шеллингъ развилъ съ большимъ успѣхомъ метафизическую струю фихтевской философіи. Творческая воля здѣсь является не простымъ моментомъ сознанія, она разыгрывается не въ рамкахъ развивающагося сознанія: она вливается *въ содержаніе* сознанія, становится животворящей вещью, и Шеллингъ слѣдитъ за ея судьбами въ предѣлахъ природы, въ которой онъ усмотрѣлъ объективацію этой воли. У него феноменологіи сознанія уже нѣтъ, онъ занятъ метафизикой самотворящейся природы, при чемъ на процессъ этого развитія онъ перенесъ всѣ тѣ особенности, на которыя указалъ Фихте по отношенію къ развитію сознанія. Нельзя сказать, чтобы Гегель остался чуждъ этому растворенію феноменологіи творческаго сознанія въ метафизикѣ самотворящагося содержанія сознанія. Напротивъ, онъ тоже построилъ философію природы, при чемъ и описалъ природу, хотя и отлично отъ Шеллинга, но все же въ его духѣ. Нельзя также отрицать и того, что плачевная натурфилософія Гегеля не случайно примыкаетъ къ его феноменологіи и логикѣ, а находится съ ними въ органической, принципіальной связи. Но тѣмъ рѣшительнѣе нужно подчеркнуть, что метафизическій мотивъ, звучащій въ логикѣ и феноменологіи Гегеля, есть нѣчто по существу другое, чѣмъ мотивъ чисто феноменологическій. Ибо слишкомъ очевидно, что хотя Гегель, какъ типичный метафизикъ, и пытался разными путями слить эти два мотива, они все

же не слились у него, обладая большой отталкивательной другъ отъ друга силой. Съ одной стороны Гегель изучаетъ творческое развитіе сознанія, какъ такового, его „эволюцію“, его движеніе отъ „въ себѣ бытію“ къ „для себя бытію“, при чемъ оставляетъ внѣ поля изслѣдованія самыя *содержанія* сознанія, тѣ *предметы*, которые оно полагаетъ, развиваясь, хотя и не пренебрегаетъ возможностью установить общую группировку предметнаго міра. Но, съ другой стороны, переоцѣнивая, между прочимъ, характеръ связи между цѣнностью („понятіемъ“) и предметомъ, считая ихъ не только *неотдѣлимыми* другъ отъ друга, но также другъ отъ друга и *неразличимыми* въ своей абстрактной сущности. Гегель былъ вынужденъ, трактуя о цѣнностяхъ, переходить отъ нихъ къ отвѣчающимъ имъ предметамъ. Такимъ образомъ къ чисто феноменологическимъ изслѣдованіямъ творческаго сознанія Гегель присоединилъ изслѣдованія метафизическія—объ эволюціи—опять-таки творческой—самого царства предметности. Въ чисто феноменологическомъ изслѣдованіи Гегель видѣлъ безплодный формализмъ, схоластику, въ любви къ которой онъ упрекалъ Канта, и думалъ сообщить этому формализму конкретный характеръ, примкнувъ къ нему изслѣдованіе предметности. Онъ не замѣтилъ, что при всей *неотдѣлимости* цѣнности отъ предмета, они все же другъ отъ друга *отличаются*, такъ что изученіе ихъ предполагаетъ двѣ науки, а не одну. Этого не упустилъ изъ виду „формалистъ“ Кантъ. Какъ ни много пробѣловъ въ феноменологіи Канта, она, во всякомъ случаѣ сознаетъ себя, какъ науку о цѣнностяхъ, и рѣшительно отказывается быть также наукой о предметахъ. Историческая заслуга Гегеля, съ нашей точки зрѣнія, состоитъ въ томъ, что онъ пытался – и въ значительной степени не безуспѣшно—заполнить пробѣлы въ кантовской феноменологіи, при чемъ, однако, довольно основательно самъ же затемнилъ эту важную сторону своей дѣятельности, вливъ въ феноменологію творческаго сознанія метафизику самотворящихся содержаній сознанія. Несмотря на это, онъ является наиболѣе „чистымъ“ кантіанцемъ, если духъ кантіанства понять, какъ духъ теоріи цѣнностей. Шеллингъ напротивъ съ наибольшею силою выразилъ метафизическую сторону кантіанства, притязающаго на то, чтобы стать не только теоріей цѣнностей, но, главнымъ образомъ, теоріей отдѣльныхъ предметовъ, а также и царства предметности вообще. Фихте стоитъ на перекресткѣ этихъ двухъ тенденцій основанной Кантомъ философіи.

Мы сдѣлали этотъ бѣглый историческій обзоръ, дабы на конкретныхъ примѣрахъ показать принципіальное различіе и возможность затемненія этого различія между феноменологіей творчества, какъ теоріей цѣнностей, и метафизикой творчества, какъ теоріей предметовъ. Не подлежитъ сомнѣнію, что такое различіе существуетъ. Съ царствомъ предметнаго имѣютъ дѣло спеціальныя науки. И онѣ такъ хорошо справляются

съ задачами, представляющимися здѣсь, что ни одна философская дисциплина не можетъ замѣнить ихъ, не растворившись въ нихъ. Только метафизика, *если* она возможна, могла бы еще претендовать на это. Но какъ бы ни обстояло съ нею дѣло, она, во всякомъ случаѣ, была бы знаніемъ о предметномъ мірѣ. И такъ какъ совокупность, или, точнѣе, единство предметовъ мы опредѣлили, какъ природу, то всякая метафизика есть непремѣнно метафизика природы. Такова же и та метафизика, которая объявляетъ, что сущность міра состоитъ въ творчествѣ. Метафизика творчества, если только она возможна, осуществима, является, слѣдовательно, только метафизикой творческой природы. Въ такомъ случаѣ она не можетъ быть ни въ какой формѣ слита съ наукой, отвлекающейся *отъ предметовъ*, чтобы сосредоточиться только *на цѣнностяхъ*. Конечно, разстояніе, отдѣляющее *въ дѣйствительности* цѣнность отъ предмета, равно нулю. И это дѣлаетъ понятными всякаго рода смѣшенія цѣнностей съ предметами. Однако же, повторяемъ, неотдѣлимые фактически и принципіально, они должны быть отличаемы другъ отъ друга въ абстракціи. При этомъ очень важно, чтобы сама абстракція производилась правильно. Если отсутствіе абстракціи запутываетъ дѣло, то, можетъ быть, еще губительнѣе дурно-проведенное абстрагированіе. Именно такое дурно проведенное абстрагированіе и составляетъ коренной недостатокъ едва ли не подавляющаго большинства прежнихъ и современныхъ теорій цѣнностей. Онѣ не просто *отличаютъ* цѣнность отъ предмета, но *отдѣляютъ* ихъ другъ отъ друга. И тогда возникаетъ необходимость соединить какимъ-либо мостомъ то, что столь неправомѣрно разъединено. Однако, это уже удаться не можетъ; самое большее, на что здѣсь можно разсчитывать и къ чему обыкновенно и прибѣгаютъ—это къ мнимому рѣшенію проблемы по частямъ, столь незначительнымъ, что въ нихъ трудно замѣтить то, что сразу бросилось бы въ глаза въ большемъ масштабѣ: берутъ часть „цѣнности“, „относятъ“ ее къ части „предмета“ и образуютъ, такимъ способомъ, промежуточный продуктъ, „благо“. Но стоитъ только присмотрѣть на это „благо“ въ микроскопъ, чтобы увидѣть, что оно представляетъ простое рядоположеніе предмета и цѣнности, такъ что для ихъ „объединенія“ нуженъ новый посредникъ и т. д., безъ конца. Правильное абстрагированіе должно показать, что цѣнность не дана внѣ или надъ предметомъ, что она даже и не „относится“ къ нему въ смыслѣ разсудочнаго указанія на предметъ, а что, напротивъ, она впервые дѣлаетъ предметъ предметомъ, она только моментъ предметности, только опредѣляющая категорія, только *форма*. Поскольку эта форма подпадаетъ, въ свою очередь, разсмотрѣнію, она, конечно, тоже оказывается предметомъ. Но ей принадлежитъ совершенно особая предметность, отличающаяся тѣмъ, что *она никогда не бываетъ просто предметомъ, но всегда дѣлаетъ предметы предметами*. Это такая оригинальная предмет-

ность, что смѣшать ее съ предметностью въ собственномъ смыслѣ слова абсолютно невозможно. Это, однако, не значитъ, что предметность цѣнности нужно понять, какъ *новое царство* предметнаго, стоящее *рядомъ* съ царствомъ „просто" предметнаго. Такая тенденція, очень распространенная, опирается на дурно-проведенное абстрагированіе цѣнности отъ предмета, на забвеніе опредмечивающей функціи цѣнности. Ея предметность состоитъ только въ этой функціи, и эта функція осуществляется ею только въ предметахъ, и не извнѣ, не сверху, не съ помощью нѣкоторой „интенціи" на предметъ, а въ немъ, съ нимъ, черезъ его посредство.— Эти-то цѣнности въ ихъ совокупности или единствѣ и изучаетъ, какъ мы видѣли, феноменологія творчества. Уже поэтому послѣдняя не имѣетъ ничего общаго съ метафизикой творчества. Если метафизика творчества есть непремѣнно метафизика творческой природы, то феноменологія творчества, какъ теорія цѣнностей, есть всегда философія культуры, поскольку культура обнимаетъ единство цѣнностей. Слѣдовательно, феноменологію творчества можно противопоставить метафизикѣ творчества въ формѣ противоположности между философіей культуры и философіей природы. Но выдвигая это противоположеніе и защищаясь съ его помощью отъ возможности смѣшать феноменологію съ метафизикой, мы можемъ легко впасть въ другую, не менѣе опасную, ошибку. А именно, можно подумать, что философія культуры есть наука объ особомъ царствѣ, отличномъ отъ царства природы, которую, въ ея цѣломъ, изучаетъ философія природы. Это было бы очень большимъ заблужденіемъ. Оно основывается на ученіи о культурѣ и природѣ, какъ царствахъ цѣннаго и внѣцѣннаго. А это ученіе, въ свою очередь, опирается на теорію, согласно которой цѣнности пребываютъ отдѣльно отъ предметовъ, образуя особую сферу предметнаго. На протяженіи всего Введенія мы оспаривали эту теорію, какъ ложную, съ нашей точки зрѣнія. Поэтому мы не должны согласиться и съ утвержденіемъ, что философія культуры есть наука о мірѣ, стоящемъ отдѣльно отъ міра природы. Нѣтъ, культура относится къ природѣ такъ же, какъ цѣнность относится къ предмету. Поэтому, наука о культурѣ, какъ таковой, есть *наука о тѣхъ путяхъ, средствахъ, методахъ, съ помощью которыхъ природа становится природой.* Феноменологія творчества, какъ философія культуры, должна привести въ извѣстность и классифицировать эти пути. Оттого-то она и является теоріей цѣнностей—цѣнностей вообще и цѣнностей въ ихъ основныхъ группировкахъ.

Но мы уже видѣли въ предшествующей главѣ, что культура обречена на историчность, и что она раздѣляетъ эту судьбу съ природой. Въ видѣ сверхъ-историческаго образованія, чѣмъ хочетъ быть культура, она является только въ идеалѣ. Однако и сами очертанія этого идеала запечатлѣны историчностью. Поэтому феноменологія творчества, какъ филосо-

фія культуры, есть *философія исторической культуры*. Какъ теорія цѣнностей, она есть *теорія исторически возникающихъ цѣнностей*. Абсолютно-завершенная система цѣнностей ей не дана, да она и не пытается установить таковую. Она *не предписываетъ* культурѣ ея верховную цѣнность, а природѣ—завершенный предметъ, чего хотѣла бы въ такой или другой формѣ добиться метафизика,—она *находитъ* передъ собою фактъ цѣнностей въ потокѣ историческаго бываніе. И она должна *извлечь* цѣнности отсюда, чтобы вставить ихъ не въ хронологическую уже, а въ систематическую связь. Но прикованная къ историческимъ судьбамъ культуры, она можетъ давать только измѣняющуюся по составу и группировкамъ систему. Если въ поле ея зрѣнія и входитъ конечная цѣнность, не данная никогда, а всегда лишь чаемая, какъ идеалъ, то цѣнность эта обрисовывается колеблющимся образомъ и съ тѣхъ сторонъ, которыя позволяютъ угадывать въ ней смѣняющіяся перспективы системы цѣнностей [1]).

IV. Выводы.

Подведемъ теперь послѣдніе итоги и срезюмируемъ ихъ въ слѣдующихъ положеніяхъ.

9. Терминъ „феноменологія“ означаетъ науку о *проявленіяхъ* сознанія.

10. Всякое проявленіе сознанія имѣетъ *двѣ* стороны: a) индивидуально-психическій *процессъ* осознанія и b) сверхъиндивидуальный моментъ *цѣнности*.

---

[1]) Метафизика творчества, какъ философія природы, имѣетъ многочисленныхъ представителей разныхъ степеней значительности. Начиная съ *Фихте* старшаго, въ ея рядахъ числятся: *Шеллингъ*, отчасти *Гегель*, *Шопенгауэръ*, *Лотце*, *Э. ф. Гартманнъ*, *Фрошаммеръ*, *Лопатинъ*, *Бергсонъ* и др. У Бергсона метафизика творчества достигла удивительнаго блеска и совершенства, но вмѣстѣ съ тѣмъ и всего больше стала чужда феноменологическимъ проблемамъ: она, напр., не знаетъ даже проблемы цѣнности. Идея феноменологіи творчества имѣетъ тоже не мало сторонниковъ, хотя едва ли кто-либо ставитъ ей тѣ задачи, какія указываемъ мы (если исключить Когена, еще не вполнѣ высказавшагося). Мы можемъ указать съ увѣренностью только на одного писателя, къ которому мы чувствуемъ въ данномъ случаѣ наибольшую близость. Это: *Вандельбандъ*: „*Философія культуры и трансцендентальный идеализмъ*“ въ „Логосѣ“ за 1910 г. кн. II. Наша точка зрѣнія затѣмъ весьма близка къ той позиціи, которую занялъ *Когенъ* въ „System der Philosophie“, съ двумя первыми томами которой мы знакомы—именно: „*Logik der reinen Erkenntnis*“ и „*Ethik d. reinen Willens*“. Насколько можно судить по „Введенію“ въ первую книгу и по заключительной главѣ второй, Когенъ разовьетъ очень интересное ученіе о феноменологіи творчества подъ именемъ психологіи культурнаго сознанія. Изложенію и обоснованію этой оригинальной философіи будетъ посвященъ IV-й т. „System d. Philosophie“, еще не вышедшій.

11. Психологія творчества, совпадающая съ просто психологіей, изучаетъ *первую* сторону, анализируя составъ индивидуально психическихъ процессовъ, ихъ законы и т. д. Феноменологія творчества есть *наука о цѣнностяхъ*, при чемъ въ ней содержится *общая* теорія цѣнностей, а также, въ видѣ спеціальныхъ главъ, теоріи *отдѣльныхъ* классовъ цѣнностей.

12. Какъ теорія цѣнностей, феноменологія творчества есть *философія культуры*. Поэтому она принципіально отличается отъ *всякой* метафизики, въ томъ числѣ и метафизики творчества, поскольку всякая метафизика хочетъ быть—правомѣрно, или нѣтъ—*философіей природы*.

Т. Райновъ.

II.

О СУЩНОСТИ ХУДОЖЕСТВЕННАГО ПОЗНАНІЯ.

(Гносеологія Гете).

I.

Гносеологія Гете! Такая тема, на первый взглядъ, можетъ показаться не только вычурной, но и противоестественной и даже внутренно-противорѣчивой. Если понимать гносеологію въ узкомъ смыслѣ слова, какъ отвлеченную теорію научнаго познанія, то можно сказать, что духъ Гете и духъ гносеологіи суть взаимно исключающіяся понятія; ибо Гете, съ одной стороны, никогда не строилъ и не могъ строить никакихъ отвлеченныхъ теорій и, съ другой стороны, не признавалъ научнаго познанія, какъ чего-то отличнаго отъ цѣлостнаго, инстинктивнаго духовнаго творчества. И если онъ самъ говоритъ о себѣ, что не имѣлъ надлежащаго „органа“ для философіи въ подлинномъ смыслѣ, то, конечно, менѣе всего онъ обладаетъ склонностью къ гносеологіи, къ углубленному самоанализу и самокритикѣ познанія. Гете вообще не любилъ и считалъ вреднымъ всякій самоанализъ, который совершенно противорѣчилъ его цѣлостной и дѣйственной натурѣ. Самопознаніе, т. е. уясненіе собственной души черезъ сознательное размышленіе о ней, казалось ему неосуществимымъ и безплоднымъ занятіемъ: не въ праздномъ размышленіи о самомъ себѣ, которое лишено всякой опорной точки, а въ дѣйствіи и творчествѣ, въ живомъ общеніи съ міромъ и людьми человѣкъ узнаетъ, что онъ есть, на что онъ годенъ и въ чемъ его задача. Древнее требованіе „познай самого себя“ представлялось Гете даже хитрымъ измышленіемъ ненавистныхъ ему „жрецовъ“ или „поповъ“, придуманнымъ для того, чтобы ослабить живое, естественное могущество человѣческаго духа и обречь его на безсиліе и уныніе. Это общее осужденіе самоанализа Гете вдвойнѣ сильно ощущалъ и высказывалъ въ отношеніи анализа и самопровѣрки *познанія*. Онъ былъ всецѣло убѣжденъ въ *безсознательности* всякаго подлиннаго познанія, какъ и всякаго вообще творчества. „Мы находимся на правил-

номъ пути,—говоритъ онъ въ одномъ стихотворномъ афоризмѣ,—когда, думая, мы не отдаемъ себѣ отчета, о чемъ мы думаемъ; тогда все приходитъ само собой, какъ подарокъ". „Никакое размышленіе,—сказалъ онъ однажды въ бесѣдѣ съ Эккерманомъ,—не помогаетъ мысли; выдумки должны приходить къ намъ, какъ свободныя божьи дѣти, и говорить: вотъ мы!" Итакъ, повидимому, наша тема могла бы быть исчерпана однимъ краткимъ сужденіемъ: единственная гносеологія Гете состояла въ томъ, что онъ не нуждался ни въ какой гносеологіи.

Однако, въ отношеніи Гете уже это краткое отрицательное сужденіе должно содержать въ себѣ глубокій и богатый идейный смыслъ. Конечно, есть много людей на свѣтѣ, которымъ не нужна никакая гносеологія; и къ числу ихъ неизбѣжно, по существу дѣла, должны прежде всего принадлежать всѣ поэты и художники. И если Гете отвергаетъ гносеологію, если онъ самъ объясняетъ успѣшность своего творчества тѣмъ, что онъ „поступалъ умно: никогда не думалъ о своемъ мышленіи" [1]), то онъ, повидимому, высказываетъ лишь обычное и необходимое отношеніе поэта къ процессу духовнаго творчества. Гете, конечно, какъ и всякій художественный геній—или даже какъ геній вообще,—творилъ безсознательно; онъ не нуждался въ особомъ размышленіи о правилахъ и пріемахъ достиженія истины и въ ихъ отчетливомъ уясненіи, для того чтобы находить и воплощать истину; ему достаточно было своего безошибочнаго чутья, которому всякое сознательное размышленіе могло бы служить только помѣхой. Но замѣчательная особенность гетевскаго генія—внѣ уясненія которой нельзя постигнуть и достойно оцѣнить его исключительное значеніе—состоитъ именно въ томъ, что онъ—не только художникъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и мыслитель; врядъ ли кто-либо осуществилъ сочетаніе интеллектуальнаго и художественнаго элемента, „аполлоновскаго" и „діонисовскаго" начала съ такой цѣлостностью и гармонической законченностью, какъ Гете. При этомъ существенно для него не то, что эти два элемента фактически сочетались и уживались въ немъ—эта комбинація встрѣчается нерѣдко, и во всякомъ случаѣ гораздо чаще, чѣмъ принято обыкновенно думать; безъ нея вообще не возможно никакое истинно великое духовное творчество. Важно и характерно для Гете то, что оба эти элемента не существовали въ немъ раздѣльно, такъ что, строго говоря, неправильно даже сказать, что они „сочетались" въ немъ. Онъ обладалъ не каждымъ изъ нихъ въ отдѣльности, а тѣмъ первичнымъ, недифференцированнымъ ихъ единствомъ, изъ котораго въ другихъ случаяхъ обособленно развивается то и другое начало. Интеллектуальное постиженіе и художественное воспріятіе есть у него *одинъ и тотъ же*

---

[1]) „Mein Kind, ich hab'es klug gemacht:
Ich habe nie über das Denken gedacht".

творческій процессъ. Въ немъ не просто поэтъ противостоитъ мыслителю или сочетается съ мыслителемъ: наоборотъ, именно въ качествѣ поэта онъ есть мыслитель и въ качествѣ мыслителя онъ—художникъ. Свободная игра художественной фантазіи не изгоняетъ и не ослабляетъ въ его духѣ стремленія къ объективному, интеллектуальному постиженію истины, какъ это бываетъ у другихъ поэтовъ; напротивъ, познаніе осуществляется у него средствами художественнаго творчества, такъ что вся двойственность между искусствомъ и наукой, между поэтическимъ вымысломъ и научной изобрѣтательностью въ извѣстномъ смыслѣ погашена въ немъ и слита въ неразрывное единство. Художественный инстинктъ не только дѣйствуетъ въ немъ, какъ субъективная психическая сила, но вмѣстѣ съ тѣмъ служитъ ему философскимъ путеводителемъ и мѣриломъ объективной истины. Влеченіе къ красотѣ не ослѣпляетъ его въ научномъ смыслѣ, а, наоборотъ, озаряетъ ему путь къ познанію. Обычное у поэтовъ противопоставленіе субъективнаго произвола художественнаго вдохновенія объективному, руководимому строгими нормами, научному познанію совершенно чуждо Гете. Онъ отнюдь не принадлежитъ къ числу геніальныхъ или геніальничающихъ служителей слѣпого порыва и капризно-самодержавнаго вдохновенія. Въ Гете нѣтъ и слѣда романтическаго своеволія и вообще столь свойственнаго поэтамъ пренебрежительнаго отношенія къ знанію, труду и дисциплинѣ; онъ ненавидитъ произволъ и субъективизмъ въ творчествѣ и хорошо знаетъ, что лишь упорный трудъ, самоограниченіе и подчиненіе высшимъ объективнымъ законамъ ведутъ къ овладѣнію художественной правдой. Для него вообще нѣтъ разницы между художественной и научной правдой, между красотой и истиной. Его духъ не расколотъ на эти двѣ силы, онъ не долженъ изгонять одну, чтобы служить другой. Онъ вѣритъ, что „красота есть откровеніе тайныхъ законовъ природы“, что „искусство есть достойнѣйшій толкователь природы“: поэтому художественное творчество есть для него проникновеніе въ объективныя тайны бытія и, наоборотъ, познаніе міра возможно только въ формѣ художественнаго, интуитивнаго возсозданія его внутренней сущности. Истинный художникъ есть въ его пониманіи мудрецъ и ясновидящій, какъ и истинный мыслитель есть неизбѣжно творецъ-художникъ.

Поэтому было бы поверхностно и совершенно неправильно толковать отрицательное отношеніе Гете къ обычному гносеологическому анализу познанія просто какъ произвольное пренебреженіе поэта къ ненужнымъ для него интеллектуальнымъ заботамъ и вопросамъ. Напротивъ, гетевское отрицаніе гносеологіи само содержитъ въ себѣ особую гносеологію—оно не слѣпо-произвольно, а внутренно обосновано у него всѣмъ его міропониманіемъ. Гете прежде всего обладалъ собственной „гносеологіей“, по крайней мѣрѣ, безсознательно, такъ что, если бы даже нельзя было говорить о гносеологіи Гете, оставалась бы еще поучительная тема о духовномъ

творчествѣ Геге, какъ матеріалѣ для гносеологическихъ размышленій. И это, быть можетъ, есть самая интересная часть всего духовнаго богатства Гете: при всемъ значеніи *содержанія* его творчества, самое цѣнное и оригинальное въ Гете есть все же не то, *что* онъ мыслилъ, а то, *какъ* онъ мыслилъ, какими путями и въ какой формѣ онъ осуществлялъ стремленіе къ истинѣ. Не отдавъ себѣ отчета въ совершенно своеобразныхъ методахъ и пріемахъ философствованія Гете, въ характерѣ его познаванія, нельзя понять и всего міровоззрѣнія Гете, какъ и самого Гете.

Но его гносеологическая точка зрѣнія не только дана implicite во всемъ его художественно-философскомъ творчествѣ, не только безсознательно осуществляется имъ. Здѣсь, какъ и всюду, безсознательное творчество сочетается у Гете съ сознательнымъ размышленіемъ и созерцаніемъ, діонисовская стихійность не исключаетъ аполлоновской ясности. Его универсальный геній не остался чуждъ и проблемъ познанія: въ рядѣ глубокомысленныхъ соображеній онъ уясняетъ свое пониманіе назначенія и пріемовъ познаванія, невольно ограничивая тѣмъ свое собственное мнѣніе о ненужности „размышленій о мысли“.

II.

То, что даетъ Гете для гносеологіи и живымъ примѣромъ своего творчества, и своимъ обобщающимъ ученіемъ о познаніи, есть, коротко говоря, *теорія художественнаго познанія*,—конечно, въ томъ условномъ смыслѣ, въ какомъ вообще можно говорить о „теоріи“ у Гете. Это есть изображеніе своеобразнаго идеала и соотвѣтствующаго метода познанія, при которомъ, въ противоположность отвлеченному познанію, постиженіе объекта достигается не расчлененіемъ его, а, наоборотъ, утвержденіемъ и воспріятіемъ его живого единства. Хотя этотъ идеалъ художественнаго или синтетическаго познанія и не излагается Гете систематически, но по многочисленнымъ отдѣльнымъ замѣчаніямъ и соображеніямъ Гете можно все же воссоздать съ нѣкоторой законченностью предносящееся ему ученіе о познаніи.

Прежде всего Гете рѣшительно и безъ малѣйшаго сомнѣнія утверждаетъ точку зрѣнія, которая въ гносеологіи опредѣляется какъ реализмъ. Сомнѣніе въ реальности внѣшняго міра, которое играетъ такую выдающуюся роль въ размышленіяхъ гносеологовъ, представляется ему нелѣпымъ и праздным умствованіемъ. Онъ объявлялъ себя самъ „закоренѣлымъ реалистомъ“ (ein Stockrealiste). Шопенгауэръ, который съ не меньшей непосредственностью вѣровалъ въ противоположный, идеалистическій догматъ, наивно сообщаетъ, на основаніи личныхъ впечатлѣній, что Гете никакъ не могъ „понять“, что „объектъ“ существуетъ, лишь „поскольку

онъ представляется познающимъ субъектомъ“ [1]). Въ откликахъ на эту тему, которая въ ту пору—въ эпоху расцвѣта и широкой популярности идеалистической философіи—такъ сильно занимала умы въ Германіи, Гете лишь отмѣчаетъ—то въ иронической, то въ серьезной формѣ—непріемлемость и ненужность для него гносеологическихъ сомнѣній. Философію Канта онъ цѣнилъ въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ,—впрочемъ, съ геніальной безцеремонностью приспособляя ея смыслъ къ своимъ личнымъ запросамъ и воззрѣніямъ; но основной тезисъ Канта о непознаваемости „вещей въ себѣ“ оставлялъ его равнодушнымъ. Зато онъ любилъ иронизировать по поводу Фихте, то объясняя неуживчивость и дерзкое поведеніе послѣдняго его мнѣніемъ, что „весь міръ есть его собственное созданіе“, то замѣчая, что Фихте пришлось „самымъ непріятнымъ способомъ убѣдиться въ существованіи *не я*“,—именно, когда недовольные имъ студенты бросали камни въ окна его дома [2]). По существу, для Гете реальность внѣшняго міра есть столь очевидный фактъ, по сравненію съ которымъ ничтожны всѣ философскія сомнѣнія и измышленія: и отрицаніе реальности есть для него лишь свидѣтельство несостоятельности философской теоріи, которая въ этомъ утвержденіи явно расходится съ непререкаемой достовѣрностью факта. Въ этомъ смыслѣ онъ упрекаетъ „критическую и идеалистическую философію“ въ томъ, что она „не можетъ подойти къ объекту“: а внѣ признанія объекта человѣческое существованіе невозможно. Поэтому Гете совершенно сознательно предпочитаетъ оставаться на точкѣ зрѣнія „здраваго смысла“, или, какъ онъ говоритъ въ другомъ мѣстѣ, „*въ первобытномъ философскомъ состояніи*“. „Пусть идеалистъ какъ угодно борется противъ *вещей въ себѣ*,—онъ не успѣетъ опомниться, какъ наталкивается на *вещи внѣ себя*... Мнѣ всегда кажется, что если одни, исходя изъ внѣшняго міра, не могутъ достигнуть духа, то другіе, исходя изъ внутренняго міра, не въ силахъ добраться до тѣлъ, и что поэтому всегда хорошо оставаться въ первобытномъ философскомъ состояніи и дѣлать наилучшее возможное употребленіе изъ своего нераздѣльнаго бытія, пока философы сумѣютъ снова сблизить то, что они разъединили“ (письмо къ Шиллеру).

Это сужденіе Гете, въ которомъ совершенно отчетливо выражено его отношеніе къ проблемѣ реальности внѣшняго міра, легко можно понять такъ, будто Гете вообще отказывается отъ разсмотрѣнія этой про-

---

[1]) Шопенгауэръ приводитъ далѣе подлинныя слова Гете. „Какъ!“ воскликнулъ онъ, глядя на меня своими глазами Юпитера,—солнечный свѣтъ существуетъ, лишь поскольку вы его видите? Нѣтъ, *вы* существуете, лишь поскольку свѣтъ видитъ васъ!“

[2]) Несимпатичный ему субъективный идеализмъ Фихте Гете, какъ извѣстно, изобразилъ сатирически въ лицѣ заносчиваго „бакалавра“ во второй части „Фауста“.

блемы и просто не интересуется ею. Въ самомъ дѣлѣ, не всякій обязанъ ломать себѣ голову надъ гносеологическими загадками, и если даже ученому, занятому спеціальной наукой, позволительно игнорировать проблему реальности и оставаться „въ первобытномъ философскомъ состояніи“, то тѣмъ болѣе это естественно художнику, для котораго наивная вѣра въ реальность есть прямо условіе успѣшнаго творчества. И дѣйствительно, нельзя отрицать, что сужденіе Гете психологически опредѣляется его реалистическимъ художественнымъ инстинктомъ. Но и здѣсь примѣнимо сказанное выше: въ отрицательномъ отношеніи Гете къ проблемѣ реальности содержится также нѣчто болѣе, чѣмъ простое психологически мотивированное нежеланіе заниматься ею: органическая враждебность Гете къ гносеологическимъ сомнѣніямъ претворяется у него въ своеобразное гносеологическое, объективно мотивированное убѣжденіе, которое признаетъ проблему реальности искусственной и постановку ея—ошибочной. Въ приведенномъ разсужденіи Гете хочетъ сказать приблизительно слѣдующее. Подобно тому, какъ философы-матеріалисты осуждены тщетно биться надъ проблемой сознанія, потому что они съ самаго начала исходятъ изъ невѣрнаго представленія о реальности, какъ исключительно тѣлесномъ, а не духовномъ бытіи, такъ и философы-идеалисты „не въ силахъ добраться до тѣлъ“, потому что исходятъ изъ ошибочнаго представленія о сознаніи, какъ о чемъ-то, что совершенно несовмѣстимо съ матеріальнымъ или объективнымъ бытіемъ. Ошибка обѣихъ школъ состоитъ въ томъ, что онѣ исходятъ изъ неправильныхъ, искусственно раздѣленныхъ понятій о сознаніи и тѣлахъ. Фактически душа и тѣло, или субъектъ и объектъ, даны всегда совмѣстно, и эта совмѣстность или слитность есть первичный и самоочевидный фактъ, который нуждается не въ доказательствѣ, а развѣ только въ объясненіи и описаніи. Только такое объясненіе или описаніе и можетъ быть, слѣдовательно, законной задачей философіи, а отнюдь не отрицаніе самаго этого факта или сомнѣніе въ немъ, которое свидѣтельствуетъ лишь объ ошибочности или односторонности тѣхъ понятій, въ результатѣ которыхъ оно возникаетъ. Поэтому-то мы имѣемъ полное право оставаться „въ первобытномъ философскомъ состояніи“, ибо и философія въ конечномъ счетѣ необходимо должна притти къ нему же, т.-е. къ реалистической точкѣ зрѣнія.

Правда, мы не находимъ у Гете того *обоснованія* реалистической точки зрѣнія, какое дано, напр., въ гносеологіи Спинозы или въ современныхъ гносеологическихъ ученіяхъ (имманентной философіи, эмпіріокритицизма, интуитивизма и пр.). Но нужно отдать себѣ отчетъ въ томъ, что собственно означаетъ здѣсь „обоснованіе“. По существу оно есть не что иное, какъ уясненіе или доведеніе до сознанія самоочевиднаго факта соотносительности внутренняго и внѣшняго бытія, сознанія и реальности, субъекта и объекта; вся остальная работа „обоснованія“—дидактически,

правда, весьма важная—сводится къ критическому разъясненію и опроверженію накопившихся недоразумѣній и двусмысленностей школьной терминологіи, которыя затемняютъ указанную самоочевидность реальности. Этой послѣдней работы, конечно, нельзя требовать отъ Гете, но отсутствіе ея не дѣляетъ его точки зрѣнія недоказанной или голословной. Она, можетъ быть, психологически неубѣдительна для тѣхъ, кто исходитъ изъ иныхъ гносеологическихъ представленій и понятій, но логически не требуетъ никакого доказательства въ строгомъ смыслѣ слова, т.-е. не нуждается въ выведеніи изъ какого-либо высшаго и болѣе очевиднаго сужденія, ибо сама обладаетъ всей полнотой очевидности. Гете инстинктивно чувствуетъ, что никакое умствованіе въ этомъ вопросѣ не можетъ устранить—„hinwegdisputieren", какъ говорятъ нѣмцы—ни различія между субъективнымъ и объективнымъ, внутреннимъ и внѣшнимъ, ни ихъ соотносительности и взаимной связи; что если „вещи въ себѣ" дѣйствительно весьма проблематичны, то, напротивъ, вполнѣ очевидны „*вещи внѣ себя*", т.-е. вещи „внѣ" человѣка, и что отрицаніе непосредственно сознаваемой нами реальности „объекта" въ конечномъ счетѣ должно опираться на какое-нибудь заблужденіе или недоразумѣніе; поэтому онъ спокойно довѣряется самоочевидному факту, въ ожиданіи, пока философы сумѣютъ объяснить его, устранивъ ту пропасть, которую они сами вырыли между „внѣшнимъ" и „внутреннимъ" міромъ. Это есть, такъ сказать, сознательный возвратъ къ наивному реализму или сознательная остановка на этой точкѣ зрѣнія, основанная на ясной увѣренности, что непосредственное сознаніе реальности есть первичный гносеологическій фактъ, передъ которымъ должна склониться всякая теорія. Этимъ сужденіемъ Гете безспорно предвосхищаетъ современную гносеологическую критику, уясняющую двусмысленность и противорѣчивость психологическаго субъективизма.

Утверждая доступность реальности, Гете тѣмъ самымъ отвергаетъ также понятіе „вещей въ себѣ" или какой-либо сущности вещей, которая навсегда и принципіально скрыта отъ насъ. Извѣстенъ его негодующій протестъ противъ афоризма Галлера: „Въ глубь природы не можетъ проникнуть ни одинъ сотворенный духъ; блаженъ, кому она показываетъ хотя бы свою внѣшнюю шелуху!" „Природа,—отвѣчаетъ на это Гете,—даетъ все охотно и въ изобиліи; она не есть ни ядро, ни шелуха, а все сразу: лучше провѣрь себя самого—есть ли въ тебѣ ядро, или одна только шелуха" [1]). И въ другомъ мѣстѣ: „Изида показывается безъ покрывала

---

[1]) „Alles giebt sie reichlich und gern;
Natur hat weder Kern,
Noch Schaale,
Alles ist sie mit einem Male.
Dich prüfe du am allermeist,
Ob du Kern oder Schaale seist".

лишь у человѣка есть бѣльмо въ глазу". Такимъ образомъ, по мнѣнію Гете, природа открыта для человѣческаго взора, между познающимъ и познаваемымъ не стоитъ никакая стѣна, которая навѣки и принципіально преграждала бы общеніе между ними. Лишь отъ человѣческаго искусства, отъ силы и богатства познающаго духа зависитъ использовать свободную щедрость природы, которая безъ противодѣйствія отдаетъ себя тому, кто умѣетъ подступиться къ ней. Отсюда слѣдуетъ, что несмотря на принципіальную доступность природы, познаніе ея есть отнюдь не простая и всѣмъ одинаково удающаяся задача. Отвергая или равнодушно игнорируя проблему познанія въ смыслѣ общаго вопроса объ отношеніи между субъектомъ и объектомъ, Гете, съ другой стороны, глубоко интересуется проблемой *правильнаго познанія*; выражаясь въ школьныхъ терминахъ, можно сказать, что гносеологія для него сливается съ *методологіей*. Если природа открываетъ свои тайны тому, кто умѣетъ вопрошать ее, то именно поэтому *искусство вопрошанія* является необходимымъ условіемъ успѣшности познанія. Конечно, дѣло идетъ здѣсь не только о техническихъ пріемахъ изученія и изслѣдованія, а объ общихъ путяхъ познанія, о намѣреніяхъ и даже настроеніи, съ которымъ изслѣдователь приступаетъ къ своей задачѣ.

III.

Первый характерный признакъ методологіи Гете есть *эмпиризмъ*. Гете едва ли не творецъ крылатаго нынѣ слова *„чистый опытъ"*. „Кто удовлетворяется чистымъ опытомъ и дѣйствуетъ согласно ему, тотъ обладаетъ достаточной истиной. Подрастающее дитя мудро въ этомъ смыслѣ". „Въ искусствѣ и наукѣ, какъ и въ дѣйствованіи, все сводится къ тому, чтобы чисто воспринимать объекты и считаться съ ихъ природой". Этотъ эмпиризмъ означаетъ, такимъ образомъ, прежде всего *объективизмъ* познанія; Гете требуетъ отъ изслѣдователя любовнаго самопогруженія въ объектъ, чистаго, безкорыстнаго созерцанія, которое ничего не навязываетъ картинѣ бытія, не привноситъ въ нее никакихъ предвзятыхъ мыслей, мнѣній и желаній, а воспринимаетъ ее покорно и вѣрно, какъ она предстоитъ нашему взору. „Нѣтъ ничего труднѣе, чѣмъ брать вещи такими, каковы онѣ суть на самомъ дѣлѣ"; надо научиться *видѣть* міръ, какъ онъ есть самъ по себѣ, надо стать чистымъ зеркаломъ бытія, умѣть отличать то, что дѣйствительно видишь, отъ того, что хотѣлъ бы увидѣть, и критеріемъ истины является самоочевидное сознаніе *объективности*, ясное ощущеніе, что утвержденіе воспроизводитъ сами объекты, обосновано природой объектовъ, а не субъективными мотивами.

Съ другой стороны, эмпиризмъ Гете направленъ не только противъ субъективизма, но и противъ теоретическаго или отвлеченнаго объясненія

эмпирическихъ объектовъ. Всякая теорія, говоритъ Гете, „сама по себѣ совершенно не нужна и имѣетъ значеніе, лишь поскольку внушаетъ намъ вѣру въ связь явленій“, тогда какъ „отвлеченныя понятія и большое самомнѣніе всегда на пути къ тому, чтобы создать величайшее несчастіе“. Весьма важно уяснить точно этотъ своеобразный протестъ противъ интеллектуализма, такъ какъ въ немъ содержится самая оригинальная и глубокая черта гетевской гносеологіи. Онъ отнюдь не тождественъ съ старинной общеизвѣстной борьбой между эмпиризмомъ и раціонализмомъ. Гете, насколько намъ извѣстно, нигдѣ не высказывается прямо о спорѣ между раціоналистами и эмпиристами, и полемика сторонниковъ и противниковъ „врожденныхъ идей“, повидимому, не вызываютъ въ немъ участія. Но нѣтъ никакого основанія думать, что онъ *въ этомъ смыслѣ* былъ строгимъ эмпиристомъ. Правда, онъ съ похвалой отзывается о направленіи Бэкона, но вмѣстѣ съ тѣмъ цѣнитъ острый умъ Декарта и осуждаетъ лондонское „королевское общество“ за то, что изъ боязни всякой „теоріи“ оно занималось естественно-научными опытами безпорядочно и несистематично. Вообще же споръ о роли различныхъ факторовъ познанія кажется Гете праздным и неумѣстнымъ. „Всѣ споры (на эту тему) старыхъ и новыхъ писателей вплоть до новѣйшаго времени,—говоритъ онъ (въ рецензіи на „Психологію“ Stiedenroth'a),—возникаютъ изъ раздѣленія того, что Богъ создалъ соединеннымъ въ природѣ“. И Гете по этому поводу говоритъ о „недовольствѣ“, которое съ юныхъ лѣтъ возбуждало въ немъ „ученіе о *низшихъ* и *высшихъ* силахъ души“: „Въ человѣческомъ духѣ, какъ во вселенной, нѣтъ верха и низа; все требуетъ одинаковыхъ правъ отъ общаго средоточія, которое обнаруживаетъ свое тайное бытіе именно въ этомъ гармоническомъ отношеніи къ себѣ всѣхъ частей... Кто не убѣжденъ, что долженъ развивать въ законченное единство всѣ проявленія человѣческаго существа, *чувственность* и *разумъ*, *воображеніе* и *разсудокъ*, какое бы изъ этихъ качествъ ни преобладало у него, тотъ всегда будетъ мучиться въ печальной ограниченности“. Въ другомъ мѣстѣ онъ требуетъ, чтобы „ни одна изъ человѣческихъ силъ не была исключена изъ научной дѣятельности“, и перечисляетъ въ качествѣ равноправныхъ участниковъ познанія „бездны чаянія, ясное созерцаніе даннаго, математическую глубину, физическую точность, высоту разума, остроту разсудка, подвижную стремительность фантазіи, радостную любовь къ чувственному“. Гете, слѣдовательно, отнюдь не принадлежитъ къ тѣмъ эмпиристамъ, для которыхъ познаніе означаетъ простое пассивное изображеніе бытія; напротивъ, для Гете познаніе есть во всякомъ случаѣ *творчество*, какъ и вообще онъ не допускаетъ никакого душевнаго процесса, который не былъ бы связанъ съ активностью и самодѣятельностью. На обычное натуралистическое требованіе, чтобы художникъ изучалъ и копировалъ природу, Гете отвѣчаетъ: „не шуточ-

ное дѣло—развить изъ пошлаго благородное и изъ безформеннаго—прекрасное". „Когда художники говорятъ о природѣ, они всегда подразумѣваютъ идею, не сознавая этого отчетливо. *И то же случается со всѣми, кто восхваляетъ одинъ только опытъ: они не соображаютъ, что опытъ есть лишь половина опыта*".

Эмпиризмъ Гете означаетъ, такимъ образомъ, не предпочтеніе пассивнаго восприиманія активному размышленію,—ибо Гете, какъ указано, непосредственно признаетъ двойственный, активно-пассивный, творчески-рецептивный, чувственно-разумный характеръ всякаго познанія. Этотъ эмпиризмъ имѣетъ совсѣмъ иной смыслъ: онъ направленъ на принципіальное предпочтеніе *конкретнаго* абстрактному. Основная мысль всей гносеологіи Гете сосредоточивается въ убѣжденіи, что *истина всегда конкретна*. Истинное познаніе никогда не достигается, по его мнѣнію, черезъ раздробленіе живого нагляднаго единства объекта на отвлеченные признаки и черезъ бездушное, механическое комбинированіе послѣднихъ. Напротивъ, познать—значитъ овладѣть объектомъ въ его наглядной цѣлостности.

То, что называется „теоріей" явленія, т.-е. удаляющееся отъ живого образа отвлеченное построеніе нѣкоторыхъ мыслимыхъ соотношеній, есть для Гете въ лучшемъ случаѣ вспомогательное средство и этапъ познанія, но никогда не его конечная цѣль. „Воспринимать природу и непосредственно пользоваться ею дано лишь немногимъ; между познаніемъ и пользованіемъ они любятъ воздвигать идеальныя выдумки (Luftgespinste), надъ которыми они такъ тщательно работаютъ, что изъ-за нихъ забываютъ и самый предметъ, и его употребленіе". „Теоріи,—говоритъ онъ въ другой замѣткѣ,—суть обыкновенно продукты чрезмѣрной спѣшности нетерпѣливаго разсудка, который охотно хотѣлъ бы отдѣлаться отъ явленій и поэтому вставляетъ на ихъ мѣсто образъ, понятія и часто даже одни слова. Люди чувствуютъ и даже видятъ, что это есть лишь вынужденная уловка; но страсть и партійный духъ всегда любятъ такія уловки, ибо нуждаются въ нихъ".

Такимъ образомъ, истинное познаніе есть, собственно, всегда *созерцаніе*, живое проникновеніе въ наглядно предстоящій образъ реальнаго явленія. Обычное утвержденіе, что „поэтъ мыслитъ образами", въ буквальномъ и потому совершенно исключительномъ смыслѣ примѣнимо къ Гете и выражаетъ его теорію познанія. Поэтическое уясненіе правды черезъ типическій образъ есть для Гете подлинное познаніе, единственный правильный пріемъ для достиженія истины. Эта особенность его гносеологіи была еще при жизни Гете подмѣчена и опредѣлена, какъ „предметное мышленіе" („das gegenständliche Denken") и самъ Гете привѣтствовалъ это обозначеніе, какъ выражающее сущность его метода [1]).

[1]) Въ „Антропологіи" *Heinroth'a* (1823). См. рецензію Гете: „Bedeutende Förderniss durch ein einziges geistreiches Wort".

Творчество Гете есть какъ бы живое опроверженіе мнѣнія Канта объ отсутствіи въ человѣческомъ разумѣ „интеллектуальнаго созерцанія“, и предносящійся Гете идеалъ познанія есть именно такое „интеллектуальное созерцаніе“, которое овладѣваетъ сверхчувственнымъ не съ помощью отвлеченныхъ понятій, а въ формѣ наглядныхъ образовъ. Эта своеобразная познавательная дѣятельность равно далека и отъ простого эмпирическаго воспроизведенія внѣшняго облика вещей, и отъ чуждаго наглядности отвлеченнаго ихъ объясненія. Ея задача есть проникновеніе въ тайну, невидимую чувственнымъ взоромъ, и вмѣстѣ наглядную для духовнаго зрѣнія картину вещей. Подлинное познаніе или объясненіе явленія достигается, по мысли Гете, когда намъ удалось это проникновеніе, когда передъ нами возникаетъ символическій образъ, обладаніе которымъ уясняетъ намъ внутреннюю природу даннаго явленія. Такой образъ Гете называетъ „первоявленіемъ“ („das Urphänomen“), и именно въ его установленіи, а не въ отысканіи внѣшнихъ причинъ, онъ видитъ цѣль научнаго объясненія. Подобно тому, какъ поэтъ даетъ намъ познаніе человѣческой жизни не черезъ разсужденіе, а черезъ художественные образы, которые, конечно, суть не фотографическія воспроизведенія внѣшности, а творческое уловленіе внутренней, типической и потому конкретно обобщенной истины;—подобно тому, какъ, наприм., истинный историкъ понимаетъ жизнь прошедшихъ временъ черезъ живую картину, возсоздаваемую воображеніемъ,—такъ и всякое познаніе дѣйствительно достигаетъ своей цѣли, лишь когда ему удается уловить наглядное „первоявленіе“, случайнымъ и эмпирически искаженнымъ отображеніемъ котораго служитъ непосредственно данное явленіе. „Первоявленіе“ есть, слѣдовательно, прообразъ, художественный типъ, въ которомъ конкретно раскрывается первооснова явленія. Такъ, Гете разсказываетъ, что созерцаніе треснувшаго бараньяго черепа, найденнаго имъ въ 1790 году на еврейскомъ кладбищѣ въ Венеціи, внезапно пробудило въ немъ образъ, изъ котораго онъ ясно усмотрѣлъ, что черепныя кости развились изъ позвоночныхъ. Точно также идея метаморфозы растеній уяснилась ему изъ созерцанія воображаемаго „символическаго растенія“; и когда кантіанецъ Шиллеръ, выслушавъ описаніе этого растенія, замѣтилъ: „это—не опытъ, это—только идея“, то Гете (по его собственному признанію) съ сдержаннымъ негодованіемъ возразилъ: „Я очень радъ, что у меня есть идеи, о которыхъ я и не подозрѣвалъ, и которыя я даже вижу собственными глазами“. Шиллеръ, очевидно, исходилъ изъ обычнаго представленія объ опытѣ, какъ воспріятіи единичныхъ конкретныхъ предметовъ, и не могъ допустить обязательности или реальности „символическаго“ растенія. Для Гете же фантазія раскрывала и съ чувствомъ достовѣрности воспроизводила такой наглядный образъ, который одновременно имѣлъ и символическое значеніе, т.-е. былъ подлиннымъ, реальнымъ образцомъ и перво-

источникомъ непосредственно наблюдаемыхъ явленій. „Первоявленіе“, въ качествѣ художественнаго типа, есть символъ, т.-е., въ отличіе отъ отвлеченнаго понятія, выражаетъ общую мысль въ наглядномъ или конкретномъ образѣ. При этомъ существенно для Гетевскаго пониманія, что такой символъ есть для него не иллюзія, не субъективное измышленіе, имѣющее чисто-служебное назначеніе пробуждать въ сознаніи общую мысль, а подлинное и наиболѣе адэкватное выраженіе этой мысли. „Истинная символика,—говоритъ онъ,—состоитъ въ томъ, что частное выражаетъ общее, не какъ мечта и тѣнь, а какъ живое мгновенное откровеніе непостижимаго“. Въ такой истинной символикѣ для Гете выражается природа и поэзіи, и научнаго познанія. Въ поэзіи онъ отвергаетъ „аллегорію“, въ которой поэтъ „подыскиваетъ частное для общаго“, и въ которой „частное имѣетъ значеніе только примѣра для общаго“, и противопоставляетъ ей пріемъ „созерцанія общаго въ частномъ“, гдѣ поэзія выражаетъ частное, не думая объ общемъ и не указывая на него сознательно, но такъ, что „при живомъ воспріятіи частнаго получаешь непосредственно и общее“. Въ наукѣ, конечно, мысль сознательно руководится исканіемъ общаго; но и здѣсь достигаемый образъ есть отнюдь не аллегорія, а реальное воплощеніе и откровеніе общаго. Такого рода „первоявленіе“ въ своемъ образѣ содержитъ уже объясненіе; „постиженіе“ и „созерцаніе“ есть здѣсь одно и то же. Высшая, доступная намъ правда состоитъ именно въ созерцаніи чистаго художественнаго типа явленій. „Магнитъ,—говоритъ Гете,—есть первоявленіе, которое достаточно выразить, чтобы объяснить его; въ силу этого, онъ становится символомъ и для всего остального, для чего намъ не нужно искать ни словъ, ни названій“. Всякое стремленіе къ дальнѣйшему объясненію и истолкованію представляется Гете ошибочнымъ и безцѣльнымъ. Истина лежитъ для него не въ теоріи, а въ самомъ конкретномъ явленіи, или, точнѣе,—выражаясь словами самого Гете: „величайшее дѣло—постигнуть, что все фактическое *уже само есть теорія*. ...Не слѣдуетъ ничего искать за явленіями: они сами суть ученіе“. „Когда первоявленіе открывается нашему взору, мы испытываемъ какую-то робость, почти страхъ. Чувственные люди спасаются отъ этого черезъ чувство изумленія; но тотчасъ же является услужливый сводникъ *разсудокъ* и пытается на свой ладъ сочетать благороднѣйшее съ низменнымъ“. Именно такое противоестественное сочетаніе благороднаго съ низменнымъ, конкретнаго откровенія правды съ условными человѣческими понятіями осуществляется тамъ, гдѣ, не довольствуясь созерцаніемъ первообраза, люди стремятся истолковывать его. Съ этой точки зрѣнія Гете даетъ прекрасную и мѣткую оцѣнку ученій Аристотеля и вообще античной философіи: „Когда всматриваешься въ проблемы Аристотеля, то изумляешься его дару наблюденія; какъ много было доступно взору грековъ! Они только совершаютъ ошибку, поспѣшно

и непосредственно переходя отъ феноменовъ къ объясненію, благодаря чему возникаютъ совершенно неудовлетворительныя теоретическія сужденія". Гете, правда, сознаетъ, что въ этой необходимости ограничиться созерцаніемъ „первоявленія" выражается нѣкоторая недостаточность человѣческаго знанія; правда дана намъ въ символахъ, непостижимое доступно лишь въ „мгновенномъ живомъ своемъ откровеніи". Внутренняя природа вещей озаряется для насъ какъ бы мгновенными вспышками творческаго художественнаго воображенія, какое улавливаетъ ее въ внезапномъ и лишь рѣдко вполнѣ отчетливомъ образѣ; связь этого образа съ многообразіемъ эмпирическихъ явленій скорѣе ощущается, чѣмъ постигается. Гносеологіи Гете не чуждо понятіе „непознаваемаго". Задача человѣка—„познавать постижимое и тихо почитать неисповѣдимое". Даже въ самомъ совершенномъ познаніи долженъ присутствовать элементъ смиренія передъ высшей правдой, недоступной человѣку въ чистомъ видѣ и, такъ сказать, до послѣднихъ ея глубинъ. Но это непознаваемое есть не „вещь въ себѣ" или „вещь изъ иного міра", которую Гете признаетъ выдумкой, соотвѣтствующей „пустому мѣсту въ мозгѣ". Оно есть какъ бы математическій предѣлъ знанія, хотя и недостижимый, но все же лежащій въ концѣ его обычнаго, нормальнаго пути. И именно это конкретно-символическое познаніе есть высшее и полнѣйшее доступное намъ приближеніе къ истинѣ; разлагая и истолковывая его, мы не углубляемъ и не совершенствуемъ, а, наоборотъ, искажаемъ его и дѣлаемъ болѣе произвольнымъ и субъективнымъ. „Если я успокаиваюсь на созерцаніи первоявленія, то это есть, конечно, тоже резиньяція; но остается большая разница, смиряюсь ли я у послѣднихъ границъ человѣчества, или покоряюсь условной ограниченности моей субъективной личности". Въ познаніи—какъ выражается въ одномъ стихотворномъ афоризмѣ Гете—всегда есть нѣчто безыменное [1]); сущность вещей невыразима въ словахъ и понятіяхъ, и въ этомъ смыслѣ всегда загадочна, ирраціональна; ее улавливаетъ не логика, а одно лишь искусство, которое способно *видѣть* и *выразить* то, чего нельзя отвлеченно высказать и опредѣлить. Истина есть нѣчто живое и потому можетъ быть только пережита, но не зарегистрирована и консервирована въ логическихъ схемахъ. Абсолютное, божественное начало не скрыто отъ насъ; оно дано намъ въ живомъ откровеніи; но, подобно солнечному лучу, имъ нельзя овладѣть, какъ мертвой вещью, его нельзя имѣть подъ руками и обращаться съ нимъ запросто; лишь геніальная интуиція даруетъ намъ благо непосредственнаго и неуловимаго прикосновенія къ нему нашего духа.

Изъ этого идеала живой, конкретной правды вытекаетъ любовь Гете къ синтетическому, цѣлостному познанію и его общеизвѣстное отвращеніе

[1]) „Wer tiefer sieht, gesteht sich frei,
Es ist was Anonymes dabei".

къ анализу. „Предметное“ или художественное мышленіе есть прямая противоположность мышленію логическому или отвлеченному. Послѣднее осуществляется черезъ анализъ, черезъ раздробленіе сложнаго цѣлостнаго впечатлѣнія на отдѣльныя части—отвлеченные признаки. Дискурсивное познаніе имѣетъ задачей прослѣдить и запечатлѣть *въ отдѣльности* каждую часть составного цѣлаго, чтобы понять послѣднее, какъ сумму этихъ частей. Согласно извѣстному раціоналистическому опредѣленію, „отчетливое“ познаніе есть знаніе, различающее всѣ составныя части даннаго представленія. Руководясь логическимъ закономъ тождества, отвлеченное мышленіе исходитъ изъ непосредственнаго убѣжденія, что каждый признакъ остается тождественнымъ, т.-е. равнымъ самому себѣ, въ какія бы сочетанія онъ ни входилъ. Отсюда математическій характеръ отвлеченнаго мышленія, для котораго „цѣлое есть сумма своихъ частей“. Постигнуть сложное, значитъ раздробить его на отдѣльные элементы и понять, какъ простую сумму или совокупность послѣднихъ. Однако, этотъ непосредственно достовѣрный для отвлеченнаго мышленія и образующій его основу законъ тождества не только не убѣдителенъ для художественнаго мышленія, но долженъ неизбѣжно представляться ему въ корнѣ несостоятельнымъ. Законъ тождества дѣйствителенъ только для отвлеченныхъ понятій; онъ непримѣнимъ къ конкретнымъ наглядымъ представленіямъ. Всякое сложное наглядное представленіе есть всегда *нѣчто большее*, чѣмъ простая ариѳметическая сумма своихъ частей. Его содержаніе и познавательный смыслъ покоится именно на живой, своеобразной *связи* его частей, оно есть не только множественность, но вмѣстѣ и единство, которое неизбѣжно погибаетъ, если раздробить его на отдѣльныя части. Мадонна Рафаэля не тождественна совокупности образующихъ ее красочныхъ пятенъ на полотнѣ, живое лицо человѣка есть нѣчто большее, чѣмъ сложная математическая фигура изъ отдѣльныхъ кривыхъ линій; ландшафтъ не исчерпывается перечисленіемъ входящихъ въ него предметовъ природы. Кто раздробляетъ конкретное цѣлое, тотъ не можетъ понять его, ибо въ процессѣ анализа теряется именно *цѣлое*, которое само есть главнѣйшая и самая характерная черта разсматриваемаго явленія. Поэтому объектъ, какъ онъ есть въ дѣйствительности, т. е. именно какъ конкретное сложное цѣлое, долженъ постигаться, такъ сказать, сразу, въ непосредственной своей синтетичности; какъ только мы начнемъ его разлагать, реальный объектъ его уже исчезаетъ отъ насъ и вмѣсто него намъ остается только сухой и какъ бы призрачный его скелетъ, изъ котораго уже невозможно понять его жизни. Анализъ всегда убиваетъ жизнь. Препарированныя кости и мускулы никогда не замѣнятъ живого человѣка, картина, разорванная на мелкія части, уже никогда не будетъ радовать эстетическаго взора. Отвлеченное разложеніе въ этомъ отношеніи тождественно реальному раздробленію. Таинственная и вмѣстѣ ясная

правда дана только въ конкретномъ единствѣ сложнаго; никакой анализъ не можетъ ея уловить, ибо она проскальзываетъ какъ бы между его пальцевъ и скрывается отъ наглыхъ попытокъ такого механическаго, насильственнаго овладѣнія ею. Въ отвлеченномъ, анализирующемъ познаніи для Гете есть что-то не только интеллектуально ложное, но и морально или религіозно недопустимое. Все живое требуетъ жизненнаго, духовнаго, благоговѣйнаго отношенія къ себѣ; и такъ какъ для Гете всякій объектъ есть нѣчто живое, то и всякое познаніе можетъ быть лишь любовнымъ созерцаніемъ, а не безстыднымъ обнаженіемъ и сыскомъ.

Geheimnissvoll am lichten Tag
Lässt sich Natur des Schleiers nicht berauben,
Und was sie deinem Geist nicht offenbaren mag
Das zwingst du ihr nicht ab mit Hebeln und mit Schrauben.

Приведенное извѣстное изреченіе разочарованнаго Фауста среди ретортъ и колбъ его мрачнаго кабинета выражаетъ отношеніе Гете къ искусственному эксперименту. Извѣстно, что онъ не могъ примириться съ Ньютоновой теоріей цвѣтовъ уже потому, что она требовала изслѣдованія луча, пропущеннаго черезъ маленькое отверстіе въ темной комнатѣ и преломленнаго призмой. Для Гете же всякое познаніе природы должно совершаться подъ открытымъ небомъ и опираться на художественное воспріятіе красоты природы. „Пытаніе“ природы „рычагами и винтами“ казалось ему одновременно и безсмысленнымъ, и кощунственнымъ дѣломъ. „Явленія разъ навсегда должны быть освобождены изъ мрачнаго эмпирико-механико-догматическаго застѣнка и представлены на судъ здраваго человѣческаго разума“. Но это общеизвѣстное отвращеніе Гете къ эксперименту въ конечномъ счетѣ опирается на отрицаніе вообще всякаго механическаго, т.-е. отвлеченнаго, анализа. Быть можетъ, еще болѣе, чѣмъ экспериментальное естествознаніе, Гете, ненавидѣлъ естествознаніе математическое. Онъ не устаетъ бороться противъ математики, какъ основы точнаго знанія. Онъ видитъ въ математикѣ не науку, а чисто-формальное или техническое искусство, вродѣ риторики: „ей все равно, считаетъ ли она рубли или копейки, какъ риторикѣ безразлично, защищаетъ ли она истину или ложь“. „Что точнаго въ математикѣ,—спрашиваетъ онъ,—кромѣ самой точности? А послѣдняя не есть ли всегда слѣдствіе внутренняго чувства правды?“ Гете хочетъ сказать, что математика, опираясь сама на интуицію, очевидно, не можетъ противопоставлять себя и своихъ результатовъ интуитивному знанію. Въ математическомъ естествознаніи онъ видитъ методологически неправильный пріемъ, который болѣе простое объясняетъ болѣе сложнымъ, болѣе убѣдительное—менѣе убѣдительнымъ; живую, непосредственную интуицію оно хочетъ замѣнить сложными расчетами, вся истина которыхъ сама покоится только на какой

нибудь иной интуиціи. Поэтому онъ считаетъ „великой задачей“ „изгнать математически-философскія теоріи изъ тѣхъ отдѣловъ физики, въ которыхъ не содѣйствуютъ, а препятствуютъ познанію“. Не все на свѣтѣ можетъ быть счисляемо, какъ того хотятъ математики: „сто сѣрыхъ лошадей не составятъ и одной бѣлой“. „Математики ограничиваются количественнымъ элементомъ, тѣмъ, что можетъ быть опредѣлено числомъ и мѣрой, т. е. въ извѣстномъ смыслѣ внѣшне познаваемой вселенной. Но если созерцать послѣдній, сосредоточивая всѣ силы своего духа, то легко познать, что *количество* и *качество* должны считаться двумя полюсами міра явленій; поэтому математикъ стремится безгранично расширять свой языкъ формулъ, чтобы по возможности постигнуть въ немъ, вмѣстѣ съ измѣримымъ и счислимымъ міромъ, также и міръ неизмѣримый. Тогда все кажется ему осязаемымъ, простымъ и механическимъ, и онъ возбуждаетъ подозрѣніе въ тайномъ атеизмѣ, такъ какъ онъ вѣдь мечтаетъ овладѣть и наиболѣе неизмѣримымъ, что мы называемъ Богомъ, и потому, повидимому, отвергаетъ его исключительное или самостоятельное бытіе“. Смыслъ этого осужденія, очевидно, сводится къ тому, что для Гете „количество“ и „качество“ суть не разъединенные полюсы, а неразрывное средоточіе бытія, такъ что всякое изолированное изслѣдованіе количества, поскольку оно мнитъ овладѣть реальной сущностью вещей, опирается на незаконное упрощеніе, на механизированіе живой качественной сложности бытія. Подъ руками математическаго анализа какъ бы улетучивается своеобразная, качественная сложность вещей, жизненность и ароматъ индивидуальнаго, внѣ котораго нѣтъ подлиннаго, исчерпывающаго и адэкватнаго познанія.

Необходимо, впрочемъ, признать, что Гете не удалось вполнѣ убѣдительно и ясно намѣтить границы математическаго и вообще отвлеченнаго познанія. Неоднократно возвращаясь къ этой темѣ, онъ во множествѣ остроумныхъ и часто мѣткихъ сужденій клеймитъ заносчивость и деспотизмъ математиковъ и „теоретиковъ“ и успѣшно доказываетъ, что счисленіе и отвлеченное разсужденіе не объемлетъ всего знанія и потому можетъ имѣть лишь ограниченное и условное значеніе. Но онъ колеблется между своей органической нелюбовью ко всему отвлеченному и ясно сознаваемой невозможностью всецѣло отвергнуть математическое начало знанія. Въ этомъ—слабая сторона гносеологіи Гете, которая и отразилась и на его естественно-научныхъ трудахъ. Его эстетически мотивированная теорія цвѣтовъ, которую онъ противопоставилъ аналитически-математической теоріи Ньютона и которою онъ гордился едва ли не болѣе, чѣмъ какимъ-либо изъ своихъ художественныхъ произведеній, оказалась же все несостоятельной. Въ области физики великій поэтъ былъ побѣжденъ великимъ математикомъ. И это—не случайно. Ибо отвлеченное мышленіе—какія бы границы ему ни ставить—никогда не можетъ быть просто обой-

дено въ наукѣ или приравнено чему-то только субъективному или условно-измышленному: оно имѣетъ неотъемлемую сферу своего самозаконнаго господства, въ предѣлахъ которой оно не только формально-правильно, но и реально-плодотворно. Великая задача опредѣленія границъ этой сферы только поставлена, но не разрѣшена Гете.

IV.

Эта человѣческая односторонность даже самаго универсальнаго генія не должна, однако, возбуждать сомнѣнія въ цѣнности его общей гносеологической точки зрѣнія. Что „предметное мышленіе“ или „интеллектуальное созерцаніе“ Гете было не пустой фантастикой и не поэтическимъ вымысломъ, а правдивой и плодотворной познавательной способностью,—объ этомъ свидѣтельствуютъ его крупные успѣхи въ области изученія органической природы. Здѣсь методъ Гете дѣйствительно оказался у мѣста, и многія изъ его глубокихъ интуицій еще и понынѣ не перестаютъ двигать научную мысль. Кантомъ подмѣчена тонкая аналогія между эстетическимъ и органическимъ мірами, именно присущая тому и другому внутренняя цѣлесообразность, подчиненіе частей идеѣ цѣлаго. На этой аналогіи—быть можетъ, единственной мысли Канта, которую Гете воспринялъ непосредственно и въ которой оба генія соприкоснулись въ самыхъ глубокихъ своихъ мотивахъ—построена вся методологія гетевскаго естествознанія. Художникъ, возсоздавая синтетически, изъ единой идеи, картину природы, тѣмъ самымъ долженъ ближе всего подходить къ истинѣ органической жизни, въ которой цѣлое всегда предшествуетъ частямъ и опредѣляетъ ихъ. Идущее еще отъ Аристотеля уподобленіе природы художнику управомочиваетъ художника считать себя лучшимъ истолкователемъ природы. Выше уже было упомянуто, какую пользу принесло Гете его „предметное мышленіе“ въ его сравнительно-анатомическихъ и морфологическихъ занятіяхъ. Гете сознательно противопоставляетъ свой синтетическій методъ болѣе распространенному аналитическому. „Мой способъ созерцанія и изученія предметовъ природы восходитъ отъ *цѣлаго къ единичному*, отъ общаго впечатлѣнія къ наблюденію частей“. Въ оцѣнкѣ знаменитаго спора между Кювье и Сентъ-Илеромъ (который Гете, согласно извѣстному анекдоту, считалъ событіемъ гораздо болѣе важнымъ и интереснымъ, чѣмъ одновременно съ нимъ происшедшую революцію 1830 г.), Гете, становясь на точку зрѣнія Сентъ-Илера, защищавшаго единство органическаго міра противъ Кювье, очень ясно излагаетъ различіе между синтетическимъ и аналитическимъ пріемами изученія природы. „Кювье неутомимо работаетъ надъ различеніемъ и точнымъ описаніемъ даннаго... Жоффруа Сентъ-Илеръ, напротивъ, трудится въ тишинѣ надъ отысканіемъ аналогій и тайнаго сродства между твореніями; первый отъ единичнаго

переходитъ къ общему, которое хотя и предполагается, но признается непознаваемымъ; послѣдній мечтаетъо цѣломъ и живетъ убѣжденіемъ, что изъ него постепенно можетъ быть развито единичное... Раздѣляющій, различающій, опирающійся на опытъ и исходящій изъ него умъ не хочетъ допустить предвосхищенія и созерцанія единичнаго въ цѣломъ. Хотѣть познавать и знать то, что нельзя видѣть глазами, что нельзя осязательно изобразить, онъ откровенно признаетъ гордыней. Противоположный умъ однако, руководясь извѣстными принципами и отдаваясь высшему руководительству, не хочетъ признать исключительнаго авторитета перваго пріема изученія". Въ статьѣ „Анализъ и синтезъ" (1829) Гете особенно подчеркиваетъ значеніе синтетическаго начала: „Существенное, о чемъ, повидимому, забываютъ при исключительномъ примѣненіи анализа, есть то, что всякій анализъ предполагаетъ синтезъ. Кучу песку нельзя анализировать... Новѣйшая химія основана, главнымъ образомъ, на разъединеніи того, что природа соединила; мы разрушаемъ природный синтезъ, чтобы узнать природу въ ея раздѣленныхъ элементахъ. Но есть ли высшій синтезъ, чѣмъ живое существо? И какъ много приходится намъ трудиться надъ анатоміей, физіологіей и психологіей, чтобы составить себѣ хоть нѣкоторое понятіе о комплексѣ, который постоянно возстановляеется, какъ бы ни разрубали его на множество частей". Анализъ—какъ это гораздо рѣшительнѣе говорится въ „Фаустѣ" въ извѣстной сценѣ между Мефистофелемъ и ученикомъ—сводится къ тому, что „живое познается черезъ изгнаніе изъ него духа; тогда всѣ части имѣешь подъ руками, только—увы!—недостаетъ ихъ духовной связи" [1]).

Эта противоположность между анализомъ и синтезомъ не имѣетъ, конечно, ничего общаго съ обычными логическими методами дедукціи и индукціи. Индукція, которая въ обычномъ смыслѣ есть логическій „синтезъ", есть, наоборотъ, прямая противоположность синтеза въ гетевскомъ смыслѣ; ибо она переходитъ отъ единичнаго къ общему и, слѣдовательно, разсматриваетъ общее, какъ механическій продуктъ единичнаго. „Индукцію,—говоритъ Гете,—я никогда не позволялъ себѣ; и если кто хотѣлъ употреблять ее противъ меня, я умѣлъ тотчасъ же отвергнуть ее". „Для того, чтобы понять, что небо сине, не нужно совершать кругосвѣтнаго путешествія". Кромѣ того, Гете считаетъ индукцію „гибельной, поскольку она имѣетъ въ виду напередъ поставленную цѣль и, рвясь къ ней, увлекаетъ съ собой истинное и ложное". Но и дедукція, которая вѣдь переходитъ отъ общаго къ частному, отнюдь не характеризуетъ метода Гете.

---

[1]) „Wer will was lebendiges erkennen und beschreiben,
Sucht erst den Geist herauszutreiben,
Dann hat er die theile in der Hand,
Fehlt, leider! nur das geistige Band".

Въ ней частное выводится не изъ конкретнаго цѣлаго, а изъ примѣненія къ отдѣльному случаю отвлеченнаго сужденія. Методъ же Гете сводится къ созерцанію общаго непосредственно въ частномъ и къ постиженію частнаго, какъ проявленія конкретнаго общаго. Ближе всего художественное познаніе Гете подходитъ къ пріему, называемому въ логикѣ „умозаключеніемъ по аналогіи“: и Гете самъ объявляетъ аналогію наиболѣе плодотворнымъ познавательнымъ методомъ. То самое, что дѣлаетъ обычно аналогію неубѣдительной—произвольность сближенія частныхъ случаевъ, необоснованность перехода отъ простого сходства къ внутреннему тождеству, Гете признаетъ преимуществомъ этого пріема. „Аналогичный случай не навязывается, онъ ничего не хочетъ доказать; онъ становится въ рядъ съ другими, не связываясь съ ними. Многіе аналогичные случаи соединяются въ замкнутые ряды; они похожи на хорошее общество, которое скорѣе возбуждаетъ мысль, чѣмъ даетъ что-либо опредѣленное“. Аналогія цѣнна Гете тѣмъ, что она не насилуетъ мысли, ничего не предписываетъ ей, а открываетъ просторъ для свободной интуиціи. Отысканіе истины есть не механическое, а творческое дѣло, и сама истина выражается не въ понятіи, которое, какъ говоритъ Гете, есть простая „*сумма* опыта“, а въ идеѣ, которая является „*результатомъ* опыта“. Идея же есть конкретное цѣлое, которое мы какъ бы узнаемъ во множествѣ аналогичныхъ частныхъ явленій. Предпочтеніе самой несовершенной логической формы умозаключенія—именно, аналогіи—болѣе совершеннымъ логическимъ пріемамъ индукціи и дедукціи объясняется у Гете тѣмъ, что онъ вообще отрицаетъ плодотворность *логическаго*, т.-е. отвлеченнаго умозаключенія и видитъ во всѣхъ пріемахъ сопоставленія и сближенія понятій не самодовлѣющее средство достиженія истины, а лишь условія и поводъ для работы интуиціи. *Всякому* логическому комбинированію, приводящему къ понятіямъ, какъ „суммѣ опыта“, онъ противоставляетъ интуитивное творчество, создающее идею, какъ „результатъ опыта“. Такимъ образомъ, то, что Гете называетъ синтезомъ въ противоположность анализу, есть опять-таки не что иное, какъ интуиція въ противоположность дискурсивному мышленію. Послѣднее—все равно, движется ли оно отъ общаго къ частному или отъ частнаго къ общему—есть всегда анализъ въ томъ смыслѣ, что для него цѣлое есть сумма частей; оно по существу механистично, все сложное оно изображаетъ и понимаетъ, какъ совокупность простого. Интуиція же видитъ основаніе не въ простомъ, а въ сложномъ, именно въ единствѣ многообразія; она есть по существу синтезъ—не въ смыслѣ механическаго сложенія или связыванія, а въ смыслѣ установленія органической взаимозависимости частей отъ цѣлаго, простого отъ сложнаго. Послѣдній, идеальный результатъ дискурсивнаго мышленія есть атомизмъ, раздробленіе сущаго на мельчайшія и простѣйшія, безжизненныя и пассивныя частицы, причемъ атомизмъ долженъ разумѣться здѣсь

въ самомъ широкомъ смыслѣ: раздробленію на частицы подвергается не только матеріальная дѣйствительность, но и жизнь, и мысль. Послѣдній, результатъ синтетической интуиціи есть динамизмъ и витализмъ, сведеніе всѣхъ взаимодѣйствующихъ элементовъ къ высшему родству и живому единству, пониманіе всѣхъ процессовъ, какъ излученій и откровеній живыхъ и активныхъ многообразныхъ сущностей. Дискурсивное, аналитическое изученіе органической жизни поэтому, по мысли Гете, по существу неправильно, ибо внутренній ходъ его прямо противоположенъ жизненному движенію его объекта; оно какъ бы въ самомъ процессѣ познанія теряетъ объектъ познанія, изъ-за деревьевъ не видитъ лѣса; великія общія силы природы какъ бы не вмѣщаются въ его поле зрѣнія, какъ если бы мы стали изучать небесныя свѣтила въ микроскопъ. Лишь художникъ знаетъ тайну природы и владѣетъ средствомъ улавливать ее: отыскивая непосредственно въ частномъ конкретное цѣлое, которымъ оно порождено, онъ воссоздаетъ синтетическое творчество самой природы. Все, что противопоставляетъ великое малому и общее частному, уже отходитъ съ пути природы и теряетъ внутреннюю связь ея явленій. Напротивъ, „чтобы дойти до безконечнаго, нужно лишь двигаться въ конечномъ по всѣмъ направленіямъ, и чтобы насладиться цѣлымъ, нужно усмотрѣть цѣлое въ въ мельчайшемъ“ [1]).

V.

Подлинное познаніе есть, слѣдовательно, не анализъ, а синтезъ, не безличное механическое оперированіе отвлеченными понятіями и искусственными инструментами, а живое личное творчество человѣческой души, воссоздающее живую дѣятельность природы. Субъективный процессъ познанія можетъ овладѣть объективнымъ ходомъ вещей, лишь когда онъ по своему внутреннему составу аналогиченъ этому ходу и содержитъ въ себѣ элементъ творческаго генія природы. Въ гносеологіи Гете мы находимъ спинозистское убѣжденіе, что „порядокъ и связь идей таковы же, какъ порядокъ и связь вещей“. Этимъ признаніемъ аналогичности между субъектомъ и объектомъ, между творчествомъ познанія и познаваемымъ творчествомъ самой природы Гете возрождаетъ основную мысль античной гносеологіи, по которой „равное познается равнымъ“,—мысль, къ которой неизбѣжно приходили всѣ геніи интуиціи. Нужно быть родственнымъ духу природы, чтобы познавать его—таково глубочайшее вѣрованіе Гете. Познаніе есть всегда *чтеніе въ душѣ природы*—чуткое, любовное, про-

---

[1]) „Willst du in's Unendliche schreiten,
Geh' nur im Endlichen nach allen Seiten.
Willst du dich am Ganzen erquicken,
So musst du das Ganze im Kleinsten erblicken“.

никновенное угадываніе ея внутреннихъ силъ и побужденій: оно предполагаетъ поэтому, что самъ познающій исполненъ тѣхъ же силъ и побужденій. Подобно тому, какъ міръ человѣческихъ переживаній доступенъ лишь тому, кто самъ способенъ на эти переживанія,—такъ что психологическій геній предполагаетъ глубокую и богатую душу,—такъ и чтеніе въ душѣ природы требуетъ внутренней одаренности естествоиспытателя, его душевной близости къ божественнымъ силамъ и источникамъ природы. „Ядро природы лежитъ въ сердцѣ человѣка“, и доступъ къ внутренней сущности природы найдетъ лишь тотъ, кто самъ есть „не одна лишь шелуха, но и ядро“. „Если бы глазъ не былъ подобенъ солнцу, онъ не могъ бы и узрѣть солнца; если бы въ насъ не лежала собственная сила Бога, божественное не могло бы восхищать насъ“ [1]). „Все, что мы называемъ открытіемъ, изобрѣтеніемъ въ высшемъ смыслѣ, есть лишь серьезное упражненіе и осуществленіе прирожденнаго чувства правды, которое, уже давно втайнѣ развившись, внезапно съ быстротой молніи ведетъ къ плодотворному познанію. Это есть откровеніе, выступающее извнутри наружу и позволяющее человѣку предчувствовать его богоподобность. Это есть синтезъ міра и духа, дающей блаженнѣйшее свидѣтельство вѣчной гармоніи бытія“. О своемъ собственномъ творчествѣ Гете говоритъ: „все оно было живой эвристикой, которая, признавая невѣдомую ощущаемую норму, стремилась отыскать ее во внѣшнемъ мірѣ и ввести въ него“. Именно съ этой точки зрѣнія лучше всего понятна ненависть Гете къ механическому, отвлеченному и экспериментирующему естествознанію. Какъ живую душу познаетъ только душа, такъ и природу нельзя постигнуть отвлеченными понятіями и мертвыми машинами; единственное *organ* естествознанія есть самъ человѣкъ: „Человѣкъ самъ по себѣ, поскольку онъ пользуется своими здоровыми чувствами, есть величайшій и точнѣйшій изъ всѣхъ возможныхъ физическихъ аппаратовъ, и величайшее зло новѣйшей физики состоитъ въ томъ, что она какъ бы отдѣляетъ эксперименты отъ человѣка и хочетъ познавать природу лишь въ томъ, о чемъ свидѣтельствуютъ инструменты“. Подлинная же связь природы можетъ быть постигнута лишь черезъ жизнь познающаго духа: „существуетъ нѣчто невѣдомо закономѣрное въ объектѣ, что соотвѣтствуетъ невѣдомо закономѣрному въ субъектѣ“. Познаніе Гете разсматриваетъ какъ одну изъ основныхъ *метафизическихъ* силъ „монады“, какъ обнаруженіе ея жизненной силы. Если „величайшей способностью, которая дарована намъ Богомъ и природой“, Гете признаетъ саму „жизнь

---

[1]) „Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nicht erblicken.
Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?“

Этотъ афоризмъ есть лишь стихотворный переводъ изреченія Плотина

неутомимое вращательное движеніе монады вокругъ самой себя", то „вторымъ благомъ" и проявленіемъ нашей божественной природы онъ считаетъ „переживаніе, восприиманіе, вторженіе жизненно-подвижной монады въ окружающую среду внѣшняго міра, въ силу чего она сознаетъ и самое себя, какъ нѣчто внутренно безграничное при внѣшней ограниченности".

Здѣсь содержится весьма существенный мотивъ гетевской гносеологіи. Познаніе есть для него метафизическій процессъ вторженія духа во внѣшній міръ, реальнаго активнаго соприкосновенія субъекта съ объектомъ, которое возможно въ силу внутренняго средства души съ природой. И познавательная способность есть одна изъ великихъ органическихъ силъ живой монады. Это лейбниціанское опредѣленіе индивидуальной субстанціи, какъ живой основы самобытной духовной силы, не соединяется у Гете съ идеалистической гносеологіей Лейбница: у Гете монада не лишена „оконъ" наружу, она развиваетъ свои представленія въ живой связи и активномъ соприкосновеніи съ внѣшнимъ міромъ. Познаніе есть видъ метафизической дѣйственности; поэтому и теорія познанія у Гете есть, собственно, *метафизика познанія* и образуетъ какъ бы отдѣлъ метафизики. Здѣсь мы снова возвращаемся къ исходному моменту гносеологіи Гете—къ его упорному, органическому, „закоренѣлому" реализму. Въ міровоззрѣніи Гете основной категоріей является не познаніе, а *бытіе*, и цѣлью его постиженія служить только *картина бытія*, въ отношеніи которой картина познанія есть лишь одна изъ ея составныхъ частей. Если принять фихтевское дѣленіе философіи на двѣ основныя системы — идеализмъ и догматизмъ,—изъ которыхъ первый исходитъ изъ субъекта, а второй—изъ объекта, то философія Гете по существу „догматична". Вмѣстѣ съ тѣмъ, однако, на ней лучше всего уясняется вся односторонность той характеристики, которую Фихте даетъ обѣимъ этимъ системамъ. Для него догматизмъ есть система, въ основѣ которой лежитъ понятіе объекта, какъ мертвой, бездушной вещи, и которая поэтому при послѣдовательномъ развитіи неизбѣжно приводитъ къ матеріализму и фатализму, и только идеализмъ, опирающійся на понятіе самодѣятельнаго и самосознающаго субъекта, даетъ мѣсто категоріямъ разумности, духовности и свободы. Съ нѣсколько инымъ оттѣнкомъ то же рѣзкое разграниченіе системъ проводитъ Якоби, для котораго всякое раціональное познаніе также ведетъ къ атеизму и фатализму, тогда какъ духовная реальность открывается сознанію лишь во внутреннихъ тайникахъ личнаго эмоціональнаго переживанія. Гете же совершенно чуждъ этого суроваго, не знающаго никакихъ переходовъ, разграниченія міра на внѣшнее и внутреннее, матеріальное и духовное, вещь и сознаніе, пассивное и активное. Исходя изъ бытія, изъ объекта, онъ тѣмъ не менѣе умѣетъ черезъ интуитивную аналогію съ духомъ открыть именно во внѣшнемъ мірѣ всѣ тѣ

спиритуалистическія черты, которыя для дуалистовъ Фихте и Якоби могутъ быть доступны лишь внутреннему міру. Подчиняя субъектъ объекту, разсматривая человѣческое сознаніе, лишь какъ подвидъ и обнаруженіе общей космической силы, Гете не умаляетъ тѣмъ духовнаго начала, а, наоборотъ, возвышаетъ его частную ограниченную человѣческую форму до уровня той универсальной божественной формы, въ которой оно открывается ему во внѣшней природѣ. Въ знаменитой притчѣ: „Велика Діана Эфесская!“, которая есть отповѣдь на сочиненіе Якоби „О божественномъ откровеніи“, Гете протестуетъ противъ утвержденія, „будто есть богъ въ мозгѣ, за глупымъ человѣческимъ лбомъ“, и будто онъ прекраснѣе тѣхъ внѣшнихъ образовъ, въ которыхъ намъ дано читать всю „широту Божества“. Гете вообще не допускаетъ раздѣленія на внѣшнее и внутреннее —„ибо что внутри, то и снаружи“. Тѣ слова, которыя онъ записалъ въ альбомъ пессимисту Шопенгауеру: „если ты хочешь наслаждаться своей цѣнностью, ты долженъ признать и цѣнность міра“ [1])—выражаютъ и общій метафизико-гносеологическій взглядъ Гете на отношеніе между субъектомъ и объектомъ. Поэтому его реализмъ, правда противоположенъ гносеологическому идеализму, но не предполагаетъ никакого умаленія духовности реальнаго. Если субъектъ есть лишь выраженіе силъ и природы объекта, то для Гете отсюда лишь слѣдуетъ, что самому объекту присущи тѣ идеальныя черты свободы, дѣйственности и разумности, которыя намъ даны въ субъектѣ. Аскетическому изгнанію и уничтоженію объективнаго міра въ идеалистической философіи противостоитъ у Гете универсальный, примиряющій внѣшне съ внутреннимъ, гилозоистическій натурализмъ и пантеизмъ.

Въ извѣстномъ смыслѣ можнео сказать, что философія Гете переноситъ основныя категоріи философіи Фихте изъ субъективнаго міра въ объективный, какъ бы переводитъ ихъ съ идеалистическаго языка на реалистическій (поэтому она внутренне близка философіи Шеллинга, которая по существу можетъ быть опредѣлена, какъ объективація фихтевскаго идеализма). Фихтевское возвышеніе категоріи дѣйственности надъ категоріей вещности глубоко родственно гетевскому міропониманію. „Im Anfang war *die That*“—гласитъ знаменитое мѣсто монолога Фауста. Реальность есть для Гете „незримая вѣчно-дѣйственная жизнь, мыслимая въ покоѣ“. Синтетическому созерцательному мышленію Гете соотвѣтствуетъ картина міра, въ которой всѣ твердыя и застывшія грани вещей постигаются, какъ моменты и этапы непрерывнаго становленія, цѣйственнаго генезиса. Поэтому въ міросозерцаніи Гете играетъ такую большую роль идея эволюціи. Метафизическая аналогія между художественнымъ творчествомъ и

---

[1]) „Willst du dich deines Werthes freuen,
So musst der Welt du Werth verleihen“.

реальнымъ процессомъ въ природѣ ведетъ Гете къ признанію генезиса, творчества, активности высшей метафизической категоріи. „Разумъ направленъ на становленіе, разсудокъ—на готовое. Первый не заботится объ употребленіи, послѣдній не спрашиваетъ: откуда? Разумъ наслаждается развитіемъ; разсудокъ хочетъ все задержать, чтобъ использовать [1]). Въ понятіи—по глубокой мысли Гете—мы никогда не можемъ уловить возникновеиія, становленія: „когда мы видимъ возникновеніе чего-либо, мы всегда думаемъ, будто оно уже было; поэтому система преформаціи (Einschachtelung) кажется намъ понятной“. Элеатическая картина неподвижнаго бытія и вся механическая философія, допускающая только перемѣщенія и группировки готовыхъ элементовъ, суть какъ бы неизбѣжные продукты „разсудка“, отвлеченнаго мышленія, раздробляющаго непрерывный процессъ на отдѣльныя законченныя субстанціальныя части; тогда какъ художественное созерцаніе должно всюду улавливать жизнь, генетическое сродство, непостижимое для разсудка динамическое рожденіе новаго; оно постигаетъ субстанцію не какъ застывшую бездѣйственную вещь, а какъ внутреннюю активность, неизмѣнное зарожденіе и развитіе. „Человѣческій разсудокъ, который собственно предназначенъ для практики, заблуждается, когда онъ приступаетъ къ разрѣшенію высшихъ проблемъ... Ибо устраненіе проблемъ, которыя могутъ быть объяснены лишь динамически, приводитъ къ установленію механическихъ гипотезъ“. Поэтому также отвлеченному отысканію причинъ и слѣдствій Гете противопоставляетъ „генетическій методъ“, ибо „причина и слѣдствіе совмѣстно образуютъ недѣлимое явленіе, и кто умѣетъ понять это, тотъ стоитъ на вѣрномъ пути къ дѣйствію и дѣйственности“. Виталистическій эволюціонизмъ есть въ міросозерцаніи Гете метафизическій результатъ или, вѣрнѣе, коррелатъ его синтетическаго мышленія. Художественное воображеніе проникаетъ въ недоступную разсудку тайну природы, потому что созидаетъ идеальные образы вещей тѣмъ самымъ творческимъ процессомъ, которымъ возникаютъ въ природѣ сами вещи и который образуетъ метафизическую основу ихъ жизни.

VI.

Не прослѣживая далѣе метафизическаго міропониманія Гете, съ которымъ неразрывно слита его гносеологія, я укажу лишь на значеніе своеобразнаго сочетанія интуитизма съ реализмомъ въ гетевской теоріи познанія. Самъ по себѣ интуитизмъ, вѣра въ результаты безсознательнаго

[1]) Подъ „разумомъ“ и „разсудкомъ“ мы должны здѣсь, очевидно, разумѣть интуицію и отвлеченное мышленіе. Приведенный афоризмъ содержитъ in nuce всю современную „философію дѣйствія“ Бергсона—лишнее свидѣтельство исключительнаго философскаго богатства гетевскаго творчества.

художническаго чаянія и прозрѣнія и связанное съ ней недовѣріе къ мышленію, къ объективнымъ и общеобязательнымъ нормамъ логики, легко ведетъ къ субъектививизму, къ разнузданности и произвольности духовнаго творчества. Романтико-эстетическая теорія знанія склонна презирать строгую, холодную, безличную работу мысли; всякую объективность и систематичность она легко готова признать филистерствомъ, которому она противопоставляетъ право геніальной личности на творческій вымыселъ. У Гете, однако, этотъ мотивъ въ корнѣ умѣряется и сдерживается его реалистическимъ объективизмомъ. Въ отношеніи Гете къ человѣческому знанію мы находимъ гармоничную связь мудраго скептицизма съ благоговѣйнымъ преклоненіемъ передъ высшей, сверхчеловѣческой правдой. Его интуитивизмъ влечетъ его къ признанію относительности, условности и субъективности всѣхъ человѣческихъ понятій и теорій; онъ любитъ противопоставлять эпикурейскую безпечиость „мірового дитяти“ фанатическому азарту проповѣдниковъ-богословъ („Diner zu Koblenz“). Онъ хорошо знаетъ относительность всѣхъ системъ, и міросозерцаніе, котораго онъ ищетъ, есть не теорія, а общее жизненное отношеніе къ природѣ и людямъ, не вмѣщающееся ни въ какую законченную теоретическую схему. „Grau, theurer Freund, ist alle Theorie, und grün des Lebens goldner Baum“ Жизнь, по его мнѣнію, укладывается въ теорію лишь такъ, какъ любое живое тѣло можетъ быть пригвождено къ кресту. („Венеціанскія эпиграммы“, 80). Послѣдняя цѣль всякой теоріи лежитъ для него въ чемъ-то, что уже не есть теорія, а есть жизнь, дѣйственность, цѣлостное гармоническое равновѣсіе между духомъ и міромъ. Ему „ненавистно все, что только поучаетъ, не возбуждая къ дѣятельности“; онъ указываетъ на существенность того обстоятельства, что „въ жизни, въ дѣйствіи, въ искусствѣ“ исчезаетъ различіе между „теоретиками и эмпириками“; природу онъ совѣтуетъ разсматривать, какъ шахматную доску съ разставленными фигурами, постиженіе которой равносильно умѣнію дѣлать правильные ходы; даже въ самой наукѣ, по его мнѣнію, „ничего, собственно, нельзя *знать*, а все нужно *умѣть* дѣлать“. Это подчиненіе знанія жизни и дѣйственности роднитъ Гете съ современнымъ субъективистическимъ „прагматизмомъ“. И однако между ними остается то существенное различіе, что гносеологія Гете рѣшительно отказывается включить само понятіе *истины* въ сферу только условнаго и субъективнаго. Относительны для Гете лишь человѣческія мнѣнія и системы, относительны всѣ вообще человѣческія приближенія къ истинѣ; и если истина выражается для него не въ мысляхъ и сужденіяхъ, а въ общей гармоніи жизни, то сама эта гармонія не произвольна и субъективна; она опирается на объективное совпаденіе духа и міра, внѣшняго и внутренняго, и потому предполагаетъ покорное подчиненіе личности нормамъ и законамъ цѣлаго. Эта истина, по ученію Гете, правда, не можетъ быть и

просто констатирована, ни съ обязательностью вычислена отвлеченными разсудочными пріемами, а лишь свободно и безсознательно творится цѣлостнымъ человѣческимъ духомъ. Но свобода и творчество не тождественны съ произволомъ. Основное понятіе всей гносеологіи Гете—понятіе *интуиціи*—включаетъ въ себя одновременно и признакъ свободной активности вдохновенія, и признакъ строгого самоподчиненія высшей нормѣ. Творя, человѣкъ лишь отдаетъ свой духъ силѣ парящаго въ немъ генія природы; свобода дана ему не для бунта противъ единой божественной правды, а для самопроизвольно-покорнаго служенія ей. Истинное познаніе не отрѣшаетъ человѣка отъ связи съ цѣлымъ, а, наоборотъ, активно возрождаетъ въ сознаніи эту связь; она есть всегда *откровеніе*, которое, правда, никому не можетъ быть принудительно навязано, но вмѣстѣ съ тѣмъ своимъ высшимъ свѣтомъ необходимо озаряетъ душу и по существу отлично отъ тусклаго, мерцающаго свѣта вымысловъ, создаваемыхъ человѣческимъ произволомъ.

Реалистическій интуитивизмъ Гете, такимъ образомъ, принципіально отличается отъ всякаго субъективистическаго интуитивизма. Оба вида интуитивизма полагаютъ источникъ знанія въ свободномъ несознательномъ творчествѣ и цѣлостномъ созерцаніи; но, тогда какъ для послѣдняго творчество опредѣляется субъективными, индивидуальными потребностями человѣческой души, первый ставитъ ему объективную цѣль овладѣнія сверхчеловѣческой правдой, которую онъ мыслитъ независимой ни отъ какого произвола. Для субъективизма *правда*, мыслимая, какъ жизненная гармонія, есть понятіе чисто человѣческое, относительное и утилитарное, совпадающее съ практической удовлетворенностью. Для Гете же это есть понятіе абсолютное, религіозно-трансцендентное: оно означаетъ согласіе личнаго духа съ міровымъ цѣлымъ, сліяніе въ лучахъ высшаго свѣта души человѣка съ душою міра. Эти два типа интуитивизма противостоятъ другъ другу, какъ классическое умонастроеніе—романтическому. „Классическое,—по опредѣленію Гете,—есть здоровое, романтическое—больное". Здоровье же есть соотвѣтствіе между организмомъ и средой, состояніе *нормальности*, т.-е. подчиненіе индивида объективнымъ нормамъ цѣлаго. Понятіе „классическаго" Гете поясняетъ на примѣрѣ: „Овидій остался классическимъ и въ изгнаніи: онъ ищетъ свое несчастье не въ себѣ, а въ своемъ удаленіи отъ столицы міра". Классическимъ является, слѣдовательно, жизнепониманіе, которое разсматриваетъ индивидуальный внутренній міръ въ неразрывной связи съ внѣшнимъ міромъ и въ закономѣрномъ подчиненіи послѣднему, тогда какъ „романтиченъ" духъ, который сосредоточивается на самомъ себѣ, выдѣляетъ себя, какъ нѣчто самодовлѣющее и самодержавное, изъ окружающаго міра и тѣмъ нарушаетъ свою нормальную связь съ этимъ міромъ. Романтическое настроеніе есть бунтарство; духовную сомобытность оно постигаетъ лишь какъ своеволіе, какъ воз-

станіе противъ порядка цѣлаго и разрывъ съ нимъ. Классическое настроеніе же есть свободная покорность міровой іерархіи, умѣніе наслаждаться своей духовной самобытностью на своемъ мѣстѣ, въ нормальномъ ея подчиненіи высшимъ духовнымъ силамъ цѣлаго. Субъективность и объективность, свобода и необходимость, личная самобытность и согласованность цѣлаго суть неразрывно слитыя начала здоровой, нормальной и творческой жизни. И такъ какъ дѣятельность познанія есть отпрыскъ и моментъ общей метафизической дѣятельности монады, то она должна необходимо отражать на себѣ эту двуединую природу жизни и подчиняться ея общимъ условіямъ. Творчество, основанное на мудромъ самоограниченіи, дерзновеніе, руководимое высшимъ смиреніемъ, суть, слѣдовательно, заповѣди истиннаго познанія, какъ и истинной жизни.

Гносеологія Гете сливается здѣсь не только съ его метафизикой, но и съ его религіей. Основной мотивъ ея вскрывается передъ нами въ видѣ пантеистическаго умонастроенія, въ которомъ гордое, бодрящее сознаніе причастности индивидуальнаго человѣческаго духа Божеству сочетается съ истинно-религіозной покорностью высшей, ненарушимой правдѣ божественнаго всеединства.

С. Франкъ.

III.

ЭВРОЛОГІЯ, ИЛИ ВСЕОБЩАЯ ТЕОРІЯ ТВОРЧЕСТВА.

1. Введеніе.

Человѣческое творчество—процессъ многосторонній. Онъ зачинается возникновеніемъ въ душѣ новыхъ образованій, новыхъ мыслей, чувствъ, образовъ, волненій и пр. И уже это начало процесса—чисто психологическое—недостаточно изучено. Здѣсь подмѣчена только одна сторона, даже не самая важная, а именно то, что новое образованіе можно (и то всегда ли?) разложить на старые элементы опыта. Изъ этого замѣчанія возникла теорія ассоціацій, которая, однако, уже по тому одному не можетъ исчерпать вопроса о творчествѣ, что проходитъ мимо самой важной стороны этого процесса, въ которой зарождается собственно *новизна* образованія. А между тѣмъ давно уже (Вундтъ и др.) указывали на то, что „новое образованіе больше суммы своихъ частей“, желая этимъ подчеркнуть то, что появилась новая цѣнность. Нѣкоторой уступкой въ этомъ направленіи явилось выраженіе „творческая ассоціація“; но это выраженіе еще не получило яснаго содержанія.

Далѣе, хотя всѣми признается, что старый опытъ, вступая въ новое соединеніе, распадается, но этотъ процессъ распаденія, диссоціаціи, едва ли даже затронутъ психологами; вопросъ о его изученіи кажется впервые поставленъ на очередь на четвертомъ международномъ конгрессѣ по философіи (Болонья, 1911) короткимъ докладомъ Гаккерта, гдѣ онъ обращаетъ вниманіе психологовъ на *важность изученія диссоціаціи* и на свой методъ изученія ея во снѣ.

Но проблема творчества еще многосложнѣе. Она не то что труднѣе, а многостороннѣе. Дѣло въ томъ, что творчество далеко не ограничивается возникновеніемъ въ душѣ новаго образованія. *Процессъ творческій завершается только тогда, когда созданіе фактически „сдѣлано“.* Такимъ образомъ, весь процессъ творчества зачинается въ нѣдрахъ души и заканчивается мускульнымъ воздѣйствіемъ наружу. Онъ, стало быть, и не можетъ быть изученъ вполнѣ одною психологіей: въ немъ слишкомъ

силенъ элементъ психо-физическій и даже физіологическій. Чтобы выйти изъ этого затрудненія, психологи нерѣдко задаются задачею изучить одну психологическую сторону процесса, т. е. только тѣ явленія общаго комплекса, которыя лежатъ въ плоскости психологіи. Но это похоже на то, какъ если-бы кристаллографъ принялся за изученіе неизвѣстнаго ему кристалла такимъ образомъ, что рѣшилъ-бы только изслѣдовать его спайность по одной плоскости, оставляя остальныя направленія на долю будущихъ изслѣдователей. Правда, математикъ, стоя передъ новой формулой, иногда не знаетъ, какъ къ ней подступиться, и довольствуется изученіемъ ея по одной частной производной. Но при этомъ онъ ни на минуту не забываетъ того, что рискуетъ, предполагая, что то перемѣнное, по которому онъ беретъ частную производную, не зависитъ отъ другихъ перемѣнныхъ.

И вотъ оказывается, что творчество есть функція нѣсколькихъ перемѣнныхъ, далеко не независимыхъ другъ отъ друга. Наоборотъ, не подлежитъ сомнѣнію, что они другъ на друга вліяютъ. Стало быть, если психологъ подходитъ къ изученію творчества съ мыслью разсмотрѣть изъ всего комплекса одну только психологическую сторону, то онъ легко можетъ, послѣ большихъ умственныхъ затратъ, замѣтить, что результаты не пропорціональны этимъ затратамъ. И стало быть, для того, чтобы, по возможности, оградить и себя и будущихъ работниковъ, надо, прежде всего, направить всѣ усилія на то, чтобы разсмотрѣть хотя бы въ крупныхъ чертахъ, но зато дѣйствительно *всѣ* составныя части творчества. Потомъ можно приступить и къ изученію частныхъ производныхъ. Но тогда легко будетъ не терять изъ вида возможныя взаимодѣйствія между перемѣнными и оставлять въ теоріи необходимыя свободныя мѣста для могущихъ впослѣдствіи потребоваться поправокъ на взаимодѣйствія между основными факторами.

Вотъ такой-то обзоръ того, что необходимо и достаточно для творчества, и составляетъ цѣль настоящей работы.

Я называю *эврологіей* всеобщую теорію творчества, т. е. такую теорію, которая охватываетъ всѣ явленія творчества, какъ-то: художественное созиданіе, техническое изобрѣтеніе, научное открытіе, а также и практическую дѣятельность, направленную на пользу, или на добро, или на что угодно. Такимъ образомъ, эврологія является также и теоріей воли.

Огромная задача! Ее съ легкимъ сердцемъ можетъ предпринять только дилетантъ. И авторъ спѣшитъ заявить, что онъ дилетантъ, что онъ техникъ, а не психологъ, не философъ.

Что значитъ слово „дилетантъ“? Оно обозначаетъ человѣка, который нѣкоторымъ дѣломъ занимается по охотѣ, но безъ школьной подготовки. И тотъ читатель, который питаетъ увѣренность въ томъ, что отъ дилетанта ничего путнаго ждать нельзя, можетъ дальше не читать.

Но точно ли отъ дилетанта ничего путнаго не дождешься? Вѣдь если есть охота къ какому-нибудь дѣлу, то значитъ есть и природное расло-

ложеніе. Вѣдь не надо быть очень тонкимъ наблюдателемъ, чтобы сказать, что мы любимъ только то дѣло, которое въ нашихъ рукахъ спорится. Ну, а, вѣдь, никакими законами не возбраняется имѣть дилетанту природныя дарованія, какъ, напримѣръ: способность къ новымъ мыслямъ, чуткость на логическія несовершенства, на слабость или силу доказательствъ, на полноту мотивировки, на то, исчерпанъ-ли вопросъ и т. д., и т. д. Вы скажете, что всѣ эти свойства изощряются школьной дрессировкой. Противъ этого спорить нельзя. Но только ли изощряется умъ школой? А не можетъ школа его иногда притуплять? Не надѣваетъ-ли она иногда на глаза шоръ, мѣшающихъ смотрѣть по сторонамъ? Но, вѣдь, въ настоящее время все настойчивѣе раздаются голоса, указывающіе на то, что человѣчеству надоѣли тысячелѣтіями проторенныя дороги. „Исканіе новыхъ путей“—вотъ лозунгъ нашего времени. А въ такія времена отъ шоръ на глазахъ много-ли пользы? Уже прошедшій вѣкъ перешелъ въ свою послѣднюю четверть, когда Гельмгольцъ высказалъ, что, по его мнѣнію, спеціализація перешла разумныя границы, что въ естествознаніи различныя точки зрѣнія отдѣляются одна отъ другой „больше чѣмъ нужно“ (mehr wie billig ist).

Но это не все. Посмотрите, въ чемъ проходитъ жизнь любого спеціалиста по умозрительной профессіи. Она проходитъ въ чтеніи, т. е. въ проглатываніи того, что въ такой необозримой массѣ извергается современными скоропечатными станками. Получивъ новый журналъ, профессіоналъ, прежде всего, пробѣгаетъ въ оглавленіи имена. Развѣ онъ можетъ не прочесть чего-бы то ни было изъ-подъ пера принятаго въ его профессіи имени? Знать до мелочей все, что дѣлается въ профессіи, это неизбѣжно для профессіонала. Хорошо было Аристотелю знать всю современную ему науку, когда писали какіе-нибудь десятки ученыхъ. А каково-то современному ученому, когда онъ вотъ тутъ передъ вами назоветъ сотни двѣ живущихъ ученыхъ, за которыми ему необходимо слѣдить, да нѣсколько сотенъ прежнихъ мыслителей, которыхъ ему нужно знать, какъ свои пять пальцевъ. И вотъ, на такой почвѣ вырастаютъ гиганты въ родѣ Рошера по политической экономіи, въ родѣ Целлера и Виндельбанда по философіи. А всякому профессіоналу необходимо за ними тянуться. Но вѣдь это гиганты, прежде всего, здоровья. А у рядового ученаго—гдѣ набрать столько умственнаго пепсина, чтобы не только переварить всю подавляющую массу умственной провизіи, да еще чтобы и свое что нибудь сказать? Свое-то просится; да некогда имъ заняться. И глохнутъ самые цѣнные нѣжные ростки подъ наслоеніями чужого. Развѣ съ профессіоналомъ этого не бываетъ?

А въ наши дни, когда такъ ярко встало сознаніе, что прежнія дороги вытоптаны, прежнія цѣнности обезцѣнились, въ особенности является потребность въ томъ, чтобы смотрѣть по сторонамъ, чтобы съ дерзновеніемъ устремляться въ чащу факта по случайно открывшейся тропинкѣ.

А кто скорѣе способенъ на дерзновеніе: профессіоналъ или дилетантъ? Конечно, послѣдній. Хотя бы по одному тому, что если онъ, въ своемъ дерзновеніи, слишкомъ зарвется, то найдется достаточно осторожныхъ и многознающихъ спеціалистовъ, чтобы его образумить, направить. Да, наконецъ, если дилетанта уличатъ въ ошибкахъ, увлеченіяхъ, односторонностяхъ, то онъ не рискуетъ тѣмъ, чѣмъ бы рисковалъ профессіоналъ. А поглядишь, можетъ быть дилетантъ, даже зарвавшійся въ своемъ дерзновеніи, вытащитъ изъ неизвѣданныхъ дебрей что-нибудь научно цѣнное. Какъ знать?

Вотъ съ какими мыслями авторъ-дилетантъ приступаетъ къ изложенію того, что ему представляется эврологіей, т. е. всеобщей теоріей творчества. И если прибавить еще, что авторъ отлично видитъ, что онъ все-таки не можетъ дать ничего, кромѣ наброска, схемы, или пустыхъ сосудовъ, наполнить которые придется впослѣдствіи спеціалистамъ, то вотъ и довольно для предисловія, которое, кажется, необходимо. Необходимо хотя бы потому, что послѣ него можно вести рѣчь на прямикъ.

2. Что до сихъ поръ мѣшало созданію эврологіи?

Прежде всего мѣшало то, что сами творцы, т. е. художники, ученые, техники и т. д. очень мало писали о своемъ творчествѣ, а то, что ими написано, почти сплошь придумано впослѣдствіи и потому мало пригодно, какъ матеріалъ для изученія[1]). И нѣтъ надежды на то, чтобы въ будущемъ эта помѣха устранилась: помѣха здѣсь органическая, глубокая, неискоренимая. Дѣло въ томъ, что всякій творческій процессъ зачинается возникновеніемъ въ душѣ замысла будущаго произведенія. Первый проблескъ врывается въ сознаніе нивѣсть какъ, когда и откуда. Самосознаніе замѣчаетъ его только тогда, когда онъ уже есть. Этотъ актъ спонтаннаго рожденія человѣчество во всѣ времена, и по справедливости, отнесло къ геніальности. Но тутъ-же человѣчество и пересолило: оно условилось (неизвѣстно, по какому праву) смотрѣть на геніальность, какъ на что-то сверхчеловѣческое, возвышенно-тонкое, божественно-недосягаемое, блестяще-неуловимое, и я не знаю что. Говорить о геніи принято не иначе, какъ въ самыхъ осторожно-почтительныхъ выраженіяхъ. И вотъ, исходя изъ этого замѣчанія, мы сейчасъ видимъ, въ какое неудобное положеніе попали тѣ теоретики, которые приступали къ теоріи творчества. Съ первыхъ же словъ приходится говорить о переживаніяхъ генія. Начнетъ теоретикъ о нихъ говорить, какъ о вещахъ знакомыхъ, ему могутъ бросить

[1]) По этому вопросу мы расходимся съ уваж. авторомъ этихъ строкъ и смѣемъ думать, что поэтика Потебни достаточно вѣско показала цѣнность „признаній“ творцовъ; кромѣ того, слѣдующая статья г. Лапшина „о перевоплощаемости въ худ. творчествѣ“ массой цѣннаго матеріала лишь подтверждаетъ нашу мысль. *Прим. Б. Л.*

въ лицо самый страшный упрекъ для профессіонала, а именно упрекъ въ самомнѣніи. А говорить, что онѣ ему незнакомы, еще хуже: выходитъ, что ученый собирается строить теорію явленій, ему неизвѣстныхъ. Положеніе, какъ видите, прямо безвыходное.

Нѣтъ, выходъ есть! И онъ подсказывается самъ собою, если на минуту сбросить шоры да посмотрѣть *наивно* вокругъ. Тогда замѣчаешь вещь, которая въ первую минуту поражаетъ: оказывается, что геніальность вовсе не такой божественно-рѣдкій даръ, что она, напротивъ того, вовсе не рѣдкость и даже составляетъ удѣлъ всякаго, кто не рожденъ совсѣмъ идіотомъ. Однимъ словомъ, въ качествѣ элемента геніальности является то, что каждый изъ насъ привыкъ считать своимъ, чѣмъ ежеминутно въ жизни пользуется. Это простая *догадка* [1]).

И только? Да, и только. Надо смотрѣть глазами химика. Онъ видитъ одинъ и тотъ же элементъ и въ золотомъ самородкѣ стоимостью въ милліонъ, и въ золотой блесткѣ, цѣна которой одна копейка. Но, вѣдь, извѣстно, что золото вовсе не рѣдкость, что даже песокъ Москвы, Яузы и другихъ рѣкъ содержитъ золото, которое фактически и добывается тѣми трудолюбивыми крестьянами, которымъ не лѣнь промыть 50000 пуд. рѣчного песка, чтобы отмыть одинъ золотникъ золота.

Итакъ, для того, чтобы обойти первое препятствіе на пути къ созданію теоріи творчества, *будемъ говорить о геніальности просто*, безъ робости и восклицательныхъ знаковъ, и условимся видѣть ея элементъ въ догадкѣ, представляющей геніальность не то что въ миніатюрѣ, не такъ, какъ, напр., въ опытѣ Плато масляная капля изображаетъ солнечную систему, а просто такъ, какъ миллиграммъ золота есть все-таки золото, а не другое вещество.

Но эвристы наталкивались еще и на другія препятствія, неменѣе того легко преодолимыя. Исходя изъ той-же божественности генія, они толковали научное открытіе такъ, какъ будто человѣкъ, дѣлая открытіе, снимаетъ покровъ съ чего-то, существующаго тамъ, снаружи, независимо отъ человѣка. Такой взглядъ воспитанъ тысячелѣтіями. Не въ такой рѣзкой формѣ, но онъ раздѣляется даже Кантомъ, который находитъ, что *открытіе и изобрѣтеніе* суть двѣ противоположности въ томъ отношеніи, что открываетъ человѣкъ что нибудь, существовавшее и раньше, тогда какъ изобрѣтаетъ онъ вещь новую. И въ подтвержденіе очевидности (?) этого положенія всегда приводятся примѣры: открытіе Америки и изобрѣтеніе компаса. Въ концѣ прошлаго вѣка взглядъ этотъ опрокинутъ Махомъ, а съ нимъ пала еще одна помѣха къ созданію единой теоріи творчества. Впрочемъ, ученіе Маха ложится такой основной плитой подъ развиваемый здѣсь взглядъ, что имъ придется заняться вскорѣ подробнѣе.

[1]) Подробнѣе см. Энгельмейеръ „Теорія Творчества“ Спб. 1910, гл. 23.

А здѣсь надо покончить съ вопросомъ о помѣхахъ, встрѣчаемыхъ всеобщей теоріей творчества. Такая помѣха возникла еще и изъ того, что мыслители, съ древнѣйшихъ временъ, всячески *возвышали художественное творчество* надъ техническимъ изобрѣтеніемъ. Исходя все изъ того-же поклоненія генію, философы учили, что если гдѣ человѣкъ и творитъ, то это именно въ искусствѣ, и только въ немъ. Здѣсь геній даетъ-де себѣ полный просторъ, черпая только изъ себя и себя выявляя. То, что таинственно зародилось въ священной глубинѣ генія, онъ-де, по своему произволу, выливаетъ въ звуки, краски и т. д., свободный отъ всякихъ природныхъ стѣсненій, послушный только своимъ собственнымъ законамъ: онъ не преслѣдуетъ-де ничего, кромѣ одного только желанія—высказаться. Отсюда-де не подлежитъ никакому сомнѣнію, что художественное произведеніе есть самоцѣль и высшее проявленіе человѣческой дѣйственности. И такъ далѣе, на пространствѣ сотенъ страницъ и сотенъ томовъ.

Все это очень красиво и возвышенно, но, къ сожалѣнію, мѣшаетъ заглянуть въ механизмъ человѣческаго творчества и такъ же мѣшаетъ созданію общей теоріи творчества, какъ не можетъ физикъ изложить теорію свѣта въ свѣтлыхъ образахъ, теорію теплоты—въ горячихъ выраженіяхъ, законъ сохраненія энергіи—въ энергической рѣчи. Я вовсе не играю словами. Разъ художественное творчество сведено на геній, а геній отнесенъ къ вещамъ сверхчеловѣческимъ, то остается сказать: „аминь“ и поставить точку.

Но если стряхнуть съ себя гипнозъ, навѣваемый восклицательными знаками, то сказанное возвышеніе искусства оказывается карточнымъ домикомъ, падающимъ подъ дуновеніемъ первыхъ же вопросовъ. Въ самомъ дѣлѣ: какъ простой здравый смыслъ можетъ понять утвержденіе, *будто художественное произведеніе свободно отъ всякихъ природныхъ стѣсненій?* А мы спросимъ наоборотъ: кто, когда и гдѣ видѣлъ хоть одно подобное произведеніе человѣческое? Никто. Всѣ видѣли картины, статуи, пляски, читали поэмы, романы, слушали рѣчи, симфоніи. Но вѣдь это тѣ же звуки, краски, слова, тѣлодвиженія, изъ которыхъ состоятъ и всѣ остальныя дѣла человѣческія. Это все тотъ же арсеналъ сына человѣческаго на всѣхъ стезяхъ его. Въ искусствѣ нѣтъ ничего добавочнаго. Но намъ возразятъ, что мы говоримъ только о формѣ. Хорошо, поговоримъ о содержаніи. Тутъ мы опять замѣчаемъ только человѣческій обиходъ: образы, чувства, настроенія, размышленія и т. п. Да, возразятъ намъ, но художникъ воленъ дѣлать изъ этихъ элементовъ произвольныя комбинаціи, вовсе не справляясь о какихъ бы то ни было правилахъ и требованіяхъ внѣ себя. Да неужели же это правда? спросимъ мы. Неужели художникъ такъ-таки и не надо придерживаться ни здраваго смысла, ни логики, ни ариѳметики, ни даже этимологіи? Неужели найдется такой приверженецъ свободы творчества, который признаетъ поэму въ случайно разсыпанной

типографскомъ шрифтѣ? Правда, современные кубисты, футуристы и пр. разрѣзаютъ человѣческую фигуру на кусочки и склеиваютъ ихъ такъ, что ухо приходится на пяткѣ, глаза на пальцахъ. Правда и то, что даже не современники напали на эту мозаику: ихъ давно въ этомъ предупредили живописцы прошедшихъ вѣковъ въ изображеніи чертенятъ, искушающихъ св. отшельниковъ. Но вѣдь это даже и не послѣдній предѣлъ для исковерканія человѣческой фигуры: можно изрубить человѣка въ котлету. Отчего же до этого предѣла живописцы не рѣшаются дойти? Очень понятно отчего: картина станетъ совсѣмъ непонятна, безформенна. Вотъ объ этомъ-то мы и говоримъ.

Художникъ, прежде всего, хочетъ быть понятнымъ. Не понятымъ, а понятнымъ. Извѣстно правило писательства, установленное кажется Вергиліемъ: „мы должны стремиться не къ тому, чтобы насъ всякій понималъ, а къ тому, чтобы насъ нельзя было не понять“. Вотъ уже первое стѣсненіе для пресловутой свободы творчества художника. А за нимъ идутъ и другія. Ну, что, если художникъ такъ поведетъ разсказъ, какъ тотъ анекдотическій охотникъ, который, передавая о томъ, какъ на него напали волки, сказалъ бы: „выѣзжаю-это я изъ лѣса въ поле; а оно все черное отъ волковъ (разказчика одергиваютъ). Я за ними погнался (одергиваютъ). Оба начали отъ меня удирать (одергиваютъ). Одинъ куда-то пропалъ, а другой оказался поповой собакой“. Развѣ можно вести разсказъ такъ, чтобы дѣйствующія лица, въ теченіе разсказа, то двоились, то сплавлялись въ одно, женщина превращалась бы въ мужчину, разговоры велись бы на совершенно непонятномъ языкѣ, о вещахъ, которыхъ никто нигдѣ не видѣлъ, о чувствахъ, совершенно непонятныхъ человѣку? Нѣтъ, художникъ, не менѣе всякаго, по рукамъ и ногамъ связанъ въ своихъ комбинаціяхъ тѣмъ, что возможно, допустимо, пріемлемо, что можетъ быть представлено, понято. Говоря такъ, мы конечно стоимъ на той точкѣ зрѣнія, что бредъ и художественное творчество—вещи разныя.

„Пока не требуетъ поэта къ священной жертвѣ Аполлонъ“, до тѣхъ поръ онъ и не поэтъ. Но вотъ въ одинъ прекрасный день поэтъ находитъ въ душѣ своей новое образованіе, сотканное, смотря по обстоятельствамъ, изъ образовъ, чувствъ, настроеній, мыслей и т. п. И поэту досмерти хочется выявить это новообразованіе наружу. Именно „до-смерти“. „Для звуковъ жизни не щадить“, это вовсе не въ шутку сказано. Выявить свое переживаніе, вотъ въ данный моментъ цѣль жизни. И это одинаково, имѣемъ ли мы дѣло съ поэтомъ, живописцемъ, скульпторомъ, техникомъ-изобрѣтателемъ или инымъ творцомъ. Если творческое переживаніе сильно, то останавливается вся остальная жизнь и вся уходитъ въ одно стремленіе: *высказаться*. Для кого? Кому это нужно? полезно? это вопросы второстепенные, и опять же вездѣ одинаково. А если кто думаетъ, что техническій изобрѣтатель непремѣнно творитъ только для де-

негъ или славы, тотъ расписывается въ неспособности къ пониманію творчества.

Дальше слѣдуетъ вопросъ о томъ, *какъ* будетъ творецъ высказываться? Тутъ все зависитъ отъ личныхъ свойствъ. Одинъ будетъ выражаться звуками, другой красками, третій пространственными или моторными образами, четвертый отвлеченными категоріями, пятый одѣнетъ отвлеченную мысль въ типичный образъ, шестой будетъ живописать музыкальными красками, седьмой будетъ въ камнѣ изображать эфиръ, восьмой въ женскомъ тѣлѣ будетъ выражать отрицаніе женщины. И такъ далѣе, до безконечности.

И нигдѣ, на всемъ протяженіи человѣческаго творчества, нельзя отдѣлить идею отъ ея выраженія такъ, чтобы слѣва поставить идею, а справа--способы выраженія. Про искусство, кажется, эту мысль даже и отстаивать не приходится. Но возьмемъ науку, философію. Развѣ мысль отдѣлишь отъ слова? Возьмемъ технику. Можно, конечно, отдѣлить отъ машины ея идею, принципъ, сущность, ея дѣйствіе, эффектъ. Но понятно, что такое раздѣленіе всегда будетъ искусственнымъ, годнымъ только для теоретическаго обсужденія даннаго произведенія. При этомъ неминуемо будутъ разсматриваться только части вмѣсто цѣлаго, отдѣльныя стороны формы вмѣсто содержанія.

Замѣчательно, что въ созидающемъ художникѣ, ученомъ, техникѣ есть *особый родъ совѣсти*, который ему безошибочно говоритъ, высказался ли онъ вполнѣ или нѣтъ. Никакими софизмами этого голоса не переспоришь. Можно заставить его замолчать, если некогда или лѣнь. Но никто лучше самого творца не видитъ недостатковъ въ своемъ произведеніи. Вы, конечно, помните того живописца Михайлова, котораго Анна и Вронскій встрѣтили въ Италіи. Вы помните, что „во всемъ, что онъ писалъ и написалъ, онъ видѣлъ рѣжущіе ему глаза недостатки, происходившіе отъ неосторожности, съ которой онъ снималъ покровы, и которыхъ онъ теперь уже не могъ исправить, не испортивъ всего произведенія". Въ этихъ словахъ слышится стонъ самого Льва Толстого, котораго „крылатые" слова, какъ извѣстно, въ черновикахъ такъ и летѣли изъ подъ пера въ типографію...

Но вотъ предположимъ, что художникъ высказался. Высказался и ушелъ. Художника больше нѣтъ. Осталось только его произведеніе. Уже не заложилъ-ли авторъ въ свое произведеніе частицу своей души, какъ закладываются животворящія мощи въ напрестольные кресты? Или какъ тотъ волшебникъ въ Гоголевскомъ „Портретѣ"? Къ чему такой привносъ такое „вчувствованіе" (модное слово)? *Здравый смыслъ* говоритъ, что художникъ оставилъ послѣ себя что? кусокъ камня, глины, воска, мѣди или кусокъ холста, замазаннаго красками, или тетрадь, испещренную либо буквами, либо нотными знаками. Попробуйте теперь подступиться къ

художественному произведенію со взглядомъ на него, какъ на „самоцѣль“. Едва ли это вамъ удастся. Какая же это самоцѣль? Вѣдь художникъ почему творилъ? Потому что изъ него „лѣзло“ созданіе. Для чего творилъ? чтобы высказаться. И, какъ выше сказано, художникъ отлично знаетъ, хорошо ли или дурно высказался. Значитъ, произведеніе ему служило не цѣлью, *а средствомъ высказаться*. Конечно, можно сказать, что пока созданіе не окончено, оно есть цѣль. Но вѣдь, когда я голоденъ, то для меня обѣдъ есть цѣль. А когда на охотѣ я самъ себѣ варю обѣдъ, то цѣлью является набрать хвороста. Давно извѣстно, что всякое средство, если ихъ имѣется цѣлая цѣпь, превращается временно въ цѣль. Въ этомъ смыслѣ и художественное произведеніе, пока не закончено, дѣлается цѣлью. Но останавливаться на промежуточной ступени и видѣть въ ней самоцѣль, философично ли?

Подойдемъ теперь къ художественному произведенію съ другой стороны, со стороны тѣхъ, *кто имъ наслаждается*. Почему мы читаемъ „Анну Каренину“? слушаемъ симфонію Чайковскаго, засиживаемся передъ Сикстинской Мадонной? Если бы это были вещи вкусныя, или ласкали бы нашъ слухъ, обоняніе, то еще можно бы съ натяжкой видѣть въ нихъ самоцѣль. Но вѣдь великія произведенія искусства тѣмъ-то и велики, что служатъ средствомъ (по-Толстовски сказать) „зараженія“. Точнѣе сказать надо такъ: они служатъ *средствомъ самовнушенія*. Когда мы читаемъ, глядимъ, слушаемъ, въ насъ возникаютъ образы, чувства, настроенія, мысли, вообще переживанія, сходныя, какъ мы думаемъ, съ переживаніями творца произведенія (хотя, сказать по-правдѣ, это съ нашей стороны supposition gratuite).

Во всякомъ случаѣ любое художественное произведеніе имѣетъ для насъ цѣну лишь постольку, поскольку цѣнны тѣ переживанія, которыя оно въ насъ возбуждаетъ. Если эти переживанія ярки, значительны, глубоко захватываютъ душу, намъ близки, дороги, то мы высоко цѣнимъ такое произведеніе. Значитъ, для насъ, воспринимающихъ художественное произведеніе, оно служитъ средствомъ къ извѣстнымъ переживаніямъ. А для своего автора, какъ сказано, оно служило средствомъ выразить свое переживаніе. Оно со всѣхъ сторонъ — средство.

Но вотъ, въ противоположность художественному произведенію, обыкновенно выставляется техническое изобрѣтеніе. Художественное произведеніе есть-де самоцѣль, тогда какъ техническое изобрѣтеніе назначено-мол только служить для наружнаго употребленія. Такъ ли это?

Для чего служатъ техническія изобрѣтенія? Для употребленія въ жизни. Совершенно вѣрно: иголка для шитья, перо для писанія, автомобиль для ѣзды. А для чего служитъ Сикстинская Мадонна? Для чего она задѣлана герметически подъ зеркальнымъ стекломъ? помѣщена въ отдѣльномъ кабинетѣ съ одноцвѣтными обоями? Для того, чтобы тѣ тысячи, ко-

торые рѣкой текутъ сквозь этотъ кабинетъ, могли безпрепятственно отдаваться самовнушенію подъ дѣйствіемъ этого единственнаго въ своемъ родѣ перла созданія. Значитъ, если автомобиль служитъ для ѣзды, то Сикстинская Мадонна служитъ для нашихъ переживаній. Автомобиль есть средство къ тому, чтобы ѣхать такъ-то. Сикстинская Мадонна есть средство къ тому, чтобы переживать то-то. Смѣшно задаваться à la Писаревъ вопросомъ о „пользѣ" Пушкинскихъ стиховъ. Но смѣшно и закрывать глаза на то, что имѣется общаго во всѣхъ произведеніяхъ человѣческаго генія. Это значитъ искусственно преграждать себѣ путь къ пониманію человѣческаго творчества.

Итакъ, если мы посмотримъ на художественное произведеніе и на техническое изобрѣтеніе *съ телеологической точки зрѣнія*, то тотчасъ обнаружимъ разительное сходство обоихъ, которое заключается въ томъ, что и то и другое служитъ *средствомъ* къ цѣли, причемъ за *цѣль* берется *эффектъ* произведенія, его назначеніе или цѣнность въ человѣческой жизни. Но тотчасъ же замѣчается и разница: художественное произведеніе служитъ для возбужденія эстетическихъ переживаній, а техническое произведеніе служитъ для удовлетворенія другихъ потребностей. Но, вѣдь, это различіе, опять-таки, не выходитъ за предѣлы одной телеологіи. Со стороны логической, и въ томъ и въ другомъ найдется идейный элементъ, а рядомъ съ нимъ и вещественный субстратъ. Разсматривая эмпирически, мы должны будемъ признать, что и то и другое являются конкретными вещами. Генетическій анализъ намъ тоже обнаружитъ больше точекъ сходства, чѣмъ различія. Впрочемъ, не будемъ забѣгать впередъ.

Но я чувствую на совѣсти одинъ неразъясненный пунктъ. Объ *идейности техническихъ произведеній*. Точно ли они идейны? и каковы вообще техническія идеи? Отвѣтъ на эти вопросы будетъ различный, смотря по тому, кто спрашиваетъ. Техникъ отлично знаетъ, что такое техническая идея. А если спрашиваетъ не техникъ, напримѣръ, кабинетный философъ, то вмѣсто отвѣта ему нужно будетъ присовѣтывать завести себѣ хоть велосипедъ или пишущую машину. Тогда онъ постепенно самъ пойметъ. Иные мыслители разсуждаютъ по слѣдующему силлогизму: „Я не могу не видѣть того, что передъ глазами; въ техническомъ произведеніи я не вижу идеи; стало быть ея тамъ нѣтъ". Ну что-жъ: есть люди, которые въ оркестровомъ исполненіи слышатъ одни только инструменты и не слышатъ того цѣлаго, что прибавляется къ совокупности частей. Такіе люди не скажутъ, что цѣлое музыкальное произведеніе больше суммы частей. А вѣдь машина цѣлая тоже больше суммы своихъ частей, и если кто-нибудь въ этомъ сомнѣвается, то пусть спроситъ жену; она ему скажетъ, что, купивъ швейную машину, ей не все равно, получитъ-ли она изъ магазина цѣлую машину или сумму ея частей.

Когда спеціалисты поборятъ въ себѣ предубѣжденіе противъ техническаго изобрѣтенія, когда смѣло послѣдуютъ за Рибо и поставятъ изобрѣтеніе на одну доску съ художественнымъ произведеніемъ, тогда только они и дойдутъ до эврологіи, т. е. до единой теоріи творчества. Предположеніе это можно подкрѣпить слѣдующимъ соображеніемъ. Какъ извѣстно, мыслители, начиная съ Аристотеля, принялись изучать человѣческое творчество съ дѣятельности художника, т. е. съ самаго его запутаннаго проявленія. Запутано художественное творчество потому, что художникъ самъ и задумываетъ, и выполняетъ произведеніе, что оцѣнка произведенія поневолѣ субъективна, что художника нельзя остановить посреди процесса творчества и потребовать, чтобы онъ чисто-на-бѣло сказалъ, чего онъ достигаетъ, что самъ авторъ первый и ошибается больше другихъ не только въ оцѣнкѣ произведенія, но и въ самой идеѣ, заложенной въ его произведеніи. Наоборотъ, техническое изобрѣтеніе представляетъ, со всѣхъ упомянутыхъ сторонъ, большія эврологическія преимущества въ смыслѣ ясности, прозрачности и безспорности. Изобрѣтеніе подвержено мѣрѣ, вѣсу, счету. Его идея выражается всегда въ простыхъ словахъ. Степень соотвѣтствія произведенія съ заложенной въ немъ идеею, т. е. съ его назначеніемъ, опредѣляется чисто объективнымъ путемъ: машина или развиваетъ или нѣтъ требуемый эффектъ. Далѣе, въ творчествѣ техника, все, что составляетъ сознательно-логическій, рефлективный элементъ, систематически разработано въ школьныя науки и искусства, а потому отлично отдѣляется отъ элемента интуитивнаго. Такому же расчлененію всего процесса много способствуетъ уже и то, что за выработкой техническаго произведенія, по общему правилу, работаютъ многіе: видно, стало быть, что собственно составляетъ самый жизненный нервъ зарождающагося произведенія, его индивидуальность, а что является и рутиной, ремесломъ, позаимствованіемъ. Всѣ эти особенности техническаго изобрѣтенія необычайно облегчаютъ анализъ процесса творчества. Изощрившись на немъ, легко послѣ того анализировать художественное творчество: глазъ привыкаетъ, такъ сказать, къ характернымъ окраскамъ участвующихъ въ творчествѣ факторовъ и потомъ узнаетъ ихъ уже по самымъ легкимъ намекамъ[1]).

Хорошо; но для того, чтобы воспользоваться тѣми преимуществами, которыя представляетъ техническое изобрѣтеніе для эврологическаго анализа, а потому и для синтетической работы по созданію теоріи творчества, необходимо преодолѣть нѣкоторые устарѣвшіе взгляды, необходимо подойти къ технической дѣятельности съ тою же симпатіей, съ какою мыслители до сихъ поръ подходили къ изученію дѣятельности художника.

---

[1]) Болѣе подробно объ эврологическихъ преимуществахъ техническаго изобрѣтенія см. мою статью „Heurologischer Wert der technischen Erfindung“ Scientia 1911.

А многіе ли изъ современныхъ мыслителей къ этому подготовлены? Это другой вопросъ, на который лучше всего отвѣтитъ сама жизнь.

Мы разсмотрѣли не всѣ, но главныя помѣхи, мѣшавшія до сихъ поръ основанію всеобщей теоріи творчества. Отрѣшимся только отъ нихъ, и тогда передъ нашимъ взоромъ развертывается дивная картина, широкая, гармоничная и прозрачная. Передъ нами разстилается міръ человѣческихъ созданій, міръ *культуры*. Низъ картины занятъ ежедневной жизнью. Здѣсь группируются: жилища, одежда и пища, орудія труда и борьбы. Здѣсь получаютъ удовлетвореніе самые коренные запросы жизни. Одни ли тѣлесные? Далеко нѣтъ, п. ч. человѣкъ, съ какой стороны на него ни посмотри, неразрывно состоитъ изъ тѣла и души. Выше располагаются учрежденія общественной жизни: промышленныя, политическія, научныя, художественныя, учебныя и всякія иныя. Они группируются въ видѣ горъ и цѣлыхъ кряжей. Что же до отдѣльныхъ созданій, ученій, изобрѣтеній, то они вкраплены то по одиночкѣ, то гнѣздами въ общую массу. И все это залито общимъ колоритомъ такихъ всеобъемлющихъ изобрѣтеній какъ языкъ, письмо, счисленіе, выразительные жесты и символы. Картина гармоничная, но все-таки очень сложная, конечно. Для того, чтобы ее удобнѣе разсматривать, можно ее дѣлить на группы, напримѣръ, раздѣлить культуру на духовную и матеріальную, потребности разбить на соціальные и антисоціальные, отдѣльно брать религію, науку, искусство, технику, экономію, политику, воспитаніе и пр. Только одного не слѣдуетъ забывать, а именно того, что это подраздѣленіе дѣлается только для удобства изученія, но что всѣ эти части входятъ въ равной мѣрѣ необходимыми элементами въ составъ человѣческой культуры, и что все это не больше и не меньше какъ продукты человѣческаго творчества.

И вотъ только тогда, когда мы возвысимся до такого *объединеннаго взгляда на культуру*, когда на-прямикъ себѣ скажемъ, что вездѣ, во всякой ея точкѣ, должны найти *проявленіе человѣческаго творчества*, и творчества, *равноцѣннаго въ эврологическомъ смыслѣ*, тогда только мы и можемъ надѣяться дойти до эврологіи, т. е. до единой всеобщей теоріи творчества, которая, во всякомъ частномъ случаѣ, выдѣлитъ необходимые и достаточные для творчества факторы, но вмѣстѣ съ тѣмъ оставитъ незасоренными никакими „вчувствованіями“ индивидуальныя особенности каждаго отдѣльнаго случая.

3. Взглядъ Эрнста Маха.

Передъ тѣмъ, какъ идти дальше, намъ необходимо поближе вглядѣться въ ту теорію познанія, которая называется Махизмомъ. И это по двумъ причинамъ. Во-первыхъ, этотъ трезвый взглядъ лучше всего сможетъ предохранить насъ вообще отъ всякихъ постороннихъ вчувствованій

Во-вторыхъ, въ частности, онъ намъ нуженъ потому, что подводитъ открытіе подъ категорію изобрѣтенія.

По Маху, первѣйшій ученый и послѣдній простолюдинъ думаютъ одинаково. Но въ чемъ же все-таки разница? Въ томъ, что ученый мыслитъ экономнѣе: принимая въ расчетъ болѣе широкій кругозоръ ученаго, этотъ послѣдній затрачиваетъ меньше мыслительнаго труда и достигаетъ большаго результата. А всякое мышленіе есть производство умственныхъ экспериментовъ. Мы беремъ умственныя отображенія вещей, дѣлаемъ изъ нихъ (въ мысляхъ) разныя сопоставленія и смотримъ, что изъ этого выходитъ. Но для того, чтобы умственные эксперименты имѣли цѣну, надо, чтобы какъ мысленныя отображенія вещей, такъ и манипуляціи съ ними, согласовались съ опытомъ. Если это условіе соблюдено, то мы говоримъ: „данная мысль (понятіе, формула, законъ) истинна“ или: „данное разсужденіе правильно“. Другого критерія истинности у человѣка нѣтъ [1]). А тотъ способъ, по которому составляются научныя понятія, короче всего формулированъ послѣдователемъ Маха, Гейнрихомъ Герцомъ. Вотъ его формула: „Мы создаемъ себѣ внутренніе образы—или символы—наружныхъ предметовъ, и создаемъ ихъ именно такъ, чтобы ихъ мыслительно-необходимыя слѣдствія были, въ свою очередь, образами природно-необходимыхъ слѣдствій тѣхъ же предметовъ.“

Махъ далъ стройную систему теоріи познанія, которую мы представимъ въ видѣ ряда тезисовъ. Предупреждаемъ, однако, читателя, что этихъ тезисовъ у Маха нигдѣ нѣтъ; но когда (въ 1897 г.) они были ему предъявлены въ нѣмецкомъ переводѣ, то онъ ихъ одобрилъ. Вотъ эти тезисы:

1. Конечная цѣль всякаго мышленія есть предсказаніе опыта.

2. Мышленіе есть умственный экспериментъ, производимый надъ умственными частичными отраженіями опыта.

3. Научное мышленіе отличается отъ житейскаго только большею экономіей мысли, т. е. большею производительностью умственнаго труда.

4. Такимъ образомъ, принципъ науки есть экономія мысли.

5. Что привычно, то представляется намъ простымъ, понятнымъ, естественнымъ и необходимымъ.

6. Объяснить—значитъ: непривычному ряду фактовъ подыскать параллельный рядъ привычныхъ мыслей (понятій и сужденій).

7. Покуда данному ряду опыта параллеленъ рядъ мыслей, мы говоримъ, что такое-то явленіе совершается по такому-то закону.

8. Какъ только расширяющійся опытъ нарушаетъ эту параллельность, сейчасъ же въ рядъ мыслей вносится наименьшее изъ возможныхъ видоизмѣненій, но такое, которое необходимо и достаточно для параллелизаціи.

---

[1]) Отсюда видно, что „гуманизмъ“ Шиллера, да и самый „прагматизмъ“ Джемса суть не болѣе, какъ дальнѣйшее развитіе махизма. *Авторъ.*

9. Этотъ процессъ параллелизаціи основанъ на принципѣ сплошности, т. е. на томъ допущеніи, что если данная мысль соотвѣтствуетъ данному факту, то небольшому измѣненію въ фактѣ должно соотвѣтствовать небольшое-же измѣненіе въ мысли.

10. Только тогда, когда частичное измѣненіе недостаточно для параллелизаціи, вся мысль (понятіе, законъ, сужденіе) отбрасывается и замѣняется новою.

11. Всякая наука увеличиваетъ производительность умственной работы двоякимъ путемъ: во-первыхъ, предоставляя къ нашимъ услугамъ испытанные методы мышленія, и во-вторыхъ, давая намъ въ руки объединенныя данныя чужого опыта, т. е. согласуя какъ форму, такъ и содержаніе мысли съ широкимъ и все расширяющимся опытомъ.

12. Аналогія есть основная функція всякаго мышленія.

13. Такое сознаніе, которому было бы доступно явленіе во всей его сложности, не видѣло бы никакой другой причинности, кромѣ послѣдовательности.

14. Точно такъ же въ природѣ нѣтъ никакой другой зависимости, кромѣ сосуществованія и послѣдовательности, а потому законы, устанавливаемые наукою, не могутъ быть ничѣмъ больше, какъ возможно краткими описаніями явленій.

15. То, что называется причиною и слѣдствіемъ, суть только отдѣльныя частности, выдѣляемыя нами изъ общаго комплекса (явленія) для того, чтобы легче было воспроизводить въ мысляхъ самый комплексъ. Здѣсь все зависитъ отъ привычекъ мысли; съ измѣненіемъ этихъ привычекъ, измѣняются въ нашихъ глазахъ причины и слѣдствія въ данномъ явленіи.

16. Прогрессъ въ наукѣ есть постепенное приспособленіе мысли къ возрастающему коллективному опыту, а сама эволюція науки есть только часть общей эволюціи животнаго міра [1]).

Познакомившись въ общихъ чертахъ съ системой Маха, мы видимъ, что она сводится къ формулѣ: „Наука есть простой житейскій здравый смыслъ, систематизированный по принципу экономіи“. А теперь займемся поближе тѣмъ отдѣльнымъ вопросомъ, который насъ тутъ ближе всего касается, а именно, вопросомъ объ истинѣ и о научномъ открытіи.

Махизмъ держится строго въ рамкахъ субъективнаго человѣка и вовсе не касается вопроса о томъ: что такое внѣшній міръ независимо отъ нашего опыта? Какъ извѣстно, Кантъ такъ и не рѣшилъ оконча-

[1]) Болѣе подробно о системѣ Маха см. статьи П. Энгельмейера: „Теорія познанія Эрнста Маха“ Вопр. Фил. и Псих. 1897 и „Введеніе“ въ книгѣ „Д-ръ Э. Махъ, Научно-популярные очерки.“ Вып. 1-ый „Этюды по теоріи познанія“ 1901, изданіе А. Ю. Маноцковой. Послѣднее изданіе, къ сожалѣнію, все разошлось.

тельно вопроса о „вещи въ себѣ“. Спенсеръ послѣднюю признаетъ, одновременно также признаетъ и то, что она недоступна человѣку и называетъ „Непознаваемымъ“ міръ, независимый отъ нашего опыта. Разъ Махизмъ остается въ границахъ опыта, то вопросъ объ истинѣ, какъ существительномъ, не-то что рѣшается, а устраняется съ поля зрѣнія; но зато „истинность“ (прилагательное) получаетъ совершенно опредѣленный смыслъ: истинною бываетъ всякая мысль, согласная съ опытомъ. Утвердившись на этомъ взглядѣ, можно, конечно, употреблять и существительное „истина“. Но тогда рѣчь будетъ идти не о чемъ-либо существующемъ внѣ насъ (внѣшній опытъ) и не о существующемъ внутри насъ (внутренній опытъ), но о соотношеніи между нашими мыслями и нашимъ опытомъ. При этомъ отпадаетъ и взглядъ на „открытіе“, какъ на обнаруженіе чего-либо внѣшняго: содержаніемъ открытія можетъ быть только нѣкоторая мысль, а самый терминъ „открытіе“ обозначаетъ обнаруженіе того, что данная мысль соотвѣтствуетъ данному опыту. Дѣлая открытіе, ученый, стало быть, ничего другого не дѣлаетъ, какъ лишній шагъ въ сторону упорядоченія своихъ мыслей: онъ приспособляетъ мысли къ опыту.

Біологическая цѣнность науки, по Маху, выявляется такимъ образомъ: человѣкъ живетъ, и ему нужно жить. Для этого ему нужно знать, т. е. знать окружающій міръ, другихъ людей, себя самого и свои отношенія къ міру и людямъ. Знать, это значитъ приладить свои мысли къ опыту. Всякій успѣхъ въ этомъ направленіи называется открытіемъ, а подъ истиной надо разумѣть соотвѣтствіе между мыслью и опытомъ. Мышленіе, и его упорядоченная форма—наука являются средствомъ, а отдѣльныя умственныя построенія—инструментами. Но это вполнѣ вѣрно только въ отношеніи ко всему человѣчеству, взятому въ цѣломъ. А такъ какъ въ человѣчествѣ сама жизнь вызвала дѣленіе труда, то внутри профессіи ученыхъ, наука, естественно, является самоцѣлью.

Теперь расчищенъ путь для эврологіи. Она вся группируется вокругъ понятія *изобрѣтеніе*. Изобрѣтаетъ художникъ, техникъ, дѣлецъ, законодатель и пр. Но изобрѣтаетъ и ученый, дѣлая открытіе. Онъ изобрѣтаетъ умственные инструменты и пріемы для своего труда.

4. Однородность творчества и воли.

Что воля, иниціатива, творчество—это родныя сестры, это хорошо знаетъ изъ самонаблюденія тотъ, въ комъ чередуются періоды повышенія воли и ея упадка. Конечно, тамъ, гдѣ это чередованіе уже выродилось въ раздвоеніе личности, изъ которыхъ одна вытѣсняетъ другую, тамъ самонаблюденіе замолкаетъ. Но въ тѣхъ легкихъ и очень распространенныхъ случаяхъ, которые называются перемѣнами въ расположеніи духа, особенно на границѣ двухъ состояній, они очень хорошо сравниваются

между собой. Въ повышенномъ періодѣ всякое рѣшеніе очень легко принимается. Чего можно и должно хотѣть? Какъ достигнуть желаемаго? все это выясняется само собою безъ большихъ усилій. Изъ всѣхъ путей, которыхъ, по общему правилу, всегда представляется нѣсколько, тотчасъ выбирается наиболѣе подходящій. Отсюда уже видно, что повышенный періодъ характеризуется, во-первыхъ, живостью намѣреній, во-вторыхъ ясностью средствъ для ихъ достиженія.

Обратное надо сказать о періодѣ упадка воли. Прежде всего, нѣтъ желаній. Разсудокъ указываетъ, что надо хотѣть того-то; но... и хотѣлось-бы хотѣть, да не хочется. Ничего не хочется. А когда, по требованію „холоднаго разсудка", и приступаешь къ какому-нибудь дѣлу, то оно кажется труднымъ, сложнымъ и не могущимъ удасться. Мнѣ особенно хочется подчеркнуть здѣсь кажущуюся многосложность каждаго дѣла. Ошибочно было бы выводить заключеніе, будто въ пониженномъ состояніи примѣчается больше частностей въ томъ, о чемъ думаешь, или что передъ глазами. Какъ разъ обратное справедливо: частностей замѣчаешь еще больше въ повышенномъ состояніи духа. Но здѣсь онѣ какъ-то группируются, другъ съ другомъ сплавляются, чего не происходитъ въ пониженномъ состояніи. Не желая вовсе механизировать душу, я такъ бы иллюстрировалъ разницу между обоими состояніями: человѣкъ видитъ себя со всѣхъ сторонъ окруженнымъ направленными на него силами сопротивленія, которыя ему неизбѣжно бороть, когда онъ что-нибудь предпринимаетъ. И вотъ, когда приступаешь къ дѣйствію въ повышенномъ состояніи, то внѣшнія силы сопротивленія передъ глазами сами собой складываются въ небольшое число равнодѣйствующихъ. А въ пониженномъ состояніи, наоборотъ, онѣ торчатъ каждая отдѣльно. Поэтому ихъ и кажется больше.

Это замѣчаніе мнѣ представляется многозначительнымъ потому, что оно характеризуетъ повышенное состояніе какъ такое, которое отличается *синтезирующею силой*; а эта послѣдняя и составляетъ самое *ядро творчества*. И само собою дѣлается яснымъ, что въ повышенномъ состояніи, не только всего хочется, все интересно, но и все ясно, понятно, душа полна новыми мыслями, образами, намѣреніями. Угнетенное состояніе, напротивъ, отличается бѣдностью, какъ волевыхъ, такъ и творческихъ проявленій. Не слѣдуетъ-ли заключить изъ одновременности повышеній и пониженій творчества и воли объ однородности этихъ двухъ явленій?

Эту однородность отстаиваетъ Полланъ (Paulhan Fr. „La Volonté", 1903). Такъ, онъ говоритъ между прочимъ: „Воля ведетъ почти къ тѣмъ же разсужденіямъ, какъ и изобрѣтеніе. Она въ сущности представляетъ собою психическій синтезъ, новый и активный... Изобрѣтеніе, которое аналогію съ волею я неоднократно подчеркивалъ, въ свою очередь, можетъ

быть во многихъ случаяхъ истолковано, какъ приложеніе воли, направленное на комбинацію извѣстныхъ идей и образовъ". Поланъ говоритъ только объ аналогіи. Но она, повидимому, проникаетъ очень далеко, въ особенности въ томъ случаѣ, когда мы беремъ, какъ изобрѣтеніе, такъ и волевое дѣйствіе въ полномъ развитіи, т. е. начиная отъ перваго замысла и вплоть до окончательнаго конкретнаго выполненія. Тогда изобрѣтеніе сближается съ волею до полнаго совпаденія и оба представляются не болѣе какъ двумя разновидностями одного класса; а этотъ классъ характеризуется тѣмъ, что человѣкъ создаетъ себѣ нѣкоторый замыселъ и, сообразно съ нимъ, производитъ въ окружающемъ мірѣ нѣкоторое цѣлесообразное измѣненіе. Нѣчто объективное активно приспособливается къ субъективному. И вотъ, смотря по тому, на что мы больше обращаемъ вниманіе, мы и называемъ этотъ процессъ различно: выдѣляя результатъ его, мы говоримъ объ изобрѣтеніи, выдѣляя самый процессъ съ субъективной стороны, мы его называемъ волею. И если даже эти слова не будутъ признаны за окончательное рѣшеніе вопроса, за окончательную формулировку, то все-таки они, мнѣ кажется, довольно близко подходятъ къ сути дѣла.

Если же мы непремѣнно захотимъ раздѣлить творчество и волю, то это будетъ легко сдѣлать только въ отношеніи къ изобрѣтенію вещественному, о каковомъ, впрочемъ, чаще всего и думаютъ, когда произносятъ слово изобрѣтеніе. Но вѣдь въ числѣ разновидностей изобрѣтенія есть и классъ, относящійся къ дѣйствіямъ. Этотъ классъ не пользуется общей извѣстностью, и надо будетъ привести примѣры. Всѣ знаютъ, какъ приготовляется фотографическій негативъ. Его способъ производства распадается на извѣстныя операціи: экспозиція, проявленіе, закрѣпленіе, промывка и сушка. Всѣ эти операціи хотя и невыполнимы безъ опредѣленныхъ вещественныхъ вспомогательныхъ средствъ, но, независимо отъ этихъ послѣднихъ, онѣ составляютъ, въ своей совокупности, цѣльный способъ производства, имѣющій опредѣленный эффектъ и опредѣленный составъ. Это примѣръ техническаго „способа производства",—класса, играющаго въ техникѣ очень важную роль, и потому выдѣленнаго въ законахъ о привиллегіяхъ въ особый классъ изобрѣтеній. Если вещественное изобрѣтеніе существуетъ въ пространствѣ, то способъ производства протекаетъ во времени. Послѣдній, обыкновенно, распадается на рядъ отдѣльныхъ операцій, но эти послѣднія входятъ, какъ элементы, въ цѣлое, и весь способъ представляется опредѣленною единицей, самостоятельнымъ изобрѣтеніемъ.

Но вѣдь такія, *моторныя изобрѣтенія* мы найдемъ и въ другихъ областяхъ человѣческаго творчества. Изъ нихъ составлено то, что называется мимикой, пластикой, танцами, выразительными жестами и т. п.

И вотъ, если-бы мы захотѣли хорошенько отдѣлить моторныя изобрѣтенія отъ волевыхъ дѣйствій, то это едва ли-бы намъ удалось.

Всѣ эти соображенія показываютъ, что *творчество и воля принадлежатъ къ одному порядку вещей.*

Но мы коснемся еще одной детали, которую весьма тонко выдѣляетъ Поланъ. Когда человѣку приходится дѣйствовать въ совершенно привычныхъ условіяхъ, то ему воля не нужна: до нея дѣло и не доходитъ: одинъ пріобрѣтенный автоматизмъ оказывается вполнѣ достаточнымъ. Воля приходитъ въ дѣйствіе только тогда, когда автоматизма недостаточно, когда условія непривычны, когда, стало быть, жизнь ставитъ задачу новую. Такъ что воля неразрывно связана съ изобрѣтеніемъ, и необыкновенно удачны слѣдующія слова Полана: „Автоматизмъ есть выраженіе нашей пріобрѣтенной личности. ...Воля отмѣчаетъ, наоборотъ, личность въ періодѣ образованія“.

Совершенно то же можно сказать и про изобрѣтеніе: до творчества дѣло не доходитъ тамъ, гдѣ вполнѣ удовлетворяетъ воспроизведеніе чего-либо существующаго (копированіе, рутина, ремесло).

Довольно этихъ краткихъ сопоставленій творчества и воли съ цѣлью показать ихъ однородность, которую можно прослѣдить весьма далеко.

Но мнѣ хочется коснуться Actionstheorie Мюнстерберга. По этой его теоріи выходитъ, что то состояніе сознанія—напримѣръ, чувство—получаетъ наибольшую интенсивность, которое встрѣчаетъ наименьшее сопротивленіе своему разряду на моторные пути, другими словами, что степень яркости состоянія сознанія прямо пропорціональна той легкости, съ которой оно выявляется наружу. Но если бы дѣло дѣйствительно такъ происходило, то чѣмъ протореннѣе путь рефлекса, тѣмъ онъ былъ бы сознательнѣе. Такъ ли? Вотъ я сейчасъ сочиняю за пишущей машиной. По Мюнстербергу, если не ошибаюсь, выходитъ такъ, что мои пальцы, бѣгающіе съ такой легкостью по клавишамъ, должны бы всецѣло приковать мое вниманіе въ данную минуту. Но, вѣдь, выходитъ какъ разъ обратное: именно, благодаря тому, что работа на пишущей машинѣ давно уже стала для меня вполнѣ автоматичною, она и не сопровождается замѣтнымъ состояніемъ сознанія, не требуетъ вниманія, и не мѣшаетъ мнѣ думать совершенно о другомъ, а именно, развивать тему моего сочиненія.

5. Трехактъ.

Всякое изобрѣтеніе можно разсматривать, какъ *рѣшеніе нѣкоторой задачи.* Техникъ стоитъ передъ задачей устранить такое-то неудобство или достигнуть такого-то положительнаго результата. Художникъ стоитъ передъ задачей выразить свое переживаніе. Ученый стоитъ передъ задачей приладить свои мысли къ новому опыту. Всѣ трое, въ сущности,

стоятъ передъ задачей выявить себя, свои мысли и чувства и образы, просящіеся наружу изъ подсознательныхъ глубинъ души.

Откуда появилась данная задача? кѣмъ поставленъ вопросъ? это безразлично, разъ душа воспламенилась желаніемъ найти рѣшеніе. Элементъ желанія, исканія, интереса настолько важенъ въ началѣ творчества, что спеціалистамъ надлежитъ рѣшить: есть ли это только признакъ или болѣе того—условіе творческаго процесса? Этотъ вопросъ мы оставляемъ въ сторонѣ.

Когда же появляется передъ сознаніемъ первый проблескъ рѣшенія поставленнаго вопроса, то онъ, по общему правилу, гипотетиченъ. Это пока только одно предположеніе или предчувствіе, что рѣшеніе найдется на такомъ-то пути. Но и здѣсь приходится отмѣтить одну подробность, которая можетъ занять психологовъ. Это *вѣра въ свою гипотезу*. Какъ-бы туманенъ ни былъ первый проблескъ, обыкновенно онъ возбуждаетъ въ душѣ носителя сильную любовь къ себѣ и увѣренность въ томъ, что это есть новая и большая цѣнность, и что, поэтому, нужно приложить всѣ старанія къ тому, чтобы дать ей реальное осуществленіе. И всѣ силы души уходятъ на выясненіе передъ самимъ собою своей идеи.

Если взять средній, типичный случай творчества, то рано или поздно здѣсь наступаетъ такой моментъ, когда носитель идеи ее видитъ „достаточно“ ясно.

Тогда мы говоримъ: совершенъ *первый актъ изобрѣтенія*. Собственно изобрѣтенія далеко еще нѣтъ. Отъ него на лицо пока только одинъ замыселъ. Но можно потому выдѣлить созданіе замысла въ отдѣльный актъ, что онъ отмѣченъ дѣятельностью *интуиціи*, догадки, со всѣми ея вспомогательными средствами какъ-то: живостью воображенія, способностью къ комбинаціямъ, богатствамъ опыта, легкостью воспоминанія и т. д.

Далѣе, для того, чтобы претворить замыселъ въ плоть и кровь, надо его выработать. Выработка производится за счетъ двухъ различныхъ факторовъ: разсудочной работы и мускульной ловкости и сноровки. Поэтому, дальнѣйшую выработку изобрѣтенія можно съ удобствомъ раздѣлить на второй и третій акты, причемъ ко *второму акту* мы отнесемъ обдумываніе, критику, подсчетъ и т. д., словомъ функцію *дискурсивнаго мышленія*, а къ *третьему акту* мы отнесемъ то, что называется въ искусствѣ „техникой“, т. е. *ремесленное выполненіе*, непосредственное воздѣйствіе на матерію.

Но если такимъ образомъ полный процессъ творчества развертывается въ нѣкоторый *трехактъ*, то это вовсе не значитъ, что въ генезисѣ всякаго человѣческаго созданія мы должны непремѣнно искать три послѣдовательныя ступени, стадіи или фазы. Покопавшись въ исторіи разныхъ изобрѣтеній, открытій и художественныхъ произведеній, мы, конечно найдемъ и такія, гдѣ сказанные три акта видны въ отдѣльности, но дѣло

не въ томъ. Наши три акта суть въ сущности не стадіи, а *три стороны одного процесса, соотвѣтствующія тремъ основнымъ факторамъ творчества: интуиціи, дискурсивному мышленію и мускульной приспособленности.* Вотъ истинный смыслъ трехактной теоріи творчества, которая здѣсь излагается. Къ первому акту мы относимъ все, что возникаетъ въ душѣ не путемъ умозаключенія, а путемъ догадки. А всю разсудочную работу, со всѣми методическими пріемами, мы относимъ ко второму акту. Третій же актъ составляется изъ автоматизма, организованнаго рефлекса, изъ цѣлесообразной рутины, что мы и называемъ однимъ словомъ „ловкость".

Всегда ли необходимо участвуютъ всѣ три дѣятеля: догадка, размышленіе и ловкость? Посмотримъ. Вся жизнь человѣка, вся его дѣятельность, проходитъ въ рѣшеніи задачъ, которыя ему ставитъ жизнь. Рѣшеніе задачи дается само собою, когда она не выходитъ изъ круга того, что привычно, извѣстно. Тогда она рѣшается одною рутиной, ловкостью. Слѣдующая по трудности будетъ такая задача, которая требуетъ, для своего рѣшенія, обширнаго кругозора, гибкости мысли, послѣдовательности сужденія. Тогда къ ловкости присоединяется еще и разсужденіе. Наконецъ, самою трудною надо назвать такую задачу, гдѣ требуется догадка, интуиція, т. е. творчество въ собственномъ смыслѣ. Когда человѣкъ поставленъ въ совершенно новыя для него условія жизни, или когда ему пришла въ голову мысль, очень своеобразная, сильно отличающаяся отъ того, что извѣстно въ данной сферѣ, тогда онъ успѣшно справится со своею задачей только въ томъ случаѣ, когда надѣленъ отъ природы тѣмъ, что нельзя иначе назвать какъ творческимъ даромъ, въ основѣ котораго лежитъ интуиція.

Но перечисленные три фактора творчества,—интуиція, мышленіе и ловкость,—дѣйствуютъ всегда сообща. Это не три инстанціи, изъ которыхъ каждая послѣдующая принимаетъ отъ предъидущей полуготовое издѣліе съ обязательствомъ его только разработать болѣе детально. Нѣтъ, *факторы обусловливаютъ взаимно другъ друга.* Въ самомъ дѣлѣ: вѣдь понятно, что для того, чтобы создать что-нибудь жизненное, нельзя задаться первымъ попавшимся замысломъ, а надо, чтобы уже первый замыселъ относился къ вещамъ разумнымъ и выполнимымъ. Отсюда видно, что уже интуиція не свободна въ своемъ выборѣ замысла, что выборъ ея наперед ъ ограниченъ другими двумя факторами: логикой и фактической выполнимостью. Вотъ этого обратнаго дѣйствія послѣдующихъ факторовъ на предъидущіе отнюдь не слѣдуетъ забывать, когда, для удобства анализа, мы разбиваемъ весь процессъ творчества на три акта.

Выражаясь въ математическихъ категоріяхъ, надо сказать такъ: *творческій процессъ есть функція трехъ перемѣнныхъ: интуиціи, разсудка и ловкости.* Разсматривая его какъ трехактъ, мы можемъ

изучать каждый актъ отдѣльно, но не должны забывать, что изучаемъ только частныя производныя всей функціи по одному изъ перемѣнныхъ. Но перемѣнныя эти вовсе не независимы одно отъ другого, и это надо помнить. Въ математикѣ, большею частью, можно свести такія перемѣнныя къ одному или нѣсколькимъ независимымъ перемѣннымъ. Можно-ли это сдѣлать въ нашемъ случаѣ? На этотъ вопросъ пусть намъ отвѣтятъ спеціалисты.

Послѣ этихъ общихъ замѣчаній, полный трехактный процессъ творчества излагается въ слѣдующихъ словахъ:

Первый актъ начинается съ наитія, откровенія, догадки, выдумки, интуиціи. Это психическій синтезъ новаго образованія изъ прежняго опыта. Но только ли изъ него? Синтезъ происходитъ въ нѣкоторомъ силовомъ полѣ, подъ давленіемъ нѣкотораго, скажемъ, „психическаго потенціала". А продуктъ его, концептъ, состоитъ въ разныхъ случаяхъ изъ весьма различныхъ душевныхъ элементовъ, какъ-то: идей, понятій, сужденій, образовъ формъ и образовъ движеній, тоновъ, эмоцій, желаній. Существенными признаками этого концепта являются: а) гипотетическій характеръ, б) цѣльность, причемъ цѣлое больше суммы частей, в) цѣлесообразность, т. е. соотвѣтствіе съ основнымъ хотѣніемъ, и г) самородность, т. е. происхожденіе изъ нѣдръ души.

И смотря по тому, какіе изъ перечисленныхъ элементовъ въ концептѣ преобладаютъ и даютъ ему тонъ, его относятъ къ различнымъ отраслямъ человѣческаго творчества, а именно, его называютъ:

1) идеей изобрѣтенія, если преобладаютъ конкретныя представленія, въ сочетаніи съ утилитарными желаніями и сужденіями,

2) гипотезой, если преобладаютъ умозрительные элементы, соединенные съ тѣми эмоціями, которыя характеризуются какъ исканіе истины,

3) художественнымъ замысломъ, если элементы причисляются къ эстетическому порядку, и,

4) воленіемъ, хотѣніемъ или намѣреніемъ, если преобладаютъ желанія, которыя должны выразиться въ дѣйствіи.

Изъ сказаннаго видно, что концептъ перваго акта можетъ заразъ принадлежать къ разнымъ отдѣламъ человѣческаго творчества, напримѣръ, быть заразъ открытіемъ и изобрѣтеніемъ, художественнымъ замысломъ и воленіемъ, въ любой комбинаціи.

Второй актъ есть разсудочная переработка концепта, направленная на то, чтобы очистить его отъ гипотетической примѣси, обосновать и приладить съ двухъ сторонъ, а именно: чтобы онъ изнутри отвѣчалъ общему хотѣнію, а снаружи чтобы былъ выполнимъ и достижимъ на дѣлѣ.

Въ результатѣ второго акта получается:

1) полный планъ или схема изобрѣтенія, проектъ, модель, образецъ;

2) доказанная гипотеза, въ которой недостаетъ развѣ только окончательной краткости формы для того, чтобы она предстала какъ научное положеніе, теорема, философема;

3) планъ, модель, сценарій, картонъ художественнаго произведенія;

4) „рѣшеніе“ волюнтаристовъ, т. е. планъ поступка, способа, предпріятія.

Наконецъ, наступаетъ *третій актъ*, вещественное выполненіе. Это сраженіе съ матеріей. Здѣсь въ полныя права вступаютъ: рутина, ловкость, сноровка, навыкъ, тактъ, пріемы ремесла. Его результатомъ является полное произведеніе, а именно:

1) изобрѣтеніе, отличающееся утилитарнымъ характеромъ своего эффекта; въ немъ существенны: либо форма (это въ механическомъ изобрѣтеніи), либо внутренній составъ (въ химическомъ), либо послѣдовательность операцій (въ способѣ производства);

2) законченное научное открытіе, т. е. понятіе, формула, законъ и т. п., вообще ясно формулированная мысль, расширяющая наше познаніе;

3) художественное произведеніе, имѣющее, стало быть, нѣкоторый эстетическій эффектъ;

4) волевой поступокъ, дѣяніе, приспособляющее что-нибудь внѣ насъ къ нашимъ потребностямъ.

Анализируя всякую человѣческую дѣятельность и каждый отдѣльный поступокъ, мы обнаруживаемъ три рода дѣятелей: во-первыхъ, нѣтъ сознательной (цѣлесообразной) дѣятельности безъ *намѣренія*, которое даетъ основную цѣнность поступку и опредѣляетъ его телеологически. Во-вторыхъ, должно быть въ наличности необходимое *знаніе* той фактической области, въ кругу которой предстоитъ дѣйствовать, но знаніе не каталожное, а живое, готовое приложиться къ данному случаю, освѣтить его. Наконецъ, въ третьихъ, требуется *умѣніе* обращаться съ вещами, конечно, не вообще, но въ данной области.

Вотъ то, самое общее, соображеніе, которое открываетъ примѣнимость трехакта ко всѣмъ случаямъ сознательной, цѣлесообразной дѣятельности человѣка [1]).

---

[1]) Трехактной теоріи творчества я касался въ слѣдующихъ работахъ.

Изобрѣтенія и Привиллегіи. Мск. 1897, 2-е изд. 1900.

Техника, какъ искусство. Научное обозрѣніе 1900.

Что такое: принципъ, система и конструкція въ машинахъ? Бюлл. Политехн. О-ва. Мск. 1907.

Ученіе объ изобрѣтеніи. Тамъ же. 1908.

Теорія Творчества. Спб. 1910.

Творческая личность и среда въ области технич. изобрѣтеній. Спб. 1911.

Философія Техники. Серія выпусковъ (Мск. 1912. См. въ особенности вып. 4-й.

6. Анализъ созданія готоваго.

Мы прослѣдили человѣческое созданіе генетически. Теперь надо его опредѣлить логически, со стороны содержанія и объема этого понятія. Термины—созданіе и изобрѣтеніе мы считаемъ за синонимы.

Содержаніе понятія изобрѣтенія слагается изъ слѣдующихъ четырехъ признаковъ:

1) Искусственность,
2) Цѣлесообразность,
3) Неожиданность и
4) Цѣльность.

Въ самомъ дѣлѣ: тамъ, гдѣ нѣтъ вмѣшательства человѣка въ жизнь природы, тамъ нѣтъ изобрѣтенія, тамъ можетъ быть развѣ только случайная находка. А вмѣшивается человѣкъ въ жизнь природы всегда „для чего нибудь“, т. е. для достиженія нѣкоторой цѣли. Поэтому, изобрѣтеніе неминуемо, по своей сущности, искусственно и цѣлесообразно. Неожиданно оно въ томъ смыслѣ, что не можетъ быть выведено логическимъ умозаключеніемъ изъ условій задачи, которую разрѣшаетъ. А цѣльностью подчеркивается его идейность, вслѣдствіе которой изобрѣтеніе, въ совокупности своихъ частей, представляетъ, какъ цѣлое, нѣкоторую новую цѣнность. Въ этомъ смыслѣ цѣлое больше суммы своихъ частей.

Объемъ понятія изобрѣтенія опредѣляется постепенно, если мы будемъ разсматривать реальное осуществленіе каждаго изъ четырехъ признаковъ содержанія.

Такъ, взявъ за критерій искусственность, и спрашивая себя, на что распространяется вмѣшательство человѣка въ жизнь природы, мы дойдемъ до классификаціи изобрѣтеній по ихъ конкретной формѣ и увидимъ, что изобрѣтенія могутъ быть: либо *предметами*, существующими въ пространствѣ, либо *дѣйствіями*, существующими во времени, либо, наконецъ, *мыслями*, существующими въ сознаніи. Къ предметамъ принадлежатъ: всевозможныя издѣлія, постройки, орудія труда и предметы прямого по-

---

Ueber das Entwerfen der Maschinen. Civilingenieur 1893.
Was ist eine Erfindung? Civilingenieur 1895.
Qu'est-ce que l'Invention? Cosmos 1895.
Was ist eine Maschine? Zeitschr. d. Ver. deutsch. Ingenieure 1898.
Allgemeine Fragen der Technik. Dingl. Polytechn. Journal 1899, 1900.
Der Dreiakt als Lehre von der Technik und der Erfindung. Berlin. 1910.
Entwurt einer allgemeinen Erfindungslehre oder Heurologie.
Essai d'une „Heurologie“ ou théorie générale de la Création humaine.

Послѣднія двѣ работы, нѣсколько различныя по содержанію, были доложены на 4-мъ междунар. конгр. по философіи въ Болоньи 1911. Вторая работа, излагающая трехактную теорію въ наиболѣе сжатомъ видѣ, приложена въ русскомъ переводѣ къ настоящей статьѣ.

требленія, машины, картины, статуи, книги, сочиненія ученыя, литературныя, музыкальныя и пр. Къ дѣйствіямъ принадлежатъ: всякія мѣропріятія, пріемы, способы и методы, искусство актера, виртуоза, танцора, оратора, администратора, изслѣдователя, воспитателя и т. д. Къ мыслямъ принадлежатъ: научныя, эстетическія, моральныя и религіозныя идеи, образы, понятія, законы, правила, опредѣленія; художественные типы и характеры, общественныя идеи въ родѣ: патріотизма, права, справедливости и т. д.

Взявъ за мѣрило цѣлесообразность и спросивъ себя, на что она направляется, мы доходимъ до другой классификаціи изобрѣтеній. Всякая дѣятельность человѣка преслѣдуетъ либо пользу, либо красоту, либо истину, либо добро. Сообразно тому и всѣ творенія человѣческія распадаются на четыре класса: на *техническія*, *художественныя*, *научныя* и *этическія*. А всѣ четыре, взятыя вмѣстѣ, составляютъ то, что называется культурой или цивилизаціей.

Взявъ, наконецъ, за критерій цѣльность, мы тѣмъ самымъ смотримъ на созданія человѣческія, какъ на организмы. И дѣйствительно: прилагая къ нимъ біологическую точку зрѣнія, мы ихъ располагаемъ въ ряды, соотвѣтствующіе видамъ, родамъ и семействамъ. Эта градація особенно ясно замѣтна въ сферѣ изобрѣтеній техническихъ, гдѣ различаются родственныя *конструкціи*, *системы* и *принципы*. Къ сожалѣнію, я здѣсь не могу коснуться этихъ, слишкомъ спеціальныхъ, разсужденій, а интересующихся отсылаю къ своимъ сочиненіямъ: „Теорія Творчества“ Спб. 1910 и „Der Dreiakt als Lehre von der Technik und der Erfindung“ Berlin 1910 Однако, въ общихъ чертахъ, дѣло вотъ въ чемъ: если мы возьмемъ рядъ родственныхъ машинъ, напримѣръ динамомашинъ, и будемъ изъ нихъ выдѣлять идейный элементъ, то мы предпримемъ, стало быть, обобщеніе даннаго круга конкретныхъ явленій, и при этомъ будемъ восходить по ступенямъ логическаго отвлеченія. Въ машинномъ дѣлѣ такихъ ступеней три: прежде всего мы замѣтимъ рядъ родственныхъ конструкцій, соотвѣтствующихъ представленію, затѣмъ изъ родственныхъ конструкцій мы отвлечемъ нѣсколько системъ, соотвѣтствующихъ конкретнымъ понятіямъ, наконецъ изъ родственныхъ системъ отвлечемъ нѣсколько принциповъ, соотвѣтствующихъ понятымъ абстрактнымъ.

Изборождивъ, такимъ образомъ, въ разныхъ направленіяхъ поле человѣческихъ созданій, мы можемъ его окинуть однимъ общимъ взглядомъ. Передъ нами цѣлый міръ. Это тотъ *искусственный микрокосмосъ*, которымъ человѣкъ себя окружаетъ. Это та искусственная природа, внутри которой культурное человѣчество проводитъ жизнь, которая и его самого проникаетъ насквозь, и проникла до такой степени, что даже и весь культурный человѣкъ является своимъ собственнымъ созданіемъ. Это такой же искусственный продуктъ, какъ призовая лошадь, овца, пшеница, пивныя дрожжи, гидрохинонный проявитель, швейная машина. Конечно, тѣ

члены этого ряда, которые стоятъ по концамъ, весьма значительно отличаются другъ отъ друга. Но рядъ этотъ можно заполнить промежуточными членами до какой угодно степени сплошности, и тогда сопоставленіе культурнаго человѣка со швейной машиной уже не покажется за парадоксъ.

Да и гдѣ тутъ парадоксъ? Развѣ не искусственны: языкъ, счисленіе, письменность? А развѣ мысль отдѣлима отъ слова, цифры, символа? Люди придумали нормы и формы общественной жизни, создали себѣ боговъ по образу своему и подобію, изобрѣли методы и самыя цѣли для воспитанія себѣ подобныхъ. Добро, справедливость, законность, прогрессъ, патріотизмъ, нація, семья... Это все суть такія же созданія человѣческія, каковы: Гамлетъ, Плюшкинъ, электронъ, космическое притяженіе, какъ велосипедъ и перочинный ножъ.

7. О понятіи творчества.

Художника принято называть творцомъ. Но вѣдь подъ творчествомъ разумѣется, въ строгомъ смыслѣ, созданіе изъ ничего. А потому, самъ собою напрашивается вопросъ: можно ли и въ какомъ смыслѣ прилагать понятіе творчества къ дѣятельности человѣка?

Аристотель подраздѣляетъ человѣческую дѣятельность на три разряда: на практическую, теоретическую и творческую (пойетическую). Подъ практической дѣятельностью Аристотель разумѣетъ ту дѣятельность, въ которой непосредственно выражается наша жизнь, другими словами ту, которая прямо направлена на удовлетвореніе потребностей обыденной жизни. Далѣе, онъ называетъ теоретическою ту дѣятельность, которая направлена на выработку познанія вообще, въ частности науки съ философіею. Наконецъ, творческая дѣятельность, это такая, въ результатѣ которой остается нѣкоторый искусственный предметъ—преимущественно, конечно, эстетическаго значенія. Такимъ образомъ, Аристотель видитъ въ искусствѣ творчество.

Современная психологія находится въ согласіи съ изложеннымъ взглядомъ Аристотеля и называетъ творческимъ конструктивное воображеніе, т. е. то, которое комбинируетъ изъ стараго опыта новыя образованія. Но здѣсь любопытно вспомнить, что Кантъ отказывается признавать конструктивное воображеніе за творческое. Онъ говоритъ: „конструктивное воображеніе волшебникъ, но не творецъ“, и это на томъ основаніи, что при всемъ богатствѣ комбинацій, которыя имъ производятся надъ чувственнымъ опытомъ, оно не можетъ заполнить пробѣла въ чувственномъ опытѣ, напримѣръ, не можетъ объяснить слѣпому красный цвѣтъ. И вотъ, несмотря на то, что это указаніе Канта не опровергнуто, тѣмъ не менѣе современная психологія, какъ сказано, называетъ конструктивное вообра-

женіе творческимъ. Естественно, хочется себя спросить: чѣмъ она при этомъ руководится? нашла-ли она за конструктивнымъ воображеніемъ творчество, т. е. созданіе изъ ничего, въ другомъ направленіи? или она беретъ понятіе творчества не въ строгомъ смыслѣ созданія изъ ничего? Но касательно этихъ вопросовъ авторъ долженъ признаться, что нигдѣ ему не посчастливилось найти на нихъ отвѣта. А посему, въ ожиданіи, пока спеціалисты по психологіи отвѣтятъ на поставленные вопросы, мы постараемся въ нихъ разобраться своимъ умомъ.

Итакъ, подъ творчествомъ будемъ разумѣть созданіе чего-нибудь изъ ничего. И вотъ теперь спросимъ себя: приложимо-ли понятіе творчества къ дѣятельности человѣка? Авторъ едва ли ошибется, если предположитъ, что изъ десяти читателей девять сразу отвѣтятъ самымъ категорическимъ отрицаніемъ, ибо они непремѣнно подумаютъ о матеріи и энергіи. Но позвольте: развѣ ни о чемъ другомъ нельзя и говорить, когда говорятъ о творчествѣ? Посмотримъ.

Представимъ себѣ двухъ артистовъ по венеціанской мозаикѣ изъ разноцвѣтныхъ кубиковъ. Пусть передъ каждымъ одинъ и тотъ-же наборъ цвѣтныхъ кубиковъ; но дѣлаютъ они разныя картины. Мы имѣемъ случай, гдѣ двѣ дѣятельности даютъ нѣчто разное, только не въ отношеніи матеріи и энергіи. Спрашивается: въ чемъ же мы эту разницу найдемъ? Ну, въ нашемъ примѣрѣ отвѣтъ не затруднитъ: разницу мы найдемъ въ расположеніи цвѣтныхъ кубиковъ на обѣихъ картинахъ. Получаются двѣ разныя картины. Онѣ-то для насъ и являются результатомъ двухъ дѣятельностей. Но тутъ есть одна подробность, которую надо выдѣлить.

Если мы относимъ полученныя картины къ произведеніямъ искусства, то это значитъ, что мы не останавливаемся на одномъ только рисункѣ, на формѣ и расположеніи элементовъ картины, но что идетъ дальше въ ея оцѣнкѣ.

Какое значеніе имѣетъ данное произведеніе человѣческое? Вотъ первый и необходимый вопросъ, съ которымъ мы обращаемся ко всякому результату здоровой, т. е. вмѣняемой человѣческой дѣятельности. Насъ интересуетъ далѣе: что преслѣдовалъ авторъ произведенія? что онъ хотѣлъ сказать? Какія переживанія произведеніе въ насъ возбуждаетъ? Однимъ словомъ, мы съ разныхъ точекъ зрѣнія произведеніе *оцѣниваемъ*. Въ этой оцѣнкѣ мы, конечно, доходимъ до какого-нибудь окончательнаго результата и говоримъ: данное произведеніе имѣетъ такую-то цѣнность; оно означаетъ то-то, въ немъ заложена такая-то идея; вотъ его значеніе въ нашей жизни.

Если передъ нами не художественное произведеніе, а техническое изобрѣтеніе, то все вышесказанное примѣнимо и здѣсь, и въ результатѣ оцѣнки, мы тоже говоримъ: это изобрѣтеніе преслѣдуетъ такую-то цѣль,

удовлетворяетъ такую-то потребность, имѣетъ такой-то технический эффектъ и такое-то значеніе.

Обобщая, можно сказать такъ: результатъ всякой здоровой дѣятельности мы оцѣниваемъ съ точки зрѣнія приложимости къ нашей жизни и видимъ, что получилось новое добро, новая красота, истина или польза,—вообще говоря—новая цѣнность. И вотъ гдѣ мы находимъ человѣческое творчество.

Человѣкъ творитъ цѣнности и только ихъ. Цѣнности онъ творитъ, т. е. создаетъ изъ ничего. Въ самомъ дѣлѣ: возьмемъ новую теорію, объединяющую новыя наблюденія, новое художественное произведеніе, новый добродѣтельный поступокъ, новую полезность...—однимъ словомъ, новую созданную человѣкомъ, цѣнность. Вѣдь этой цѣнности раньше не было: стало быть, она сотворена изъ ничего. Въ отношеніи цѣнностей человѣкъ является творцомъ въ полномъ смыслѣ этого слова. Это утвержденіе авторъ беретъ на свою отвѣтственность.

ПРИЛОЖЕНІЕ.

Докладъ П. К. Энгельмейера на 4-мъ Междунар. Конгрессѣ по Философіи (Болонья, 1911). Переводъ съ французскаго.

Опытъ построенія Эврологіи, или Всеобщей Теоріи человѣческаго творчества.

1. Изобрѣтеніе (во всѣхъ своихъ разновидностяхъ) и волевое дѣйствіе суть только разныя стороны творчества. А посему, всеобщая теорія творчества, эврологія, будетъ какъ теоріею изобрѣтенія, такъ и теоріей воли

2. Творчество зарождается изъ желанія (потребности, наклонности, аппетита) и выявляется въ нѣкоторой обстановкѣ, которую оно измѣняетъ сообразно съ желаніемъ. Стало быть, творчество выражается, въ концѣ концовъ, въ прямомъ воздѣйствіи на окружающую обстановку. Но тутъ замѣчается еще и промежуточный моментъ: составленіе плана дѣйствія. Въ составленіи плана дѣйствуютъ два агента, существенно различные: одинъ безсознательный, внѣ-логическій—это интуиція, другой сознательный, логическій—это разсужденіе. А выполненіе плана на дѣлѣ совершается за счетъ третьяго агента, тѣлеснаго, двигательнаго, способнаго воздѣйствовать на окружающую матерію.

3. Отсюда видно, что механизмъ творчества есть трехактъ, котораго три акта суть функціи трехъ вышесказанныхъ агентовъ. Первый актъ есть функція интуиціи, второй—разсужденія, третій—организованнаго рефлекса. Въ первомъ актѣ, подъ давленіемъ первоначальнаго желанія, составляется гипотетическая идея, которая ставитъ цѣль. Во второмъ актѣ

разсужденіе вырабатываетъ изъ идеи планъ дѣйствія. Въ третьемъ актѣ этотъ планъ приводится въ исполненіе. См. таблицу 1-ую.

4. Три дѣятеля—интуиція, разсужденіе и рефлексъ—суть роды. Ихъ виды показаны на таблицѣ 2-ой. Вертикальныя дѣленія на этой таблицѣ совпадаютъ съ такими же дѣленіями таблицы 1-ой.

5. Творенія принимаютъ три разныхъ формы, смотря по той наружной обстановкѣ, которая приспособляется къ первоначальному желанію: 1) матерія, существующая въ пространствѣ, 2) дѣйствіе, существующее во времени и 3) мысль, выраженная въ словѣ или формулѣ. См. таблицу 3-ю, которой горизонтальныя дѣленія совпадаютъ съ дѣленіями таблицы 1-й.

6. Творенія обыкновенно подраздѣляются по своей финальности (по ихъ эффекту, цѣнности): 1) на изобрѣтенія техническія или практическія съ финальностью утилитарной, 2) на изобрѣтенія (открытія) научныя съ финальностью гносеологической, 3) на произведенія искусства съ финальностью эстетической и 4) на дѣйствія этическія. См. таблицу 4-ую. Но эта классификація чисто телеологическая, не выдѣляетъ дѣятелей процесса.

7. Интуиція и индукція—вещи разныя. Индукціей называютъ процессъ извлеченія общаго закона изъ группы воспріятій, полученныхъ изъ опыта. Здѣсь стало быть мы имѣемъ созданіе нѣкоторой мысли, отвѣчающей опредѣленнымъ гносеологическимъ требованіямъ. Индукція находитъ себѣ мѣсто въ разрядѣ твореній умственныхъ (см. таблицу 3-ю). Стало быть, въ индукціи мы найдемъ полный трехактъ.

8. Другіе видятъ существенную разницу между интуиціей и откровеніемъ. По ихъ мнѣнію, идея Бога напримѣръ, не создана человѣкомъ. Здѣсь разница непонятна. Если дѣло въ словахъ, то съ одинаковымъ правомъ можно сказать, что и малѣйшее изъ изобрѣтеній требуетъ откровенія (интуиціи), наравнѣ со всякимъ человѣческимъ твореніемъ.

9. Творчество, привилегія человѣка, состоитъ въ приспособленіи нѣкоторой окружающей обстановки къ требованіямъ человѣка. Это активное приспособленіе есть антитеза пассивнаго приспособленія (животнаго), составляющаго основу біологіи. Человѣкъ—творецъ освобождается отъ повелительной для животнаго необходимости приспособляться къ окружающимъ условіямъ. Наоборотъ, онъ приспособляетъ эти условія къ своему организму. Отсюда слѣдуетъ, что надо дополнить біологію введеніемъ въ нее активнаго приспособленія (творческаго), для того, чтобы приладить біологическій взглядъ къ изученію человѣческой жизни.

10. Въ послѣднемъ счетѣ, область человѣческаго творчества есть область цивилизаціи (культуры), матеріальной, моральной, эстетической и интеллектуальной.

Таблица первая.

МЕХАНИЗМЪ ТВОРЧЕСТВА. ТРЕХАКТЪ.

Первый актъ:	*Второй актъ:*	*Третій актъ:*
Образъ. Мысль. Идея. Принципъ.	Проектъ. Модель. Схема.	Изобрѣтеніе. Конструкція.
Замыселъ.	Планъ.	Дѣйствіе.
Предложеніе. Гипотеза.	Доказательство. Теорія. Вѣрованіе.	Формула. Формулированная доктрина.

Таблица вторая:

ДѢЯТЕЛИ ТВОРЧЕСТВА.

Дѣятель перваго акта: интуитивный	*Дѣятель второго акта: логическій*	*Дѣятель третьяго акта: моторный*
Интуиція.	Рефлексія. Диск. мышл.	Рефлексъ.
Желаніе.	Знаніе.	Умѣніе.
Догадаться.	Думать.	Дѣлать.
Геній.	Талантъ.	Рутина.
Типъ интуитивный.	Типъ рефлективный.	Типъ импульсивный.
Финальность.	Причинность.	Реальность.
		Выполненіе.
Принятіе рѣшенія.		

Примѣчаніе. Психологи различаютъ въ волевомъ дѣйствіи три фазы: обсужденіе, принятіе рѣшенія и выполненіе. Но обсужденіе сливается съ принятіемъ рѣшенія и совершается за счетъ двухъ факторовъ—безсознательнаго и сознательнаго.

Таблица третья.

ФОРМЫ ТВОРЕНІЯ.

КЛАССИФИКАЦІЯ ЭВРОЛОЛОГИЧЕСКАЯ.

Построенія матеріальныя, существующія въ пространствѣ:

Машины и орудія. Всякія приспособленія. Продукты труда.
Постройки. Способы сообщенія. Почта, телеграфъ, телефонъ.
Химическіе составы, а также элементы изолированные.
Картины. Статуи. Рукописи.

Построенія моторныя, существующія во времени:

Техническіе способы производства: механическіе, техническіе и др.
Научные методы, пріемы логическіе, соціальные и другіе.
Пластика. Мимика. Танецъ. Спортъ.
Языкъ. Письмо. Счисленіе.

Построенія умственныя, существующія въ сознаніи:

Понятія научныя, философскія и другія. Законы. Теоремы. Системы.
Идеи религіозныя и моральныя. Правила поведенія.
Законы и учрежденія соціальные, экономическіе, политическіе.
Литературные типы и характеры.

Таблица четвертая.

ОБЩЕУПОТРЕБИТЕЛЬНАЯ КЛАССИФИКАЦІЯ ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКАЯ.

Классы.	*Ихъ финальность.*
Изобрѣтеніе техническое и практическое.	Утилитарная.
Изобрѣтеніе (открытіе) научное.	Гносеологическая.
Произведеніе искусства.	Эстетическая.
Нравственное дѣяніе.	Этическая.

IV.

О ПЕРЕВОПЛОЩАЕМОСТИ ВЪ ХУДОЖЕСТВЕННОМЪ ТВОРЧЕСТВѢ.

I.

Нужно удивляться, какъ мало задумывались философы надъ однимъ изъ самыхъ поразительныхъ явленій въ области художественнаго творчества—надъ способностью поэта, музыканта, живописца, скульптора, пѣвца или актера перевоплощаться въ несходную съ нимъ индивидуальность. Я при этомъ имѣю въ виду не перевоплощаемость, такъ сказать, фантастическую, при которой изображаемое лицо и по своему духовному складу, и по своему образу дѣйствія не производитъ впечатлѣнія живой личности, какую можно встрѣтить въ дѣйствительности [1]). Нѣтъ. Я разумѣю такую перевоплощаемость, которая имѣетъ детерминированный характеръ, сообразный съ законами психологіи. Какимъ непостижимымъ путемъ художникъ создаетъ типы людей и заставляетъ ихъ жить и дѣйствовать такъ, какъ будто надъ ихъ поведеніемъ имѣетъ власть законъ психологической мотивиціи?! Изучая подобныя произведенія искусства, мы расширяемъ кругъ нашего знакомства съ реальными людьми, мы обогащаемся подлин-

[1]) Нужно замѣтить, что условность, фантастичность или каррикатурность во внѣшнихъ очертаніяхъ изображаемаго лица или его поступковъ еще не исключаетъ внутренней психологической детерминированности, вѣрнаго изображенія помысловъ и чувствованій. „Я согласенъ, пишетъ Салтыковъ, что въ дѣйствительности Ѳединька многаго не дѣлалъ и не говорилъ изъ того, что я заставилъ его дѣлать и говорить, но *я утверждаю, что онъ несомнѣнно все это думалъ*... Говорятъ о каррикатурѣ и преувеличеніяхъ, но нужно только осмотрѣться кругомъ, чтобы обвиненіе это пало само собой. Не останавливайтесь на настоящей минутѣ, но прозрѣвайте въ будущее. Тогда вы получите картину волшебствъ, которыхъ, быть можетъ, еще нѣтъ въ дѣйствительности, но которыя несомнѣнно придутъ". Н. К. Михайловскій замѣчаетъ по поводу этихъ словъ, что каррикатуры, вызывавшія смѣхъ, „по прошествіи нѣкотораго времени оказывались точнымъ отраженіемъ дѣйствительности". Укажу для примѣра на проектъ „централизаціи"

нымъ жизненнымъ опытомъ. Это обнаруживается: 1) *на отдѣльныхъ переживаніяхъ*: художникъ знакомитъ насъ съ думами и чувствами изображаемыхъ имъ людей и притомъ такихъ, которые непохожи на него; 2) на *характерахъ*: мы невсегда можемъ научно доказать, но мы чувствуемъ правдивость изображенія извѣстнаго героя, и чувство жизненности изображаемаго лица нерѣдко отнюдь не является субъективной иллюзіей [1]); 3) наконецъ, на детерминированности въ *поведеніи* героевъ; она точно также иногда безошибочно схвачена художникомъ, который изображаетъ судьбу своихъ созданій съ „беззаботностью жизни", какъ выражался Пушкинъ о Шекспирѣ. Этого мало. Психологическая проницательность художника иногда предупреждаетъ реальныя событія, въ какомъ-нибудь отношеніи характерныя для даннаго времени. Такъ, напримѣръ, за нѣсколько дней до выхода въ свѣтъ романа Достоевскаго „Преступленіе и Наказаніе" въ Москвѣ одинъ студентъ совершилъ убійство и ограбленіе ростовщика,

---

корнета Толстолобова въ „Дневникѣ провинціала" и на проектъ „обновленія" Стрѣлова въ „Пестрыхъ письмахъ". (Критическіе опыты Михайловскаго II: „Щедринъ". 1890, стр. 160—161). Пушкинъ въ своихъ письмахъ и замѣткахъ подчеркиваетъ внѣшнюю условность драмы и ставитъ вопросъ: „Какого же правдоподобія должны мы требовать отъ драматическаго писателя"? и отвѣчаетъ: „*Истина страстей, правдоподобіе чувствованій* въ предлагаемыхъ обстоятельствахъ—вотъ чего требуетъ нашъ умъ отъ драматическаго писателя". („Журнальныя статьи: О драмѣ". Также письмо къ Раевскому 1829 г.). Это и есть то, что мы называемъ психологической детерминированностью Вѣрно замѣчаетъ А. Г. Горнфельдъ по поводу наклонности нѣкоторыхъ современныхъ критиковъ сомнѣваться въ реализмѣ Гоголя и видѣть въ немъ фантаста: „Совершенно ясно, если Гоголь и Достоевскій не реалисты, то мы должны отказаться отъ возможности назвать кого-либо реалистомъ". См. интересную книгу А. Г. Горнфельда: „О русскихъ писателяхъ", т. I, статья: „Замѣтки о реализмѣ", 1912, стр. 137—180, гдѣ дано reductio ad absurdum вышеуказанной наклонности современныхъ критиковъ. Ниже мы увидимъ, что подобная тенденція не новость, что и Диккенсъ, и Бальзакъ причислялись къ каррикатуристамъ и фантастамъ. Особенно рѣзко выражена эта тенденція Нордау въ его статьѣ („Психологическіе парадоксы"): „Литературное воображеніе". Еще въ 1868-мъ году Достоевскій писалъ: „Пересказать только то, что мы всѣ, русскіе, пережили въ послѣдніе 10 лѣтъ—да развѣ не закричатъ реалисты, что это фантазія". (Письмо изъ Флоренціи А. Н. Майкову 11/23 декабря 1868 г.). Оказывается, что сорокъ лѣтъ спустя еще попадаются такіе критики, которые „кричатъ" о фантастичности Гоголя и Достоевскаго.

[1]) Нерѣдко мы чувствуемъ, что художникъ постигнулъ душевный міръ своего героя, и ходъ его жизненной драмы переданъ вѣрно, соотвѣтственно объективнымъ психологическимъ законамъ, но мы не можемъ доказать, *почему именно* художникъ правъ, и самъ художникъ нерѣдко также неспособенъ дать отчетъ въ постигнутой имъ психологической правдѣ. На вопросъ Рекеля, почему боги должны погибнуть послѣ того, какъ золото возвращено Рейну, Вагнеръ отвѣчаетъ: „*чувство должно оправдать необходимость*". Логи говоритъ о богахъ: „Они идутъ къ своей погибели, они, столь

исходя изъ идеологіи, напоминающей образъ мыслей Раскольникова. Художники, геніально одаренные перевоплощаемостью, обнаруживаютъ поразительную проницательность въ распознаваніи характера и профессіи наблюдаемаго лица. Въ этомъ отношеніи интересно привести свидѣтельства современниковъ о Гаварни, Теккереѣ и Гоголѣ. Гаварни, по словамъ Морера, во всѣхъ кафе, куда онъ съ нимъ заходилъ, обладалъ магической способностью угадывать профессію присутствовавшихъ лицъ. Теккерей, сидя съ однимъ лицомъ въ театрѣ въ Бостонѣ, опредѣлялъ характеры проходившихъ лицъ и разсказывалъ ихъ біографіи, причемъ біографіи нѣкоторыхъ (именно тѣхъ, кого собесѣдникъ зналъ) оказались вѣрными. Князь Д. Оболенскій разсказываетъ, что нашелъ въ штрафной книгѣ на станціи смѣшную жалобу одного господина. Гоголь спросилъ его: „А какъ вы думаете, кто этотъ господинъ? Какихъ свойствъ и характера человѣкъ?—А вотъ, я вамъ разскажу!“,—и описалъ наружность, карьеру и отдѣльные эпизоды его жизни. Иногда изображенные художникомъ типы встрѣчаются съ нимъ въ жизни лицомъ къ лицу, и тогда получается сцена, какую описываетъ Теккерей: „Въ романѣ: „Пенденнисъ“, писанномъ 10 лѣтъ тому назадъ, есть описаніе нѣкоего Костигана, который былъ выдуманъ мною, какъ, думается мнѣ, романисты задумываютъ своихъ дѣйствующихъ лицъ изъ клочковъ, обрѣзковъ и отдѣльныхъ мелочей (scraps, heel taps, odds and ends) характеровъ. Однажды ночью я курилъ въ тавернѣ, и этотъ самый Костиганъ, ну, прямо, вылитый, живой, вошелъ въ комнату, поразительно похожій на мои печатные наброски этого лица... ...„Сэръ, сказалъ я ему, узнавая въ немъ стараго пріятеля, съ которымъ я встрѣчался въ невѣдомыхъ странахъ, могу я предложить вамъ стаканчикъ грога?“. (См. біографію Теккерея Melvill'я).

Эта изумительная способность поэта схватывать человѣческую индивидуальность во всей ея многогранности, улавливать и вскрывать затаенныя въ ней противоположности, невольно наводитъ на сопоставленіе между психологической проницательностью художника и судебнаго слѣдователя.

увѣренные въ прочности своего существованія“... Всякій, кто слѣдитъ за этимъ прологомъ съ нѣкоторой симпатіей, не разсуждая, не мудрствуя, все воспринимая чувствомъ, не можетъ не согласиться съ Логи“ (См. „Мемуары“ IV, 183), Леонъ Пасхаль замѣчаетъ: „Душевный механизмъ, въ особенности въ своихъ инстинктивныхъ сторонахъ, отнюдь не можетъ быть изучаемъ, но лишь отгадываемъ. Почему Жюльенъ Сорель увлекается любовью къ г-жѣ Реналь послѣ попытки убить ее, и почему онъ любилъ ее беззавѣтнѣе, чѣмъ прежде въ замкѣ Верръеръ? Почему Фредерикъ Морсо, послѣ того, какъ мадамъ Домбрезъ овдовѣла, отказывается отъ брака на ней, несмотря на то, что этотъ бракъ былъ бы завершеніемъ всѣхъ его плановъ? Авторъ не можетъ перечислить всѣ факторы, привходящіе въ подобныя дѣйствія и всѣ представляющіяся альтернативы“. (Leon Paschal—„Esthétique nouvelle fondée sur la psychologie du Génie“, 1910).

Ну, напримѣръ, Пушкина и Кони, Достоевскаго и описываемаго имъ слѣдователя Порфирія Петровича. Кузнецъ-разбойникъ въ „Дубровскомъ“ безжалостно сжигаетъ стряпчихъ въ домѣ, гдѣ они были заперты, и онъ же во время пожара лѣзетъ на крышу съ опасностью жизни, съ цѣлью спасти отъ огня отчаянно мяукающую кошку, чтобы „не погибла даромъ божья тварь“. Одинъ закоренѣлый преступникъ, не повиновавшійся тюремнымъ порядкамъ, былъ усмиренъ тѣмъ, что, по распоряженію Кони, у него отняли изъ камеры, гдѣ онъ былъ заключенъ, котятъ, съ которыми онъ игралъ. Достоевскій описываетъ ту психологическую игру, которую Порфирій Петровичъ ведетъ съ Раскольниковымъ, и самъ Достоевскій нерѣдко смахиваетъ на судебнаго слѣдователя! Сходство между ними большое, но и разница, вѣдь, огромная. Слѣдователь, по нѣкоторымъ симптомамъ въ душевномъ складѣ преступника, догадывается лишь о томъ, что ему нужно для раскрытія преступленія. Художникъ же цѣликомъ возсоздаетъ человѣческую душу, многогранную, полную противоположностей, причудъ, идіосинкразій, объективируетъ ее и заставляетъ ее жить исихологически детерминированной, какъ бы независимой отъ него жизнью. Судебный слѣдователь анализируетъ, поэтъ—созидаетъ.

Какимъ же путемъ совершается это загадочное проникновеніе въ „чужое Я“ и его возсозданіе? Едва ли найдется такой философъ или художникъ, который сталъ бы утверждать, что въ этомъ творческомъ процессѣ вовсе не играетъ роли опытъ, то-есть, наблюденіе надъ живыми людьми. Но въ вопросѣ о томъ, одинъ ли опытъ играетъ тутъ рѣшающую роль, и что еще привходитъ въ процессъ перевоплощаемости, мнѣнія рѣзко разойдутся, и тутъ можно указать на двѣ точки зрѣнія—одну мы называемъ *интеллектуалистической*, другую—*мистической*. Согласно первой, художественное возсозданіе живого типа есть чисто интеллектуальная обработка данныхъ опыта. Художникъ наблюдаетъ по тѣлеснымъ проявленіямъ чужую жизнь, восполняя пробѣлы догадкою, и систематически конструируетъ ее, такъ сказать, научнымъ методомъ. Подобный взглядъ развиваетъ Золя въ своей теоріи „экспериментальнаго романа“. Творчество, его философія, сводится здѣсь къ головной работѣ, приблизительно такого характера, какой усматриваетъ въ созиданіи поэтическаго сюжета Эдгаръ Поэ [1]). Разумѣется, я имѣю въ виду взгляды Золя и Поэ на творчество, а не

[1]) Философія творчества Поэ (соч. въ перев. Бальмонта, т. II, 168–170): „По большей части писатели, въ особенности поэты, предпочитаютъ чтобы думали, что они сочиняютъ въ извѣстнаго рода утонченномъ безуміи, въ состояніи экстатической интуиціи—и они положительно затрепетали бы при мысли о разрѣшеніи публикѣ заглянуть за сцену, взглянуть на вырабатываемыя и колеблющіяся несовершенства мысли—истинныя задачи, ухваченныя лишь въ послѣдній моментъ, на безчисленные пробле[illegible] мысли, еще не достигшей до зрѣлости полной перспективы, на совершенно созрѣвшія фантазіи, отброшенныя въ отчаяніи, какъ невыполнимыя, на

самое ихъ творчество, которое, какъ это мы видимъ изъ изслѣдованій Ловріэра о Поэ и Массиса о Золя, отнюдь не соотвѣтствовало ихъ философіи творчества. Другой взглядъ—мистическій исходитъ изъ предположенія врожденности знанія о „чужихъ Я“. Художникъ въ процессѣ творчества непосредственно, *интуитивно*, постигаетъ чужія души, ихъ сокровенная сущность врождена ему—духовный макрокосмъ отъ вѣка включенъ въ неопознанной формѣ въ душу художника, и процессъ творчества сводится лишь къ опознанію и объективаціи мистическихъ откровеній чувства. Поразительно, до какой степени это воззрѣніе, имѣющее корни въ новоплатонизмѣ, у Шеллинга и у Шопенгауэра, сходно высказано многими художниками. Родъ только повторяетъ то, что до него высказано: Гете, Гейне, Уильямомъ Блэкомъ, англійскимъ живописцемъ визіонеромъ, и Рихардомъ Вагнеромъ [1]).

осторожныя выбиранія и отбрасываніе, на мучительные вычерки и вставки, —словомъ на всѣ эти колеса и шестерни, на подъемную машину, чьи блоки создаютъ перемѣну сцены, на лѣстницы и на дьявольскіе трапы, на пѣтушьи перья, красную размалевку и бѣлыя наклейки, которые въ девяносто девяти случаяхъ изъ ста составляютъ отличительныя свойства литературнаго гистріона„. „Я никогда не испытывалъ ни малѣйшаго затрудненія при возсозданіи въ памяти послѣдовательнаго развитія какого-либо изъ моихъ произведеній... Мое намѣреніе сдѣлать очевиднымъ, что ни одинъ пунктъ этихъ замысловъ („Воронъ“) не является результатомъ случая, или интуиціи, что произведеніе создавалось шагъ за шагомъ, достигая своей законченности съ точностью и строгой послѣдовательностью математической проблемы“.

[1]) „Интуитивизмъ, говоритъ Эдуардъ Родъ, есть примѣненіе интуиціи въ качествѣ метода въ литературной психологіи: вглядываться въ себя не для того, чтобы познать себя, или любить себя, но для того, чтобы познать и любить другихъ людей, искать въ микрокосмѣ собственнаго сердца біеніе человѣческаго сердца; принявъ себя за отправной пунктъ выйти за предѣлы себя, такъ какъ, что бы тамъ ни говорили, въ этомъ микрокосмѣ отражается весь міръ“. (См. книгу Bourdeau: „Les âmes modernes“ 1912. (Глава о Родѣ). Подобныя идеи высказывали Гете и Гейне. Гете говорилъ Эккерману по поводу созданія „Фауста“: *„не носи я въ себѣ міра въ силу антиципаціи,* я и со зрячими глазами остался бы слѣпъ, и всѣ мои изслѣдованія и опыты оказались бы тщетнымъ и мертвымъ трудомъ“. (Eckermann: „Gespräche mit Goethe“, 2005—6, Reclam, S. 96—99). Гейне пишетъ: „У писателя, въ то время когда онъ создаетъ свое произведеніе, въ душѣ такъ, какъ будто онъ, согласно пиѳагорову ученію о переселеніи душъ, велъ предварительную жизнь послѣ странствованія на землѣ подъ различными видами; его вдохновеніе имѣетъ всѣ свойства воспоминанія“. (См. „Мысли и замѣтки“, Собраніе соч. Гейне, изданіе Нива, т. IV, кн. 12, стр. 308). Вагнеръ предполагаетъ у поэта входящимъ въ его творчество элементомъ „нѣчто субстанціальное, сверхъопытныя Идеи“. „Пошлый міръ думаетъ, что удивительно отчетливые образы поэта возникли прямо изъ опыта и запечатлѣлись въ его памяти“. Между тѣмъ, творческія концепціи опережаютъ опытъ. „Всѣ эти Летучіе Голландцы, Тангейзеры,

Таковы эти два исключающіе другъ друга взгляды. „Чужое Я“ или конструируется художникомъ раціонально, научнымъ методомъ, или постигается сверхразумнымъ мистическимъ путемъ—вотъ антиномія, передъ которою мы стоимъ лицомъ къ лицу, и которую намъ предстоитъ разрѣшить. Антиномія эта напоминаетъ другую—изъ области біологіи—можно ли объяснить образованіе организма по механическимъ законамъ или для этого объясненія нужно прибѣгнуть къ мистическому началу—жизненной силѣ—словомъ: механизмъ или витализмъ? Чтобы разобраться въ сложной головоломкѣ, которая на этотъ разъ лежитъ въ области психо-

---

Лоэнгрины, Нибелунги, Вотаны возникли въ моемъ сознаніи раньше, чѣмъ въ опытѣ“. По его мнѣнію, это—„неотъемлемая принадлежность избранныхъ душъ“. Говоря о „Тристанѣ“, онъ замѣчаетъ: „никогда еще Идея не предопредѣляла опыта съ такою необходимостью“. „Кто могъ бы догадаться, какія чудеса волнуютъ мою душу теперь, „когда Савитри, Парсиваль волнуютъ мой духъ разными постиженіями и стремятся принять какъ можно скорѣе законченную поэтическую форму“. („Мемуары“, IV, 290, 292). Поэтъ постигаетъ то, что возвышается надъ пространствомъ, временемъ и причинностью „Онъ познаетъ это нѣчто при помощи той самой въ немъ заложенной апріорности, которая обусловливаетъ все его творчество, которая позволяетъ ему съ безошибочной достовѣрностью передавать его въ наглядныхъ образахъ“. „Мы стоимъ лицомъ къ лицу съ великимъ чудомъ“. Въ другомъ мѣстѣ онъ пишетъ: „Спасеніе возможно только для *ясновидца*“. В. Блэкъ говоритъ: „Когда М. Анджело или Рафаэль творитъ какое-нибудь изъ своихъ прекрасныхъ произведеній, онъ творитъ ихъ въ „духѣ“. Характеры Чосера суть описанія вѣчныхъ принциповъ, существовавшихъ отъ вѣка. Видѣнія этихъ вѣчныхъ началъ или характеровъ человѣческой жизни являются поэтамъ всѣхъ временъ... Я, дѣйствительно, преисполненъ *интеллектуальнаго видѣнія*, какъ только беру карандашъ или гравировальную иглу въ руки. Вѣчное тѣло человѣка, Воображеніе, т. е. самъ Богъ, божественное тѣло Христосъ, мы его члены“. (См. „Edinburgh. Review“, 1906, jan. The visionary Art of W. Blake). Это мистическое воззрѣніе на врожденность познанія „чужого Я“ у художника находитъ себѣ любопытное выраженіе у Поля Аданъ (Adam). Въ дѣтствѣ онъ съ жадностью внималъ разсказамъ о походахъ, въ которыхъ принимали участіе его предки. Онъ такъ ассимилировалъ эти разсказы, что сталъ приписывать силу своего художественнаго перевоплощенія *атавической памяти*. „Многіе критики, писалъ онъ, удивляются моей способности возсоздавать прошлое (faculté évocatrice) въ моихъ произведеніяхъ тамъ, гдѣ я разсказывалъ о войнахъ первой и второй имперіи. Я не былъ вовсе свидѣтелемъ войны. Но мой прадѣдъ и дѣдъ состояли при арміи Республики и Наполеона. Вотъ я и вѣрю въ атавическую память. Я думаю, что кровь моихъ предковъ оживаетъ во мнѣ, съ нѣкоторыми мнемоническими слѣдами ихъ существованія. Безсознательное сохраняетъ эти слѣды, развиваетъ ихъ и подъ вліяніемъ непрерывныхъ мозговыхъ возбужденій воспроизводитъ ихъ“ (L. Paschal op lot., 1910, p. 111). Подобныя мысли высказываетъ и Лоти въ своемъ „Roman d'un enfant“: онъ допускаетъ въ своей дѣтской душѣ „если не воспоминанія о личныхъ предсуществованіяхъ, то, по крайней мѣрѣ, *безсвязныя отраженія мыслей предковъ*“ (p. 29).

логіи, поставимъ вопросъ такъ—*отъ какихъ условій зависитъ способность художника къ перевоплощенію?* Что такія условія могутъ быть указаны, это мы сейчасъ увидимъ, другой вопросъ, можно ли самый процессъ перевоплощаемости *исчерпывающе объяснить* этими условіями. Мы увидимъ, что анализъ намѣченной проблемы приведетъ насъ къ точкѣ зрѣнія, снимающей указанную выше антиномію. Но, перенося изслѣдованіе на почву опытной психологіи, мы сразу же наталкиваемся на рядъ великихъ затрудненій. 1) Если мы обратимся къ личнымъ показаніямъ самихъ художниковъ, касающимся ихъ духовнаго развитія, а безъ этого невозможно обойтись, то окажется, что часто мы здѣсь будемъ имѣть дѣло съ ненадежнымъ матеріаломъ, или благодаря обманамъ памяти художника, или благодаря наклонности *самосочиняться* (выраженіе Достоевскаго). Такъ, напримѣръ, поинтересовавшись первыми воспоминаніями дѣтства поэтовъ, мы узнаемъ изъ замѣтокъ Пушкина, что самымъ раннимъ воспоминаніемъ у него была встрѣча съ императоромъ Павломъ I. Императоръ, гуляя въ Лѣтнемъ саду, подошелъ къ его нянькѣ и сдѣлалъ ей замѣчаніе за то, что она не сняла при видѣ царя картуза съ ребенка. Это воспоминаніе относится къ поразительно раннему возрасту—второй годъ. Однако, біографы Пушкина показали съ очевидностью, что этого никогда не было. Наклонность *самосочиняться* въ мемуарахъ, проистекающая изъ самолюбиваго желанія выставить себя въ лучшемъ противъ дѣйствительности освѣщеніи (а также изъ другихъ мотивовъ, которые мы укажемъ) существенно искажаетъ показанія автобіографій. Другое затрудненіе при пользованіи показаніями художниковъ—это *неполнота ихъ свидѣтельствъ*—обстоятельство, тѣсно связанное съ еще новымъ третьимъ затрудненіемъ. Дѣло въ томъ, что художники не любятъ посвящать постороннихъ въ тайники своего творчества, неохотно говорятъ о тѣхъ путяхъ, которыми они дошли до созданія извѣстнаго типа. *Скрытность художниковъ* относительно процесса творчества, между прочимъ, выражается въ томъ, что они нерѣдко никому не показываютъ своего произведенія, пока оно не доведено до конца. Біографъ Ибсена (П. Г. Гансенъ) сообщаетъ, что при сочиненіи одной пьесы Ибсенъ долженъ былъ куда-то поѣхать по желѣзной дорогѣ съ женой и сыномъ. Выходя изъ вагона, онъ обронилъ кусочекъ бумажки, на которомъ было написано: „докторъ говоритъ“... Жена подняла этотъ клочекъ и потомъ, желая пошутить надъ скрытностью поэта, спросила его: „такъ что-же говоритъ докторъ?“. Ибсенъ пришелъ въ ярость, заявилъ, что онъ не позволитъ шпіонить за собою и т. д., и его едва удалось успокоить. Купринъ, въ своихъ интересныхъ воспоминаніяхъ о Чеховѣ, пишетъ: „Мы ничего не знаемъ не только о тайнахъ его творчества, но даже о внѣшнихъ пріемахъ работы. Въ этомъ отношеніи А. П. былъ до странности скрытенъ и молчаливъ“. (Сборникъ: „А. П. Чеховъ“, 1910 г.).

Когда ставится вопросъ объ условіяхъ перевоплощаемости, о способности къ эстетическому перевоплощенію и притомъ въ индивидуальности, несходныя съ самимъ поэтомъ, то невольно вспоминается традиціонное раздѣленіе поэтовъ на два разряда—представители *субъективнаго* и *объективнаго* творчества. Байронъ, Лермонтовъ, Леопарди, Чайковскій съ одной стороны, Пушкинъ, Гете, Шекспиръ, Глинка, Римскій-Корсаковъ—съ другой. Байронъ, по словамъ Пушкина, распредѣляетъ свои индивидуальныя черты между своими героями и получается простое переодѣваніе—травести [1]). Шекспиръ, наоборотъ, въ своемъ творчествѣ вмѣщаетъ цѣлый міръ людей, отнюдь не похожихъ на его духовное обличье. Указанная антитеза, если она съ извѣстными ограниченіями найдетъ себѣ подтвержденіе въ дальнѣйшемъ изслѣдованіи, не можетъ имѣть для насъ теперь никакого рѣшающаго значенія. Мы должны сгруппировать психологическія данныя и природныя, и пріобрѣтенныя путемъ обученія, упражненія и навыковъ, данныя, благопріятствующія развитію способности къ перевоплощенію, и тогда, и лишь тогда именно мы получимъ возможность дать себѣ болѣе ясное представленіе о томъ взаимномъ отношеніи, какое существуетъ между познаніемъ и возсозданіемъ себя и „чужихъ Я“ у различныхъ художниковъ. Для этой цѣли мы воспользуемся біографическими и автобіографическими данными художниковъ, у которыхъ явно выражена въ творчествѣ способность къ перевоплощенію, отнюдь не предрѣшая вопроса объ отсутствіи этой способности у художниковъ, которые почему-либо ея не проявили, тѣмъ болѣе, что наряду съ рѣзко противоположными субъективистами и объективистами, мы встрѣчаемъ художниковъ, занимающихъ многія переходныя ступени. Да и крайнія формы настолько-ли абсолютно противоположны, чтобы ихъ можно было безусловно противопоставлять?—вѣдь познанія своей и чужой душевной жизни до того взаимно проникаютъ другъ въ друга, что едвали возможно углубленное постиженіе Я безъ Ты, какъ Ты безъ Я. Субъективистъ Лермонтовъ создалъ „Купца Калашникова“. Пушкинъ, Гете, Шекспиръ величайшіе лирики [2]). Но объ этомъ исключительномъ противо-

[1]) Англійскіе біографы Байрона подтверждаютъ мнѣніе Пушкина.

[2]) Этимъ я хочу сказать, что они проявили способность вѣрно выражать свои личныя переживанія въ своей лирикѣ. Но я не хочу сказать, что поэтъ—лирикъ—субъективистъ. И въ лирикѣ возможна способность къ перевоплощенію, какъ въ эпосѣ и драмѣ. Лирическіе моменты въ трагедіяхъ и операхъ, подражанія лирикѣ различныхъ временъ и народовъ, Пѣсни западныхъ славянъ Мериме, подражанія Корану Пушкина, восточная лирика у русскихъ композиторовъ, романсы Корсакова и Балакирева и т. п. могутъ служить примѣрами. Сюда же Werner относитъ дарованіе лириковъ переводчиковъ—напримѣръ, Жуковскаго (переводы съ нѣмецкаго на русскій) и Фидлера (переводы съ русскаго на нѣмецкій).

поставленіи субъективизма и объективизма рѣчь еще будетъ впереди. Теперь передъ нами вопросъ: съ чего начать психологическій анализъ перевоплощаемости?

II.

Мнѣ думается, что всего цѣлесообразнѣе начать его съ *памяти*. Если мы не склонны, подобно мистикамъ, допускать интуитивное познаніе „чужихъ Я", то мы должны предположить, что для этого познанія прежде всего необходима способность удерживать, сохранять и воспроизводить впечатлѣнія, воспринятыя отъ внѣшности, мимики, рѣчи и пѣнія другихъ лицъ и воспоминанія собственнаго прошлаго. Послѣдняя черта свойственна вообще геніальнымъ людямъ. „Развѣ геніальность, говоритъ Шопенгауеръ, не коренится въ совершенствѣ и жизненности воспоминанія всего хода собственной жизни?". Но цѣлостная память собственнаго прошлаго, какъ и отрывочная память на множество различныхъ жизненныхъ впечатлѣній, нужна для поэта-объективиста въ гораздо большей степени, чѣмъ для лирика или фантаста. *Между памятью собственнаго прошлаго и способностью къ перевоплощенію есть зависимость.* На нее впервые намекнулъ Вейнингеръ [1]). Широта и глубина перевоплощаемости, то есть распространеніе ея на большое число индивидуумовъ и способность къ подробной характеристикѣ свойствъ и поступковъ каждаго изъ нихъ, требуютъ большой способности углубленія въ собственное прошлое. Познаніе чужого Я идетъ параллельно углубленію самосознанія, выражающемуся прежде всего въ ростѣ и развитіи собственной памяти.

Въ виду этого обстоятельства мы должны отмѣтить у поэтовъ-объективистовъ: 1) исключительную силу различныхъ родовъ памяти—зрительной, слуховой, моторной и аффективной [2]), 2) исключительную способность самонаблюденія и цѣлостную память личнаго прошлаго. Вейнингеръ указываетъ, что мысль, будто для геніальной натуры и въ частности для постиженія и возсозданія чужого душевнаго міра память

---

[1]) „Полъ и характеръ", гл. IV.

[2]) Іона Конъ (Jonas Cohn) замѣчаетъ, что для художника важна *первичная* память, т. е. способность удержать образъ въ памяти по свѣжимъ слѣдамъ на короткое время послѣ воспріятія, что же касается *вторичной* памяти, т. е. способности воспроизводить образъ точно послѣ значительнаго промежутка времени, то, какъ ни цѣнна эта черта—она не необходима для художника. Такъ, напримѣръ, Гольбейнъ могъ писать продолжительное время *поразительно точные* портреты по незначительному наброску главнымъ образомъ изъ головы, Беклинъ же освѣжалъ память натурою передъ работой, но руководился больше фантазіей. Мнѣ думается, что для художника объективиста *необходимы оба рода памяти*. Примѣръ Беклина служитъ не опроверженіемъ, а подтвержденіемъ этого замѣчанія, ибо субъективизмъ Беклина внѣ сомнѣній. (См. „Allegemeine Aesthetik", 1901, S. 140).

не нужна, мысль, высказываемая нерѣдко „кафе ресторанными литераторами“, представителями дешеваго геніальничанья, совершенно несостоятельна. Дѣйствительно, она находится въ рѣзкомъ противорѣчіи съ біографическими данными, которыя имѣются въ нашемъ распоряженіи. Я приведу рядъ примѣровъ, который можно при желаніи неопредѣленно продолжить, чего однако, я не буду дѣлать, такъ какъ фактъ, разбираемый нами, уже въ достаточной мѣрѣ, думается мнѣ, общепризнанъ. О феноменальной памяти Пушкина мы имѣемъ многочисленныя свидѣтельства современниковъ его брата Льва Сергѣевича Пушкина [1]), кн. Вяземскаго, его учителей въ Лицеѣ. Читая записки Смирновой, гдѣ литературная начитанность и колоссальная память Пушкина въ этомъ направленіи обнаруживается такъ ярко, убѣждаешься въ исключительномъ характерѣ его воспроизводящей силы памяти. Бальзакъ говоритъ о себѣ, характеризуя Ламберта: „Онъ обладалъ всѣми родами памяти: памятью мѣстъ, именъ, словъ, вещей, формъ; не только онъ запоминалъ произвольно образы предметовъ, но онъ и воспроизводилъ ихъ съ такою же ясностью и красочностью, какъ и въ моментъ воспріятія“ (Theoph. Gauthier: „H. Balzac“, p. 28)... Кромѣ того, онъ помнилъ свои настроенія (les dispositions de l'âme), относящіяся къ далекому прошлому. Т. Готье заключаетъ отъ себя „sa mémoire était prodigieuse“. Диккенсъ обладалъ поразительной памятью и притомъ, повидимому, уравновѣшенной: и зрительные образы, и звуки, и запахи (онъ сохраняетъ съ 9-лѣтняго возраста воспоминаніе о запахѣ сырой соломы въ экипажѣ, о запахѣ фабрикаціи шляпъ и т. д.), и моторные образы; аффективная память [то, что Б. Констанъ и Флоберъ называютъ mémoire du coeur] была у него также исключительная, особенно тяжелыя воспоминанія онъ сохранялъ чрезвычайно яркими до старости—они снова и снова всплывали въ сновидѣніяхъ. (См. Forster: „The life of Dickens“, I, 63). Способность отрывочнаго наблюденія и запоминанія мѣстности или лицъ у него была необычайна. Такъ, напримѣръ, детальное описаніе болотистой мѣстности въ началѣ романа „Барнеби Рёджъ“ было сдѣлано имъ на основаніи одного наблюденія во время поѣздки на пароходѣ съ друзьями отъ Blackwall до Southend, причемъ онъ все время разговаривалъ со спутниками, острилъ, и вообще не было замѣтно, что онъ въ то же время успѣвалъ зафиксировать въ своемъ воображеніи подробности пейзажа. У Мицкевича еще въ дѣтствѣ обнаруживалась таже исключительная спо-

[1]) „Ребенокъ проводилъ безсонныя ночи и тайкомъ въ кабинетѣ отца пожиралъ книги одну за другою“. Пушкинъ былъ одаренъ „памятью неимовѣрной“ и на 11-мъ году уже зналъ наизустъ всю французскую литературу; кн. Вяземскій называетъ память Пушкина *чертовской*, а въ помѣткѣ лицейскаго преподавателя значится: „doué de beaucoup de pénétration et de mémoire“. (См. цѣнный трудъ проф. И. А. Шляпкина: „Изъ неизданныхъ бумагъ А. С. Пушкина“, 1908, стр. 326-я).

собность запоминанія: онъ могъ буквально воспроизводить разъ прочитанное. Мопассанъ обладалъ также une mémoire complaisante въ 10—11 лѣтъ: мать два раза прочитывала ему главу изъ катехизиса—вопросы и отвѣты—и онъ зналъ ее наизусть. Геніальный карикатуристъ Гаварни проявлялъ „une mémoire extraordinaire des faces humaines“. Уже въ 11 лѣтъ біографъ Гаварни отмѣчаетъ у него vif et coloré souvenir. Жюль Гонкуръ разсказываетъ, что Гаварни, гуляя съ какимъ-нибудь знакомымъ, вдругъ говорилъ ему: „Смотрите, помните этого субъекта?“—„Нѣтъ, нѣтъ!“—„Неужели, да вѣть это тотъ самый господинъ, котораго мы видѣли на Quai d'Horloge 20 лѣтъ тому назадъ!“. Біографъ Мейсонье отмѣчаетъ у него „une mémoire, d'une plasticité rare“). Мейсонье—легко воспроизводитъ видѣнное 10 лѣтъ тому назадъ. Біографу своему Gréard Мейсонье говоритъ объ „одолѣвающихъ его воспоминаніяхъ“ („Meissonier“ par Gréard, 189). Домье и Гюисъ не рисовали съ натуры, но большею частью по памяти. „Своимъ проницательнымъ и глубокимъ взглядомъ Домье разсматриваетъ свои модели, не вызывая подозрѣній, продолжаетъ разговаривать, смѣяться, философствовать, ходить взадъ и впередъ. А между тѣмъ въ его мозгу впечатлѣніе запечатлѣвалось, клише схвачено съ абсолютною отчетливостью и точностью фотографическаго аппарата“. (Arsène Alexandre: „H. Daumier“, p. 63). Феноменальная память звуковая и музыкальная композиторовъ общеизвѣстна, можно сослаться на біографіи Моцарта, Листа, Глинки, Глазунова. Корсакова [1]). Моцартъ воспроизводитъ мелодіи на клавесинѣ 3-хъ лѣтъ, Листъ—шести, Глинка искусно подражаетъ звонарямъ (на тазахъ) около 4 лѣтъ. Глазуновъ на память записалъ увертюру „Игоря“ Бородина, которая авторомъ никогда не была написана, но лишь играна на роялѣ. Корсаковъ пишетъ: „память у меня была превосходная, я запоминалъ цѣлыя страницы изъ читаемаго мнѣ матерью наизусть слово въ слово“. „*Еще мнѣ не было двухъ лѣтъ*, какъ я уже хорошо различалъ всѣ мелодіи, которыя мнѣ пѣла мать“.

---

[1]) Когда композиторъ творитъ художественный образъ, связанный съ извѣстной, видѣнной имъ, обстановкой, то творческій процессъ совершается большею частью не при воспріятіи данной обстановки, но *по памяти*. Это мы наблюдаемъ въ творчествѣ Вебера, Балакирева, Вагнера и др. Такъ „Reyer полагаетъ, что Веберъ сочинялъ сцену въ Волчьей долинѣ въ „Фрейшюцѣ“ не у самаго водопада Герольдзау при лунномъ освѣщеніи, но позднѣе по воспоминаніямъ (см. Arreut: Mémoire et imagination, стр. 107). Точно также „Тамара“ Балакирева была сочинена послѣ того, какъ ея творецъ видѣлъ Дарьяльское ущелье и знаменитую башню (см. біографію Балакирева Г. Н. Тимоѳеева, Русская Мысль 1912 г. іюль и августъ)“. Ежедневно, пишетъ Вагнеръ, въ солнечные послѣобѣденные часы я гулялъ по уединенному Зильталю. Долго и внимательно я прислушивался къ пѣнію птицъ, къ удивленію моему, узналъ новыя ихъ породы, совершенно мнѣ неизвѣстныя. То, что я запомнилъ изъ ихъ мотивовъ, я перенесъ въ художественной обработкѣ въ лѣсную сцену „Зигфрида“ (Мемуары IV, 109). Тоже наблюдается у Листа, Берліоза, Мусоргскаго, Бородина и др.

(„Лѣтопись“). Въ воспоминаніяхъ актеровъ мы часто находимъ указанія на исключительную силу памяти, благодаря которой роль выучивалась нерѣдко крайне быстро. Такъ, напримѣръ. на это указываетъ Щепкинъ („Записки и письма“, 1864) и Росси („50 лѣтъ артистической дѣятельности Эрнеста Росси, сост. С. И. Лаврентьевой по мемуарамъ Росси“).

Сильная память объективныхъ художниковъ, какъ уже сказано, связана съ раннимъ пробужденіемъ самосознанія и яркою памятью личнаго прошлаго. Это прежде всего замѣчается на наличности у многихъ изъ нихъ очень раннихъ, но отчетливыхъ воспоминаній дѣтства. Жоржъ Зандъ помнитъ, какъ ее до 3 лѣтъ катали на ослѣ. Вальтеръ Скоттъ помнитъ, какъ онъ (до 3 лѣтъ) лежитъ въ гостинной на полу на фермѣ дѣдушки, завернутый въ свѣже-ободранную баранью шкуру – что считалось средствомъ противъ хромоты. Диккенсъ помнитъ садъ передъ домомъ въ Portsea, откуда былъ увезенъ до 3 лѣтъ. Первое воспоминаніе Достоевскаго до 3 лѣтъ заключалось въ слѣдующемъ: мать привела его къ гостямъ и заставила прочитать молитву на сонъ грядущій. Гости одобряли и говорили, лаская его: „Ахъ, какой умный мальчикъ!“. Первое воспоминаніе Пушкина, повидимому, связано съ землетрясеніемъ въ Москвѣ, 4 октября 1802 г., когда ему было три года и четыре мѣсяца. Поразительна отчетливость перваго воспоминанія Ибсена, которое относится, повидимому, къ 3 годамъ: „Нянька моя снесла меня разъ на вышку и дала посидѣть на слуховомъ окнѣ, разумѣется, крѣпко придерживая меня сзади руками. Ясно помню, какъ поразило меня то, что я могъ смотрѣть на людей сверху внизъ, имъ на макушки, могъ заглянуть сверху и въ наши комнаты, видѣлъ карнизы оконъ, занавѣски, видѣлъ въ одномъ изъ оконъ свою мать, могъ даже заглянуть черезъ крышу во дворъ, гдѣ стояла на привязи у конюшни наша лошадка Бурка, помахивая хвостомъ. На стѣнкѣ конюшни, помню, висѣло блестящее жестяное ведро“ (П. Г. Гансенъ: біографія Ибсена въ 1 т. собр. соч., стр. 6). Первыя воспоминанія Л. Н. Толстого—смутныя ощущенія пеленанія: „памятны мнѣ не крикъ мой, не страданія, но сложность, противорѣчивость впечатлѣнія. Мнѣ хочется свободы, она никому не мѣшаетъ, и я, кому силы нужны, я слабъ, а они сильны“ [1]). Другое воспоминаніе радостное—мытье въ корытѣ. Это единственныя воспоминанія до 3 лѣтъ. А. Доде сохранилъ о фейерверкѣ, который онъ видѣлъ трехъ лѣтъ, малѣйшія подробности въ воспоминаніи. Онъ говоритъ: „въ наростаніи нашего прошлаго, въ потокѣ дней и годовъ событія теряются, стушевываются, но это прошлое остается во весь ростъ, озаренное, залитое свѣтомъ (nos simpressions, initiatrices si vives, si profondes). Онъ же отмѣчаетъ при этомъ яркую память чувствъ—ихъ связь съ запахами и звуками („Trente ans de Paris“, p. 76–77). Въ 1843 г. В. Гюго пишетъ:

[1]) Бирюковъ: біографія Л. Н. Толстого.

„Тридцати лѣтъ моей жизни какъ будто не бывало; я становлюсь снова ребенкомъ, маленькимъ французомъ, „el nino, el chiquito Frances", какъ меня называли. Цѣлый міръ, дремавшій въ глубинѣ моей души, точно просыпается, возрождается и приходитъ въ движеніе въ моей памяти. Я считалъ его почти изгладившимся, а между тѣмъ теперь онъ сталъ ярче, чѣмъ когда-либо". (Пти-де-Жюльвиль: „Исторія франц. литерат. XIX вѣка", 1908, стр. 274-я). Ге, у котораго первое воспоминаніе относится къ 4 годамъ (няньку крѣпостную избилъ приказчикъ), и который тогда же началъ рисовать (изображеніе архимандрита въ мантіи и лошадей на полу мѣломъ) говоритъ: „я долго испытывалъ *новое для меня впечатлѣніе остатковъ прежней жизни*". У Левитова очень ярки раннія воспоминанія дѣтства (см. Автобіографію, цитируемую Скабичевскимъ: „Беллетристы народники", 1888, стр. 134). Первое воспоминаніе Лоти относится къ двумъ годамъ; онъ стоялъ предъ пылающимъ каминомъ въ неосвѣщенной лампою комнатѣ, слегка подпрыгивалъ, что имѣло для него прелесть новизны, а угасаніе камина перепугало его. Съ этимъ моментомъ у него связано какъ бы пробужденіе самосознанія. За этимъ воспоминаніемъ въ памяти Лоти слѣдуетъ длинный пробѣлъ. („Roman d'un enfant", p. 7) [1]). У Мусоргскаго, по словамъ Стасова, воспоминанія дѣтства, пропадающія у большинства людей безслѣдно, „*запали въ душу на всю жизнь съ несокрушимой силой*". Эта исключительная сила памяти тѣсно связана у художника объективиста А) съ интересомъ къ самонаблюденію и В) съ тенденціей къ перевоплощенію, причемъ эти двѣ тенденціи необходимо предполагаютъ одна другую. Гете пишетъ: „чувство, которое всецѣло овладѣло мною и которое поражало меня особенною своеобразностью—это ощущеніе единства прошедшаго и настоящаго: настроеніе, которое придавало настоящему какой-то характеръ призрачности". Отсюда, по Додэ, раннее развитіе самосознанія, рефлексіи: „un don de se voir, de se juger, de se prendre en flagrant délit de tout... C'était comme un regard interieur impassible et fixe, un double inerte et froid qui daus les plus violentes bordées du petit Chose observait tout". Однимъ изъ поразительныхъ примѣровъ вѣрнаго самонаблюденія въ дѣтскомъ возрастѣ является автопортретъ 13 лѣтняго Дюрера (въ Вѣнѣ). Таже черта наблюдать себя глазомъ художника рѣзко выражена у Мопассана и Тургенева. Мопассанъ отмѣчаетъ у себя le démon de l'analyse, cette espèce de seconde âme qui note, explique, commente chaque sensation de sa voisine. (См. біографію Мопассана Maynial, p. 235). Тургеневъ послѣ тяжелой операціи (безъ наркоза)

---

[1]) Само собою разумѣется, что ни одно изъ личныхъ показаній художниковъ о первомъ воспоминаніи не исключаетъ возможности ошибки, но все же многочисленныя косвенныя указанія на раннее пробужденіе самосознанія и способности воспроизведенія прошлаго у объективныхъ художниковъ заключаетъ въ себѣ несомнѣнную правду.

говоритъ Доде: „j'analysais ma souffrance pour vous la conter à un de nos diners peusant que cela vous interesserait". Тальма говоритъ, что въ минуты сильнаго горя онъ непроизвольно направляетъ свое вниманіе на свое духовное нутро и находитъ, что актеръ безсознательно изучаетъ человѣка и подслушиваетъ природу (См. Carl Michel: „Die Gebärdensprache", 1886). Сила самонаблюденія въ дѣтствѣ отражается въ созданіяхъ болѣе поздняго времени: „Wahrheit und Dichtung" Гете, „Дѣтство и отрочество" Толстого, „Trente ans de Paris" Доде, „Давидъ Копперфильдъ" Диккенса, „Дѣтская"—Мусоргскаго, „Дѣтскіе годы" Аксакова и т. п., но, разумѣется, при сочиненіи этихъ произведеній немалую роль играли и наблюденія позднѣйшаго времени надъ другими людьми. Письма и воспоминанія Листа, Римскаго-Корсакова, Вагнера, Ж. Бретона, Гольдони, Верещагина, Короленки, Бородина, Тальма, Сальвини, Барная, Антокольскаго, Крамского, Тургенева и многихъ другихъ подтверждаютъ тоже самое. Иногда какое-нибудь отдаленное воспоминаніе юности или дѣтства является *опорнымъ пунктомъ* для созданія художественнаго произведенія въ зрѣломъ возрастѣ. Образъ „Орлеанской Дѣвы" поразилъ 10-лѣтняго Чайковскаго. „Вечера на хуторѣ близъ Диканьки" плѣнили въ дѣтствѣ Корсакова—и позднѣе возникли у обоихъ художниковъ оперы на соотвѣтствующіе сюжеты. Колоритъ картинъ Рембрандта имѣетъ своимъ источникомъ, повидимому, дѣтскія впечатлѣнія, отъ своеобразнаго освѣщенія въ intérieur голландскихъ мельницъ. По словамъ Zilcke, которыя приводитъ Пасхаль, своеобразный колоритъ Рембрандтовскихъ картинъ есть отраженіе свѣтовыхъ впечатлѣній дѣтства, того освѣщенія, которое наблюдается и теперь внутри голландскихъ старыхъ мельницъ, и которое, повидимому, на всю жизнь поразило воображеніе Рембрандта (Paschal, op. cit. 117—119). „Angelus" Милле—отзвучіе воспоминаній ранняго дѣтства, когда ребенокъ видѣлъ, какъ отецъ прерывалъ на минуту полевую работу для молитвы при звукахъ колокола. Берліоза на школьной скамьѣ плѣнила Энеида, сюжетъ, которымъ онъ воспользовался въ своихъ двухъ послѣднихъ операхъ. Мюнцъ разсказываетъ о томъ упорствѣ, съ которымъ Рафаэль возвращается къ воспоминаніямъ ранней юности: „Ангелъ, разсыпающій цвѣты" черезъ 12 лѣтъ обратился въ генія „Свадьбы Купидона и Венеры" и т. п. Уроженецъ Красноярска Суриковъ говоритъ: „Идеалы историческихъ типовъ воспитала во мнѣ Сибирь *съ дѣтства*". (См. „Русскіе художники. Суриковъ", соч. В. Пикольскаго, 1909, стр. 31-я) [1]).

[1]) „Лучшей обстановки, замѣчаетъ по этому поводу В. Никольскій, для воспитанія способности пониманія исторіи, чѣмъ сибирскій бытъ 60-хъ и 70-хъ годовъ прошлаго столѣтія, трудно и придумать". Этому способствовали сохранившіеся въ Сибири обычаи, обряды, казачьи игры, семейныя реликвіи etc.

III.

Однако для насъ особенно важны вниманіе и наблюдательность, направленныя на чужую душевную жизнь—то, что мы назвали *тенденціей къ перевоплощенію*. Она у всѣхъ объективныхъ художниковъ обнаруживается или въ дѣтствѣ, или въ ранней юности и представляетъ рѣзко проявляющуюся наклонность, жадность къ воспріятію чужихъ душевныхъ переживаній, особенно упоеніе „быть въ шкурѣ другого". Это то, что Гроссъ называетъ „*Wanderlust der Seele*", Дессуаръ *Freude an die Metamorphose*, а Пасхаль — *полиперсонализмомъ*. У всякаго ребенка мы замѣчаемъ въ извѣстной степени наклонность, поддаваясь внушеніямъ окружающей среды, подражать внутренно чужимъ переживаніямъ, но этотъ *миметизмъ* зависитъ лишь отъ того, что его собственная личность еще не сформировалась. Люди взрослые безвольные и безличные обладаютъ тѣмъ свойствомъ, что у нихъ, „что послѣдняя книжка скажетъ, то на душу и ляжетъ". Но въ полиперсонализмѣ художественной натуры мы имѣемъ нѣчто иное: „Совершенно инымъ является полиперсонализмъ, пишетъ Пасхаль, когда онъ представляетъ любознательность мощнаго духа, который перевоплощается, сказалъ бы я, лишь завѣдомо (à bon éscient), чтобы познать людей болѣе интимно, и чтобы постигнуть ихъ судьбы, на мгновенье растворяясь въ этихъ послѣднихъ". (Paschal, op. A. 139). Наклонность къ перевоплощенію представляетъ собою несомнѣнно сложную наклонность, въ нее входятъ болѣе простые элементы. но учесть ихъ въ настоящее время едвали возможно. Еще менѣе возможно говорить о врожденности такой наклонности, или наслѣдственности ея, хотя съ другой стороны несомнѣнно, что въ составъ ея входятъ предрасположенія, которыя унаслѣдованы, какъ память различныхъ родовъ, быстрота въ смѣнѣ образовъ, эмотивность того или другого качества, и т. п. Необходимо допустить передачу по наслѣдственности комплекса такихъ предрасположеній, которыя ведутъ къ раннему развитію наклонности къ перевоплощенію, но и такое допущеніе безконечно далеко отъ признанія самой наклонности къ перевоплощенію наслѣдственной, а тѣмъ паче врожденной. Наличность такихъ унаслѣдованныхъ наклонностей, благопріятныхъ для перевоплощаемости—**самое капитальное условіе** для развитія этой способности. Когда Вагнеръ или Гете утверждаютъ, что типы Тристана или Фауста почерпнуты ими *не изъ опыта* (см. выше стр. 165), то въ подобномъ утвержденіи есть та *частичная* правда, что упомянутые художники имѣли въ своемъ духовномъ складѣ такія унаслѣдованныя элементарныя наклонности, которыя оказались наиболѣе благопріятными для глубокаго постиженія именно этихъ типовъ. Однако безъ сложнаго жизненнаго опыта, безъ живыхъ моделей и изученія соотвѣтствующихъ легендъ, никакое перевоплощеніе, разумѣется, здѣсь не имѣло бы мѣста.

Можно безспорно констатировать у объективистовъ художниковъ пробужденіе въ юности, а нерѣдко и въ дѣтствѣ (и довольно раннемъ) тенденціи къ перевоплощенію. При этомъ нужно оттѣнить различіе артистической наклонности къ перевоплощенію отъ моральнаго чувства симпатіи, хотя бы послѣднее иногда и сосуществовало съ художественной наклонностью. Послѣднее предполагаетъ заинтересованное практическое отношеніе къ „чужому Я“, выражающееся въ дѣятельной любви, стремленіи помогать другому въ бѣдѣ, быть къ нему справедливымъ и т. п. Наклонность къ перевоплощенію представляетъ артистическую любознательность къ „чужому Я“, подобную вышеуказанному интересу къ собственнымъ переживаніямъ, интересу чисто созерцательному. Если мы наблюдаемъ у человѣка уже въ раннемъ возрастѣ эту безкорыстную радость перевоплощенія, то передъ нами то явленіе, о которомъ идетъ рѣчь. При этомъ надо замѣтить, что эта наклонность рѣзко выдѣляется изъ свойственнаго всѣмъ дѣтямъ фантастическаго одухотворенія. Подростокъ, обладающій ею, искусно подмѣчаетъ *подлинныя* душевныя свойства окружающихъ людей и воспроизводитъ ихъ въ разсказѣ, рисункѣ или игрѣ на сценѣ. Отсюда ранняя наклонность вращаться среди людей, общительность, но не простая непосредственная, а съ нѣкоторымъ „себѣ на умѣ“. Нерѣдко подобный подростокъ и не помышляетъ еще о томъ искусствѣ, которому онъ предается впослѣдствіи съ неудержимой страстью, но у него уже накопляются и бродятъ въ душѣ обильныя наблюденія относительно того, что происходитъ въ чужомъ душевномъ мірѣ. Позднѣе эта наклонность развивается и является существеннымъ элементомъ въ духовномъ складѣ художника. Мопассанъ въ ранней юности плѣняется способностью Шекспира „èvoquer des êtres“ и стремится подражать ей. Додэ пишетъ: „Мнѣ было 10 лѣтъ, когда мучимый желаніемъ выйти за предѣлы себя, воплощаться въ другія существа (de m'encarner en d'autres êtres) при начинающейся маніи наблюденія надъ людьми и примѣчанія ихъ свойствъ, я находилъ великое развлеченіе во время прогулокъ въ томъ, чтобы, намѣтивши прохожаго, слѣдовать за нимъ по всему городу Ліону во все время его фланированія и дѣловыхъ странствій, дабы попытаться отожествить себя съ его жизнью (pour essayer de s'identifier à sa vie), дабы постигнуть его интимныя занятія.“ Эти прогулки прекратились по требованію родителей послѣ того, какъ маленькій Додэ, увидѣвъ „удивительно прекрасную даму“, пошелъ за ней и попалъ въ нѣкоторое веселое заведеніе. Когда у Додэ умеръ братъ (Альфонсу было около 10 лѣтъ), ихъ отецъ, удрученный горемъ, постоянно восклицалъ: „Il est mort!“. И вотъ мальчикъ всю ночь повторялъ это восклицаніе съ отцовской интонаціей. „Этимъ мнѣ открылось существованіе моего двойника, неумолимаго свидѣтеля, который среди нашего всеобщаго горя схватилъ, какъ въ театрѣ, вѣрность интонаціи смертельнаго отчаянія и воспроизводилъ его на моихъ трепетныхъ губахъ“.

(op. cit., 83). Я не вижу основаній заподазривать подлинность этого свидѣтельства, какъ это дѣлаетъ Пасхаль. Совершенно подобный же фактъ, правда, относящійся къ старости, сообщаетъ Н. Н. Ге. „Ему нужно было передать первые моменты смерти: лобъ, ротъ уже застыли, и только ноздри еще сохранили послѣдній остатокъ, какъ послѣдній слѣдъ жизни. Этотъ ужасный моментъ, который, по признанію видѣвшихъ картину врачей, съ такою необычайной реальностью переданъ тамъ, Н. Н. уловилъ на лицѣ своей умирающей жены". „И вотъ что значитъ быть художникомъ, говорилъ Н. Н., я былъ внѣ себя отъ ужаса и горя, но я оставался себѣ вѣренъ: не могъ не смотрѣть, не могъ не видѣть, какъ художникъ". (В. В. Стасовъ. „Н. Н. Ге", стр. 390). Эта наблюдательность проявляется въ ранней юности въ пародіяхъ у Гоголя (онъ отмѣчаетъ у себя природное чутье *слышать душу*), который лѣтъ 12-ти написалъ: „Нѣчто о Нѣжинѣ или дуракамъ законъ не писанъ", у Теккерея, который въ такомъ же возрастѣ написалъ пародію на одну поэтессу, и который относилъ задатки своего литературнаго творчества къ дѣтству (certain buds germing in my mind), у Мопассана, который забавлялъ товарищей въ школѣ пародіями на проповѣдника, говорящаго объ адѣ [1]). Гогартъ пишетъ: „Въ дѣтствѣ зрѣлища всякаго рода доставляли мнѣ необычайное удовольствіе, и подражательность (mimicry), свойственная всѣмъ дѣтямъ, была во мнѣ совершенно исключительной." Боделеръ сравниваетъ Гюиса съ „зеркаломъ, столь же громаднымъ, какъ толпа", наблюдателя-художника—съ принцемъ, который повсюду наслаждается своимъ инкогнито. По поводу Гюиса онъ описываетъ одну его картину: „Homme des foules". „Sa passion et sa profession, добавляетъ онъ, c'est d'epouser la foule". Вотъ описаніе картины: „За витриной кафе сидитъ выздоравливающій, съ наслажденіемъ созерцающій проходящую толпу, и мысленно сливается съ помыслами окружающихъ лицъ. Недавно отдѣлавшись отъ призрака смерти, онъ съ упоеніемъ устремляется ко всѣмъ росткамъ и побѣгамъ жизни. Близкій столь недавно къ забвенію всего, онъ съ увлеченіемъ припоминаетъ и хочетъ припомнить все. Наконецъ, онъ бросается въ толпу въ поискахъ за незнакомцемъ, физіономія котораго, на мгновеніе мелькнувшая передъ нимъ, сильно заинтересовала его. Любопытство сдѣлалось его роковой неудержимой страстью. Представьте себѣ художника, для котораго подобное состояніе выздоравливающаго будетъ постояннымъ свойствомъ—и у васъ

[1]) Біографъ Мопассана отмѣчаетъ у него и у Флобера „общую наклонность разсматривать жизнь, какъ будто она спеціально существуетъ для искусства". Вагнеръ пишетъ въ дневникѣ 1858—59 г.г. „Міръ, какъ и природа, обратились для меня въ объективное зрѣлище... Я отношусь ко всему, *исключительно какъ художникъ, созерцающій и творящій*, не имѣя при этомъ никакой своей воли, своихъ исканій, своихъ стремленій". (См. статью А. Н. Римскаго-Корсакова; „Мейстерзингеры" Вагнера, Русская Молва, 21 дек. 1912 г.).

будетъ въ рукахъ ключъ къ характеру Гюиса". (См. „L'art romantique" глава, посвященная Гюису). „Я заходилъ въ мастерскія, говоритъ Гете, и у меня *проявлялся инстинктъ отожествлять себя съ чуждыми мнѣ положеніями*, чувствовать каждую специфическую форму человѣческой жизни и съ наслажденіемъ принимать въ ней участіе." Мать Диккенса разсказывала ему біографіи должниковъ въ тюрьмѣ, гдѣ сидѣлъ за долги его отецъ: ребенокъ интересовался ихъ видѣть. Онъ констатируетъ въ себѣ „early interest in observing people". Когда должники тюрьмы проектировали адресъ-прошеніе королевѣ, то ребенокъ нашелъ случай наблюдать процессъ чтенія адреса: „Я искренно увѣренъ, что я изъ моего уголка подмѣтилъ то, что было комическаго и патетическаго въ этой сценѣ... *подмѣтилъ такъ же хорошо, какъ я подмѣтилъ бы это теперь.* у меня сложилось свое собственное представленіе о характерѣ и біографіи каждаго, подписавшагося подъ петиціей... Различныя особенности въ ихъ одеждѣ, наружности, походкѣ и повадкѣ точно запечатлѣлись въ моей памяти... и я часто снова и снова вспоминалъ объ этомъ, упаковывая банки съ ваксой. Заглядывая духовными очами въ тюрьму Флитъ, во время заключенія въ нее Пиквика, я съ удивленіемъ чувствовалъ, что мнѣ не хватаетъ полдюжины лицъ изъ тюрьмы Маршалси, которыя дефилировали подъ звуки голоса Портера (читавшаго адресъ)" (I, 80, Forster, op. cit.). Гончаровъ замѣчаетъ въ старости про свое раннее дѣтство, что у него, „очень зоркаго и впечатлительнаго мальчика, уже тогда при видѣ всѣхъ этихъ фигуръ (Якубова и сосѣдей помѣщиковъ), этого беззаботнаго житья-бытья, бездѣлья и лежанья, *зародилось неясное представленіе объ обломовщинѣ*" (Ляцкій, „Гончаровъ", 1912, стр. 62). Очень интересенъ слѣдующій разсказъ о наблюдательности Тургенева. По поводу замѣчанія одной знакомой о грубыхъ людяхъ, Тургеневъ сказалъ: „А чѣмъ грубѣе были съ Вами, тѣмъ *съ литературной точки зрѣнія лучше*... Вотъ, видите ли, ѣхалъ я разъ въ фіакрѣ. Кучеръ везъ скверно. Пріѣзжаю домой и рѣшилъ не дать ему „pourboire". Онъ началъ браниться и назвалъ меня: „Vieux pot de chambre"! А я себѣ думалъ: „пятьдесятъ сантимовъ я тебѣ все-таки не дамъ!" и смотрѣлъ, какой у него былъ красный носъ, и какъ лицо его все подергивалось отъ злости, и записывалъ". (См. Гутьяръ, op. cit., стр. 377-я).

Актеръ Тальма разсказываетъ про свое первое выступленіе на сценѣ: „Девятилѣтній мальчикъ, я проникся такъ глубоко ситуаціей, разсказывая о смерти, что отдался реальному страданію; голосъ исказился, я разразился рыданіями и упалъ въ обморокъ". (См. „Mémoires de Talma", изданныя Алекс. Дюма, т. 1, 18). Мусоргскій обнаруживалъ постоянную наблюдательность къ чужой душевной жизни и въ частности къ неуловимымъ измѣненіямъ интонаціи человѣческой рѣчи, которыя затѣмъ стремился воссоздавать въ музыкѣ: „Я старался по возможности ярче очерчивать

тѣ перемѣны въ интонаціи, которыя являются въ дѣйствующихъ лицахъ во время діалога, повидимому, отъ самыхъ незначительныхъ причинъ" (писано во время сочиненія „Женитьбы"). „Наблюдалъ за бабами и мужиками, извлекъ аппетитные экземпляры. Одинъ мужикъ—сколокъ съ Антонія въ Шекспировскомъ „Цезарѣ", когда Антоній говоритъ рѣчь на форумѣ передъ трупомъ Цезаря. Очень умный и оригинально-ехидный мужикъ. Все это мнѣ пригодится, а бабьи экземпляры — просто кладъ. У меня всегда такъ: *я вотъ запримѣчу кое-какихъ народовъ, а потомъ при случаѣ и тисну*". (В. В. Стасовъ: „М. П. Мусоргскій" В. Европы, 1881). 8-милѣтній Шуманъ забавлялся тѣмъ, что набрасывалъ рядъ музыкальныхъ портретовъ своихъ школьныхъ товарищей, воспроизводя при помощи извѣстныхъ оборотовъ мелодіи и разнообразныхъ ритмовъ ихъ моральныя черты и даже внѣшнія ухватки. Иногда, такимъ образомъ, получались столь ошеломляющія сходства, что всѣ, безъ упоминанія имени, отгадывали личность, которую намѣчали пальцы, руководимые геніемъ. (См. Arreat: „Mémoire et imagination"). В. П. Энгельгардтъ (Истор. Вѣстникъ, сентябрь, 1912 г.) въ статьѣ: „Давніе эпизоды" пишетъ: „Колокольный звонъ, русскія пѣсни, исполняемыя крѣпостнымъ оркестромъ, восточныя мелодіи, пляски и пѣсни черкешенокъ, грузинскій мотивъ, сыгранный Грибоѣдовымъ, пѣсня ямщика чухонца, персидская пѣсня, пѣтая секретаремъ Хозрева Мирзы, вальсы Ланнера и Штрауса, напѣвъ лужскаго извозчика, татарскій напѣвъ, сообщенный Айвазовскимъ, малороссійскіе хоры въ Качеповкѣ, гитара вильядолидскаго негоціанта и пѣсня погонщика муловъ въ Мадридѣ—вотъ разнообразные источники вдохновенія Глинки. *Всеотзывчивой душой Глинка постигалъ въ звукахъ* душу поляка, испанца, чухонца, лезгина, перса, татарина и хохла". Таже чуткость къ чужой душѣ замѣтна у Римскаго-Корсакова: онъ жадно запоминаетъ звуковыя впечатлѣнія отъ окружающаго міра: „Я прислушивался къ голосамъ природы и народнаго творчества": его увлекаютъ польскія пѣсни, которыя пѣвала въ его дѣтствѣ мать, еврейскій оркестръ въ деревнѣ, церковное пѣніе въ Тихвинскомъ мужскомъ монастырѣ и въ другихъ церквахъ, сцены „проводъ Масляницы", видѣнныя въ дѣтствѣ на улицахъ Тихвина (они изображены впослѣдствіи въ „Снѣгурочкѣ"). Кликъ верхового, снаряженнаго отъ монастыря, слышанный въ дѣтствѣ въ Тихвинѣ (онъ отразился въ кликѣ Бирючей въ „Снѣгурочкѣ"), деревенскіе хороводы, пѣсни прислуги Дуняши; Корсаковъ слушаетъ музыку цыганъ въ Крыму, запоминаетъ крики торговцевъ (чтобы возсоздать ихъ въ „Младѣ"), его поражаетъ восточный танецъ дѣвочки съ кинжаломъ подъ удары большого барабана (сцена, использованная тоже въ „Младѣ"), своеобразные речитативы сказителя былинъ Рябинина (использованные въ „Садко"), крики муэззиновъ на минаретахъ („Шехеразада") и т. д. (См. „Лѣтопись моей музыкальной жизни", изд. 2-е, 1910 г.).

Гокусаи съ 6 лѣтъ, по его собственнымъ словамъ, „обнаруживалъ манію срисовыванія“ (Мутеръ, „Ист. жив. XIX в.“, 427). „Въ ранней юности Веласкезъ держалъ при себѣ крестьянскаго мальчика, который за вознагражденіе служилъ ему моделью въ самыхъ разнообразныхъ позахъ, во всевозможныхъ роляхъ, плача или смѣясь (См. Armstrong: „Velasquez“)[1]). Ѳедотовъ говоритъ (Бенуа: „Исторія русской живописи“, стр. 134): „Все, что вы видите на моихъ картинахъ (кромѣ офицеровъ и... нарядныхъ дамъ), было видано и *отчасти обсуждено* (курсивъ мой. П. Л.) *во время моего дѣтства*: это я заключаю, какъ по воспоминаніямъ, такъ и потому, что, набрасывая большую часть моихъ вещей, я почему-то представляю мѣсто дѣйствія непремѣнно въ Москвѣ“ Съ ранняго дѣтства Ѳедотовъ ощущалъ *„жажду людей“*, въ основѣ которой лежала потребность художественнаго наблюденія. „Любимымъ мѣстомъ нашихъ игръ былъ сѣнникъ... откуда сверху открывался видъ на сосѣдніе дворы, и всѣ сцены, на нихъ происходившія, оказывались передъ глазами наблюдателя, какъ на блюдечкѣ. Сколько я могу дать отчетъ себѣ въ настоящее время, *способностью находить наслажденіе въ созерцательныхъ занятіяхъ* обязанъ я сѣннику или скорѣе верхней части его“ (А. И. Сомовъ: „Ѳедотовъ“). Выдающіеся актеры съ поразительной памятью и наблюдательностью сочетаютъ раннее пониманіе чужой душевной жизни. Такъ, напримѣръ, біографъ Коммиссаржевской пишетъ о ней „Вѣрочка чутко относилась ко всему окружающему своимъ дѣтскимъ сердцемъ, она *многое понимала въ отношеніяхъ* окружающихъ, и рано узнала горести жизни“. (См. „Сборникъ памяти Коммиссаржевской, 1911 г.“, статья Е. Карпова, стр. 4-я).

Антокольскій, описывая свой кризисъ сомнѣній, разсказываетъ, какъ онъ нашелъ изъ него выходъ въ радости художественнаго перевоплощенія: „Еслибъ меня спросили, говоритъ Антокольскій, кто я, я отвѣчалъ бы: Художникъ, живу одною жизнью, но она наполнена другими жизнями, *я чувствую чувства другихъ людей*, всѣхъ ихъ одинаково люблю, всѣ они мнѣ дороги, я радуюсь ихъ радостямъ, но еще ближе мнѣ ихъ печали. Люди—это мои арфы, нервы ихъ для меня струны, своимъ прикосновеніемъ я хочу въ нихъ пробуждать любовь, чувство добра. Слабъ я былъ тогда тѣломъ, но духъ мой бодрствовалъ. Я былъ тогда въ томъ переходномъ возрастѣ, когда кажется, что можно весь міръ обнять, когда нѣтъ пространства, нѣтъ препятствій. Подобное состояніе бываетъ только

---

[1]) Леонардо да Винчи, съ юности стремившійся къ рисованію съ натуры и рекомендовавшій „не полагаться на силу и объемъ памяти“ „(Della pittura“, гл. I.), между прочимъ совѣтуетъ внимательно изучать жесты глухонѣмыхъ, которые выражаютъ свои мысли движеніями глазъ, рукъ и всего тѣла.

разъ въ жизни и никогда не повторяется". (См. „Письма", изд. В. В. Стасовымъ, стр. 241-я).

У всѣхъ художниковъ объективистовъ мы видимъ наблюдательность, *самопроизвольную* въ дѣтствѣ и *систематическую* послѣ того, какъ они отдались своему художественному призванію. Эта наблюдательность окрашена спеціальнымъ *интересомъ къ чужой душевной жизни*[1]) и сопровождается сознательнымъ упражненіемъ въ эту сторону памяти и вниманія. Леонардо да Винчи пишетъ: („Della pittura", гл. XVII-я). „Весьма полезно, лежа въ постели въ молчаніи ночи, припоминать образы предметовъ, которые изучалъ и рисовалъ, очерчивать контуры фигуръ, требующихъ большого обдумыванія и снаровки; такимъ путемъ образы предметовъ дѣлаются болѣе живыми, и впечатлѣніе, произведенное предметами, укрѣпляется и дольше сохраняется". Подобную же мысль высказываетъ Гогартъ: „Я выработалъ путемъ привычки наклонность упражнять въ себѣ родъ технической памяти". (Enc. Britannica, IX изд. ст. Hogarth). Очевидно, оба художника здѣсь имѣютъ въ виду скорѣе *упражненіе вниманія*, чѣмъ памяти, и Боделэръ правъ, говоря о *мнемотехникѣ художника*, подъ которою онъ разумѣетъ способность *выбрать типическій моментъ и зафиксировать его въ памяти вниманіемъ*. Такимъ образомъ, уже наблюденіе въ процессѣ перевоплощаемости включаетъ въ себя *активный* моментъ. (См. „L'art romantique").

Жадность художника къ притоку живыхъ впечатлѣній дѣйствительности, когда она не находитъ себѣ удовлетворенія, смѣняется тягостнымъ мучительнымъ чувствомъ; мало того, внѣ общенія съ изображаемымъ міромъ, поэтъ, по истеченіи извѣстнаго времени, ощущаетъ *оскудѣніе творческой способности*, по крайней мѣрѣ, онъ теряетъ возможность успѣшно примѣнять ее въ данномъ направленіи. Диккенсъ, Грибоѣдовъ, Тургеневъ, Достоевскій, Делакруа, Гоголь, Стэндаль одинаково чувствуютъ потребность по временамъ, какъ Антей, соприкоснуться съ родною землей, съ изображаемымъ ими міромъ людей. Диккенсу для творчества нужны впечатлѣнія улицы: „I want a crowded street to plung into it at night" (Forster: „Life of Ch. Dickens", III, 161). „Пусть звонятъ въ Генуѣ колокола во всѣхъ церквахъ и монастыряхъ, я вижу лишь старую лондонскую колокольню; гдѣ она у меня помѣщается? „Въ моемъ духовномъ зрѣніи, Горацio!" (III, 153). „Я не могу выразить, сколь сильна *моя потребность въ улицахъ и множествѣ человѣческихъ фигуръ*, мнѣ кажется, будто *онѣ что-то доставляютъ моему мозгу во время работы*, отсутствія чего онъ не

[1]) Связь силы памяти съ этимъ интересомъ оттѣняетъ Конрадъ Ланге: „то, что воспринимается съ живѣйшимъ интересомъ, лучше удерживается въ памяти, нежели то, что усвояется внѣшнимъ образомъ". А у художниковъ объективистовъ интересъ и вниманіе съ дѣтства концентрированы на чужой душевной жизни. („Das Wesen d. Kunst", 1907, 445).

переносить. Въ теченіе недѣли или двухъ я могу въ уединенномъ мѣстѣ (напримѣръ, въ Broadstairs) написать колоссально много, но день въ Лондонѣ снова подвинчиваетъ меня и сообщаетъ мнѣ новый запасъ силъ. Но трудность и тягость писанія безъ этого волшебнаго фонаря прямо колоссальна" (IV, 42, Forster, op. cit.). „Когда Грибоѣдовъ въ 1822 году окончилъ два первыхъ дѣйствія „Горя отъ ума", то онъ почувствовалъ, что для окончанія комедіи у него не хватаетъ красокъ, и въ мартѣ 1823 г. онъ взялъ отпускъ на 4 мѣсяца, превратившійся въ двухлѣтнее отсутствіе отъ мѣста службы, чтобы „освѣжить впечатлѣнія Москвы". (Скабичевскій: „Грибоѣдовъ" и Пиксановъ: „Грибоѣдовъ"). По поводу „Нови" Тургеневъ пишетъ изъ-за границы: „Изъ 12 лицъ, составляющихъ мой персоналъ, 2 лица не довольно мной изучены, не взяты живьемъ, а „сочинять" въ извѣстномъ смыслѣ я не хочу". „Тургеневъ думаетъ помочь горю, хоть временнымъ пребываніемъ на Руси". (Гутьяръ: „Тургеневъ"). Задумывая романъ съ „новымъ характеромъ" въ Семипалатинскѣ, Достоевскій пишетъ: „Такъ какъ этотъ характеръ въ Россіи, вѣроятно, теперь въ большомъ ходу въ дѣйствительной жизни, судя по движеніямъ и идеямъ, которыми всѣ полны, то я увѣренъ, что обогащу мой романъ новыми наблюденіями, возвратясь въ Россію" („Письма", стран. 113-я, 1858 г.). Передъ возвращеніемъ изъ Танжера въ Парижъ Делакруа пишетъ (29 февраля 1832 г.) Pierret: „Я увѣренъ, что столь великое изобиліе поучительныхъ впечатлѣній, которыя я привезу отсюда, окажутъ мнѣ лишь посредственную услугу. Вдали отъ страны, гдѣ я ихъ нахожу, они будутъ подобны дереву, оторванному отъ родной почвы, впечатлѣнія изгладятся въ моей душѣ, и я сочту недостойнымъ себя воспроизводить холодно и несовершенно плѣнительную жизнь (le sublime vivant), которая кипитъ здѣсь на улицахъ и ошеломляетъ васъ (vous assasine) своею реальностью". (См. книгу: Maurice Tourneux: „Eugène Delacroix". Серія: Les grands artistes) Гоголь пишетъ Смирновой: „Опредѣлите мнѣ характеры всѣхъ находящихся въ Калугѣ... Эти бѣглые наброски съ натуры мнѣ теперь такъ же нужны, какъ живописцу, который пишетъ большую картину, нужны этюды. Онъ, хотя, повидимому, и не вноситъ этихъ этюдовъ въ свою картину, но безпрестанно соображается съ ними, чтобы не напутатьи не отдалиться отъ природы". (Проф. Овсянико-Куликовскій: „Гоголь"). Стендаль въ письмѣ къ сестрѣ выражается почти буквально такъ же: „Пришли мнѣ скорѣе три или четыре характера, изображенныхъ въ фактахъ, разскажи ихъ точно, затѣмъ выведи всѣ ихъ слѣдствія". „Помоги мнѣ узнать провинціальные нравы и страсти: я нуждаюсь въ примѣрахъ и во множествѣ, множествѣ фактовъ". (Пти-де-Жюльвилль, op. cit., стр. 457-я). Говоря о наклонности къ перевоплощенію, нужно упомянуть о *перевоплощаемости въ животный міръ*. Уже у маленькихъ дѣтей возникаетъ желаніе перевоплотиться въ животное. Маленькая Zette, о которой повѣствуетъ Марге-

ритъ, пожелала стать мухой. Послѣ неудачной попытки влѣзть на стѣну, чтобы добраться до потолка, она подставила къ стѣнѣ стулья —эти эксперименты въ ползаніи по стѣнкѣ и летаніи закончились паденіемъ и ушибомъ [1]). И у художниковъ наклонность къ перевоплощенію (въ переходномъ возрастѣ) нерѣдко направляется, разумѣется, не въ такой ребяческой формѣ, на душевный міръ животныхъ. Является потребность „стать на точку зрѣнія“ муравья, комара, ящерицы или паука. Это неподражаемо описано Жоржъ Зандъ въ ея автобіографіи и Л. Н. Толстымъ въ „Казакахъ“ [2]). Вотъ еще два интересныхъ литературныхъ примѣра изъ Надсона и Леонида Андреева: „...рядомъ въ густой травѣ все живетъ своей особенной хлопотливой жизнью: вонъ мохнатый шмель гудитъ подъ лиловой чашечкой колокольчика, вонъ по стебельку ползетъ божія коровка, и недюжинный муравей что-то тащитъ въ свое жилище... И Сережѣ вдругъ приходитъ фантазія взглянуть на окружающій міръ съ точки зрѣнія этого муравья. Стройные стебли богородицыной травы и невѣдомо какъ попавшій сюда матово-зеленый колосъ ржи кажутся ему тропическими пальмами и тополями (Надсонъ: „Проза, дневникъ и письма: Къ тихой пристани“, стр, 391-ая)... То вдругъ представлялось ему, что онъ индѣецъ въ засадѣ“ [3]). А вотъ что говоритъ о себѣ Андреевъ: „Забывъ о поплавкахъ, я слѣдилъ за маленькими паучками, легко скользившими по гладкой водѣ, я воображалъ себя такимъ паучкомъ, а узенькую рѣку необъятнымъ моремъ, и совершалъ по морю далекія путешествія, заходилъ въ шумные приморскіе города и вступалъ въ схватки съ хищниками малайцами, нападавшими на мой корабль“ (Брусянинъ, „Леонидъ Андреевъ“, 1912, стр. 36-ая).

Однако, всѣ усилія художниковъ проникнуть въ душу животнаго оказываются безплодными. Во взорѣ животнаго философы неразъ усматривали что-то „мистическое“ (Гегель). Дѣло въ томъ, что у человѣка нѣтъ прочныхъ критеріевъ для „подстановки“ извѣстныхъ душевныхъ состояній въ животное. Поэтому перевоплощаемость не можетъ идти здѣсь

---

[1]) Пьеръ Лоти разсказываетъ, какъ лѣтъ семи онъ игралъ съ маленькой дѣвочкой; сначала они изображали гусеницъ, ползая на четверенькахъ и разыскивая въ саду листья для ѣды. Потомъ воображали, что погружаются въ глубокій сонъ, они ложились гдѣ-нибудь въ укромномъ уголкѣ, закрывъ глаза фартуками—это было превращеніе въ коконы. Это продолжалось довольно долго, причемъ между ними происходилъ такой разговоръ: „Какъ ты думаешь, ты скоро полетишь?“ „Да, скоро, въ моихъ плечахъ, я чувствую, они (т. е. крылья) уже начинаютъ развертываться“. Затѣмъ наступала отчаянная бѣготня съ маханьемъ фартуками, которые должны были изображать крылья бабочекъ („Le roman d'un enfant“, 1840, p. 64—65).

[2]) См. мою работу: „Вселенское чувство“, изд. Вольфа.

[3]) Этотъ примѣръ указанъ мнѣ проф. Н. К. Пиксановымъ.

далѣе смутныхъ аналоговъ, которые нерѣдко бываютъ окрашевы самымъ яркимъ антропоморфизмомъ: отъ него несвободны самые наблюдательные художники. Поэтому „психологія животныхъ“ въ искусствѣ въ значительной мѣрѣ относится къ сферѣ фантастическаго творчества, гдѣ изображаемыя чувства не подчинены психологическому детерминизму. Сравнительно лучшихъ результатовъ здѣсь, быть можетъ, достигаютъ пластика и живопись, хотя и послѣдняя несвободна отъ антропоморфизма: картины вродѣ „High life“ и „Low life“, Ландсира—сатиры на людей, гдѣ сквозь собачью оболочку легко просвѣчиваютъ человѣческія каррикатуры, подобно тому, какъ въ скульптурныхъ портретахъ-сатирахъ Рубека (Ибсенъ: „Когда мы мертвые пробуждаемся“) можно угадать очертанія различныхъ животныхъ—свиней, быковъ и т. п. Таковы точно также „гуманизированныя“ изображенія обезьянъ въ XVII вѣкѣ—у Теньера, въ XVIII-мъ вѣкѣ—у Шардэна, въ XIX-мъ—у Декань (Decamps). (См. Royer Peyre: „David Teniers“, p. 102). „Впрочемъ, живопись и пластика передаютъ одинъ типическій моментъ душевной жизни—таковой легче постигнуть, чѣмъ сложный строй души въ его непрерывномъ развитіи, за что берется поэзія. Пресловутая интуиція оказывается совершенно безсильной тамъ, гдѣ наблюденіе вступаетъ въ область шаткихъ аналогій. (Объ изображеніи животныхъ въ искусствѣ см. книгу Piper'a „Das Tier im Kunst“).

IV.

До сихъ поръ у насъ шла рѣчь о наблюденіяхъ художниковъ, но художники сверхъ того пользуются и *экспериментомъ* надъ „чужимъ Я“. Я имѣю въ виду, разумѣется, не искусственный лабораторный психологическій экспериментъ, но то, что проф. А. Ѳ. Лазурскій называетъ *естественнымъ экспериментомъ* [1]), въ которомъ наблюдатель, безъ вѣдома испытуемаго субъекта, вызываетъ въ немъ извѣстныя переживанія со спеціальною цѣлью подмѣтить тѣ или другія душевныя перемѣны. Естественный экспериментъ можетъ быть трехъ родовъ; *житейскій*, *научный* и *артистическій*. „Въ житейской практикѣ, говоритъ Клодъ Бернаръ, люди постоянно дѣлаютъ эксперименты другъ надъ другомъ“. Мы не познаемъ непосредственно мотивовъ чужихъ поступковъ, „мы, такимъ образомъ, должны истолковывать ихъ, предполагать ихъ, сообразно видимымъ нами движеніямъ и слышимымъ нами словамъ“. Но Бернаръ, какъ и Зола, цитирующій его, очевидно, смѣшиваютъ здѣсь опосредствованное наблюденіе съ экспериментомъ, какъ это часто дѣлаютъ и психологи, называющіе опытную психологію „экспериментальной“. Я имѣю въ виду, говоря о житейскомъ экспериментѣ, преднамѣренное вызываніе у другого субъекта опредѣленныхъ проявленій душевной жизни съ цѣлью наблюдать эти

[1]) См. статью „Естественный экспериментъ“, „IV Ежегодникъ экспериментальной педагогики“ подъ ред. проф. А. П. Нечаева, 1911 г. (стр. 90-я).

проявленія помимо вѣдома испытуемаго субъекта. Древнѣйшимъ прототипомъ такого житейскаго эксперимента является легенда о Соломонѣ, пожелавшемъ обнаружить истинную мать ребенка. Онъ предложилъ разрубить ребенка и дать по половинкѣ каждой изъ двухъ женщинъ, которыя претендовали быть матерью младенца. Результатъ извѣстенъ: настоящая мать предпочла отдать сына въ руки соперницы, чѣмъ видѣть его умерщвленнымъ. Судебный слѣдователь, ведущій тонкую игру на допросѣ подсудимаго, ловелась, играющій чувствами женщины и любующійся смѣною извѣстныхъ „переживаній“ въ ея душѣ (Грелу въ „Ученикѣ“ Поля Бурже, Печоринъ —въ „Героѣ нашего времени“, Фалькъ—въ „Homo sapiens“)—вотъ примѣры житейскаго естественнаго эксперимента. Подобные эксперименты человѣкъ можетъ производить (уже преднамѣренно) надъ самимъ собою, вызывая въ себѣ „сильныя ощущенія“. Въ дѣтскихъ играхъ, какъ указываетъ Гроссъ („Spiele der Menschen“), экспериментированіе надъ чувствованіями, мышленіемъ и волею своею и чужою также играетъ роль и имѣетъ свое біологическое значеніе. Дразненіе и пуганіе, съ цѣлью вызвать въ жертвѣ разныя проявленія печали или страха, относятся къ этой же категоріи. Сюда же относится мистифицированіе. Не останавливаясь на сущности научно-психологическаго естественнаго эксперимента, котораго цѣль сама собою понятна и заключается въ изученіи душевныхъ проявленій въ наиболѣе непосредственной формѣ для раскрытія законовъ душевнаго механизма, перехожу къ эксперименту художественному. Весьма любопытно, что наклонность къ невинной мистификаціи и дразненію часто наблюдается у художниковъ объективистовъ. Художникъ Ж. Бретонъ разсказываетъ, какъ однажды въ компаніи своего брата и другихъ молодыхъ людей онъ увидѣлъ толстаго господина, заснувшаго, облокотясь на столъ, на постояломъ дворѣ; молодые люди задумали продѣлать надъ постояльцемъ слѣдующую штуку. Было 5 час. вечера и освѣщеніе неопредѣленное—не то вечернее, не то раннее утреннее. Молодежь зажгла въ комнатѣ лампу, спустила шторы, и осторожно разбудила незнакомца. Когда онъ пришелъ въ недоумѣніе по поводу лампы и шторъ, ему объяснили, что теперь раннее утро и что онъ проспалъ 12 часовъ. Господинъ крайне встревожился (у него было неотложное дѣло, которое надо было выполнить наканунѣ), началъ ругаться, что его не разбудили, поспѣшно вышелъ изъ комнаты въ кухню, гдѣ встрѣтилъ кухарку, которой началъ жаловаться, что упустилъ важное дѣло, назначенное на субботу, а теперь воскресенье, женщина подняла его на смѣхъ, и ей едва удалось убѣдить толстяка въ томъ, что его мистифицировали. Глинка забавлялся дразненіемъ подъинспектора Калмакова сочиненной имъ пѣсенкой, съ цѣлью наблюдать мимику испуганнаго и разгнѣваннаго педагога. Наклонность къ невинной мистификаціи была сильна въ юности у Чехова. Многочисленные примѣры можно найти въ воспоминаніяхъ о немъ друзей, напримѣръ,

Сергѣенко. Мопассанъ имѣлъ страсть къ мистификаціямъ. Однажды въ юности, одѣвшись горничной, онъ пришелъ наниматься къ одной англичанкѣ. На вопросъ: „Съ кѣмъ Вы живете, милая?“, мнимая горничная отвѣтила: „Я живу съ драгуномъ и гусаромъ“. Въ другой разъ онъ заявилъ за столомъ при разговорѣ о кушаньяхъ, что онъ находитъ особенно вкуснымъ человѣческое, преимущественно женское мясо. Чтобы укрѣпить впослѣдствіи за собою славу антропофага, онъ однажды въ присутствіи репортера, велѣлъ отнести на кухню человѣческую руку, якобы для того, чтобы ее зажарили къ обѣду. Мать В. Ѳ. Комиссаржевской разсказываетъ, какъ В. Ѳ. однажды мистифицировала семейство нѣмца—управляющаго въ имѣніи ея дяди. Семейство это отличалось наклонностью подсматривать, выспрашивать, вообще было крайне любопытно. Уговоривъ родныхъ лечь пораньше, часовъ въ 10, В. Ѳ., переодѣтая въ мужской костюмъ, обошла незамѣтно черезъ садъ къ парадному крыльцу и начала стучать. „Предупрежденная прислуга прибѣжала съ свѣчкой и впустила ее, моментально видно было, какъ во флигелѣ управляющаго засуетились и подбѣгали къ окнамъ:—этого только Вѣра и ждала,—вошла къ дядѣ, просила его встать—и все это противъ окна, въ которое отъ управляющаго все видно: тутъ и мы вошли, и Вѣра очень почтительно цѣловала намъ руки. Подали самоваръ, мы всѣ усѣлись пить чай, а Вѣра, покуривая папироску, отпивала изъ стакана. Одновременно, по просьбѣ Вѣры, прислуга часто бѣгала на ледникъ и носила въ домъ съѣстные припасы. Глядя на Вѣру, я подумала: „не только она сама, но и вся семья, словно на сценѣ, заиграла подъ ея руководствомъ“. Эффектъ былъ полный, и семья управляющаго осталась при убѣжденіи, что ночной гость былъ женихъ сестры В. Ѳ., заѣзжавшій (по дорогѣ въ Сибирь на золотые пріиски) повидать невѣсту. („Алконостъ“, 1911, стр. 14-я).

Съ мистификаціей всѣхъ оттѣнковъ, начиная съ невинной шутки и кончая подлиннымъ озорствомъ, соприкасается именно то, что я называю художественнымъ экспериментомъ. Вся разница заключается въ цѣли—въ послѣднемъ случаѣ имѣется въ виду наблюденіе надъ душевными проявленіями другого, для художественнаго возсозданія этихъ проявленій. Художественный экспериментъ можетъ производиться артистомъ: 1) надъ другими или 2) надъ самимъ собою.

1) Экспериментированіе надъ другими мы находимъ у Мопассана, Гоголя, Ибсена, С. Т. Аксакова, Леонардо да Винчи, Иванова, Курбэ. Флоберъ часто говорилъ Мопассану: „Пойди-ка, дружище, прогуляться, понаблюдай вокругъ себя, да разскажи мнѣ въ ста строчкахъ видѣнное“. Во время такихъ фланированій Мопассанъ однажды далъ легкій пинокъ шедшему впереди его простолюдину, „désireux d'éprouver les sensations exactes que peut produire chèz un sujet simple un coup de pied bien placé“ но внезапно онъ получилъ при этомъ отъ другого крестьянина „une raclée instru-

cüve". Другой разъ, въ компаніи пріятелей, онъ ѣхалъ въ вагонѣ желѣзной дороги. Въ рукахъ у него былъ футлярчикъ отъ часовъ. И вотъ, чтобы понаблюдать вокругъ себя всеобщій переполохъ, онъ началъ на французскомъ языкѣ съ иностраннымъ акцентомъ разыгрывать русскаго революціонера. Онъ началъ громкимъ шопотомъ, показывая на коробочку, говорить о „подлыхъ буржуа", которые скоро взлетятъ на воздухъ. Въ результатѣ въ вагонѣ произошла суматоха, и его высадили на ближайшей станціи. О Гоголѣ Шенрокъ приводитъ восхитительный разсказъ. Разсказъ этотъ слишкомъ длиненъ, чтобы я могъ его здѣсь воспроизвести, но суть его заключается въ томъ, что Гоголь съ товарищемъ, перелѣзши черезъ заборъ одного крестьянина для сокращенія дороги, навлекъ на себя гнѣвъ бабы, которая, постепенно подстрекаемая его поддразниваніемъ, дошла до ярости и уже собиралась бить Гоголя, но затѣмъ подъ вліяніемъ его рѣчей постепенно успокаивалась; наконецъ, Гоголь, по поводу похвалъ, расточаемыхъ ребенку женщины (онъ раньше назвалъ его „порося") вызвалъ въ ней благосклонность, удовольствіе и, наконецъ, полное восхищеніе „панычами". Такимъ образомъ, цѣлая гамма чувствъ была послѣдовательно вызвана въ ней Гоголемъ, который зорко наблюдалъ ихъ проявленія. Примѣръ этотъ указанъ мнѣ проф. Овсянико-Куликовскимъ. (См.: „Матеріалы по біографіи Гоголя, т. I). Можно провести параллель между этимъ экспериментомъ и экспериментомъ Бернгейма, который въ загипнотизированной сестрѣ милосердія вызывалъ послѣдовательно внушеніями всю гамму чувствъ. Только здѣсь была цѣль научная, а тамъ—у Гоголя —художественная. Біографъ Ибсена Гансенъ сообщаетъ о немъ слѣдующее: „У Ибсена былъ удивительный даръ направлять разговоръ на темы, могущія доставить ему матеріалъ для изученія характеровъ, нужныхъ для произведенія, надъ которымъ онъ въ данное время работалъ: и онъ выхватывалъ изъ такихъ разговоровъ иногда цѣлыя тирады (op. cit., 121). Въ ту зиму (въ Римѣ, въ кабачкѣ Тритона) бесѣда вращалась чаще всего около вопроса... что предпочтительнѣе: проглотить ключъ или сдѣлаться приказчикомъ?.. дѣло въ томъ, что, по преданію, несчастный англійскій поэтъ Чаттертонъ восемнадцати лѣтъ отъ роду, послѣ трехдневной голодовки отравился, и послѣ его смерти квартирный хозяинъ не могъ найти ключа отъ воротъ". Ключъ этотъ отыскался въ пищеводѣ умершаго, который проглотилъ ключъ съ голоду. Поднимался споръ, хорошо ли поступилъ поэтъ, развѣ не могъ онъ, напримѣръ, сдѣлаться приказчикомъ? Ибсенъ горячо защищалъ образъ дѣйствія поэта. „Почтенный собесѣдникъ, не подозрѣвая цѣлей Ибсена, начиналъ защищать свое мнѣніе, а этого только и надо было Ибсену, и вотъ простакъ безсознательно часами позировалъ писателю, служа живою моделью для фогта, кистера или школьнаго учителя въ Брандтѣ" (ib., 122). „С. Т. Аксаковъ разсказываетъ, какъ въ юности, раздраженный самомнительными умствованіями стараго

мартиниста Рубановскаго, онъ выдалъ ему свою пародію за подлинное масонское произведеніе нѣкоего Вольфа, и какъ удалась эта игра". „Я пріѣхалъ часа за два до обѣда; мы заперлись со старикомъ въ его комнатѣ, и я не безъ внутренняго волненія и упрековъ совѣсти прочелъ ему листовъ шесть написаннаго мною вздора. Во время чтенія я нѣсколько разъ останавливался, говоря: „Какая дичь, какая безсмыслица, какая галиматья!". Но старикъ съ сожалѣніемъ улыбался, повторяя свои выраженія, что „это не про васъ и не для васъ писано". Я попросилъ растолковать мнѣ—и онъ толковалъ цѣлый часъ". (См. А. Г. Горнфельдъ: „О толкованіи художественнаго произведенія" [1]). О Леонардо да Винчи мы узнаемъ слѣдующее: „Часто Леонардо отправлялся на рынокъ, гдѣ торговали крестьяне, выбиралъ между ними наиболѣе поражавшія его фигуры, приглашалъ ихъ къ себѣ домой и утѣшалъ на славу. Расположивши ихъ, такимъ образомъ, въ свою пользу, Леонардо разсказывалъ имъ уморительнѣйшія исторіи, доводя ихъ до того, что часто они надрывали, какъ говорится, животики отъ смѣху, или же онъ старался вызвать въ своихъ добровольныхъ натурщикахъ чувство страха, внезапно вынимая изъ подъ плаща фантастическихъ животныхъ, вылѣпленныхъ имъ изъ воска и двигавшихся по столу, вслѣдствіе движенія наполнявшей ихъ внутренность ртути". (М. М. Филипповъ: „Леонардо да Винчи", стр. 16). Въ экспериментированіи Иванова надъ моделью есть доля искусственности, хотя это не помѣшало ему достигнуть блестящихъ результатовъ. По поводу этюда къ картинѣ, „Христосъ и Магдалина" онъ пишетъ сестрѣ: „Она (натурщица) была такъ добра, что, припоминая всѣ свои бѣды и раздробляя на части предъ лицомъ своимъ лукъ самый крѣпкій, плакала; и въ ту же минуту я ее тѣшилъ и смѣшилъ такъ, что полныя слезъ глаза ея съ улыбкой на устахъ, давали мнѣ совершенное понятіе о Магдалинѣ, увидѣвшей Іисуса. Я однако же работалъ въ то время не хладнокровно, сердце мое билось сильно при видѣ головы, улыбающейся сквозь слезы. Я думаю и моя физіономія была необыкновенная". („А. А. Ивановъ, его жизнь и художественная дѣятельность", біографическій очеркъ А. В. Цомакіонъ, стр. 17-я). Когда Курбэ писалъ этюды къ картинѣ „Пожаръ въ Парижѣ", знакомый Курбэ давалъ ему возможность „экспериментировать"—этотъ капитанъ артиллеріи „въ теченіе нѣсколькихъ ночей поднималъ свою команду и устраивалъ ученіе у строющихся стѣнъ для того, чтобы художникъ могъ сдѣлать нужные ему этюды. Курбэ перенесъ свою мастерскую въ казармы и дѣлалъ эскизы при свѣтѣ фанаровъ", (Мутеръ, „Ист. живописи XIX в.", 310 стр.). Въ послѣднемъ случаѣ мы имѣемъ образчикъ художественнаго естественнаго эксперимента надъ толпою. 2). Но наряду съ экспериментированіемъ надъ другими мы имѣемъ въ области творчества экспериментированіе художника

[1]) Статья А. Горнфельда помѣщена въ этомъ же томѣ „Вопросовъ". (Прим. Б. Л.).

надъ самимъ собой [1]) Впослѣдствіи мы будемъ имѣть случай отмѣтить это, когда будемъ анализировать самый процессъ творчества, теперь же мы укажемъ лишь нѣкоторые пріемы. Можно привести одинъ примѣръ эксперимента перевоплощаемости, но лишь въ видѣ курьеза. Претенціозный и мало талантливый фламандскій художникъ Вирцъ написалъ двѣ картины на тему: „что переживаетъ казненный послѣ того, какъ тѣло отдѣлено отъ его головы“. Первая картина представляетъ изображеніе головы, упавшей съ гильотины съ полузакрытыми глазами. Вторая картина (триптихонъ) изображаетъ три переживанія казненнаго—два мига, когда онъ еще мелькомъ видитъ толпу, и третій, когда кровавый хаосъ заслоняетъ его зрѣніе передъ наступленіемъ полной психической тьмы. Біографъ Вирца Эмиль Лавеле разсказываетъ, что прежде, чѣмъ написать эту картину, художникъ, дабы перевоплотиться въ казненнаго, велѣлъ помѣстить себя невдалекѣ отъ мѣста казни и загипнотизировать съ цѣлью телепатически переживать душевныя состоянія казненнаго. Его восклицанія въ гипнотическомъ состояніи были запротоколированы. Они выражали крайнюю муки и желаніе поскорѣе умереть. По пробужденіи отъ гипноза, художникъ сильно захворалъ. Если даже признать этотъ разсказъ за правду, то онъ можетъ быть лишь иллюстраціей самовнушенія, отнюдь не перевоплощенія. Къ экспериментированію надъ собой нужно отнести всѣ сознательныя уловки, которыми художникъ пытается „влѣзть въ чужую шкуру“. Къ таковымъ нужно отнести пользованіе *зеркаломъ*. Диккенсъ, обдумывая свой романъ, прибѣгалъ къ зеркалу, обладая столь мимически подвижной физіономіей, что, по словамъ Карлейля, „его лицо вмѣщаетъ въ себѣ жизнь и душу пятидесяти человѣческихъ существъ“. Можетъ быть, онъ игрой физіономіи и жестикуляціей имѣлъ въ виду вызвать въ себѣ соотвѣтствующія эмоціи изображаемаго лица, т. е. глубже вчувствоваться въ это лицо [2]).

Подобную же роль играетъ переодѣванье—*травести*, когда художникъ носитъ нѣкоторое время костюмъ изображаемаго имъ лица. Такъ Бальзакъ вмѣшивался въ толпу рабочихъ, одѣтый въ рабочій костюмъ [3]). Балакиревъ, изучая пѣсни кавказскихъ горцевъ, странствовалъ по всему Кавказу въ мѣстномъ національномъ костюмѣ. Забавные факты сообщаютъ

---

[1]) Такое экспериментированіе встрѣчается и у художниковъ субъективистовъ. Такъ, въ Венеціи я видѣлъ одинъ казематъ, въ который будто бы Байронъ просилъ однажды запереть себя на 24 часа, чтобы пережить чувствованія сидящаго въ одиночномъ заключеніи.

[2]) Къ зеркалу часто прибѣгали актеры (Жоржъ, Каратыгинъ). Тоже продѣлывалъ С. Т. Аксаковъ, разыгрывавшій передъ собою всѣ роли вновь имъ пьесъ („Семейная хроника“, стр. 317).

[3]) См. мою работу: „Проблема чужого Я“. 1910, стр. 126.

біографы Чехова [1]). Его братъ М. П. пишетъ: „Гримировался А. П. такъ, что его не узнавали даже близкіе его родные. Разъ онъ нарядился нищимъ и, написавъ просительное письмо, черезъ весь городъ въ костюмѣ отправился къ дядѣ и подалъ ему это письмо. Дядя не узналъ его и подалъ ему три копейки". („А. П. Чеховъ", стр. 286).

Самый оригинальный примѣръ экспериментированія артиста надъ своимъ душевнымъ міромъ представляютъ пріемы, введенные въ творчество актера геніальнымъ Станиславскимъ. До него техника актера сводилась къ усвоенію роли, „вчувствованію" въ нее и выработкѣ мимическаго искусства. Но главное вниманіе обращалось на *„искусство представленія"*, т. е. на развитіе въ себѣ путемъ продолжительныхъ упражненій власти надъ интонаціей, мимикой и жестами. Что же касается *„искусства переживанія"* [2]), т. е. вчувствованія въ роль, художественнаго отожествленія себя съ изображаемымъ лицомъ, то эта сторона предоставлялась нерѣдко случайности вдохновенія, „нутру" и т. д. Книга Rötscher'a, появившаяся въ 1796 г., выдвигала на первый планъ для актера значеніе мимической техники, (что теперь можно назвать „моторной установкой") и интонаціи. То-же мы находимъ и въ современныхъ сочиненіяхъ, напримѣръ, въ книгѣ Michel'я: „Die Gebärdensprache" (1886 г.). Между тѣмъ творчество актера вѣдь не сводится только къ искусству представленія, но и къ искусству переживанія. Уже давно бросалась въ глаза неестественность въ игрѣ актера, которая заключается въ томъ, что переходъ отъ спокойнаго разговора за кулисами о своихъ дѣлахъ къ внезапному взрыву страсти на сценѣ представляетъ собою внезапный скачекъ въ душевной жизни актера. Нѣкоторые актеры, чтобы возбудить въ себѣ вдохновеніе, прибѣгали при этомъ къ средствамъ, никчемность которыхъ вполнѣ очевидна. Такъ, напримѣръ, по словамъ Михеля, Макриди передъ выходомъ на сцену „взвинчивалъ себя", нашептывая sotto voce и яростно раскачивая прислоненную къ стѣнѣ лѣстницу. M-me Vestris разсказываетъ подобную же исторію про другого актера, который передъ комическими сценами, прислонясь къ кулиссѣ, кричалъ на себя и проклиналъ себя. Нѣкоторые актеры утверждаютъ, что они играя ничего не переживаютъ изъ своей роли, такимъ образомъ, они сами признаютъ свое искусство искусствомъ представленія, а не переживанія. Эта мысль была особенно подчеркнута Дидро въ его статьѣ: „Paradoxe sur le comédien". По мнѣнію Дидро, актеръ

[1]) Вотъ забава юности Чехова: „Судили Левитана. Киселевъ былъ предсѣдателемъ суда, А. П.—прокуроромъ, спеціально для этого гримировался, оба были въ мундирахъ, шитыхъ золотомъ. Братъ говорилъ обвинительную рѣчь, отъ которой всѣ умирали отъ хохота. Гостившій тогда у насъ старшій братъ Александръ защищалъ". (А. П. Чеховъ, 1910 г., стр. 225. См. объ этомъ ниже).

[2]) Эти два термина принадлежатъ Станиславскому.

до такой степени чуждъ переживаніямъ, которыя онъ внѣшнимъ образомъ изображаетъ, что можетъ играя объясняться въ любви со своею женою и въ то же время вести съ нею непрерывную перебранку неслышимо для публики. Дидро защищаетъ свою мысль слѣдующими соображеніями: 1) эмоцію нельзя повторять безъ того, чтобы она не притупилась; 2) великими актерами люди бываютъ не въ юности, когда въ нихъ имѣется страстей избытокъ, и когда, казалось бы, они лучше всего умѣютъ выражать страсти, а въ старости или въ зрѣломъ возрастѣ: 3) у актера, какъ видно изъ приведеннаго примѣра, могутъ во время игры преобладать постороннія эмоціи; 4) онъ въ самыхъ патетическихъ мѣстахъ можетъ быть совершенно хладнокровенъ, и, наконецъ, 5) актеръ, изображая эмоцію, долженъ слѣдить въ то же время за ея выраженіемъ, что невозможно. Новѣйшее искусство со Станиславскимъ во главѣ отвергаетъ эту точку зрѣнія, кстати сказать, забракованную и психологами. Анкета Анри показала, что многіе актеры переживаютъ эмоціи во время игры, хотя это и не подлинныя житейскія, но эстетическія, *фиктивныя чувства*. Станиславскій показалъ, что можно воспитать въ себѣ „искусство переживанія“; что можно, вживаясь въ роль, сдѣлать выполненіе ея на сценѣ гораздо болѣе жизненнымъ, *благодаря постоянному экспериментированію актера надъ собою*, вчувствованію въ роль. Что въ роль можно настолько вжиться, что ея переживаніе на время дѣлается какъ бы постояннымъ свойствомъ актера, на это указывали до Станиславскаго. Такъ, напримѣръ, Сарсэ приводитъ слова актрисы (M-me Fargueil). „Съ того дня, когда мнѣ роль поручена, мы живемъ съ нею вмѣстѣ. Могу прибавить, что она овладѣваетъ мною и вселяется въ меня... Поэтому нерѣдко случается, что я у себя дома да и вездѣ и почти всегда безсознательно придаю себѣ тонъ, экспрессію лица и мимику, какую хочу придать моей роли“ (изъ книги Sarcey: „Portraits de comédiennes“). Станиславскій поставилъ своей задачей *развить въ актерѣ эту способность вчувствованія произвольными упражненіями и притомъ упражненіями не искусственными, но столь естественными*. Артистическій естественный экспериментъ здѣсь находитъ себѣ блестящее примѣненіе, благодаря чему игра пріобрѣтаетъ живой характеръ, не заключая въ себѣ, по его выраженію, „голосовыхъ и зрительныхъ штамповъ“, то-есть, той рутины, которая неизбѣжна даже у большихъ виртуозовъ искусства представленія. (По этому вопросу Станиславскій готовитъ къ печати замѣчательный трудъ).

V.

При развитіи дара перевоплощаемости у артиста особенно важную роль играетъ переработка жизненныхъ впечатлѣній: *дѣятельность фантазіи и мышленія*. Въ дѣтскомъ возрастѣ замѣтна сильная наклонность къ фантастическому одухотворенію, но не ее мы имѣемъ въ виду. *Ху-*

дожническая фантазія отличается отъ фантазіи вообще одною очень существенною чертою, которая имѣетъ мѣсто даже въ такъ называемомъ фантастическомъ творчествѣ, гдѣ создаваемые образы не соотвѣтствуютъ дѣйствительности. Эта черта вѣрно оттѣнена Конрадомъ Ланге: „Художническая фантазія есть даръ создавать произведенія искусства, которыя *способны вызывать иллюзію*“ [1]) жизненности, реальности. (См. Konrad Lange: „Wesen der Kunst“, 1907, s. 449—450). Мы же имѣемъ въ виду еще болѣе спеціальный случай: сейчасъ рѣчь идетъ о *наклонности выдумывать ситуаціи и типы правдоподобные и соотвѣтствующіе дѣйствительности*. Разумѣется, способность къ выдумкамъ правдоподобнымъ выростаетъ постепенно, но у геніальныхъ художниковъ объективистовъ она проявляется весьма рано.

Гете обладалъ способностью выдумывать правдоподобныя исторіи ребенкомъ. Подобное разсказываетъ о себѣ Шпильгагенъ въ „Aus meinem Leben“ (1911). „Правдоподобность моихъ выдумокъ находила поддержку въ непосредственности, съ которой я имъ предавался, такъ что не только сотоварищи игръ и ученья дѣлались моею легкою жертвой, но и взрослые жестоко попадались. При этомъ я былъ весьма далекъ отъ того, чтобы сознательно вводить моихъ слушателей въ заблужденіе, и отнюдь не старался изобразить себя героемъ... это была чистѣйшая игра, только перенесенная въ другую область“... Дессуаръ (Dessoir: „Aesthetik und Kunstwissenschaft“, s. 251) приводитъ слѣдующія слова Геббеля: „Я часто разсказывалъ про людей исторіи, которыя никогда съ ними не случались, приписывалъ имъ рѣчи, исторіи никогда не были имъ свойственны. Это происходило не по злобѣ и не изъ презрѣннаго удовольствія лгать. Скорѣе это было проявленіемъ моего художническаго дарованія; когда я разсказываю о людяхъ, которыхъ я знаю, особенно когда я хочу познакомить съ ними другихъ, во мнѣ происходитъ тотъ же процессъ, какой имѣетъ мѣсто, когда я набрасываю характеръ на бумагѣ. Мнѣ приходили въ голову рѣчи, выражавшія въ моихъ глазахъ самую суть данныхъ лицъ, а отсюда складывалась цѣлая исторія“.

У Шарлотты Бронте, по свидѣтельству ея біографа Гаскелль, эта

---

[1]) У психологовъ замѣчается иногда *грубое смѣшеніе* наклонности *всѣхъ* дѣтей къ безпорядочному, неустойчивому фантастическому одухотворенію съ наклонностью къ перевоплощенію въ смыслѣ *правильнаго* пониманія чужой душевной жизни и *правдоподобнаго* фантазированія въ этомъ направленіи. Послѣдняя наклонность предполагаетъ *благопріятную наслѣдственность* (см. выше стр. 175-я) и *нѣкоторый опытъ*. Лай пишетъ не задумываясь слѣдующее: „... ребенокъ *въ высшей степени* (sic!) обладаетъ способностью переносить себя въ положеніе другого живого существа. Онъ часто можетъ *комбинировать* свои представленія и чувства *такимъ образомъ, что они начинаютъ соотвѣтствовать представленіямъ и чувствамъ другихъ людей* etc“. („Экспериментальная дидактика“, 1910, стр. 184-я).

наклонность къ правдоподобному фантазированію была чрезвычайно сильно выражена. Ея четырехтомная эпопея „Островитяне“ зародилась, когда ей было 13 лѣтъ, послѣ слѣдующаго разговора съ сестрами и братомъ: Шарлотта: „Представьте себѣ, что у каждаго изъ насъ было бы по острову“. Бранвель: „Въ такомъ случаѣ я выбралъ бы себѣ островъ Мэнъ“. Шарлотта: „А я выбрала бы себѣ островъ Уайтъ“. Эмилія: „Мнѣ —островъ Арранъ“. Анна: „А мой былъ бы Джернсей“ (См. книгу О. М. Петерсонъ: „Семейство Бронте“ [1]). Повидимому, неудержимость этой потребности къ правдоподобнымъ выдумкамъ не исключаетъ косвеннымъ образомъ вліянія на нее воли. Художникъ можетъ добровольно итти навстрѣчу этой потребности, и тогда получается то, что драматургъ Кюрель называетъ *предумышленнымъ фантазированіемъ*, „rêverie voulue“. (См. статью A. Binet въ „Année Psychologique“, I, p. 152).

Постоянная тенденція художниковъ объективистовъ къ правдоподобному фантазированію по поводу окружающихъ ихъ впечатлѣній дѣйствительности можетъ быть ярко иллюстрирована на Гоголѣ, Флоберѣ, Л. Н. Толстомъ и Достоевскомъ. Гоголь пишетъ въ извѣстномъ мѣстѣ „Мертвыхъ душъ“: „уѣздный чиновникъ пройди мимо, я уже задумывался, куда онъ идетъ“ etc. Флоберъ въ своихъ „Notes de voyage“ пишетъ о своей маніи непрестанно сочинять книги о встрѣчающихся ему лицахъ. Неудержимая потребность вызываетъ у него вопросъ, какъ сложилась жизнь проходящаго. „Ему хочется знать, къ чему онъ стремится, на что онъ надѣется, его забытые сны, его давнишнія любовныя связи... все... вплоть до выраженія его лица, когда онъ отправляетъ физическую потребность“. (См. Theodor Reik: „Flaubert und seine Versuchung des heiligen Antonius“, ein Beitrag zur Künstlerpsychologie, 1912). Наклонность создавать воображеніемъ людей и переживать ихъ чувства, свойственная одинокимъ дѣтямъ, проявляется у художника уже въ связи съ творческимъ даромъ, какъ это видно, напримѣръ, изъ одного очаровательнаго письма Л. Н. Толстого къ теткѣ. ....„Чѣмъ ближе я подъѣзжалъ къ деревнѣ, тѣмъ мнѣ все грустнѣе и грустнѣе становилось мое будущее одиночество. Такъ что, пріѣхавъ въ деревню, мнѣ показалось, что я вдовецъ, что недавно жило тутъ цѣлое мое семейство. И, дѣйствительно, это семейство моего воображенія жило тамъ. И какое прелестное семейство! Особенно жалко мнѣ старшаго сына. И жена была славная, хотя и странная женщина“. (Толстовскій музей, т. I, письмо Л. Н. Толстого А. А. Толстой, №11, апрѣль, 1858 г. стр. 99-я). А. Милюковъ однажды разсказывалъ Достоевскому, что онъ разъ лѣтомъ

[1]) Леонидъ Андреевъ замѣчаетъ: „*Безкорыстная любовь къ вранью* и житейскому вредному сочинительству, которой иногда страдаютъ обитатели нашихъ медвѣжьихъ угловъ, часто бываетъ неразвившимся зародышемъ того же литературнаго дарованія“. (См. „Первые литературные шаги“, собралъ Ф. Ф. Фидлеръ, 1911, стр. 28).

на окраинѣ Петербурга видѣлъ, какъ маленькій мальчикъ изъ мелочной лавки попросилъ пастуха, гнавшаго коровъ, дать ему за грошъ поиграть на его дудкѣ. Послѣ нѣсколькихъ попытокъ извлечь изъ дудки звуки, мальчикъ за произведенный имъ шумъ получилъ назиданіе отъ городового, и, съ грустью оставивъ дудку, побѣжалъ дальше. Когда Милюковъ разсказалъ это Ѳ. М., тотъ быстро заходилъ по комнатѣ и заговорилъ съ жаромъ: „Неужели вамъ этотъ случай кажется только забавнымъ?! Да, вѣдь, это драма, серьезная драма! Бѣдный мальчишка этотъ родился въ какой-нибудь деревнѣ, по цѣлымъ днямъ былъ на свѣжемъ воздухѣ, бѣгалъ въ полѣ, ходилъ съ ребятишками въ лѣсъ по грибы или за ягодами, видѣлъ, какъ овцы пасутся, слышалъ, какъ птицы поютъ. Можетъ быть, тятька, или тамъ, дядя какой-нибудь на телѣгу съ сѣнокоса посадитъ его или даже верхомъ, на кобылкѣ дастъ проѣхаться. Тамъ у ребенка была какая-нибудь свистулька, а можетъ и дудка, и онъ насвистывалъ на ней во всю силу своей дѣтской груди. И вотъ привезли этого ребенка въ Петербургъ и отдали на годы въ ученье или, лучше сказать, на мученье, къ какому-нибудь слесарю или мѣднику, и сидитъ онъ съ ранняго утра до ночи въ подвалѣ душной мастерской, въ непроглядномъ дыму и копоти, и не слышитъ ничего, кромѣ стука молотковъ по мѣди и желѣзу, да ругани подмастерьевъ. Вѣдь, это—маленькій „Мертвый домъ“, гдѣ суждено ему вести каторжную жизнь много лѣтъ, а вѣрнѣе безсрочно, какъ тамъ въ сибирскомъ особомъ разрядѣ. Все развлеченіе его въ томъ только, что хозяинъ пошлетъ его сбѣгать въ кабакъ за водкой, да въ Свѣтлый Праздникъ онъ съ другими малолѣтними каторжниками-ремесленниками пошатается на вонючемъ дворѣ, да можетъ постоять у воротъ, если не прогонитъ дворникъ. И вотъ теперь у этого мальчишки завелся грошъ, и онъ не проѣлъ его на пряникѣ, не пропилъ на грушевомъ квасу, а видитъ—гонятъ коровушекъ, и у пастуха какая-то большая дудка. Онъ ужъ слыхалъ ее. Захотѣлось ему удовлетворить высшей, эстетической потребности, такъ или иначе присущей всякому человѣку, и отдаетъ онъ свой послѣдній грошъ пастуху, чтобы далъ ему минуту, одну только минуту, поиграть, хоть нѣсколько звуковъ выжать изъ этой придавленной въ душной мастерской дѣтской груди. Какое удовольствіе! Какое наслажденіе! Труба его звучитъ, онъ самъ на ней наигрываетъ, и корова замычала, откликается ему по-деревенски. Вдругъ полицейскій, блюститель городского порядка и тишины, хватаетъ бѣднаго ребенка за вихоръ, отнимаетъ у него трубу, грозитъ ему!.. Да поймите же, сколько въ этомъ трогательнаго, какая это драма! Славный ребенокъ, бѣдный ребенокъ!“

Эта наклонность къ выдумкамъ, какъ въ видѣ мечтательства, такъ и въ видѣ попытокъ сочиненія, есть то, что Гете назвалъ „Lust zu Fabuliren“.

Это извѣстное *художественное мысленное экспериментированіе* [1]), „Gedankenexperiment“ по выраженію Маха. Оно бываетъ связано съ *запойнымъ чтеніемъ*, съ *раннимъ увлеченіемъ театромъ* и *рисованіемъ или музыкальной композиціей*.

Чтеніе не только необычайно расширяетъ у ребенка кругозоръ перевоплощенія, оно развиваетъ способность *объективировать образы людей и обстановку въ столь яркія и живыя формы, что онъ приближаются къ галлюцинаціямъ*. При увлеченіи чтеніемъ взаправдашняя дѣйствительность *отодвигается на задній планъ сознанія*, между тѣмъ какъ образы фантазіи *окрашиваются бо́льшимъ чувствомъ реальности*. Иногда они просто становятся галлюцинаціями. „Любители чтенія книгъ, говоритъ Анатоль Франсъ, подобны потребителямъ гашиша. Тонкій ядъ, проникающій въ ихъ мозгъ, дѣлаетъ ихъ нечувствительными къ міру дѣйствительности и отдаетъ ихъ во власть чарующихъ или ужасныхъ фантомовъ. Книга есть опіумъ Запада. Она пожираетъ насъ. Настанетъ день, когда мы всѣ сдѣлаемся библіотекарями —и тогда все будетъ кончено“. (Henry Bourdeau: „Ames modernes“, 1912, p. 221). Въ этомъ смыслѣ Жоржъ Зандъ говоритъ о сладкихъ галлюцинаціяхъ, которыя навязывались ей подъ вліяніемъ чтенія. Наряду съ этимъ, благодаря дѣятельности творческаго воображенія, возникаютъ образы, носящіе черты сложнаго происхожденія: нѣсколько знакомыхъ ти-

[1]) Въ этомъ смыслѣ рѣшительно всякій художникъ есть экспериментаторъ. Проф. Овсянико-Куликовскій примѣняетъ этотъ терминъ въ болѣе узкомъ смыслѣ къ тѣмъ художникамъ, которые обладаютъ способностью путемъ сгущенія красокъ и преувеличеній создавать образы, которые, хотя и производятъ жизненное впечатлѣніе, но въ то же время настолько „чудовищны“, что, конечно, не соотвѣствуютъ реальности (примѣръ —Гоголь). Они—„лабораторные“ продукты художника. Мнѣ думается, что, пожалуй, не найдется ни одного художника-объективиста, у котораго не имѣлось бы этой черты. Такъ Тэнъ и Льюисъ отмѣчаютъ эту черту у Диккенса и даже доходятъ до полнаго осужденія Диккенса: „Его фигуры простыя маски, не характеры, но... искаженія человѣческой природы... фигуры Диккенса деревянны и катаются на колесикахъ“. Теофилъ Готье пишетъ про Бальзака: „Иногда онъ въ описаніи достигаетъ фантастическихъ или странныхъ результатовъ, подставляетъ, не говоря ни слова читателю, подъ его глазъ микроскопъ; тогда детали представляются намъ со сверхъестественной ясностью, съ преувеличенной точностью, создаются непонятныя и странныя увеличенія“. (Th Gauthier: „H. Balzac“. 1859). Сказанное нисколько не противорѣчитъ антитезѣ художника наблюдателя и экспериментатора, установленной проф. Овсянико-Куликовскимъ, а только слегка смягчаетъ эту антитезу. Напримѣръ, можно безконечно спорить о томъ, былъ ли Чеховъ художникъ-наблюдатель или художникъ-экспериментаторъ, и, можетъ быть, найдется достаточно матеріала для подкрѣпленія обоихъ мнѣній заразъ. Даже Флоберъ, напримѣръ, въ „Искушеніи св. Антонія“ является экспериментаторомъ.

повъ якобы сливаются въ составной образъ, фабулы различныхъ повѣстей ведутъ къ новымъ замысловатымъ комбинаціямъ. Жоржъ Зандъ разсказываетъ въ своей автобіографіи, что она повѣствовала матери какую-то безконечную эпопею, гдѣ героями являлись лица изъ Тассо и Гомера. Она образовала слитый идеальный образъ Корамбе изъ: 1) красоты архангела Гавріила, 2) моральнаго совершенства Христа, 3) энтузіазма Аполлона и 4) нѣкоторыхъ свойствъ другихъ боговъ Олимпа. (Вл. Каренинъ, 1899: „Ж. Зандъ", I, 94). Наклонность фантазировать по поводу видѣнныхъ людей и узнанныхъ изъ книгъ героевъ дѣлается у поэта—объективиста постоянною неудержимою потребностью.

Сила литературныхъ переживаній ярко очерчена Диккенсомъ, который до 9 лѣтъ прочиталъ массу книгъ, между прочими: „Жиль Блаза", „Векфильдскаго священника", „Робинзона Крузо", „1001 ночь" и т. д. „Я былъ Томъ Джонесъ (какимъ можетъ создать его воображеніе ребенка) на цѣлую недѣлю. Я поддерживалъ въ себѣ свое опредѣленное представленіе о Родерикѣ Рендомъ, думается, въ теченіе мѣсяца. Когда я думаю объ этомъ, въ моей душѣ всегда возникаетъ картина лѣтняго вечера, мальчики играютъ на церковномъ кладбищѣ, а я сижу на кровати, точно навѣки отдавшись чтенію. Всякое гумно въ сосѣдствѣ, всякій камень въ церкви и каждая пядь на кладбищѣ были ассоціированы всякій по своему въ моей душѣ съ этими книгами и представляли собою мѣстности, прославленныя въ этихъ книгахъ. Я видѣлъ Тома Пайпсъ, влѣзающаго на колокольню, я подстерегъ Стрипа съ ранцемъ на плечахъ, когда онъ останавливался, чтобы передохнуть, сидя на калиткѣ, и я знаю, что коммадоръ Труніонъ держалъ свой клубъ съ Никклемъ въ гостинной нашей маленькой деревенской пивной" [1]). „Я съ изумленнымъ восхищеніемъ, говоритъ Вальтеръ Скоттъ, внималъ чудеснымъ разсказамъ стараго пастуха (возлѣ Смальгольмской башни) о древнихъ вождяхъ, которые изъ этой

[1]) Пробѣгая списокъ книгъ, которыя особенно поражали поэтовъ объективистовъ въ юности, очень часто встрѣчаешь имя Шекспира. Мопассана плѣняла его способность „évoquer des êtres". То же мы наблюдаемъ у Пушкина, Грибоѣдова (помышлявшаго о переводѣ „Ромео и Джульетты" на русскій языкъ), Флобера, Тальма, Мусоргскаго, Римскаго-Корсакова (сохранился сценарій къ операѣ „Буря" по Шекспиру, которую задумывалъ Римскій-Корсаковъ), первое произведеніе Вагнера навѣяно Шекспиромъ, Берліозъ, прочитавъ впервые „Короля Лира", „катался отъ восторга по травѣ". Шекспиромъ увлекались Гаварни, Милле. „Король Лиръ" Балакирева навѣянъ игрою Ольриджа въ этой трагедіи. Съ 1827 года Шекспиръ оказываетъ во Франціи сильное вліяніе на Дюма, Гюго, Мюссе и др. Маленькому Росси въ раннемъ дѣтствѣ дѣдушка разсказывалъ сюжеты Шекспировскихъ трагедій. Эти разсказы производили на ребенка большое впечатлѣніе, а впослѣдствіи Шекспиръ сдѣлался его любимымъ поэтомъ.

твердыни на борзыхъ коняхъ мчались въ хищническомъ набѣгѣ на югъ въ далеко синѣющія Шотландскія горы и, возвращаясь домой, наполняли покои замка весельемъ и шумными пирами“ и т. д.

Не только фантазированіе наяву, но и *грезы во снѣ по поводу прочтеннаго* могутъ иногда оказывать косвенное вліяніе на процессъ перевоплощенія. Въ этомъ отношеніи чрезвычайно интересенъ разсказъ Гейне, который имѣется въ его мемуарахъ. Будучи ребенкомъ, онъ получилъ доступъ въ библіотеку дѣдушки. Тамъ онъ зачитывался романами и всѣмъ, что попадалось подъ руку. Но особенно поразила его воображеніе записная книга дѣдушки съ замѣтками о путешествіяхъ по восточнымъ странамъ. Мальчикъ грезилъ по ночамъ о дѣдушкѣ. „Въ этихъ снахъ *я совсѣмъ отожествлялся съ моимъ дѣдушкой* и вмѣстѣ съ тѣмъ съ ужасомъ чувствовалъ, что я не онъ, а другой человѣкъ, и живу въ иныя времена. Тутъ являлись мѣстности, которыхъ я никогда раньше не видалъ, условія жизни, о которыхъ до тѣхъ поръ не имѣлъ ни малѣйшаго понятія, а между тѣмъ я ходилъ между ними твердо и увѣренно. ...Это странное состояніе продолжалось около года, и, хотя я вполнѣ вернулся потомъ къ единству самосознанія, но въ душѣ моей все-таки остались тайные слѣды“. (Г. Гейне. Собраніе сочиненій, изд. „Нивы“. т. IV, кн. 12-я. Мемуары, стр. 488—489). Если изъ этого сообщенія вычесть поэтическое преувеличеніе, то оно, мнѣ кажется, можетъ быть принято съ довѣріемъ. Иногда *преувеличенно* сближаютъ сонъ и творчество. Уже древніе, напримѣръ, Лукрецій, указывали на сновидѣнія, какъ на косвенный источникъ художественной перевоплощаемости, и въ новѣйшее время Ницше (въ „Происхожденіи трагедіи“) называетъ Гомера „сѣдовласымъ сновидцемъ“, а у Вагнера Гансъ Саксъ въ „Мейстерзингерахъ“ говоритъ:

Мой другъ, поэзія есть сонъ,
Видѣній сонныхъ воплощенье;
Живетъ поэта вдохновенье
Во снѣ; мечтаній полонъ онъ,
И все искусство, нѣтъ сомнѣнья,
Есть вѣщихъ сновъ изображенье.

Имѣются въ исторіи литературы свидѣтельства, но свидѣтельства, насколько мнѣ извѣстно, немногочисленныя, относительно той роли, которую играли сновидѣнія у художниковъ-объективистовъ въ процессѣ творчества [1]). Любопытное указаніе даетъ Майерсъ объ англійскомъ поэтѣ Стивенсонѣ (R. Stevenson): „при помощи самовнушенія онъ могъ вызывать въ себѣ въ теченіе сна представленія, живость и яркость которыхъ была настолько велика,

[1]) Вопросъ о вліяніи сновидѣній на *фантастическое* творчество поэтовъ, о которомъ говоритъ Dupre1 въ своей „Psychologie der Lyrik“, не входитъ въ нашу тему.

что они могли доставлять ему сюжеты лучшихъ изъ его романовъ“ [1]). Я провѣрилъ это сообщеніе Майерса, обратившись къ тому произведенію Стивенсона („A chapter on dreams“) [2]), гдѣ онъ разсказываетъ о подобномъ пріемѣ творчества, шутливо преувеличивая то, что, можетъ быть, въ болѣе скромной формѣ, дѣйствительно, имѣло мѣсто въ его творчествѣ. Нужно замѣтить, что рѣчь идетъ не о *романахъ*, какъ пишетъ Майерсъ, а о *коротенькихъ разсказахъ*, и не о *полномъ развитіи фабулы*, а лишь нѣкоторыхъ ея, правда, существенныхъ элементовъ. Какъ ни интересно сообщеніе Стивенсона, оно нуждается въ многочисленныхъ подтвержденіяхъ и потому, думается мнѣ, не даетъ основаній для какихъ-либо выводовъ относительно интересующаго насъ вопроса. Переживанія Стивенсона напоминаютъ „произвольное фантазированіе“ Кюрéля съ тою разницей, что они имѣютъ мѣсто не наяву, а во снѣ.

Посѣщеніе художественныхъ галлерей, наряду съ чтеніемъ, можетъ служить источникомъ для развитія перевоплощаемости, особенно у живописца. Въ этомъ отношеніи замѣчательно интересенъ разсказъ Франсуа Милле о первомъ посѣщеніи Лувра. Милле сталъ учиться живописи поздно и до прибытія въ Парижъ изъ родной деревни почти не видѣлъ картинъ. Впечатлѣніе отъ великихъ мастеровъ было огромное. Примитивы поразили его кротостью, святостью, проникновенностью написанныхъ ими лицъ, итальянцы мастерствомъ и изяществомъ композиціи. „Бывали мгновенія, когда я самъ чувствовалъ себя пронзеннымъ стрѣлою, поразившею св. Себастіана; это было при созерцаніи мучениковъ Мантеньи. Эти мастера—точно магнетизеры—они обладаютъ несравненной силой. Они сообщаютъ вамъ радости и печали, одушевлявшія ихъ... При видѣ одного рисунка Микель Анджело, гдѣ былъ нарисованъ сильно утомленный человѣкъ съ ослабшими мышцами, я почувствовалъ въ себѣ тѣ же страданія, я страдалъ и мучился въ его тѣлѣ, въ его членахъ“ (См. Diez: „Fr. Millet“, Leipzig, 1912, .S. 12). Чтобы видѣть, какъ могло преломиться въ сознаніи ребенка—будущаго художника—воспріятіе музейныхъ впечатлѣній, крайне любопытно сопоставить съ Милле англичанина Миллэса (Millais), который уже шести лѣтъ хорошо рисовалъ, но въ то же время рано ознакомился съ Національной Галлереей. Это знакомство вызвало въ немъ и братѣ (также рисовавшемъ) своеобразную форму подражанія. „Мы оба, пишетъ его братъ, (имъ еще не было 10 лѣтъ) съ ума сходили по искусству и знали наизустъ каждую картину въ Національной галлереѣ, Какъ-то на досугѣ мы задумали соорудить свою Національную Галлерею и по цѣлымъ днямъ писали для нея картины. Я взялъ на себя отдѣлъ ландшафта и состряпалъ безчисленное множество Гопнеровъ, Рюисдэлей ,Тёрнеровъ и т.

[1]) „La personnalité humaine“, 1910, p. 116—117.

[2]) Сборникъ разсказовъ: „Across the plains“ etc., изданіе Tauchnitz т. 2818. У насъ еще будетъ ниже рѣчь о Стивенсонѣ.

д., а на долю брата пришлись Тиціаны, Рубенсы, Веронезы, Корреджіо и Рембрандты". Картины были размѣромъ отъ визитной карточки до большого конверта и развѣшаны внутри ящика, которому внутри была придана видимость зала Національной Галлереи, и у котораго были отняты крышка и одна изъ стѣнокъ („Millais—Life and Letters", 1899, v I, p. 18).

Наклонность къ перевоплощаемости у поэтовъ объективистовъ находитъ себѣ часто выраженіе въ раннемъ увлеченіи театромъ. Прежде всего въ наиболѣе раннемъ возрастѣ мы наблюдаемъ *увлеченіе маріонетками*. „Отецъ велѣлъ выстроить для меня, пишетъ Гольдони, театръ маріонетокъ, и самъ съ двумя-тремя своими пріятелями приводилъ ихъ въ движеніе; я же (будучи четырехъ лѣтъ) находилъ это развлеченіе восхитительнымъ" [1]). Въ 1753 году, когда Гете было 4 года, бабушка подарила ему „кукольную комедію", которая, по позднѣйшему замѣчанію Гете, создала въ домѣ новый міръ (Льюисъ: „Жизнь Гете", стр. 18). Шиллеръ, будучи 8 или 9 лѣтъ, былъ взятъ родителями въ оперу въ Ludwigsburg'ѣ; онъ тотчасъ принялся подражать, построилъ изъ книгъ маленькій театръ и понадѣлалъ для него фигуръ изъ бумаги. Объ Ибсенѣ его біографъ Гансенъ разсказываетъ: „Усердно занимался онъ рисованіемъ и раскрашиваніемъ; рисовалъ на картонѣ разныя фигуры въ роскошныхъ нарядахъ, вырѣзывалъ ихъ, прикрѣплялъ къ деревяннымъ подставкамъ и разставлялъ ихъ разнообразными группами,—одни какъ будто въ оживленной бесѣдѣ между собой, другія въ такихъ позахъ и съ такимъ выраженіемъ лицъ, которыя давали понять, что произошло нѣчто очень важное" (op. cit. 13). „У меня, пишетъ Д. В. Григоровичъ, была тогда (въ дѣтствѣ) страсть, доходившая до маніи: строить крошечные театры, вырѣзывать для нихъ кулиссы, разрисовывать декораціи. Страсть эта, совершенно меня поглотившая, внезапно открылась послѣ перваго посѣщенія театра, гдѣ давали „Фрейшюца" („Волшебнаго стрѣлка"). Стоило мнѣ завладѣть коробочкой, —будь она хоть въ три вершка—я освобождалъ у нея бокъ, вырѣзывалъ въ двухъ другихъ бокахъ узенькія полоски для вставки кулиссъ и принимался тотчасъ же за декораціи. Къ вечеру театръ былъ уже готовъ, и происходило представленіе неизмѣнно одного и того же содержанія: пожаръ въ деревнѣ, продолжавшееся много три минуты и кончавшееся тѣмъ, что декораціи, кулисы и часто самое зданіе предавались пламени". („Литературныя воспоминанія", Русская Мысль, 1892, 12). „Тихонько, безъ шума, смастерилъ я крошечный театрикъ, сдѣлалъ изъ деревяшекъ маріонетокъ, одѣлъ ихъ въ разные костюмы и, когда все было готово, пригласилъ всю семью и нѣкоторыхъ сосѣдей присутствовать при большомъ представленіи написанной мною пьесы, носившей заглавіе: „Клавдій-братоубійца, или сынъ—судья собственнаго отца". Успѣхъ былъ пол-

[1]) См. Goldoni: „Mémoires", ch. I.

нѣйшій". (См.: „50 лѣтъ артистической дѣятельности Эрнести Росси", составила по мемуарамъ Росси С. И. Лаврентьева. 1896, стр. 17-я и 20-я). Родоначальникъ русской музыкальной драмы—творецъ „Каменнаго Гостя", Даргомыжскій „устраивалъ маленькіе кукольные театры и самъ сочинялъ для нихъ нѣчто вродѣ водевилей [1]). Шпильгагенъ въ своей автобіографіи „Aus meinem Leben" разсказываетъ про свой театръ маріонетокъ, въ которомъ дѣйствовали фигуры, вырѣзанныя изъ бумаги и наклеенныя на папку: Вильгельмъ Телль, Валленштейнъ и др. Скоро, однако, маріонетки надоѣли ему, но онъ признаетъ, что они сообщили импульсъ къ его теперешнимъ интересамъ, и мы, дѣйствительно, видимъ, что маріонетки у великихъ художниковъ объективистовъ были переходомъ къ увлеченію театромъ [2]). Здѣсь можно какъ бы прослѣдить аналогіи съ эволюціей драматическаго подражанія въ играхъ дѣтей вообще. Оно проявляется въ *трехъ формахъ*. „Игру можно такъ вести, говоритъ Гроссъ, что тѣло играющаго является исключительнымъ объектомъ мимическихъ движеній, или такъ, что объектъ игры является замѣстителемъ изображаемаго лица, или въ силу дѣйствительнаго сходства съ послѣднимъ, или при участіи чистаго воображенія, или, наконецъ, когда оба случая совмѣщены. Примѣръ на первый случай—ребенокъ самъ играетъ въ солдата; примѣръ на второй случай—ребенокъ разставляетъ на столѣ идущихъ на бой оловянныхъ солдатиковъ; примѣръ на третій случай — когда онъ самъ командуетъ войскомъ оловянныхъ солдатиковъ [3]). У художниковъ объективистовъ въ драматическихъ тенденціяхъ замѣтенъ переходъ отъ второго случая къ первому. Драматическія игры въ собственномъ смыслѣ слова непонятны раннему дѣтскому возрасту; дѣтей занимаетъ въ театрѣ лишь внѣшняя обстановка. По мнѣнію Пере, они до 9—10 лѣтъ, независимо отъ одаренности, не интересуются происходящимъ на сценѣ, если сюжетъ имъ не разсказанъ заранѣе. Ал. Дюма, будучи 3 лѣтъ въ театрѣ, заинтересовался лишь бутафоріей (перемѣна декораціи, громъ) и затѣмъ обратилъ вниманіе лишь на то, что M-me Saint Aubin, игравшая главную роль, непомѣрно толста [4]). Для того, чтобы вѣрно воспроизводить драматически чужія переживанія, необходимо при помощи фантазіи пони-

[1]) Русская Старина, 1875. Автобіографія Д. съ примѣчаніями В. В. Стасова.

[2]) У поэтовъ замѣчается переходъ отъ *куклы-маріонетки къ увлеченію театромъ*. У художниковъ замѣтенъ иногда аналогичный переходъ отъ *сооруженія куколъ-игрушекъ къ попыткамъ художественнаго творчества*. В. Сѣровъ, любившій всю жизнь рисовать лошадей, въ раннемъ дѣтствѣ смастерилъ кукольную лошадку, двигавшуюся на шарнирахъ. Камъ лѣпилъ карикатурныхъ человѣчковъ изъ глины и т. п. (см. „Аполлонъ", 1912 г., Игорь Грабарь: „Дѣтство В. Сѣрова" и Felix Ribeyre: „Cham", p. 22).

[3]) „Spiele der Menschen".

[4]) B. Perez: „L'art et la poèsie chèz l'enfant".

мать чужую душевную жизнь. Эта способность у будущихъ художниковъ нерѣдко развивается ранѣе, чѣмъ у обыкновенныхъ дѣтей. Однако нужно замѣтить, что въ этомъ направленіи было сдѣлано очень мало наблюденій. Интересны эксперименты, произведенные Н. И. Смирновымъ надъ 63 дѣвочками въ возрастѣ отъ 10 до 18 лѣтъ. Онъ предложилъ имъ описать четыре типичныхъ портрета монаховъ (Грютнера „Characterköpfe"), изъ которыхъ каждый имѣлъ своеобразное выраженіе лица. Отъ каждаго возраста онъ взялъ по семи отвѣтовъ, т. е. 63 отвѣта, всего 63×4=252 характеристики портретовъ: Изъ обработки этихъ опросовъ оказалось, что „максимумъ сужденій о внѣшности и параллельно минимумъ сужденій психологическаго характера падаетъ на 12 лѣтній возрастъ—первый періодъ полового созрѣванія, и, наоборотъ, минимумъ сужденій о внѣшнихъ чертахъ съ *максимумомъ психологическаго характера* приходится 17—18 лѣтній возрастъ". Сюда входила и эстетическая, и моральная оцѣнка. Что же касается собственно *истолкованія умственныхъ и нравственныхъ качествъ изображаемыхъ лицъ*, то оно выражалось такимъ рядомъ: 9% всѣхъ отвѣтовъ (въ 10 лѣтъ), 15, 6 (11 лѣтъ), 5, 5 (12 лѣтъ), 14 (13 лѣтъ), 11, 8 (14 лѣтъ), 26, 8 (15 лѣтъ), 34, 6 (16 лѣтъ), 32, 9 (17 лѣтъ), 43, 5 (18 лѣтъ). („Русская школа" ноябрь, 1912 г. Н. Смирновъ: „Къ вопросу о развитіи сужденій въ школьномъ возрастѣ" стр. 172—179).

Однако, у геніальныхъ натуръ, съ 8—9 лѣтняго возраста наклонность къ представленію въ театрѣ рѣзко обнаруживается. 11-лѣтній Пушкинъ импровизируетъ, подражая Мольеру, пьески, разыгрываетъ ихъ передъ сестренкой, и самъ осмѣиваетъ себя послѣ неуспѣха пьесы:

Dis moi, pourquoi l'Escamoteur
Est-il sifflé par le parterre?
Hélas! C'est que le pauvre auteur
L'escamota de Molière.

По словамъ брата Чехова, М. П., онъ гимназистомъ уже чувствовалъ наклонность къ театру, онъ представлялъ сцену про градоначальника, имъ сочиненную: „Въ гимназическомъ мундирчикѣ, въ старинной дѣдушкиной шашкѣ черезъ плечо, онъ представлялъ, какъ градоначальникъ стоитъ въ табельный день въ соборѣ и какъ затѣмъ, по окончаніи обѣдни, производитъ смотръ казакамъ". („А. П. Чеховъ", стр. 266, 1910). Въ VII классѣ онъ сочинилъ драму „Безотцовщина", позднѣе уничтоженную. „У Грибоѣдова въ ранней юности уже обнаруживалась наклонность сочинять сатиры и эпиграммы. 15-ти лѣтъ онъ сочинилъ „Пародію-трагедію Дмитрій Дрянской", по случаю спора русскихъ профессоровъ съ нѣмецкими изъ-за аудиторіи, въ которой и русскіе, и нѣмецкіе профессора хотѣли имѣть каѳедру. Начинается такъ же, какъ и въ трагедіи, совѣ-

томъ русскихъ, которые хотятъ изгнать изъ университета нѣмцевъ, потомъ такъ же кстати, какъ въ трагедіи явилась въ станъ княжна Настя, пришла въ университетъ Аксинья и т. д.(См. Н. К. Пиксановъ: „А. С. Грибоѣдовъ", біографическій очеркъ, 1911 г. стр. 17-я). Маленькій Мицкевичъ разыгрываетъ сцены изъ любимыхъ романовъ съ товарищами въ окрестностяхъ Новогрудка, напримѣръ, изображая Яна Собіесскаго. Диккенсъ 9 лѣтъ пишетъ трагедію „Миснаръ", Гольдони 8 лѣтъ сочиняетъ комедію, Шиллеръ Росси и Шпильгагенъ скоро переходятъ отъ маріонетокъ къ домашнимъ спектаклямъ, причемъ Шпильгагенъ сочиняетъ для этого піесу. Гете и Сервантесъ въ юности увлекаются странствующими актерами. Гоголь, Теккерей, Щепкинъ, Ристори, Тальма, Писемскій [1]) рано выступаютъ на театральныхъ подмосткахъ. Біографъ живописца Раффаэлли, отмѣчая у него даръ перевоплощаемости, ставитъ въ связь это обстоятельство отчасти съ раннимъ выступленіемъ Раффаэлли на сценѣ [2]). Даргомыжскій и Мусоргскій обладали выдающимся комическимъ талантомъ. Гончаровъ, (Ляцкій: „Гончаровъ", стр. 119-я) былъ „изумительно прекрасный разсказчикъ" [3]). Нѣкоторые выдающіеся оперные композиторы уже въ дѣтствѣ были причастны къ театру. Сцена съ дѣтства была близка Веберу, какъ сыну театральнаго директора. Родители Лортцинга были актеры, и мальчикъ, сопровождая родителей въ скитаніяхъ, нерѣдко выступалъ на сценѣ въ дѣтскихъ роляхъ. Россини, мать котораго была оперная *secunda donna*, а отецъ—оркестровый музыкантъ, ребенкомъ выступалъ въ Болонскомъ театрѣ въ оперѣ Пэра (Paer): „Камилла". Вотчимъ Вагнера Гейеръ былъ актеръ, и ребенку съ дѣтства былъ близокъ театръ. Юношескій литературный опытъ Р. Вагнера представлялъ собою какую-то дико-романтическую трагедію. Р. Браунингъ до 12 лѣтъ сочиняетъ пьесы, которыя разыгрываются его школьными товарищами („R. Browning". Enc. Brit, IX ed). 14-лѣтній Флоберъ въ письмахъ пріятелю съ восторгомъ описываетъ спектакль, въ которомъ онъ участвовалъ. Мопассанъ во время вакансій въ Лицеѣ устраиваетъ спектакли.

Есть еще одна область, въ которой проявляются первоначальныя стремленія къ развитію творческой фантазіи въ связи съ наблюденіемъ живыхъ людей. Это наклонность къ рисованію (съ натуры и изъ головы). Я имѣю въ виду, помимо живописцевъ, представителей литературы, музыки и драматическаго искусства. Эврипидъ занимался въ юности живописью. Гете прекрасно рисовалъ. Въ 1768 году онъ занимался усердно живописью и гравированіемъ. В. Гюго, Пушкинъ и Гоголь были недурные рисовальщики, послѣдній рисовалъ иллюстраціи къ своимъ произве-

[1]) См. Автобіографію Писемскаго.

[2]) Arsène Alexandre: „Raffaelli".

[3]) То же говорятъ современники и друзья о Чеховѣ и Бальзакѣ См. сборникъ статей „А. П. Чеховъ" и книгу Th. Gauthier о Бальзакѣ.

деніямъ. Ибсенъ настолько владѣлъ живописью, что одно время помышлялъ спеціально заняться ею. Д. Григоровичъ также, прежде чѣмъ посвятить себя всецѣло литературѣ, учился нѣкоторое время въ Академіи художествъ, и его декоративные наброски вызывали одобреніе Роллера (См. „Литературныя воспоминанія“, „Русская Мысль“, 1892, 12, стр. 31). Диккенсъ [1]) и Теккерей, были каррикатуристами. Въ настоящее время изданъ обширный альбомъ каррикатуръ Теккерея: „Теккереяна“. Я видѣлъ у Я. П. Полонскаго интересный рисунокъ Ѳ. М. Достоевскаго, изображающій Ѳедора Павловича Карамазова. Сестры Бронте преуспѣвали въ рисованіи. Большая любовь къ рисованію обнаружилась въ юности у Глинки и Римскаго-Корсакова; хорошо въ ранней юности рисовалъ Оберъ. (Adolph Kohut: „Auber“, 5. 10, Univ. Bibl. № 3389). Сѣровъ-композиторъ „отлично рисовалъ“ (см. біографію его сына В. А., написанную И. Грабаремъ. „Аполлонъ“ 1912 г.) Гауптманнъ, Dichterbildhauer, какъ его называетъ его біографъ Schlenter, въ юности настолько успѣшно и серьезно занимался скульптурой, что нѣкоторое время думалъ посвятить себя всецѣло этому искусству. Тальма въ запискахъ (изданныхъ А. Дюма) говоритъ „Реальность героевъ Шекспира была для меня такова, что я могъ, прочитавши какую-нибудь изъ его драмъ, нарисовать и разрядить въ костюмы главныхъ дѣйствующихъ лицъ, между тѣмъ послѣ чтенія французскихъ трагиковъ это было не такъ“ (1,47). Сара Бернаръ успѣшно занималась скульптурой и живописью. Шаляпинъ дѣлаетъ набросокъ типа, который ему предстоитъ играть въ новой оперѣ—черта нерѣдко наблюдаемая у актеровъ. Гораздо рѣже, повидимому, встрѣчаются музыкальныя наклонности среди поэтовъ и живописцевъ. Ибсенъ, Золя, Пушкинъ, Флоберъ и многіе другіе писатели, повидимому, не обнаруживали никакихъ наклонностей къ музыкѣ [2]).

Во всякомъ случаѣ многосторонняя одаренность характерна для поэтовъ-объективистовъ. Въ ихъ фантазіи должны играть огромную роль яркіе зрительные, слуховые и моторные образы. Постоянное размышленіе и комбинированіе образовъ создаетъ у нихъ непрестанную готовность развить какую-нибудь фабулу или набросать на бумагу какую-нибудь характерную фигуру [3]).

---

[1]) Въ 1912-мъ году въ Кенсингтонскомъ Музеѣ была выставка его рисунковъ.

[2]) Обстоятельство, указывающее на то, что слуховая память и музыкальная далеко не одно и тоже, и что музыкальная одаренность предполагаетъ наличность какихъ-то особыхъ чертъ въ духовной организаціи.

[3]) Иногда встрѣчаются художники, у которыхъ даже зачатки творческой потребности пробуждаются поздно, но такіе случаи, сравнительно, рѣдки: можно назвать Мункачи, который разсказываетъ въ автобіографіи (Mihaly Muncaczy: „Souvenirs“, 1897), что живопись увлекла его въ поздней юности, и Барная, который въ автобіографіи отмѣчаетъ въ себѣ *позднее увлеченіе театромъ*.

Въ ихъ мозгу, можно думать, имѣются выработанные упражненіемъ готовые чувственно-двигательные механизмы, для выполненія тѣхъ или другихъ артистическихъ намѣреній. Продолжительное умственное экспериментированіе создаетъ въ ихъ мозговыхъ центрахъ для этого надлежащую установку. Арреа говоритъ о зрительно-моторныхъ схемахъ, образовавшихся путемъ упражненія въ мозгу художника, благодаря которымъ его мысленный образъ можетъ получить немедленно очертанія на полотнѣ или на бумагѣ. Можно говорить также о моторно-слуховыхъ схемахъ у композиторовъ (Arreat: „Mémoire et imagination“ 1895, стр. 25).

Интеллектуалистическая точка зрѣнія (особенно въ XVIII-мъ вѣкѣ) всегда была склонна пріуменьшать богатство комбинацій творческаго воображенія и умалять его роль, *мистическая*—преувеличивать независимость безконечно богатаго творческаго воображенія отъ опыта. Въ этомъ отношеніи въ высшей степени любопытно сопоставить взгляды Золя на литературное творчество и молодого Милля (во время его духовнаго кризиса) на музыкальное творчество со взглядами Делакруа на геній художника. Милль пишетъ: „Меня серьезно мучила мысль объ *исчерпаемости* (exhaustilility) музыкальныхъ комбинацій. Октава состоитъ изъ пяти тоновъ и двухъ полутоновъ, которые могутъ быть комбинируемы лишь въ ограниченномъ числѣ сочетаній, да и изъ нихъ лишь небольшая доля прекрасна; большинство же прекрасныхъ сочетаній уже, повидимому, открыты, и не остается мѣста въ будущемъ для появленія новыхъ Моцартовъ и Веберовъ, которые могли бы открыть новые еще болѣе богатые источники красоты“ (См. „Autobiography“, 1873, стр. 145-я). Эм. Золя говоритъ: „къ ужасу моихъ собратьевъ, воображеніе *не играетъ болѣе господствующей роли въ литературѣ*“. Оно уступаетъ мѣсто въ романѣ научной догадкѣ и дедукціи. Фолькельтъ прекрасно доказываетъ, что творчество невозможно безъ богатства творческаго воображенія и „полета интуиціи“, благодаря которому только и можетъ художникъ *„вчувствоваться“ въ своихъ героевъ*. Это имѣетъ одинаковое значеніе и для фантастическихъ, и для „реальныхъ“ сюжетовъ. (См. E. Zola: „Le roman experimentale“, 1909, стр. 225-я. Volkelt: „System der Aesthetik“, 1905, B. I.). „Сколь ни не ожиданны и необычайны зрѣлища, представляющіяся нашимъ глазамъ, говоритъ Делакруа, они никогда не застаютъ насъ вполнѣ врасплохъ; въ насъ всегда имѣется эхо, всѣмъ имъ отвѣчающее: *или мы гдѣ-то видѣли это, или всѣ возможныя комбинаціи вещей имѣются заранѣе въ нашемъ мозгу*. Снова находя ихъ въ этомъ преходящемъ мірѣ, мы лишь открываемъ ящикъ въ нашемъ мозгу или нашей душѣ. Какъ возможно иначе объяснить невѣроятную силу воображенія и, (замѣчу въ качествѣ послѣдняго аргумента) эту невѣроятную силу воображенія въ дѣтствѣ, когда оно относительно безмѣрны? Не только у меня была такая же сила воображенія въ дѣтствѣ

и въ юности, но предметы, не заставая меня въ расплохъ въ большей степени, чѣмъ теперь, оказывали на меня еще болѣе глубокія впечатлѣнія и несравненно восхищали меня: откуда же получилъ я заранѣе всѣ эти впечатлѣнія?“ („Journal de Eugène Delacroix“, t. III-me, 1895, p. 72—73). Для Милля воображеніе музыканта—арена *ограниченнаго числа математическихъ комбинацій*, для Делакруа, какъ для Гете и Вагнера, душа художника микрокосмъ—„petit monde que l'homme porte en lui“, его фантазія потенціально заключаетъ себѣ *безконечность сочетаній*. Раннее пробужденіе творческаго воображенія, какъ и памяти, безспорно обусловлено унаслѣдованными наклонностями, но отсюда еще не вытекаютъ мистическіе выводы Делакруа. Даже наиболѣе одаренныя художническія натуры при всей своей разносторонности и исключительной продуктивности творчества отдаютъ невольное предпочтеніе такимъ сюжетамъ и техническимъ пріемамъ, которые всего болѣе отвѣчаютъ унаслѣдованнымъ наклонностямъ, лежащимъ въ основѣ ихъ творческаго воображенія. Съ другой стороны, необъятное природное богатство воображенія у художника не принимается въ разсчетъ тѣми, кто хотятъ объяснить творческій процессъ изъ внѣшнихъ воздѣйствій. „Творческое воображеніе, говоритъ Рибо, среди всѣхъ способностей, по всей вѣроятности, есть та, которая *всего менѣе можетъ быть создана искусственно*“. („L' Hérédité“, 1873, p. 83).

VI.

До сихъ поръ мы разсматривали тѣ процессы, которые совершаются въ душѣ художника главнымъ образомъ при формированіи его артистической индивидуальности, почти не затрогивая творческаго процесса при выполненіи опредѣленнаго художественнаго произведенія, и, мнѣ кажется, мы имѣемъ основаніе установить слѣдующіе выводы: наклонность къ художественному перевоплощенію есть сложная наклонность, въ нее входятъ нѣкоторыя наслѣдственныя черты (особенности спеціальныхъ родовъ памяти, подвижность воображенія, эмотивность), а также и цѣлый рядъ упражненій въ наблюденіи и экспериментѣ надъ собою и надъ другими людьми и въ мысленномъ экспериментированіи надъ воспринятыми ранѣе впечатлѣніями въ формѣ мечтательства, посѣщенія галлерей, чтенія, рисованія, музыкальныхъ и драматическихъ упражненій. Мы, такимъ образомъ, не имѣемъ пока никакихъ основаній допускать у художниковъ-объективистовъ какую бы то ни было мистическую интуицію или сверхразумное постиженіе тайны „чужого Я“ [1]). Посмотримъ, не заключаетъ ли

[1]) Намъ могутъ замѣтить, что интуиція незамѣтно привходитъ въ самый процессъ наблюденія тѣлесныхъ проявленій чужой душевной жизни. Мы увидимъ ниже, что это—*иллюзія*, и уяснимъ себѣ ея психологическую природу.

въ себѣ такого интуитивнаго элемента самый творческій процессъ возсозданія „чужого Я“ въ произведеніи искусства. Но прежде, чѣмъ обращаться къ изученію творческаго процесса, мы должны ближе изслѣдовать нѣкоторыя особенности самого перевоплощенія художника въ изображаемое лицо. Разберемъ прежде всего условія, *осложняющія* процессъ перевоплощаемости. Къ таковымъ слѣдуетъ отнести: I) вліяніе художественной традиціи на артиста и II) вліяніе субъективизма самого художника.

„Литературное воспитаніе поэта, всегда ретроградное, создаетъ прочное основаніе для сохраненія старыхъ формъ стиля, вмѣстѣ съ нимъ живутъ вѣками и готовыя формулы послѣдняго, пока крупный талантъ не внесетъ въ литературный оборотъ новыя изобразительныя средства“. (проф. В. Н. Перецъ, цитата изъ книги прив. доц. Алекс. Евлахова „Введеніе въ философію художественнаго творчества“, т. I, 1910, 501 стр.). Хотя творчество и предполагаетъ всегда *новообразованіе*, но послѣднее обусловлено вліяніями прошлаго: „Возможно-ли, чтобы какой-нибудь Бетховенъ или Рафаэль появились среди дикарей? Стоитъ поставить такой вопросъ, чтобы мы сейчасъ-же почувствовали, что весь характеръ твореній такихъ художниковъ въ сильной степени также опредѣляется искусствомъ, существовавшимъ до нихъ, и, слѣдовательно, ихъ переживаніями“ (Махъ: „Познаніе и заблужденіе“, пер. Котляра, стр. 165-я). Вліяніе традиціи на технику перевоплощенія въ частности точно также очевидно. Оно сказывается: I) во вліяніи образцовъ народнаго творчества родного и общечеловѣческаго. Индивидуальные художники снова и снова возвращаются къ стихійному до-индивидуальному творчеству и черпаютъ изъ него типы и сюжеты для перевоплощенія, влагая въ общія очертанія характеровъ и положеній все новыя и болѣе тонкія черты духовной жизни. Такимъ образомъ, художникъ весьма часто перевоплощается, не просто имѣя передъ собою живую или воображаемую модель, но привноситъ въ нее черты народнаго творчества. Его письмена всегда суть палимпсесты, въ которыхъ подъ новыми начертаніями сквозитъ старинное сверхличное письмо—процессъ формированія литературныхъ легендъ. Процессъ этотъ, какъ показываетъ Van Gennep въ своей интересной книгѣ „La formation des légendes“ (1910), въ высшей степени сложенъ: сюжетъ пріурочивается къ опредѣленному мѣсту и времени или отрывается отъ нихъ (localisation, délocalisation, temporation, détemporation), индивидуализируется или лишается извѣстныхъ индивидуальныхъ чертъ, наконецъ—совершается извѣстная конвергенція или диссоціація темъ. Послѣдній терминъ означаетъ слѣдующее: „Если рядъ тематическихъ мотивовъ abcde объединенъ въ одинъ комплексъ O, и если этотъ комплексъ выходитъ изъ породившей его среды, то каждый изъ составныхъ элементовъ комплекса можетъ обособиться отъ него и войти въ составъ другихъ комплексовъ X, Y, Z, такъ что комплексъ O иногда совершенно распыляется, перестаетъ суще-

ствовать, какъ органическое цѣлое". Изъ этого процесса формированія легендъ ясно, что индивидуальный художникъ, скажемъ Гете, принимаясь за типъ и сюжетъ Фауста и опираясь на легенду XVI-го вѣка, опирается въ сущности на сложную равнодѣйствующую изъ сплетенія и расщепленія цѣлаго ряда легендъ: этапами въ развитіи типа и сюжета являются и волшебникъ Мерлинъ (V вѣкъ), и Робертъ-Дьяволъ (X—XI вѣка), и Маринекъ (начало XV в.), и Парацельсъ (XVI в.), и полякъ Твардовскій (около 1550 г.), и позднѣйшіе мотивы индивидуальнаго творчества [1]).

II) Перевоплощеніе осложняется вліяніемъ литературной традиціи и вообще художественной традиціи индивидуальнаго творчества. Каждое искусство развивается по психологическимъ законамъ, которые создаютъ для каждой эпохи свои техническія формы, свой стиль. Брюнетьеръ замѣчаетъ, что въ литературѣ оказываютъ громадное вліяніе „oeuvres sur les oeuvres", и тоже самое указываютъ историки живописи, ваянія и музыки. Въ отношеніи музыки Лало пытается даже установить для смѣны стилей—„законъ трехъ стадій", согласно которому каждая изъ четырехъ музыкальныхъ системъ (греческая мелодія, христіанская мелодія, средневѣковая полифонія и современная гармонія), проходила черезъ до-классическій, классическій и послѣ-классическій періоды. Нечего и говорить, что даже еслибы Лало былъ правъ, тутъ можно было бы толковать лишь о единичномъ сложномъ фактѣ смѣны извѣстныхъ художественныхъ формъ, а не о „законѣ"; но фактъ зависимости творчества художника отъ техники его предшественниковъ и преемственности формъ техники очевиденъ. Интересно въ этомъ отношеніи отмѣтить, напримѣръ, такое явленіе. Милле, крестьянинъ по происхожденію, воспитанный въ глуши родной деревни, въ глубоко религіозной патріархальной семьѣ, до юности обнаружилъ способности къ рисованію, еще не видавши никакихъ картинъ. И все же одинъ изъ первыхъ его рисунковъ, сдѣланный въ деревнѣ, носитъ уже слѣды вліянія традиціи—„Притча о Лазарѣ". Sensier, его біографъ, видѣлъ этотъ рисунокъ и замѣчаетъ: „его можно принять за рисунокъ стараго мастера XVII-го вѣка". Причина тому лежитъ не только въ старозавѣтной религіозности семьи Милле, но и въ томъ, что у нихъ имѣлась въ домѣ старая библія съ рисунками XVII-го вѣка.

III) Наконецъ, перевоплощаемость художника осложняется подъ вліяніемъ на нее современнаго ему въ искусствѣ *стиля*. Творчество всякаго художника есть извѣстный компромиссъ между „совокупностью условностей и коллективныхъ привычекъ", которая образуетъ технику данной эпохи въ извѣстномъ искусствѣ, и новаторскими тенденціями индивидуума, который обогащаетъ, углубляетъ прежніе техническіе пріемы новыми, невѣдомыми дотолѣ.

[1]) Проф. Шершеневичъ указываетъ для легенды о Фаустѣ нѣсколько иной генезисъ. (Статья „Фаустъ" въ словарѣ Брокгауза).

Но, помимо консерватизма традиціонной художественной техники, нужно отмѣтить общія консервативныя воздѣйствія на искусство соціальныхъ факторовъ, *лежащихъ за предѣлами эстетики*, которые, хотя и косвеннымъ образомъ, оказываютъ свое мощное воздѣйствіе на процессъ творчества: классовыя перегородки, цензура, мода, церковный канонъ и т. п. Лало пишетъ: „никакая политическая или религіозная революція не создала революціи музыкальной“. Протестанты, евреи и католики пользовались въ XVI в. совершенно тою же полифонической системой. „Между тѣмъ внутреннее развитіе музыки привело ее къ перевороту въ началѣ слѣдующаго вѣка, причемъ никакая религія, никакой общественный институтъ, посторонній самому искусству, не сыграли при этомъ ровно никакой роли“. Высказывая подобную мысль, Лало, повидимому, упускаетъ изъ виду вліяніе внѣэстетическихъ факторовъ *на выборъ типовъ* и *сюжетовъ* для художественнаго возсозданія.

Въ частности по интересующему насъ вопросу о техникѣ перевоплощенія можно указать на то, что сословные, религіозные и политическіе предразсудки оказывали роковое дѣйствіе, *съуживая сферу перевоплощаемости и уродуя разработку сюжетовъ* въ угоду интересамъ какой-нибудь общественной группы. Творчество Курбе, Менье, Мусоргскаго, Корсакова, Рѣпина, все народническое направленіе нашего искусства новѣйшаго времени вплоть до Горькаго было бы немыслимо помимо соціальнаго движенія. Я приведу одинъ примѣръ (ихъ можно было бы умножить по желанію), примѣръ того, какъ художникъ намѣренно искажаетъ изображаемый имъ типъ въ угоду буржуазнымъ вкусамъ „большой“ публики. Это исторія о томъ, какъ сочинялась опера „Карменъ“. Почему „Карменъ“ Бизе такъ далека отъ своего прототипа—„Карменъ“ Проспера Мериме? Потому, что театральные вкусы Парижа семидесятыхъ годовъ не допустили бы воплощенія въ музыкѣ реалистическаго сюжета Мериме. Карменъ—воровка, похищающая у Хозе великолѣпные часы при первомъ же свиданіи, Карменъ—организаторша ограбленій и даже убійства, страшная, но обаятельная женщина-апашъ, выхваченная Мериме прямо изъ жизни, пришлась бы не по нутру парижскимъ меломанамъ, и Бизе, при помощи бойкихъ либреттистовъ, измѣняетъ типъ Карменъ, чтобы сдѣлать его соотвѣтствующимъ вкусамъ публики. (См. интересную книгу: Henri Ganthier Villars: „Bizet“). Талантъ, конечно, взялъ свое, но произведеніе сильно проиграло въ глубинѣ и значительности.

Когда извѣстный типъ или сюжетъ переходитъ отъ одного художника къ другому, то мнѣ представляются возможными двѣ основныя формы осложненія перевоплощаемости, въ видѣ *наслоенія* и *сочетанія*. Подъ наслоеніемъ я разумѣю пользованіе существующимъ уже въ литературѣ типомъ или сюжетомъ, куда привносятся новыя черты, причемъ типъ можетъ быть обновленъ или осложненъ до неузнаваемости. Таковъ, напри-

мѣръ, типъ Донъ-Жуана. Онъ возникъ въ Севильѣ. Исторія наказаннаго развратника (Leucino) составляетъ содержаніе пьесы: „El Infamador“ (Juan de la Cueva). Въ XVII вѣкѣ появляется: „Burlador de Sevilla y Convivado de Piedro“ (1630) Тирсо да Молины, который почерпнулъ сюжетъ изъ другого устнаго источника. Къ темѣ наказаннаго развратника онъ присоединилъ легенду о Каменномъ Гостѣ—слилъ ихъ воедино. Пьеса Тирсо да Молины попала въ Италію, оттуда во Францію. Мольеръ внесъ новыя черты въ характеръ героя. Изъ Франціи пьеса перешла въ Англію, гдѣ у Shadwell'я выродилась въ исторію ловкаго разбойника и попала въ театръ маріонетокъ. Въ XVIII-мъ вѣкѣ замѣтно новое восхожденіе, Гольдони въ „Don Giovanni“ придалъ пышность герою, но упразднилъ статую—Донъ Жуанъ умираетъ отъ удара молніи, и статуя снова появляется у Моцарта въ либретто да-Понте (1787 г.). Между 1819—24 годами Байронъ создаетъ своего Донъ-Жуана, гдѣ безнравственность возводится въ систему. Этотъ длинный рядъ можно было бы продолжить черезъ XIX-й вѣкъ, но мы можемъ остановиться на Пушкинѣ или Алексѣѣ Толстомъ, изъ которыхъ обоимъ, навѣрно, были извѣстны Донъ-Жуаны[1]) Мольера, Гольдони, Да-Понте-Моцарта и Байрона. (См. о типѣ Донъ-Жуана книгу Gennep'a: „La formation des légendes“, ch. III, p. 223). Подобный же процессъ наслоенія мы наблюдаемъ во всѣхъ искусствахъ. Сюда относится пользованіе народными или индивидуальными темами для индивидуальной характеристики (напримѣръ, превращеніе въ „Садкѣ“ народной темы „Святителю Отче Никола“ въ лейтмотивъ „Старчища Пилигримища“). Наслоеніе наблюдается въ зависимости религіознаго живописца отъ церковнаго канона, во вліяніи лубочной картины на художника-каррикатуриста и т. д. Наслоеніе, наконецъ, наблюдается въ актерской традиціи: игра „подъ Каратыгина“, „подъ Самойлова“ и т. д.

Второй процессъ *сочетанія* заключается во вліяніи художника изъ сферы одного искусства (напримѣръ, поэзіи) на художника изъ сферы другого искусства (напримѣръ, музыки). „Каменный Гость“ Даргомыжскаго, написанный буквально на пушкинскій текстъ, можетъ служить типичнымъ примѣромъ сочетанія. Подобнымъ же образомъ литература вліяетъ на живопись („Донъ-Жуанъ терпитъ кораблекрушеніе“ Делакруа подъ вліяніемъ Байрона), или на скульптуру (Роденъ создаетъ статую Haulmière, имѣя въ виду стихотвореніе одного поэта), скульптуры—на живопись („Pensieroso“ Листа на статую М. Анджело), живописи—на музыку (Листъ—битва

[1]) Процессъ наслоенія въ исторіи сюжетовъ, какъ въ до-индивидуальномъ народномъ, такъ и въ личномъ литературномъ творчествѣ, постигнутъ съ замѣчательной глубиной геніальнымъ нашимъ ученымъ Александромъ Веселовскимъ. См. превосходную статью о его трудахъ Е. В. Аничкова: „Историческая поэтика А. Н. Веселовскаго“. („Вопросы теоріи и психологіи творчества“, т. I, изд. II, 1910).

Гунновъ подъ вліяніемъ фрески Каульбаха, Sposalizio подъ вліяніемъ Рафаэля), музыки—на живопись („Царевна Лебедь“ Врубеля изъ „Царя Салтана“ Римскаго-Корсакова) и т. д. Весьма часто оба процесса дѣйствуютъ заразъ. Иногда перевоплощаемость художника въ изображаемый типъ осложняется, такъ сказать, процессомъ сочетанія и наслоенія *второй или третьей степени*. Такъ, въ картинѣ Давида: „Ипполитъ, оклеветанный Федрой передъ Тезеемъ“ не только ситуація была цѣликомъ взята изъ трагедіи Расина, но и сама композиція заимствована изъ постановки этой пьесы на сценѣ Théâtre Francais“, а фигура и жестъ Федры скопированы съ знаменитой въ то время актрисы Дюшенуа (См. „Эстетика“ Л. А. Саккетти, т. I, стр. 211—212, 1905). Можно отмѣтить также и обратное явленіе: актеры и танцоры нерѣдко пользуются образцами изъ живописи и пластики для своихъ позъ и мимики. Такъ, напримѣръ, Ристори пишетъ по поводу одного момента въ Медеѣ: „спускаясь съ горы, я вдругъ останавливаюсь какъ бы отъ страшной усталости. Эту позу и многія другія, придуманныя мной во время изученія трагедіи, я заимствовала съ группы Ніобеи“. Изображенія на греческихъ вазахъ служили образцами для Нижинскаго и Дунканъ. Вотъ еще интересный примѣръ — происхожденіе „Искушенія Св. Антонія“ Флобера. Это замѣчательное произведеніе, заключающее въ себѣ, какъ показалъ Рейкъ, такъ много субъективнаго, возникло путемъ скрещиванія процессовъ наслоенія и сочетанія. Въ дѣтствѣ Флоберъ видѣлъ дававшееся въ Руанѣ представленіе Père Saint Antoine, которое очень поразило его воображеніе. У него явилась потребность написать что-нибудь подобное, онъ сдѣлалъ нѣсколько плановъ драмы. Позднѣе въ 1845 г. онъ увидѣлъ картину Брюгеля (Breughel) на эту тему въ Падуѣ. Это было рѣшающимъ моментомъ. Рейкъ замѣчаетъ, что картина помогла Флоберу вчувствоваться въ сюжетъ, который привлекалъ его съ другой стороны нѣкоторыми аналогіями съ собственными мучительными переживаніями (См. Reik, op. cit., 1912, S. 82—3). Позднѣе онъ покупаетъ гравюру Callot на туже тему, она служитъ опорнымъ пунктомъ для его мечтаній объ этомъ сюжетѣ.

Субъективизмъ поэта составляетъ наряду со схемами народнаго и индивидуальнаго чужого творчества, а также наряду съ требованіями стиля и духа эпохи, другую грань для перевоплощаемости. Уже давно Шпильгагенъ въ замѣчательной книгѣ: „Beiträge zur Theorie und Technik d. Romans“, 1883 (стр. 132-я), обратилъ вниманіе на тотъ фактъ, что въ современномъ романѣ центральнымъ лицомъ является или авторъ, или родственная ему по духу натура. „Въ глубочайшихъ основаніяхъ всякаго современнаго романа, даже въ томъ случаѣ, когда онъ еще обнаруживаетъ стремленіе строго сохранить видимость объективности и безличности (Ichlosigkeit), имѣетъ мѣсто приблизительное совпаденіе героя и поэта,

съ другой стороны, хотя въ отношеніи степени субъективизма и соотвѣтствія личности поэта въ области современнаго романа еще замѣтны различія, и различія значительныя, все же по сравненію съ объективностью и безличностью гомеровскаго эпоса современный романъ субъективенъ и есть „ein Ich-Roman". Современная литературная критика, исторія музыки и пластическихъ искусствъ все болѣе и болѣе подтверждаетъ это положеніе. Шереръ пытался провѣрить на произведеніяхъ Гете его собственныя слова: „Всѣ мои произведенія только отрывки великой исповѣди моей жизни" (Льюисъ: „Гете", стр. 62-я). Подобныя изслѣдованія съ успѣхомъ примѣнены проф. Д. Н. Овсянико-Куликовскимъ по отношенію къ Л. Н. Толстому, Ляцкимъ—по отношенію къ Гончарову, Максомъ Графомъ—по отношенію къ Р. Вагнеру [1]), Теодоромъ Рейкомъ по отношенію къ Флоберу. Иногда личность поэта является тонко замаскированной: между его жизнью и жизнью его героя есть лишь *аналогія* въ господствующихъ настроеніяхъ и поступкахъ, и всеже субъективизмъ налицо. Подобное явленіе, какъ указываетъ Пасхаль, мы наблюдаемъ въ процессѣ сочиненія Эдмономъ Гонкуромъ романа: „Братья Земгано"; въ этомъ произведеніи онъ уподобляетъ свою совмѣстную жизнь съ братомъ Жюлемъ существованію двухъ акробатовъ, сближая поэта, „жонглирующаго" словами, съ акробатомъ, нѣжную любовь свою—съ любовью другъ къ другу братьевъ клоуновъ, моральныя страданія брата, когда онъ по болѣзни утратилъ литературную работоспособность, со страданіями клоуна, лишеннаго возможности продолжать это ремесло вслѣдствіе увѣчья и т. д.

Если поставить вопросъ, *какія условія при созиданіи типа благопріятствуютъ перевоплощаемости художника*, то, мнѣ кажется, можно указать нѣсколько такихъ условій: 1) *Конгеніальность изображаемыхъ людей душевному складу поэта*, или по крайней мѣрѣ *сходство въ отдѣльныхъ переживаніяхъ*, ибо въ такомъ случаѣ перевоплощаемость будетъ *минимальная*. Вотъ почему и у поэтовъ субъективистовъ мы можемъ нерѣдко найти правдивый „Ich-Roman", гдѣ лицо поэта просвѣчиваетъ сквозь маску главнаго героя. Иногда воспроизведеніе на сценѣ извѣстнаго переживанія *слишкомъ* не вяжется съ натурою артиста, и онъ не можетъ сыграть подобной сцены. Когда Ристори предстояло въ роли „Медеи" собственноручно убивать своихъ дѣтей, она просила Легувэ нѣсколько измѣнить пьесу, такъ какъ слишкомъ сильно любитъ дѣтей, особенно своихъ собственныхъ: „я не въ состояніи поднять руку на тѣхъ фиктивныхъ дѣтей, которыхъ мнѣ даетъ вымыслъ автора на сценѣ". („Аделаида Ристори", стр. 95-я).

2) *Контрастирующая съ личностью поэта, но дополняющая гармонически ее индивидуальность* также сравнительно удобна для

[1]) Max Graf: „Der Fliegende Holländer etc". 1911.

постиженія ея поэтомъ, ибо здѣсь противоположность духовнаго склада между поэтомъ и героемъ дѣлаетъ постиженіе души послѣдняго привлекательнымъ для художника, который чуетъ въ ней дополняющій себя контрастъ. Это очень хорошо показалъ проф. Овсянико-Куликовскій въ примѣненіи къ Тургеневу, создавшему Базарова [1]). Подобнымъ же образомъ у актеровъ и актрисъ замѣчается иногда стремленіе перевоплощаться въ противоположный типъ. Такъ, напримѣръ, Бравичъ пишетъ: „я больше люблю изображать лицъ, противоположныхъ мнѣ по характеру". (См. статью барона Н. В. Дризена: „Памяти Бравича", Ежегодникъ Имп. театровъ, 1912). Коммиссаржевская пишетъ: „по моему, нельзя сыграть хорошо роль, гдѣ такъ часто себя узнаешь. Съ той только минуты начинаешь хорошо играть, когда отрѣшаешься отъ себя и вскочишь въ изображаемое лицо, а себя есть ли охота подавать". (Сборникъ памяти В. Ѳ. Коммиссаржевской, 1911 г., стр. 141-я).

3) *Потребность забыться въ созерцаніи чужой душевной жизни* и въ ея возсозданіи. Такъ, напримѣръ, Чайковскій, называя свою 4-ую симфонію „музыкальная исповѣдь души", пишетъ по поводу радостнаго финала, изображающаго народное веселье: „Если ты въ себѣ самомъ не находишь мотивовъ для радости, смотри на другихъ людей. Ступай въ народъ... *Веселись чужимъ весельемъ*. Жить все-таки можно. „(Жизнь и переписка П. И. Чайковскаго", т. II, стр. 120). Подобныя мысли высказываетъ Флоберъ. Онъ говорилъ: „Жизнь—вещь столь ужасная, что единственное средство выносить ее, это—избѣгать ее. А избѣгаешь ее, *живя въ искусствѣ*, въ непрестанныхъ поискахъ истиннаго въ формѣ прекраснаго (rendu par le beau).

Глинка, давшій такую плѣнительную галлерею живыхъ музыкальныхъ типовъ въ свѣтломъ, жизнерадостномъ „Русланѣ", писалъ это произведеніе въ самый тяжелый періодъ своей жизни, когда ему пришлось одновременно переживать болѣзнь, разрывъ съ женой и тяжесть душевнаго одиночества. Изъ его писемъ ясно видно, что въ творческомъ процессѣ перевоплощенія онъ видѣлъ главное *средство забыться отъ страданій*. „Судьба моя во многомъ измѣнилась, но я не сѣтую и не ропщу—Муза подкрѣпляетъ—никогда я столько не писалъ и *никогда еще не чувствовалъ подобнаго вдохновенія*" (письмо къ Ширяеву 2-го авг. 1840 года, см. „Полное собраніе писемъ М. И. Глинки", изд. Финдейзена, т. I, 1907, стр. 51-я). „Муза подкрѣпила меня въ новомъ разочарованіи (Ib. стр. 53) „Муза—утѣшительница" (Ib. 54). „Хотя въ сердцѣ и нѣсколько пусто, но зато музыка несказанно утѣшаетъ меня". (Ib. 58).... Искусство—это данная мнѣ небомъ отрада (Ib., 70)....огромная ваша столица теперь пустынна для меня, какъ безпредѣльная украинская степь". (Ib. 87, Мартъ 1841 г.). Потребность творчества и притомъ объективнаго типа, вызван-

[1]) Овсянико-Куликовскій: „Тургеневъ".

ная стремленіемъ забыть тяжелое прошлое, очень ярко выражена Глѣбомъ Успенскимъ: „Начало моей жизни началось только *послѣ забвенія моей собственной біографіи*... Въ опустошенную отъ личной біографіи душу я пускалъ только то, что во всѣхъ смыслахъ противорѣчило неправдѣ; каждая „малость", которая радовала душу, гдѣ бы я ее ни нашелъ— попадала теперь въ мою новую душевную родословную". (Автобіографія, стр. 8-я. См. Полное собраніе сочиненій въ 12 томахъ, т. I-й, 1903 [1]).

4) *Потребность освободиться отъ тяжелаго, гнетущаго, отъ дурныхъ или низменныхъ чертъ характера*, которая находитъ удовлетвореніе въ объективаціи этихъ чертъ при помощи подходящихъ моделей, взятыхъ изъ жизни. Это мы наблюдаемъ въ творчествѣ Гоголя, Флобера, Гойи и Антокольскаго. Открывая у себя дурныя качества и желая быть лучшимъ, Гоголь говорилъ: „Я сталъ надѣлять своихъ героевъ сверхъ ихъ собственныхъ гадостей, моею собственной дрянью. Вотъ какъ это дѣлалось: взявши дурное свойство мое, я преслѣдовалъ его въ другомъ званіи и на другомъ поприщѣ, старался изобразить его въ видѣ смертельнаго врага, нанесшаго мнѣ самое чувствительное оскорбленіе, преслѣдовалъ его злобою, насмѣшкою и чѣмъ попало". „Еслибы кто видѣлъ, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, тѣ чудовища, которыя выходили изъ подъ пера моего вначалѣ для меня самого, онъ бы точно содрогнулся" [2]). Флоберъ восклицаетъ: „Ахъ, какіе пороки имѣлъ бы я, еслибъ не писалъ! Трубка и перо—стражи моей добродѣтели". Рейкъ въ упомянутой книгѣ пытается подробно проанализировать и раскрыть ея внутренній смыслъ. Въ своихъ „Proverbios", какъ и во многихъ другихъ произведеніяхъ, Гойя изображаетъ множество самыхъ отвратительныхъ, самыхъ кошмарныхъ фантастическихъ чудовищъ и реальныхъ людей самаго мерзкаго, отталкивающаго типа. „Какъ Гете писалъ „um sich persönlich zu

---

[1]) Въ творчествѣ Шуберта, повидимому, тенденція къ художественному перевоплощенію иногда бывала вызвана страданіями отъ невозможности для человѣка реальнаго перевоплощенія, т. е. непосредственнаго постиженія „чужого я", отъ чувства духовнаго одиночества и неудовлетворенной огромной *потребности любви*: „Никто не понимаетъ чужого страданія, никто не понимаетъ чужой радости! Думаешь, что идешь на встрѣчу другому, но на самомъ дѣлѣ только идешь мимо. О, жестокая мука для того, кто позналъ ее! Мои произведенія—дѣтища моего ума и моего страданія". Среди сочиненій Шуберта, правда, много произведеній субъективнаго характера, но даромъ перевоплощенія онъ обладалъ въ поразительной степени. Это одно изъ могучихъ свойствъ его творчества. Вышеприведенныя слова, напоминающія восклицаніе Флобера: „Никто никого не понимаетъ: мы живемъ въ пустынѣ!" относятся къ 1824 году (27 марта). (См. книгу: „Schubert", Bourgault-Ducoudray, стр. 16-я. Les musiciens célèbres).

[2]) Овсянико-Куликовскій: „Гоголь".

befreien", такъ и у Гойи была потребность отталкивать отъ себя все, что тяготѣло на его душѣ, чему онъ придавалъ форму. Поэтому ему было безразлично, пользуются ли его альбомы распространеніемъ". (V. Loga: „Goya", S. 137). Къ сожалѣнію, Лога высказываетъ эту мысль лишь отъ себя, но не приводитъ изъ писемъ Гойи никакого отрывка, который свидѣтельствовалъ бы, что Гойя вполнѣ осознавалъ въ себѣ эту потребность. Лога полагаетъ, что эта художественная объективація—„клоакъ души"—давала художнику ясное и невозмутимое настроеніе. Антокольскій пишетъ: „Наконецъ, я взялся за статую Мефистофеля, въ нее я немало переливаю своей собственной души... Мефистофель нѣчто вродѣ финала—контрастъ Христу, Спинозѣ, Сократу. Можно сказать, что я такого придумалъ, что это—моя фантазія. Можно сказать, гдѣ же я такого видѣлъ. Да, такого мы никто не видимъ, но чувствуемъ его дыханіе, чувствуемъ его чудовищную лапу, нажимающую нашу грудь, чувствуемъ свое безсиліе кричать, однимъ словомъ, чувствуемъ кошмаръ. Сдѣлалъ же я его по своей волѣ, а надо еще сказать, что не хотѣлось мнѣ его дѣлать. Этюдъ, который я уже раньше сдѣлалъ, былъ лишь слабымъ выраженіемъ его. Тогда я думалъ, что этимъ этюдомъ я отдѣлаюсь отъ этой черной тѣни, которая преслѣдовала меня день и ночь, но, какъ видно, обманывать свое чувство въ сто тысячъ разъ труднѣе и мучительнѣе, чѣмъ чужое чувство, итакъ, подъ диктовку души я создалъ Мефистофеля... Моя работа не есть переводъ изъ литературы въ скульптуру, не есть иллюстрація, а только мой собственный злой духъ"). „Письма", стр. 493 и 500).

5) *Безкорыстная артистическая любовь къ душевнымъ качествамъ чужого Я, потребность правдиво изобразить прекрасную душу*, поскольку послѣдняя хотя бы отчасти конгеніальна натурѣ художника. Антокольскій пишетъ о Спинозѣ: „Образъ сжился со мной, еслибы я могъ передать душу мою... трудно было создать эту кроткую, скромную и прекрасную душу... боюсь, что онъ недостижимъ для меня... теперь, когда я постарѣлъ и отчасти успокоился, мое теперешнее настроеніе отчасти соотвѣтствуетъ тому, чтобы передать Спинозѣ всю душу свою, но, Боже мой, какъ это трудно! Вѣдь художникъ не можетъ чувствовать глубже, чѣмъ захватываетъ его личное чувство такъ же, какъ ученый не можетъ идти дальше того, что охватываетъ его личное пониманіе. Я же чувствую себя страшно микроскопическимъ передъ нимъ". Римскій-Корсаковъ говоритъ о *„приливѣ какой-то любви къ народной жизни"*, какъ о первомъ импульсѣ къ сочиненію „Псковитянки", о *„влюбленности"* въ сюжетъ „Снѣгурочки". „Проявлявшееся понемногу во мнѣ тяготѣніе къ древнему русскому обычаю и языческому пантеизму вспыхнуло теперь (послѣ чтенія „Снѣгурочки") яркимъ пламенемъ. Не было для меня на свѣтѣ лучшаго сюжета, не было для меня лучшихъ

поэтическихъ образовъ, какъ Снѣгурочка, Лель и Весна, не было лучше царства, какъ царство Берендеевъ съ ихъ чуднымъ царемъ, не было лучше міросозерцанія и религіи, какъ поклоненіе Ярилѣ Солнцу". („Лѣтопись", 1909, стр. 200). Эстетическую симпатію Гюйо выдвигаетъ, *какъ факторъ первостепенной важности въ процессѣ перевоплощаемости*: „По нашему мнѣнію, артистическій или поэтическій геній есть необычно интенсивная форма симпатіи и общительности, которая *можетъ удовлетворить себя, лишь создавъ новый міръ, міръ живыхъ существъ*. Геній есть способность любви, которая, какъ и всякая истинная любовь, энергично *стремится къ плодородію и созиданію жизни*" („L'art au point de vue sociologique", 1889, p. 27). Въ этомъ ученіи, напоминающемъ Платоновское ученіе объ Эросѣ, не оговорено то, что эстетическая симпатія *отнюдь не совпадаетъ съ моральной*, хотя и можетъ часто сосуществовать съ послѣдней въ душѣ художника. Такое сосуществованіе, однако, вовсе не необходимо [1]).

6) Сверхъ указанныхъ случаевъ, нужно еще отмѣтить, что *переживанія экстраординарныя* возбуждаютъ интересъ и вниманіе художника. Ужасъ насильственной смерти и трагедія смерти вообще нерѣдко останавливали на себѣ зоркую наблюдательность художниковъ. Вспомнимъ неизгладимыя впечатлѣнія отъ смертной казни у Теккерея (см. біографію Melvill'я) и у Тургенева („Казнь Тропманна, сочиненія, т. I-й, 1883, стр. 162—190), „Утопающаго" Макса Клингера и т. п. Было бы большою несправедливостью истолковывать чуткость ху-

[1]) Школа Фрейда (въ рядѣ работъ Ранка, Рейка, Штекеля, Ковача и Ференци) подчеркиваетъ половое влеченіе, какъ глубочайшій, хотя и скрытый импульсъ къ перевоплощаемости. Ранкъ беретъ эпиграфомъ для своего изслѣдованія „Der Künstler" слова драматурга Геббеля: „Удивительно, до какой степени можно свести всѣ человѣческія влеченія къ одному". Предполагая крайне интенсивной первоначальную силу полового влеченія въ человѣкѣ, Ранкъ думаетъ, что по мѣрѣ развитія человѣчества изъ этого „темнаго корня" выросли путемъ извѣстнаго „*перевода фондовъ*" поразительные художественные продукты. Этотъ переводъ фондовъ или компромиссный механизмъ въ душевной жизни выражался въ томъ, что неполная удовлетворенность половыхъ стремленій возмѣщалась другими родами психической дѣятельности. Во-первыхъ, предохранительнымъ клапаномъ для бурныхъ желаній являлись сновидѣнія, въ которыхъ фантазія осуществляла желанія, не нашедшія себѣ реализаціи въ жизни. Другой путь—патологическій; онъ проявляется въ неврозахъ. Художественное творчество, занимающее какъ-бы середину между неврозомъ и грезами, является еще однимъ путемъ. Тотъ внутренній конфликтъ, который нормальный обыватель переживаетъ въ переходномъ возрастѣ, у художника переживается всю жизнь: у него, какъ у невротика, инфантильный характеръ этой борьбы находитъ и въ послѣдующей жизни исходъ лишь въ творчествѣ. Въ этомъ смыслѣ есть аналогія между грезами и творчествомъ. Поясню это моимъ собственнымъ примѣромъ. Можно сказать, что

дожниковъ къ трагическимъ переживаніямъ другихъ людей, какъ преступное любопытство эстетовъ. Художнику необходимо *самому пережить ужасъ чужихъ страданій*, чтобы возсоздать ихъ и дать почувствовать другому. Нерѣдко такія потрясающія зрѣлища *невольно* навязываются

для Достоевскаго объективація его внутреннихъ переживаній въ образъ Раскольникова въ романѣ „Преступленіе и Наказаніе“ аналогична съ объективаціей Раскольниковымъ его душевныхъ мукъ въ кошмарное сновидѣніе. Художникъ можетъ, какъ и истерикъ, переживать и выражать въ ихъ симптомахъ не только собственныя состоянія, но и переживанія длиннаго *ряда лицъ*, страдать сразу за цѣлое человѣчество и всецѣло своими личными средствами исполнять любую актерскую роль. Для массы сопереживаніе созданій геніальнаго художника является благодѣтельнымъ—отсюда преклоненіе передъ геніемъ поэта, произведенія котораго даютъ толпѣ (какъ и религіозный миѳъ) родъ массоваго психотерапическаго леченія. Въ душѣ художника происходитъ нерѣдко незамѣтная для него метаморфоза аффектовъ. Съ другой стороны, какъ и во снѣ, происходитъ *переносъ* или *замѣщеніе* однихъ представленій другими, между тѣмъ, какъ аффекты остались тѣми же, какъ напримѣръ, въ Гамлетѣ: актеръ плачетъ о Гекубѣ, а между тѣмъ

Что онъ Гекубѣ, что она ему?

Эта пройэкція своихъ чувствъ и пороковъ въ чужія души отмѣчена еще Шекспиромъ: Тимонъ говоритъ поэту:

Wilt thou whip thine own faults in other men?

Другой представитель школы Фрейда Вильгельмъ Штекель (Stekel: „Dichtung und Neurose“) развиваетъ подобныя же мысли. Онъ считаетъ отожествленіе генія и безумія въ стилѣ Ломброзо смѣхотворнымъ: геній не есть безумецъ, но онъ невротикъ, его разумъ нормаленъ, онъ страдаетъ лишь аномаліями въ аффективной области—парапатіями, между тѣмъ какъ сумасшедшій страдаетъ паралогичностью. „Современное психоаналитическое леченіе больного, пишетъ онъ, заключается въ томъ, что оно помогаетъ больному осознать безсознательную сферу психической жизни и ad oculos обнаруживаетъ передъ нимъ тайнаго преступника. Поэтъ осуществляетъ этотъ психоанализъ на своихъ поэтическихъ образахъ. *Онъ чужіе образы трактуетъ передъ собою*, какъ зеркало своей души. Онъ предоставляетъ „своимъ дикимъ наклонностямъ вести себѣ довлѣющую жизнь въ пестрыхъ образахъ фантазіи“. Поэты надѣляютъ своихъ героевъ пороками, отъ которыхъ хотятъ освободиться, которые они нерѣдко носятъ въ душѣ своей „въ зачаточной формѣ съ ранняго дѣтства“. „Всякое поэтическое произведеніе есть исповѣдь“. Штекель иллюстрируетъ свою мысль указаніемъ на пройэкцію художниками своихъ пороковъ въ своихъ героевъ, напримѣръ, половыя аномаліи (Стриндбергъ, Грилльпарцеръ), наклонность къ воровству (Готфридъ Келлеръ въ „Зеленомъ Гейнрихѣ“) и т. п. Въ подтвержденіе своей мысли онъ цитируетъ Гейне, который говоритъ: „Или, быть можетъ, поэзія есть болѣзнь человѣка подобно тому, какъ перлы есть лишь ткань, порождаемая болѣзнью, отъ которой устрица страдаетъ“?

По мнѣнію венгерскаго психіатра изъ Будапешта Sandor Kovaç'a въ статьѣ „Introjection, Projection und Einfühlung“ (въ Zentralblatt für Psycho-

взору художника и оставляютъ на всю жизнь страшный неизгладимый слѣдъ. Ученикъ Давида, живописецъ Этьеннъ, которому въ 1793 году было 12 лѣтъ, видѣлъ, какъ везли на эшафотъ осужденныхъ. Испытывая *„мучительное біеніе сердца“* онъ все же не могъ сдержать любопыт-

---

nalyse, 1912, H. 5—6), пройэкція художниковъ своего Я во внѣ, стремленіе къ эстетическому одухотворенію и вчувствованію *является слѣдствіемъ упраздненія поэтомъ контроля или цензуры надъ механизмомъ представленій и чувствованій*. Въ этомъ отношеніи художникъ совершенно сходенъ съ душевнымъ больнымъ—*именно съ параноикомъ*. Параноикъ создаетъ себѣ міръ фиктивныхъ образовъ—это для него единственная возможная форма приспособленія къ дѣйствительности, въ которой, при его болѣзни, онъ можетъ существовать. Онъ пройицируетъ свое Я во-внѣ (манія величія, преслѣдованія сопровождается такими галлюцинаціями). Точно также и поэтъ нуждается въ порожденіи изъ себя міра живыхъ образовъ, для него это—неудержимая потребность, которая ищетъ удовлетворенія. Въ тоже время душевная болѣзнь и творчество аналогичны половому влеченію: творчество до извѣстной степени является иногда *замѣщеніемъ* этого стремленія —вотъ почему геніальные люди, какъ замѣчалъ уже Бэконъ, такъ часто бываютъ бездѣтны и питаютъ отвращеніе къ браку. Наоборотъ, диллетантъ, публика, воспринимающіе продукты творчества, аналогичны по своему духовному складу истеричному. Въ истеричномъ сильно развита эмотивность и притомъ въ видѣ наклонности все принимать къ сердцу, не *объективировать свои переживанія*, какъ у параноика, а *субъективировать чужія переживанія*. Эта пассивная эмотивность благопріятствуетъ процессу ассимиляціи художественнаго произведенія. Конечно, въ послѣднемъ случаѣ зеркально отражается въ сознаніи слушателя или зрителя и процессъ объективаціи художникомъ его чувствъ, равнымъ образомъ, и художникъ долженъ быть въ процессѣ своего развитія публикой и заключать въ себѣ моментъ истерика, но вся соль въ преобладаніи въ первомъ случаѣ мужского творческаго, активнаго момента, во второмъ женскаго, ассимилирующаго, пассивнаго. Вотъ почему художникъ, уже сложившійся, никогда не можетъ быть хорошимъ диллетантомъ: онъ нетерпимъ нерѣдко къ формамъ чужого творчества. Наоборотъ, всеядность диллетанта несовмѣстима съ продуктивностью творца. Отсюда получается рядъ паръ противоположностей.

художникъ—публика
параноикъ—истерикъ
мужское—женское
активное—пассивное.

Можно пожалѣть, что, казалось бы, сданное въ архивъ отожествленіе генія и безумія по теоріи Ломброзо, находитъ себѣ снова выраженіе въ подобныхъ „пиѳагорейскихъ“ упражненіяхъ современнаго психіатра. Уже Левенфельдъ, Рейбмайръ, Гиршъ, Пасхаль и другіе убѣдительно доказывали, что „comporaison n'est pas raison“ при параллеляхъ между безуміемъ и геніальностью. Такъ, напримѣръ, Левенфельдъ, милостиво замѣчаетъ, что нужно различать психопатическую Minderwertigkeit отъ симптомовъ душевной болѣзни, послѣдняя поражаетъ самое зерно личности человѣка, первая лежитъ на ея периферіи. Тотъ фактъ, что геніи нерѣдко сходили съ ума, доказываетъ только то, что и геніи не обезпечены отъ такого не-

ства и сталъ глядѣть на страшную процессію: „Конвой, задержанный толпой, даже долженъ былъ остановиться на нѣсколько мгновеній, и мальчикъ могъ болѣе подробно разсмотрѣть нѣкоторыхъ осужденныхъ. На передней части одной изъ телѣгъ находилась молодая прекрасная женщина. Ея руки, привязанныя къ боковой рѣшеткѣ телѣги, поддерживали тяжесть всего ея тѣла, подавшагося впередъ, ея лицо было пурпурнаго цвѣта, ея блуждающій взоръ свидѣтельствовалъ о смятеніи души или скорѣе о безуміи. Рядомъ съ ней везли блѣдную, худую пожилую даму съ благородными чертами лица; ея спокойная и полная достоинства внѣшность самымъ раздирающимъ образомъ контрастировали съ наружностью молодой женщины, на которую она, казалось, бросала нѣжный покровительственный взглядъ". (См. Delecluze: „Louis David", 1863, p. 43).

До сихъ поръ еще повторяются старыя *выдумки* о безчеловѣчности нѣкоторыхъ великихъ художниковъ, подстрекаемыхъ эстетической любознательностью къ совершенію надъ людьми даже чудовищной вивисекціи для болѣе тонкой передачи смертельныхъ мукъ на картинѣ [1]).

счастья. Если признать, что для художника перевоплощаемость есть потребность, удовлетвореніе которой до извѣстной степени примиряетъ его съ жизнью, то задача психолога должна заключаться именно въ раскрытіи той differentia specifica, которая отличаетъ перевоплощаемость художника объективиста, отъ перевоплощаемости во снѣ, отъ анимизма ребенка и дикаря, отъ грезъ душевно больного и отъ эстетическаго одухотворенія, наблюдаемаго у художниковъ субъективистовъ. Ковачъ не только не дѣлаетъ ничего подобнаго, но онъ и процессъ научнаго творчества сваливаетъ въ одну кучу съ эстетическимъ творчествомъ, причемъ послѣднее отожествляетъ съ процессомъ перевоплощаемости (или вчувствованія), что отнюдь не есть доказанный фактъ (на послѣднее обстоятельство указываетъ, напримѣръ, Лало). О различіи поэтовъ субъективистовъ и объективистовъ онъ ничего не говоритъ.

[1]) Именно эту ошибку дѣлаетъ г. Евлаховъ въ своей книгѣ: „Введеніе въ философію художественнаго творчества" (т. II-й, 1912 г. стр. 133—134-я). Въ качествѣ „примѣра изъ исторіи искусства" онъ приводитъ анекдотъ, достовѣрность котораго давно опровергнута. О художникѣ Парразіи легенда сообщаетъ, что онъ, желая изобразить страдающаго Прометея, купилъ себѣ раба и замучилъ его на пыткѣ, во время которой онъ писалъ съ него картину; эта картина была помѣщена въ храмѣ Минервы (Sen. Controv, X, 34): „Parrhasias pictor Atheniensis, cum Philippus captos Olynthios venderet, emit unum ex iis senem. Perduxit Athenas, torsit et ad exemplar eius pinxit Promethea. Olynthius in tormentis periit, ille tabulam in templo Minervae posuit". Heinrich Brunn въ своей „Geschichte der griechischen Künstler" (B. II, 1854, S. 98) указываетъ, что разсказъ Сенеки не подтверждается древними, что еще Ланге опровергъ эту злую клевету Kunstblatt, 1818, № 14) и сопоставилъ ее съ такой же клеветой на Микель-Анджело, будто бы распявшаго своего натурщика для изображенія Распятія (въ Неаполѣ); и что вся эта исторія—нарочито измышленная ходячая *тема для ораторскихъ упражненій*. Могу еще добавить отъ себя, что про

Въ нашу задачу отнюдь не входитъ разсматривать отличительныя особенности въ творчествѣ поэтовъ-субъективистовъ. Это могло бы составить тему особаго изслѣдованія, которое было бы повѣркою полученныхъ нами результатовъ. Только мы руководились *методомъ согласія*, разбирая тѣ психологическія условія, которыя сосуществуютъ со способностью къ перевоплощенію и входятъ въ ея составъ. Изученіе же субъективнаго творчества дало бы возможность провѣрить полученные выводы *по методу различія*, проанализировавъ особенности такого процесса, гдѣ перевоплощеніе не имѣетъ мѣста. Но подобная задача совершенно выходитъ изъ рамокъ настоящей статьи. Однако, это не мѣшаетъ намъ отмѣтить нѣкоторыя условія въ развитіи всякаго художника, невыгодныя для роста способности къ перевоплощенію. *Познаніе чужого Я и своего собственнаго идутъ рука объ руку.* Поэтому наклонность къ перевоплощенію (рѣчь идетъ все время, разумѣется, о перевоплощеніи не фантастическомъ [1]), есть равнодѣйствующая двухъ силъ: 1) мѣткой наблюдательности къ чужой душевной жизни и 2) объективно вѣрнаго пониманія художникомъ своего Я. Отсюда ясно, что *все, что разобщаетъ поэта съ міромъ окружающихъ людей, ослабляетъ упражненіе въ наблюдательности, а все, что создаетъ въ душѣ поэта кривое зеркало самопознанія и самооцѣнки, точно также вредно отражается на перевоплощаемости*, ибо мы составляемъ представленіе о „чужомъ Я", беря за критерій сравненія собственную личность. Обѣ эти черты особенно легко могутъ развиться у натуры съ темнымъ темпераментомъ, страдающей дисгармоніей въ основныхъ наклонностяхъ. При такихъ условіяхъ легко развивается недовольство людьми, особенно если они были виновниками страданій поэта, отсюда мизантропія, *отчужденность* и *гордая замкнутость въ себѣ отъ людей.* Послѣднее можетъ быть сверхъ того усилено болѣзнью (увѣчье Леопарди, глухота Бетхо-

---

покойнаго художника Ге циркулируетъ анекдотъ, будто онъ (по добровольному соглашенію) причинялъ физическую боль модели Распятаго (туго перевязанной веревкой), между тѣмъ мнѣ достовѣрно извѣстно, что этотъ разсказъ—сплошное „миѳотворчество". Анекдотомъ про Парразія воспользовался въ наше время Пьеръ Лунсъ въ одномъ изъ своихъ произведеній. Во времена Нерона, какъ указываетъ Ренанъ, установился обычай заставлять осужденныхъ на смерть въ амфитеатрѣ играть миѳологическія роли, которыя влекли за собою смерть актера". („Антихристъ", 1906, стран. 106–107), *но эти гнусности не имѣютъ къ художественному творчеству никакого отношенія.* „Грецiя была бы изумлена, замѣчаетъ Ренанъ, если бы ей предложили сдѣлать подобную попытку приложенія звѣрства къ эстетикѣ, превратить пытку въ искусство", (Ib., 107 стр.). Также Саккетти: „Краткая исторія музыки", 1903, стр. 57-я.

[1]) Прошу имѣть въ виду, однако, что въ произведеніяхъ съ внѣшне фантастическимъ элементомъ могутъ быть изображены съ замѣчательной правдоподобностью переживанія типовъ, взятыхъ изъ жизни.

вена). Съ другой стороны гордость, недовольство собою, можетъ быть связано съ упорнымъ стремленіемъ *представлять себя инымъ противъ дѣйствительности.* Этотъ послѣдній чрезвычайно любопытный недостатокъ самонаблюденія и самооцѣнки, свойственный всякому темпераменту, недавно охарактеризованъ Жюлемъ Готье подъ именемъ „бовариэма". Его суть заключается въ слѣдующемъ: Каждый человѣкъ рождается съ извѣстными унаслѣдованными психофизическими особенностями. У него отъ природы имѣется опредѣленный комплексъ наклонностей, которыя болѣе успѣшно поддаются развитію, въ то время, какъ другія наклонности несвойственны ему или имѣются у него въ зачаточной формѣ и не разовьются сколько-нибудь значительно, несмотря на всѣ усилія упражненія. Врожденныя наклонности, правда, не суть нѣчто роковое: онѣ поддаются измѣненію путемъ воспитанія, но лишь въ извѣстныхъ предѣлахъ—„дубъ не можетъ дать абрикосовъ", какъ говоритъ Шопенгауеръ, дубъ, однако, не можетъ и стремиться ихъ производить. Но человѣкъ—этотъ „мыслящій тростникъ", далеко не всегда представляетъ себѣ соотвѣтственно дѣйствительности свои основныя наклонности. „Nur sich selbst versteht man ganz, anders nur halb", говоритъ Шопенгауеръ и несомнѣнно ошибается. Человѣкъ можетъ составить себѣ совершенно ложное представленіе о своихъ основныхъ наклонностяхъ, ставить себѣ цѣли, несоразмѣрныя съ сильными сторонами своего Я, и въ результатѣ его жизнь неизбѣжно получаетъ или трагическій, или комическій характеръ. Трагедія госпожи Бовари заключалась въ томъ, что она представляла себя (благодаря книжному предвосхищенію настоящаго жизненнаго опыта и ложному воспитанію) въ полномъ несоотвѣтствіи со своими коренными природными чертами (отсюда слово „бовариэмъ"). Такое же непониманіе себя и связанныя съ этимъ ложныя притязанія еще чаще ведутъ къ комическимъ результатамъ, герои Мольера—тоже жертва бовариэма. Приведенныя соображенія всецѣло распространяются и на художниковъ. Если художникъ лишенъ возможности вѣрно постигать свое собственное Я, если онъ неспособенъ къ правдивому самонаблюденію, то можно ли, вообще говоря, отъ него ожидать вѣрнаго пониманія чужого душевнаго строя? „Главное дѣло для генія, говоритъ Гете, это имѣть душу, которая любитъ истину и беретъ ее тамъ, гдѣ находитъ". Совершенно справедливо замѣчаетъ Палантъ (Palante) въ своей интересной книгѣ „La philosophie du bovarysme Jules Gaultier" (1912, стр. 47-я): Le bovarysme est le pèrc d'illusion sur soi qui prècede et accompagne l'illusion sur autrui et sur le monde". Примѣняя это вѣрное замѣчаніе къ области художественнаго творчества, я сказалъ бы: *„Психологическій иллюзіонизмъ у художника, лишающій его способности вѣрнаго самонаблюденія, ослабляетъ въ немъ даръ перевоплощаемости.* Леонъ Пасхаль въ упомянутой выше книгѣ приводитъ многочисленные примѣры непреднамѣреннаго иска-

женія своего духовнаго обличья „en beau“ у различныхъ поэтовъ. Я подчеркиваю слово „непреднамѣренный“, такъ какъ способность художника и вообще человѣка притворяться вполнѣ сознательно ради какихъ-нибудь практическихъ цѣлей не есть бовариз̀мъ; такъ герой пьесы „Poliche“ прикидывается не тѣмъ, что онъ есть, считая эту „военную хитрость“ выгодной въ своей любовной тактикѣ. Палантъ справедливо указываетъ, что здѣсь нѣтъ „бовариз̀ма“. Другое дѣло, когда человѣкъ неспособенъ вѣрно постигать себя и bona fide корчитъ изъ себя другое существо, несомнѣнно, онъ и другихъ людей не пойметъ при такомъ недостаткѣ въ своемъ духовномъ складѣ. Не невозможенъ, однако, и такой случай, когда человѣкъ сначала сознательно стремится перевоплотиться въ другого, а потомъ наклонность казаться другимъ дѣлается уже постоянной, непреднамѣренной.

VII.

Обращаюсь теперь къ изслѣдованію перевоплощенія въ процессѣ творчества. Представители *мистициз̀ма* въ эстетикѣ (напримѣръ, Гартманнъ) склонны преувеличивать въ этомъ процессѣ значеніе стихійности, аффективнаго и непроизвольнаго начала. Представители *интеллектуализма* (къ нимъ въ данномъ вопросѣ я отнесъ бы Конрада Линга), наоборотъ, черезъ-чуръ переоцѣниваютъ значеніе умственной, преднамѣренной работы въ созиданіи художественнаго произведенія. На самомъ дѣлѣ всякое сколько-нибудь сложное изображеніе лица или событія въ искусствѣ требуетъ и непроизвольнаго стихійнаго созиданія, и вполнѣ разсудочной и произвольной работы интеллекта или, по превосходному выраженію Вл. Соловьева, „геній дѣйствуетъ *не отъ ума, но съ умомъ*“ (См. статью В. Чехова: „Психологическія проблемы сущности сценическаго искусства“. Ежегодникъ Имп. театровъ, 1912 г., выпускъ VI-й). „Вдохновеніе—порывъ страстный неопредѣленныхъ желаній, пишетъ М. А. Врубель, есть душевное состояніе, доступное всѣмъ особенно въ молодые годы; у артиста, правда, оно нѣсколько спеціализируется, направляясь на желаніе что-нибудь возсоздать, но все-таки остается только формой, выполнять которую приходится не *дрожащими руками истерика, а спокойными ремесленника*. Паръ двигаетъ локомотивъ, но не будь *строго разсчитаннаго сложнаго механизма*, не доставай даже въ немъ какого-нибудь дрянного винтика, и паръ разлетѣлся, растаялъ въ воздухѣ, и нѣтъ огромной силы, какъ не бывало“. (См. книгу Яремича: „М. А. Врубель, жизнь и творчество“, 1911, стр. 42). Съ одной стороны, въ моменты вдохновенія стихи *„льются, какъ вода“* (Пушкинъ), *сыплются, какъ искры* (Грибоѣдовъ), опера „Троянцы“ *растетъ, какъ сталактиты*, произведеніе *растетъ, какъ трава* (Тургеневъ); Достоевскій говоритъ о *родникѣ вдохновенія*; Даргомыжскій замѣчаетъ о сочиненіи „Каменнаго Гостя“: „Усилья почти нѣтъ, пишу не

я, а *какая-то сила невѣдомая*; Гончаровъ сравниваетъ свое объективное творчество съ физическимъ закономъ *отраженія*, Диккенсъ—съ *закономъ тяготѣнія*, Теккерей говоритъ о *невѣдомой силѣ*, Мусоргскій сравниваетъ формированіе „Хованщины“ съ образованіемъ *почки* („Русская музык. Газета“, 1897 г.), Ѳедотовъ уподобляетъ творческій процессъ *химическому броженію* въ настойкѣ и т. д. Съ другой стороны, однако, предполагать, что творчество есть процессъ исключительно ирраціональный, значитъ игнорировать факты. Еще Гегель справедливо замѣчалъ: „Грубое заблужденіе, что поэмы вродѣ гомеровскихъ, были сочинены во снѣ... смѣшно воображать, будто истинный художникъ не вѣдаетъ, что онъ творитъ... его чувства подвергаются сильной концентраціи... артистъ долженъ много наблюдать... въ немъ должны зрѣть и развиваться великія чувства, онъ долженъ много пережить, чтобы раскрыть тайны жизни въ своихъ твореніяхъ“.

Прежде чѣмъ передъ духовнымъ взоромъ художника возстанетъ живая фигура, человѣческій типъ, онъ собираетъ отдѣльныя черты для образованія родового образа, это есть процессъ своеобразнаго художественнаго обобщенія. Такъ, Тургеневъ говоритъ о необходимости для художника пробиваться сквозь случайности къ образованію типа. Достоевскій замѣчаетъ: „Лучше подождать побольше синтезу, побольше думать, подождать, пока многое мелкое, выражающее одну идею, соберется въ одно большое, въ одинъ крупный рельефный образъ, и тогда выражать его... Не выражать же всѣ промежуточныя пробы и эскизы“ (Письма, 87). Шарлотта Бронте пишетъ слѣдующее: „Вы не должны думать, что какой-либо изъ характеровъ въ „Shirley“ есть буквальный портретъ. Такой стиль сочиненія не соотвѣтствуетъ ни моимъ чувствамъ, ни правиламъ искусства. Мы допускаемъ, чтобы дѣйствительность внушала, но отнюдь не диктовала намъ. И герои, и героини—абстракціи. Качества, которыя я наблюдала въ людяхъ, которыя я любила и которыми восхищалась, тамъ и здѣсь вставлены, какъ драгоцѣнные камни, и должны оставаться именно въ такой комбинаціи“. „Характеръ Адама, замѣчаетъ Эліотъ, и одно или два обстоятельства, имѣющія къ нему отношеніе, были мнѣ подсказаны выступленіями моего отца, но Адамъ не есть портретъ моего отца, такъ же какъ и Дина не есть портретъ моей тетки. Въ дѣйствительности, въ романѣ „Адамъ Бидъ“ нѣтъ ни одного портрета, но лишь *внушенія опыта, употребленныя въ новыя комбинаціи*“. (См. G. Eliot's life, ed. by G. W. Cross, цитата взята изъ книги Paulhan'a „Psychologie de l'invention“, 1911, p. 112–113). Что всякій художественный типъ есть обобщенный образъ, хотя бы онъ былъ чрезвычайно конкретизированъ [1]), этого никогда не могли и

[1]) Степень конкретизаціи можетъ быть у различныхъ художниковъ различной. Въ этомъ отношеніи можно установить, какъ указываетъ

нять обыватели, усматривая въ герояхъ романа или драмы или самихъ себя, или „рожу сочинителя“, какъ выражался Достоевскій. „Индивидуумъ долженъ отказаться отъ ложной претензіи найти себя, говоритъ Гегель, въ произведеніи искусства со всѣми случайностями своей личности и своего положенія. Когда „Вильгельмъ Телль“ былъ впервые поставленъ въ Веймарѣ, не нашлось ни одного швейцарца, который остался бы доволенъ пьесой“. Таже исторія повторяется на протяженіи всей современной исторіи литературы. Индивидуумъ, т. е. обыватель, всегда ищетъ личностей въ романѣ или комедіи, и нерѣдко обижается на автора, усматривая въ его произведеніи памфлетъ, жалуясь, что его „изобразили“ на сценѣ и т. п. По поводу упрека въ портретности характеровъ Грибоѣдовъ пишетъ: „да, и я, коли не имѣю таланта Мольера, то по крайней мѣрѣ, чистосердечнѣе его, портреты и только портреты входятъ въ составъ комедій и трагедій; въ нихъ, однако, есть черты, свойственныя многимъ другимъ лицамъ, а иныя всему роду человѣческому постольку, поскольку каждый человѣкъ похожъ на всѣхъ своихъ двуногихъ собратій“. Извѣстны непріятности, испытанныя Гете послѣ появленія „Вертера“, гдѣ Шарлотта и ея мужъ усмотрѣли съ очевидностью себя. Диккенсу угрожалъ процессъ со стороны одного господина, усмотрѣвшаго себя въ типѣ Скимполя; такія же непріятности грозили Мопассану и Золя. Додэ вызвалъ ожесточенное отношеніе къ себѣ тарасконцевъ. Теккерей, чтобы избѣгнуть упрековъ въ портретности говоритъ, что Пенденнисъ воспитывался въ Оксбриджскомъ университетѣ (Oxford+Cambridge), а въ „Базарѣ житейской суеты“ есть городъ Пумперникель (Веймаръ). Одинъ изъ замоскворѣцкихъ обывателей говорилъ Садовскому: „Ну, Провъ Михайлычъ, такое ты мнѣ—московскому первой гильдіи купцу—уваженіе сдѣлалъ, что въ ноги я тебѣ долженъ кланяться. Какъ вышелъ ты—я такъ и ахнулъ. Да и говорю женѣ (увидишь—спроси ее): смотри, говорю, словно бы это я. Борода только у тебя покороче была—ну, вотъ какъ есть. Это, говорю, на меня критика. Даже стыдно стало: сижу въ ложѣ то, да кругомъ и озираюсь—не смотрятъ-ли, думаю, на меня. Ей богу!“. („Островскій“: біографическій очеркъ Иванова, слова Горбунова, стр. 40, 1900 г.). Хотя въ процессѣ формированія типа безспорно участвуетъ разсудочная дѣятельность, но рѣшающее значеніе здѣсь, разумѣется, имѣетъ художественный тактъ. Нарочитость въ подборѣ типическихъ чертъ дѣлаетъ художественный образъ неправдоподобнымъ. Это прекрасно показалъ Досто-

---

Фолькельтъ, два различныхъ художественныхъ стиля—*типовой* и *индивидуальный*, первый выдвигаетъ на первый планъ типическія черты, второй привноситъ въ изображеніе въ изобиліи и *побочныя детали*, но все же и въ послѣднемъ случаѣ художественный образъ *есть обобщеніе* по сравненіи съ безконечной неисчерпаемостью индивидуальной живой модели. [См. „Современные вопросы эстетики“, пер. Н. М. Штруппа, 1900, стр. 119—120].

евскій: „Записывать словечки хорошо и полезно, и безъ этого нельзя обойтись, но нельзя же и употреблять ихъ совсѣмъ механически. Писатель набираетъ нѣсколько сотъ нумеровъ характерныхъ словечекъ, читатели хохочутъ и хвалятъ, и ужъ кажется бы вѣрно: дословно съ натуры писано; но оказывается, что хуже лжи именно потому, что купецъ или солдатъ въ романѣ говорятъ *эссенціями* [1]). Выведенный типъ говоритъ, какъ по книгѣ“ (Соч. т. X, 1906, Дневникъ писателя за 1873 г. „Ряженый“, стр. 250—251). Толстой дѣлаетъ именно такой упрекъ Лѣскову: отмѣчая у него „exuberance“ образовъ, красокъ, *характерныхъ выраженій*, которыя Васъ опьяняютъ и увлекаютъ“ (Л. Я. Гуревичъ, „Литература и эстетика“, 240). По словамъ Куприна, Чеховъ, признавая необходимой записную книжку, рекомендовалъ умѣренное пользованіе записями: „Не надо записывать сравненій, мѣткихъ черточекъ, подробностей картинъ природы—это должно являться само собой, когда будетъ нужно. Но голый фактъ, рѣдкое имя, техническое названіе [2]), надо занести въ книжку—иначе забудется, разсѣется“... (Сборникъ статей: „А. П. Чеховъ“).

Присмотримся теперь ближе къ психологической природѣ типа, какъ слитнаго образа. Дѣло нерѣдко представляется такъ, какъ будто въ сознаніи художника *нѣсколько образовъ сливаются въ одинъ*. Повидимому,

---

[1]) *„Эссенціальность“* можетъ проявляться и въ излишнемъ *щегольствѣ* художника знаніемъ *техническихъ терминовъ*. У Гюго въ „Труженикахъ моря“ ихъ столько попадается (булины, гордемъ, мотыли, плетни, штасъ-блоки, пиралы, шпентели, рексы, эзельгофты etc.), что, читая романъ, надо обращаться къ словарю морскихъ терминовъ Жаля (Пти-де-Жюльвиль, Исторія франц. литературы, 1908, стр. 316).

[2]) Такое сліяніе иногда можетъ оказаться неосуществимымъ: типическій образъ, сложившійся въ воображеніи художника, можетъ оказаться несовмѣстимымъ съ воспріятіемъ модели. И тогда изображенный типъ будетъ продуктомъ чистой фантазіи художника—хотя въ основѣ ея и будутъ лежать видѣнныя когда-то реальныя воспріятія живыхъ людей и картинъ. Подобный случай мы наблюдаемъ у Мункачи при созданіи картины: „Христосъ передъ Пилатомъ“. Когда у него созрѣлъ общій планъ, онъ набросалъ въ одинъ день общій абрисъ всего произведенія, за исключеніемъ фигуры Христа, для которой на полотнѣ оставалось пустое мѣсто. Долгое время искалъ онъ образъ Христа. „Вдругъ однажды лучистое видѣніе промелькнуло передъ глазами художника“. Мункачи набросалъ тунику и блѣдный ликъ Христа. Но чтобы окончательно конкретизировать этотъ образъ, согласно традиціоннымъ представленіямъ о внѣшности Іисуса, ему нужна была подходящая натура, чтобы слить идеальный продуктъ воображенія съ реальнымъ лицомъ. Таковое случайно нашлось—это былъ художникъ, согласившійся позировать для Христа. Однако, *попытка сліянія идеальнаго образа съ реальною моделью не удалась*, и Мункачи вернулся къ первоначальному продукту своего воображенія, несмотря на сходство воображаемаго и реальнаго типа. (См. Mihaly Muncaczy: „Souvenirs“, предисловіе Boyer d'Agen, 1897, p. 39—45).

здѣсь происходитъ: 1) *Сліяніе характернаго воспроизведеннаго образа съ воспріятіемъ живой модели.* Такъ Леонардо да Винчи пишетъ; „Художникъ долженъ подмѣчать позу и движенія, которыя онъ захватываетъ, отмѣчаетъ и удерживаетъ въ душѣ въ самый моментъ ихъ осуществленія, онъ не долженъ ждать отъ модели симуляціи (напримѣръ) страданія, когда у модели нѣтъ повода плакать. Дѣйствіе безъ моральной причины не будетъ ни жизненнымъ, ни естественнымъ. Художнику выгодно, подмѣтивъ эти проявленія вживѣ, затѣмъ держать модель въ соотвѣтствующей позѣ, чтобы помочь воображенію и открыть при этомъ что-нибудь подходящее къ дальнѣйшей разработкѣ сюжета". (См. „Traité de la peinture", изд. 4-е съ комментаріями Пеладана, § 474-й, стр. 166-я). Подобное мы видимъ въ литературѣ: такъ пасторъ Ламмерсъ служилъ Ибсену моделью для Брандта, въ которую онъ внесъ, разумѣется, черты, взятыя изъ памяти и воображенія. Не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что и въ музыкальномъ творчествѣ при созданіи извѣстнаго типа художникъ сочетаетъ нерѣдко *элементы собственной фантазіи,* подсказанные текстомъ либреттиста (если не самъ композиторъ авторъ либретто), *съ воспоминаніемъ о живой подходящей модели.* Такъ, напримѣръ, Веберъ, сочиняя „Фрейшюца", писалъ своей невѣстѣ Линѣ: „Курьезно, въ какой разительной формѣ проявляется мое пристрастіе ко всему, что стоитъ даже въ самомъ отдаленномъ отношеніи къ моей Линѣ. Энихенъ—какъ разъ твоя роль!—больше всего привлекаетъ меня къ себѣ, и я неудержимо вынужденъ сочинять прежде всего тѣ вещи, въ которыхъ съ яркостью неизмѣнно представляешься ты моему воображенію. Такимъ образомъ, въ шаловливой плутовкѣ ты узнаешь свой портретъ" (Письмо 1817 г., іюль мѣсяцъ См. „Weber" v. L. Nohl, Univ. Bibl. N 1746). Подобнымъ же образомъ Моцартъ сдѣлалъ свою невѣсту Констанцію отчасти моделью для оперы: „Похищеніе изъ Сераля" (первоначально: „Belmont und Constanze")—текстъ арія „Ach, ich liebte, war so glücklich", сохранился, переписанный рукой Констанціи (См. „Mozart", v. L. Nohl, Un. Bibl. №1121). 2) *Возможно сліяніе образовъ нѣсколькихъ опредѣленныхъ моделей,* это видимъ, напримѣръ, у Ѳедотова. Когда Ѳедотовъ собирался писать „Вдовушку", то долгое время разсматривалъ виски дѣтей Лебедева; послѣ игръ съ дѣтьми онъ сказалъ: „У меня есть теперь для „Вдовушки" лобъ и виски, но недостаетъ еще пары любящихъ глазъ". Толстой говоритъ о томъ, какъ у него возникъ образъ Наташи въ романѣ „Война и Миръ": „Я взялъ Таню, перетолокъ съ Соней (его жена и свояченица)—и вышла Наташа". Разумѣется, здѣсь рѣчь идетъ главнымъ образомъ о сочетаніи внутреннихъ чертъ характера (См. Бирюковъ, т. II, стр. 32, 1908). Такъ же точно Рѣпинъ создавая картину: „Грозный и его сынъ", для лица послѣдняго воспользовался двумя моделями: писателемъ Гаршинымъ и художникомъ Мек-

комъ. Тургеневъ скомбинировалъ въ типѣ жены Лаврецкаго черты двухъ знакомыхъ дамъ (См. Гутьяръ „Тургеневъ"). 3) Въ процессѣ собиранія чертъ для извѣстнаго типа возможны и еще болѣе сложныя комбинаціи, а именно сліянія *образовъ фантазіи*, этюдовъ съ *живыхъ моделей* и подходящихъ *типовъ изъ предшествующей исторіи искусства*. (См. выше стр. 210). Такія сліянія можно прослѣдить въ процессѣ созиданія Ивановымъ картины: „Явленіе Христа народу". „Для каждой головы онъ дѣлалъ по нѣсколько этюдовъ карандашомъ и масляными красками, часто для мужскихъ головъ писалъ этюды съ женщинъ, постоянно ища идеалъ для головы Іоанна и Христа. Въ римскую синагогу онъ ходилъ каждую пятницу и субботу, изучая движенія, лица, характеры. Къ картинѣ было сдѣлано болѣе 200 этюдовъ. „Часто вы видите около оконченной головы голову подходящаго типа изъ числа знаменитыхъ статуй въ слѣпкѣ изъ гипса и написанную въ томъ же поворотѣ. Напримѣръ, около головы Христа—голова Аполлона, около поднимающагося старика—голова Лаокоона, около головы смѣющагося раба—голова Фавна и т. п.". [См. „А. А. Ивановъ", (1806—1858), біографическій этюдъ Михаила Боткина, 1880 г., стр. 10, 15-я]. А для всей картины было сдѣлано 24 композиціи (Ib., стр. 13-я).

Своеобразный случай сліянія художественныхъ образовъ представляетъ творчество актера въ отношеніи къ произведенію драматурга въ томъ случаѣ, когда актеру непосредственно извѣстенъ бытъ, изображенный драматургомъ. Послѣдній даетъ актеру матеріалъ для построенія типа текстомъ роли и ремарками, актеръ же имѣетъ въ своемъ распоряженіи изъ житейскихъ наблюденій подходящія живыя модели и воспоминанія о нихъ. *Создается комбинація обоихъ комплексовъ представленій*: тѣхъ, которыя далъ авторъ, наблюдавшій жизнь съ одной стороны, и актеръ, наблюдавшій туже жизнь съ другой. Отсюда—раздѣленіе А. И. Островскимъ актеровъ на два разряда: актеры *съ глазу* и актеры *по слуху*. „Актеръ „съ глазу" подводитъ роль подъ знакомый ему подходящій типъ, старательно запоминаетъ внѣшность, его ухватки, костюмъ; гримировкою воспроизводитъ характерныя черты и играетъ, не отступая уже отъ запомненнаго имъ типа. Актеръ „по слуху" старается, наоборотъ, уловить характеръ роли по содержанію ея рѣчи, по смыслу ея словъ, по живости говора, по выбору выраженій; эти актеры стараются представить себѣ весь характеръ изображеннаго лица по даннымъ автора, а потомъ уже, поскольку могутъ, пригоняютъ его къ сложившемуся въ ихъ головѣ облику костюмомъ, жестами и гримировкою. Короче, актеръ „по слуху" ищетъ характеръ лица въ самой роли, и обыкновенно играетъ ее вѣрнѣе, а актеръ „съ глазу" ищетъ подходящій для роли типъ, и его исполненіе эффектнѣе (См. „Толстовскій ежегодникъ", 1912 г., стр. 29. „Клочки воспоминаній", А. Стаховичъ).

Въ приведенныхъ примѣрахъ, какъ и вообще въ процессѣ творчества, на самомъ дѣлѣ *нѣтъ никакого сліянія образовъ*. Только *предразсудокъ гербартіанской школы*, поддерживаемый Вундтомъ, можетъ побуждать насъ говорить о сліяніи (Verschmelzung) образовъ. Когда Гальтонъ получилъ фотографическій слитный образъ нѣсколькихъ лицъ на одной пластинкѣ, то можно было говорить о сліяніи, сочетаніи или взаимодѣйствіи физико-химическихъ процессовъ—отпечатковъ на пластинкѣ, но психическіе образы не могутъ сливаться, *и мы никогда не переживаемъ пресловутаго сліянія образовъ*. Если художникъ видѣлъ образъ А и образъ В, то у него можетъ возникнуть образъ С, частью сходный съ А, частью —съ В, но здѣсь просто возникъ въ сознаніи *новый третій образъ*, напоминающій оба прежніе, сліяніе же или сочетаніе произошло между физіологическими процессами: α (соотвѣтствующимъ образу А) и β (соотвѣтствующимъ образу В): сложный процессъ $\alpha\beta$ сопровождается появленіемъ въ сознаніи образа С. Такое разсужденіе, хотя и гипотетично, но по крайней мѣрѣ имѣетъ нѣкоторый смыслъ. Вѣдь, два образа не двѣ жидкости (напр., спиртъ и вода), не два электрическихъ тока—если мы не хотимъ предаться самому необузданному гилозоизму, матеріализуя психическіе процессы, то мы должны принять выраженіе „сліяніе образовъ“ за то, что оно есть, а именно *за метафору. Въ такомъ смыслѣ мы и будемъ его употреблять*.

Формированіе типа или исканіе сюжета есть еще подготовительная стадія творчества. Чрезвычайно любопытенъ *моментъ зарожденія замысла сложнаго произведенія*. Тутъ надо отмѣтить три факта: 1-хъ) общій аффективный тонъ произведенія, который нерѣдко символизируется художниками въ звуковой или зрительной формѣ. 2) Образъ центральнаго типа или событія, какъ фокуса произведенія. 3) Подчиненіе остальныхъ моментовъ второму. „Чрезвычайно важно, чтобы произведеніе искусства имѣло въ центрѣ своемъ *аффективный тонъ*, который группировалъ бы вокругъ себя многочисленные образы, составляющіе самое произведеніе. Такимъ путемъ оно пріобрѣтаетъ самое существенное качество, безъ котораго ни одно произведеніе не живетъ—единство“ (Paschal, 185). „По словамъ Гонкуровъ (Journal, I, 366), Флоберъ хотѣлъ передать въ „Бовари“ и въ „Саламбо“ впечатлѣніе въ первомъ чего-то сѣраго, во второмъ—пурпурнаго. У Флобера при возникновеніи этихъ произведеній былъ чувственный тонъ, для котораго сѣрое и пурпурное были цвѣтовыми эквивалентами“. (Paschal, 186). Задумывая оперу „Золотой пѣтушекъ“, Римскій-Корсаковъ говорилъ автору либретто В. И. Бѣльскому: „Опера представляется мнѣ въ видѣ павлиньяго пера“. Задумывая „Кащея безсмертнаго“, Корсаковъ увидѣлъ въ саду пышные *ярко красные маки*—это было толчкомъ къ началу композиціи. Увидѣвъ маки, Корсаковъ сказалъ: „Теперь я не могу не сочинить „Кащея“. [Красные маки, какъ

„цвѣты зла“, растутъ въ волшебномъ саду Кащевны — II-я картина]. Масенэ задумалъ первоначально „Короля Лагорскаго“, „увидѣвъ простой картонный индѣйскій ящикъ, на которомъ были изображены баядерки, раскачивавшія ноги и руки строго ритмически и параллельно другъ дружкѣ. Таково было первое откровеніе Индіи, изъ котораго возникла извѣстная тема танцевъ, а потомъ и очертанія всей оперы“. (Paulhan: „Psychologie de l'invention“, p. 23). Аналогичное явленіе описываетъ Вагнеръ. Вотъ какъ зародились „Мейстерзингеры“: „Сидя на балконѣ своей квартиры и глядя на простирающійся предо мною въ волшебномъ освѣщеніи заходящаго солнца „золотой“ Майнцъ съ катящимъ въ отдаленіи свои величественныя волны Рейномъ, я вдругъ *ясно и отчетливо почувствовалъ вступленіе* къ „Мейстерзингерамъ“. Однажды въ минуту тоски, оно встало предо мною, какъ далекое воздушное видѣніе. Я сейчасъ же записалъ его въ томъ самомъ видѣ, въ какомъ оно и сейчасъ находится въ партитурѣ, гдѣ съ величайшей опредѣленностью проведены всѣ главные мотивы драмы“. (III, 241). Римскій-Корсаковъ разсказываетъ о возникновеніи „Псковитянки“: „Помню, какъ сидя однажды у себя (въ квартирѣ брата), я получилъ его записку съ назначеніемъ дня отъѣзда. Помню, какъ картина предстоящей поѣздки въ глушь, во внутрь Россіи, мгновенно возбудила во мнѣ приливъ какой-то любви къ русской народной жизни, къ ея исторіи вообще и къ „Псковитянкѣ“ въ частности, и какъ, подъ впечатлѣніемъ этихъ ощущеній, я присѣлъ къ роялю и тотчасъ же съимпровизировалъ тему хора встрѣчи царя Ивана псковскимъ народомъ“ (Лѣтопись, 1909 г., стр. 89). Глинка пишетъ о возникновеніи „Жизни за Царя“: „Мое воображеніе предупредило однакожъ прилежнаго нѣмца: *какъ бы по волшебному дѣйствію вдругъ* создался и планъ цѣлой оперы, и мысль противопоставить русскую музыку польской. Наконецъ, многія темы и даже подробности разработки *все это разомъ вспыхнуло въ головѣ моей* („Записки Глинки“, стр. 101). Гете, въ письмѣ № 811 приводитъ интересное *преданіе* о Шекспирѣ: „Es kam Shakespeare der erste Gedanke zu seinem „Hamlet“, wo sich ihm der Geist des Ganzen als *unerwarteter Eindruck* vor die Seele stellte und er die einzelnen Situationen, Charactere und Ausgang des Ganzen in erhöhter Stimmung uebersah“ u s. w. (См. книгу Reibmayr'a: „Die Entwickelungsgeschichte des Talents und Genies“. 1908, 1-er B.).

Дильтей отмѣчаетъ аналогическое явленіе у поэтовъ—Stimmungen, Gefühlslagen, въ качествѣ исходнаго пункта процесса творчества. Шиллеръ по поводу возникновенія „Валленштейна“ пишетъ Гете въ письмѣ отъ 18 марта 1796 г.: Eine gewisse musicalische Grundstimmung geht vorher, und auf diese folgt bei mir erst die poetische Idee. (См. Dilthey: „Die Einbildungskraft des Dichters“ in Philosoph. Aufsätze Ed. Zeller gewidmet. 1887). Альфіери разсказываетъ, что многія изъ его трагедій возникли во

время или послѣ слушанія музыки. Подобныя же переживанія сообщаются Клейстомъ и Отто Людвигомъ. Чрезвычайно интересно указаніе И. Рѣпина, при какихъ условіяхъ была задумана его геніальная картина: „Иванъ Грозный и его сынъ“:— Я очень люблю музыку. Въ дѣтствѣ я не могъ трехъ дней провести спокойно, чтобы не слышать музыки. Въ 1881 г. въ Москвѣ Рѣпинъ былъ на концертѣ. Въ этой музыкѣ я чувствовалъ: власть, любовь и месть. Когда я ѣхалъ съ концерта, у меня голова была наполнена страшной музыкой Римскаго-Корсакова. У меня явилась мысль написать страшную, сильную картину, и сюжетомъ для нея я взялъ убіеніе Іоанномъ Грознымъ сына. Какъ теперь помню, тогда произвела на меня огромное впечатлѣніе „Месть“ Римскаго-Корсакова. Возвращаюсь я къ себѣ въ Абрамцево, полный весь пережитыхъ впечатлѣній, и мысли вихремъ кружатся у меня въ головѣ. Боже мой, какая сила! Для живописи такая сила недоступна. Ну, въ какомъ сюжетѣ ее найти? А мысли и образы протекаютъ... Развѣ въ чемъ-либо историческомъ. И тутъ меня словно осѣнило:— А Іоаннъ Грозный—моментъ убійства сына. Этотъ сюжетъ захватилъ меня цѣликомъ. (Русская Молва, 17 янв. 1913 г.). Очевидно, здѣсь имѣется въ виду „Антаръ“, въ которомъ три послѣднихъ части озаглавлены: жажда мести, жажда власти и жажда любви. Въ 1882 г. (а не 1881-мъ) году въ Москвѣ была всероссійская выставка (во второй половинѣ лѣта), на которой исполнялась эта симфоническая сюита. Я нарочно привелъ много примѣровъ этого замѣчательнаго явленія, чтобы освѣтить природу „аффективнаго тона“, который предваряетъ сложный замыселъ, и изъ котораго, какъ punctum saliens яйца, развивается весь сложный художественный организмъ. Разумѣется, объ этомъ можно лишь гадать, но, мнѣ думается, что это смутно сознаваемое зерно всего произведенія есть особое тонкое душевное состояніе, въ которомъ въ неясной формѣ заключены и познавательные, и эмоціальные элементы [1]). Нѣчто подобное мы наблюдаемъ и въ творчествѣ актера. Детальной разработкѣ изображаемаго характера предшествуетъ образованіе въ сознаніи актера

[1]) Быть можетъ, къ этому тонкому переживанію подходитъ понятіе *аффективнаго знака*, введенное въ психологію Поланомъ; это такое душевное состояніе, въ которомъ познавательные и интеллектуальные элементы сведены къ минимуму, и которое замѣщаетъ другія болѣе отчетливыя и сложныя. Мы знаемъ, что познавательные процессы нерѣдко замѣщаютъ одинъ другой, напримѣръ, ощущеніе замѣщается образомъ, образъ—словомъ. Подобное замѣщеніе возможно и въ области чувствованій. Наконецъ, цѣлый комплексъ организующихся идей и чувствованій прежде чѣмъ кристаллизоваться въ сознаніи, можетъ имѣть своимъ представителемъ тонкое, но неясное аффективно-познавательное переживаніе, которое является какъ бы сигналомъ къ ихъ появленію. Нѣчто подобное Бергсонъ называетъ schême dynamique. „Мы разумѣемъ подъ этимъ терминомъ представленіе, которое заключаетъ въ себѣ не столько образы, сколько указа-

извѣстнаго „Grundton“ роли, какъ бы она ни была многогранна и сложна. (См. объ этомъ: Gregori: „Das Schaffen des Schauspielers“, 1899. Также: „Possart; „Der Lehrgang des Schauspielers“, 1901).

Мы видѣли, какъ исключительно ярки память, воображеніе, эмотивность и другія данныя художника, эти природныя свойства упражняются художникомъ въ опредѣленныхъ направленіяхъ. Онъ не только „полонъ образовъ“ (выраженіе Дюрера), но образы, сюжеты и настроенія до нѣкоторой степени непреднамѣренно систематизированы въ его психофизической организаціи, сообразно типическимъ наклонностямъ его артистической натуры. Его нервные центры заключаютъ въ себѣ „*установку*“ или подготовку къ выполненію сложныхъ дѣйствій. Я бы назвалъ эту „установку“ эстетической. Нѣмецкіе психологи Мюллеръ и Шуманъ выдвинули понятіе установки (Einstellung), которое означаетъ создавшееся путемъ упражненія расположеніе или тенденцію къ автоматической дѣятельности моторнаго или сенсорнаго характера. Въ послѣднемъ случаѣ мы имѣемъ установку чувственнаго вниманія. Эббингаусъ вводитъ понятіе интеллектуальной установки, напримѣръ, у Донъ-Кихота—на рыцарей и благородныхъ дамъ, —у Канта—на категорическій императивъ. „Эстетическая установка“ представляетъ, думается мнѣ, своеобразную разновидность этого физіологическаго понятія. (См. интересную статью П. Эфрусси: „Персеверація, какъ факторъ нормальной психической жизни“, 1910). Можно предположить, что *эстетическая установка* въ процессѣ перевоплощенія представляетъ совокупность четырехъ родовъ измѣненій въ центральной нервной системѣ, образовавшихся благодаря продолжительному упражненію.

А) *Общія* измѣненія, происшедшія въ ней параллельно процессамъ:

I) *Наблюденія* художника надъ своею душевною жизнью и тѣлесными проявленіями чужой душевной жизни.

II) *Естественнаго экспериментированія* надъ собою и другими людьми.

III) *Мысленнаго экспериментированія* надъ собою и другими людьми.

В) *Общія* измѣненія, происшедшія въ нервной системѣ параллельно образованію *техническихъ навыковъ* (писательства, рисованія, музыкальной композиціи).

С) *Спеціальныя* измѣненія, происшедшія параллельно такимъ же процессамъ (наблюденія и экспериментированія), но пріуроченнымъ къ созданію опредѣленнаго художественнаго произведенія.

нія (indication) того направленія, по которому надо двигаться, и операціи, которыя нужны для возсозданія образовъ въ сознаніи“. Только Бергсонъ здѣсь имѣетъ въ виду усилія припоминанія, мы же—антиципацію творческаго акта. По терминологіи Джэмса—это *психическій обертонъ*.

D) *Спеціальныя* измѣненія, происшедшія благодаря особымъ техническимъ навыкамъ, пріобрѣтеннымъ передъ созданіемъ даннаго художественнаго произведенія.

Изъ этихъ четырехъ моментовъ два первые А и В предваряютъ процессъ *импровизаціи*. Это вообще дѣлаетъ понятнымъ возможность удачной импровизаціи, правда, лишь въ видѣ небольшого произведенія, разсказа, сцены, эскиза, романса, фортепіанной фантазіи, лирическаго или юмористическаго стихотворенія [1]).

---

[1]) Когда-то пользовавшіеся большою популярностью импровизаторы, какъ итальянецъ Perfetti (1681—1747), увѣнчанный на Капитоліи папою Бенедиктомъ XIII, шведъ Белльманнъ (1740-1795), англичанинъ Hook (1788—1841), французъ Méry (1798—1865) производили при своихъ уличныхъ и салонныхъ выступленіяхъ большой эффектъ, главнымъ образомъ, звучной дикціей, ловкостью версификаціи и „вдохновеннымъ“ видомъ. Чтеніе записи ихъ декламаціи обнаруживало большею частью великія поэтическія несовершенства и бѣдность содержанія въ ихъ произведеніяхъ. (См. статью „Improvisator“ Enc. Britannica. Интересныя подробности о драматической импровизаціи читатель найдетъ въ статьѣ Ник. Эрберга: „Объ импровизаціи“. См. „Аполлонъ“, 1912, № 10, стр. 52—62). Способность эта всегда предполагаетъ *большой навыкъ, сильную память* и *спеціальную подготовленность*. Напримѣръ, при импровизаціяхъ на органѣ требуется основательное практическое знаніе контрапункта.

Для объясненія секрета импровизаціи да и художественнаго творчества вообще, а, слѣдовательно, и перевоплощаемости существуетъ издавна въ психологіи гипотеза, которую въ новѣйшее время защищаетъ Майерсъ (Mayers) въ своей интересной книгѣ: „La personnalité humaine“ (1910, 3-е изд.). Онъ обращаетъ вниманіе на *внезапность появленія въ сознаніи готоваго образа*, происхожденіе котораго представляется прямо чудомъ, если не предположить, что этотъ образъ сформировался въ „другомъ Я“ художника—*сублиминальномъ* или *подсознательномъ*. Такъ напримѣръ, эту чудесную внезапность отмѣчаетъ Вордсвортъ, говоря: „Some lovely image in the song rose up full-formed, like Venus rising from the sea“, (т. е. нѣкій прелестный образъ всплылъ въ пѣснѣ въ совершенно готовомъ видѣ, какъ Венера, выходящая изъ моря) Гипотеза „подсознательнаго Я“ непріемлема для насъ: 1) потому, что она самопротиворѣчива, ибо предполагаетъ сообщаемость сознаній („низшаго“ и „высшаго“), а такое предположеніе какъ я показалъ въ статьѣ о Гартманнѣ, непонятно, и потому не можетъ служить объясняющимъ принципомъ (см. Русская Мысль 1906, „Эд. ф. Гартманнъ“); 2) она, даже въ томъ случаѣ, еслибы не была самопротиворѣчива, ничего бы не объясняла, а только перемѣщала бы загадку въ другое мѣсто. Если готовый образъ, такъ сказать, „подается“ сублиминальнымъ сознаніемъ въ высшее сознаніе, то является вопросъ, какъ возникъ „готовый образъ“ въ сублиминальномъ сознаніи? Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, надо предположить существованіе второго сублиминальнаго сознанія и т. д. до безконечности. „Подсознательное“ надо понимать, какъ *смутно сознаваемое* и *непреднамѣренно совершаемое*, но привходящее въ тоже сознаніе, Съ этой послѣдней точки зрѣнія возможно допустить съ извѣстными оговорками и вышеприведенный разсказъ Майерса о сочиненіи во снѣ Сти-

Для насъ, изучающихъ способность перевоплощенія, представляютъ особый интересъ *импровизаціи повѣствовательная и драматическая*. У нѣкоторыхъ высокоодаренныхъ актеровъ (какъ Горбуновъ), и писателей этотъ даръ проявлялся въ очень яркой формѣ. Пушкинъ удачно импровизировалъ разсказы передъ своими лицейскими товарищами (уступая однако въ изобрѣтательности Дельвигу) „при такомъ случаѣ, онъ еще въ грубыхъ чертахъ, разумѣется, передалъ и двѣ повѣсти, имъ самимъ выдуманныя: „Метель" и „Выстрѣлъ", которыя позднѣе явились въ повѣстяхъ Бѣлкина". (См. Анненковъ: „А. С. Пушкинъ", 1873, стр. 18-я). Въ этомъ отношеніи весьма любопытны сообщенія брата Чехова о его изумительной способности импровизировать комическія сцены и разсказы. „А. П. чуть не каждый день выступалъ у себя въ семьѣ въ своихъ собственныхъ импровизаціяхъ. То онъ читалъ лекцію и изображалъ при этомъ стараго профессора, то выступалъ въ роли зубного врача, то представлялъ аѳонскаго монаха. Его первое произведеніе, напечатанное имъ въ „Стрекозѣ" („Письмо къ ученому"), составляетъ собою именно одну изъ его лекцій, которую онъ въ лицахъ разыгрывалъ передъ нами. Аккуратно каждый вечеръ за ужиномъ, измѣнивъ голосъ и

венсономъ фабулъ маленькихъ разсказовъ. По этому поводу Бергсонъ дѣлаетъ весьма правдоподобное предположеніе. Онъ думаетъ что Стивенсонъ создавалъ свои коротенькіе разсказы не во снѣ, а въ состояніи полузабытья, такъ какъ во снѣ въ собственномъ смыслѣ слова творческая работа личности невозможна. (См. Анри Бергсонъ: I) Психофизіологическій паралогизмъ. II) Сновидѣніе. 1913 г., пер. Флоровой, стр. 41—42-я) Соображенія Бергсона какъ будто подтверждаются однимъ интереснымъ свидѣтельствомъ Вагнера. Въ бытность свою въ Италіи послѣ безсонной ночи, проведенной въ лихорадкѣ, Вагнеръ совершилъ длинную утомительную прогулку. „Вернувшись послѣ полудня, смертельно усталый, я растянулся на жесткой кровати въ ожиданіи желаннаго сна. Но онъ не приходилъ: я впалъ въ какое-то сомнамбулическое состояніе: внезапно мнѣ показалось, что я погружаюсь въ быстро текущую воду. Ея журчаніе представилось мнѣ въ видѣ музыкальнаго аккорда Es-dur. Онъ неудержимо стремился дальше въ фигуральныхъ орпедуло. Эти орпедуло являлись мелодическими фигураціями возрастающей страсти, но чистое трезвучіе Es-dur не измѣнялось—его длительность, казалось, придавала безконечное значеніе элементу, въ который я погружался. Пробудился я изъ своего полусна съ грустнымъ ощущеніемъ, что волны сомкнулись высоко надо мною. Мнѣ пригрезилась увертюра: „Золота Рейна", съ которою я носился, не будучи въ силахъ овладѣть ею вполнѣ". (Рихардъ Вагнеръ: „Моя жизнь", т. III-й, стр. 54-я, 1912). Вполнѣ возможно также, чтобы *мысль* о сочиненіи какого-нибудь произведенія возникла во снѣ. Примѣромъ тому можетъ служить случай изъ жизни Даргомыжскаго. Н. Н. Римская-Корсакова въ своихъ интересныхъ воспоминаніяхъ о Даргомыжскомъ („Русская Молва", № 53-й) сообщаетъ, что, по словамъ Даргомыжскаго, онъ однажды „видѣлъ сонъ, будто какой-то голосъ сказалъ ему, что онъ долженъ написать музыку на пушкинскаго „Каменнаго Гостя".

становясь совершенно неузнаваемымъ, онъ разсказывалъ какую-нибудь смѣшную исторію, отъ которой у всѣхъ насъ начиналось колотье въ бокахъ". (См. сборникъ статей: „Чеховъ", 1910, стр. 269. Воспоминанія М. П. Чехова). О наклонности Достоевскаго къ шуточнымъ драматическимъ импровизаціямъ (въ видѣ пародіи на сцену изъ „Гамлета") сообщаетъ въ своихъ воспоминаніяхъ фонъ-Фогтъ („Ѳ. М. Достоевскій въ воспоминаніяхъ современниковъ" стр. 118, 412).

Несомнѣнно, для импровизированнаго перевоплощенія нужна прочная установка въ этомъ направленіи въ личности художника, и она, дѣйствительно, была налицо, благодаря начитанности, непрестанной наблюдательности и упражненію. Мы указывали выше на колоссальную начитанность Пушкина. Онъ пользовался ея плодами и въ импровизаціяхъ. Такъ, напримѣръ, онъ однажды восхитилъ товарищей импровизаціей „о двѣнадцати спящихъ дѣвахъ", умолчавъ объ источникѣ, откуда онъ почерпнулъ фабулу. (Анненковъ: „Пушкинъ", стр. 18-я) „Я думаю, пишетъ Купринъ, что всегда съ утра до вечера, а можетъ быть даже и ночью, во снѣ и безсонницѣ, совершалась въ немъ незримая, порою даже безсознательная работа, *работа взвѣшиванія, опредѣленія и запоминанія*" (курсивъ мой. И. Л.). (Воспоминанія Куприна о Чеховѣ). Чеховъ очень образно описываетъ, какъ на почвѣ подобной установки кристаллизуется внезапно какой-нибудь небольшой разсказъ: „Посмотришь на жизнь, на людей... Потомъ гуляешь гдѣ-нибудь въ Ялтѣ на набережной, вдругъ пружинка въ головѣ „чикъ"—и готовъ разсказъ". („Чеховъ", стр. 286, воспоминанія А. Ѳедорова). Съ этими словами Чехова интересно сопоставить одно мѣсто въ его письмѣ А. С. Суворину, которое указываетъ на богатство образовъ, вынашиваемыхъ художникомъ въ его духовной лабораторіи: „У меня въ головѣ томятся сюжеты для пяти повѣстей и двухъ романовъ. Одинъ изъ романовъ задуманъ уже давно, такъ что нѣкоторыя изъ дѣйствующихъ лицъ уже устарѣли, не успѣвъ быть написаны. Въ головѣ у меня *цѣлая армія людей, просящихся наружу и ждущихъ команды*". (Письма А. П. Чехова, т. II-й, 1912, стр. 199-я).

VIII.

У поэта объективиста „Grundstimmung" связано съ какимъ-нибудь особенно яркимъ лицомъ или событіемъ будущаго произведенія. Возникновенію образа предшествуетъ комплексъ неясныхъ очертаній и настроеній, который вдругъ кристаллизуется, оформляется въ отчетливое чувствованіе и ясный центральный образъ, около котораго уже группируются другія лица, и сюжетъ развивается. Такимъ образомъ, извѣстное лицо или событіе играетъ роль *фокуса* всего произведенія, остальное располагается въ извѣстной перспективѣ по отношенію къ этому центру. Толстой

указываетъ на важность этой перспективы, Зола замѣчаетъ, что и описанія въ романѣ должны отвѣчать этой цѣли. Онъ опредѣляетъ описаніе, какъ *изображеніе среды, опредѣляющее и дополняющее человѣка*, и замѣчаетъ, что даже прекрасныя описанія могутъ вредить цѣлому произведенію, поскольку они не содѣйствуютъ освѣщенію духовнаго міра героя (напримѣръ, у Теофила Готье). (См. Le roman expérimentale). Интересное замѣчаніе дѣлаетъ Чеховъ: „Изъ массы героевъ и полугероевъ берешь только одно лицо—жену или мужа—кладешь это лицо на фонъ и рисуешь только его, его и подчеркиваешь, а остальныхъ разбрасываешь по фону, какъ мелкую монету, и получается нѣчто въ родѣ небеснаго свода; одна большая луна, а вокругъ нея масса очень маленькихъ звѣздъ. Луна же не удается, потому что ее можно понять только тогда, если понятны и другія звѣзды, а звѣзды не отдѣланы. И выходитъ у меня, не литература, а нѣчто въ родѣ шитья Тришкинаго кафтана". (Письма А. П. Чехова, томъ II, 1912, письмо А. С. Суворину, 27 окт. 1888 г.). „Припоминаю, пишетъ Вагнеръ, что прежде чѣмъ взяться за настоящее выполненіе „Летучаго Голландца", я набросалъ *балладу Сенты* 2-го дѣйствія и написалъ стихи къ ней и мелодію. Въ нее я безсознательно вложилъ тематическое зерно всей музыки оперы... мнѣ надо было шире и полнѣе развить тематическіе ростки, которые заключались въ балладѣ... Я поступилъ бы совершенно неосмысленно, какъ оперный композиторъ, еслибы придумывалъ новые мотивы для того же настроенія, повторяющагося въ разныхъ сценахъ". („Мемуары" IV, 413). Ибсенъ говоритъ: „Прежде чѣмъ занести на бумагу одно слово, мнѣ надо вполнѣ овладѣть возникшими у меня образами—заглянуть во всѣ уголки ихъ души. *Я всегда исхожу отъ индивидуума:* [1]) Явленія, сценическія картинки, драматическій ансамбль, все это приходитъ послѣ само собою, и я нисколько объ этомъ не безпокоюсь, разъ только я вполнѣ овладѣлъ индивидуумомъ во всей его человѣчности. Мнѣ необходимо также видѣть его передъ собою во-очію всего, съ внѣшней стороны до послѣдней пуговицы, его походку, манеру, голосъ. А затѣмъ уже я не выпущу его, пока не совершится его судьба". Гончаровъ замѣчаетъ: *„У меня всегда есть одинъ образъ* и вмѣстѣ главный мотивъ, онъ то и ведетъ меня впередъ, а по дорогѣ я нечаянно захватываю что попадется подъ руку, т. е. то, что близко относится къ нему. Тогда я работаю живо, быстро, рука едва поспѣваетъ писать, пока я опять не упрусь въ стѣну. Работа между тѣмъ идетъ въ головѣ, лица не даютъ мнѣ покоя, пристаютъ, позируютъ въ

[1]) Л. Мейеръ вѣрно замѣчаетъ, что у Ибсена *центральный герой* обыкновенно бываетъ поставленъ между *двумя* типическими женскими фигурами, которыя борются за душу и судьбу его. (См.: „Г. Ибсенъ", стр. 9-я).

сценахъ, я слышу отрывки ихъ разговоровъ—и мнѣ часто казалось, прости Господи, что я это не выдумываю, а что это все носится въ воздухѣ около меня, и мнѣ только надо смотрѣть и вдумываться". „Болѣе всего необъяснимо, какъ аксессуарныя явленія и детали, представляющіяся въ дальнѣйшей перспективѣ общаго плана отрывочно и отдѣльно въ лицахъ, сценахъ, повидимому, не вяжущихся другъ съ другомъ, потомъ какъ будто сами собою группируются около главнаго событія и сливаются въ общемъ строѣ жизни". („Лучше поздно, чѣмъ никогда"). „Сначала, пишетъ Тургеневъ, *начинаетъ носиться въ воображеніи одного изъ дѣйствующихъ лицъ*, въ немъ поражаетъ нѣчто особенное, затѣмъ эта Ѳекла, этотъ Петръ, этотъ Иванъ, удаляются, пропадаютъ неизвѣстно куда, но впечатлѣніе, имъ произведенное, зрѣетъ. Я сопоставляю это лицо съ другими лицами, создается у меня цѣлый особый мірокъ. Затѣмъ нежданно-негаданно является потребность изобразить этотъ мірокъ". (См. Гутьяръ: „И. С. Тургеневъ"). Приведенные примѣры указываютъ, что въ процессѣ перевоплощаемости и созиданіи цѣлаго міра типовъ есть извѣстный *рельефъ въ видѣ одного господствующаго типа*; въ сложномъ произведеніи, конечно, могутъ быть нѣсколько такихъ типовъ. Очень интересный примѣръ *борьбы между двумя назрѣвшими сюжетами* представляетъ разсказъ Вагнера о зарожденіи поэтическихъ сюжетовъ „Мейстерзингеровъ" и „Лоэнгрина". Я разумѣю не фабулу обоихъ произведеній, а самый текстъ. Фабула была извѣстна Вагнеру раньше, здѣсь рѣчь идетъ о самомъ поэтическомъ творчествѣ. „Однажды во время прогулки, я скомпановывалъ цѣлую комическую сцену, въ которой сапожникъ Саксъ съ молоткомъ въ рукѣ, въ качествѣ признаннаго поэта, даетъ самому „мѣтчику" урокъ надлежащей версификаціи, въ отместку за его педантическія придирки къ другимъ. Двѣ фигуры выросли предо мною, какъ живыя: „мѣтчикъ" съ его доской, исчерченной мѣловыми знаками, и Гансъ Саксъ, держащій высоко въ воздухѣ башмакъ, маркированный отмѣтинами сапожнаго молотка. Оба доказываютъ однимъ и тѣмъ же способомъ, что пѣсня пропѣта плохо. Тутъ же моментально представилась мнѣ узкая извилистая улица Нюрнберга съ сосѣдями, со сбѣгающимся въ тревогѣ народомъ, съ уличной дракой, какъ заключеніе второго дѣйствія. Вся моя комедія мейстерзингеровъ выяснилась передъ мной съ такой отчетливостью, что я счелъ возможнымъ, въ виду веселости сюжета, заняться имъ немедленно и занести его на бумагу. Такъ я и сдѣлалъ, надѣясь такимъ образомъ избавиться отъ преслѣдовавшаго меня Лоэнгрина". Но Лоэнгринъ въ этой борьбѣ сюжетовъ одержалъ перевѣсъ. Сѣвъ въ ванну, Вагнеръ почувствовалъ „такое острое желаніе приняться за Лоэнгрина, что не досидѣвъ положеннаго часа, онъ одѣлся и, какъ безумный, помчался домой, чтобы излить давившее его настроеніе на бумагу". (Р. Вагнеръ: „Моя жизнь", мемуары, 1911,

II, стр. 91). Подобную же борьбу сюжетовъ описываетъ Римскій-Корсаковъ: различные сюжеты привлекали его вниманіе отъ времени до времени, „не вызывая, однако, осуществленія въ дѣйствительности". „Такимъ образомъ, сюжеты „Царской невѣсты", „Сервиліи" и „Садко" не разъ проносились предо мною и соблазняли приняться за нихъ". (Лѣтопись, 1909, стр. 271-я). Возможна иногда *параллельная разработка нѣсколькихъ сюжетовъ* въ душѣ художника, такъ что *перевоплощаемость развивается* заразъ въ нѣсколькихъ направленіяхъ *перемежающимся образомъ*. Анненковъ приводитъ тому поразительные примѣры въ творчествѣ Пушкина при сочиненіи „Бориса": „Съ перваго монолога Пимена со стиха: „Немного словъ доходитъ до меня" Пушкинъ покидаетъ лѣтописца, набрасываетъ строфу изъ „Цыганъ", стихотвореніе „Сожженное письмо", XVII-ю и XXIII-ю строфы „Евгенія" (IV глава) и возвращается къ нему съ пророческимъ сномъ Григорія etc. „Онѣгинъ" во многихъ мѣстахъ „*перетрызываетъ*", такимъ образомъ, „Бориса Годунова" въ процессѣ творчества. См. П. В. Анненковъ: „А. С. Пушкинъ. Матеріалы для его біографіи и оцѣнки произведеній", 1873 г. стр. 134).

Мы подошли теперь къ самому важному пункту нашего изслѣдованія, къ вопросу, какъ возсоздаетъ художникъ „чужое Я". Мы видѣли, что матеріалъ для своихъ художественныхъ перевоплощеній художникъ черпаетъ изъ опыта, не изъ мистическаго сверхразумнаго откровенія; что „чужое Я" не врожденная идея, но постройка воображенія и чувствъ, сообразная съ тѣлесными проявленіями окружающихъ насъ индивидуумовъ. Но это „сообразованіе" наше съ чужими тѣлесными проявленіями, представляетъ ли оно умственное заключеніе по аналогіи или нѣтъ? На этотъ вопросъ мы должны отвѣтить, что въ большинствѣ случаевъ познаніе „чужого Я" совершается не путемъ умственнаго заключенія по аналогіи, но инымъ путемъ; этотъ путь однако нельзя назвать интуитивнымъ въ томъ смыслѣ, какой придаютъ этому слову мистицисты. Мы не познаемъ непосредственно чужихъ душевныхъ состояній, и мы не познаемъ ихъ (въ большинствѣ случаевъ) и путемъ вывода. Здѣсь имѣется третій непредвидѣнный путь, который снимаетъ антиномію интеллектуализма и мистицизма. Когда я вижу чужое лицо съ извѣстной экспрессіей, я воспринимаю, скажемъ, n чувственныхъ качествъ (извѣстную совокупность зрительныхъ и моторныхъ ощущеній), но я воспринимаю эти n ощущеній не какъ алгебраическую сумму безразличныхъ другъ ко другу психическихъ элементовъ—сверхъ n различныхъ ощущеній, я получаю еще n+1-е чувство, которое соотвѣтствуетъ комбинаціи или группировкѣ этихъ элементовъ—n, что Эренфельсъ назвалъ *качествомъ формы*—Gestaltqualität. Такимъ образомъ, моментальная экспрессія человѣческаго лица схватывается мною сразу, какъ цѣлое, вызывающее во мнѣ, кромѣ n ощущеній, n+1-е

чувство *цѣлостнаго впечатлѣнія* (Totalimpression Гомперца)[1]), которое въ силу прежнихъ опытовъ *непроизвольно ассоціируется у меня съ настроеніями и переживаніями, подобными душевнымъ состояніямъ наблюдаемаго мною лица*. Послѣднее обстоятельство можетъ и не имѣть мѣста: *я могу видѣть плачущаго, переживать цѣлостное впечатлѣніе отъ выраженія его печали и въ то же время не заражаться симпатически его печалью.* [2]). Цѣлостное впечатлѣніе экспрессіи (n+1-е переживаніе) такъ тѣсно срослось съ тѣлесными проявленіями, что мы пройицируемъ этотъ добавочный психическій процессъ въ тѣло другого человѣка. Мы *видимъ* печальную улыбку, счастливое выраженіе глазъ, ревнивый взоръ, злобную усмѣшку. Подобно тому, какъ мы объективируемъ вторичныя качества (цвѣта, вкусы, запахи и т. д.), такъ точно мы объективируемъ и цѣлостныя впечатлѣнія, хотя фактически ихъ источникъ субъективный. *Вотъ почему намъ кажется, что мы прямо видимъ, интуитивно постигаемъ чужое Я, его переживанія. Это иллюзія, но она неизбѣжна* [3]). Пройицируя въ воображаемаго героя цѣлостное впечатлѣніе, соотвѣтствующее эстетической эмоціи, переживаемой поэтомъ, послѣдній получаетъ *иллюзію*, будто онъ созерцаетъ не только внѣшность, но и внутренній міръ героя объективированнымъ, включеннымъ въ образъ статуи, картины [4]), или въ образъ фантазіи художника, достигающій въ процессѣ творчества нерѣдко яркости галлюцинаціи. Такимъ образомъ, сознаніе художника является раздѣленнымъ на слѣдующія составныя части: I) Объективированный типическій образъ фантазіи, который окрашенъ чувствомъ реальности, хотя и нѣсколько иного порядка, чѣмъ реальность окружающей будничной обстановки, и цѣлостное впечатлѣніе, которое тѣсно связано съ этимъ образомъ. II) Эстетическія чувствованія, переживаемыя творцомъ въ качествѣ данныхъ извнѣ, принадлежащихъ

---

[1]) См. мою статью „Патэмпиризмъ Г. Гомперца“ Жур. Мин. Народн. Просвѣщенія, 1908.

[2]) Вслѣдствіе притупленія чувствованій отъ повторенія.

[3]) *Витасекъ, а за нимъ Урбанъ, мнѣ кажется, первые указали на фактъ огромной важности, а именно на то, что цѣлостное впечатлѣніе непроизвольно объективируется нами въ созерцаемое лицо* (реальнаго человѣка) *или въ образъ* (художественный типъ). Мы не можемъ видѣть въ чужомъ тѣлѣ или въ образѣ фантазіи интуитивно, т. е. непосредственно, гнѣвъ или зависть, но мы видимъ или слышимъ цѣлостное впечатлѣніе, порождаемое комплексомъ зрительныхъ (моторныхъ или звуковыхъ) ощущеній во внѣшнемъ воспріятіи (тоже примѣнимо и къ образу фантазіи), и инстинктивно присоединяемъ къ нему соотвѣтствующія „фиктивныя“ чувства въ самихъ себѣ. См. Urban: „On valuation“.

[4]) У актера собственное тѣло является „носителемъ“ души героя, но и у него моменту объективаціи соотвѣтствуетъ извѣстный мысленный образъ или рисунокъ, когда онъ обдумываетъ роль.

изображаемому герою, будемъ называть ихъ вмѣстѣ съ Фолькельтомъ *предметными*. III) *Личныя* чувствованія поэта, аффективное его отношеніе къ изображаемымъ лицамъ, иногда выражающееся по завершеніи творческаго процесса въ сильныхъ эмоціяхъ. Я приведу рядъ примѣровъ, иллюстрирующихъ а) процессъ вчувствованія поэта въ изображаемое лицо, б) яркость объективаціи и в) отзвучія личныхъ чувствъ поэта по отношенію къ герою.

I) *Процессъ вчувствованія*. Чтобы войти въ душу своего героя, поэтъ долженъ стремиться къ переживанію аналогичныхъ чувствъ или невольно переживать ихъ. Флоберъ пишетъ объ „Искушеніи св. Антонія". „Я самъ былъ Антоніемъ" (Reik, „Versuchung d. heil. Antonius", 1911, 185). Мусоргскій: „Въ „Борисѣ" я самъ былъ Борисомъ". („Переписка со Стасовымъ" стр. 31). Глюкъ: „Когда я сочиняю оперу, я забываю все, я ставлю себя на мѣсто моихъ дѣйствующихъ лицъ, а сердце подсказываетъ мнѣ, что они должны пѣть". Вотъ, что пишетъ Вагнеръ объ Эльзѣ: „Помню, что при этомъ стремленіи къ отчетливости концепціи я все съ большей и большей опредѣленностью сталъ улавливать сущность женскаго сердца, которую я долженъ былъ возсоздать въ образѣ любящей Эльзы. Художникъ можетъ достигнуть убѣдительности въ изображеніи лишь тогда, когда онъ самъ въ состояніи съ полнымъ сочувствіемъ перевоплотиться въ изображаемое имъ существо" („Мемуары", IV, 380). Глинка пишетъ въ своихъ запискахъ: „Сцену Сусанина въ лѣсу съ поляками я писалъ зимою; всю эту сцену прежде чѣмъ начать ее писать, я часто читалъ съ чувствомъ вслухъ и такъ живо переносился въ положеніе моего героя, что́ волосы у меня самого становились дыбомъ, и морозъ подиралъ по кожѣ". („Записки Глинки" 106). Любопытно, что Глинка съ цѣлью *проникнуть въ духъ фанданго учился его плясать*: „Начинаютъ гитары, потомъ почти каждый изъ присутствующихъ поетъ по очереди свой куплетъ, и въ это время въ одну или въ двѣ пары пляшутъ съ кастаньетами. Эта музыка и пляска такъ оригинальны, что до сихъ поръ я не могъ еще совершенно подмѣтить напѣва, ибо каждый поетъ по своему. *Чтобы вполнѣ уразумѣть дѣло*, учусь три раза въ недѣлю (за 10 фр. въ мѣсяцъ) у перваго здѣшняго танцовальнаго учителя и *работаю руками и ногами*. Вамъ это, можетъ быть, покажется странно, но здѣсь *музыка и пляска неразлучны*". (Письма, т. I, 1907, стр. 249—250-я). Глинкѣ въ это время было 42 года. Крамской сообщаетъ о картинѣ „Христосъ въ пустынѣ": „На каждаго человѣка хоть разъ въ жизни находитъ раздумье, пойти ли направо или налѣво, расширяя дальше мысль, можно догадываться о подобныхъ историческихъ кризисахъ... И вотъ я однажды, *когда особенно былъ этимъ занятъ*, гуляя, работая, лежа и т. д., вдругъ увидалъ фигуру, сидящую въ глубокомъ раздумьи... Кто это былъ? По всей вѣроятности, это была галлюцинація" André Morel въ книгѣ: „Un mois à Rome" пишетъ

„Однажды Аннибалъ Каррачи, придя къ Доменикино, засталъ его прохаживающимся по комнатѣ со свирѣпымъ и угрожающимъ видомъ. Доменикино объяснилъ изумленному Карраччи: „Я изучаю солдата, угрожающаго св. Андрею“. Веберъ писалъ своей невѣстѣ Линѣ, сочиняя „Фрейшюца“, слѣдующее: „Мною совершенно овладѣла одна дѣвушка, очаровательность ея я не въ состояніи тебѣ описать, ну да, короче сказать, она моя невѣста. Фактъ этотъ оказывается вдвойнѣ преступнымъ, ибо она въ тоже время невѣста другого человѣка. Но это для меня не только не имѣетъ никакого значенія, но непонятнымъ образомъ еще болѣе привязываетъ къ ней, да, ужъ я тебѣ откроюсь во всемъ! Только она живетъ въ моей фантазіи, каждое мгновенье ея образъ носится передо мною. Но и съ ея стороны взаимность ко мнѣ несомнѣнна, ибо она, не покидая меня ни на мгновенье, отправляется и спать вмѣстѣ со мною. Она, вѣдь, даже покинула домъ своего отца, чтобы всецѣло принадлежать мнѣ! Есть ли еще высшее доказательство любви? Я съ своей стороны плачу тѣмъ же. Она пришла ко мнѣ въ своей наготѣ, я напою ее кровью моего сердца и пріодѣну ее въ лучшее, что имѣю. О моя возлюбленная Агата, часто восклицаю я, останешься ли ты вѣрной мнѣ?“ (См. „Weber“, w. L. Nohl, Univ. Bibl. № 1746, S. 54—55). Поланъ приводитъ изумительный отрывокъ изъ одного письма Флобера: „Надо очень любить тебя, чтобы писать тебѣ сегодня вечеромъ—вѣдь я страшно утомленъ, у меня на головѣ точно желѣзная каска надѣта: начиная съ двухъ часовъ пополудни сегодня (за вычетомъ минуть 25 на обѣдъ) пишу „Бовари“. Я присутствую на ихъ поѣздкѣ верхомъ; чувствуешь жару до пота, горло пересохло. Вотъ одинъ изъ рѣдкихъ дней моей жизни, который я провелъ въ полнѣйшей иллюзіи отъ начала до конца! Теперь въ шесть часовъ, когда я пишу, каждое слово бьетъ по нервамъ, я до того былъ увлеченъ,..... я такъ глубоко чувствовалъ переживанія моей героини, что я побоялся самъ заразиться взаправду ими, я поднялся изъ за стола и открылъ окно, чтобы успокоиться; у меня теперь сильно болятъ колѣни, спина и голова, какая-то истома болѣзненно нервно ощущается мною, и, такъ какъ я весь въ любви (dans l'amour), то надо, чтобы, я прежде чѣмъ лечь спать, послалъ тебѣ ихъ ласки, поцѣлуи и всѣ помыслы, какіе у меня есть. Какое наслажденіе писать, не быть больше собою, *претворяться въ изображаемыя существа!* Сегодня, напримѣръ, заразъ и мужчина, и женщина, и любовникъ, и любовница, я катался верхомъ въ лѣсу въ осенній полдень подъ желтою листвой, и я былъ лошадями, листьями, вѣтромъ, рѣчами моихъ героевъ и краснымъ солнцемъ, отъ котораго они опускали вѣки глазъ, отуманенныхъ любовью“. (Paulhan: „Psychologie de l'invention“, 41).

Самый процессъ вчувствованія въ извѣстный типъ можетъ возобновляться въ душѣ художника неоднократно уже послѣ созданія этого типа, причемъ вносятся поправки или дополненія. Такъ, Достоевскій пи-

шетъ въ одномъ письмѣ. „Я... сцену тотчасъ же и записываю такъ, какъ она мнѣ явилась впервые, и радъ ей, но потомъ цѣлые мѣсяцы, годъ обрабатываю ее, *вдохновляюсь ею по нѣсколько разъ* (потому что люблю эту сцену) и нѣсколько разъ что-нибудь прибавлю къ ней или убавлю". („Письма", стр. 113). Процессу вчувствованія художника въ настроенія изображаемаго лица могутъ благопріятствовать его случайныя личныя переживанія, имѣющія аналогію съ переживаніями его героя или въ видѣ *сходства обстановки*, или въ видѣ *сходства настроеній*, или въ видѣ сходства и обстановки, и настроеній. Тогда происходитъ какъ бы *вкрапливаніе* (Einschaltung, intercalation) лично пережитого и художественно претвореннаго въ духовный міръ героя. Приведу нѣсколько примѣровъ. Настроеніе, породившее у Глинки извѣстное тріо въ „Жизни за Царя": „Не томи, родимый" выросло на почвѣ его страстной любви къ невѣстѣ (См. „Записки Глинки", стр. 103). *„Надежда свиданія*, пишетъ Глинка своему другу Ширкову (съ которымъ онъ очень желалъ свидѣться), подкрѣпила меня еще недавно новымъ и, могу сказать, счастливымъ вдохновеньемъ, я написалъ финалъ IV акта (сцену ревности)". Эта сцена заканчивается ансамблемъ—маршемъ, Русланъ и съ нимъ другіе устремляются въ отчизну, выражая *надежду* на пробужденіе княжны. (См. письма Глинки изд. Финдейзена, 1907, т. I, стр. 88-я). *„Эти чудовища, скелеты и мертвыя головы* (въ фантастической комнатѣ Степанова) *гармонируютъ съ теперешнимъ состояніемъ души моей"* (Ib. 89). Въ комнатѣ Степанова Глинка прожилъ мѣсяцъ, и здѣсь именно и была сочинена первая половина сцены съ Головою, *то-есть, сцена Руслана съ чудовищемъ среди костей и скелетовъ „тлѣющихъ витязей"* (до разсказа Головы). Берліозъ, желая сочинить кантату на „5 мая" съ хорами, вдругъ не находитъ подходящаго припѣва:

Pauvre soldat je reverrai la France,
La main d'un fils me fermera les yeux!

Онъ пробуетъ вдохновиться, но тщетно. Два года спустя, желая покончить съ собою, онъ бросается въ Тибръ и, убѣдившись въ томъ, что лишь промочилъ себѣ ноги, выходитъ на берегъ, напѣвая ту музыкальную фразу, которую тщетно искалъ. (Paulhan, „Psychologie de l'invention",2 изд., стр. 24). При сочиненіи „Тристана" Вагнеру не удалось написать музыку къ стихамъ: „Въ твоихъ объятьяхъ, свято отдавшись тебѣ"..., произошла остановка въ работѣ. „Но вдругъ постучался ко мнѣ мой добрый геній, моя прекрасная муза, и все освѣтилось въ одно мгновенье. Я сѣлъ за рояль и сталъ писать съ такою стремительностью, какъ будто я все уже давно зналъ наизустъ". („Мемуары" IV, 277). Римскій-Корсаковъ пишетъ о томъ, при какой обстановкѣ задумывалось „Садко" (опера): „Помнится мѣстомъ для сочиненія такого матеріала служили для меня длинные мостки съ берега до купальни въ озерѣ. Мостки шли среди тростниковъ,

съ одной стороны виднѣлись большія ивы сада, съ другой раскидывалось озеро Немо. Все это какъ-то *располагало къ думамъ о „Садкѣ“* (Лѣтопись, 1909, стр. 303). Точно такъ же обстановка въ Стелевѣ отвѣчала образамъ и мѣсту дѣйствія „Снѣгурочки“ (Лѣтопись, 1909, 204). [1]). Половецкій маршъ написанъ Бородинымъ въ 1874 г. и навѣянъ чтеніемъ описанія у одного путешественника казней у японцевъ. Въ сентябрѣ 1871 г., живши въ Рузѣ, Бородинъ былъ задержанъ при попыткѣ выѣхать въ С.-Петербургъ разлившейся Москвой рѣкой. „А. П. постоялъ нѣкоторое время на берегу. А берегъ въ томъ мѣстѣ былъ крутой, и съ него уныло было смотрѣть на разгулявшуюся рѣку, на сѣрыя грустно прыгающія и катящіяся волны. А. П. вернулся назадъ; ему отрадно было лишній день провести со своими; но онъ не могъ отдѣлаться отъ впечатлѣнія, рожденнаго въ немъ только что видѣнной картиной. Онъ сѣлъ за фортепіано, и у него сразу цѣликомъ вылилось аріозо Ярославны: „Какъ уныло все кругомъ!“; каватина Владиміра Игоревича появилась около 1877 г. подъ впечатлѣніемъ нѣкоего романическаго приключенія. Въ Бородина страстно влюбилась одна дѣвушка. (А. П. Бородинъ, „Жизнь и переписка“). „Унылое перекликаніе гондольеровъ, пишетъ Вагнеръ, въ Венеціи—жалобный вопль; напѣвъ не сохранился въ памяти: „слишкомъ сильно было волненіе, какое я тогда испыталъ“. Эти впечатлѣнія „жили въ душѣ моей вплоть до завершенія второго акта „Тристана“. Можетъ быть, они и внушили мнѣ намѣченные тутъ же въ Венеціи длинно протяжные жалобные напѣвы пастушьяго рожка въ началѣ третьяго акта“ („Мемуары“, III, 137). Вагнеръ пишетъ по поводу „Моряка Скитальца“: „Во время ужаснаго морского путешествія, длившагося четыре недѣли и приведшаго меня къ берегамъ Норвегіи, передо мною снова всплылъ образъ „Летучаго Голландца“. Мои страданія вдохнули въ него душу. Разыгравшаяся буря, клокотаніе волнъ, скалистые фіорды сѣвера и суета на кораблѣ дали ему опредѣленныя очертанія, опредѣленныя краски“ („Мемуары“, IV, 345). Біографъ скульптора Константина Менье Camille Lemonier („Constantin Meuier“, 1904, 58) разсказываетъ, что Менье былъ страшно потрясенъ гибелью двухъ своихъ сыновей. Свои страданія онъ послѣ этого несчастія перевоплотилъ въ два произведенія весьма мучительнаго содержанія: „Ecce homo“ и „Le supplice“—Лемонье говоритъ, что въ этихъ произведеніяхъ проявляются „мистическія аналогіи со стигматами и ранами осиротѣлаго отца“. Антокольскій пишетъ: „чѣмъ болѣе люди бѣсятъ меня, тѣмъ лучше будетъ „Иванъ Грозный“ (Письма).

Иногда художникъ вкрапливаетъ извѣстное настроеніе лица А изъ одного своего произведенія въ характеристику лица В въ другомъ про-

[1]) См. мою статью о творчествѣ Р. Корсакова. Русская Мысль. 1910.

изведеніи въ тѣхъ случаяхъ, когда переживаніе или ситуація сходны между собой. Tièrsot въ своей книгѣ; „Gluck“ (1910) разсказываетъ, что обращеніе къ подземнымъ божествамъ въ оперѣ „Армида“: „Venez. venez, Haine implacable“ „есть слегка измѣненная арія („Presso l'ondo d'Acheronte“), которая есть также обращеніе къ божествамъ Аида. Вагнеръ использовалъ „Грезы“ для любовнаго дуэта во второмъ актѣ „Тристана“. Также Мусоргскій, не пожелавъ довести до конца оперу „Саламбо“, воспользовался нѣкоторыми элементами музыки, передающей смерть героини, для передачи агоніи „Бориса Годунова“, разумѣется, внеся соотвѣтственныя измѣненія. Точно также Римскій-Корсаковъ, задумавъ писать оперу „Стенька Разинъ“, изобрѣлъ нѣжную мечтательную тему для характеристики восточной княжны, любовницы Стеньки. Когда авторъ охладѣлъ къ сюжету, онъ воспользовался этой темой для характеристики Шемаханской царицы въ „Золотомъ Пѣтушкѣ“. („Отвѣть мнѣ, зоркое свѣтило“). Бородинъ *величественную* музыку жреца изъ коллективнаго балета „Млада“ использовалъ для подходящаго мѣста въ Игорѣ. Мнѣ думается, что въ музыкѣ такія „вкрапливанія“ возможны чаще, чѣмъ въ другихъ искусствахъ, благодаря меньшей опредѣленности характеристикъ и возможности внести въ нихъ безъ ущерба значительныя измѣненія.

О вчувствованіи актера мы уже говорили выше. Споръ о томъ, „переживаетъ ли актеръ, играющій Лира, его трагедію или помышляетъ объ икрѣ и устрицахъ въ самомъ разгарѣ своей игры“, какъ замѣтилъ Теодоръ Лессингъ, споръ старый. Его затрогивалъ, какъ мы видѣли, Дидро, также Людвигъ Тикъ, Лессингъ, Готшедъ и Шлегель. Наряду съ Анри производилъ по этому вопросу анкету Уилльямъ Арчеръ; хотя давались прямо противоположные отвѣты, но это происходило, по словамъ Лессинга, лишь потому, что одни актеры хотѣли отвѣчая подчеркнуть свою чувствительность, а другіе— свою способность управлять чувствами. Хотя возможно и часто встрѣчается виртуозное „искусство представленія“ безъ переживаній, но у всякаго великаго актера есть налицо и искусство переживанія. Въ раздвоеніи Я актера, какъ указываетъ Т. Лессингъ, возможны два случая: 1) Фиктивная личность роли можетъ завладѣть реальной личностью актера. Это мы, напримѣръ, видимъ у Росси, какъ онъ разсказываетъ въ одномъ письмѣ: „Собственная реальная жизнь начинаетъ казаться ему какою-то далекой и похожей на грезу. Онъ съ содроганіемъ замѣчаетъ, что на стремительный потокъ смѣняющихся въ немъ чувствъ онъ глядитъ чуждыми ему глазами и прислушивается чуждыми ему ушами. Онъ чувствуетъ себя какъ-то искусственно, какимъ то инструментомъ, на которомъ въ немъ играетъ другое существо. Да, роль является для него *вампиромъ* высасывающимъ изъ него его личную жизнь“. 2) Но возможенъ обратный случай, который можетъ оказаться для стараго актера трагическимъ. Роль, прежде удававшаяся, можетъ вдругъ оказаться не поддающейся

усвоенію. Это можетъ случиться, если актеръ, въигравшійся въ извѣстную роль, вдругъ увидитъ ее въ исполненіи другого актера. Подобное обстоятельство можетъ сбить его съ позиціи, и перевоплощеніе окажется уже неосуществимымъ. („Der Fröliche Eselquell", v. Th. Lessing: „Das Schauspielers Doppel-Ich", 129—146) [1]).

Перевоплощаемость актера можетъ быть парализована: 1) Расхолаживающимъ дѣйствіемъ на его душу *бездарнаго партнера*. Садовскій разсказываетъ о своемъ первомъ дебютѣ въ оперѣ Мегюля: „Іосифъ": „Покуда я еще былъ одинъ на сценѣ, я могъ забыться, могъ вообразить себѣ, что я—настоящій Іосифъ, что расхаживаю не по театральнымъ подмосткамъ, а попираю ногами настоящую землю египетскую, что я окруженъ роскошными растеніями богатой природы, а не намалеванными кулиссами, изображающими деревья. Давъ волю фантазіи и увлеченію, я бы еще долго могъ воображать себя неподдѣльнымъ сподвижникомъ фараона египетскаго, еслибы не явился на сцену новый актеръ (Ефремовъ), отличавшійся, какъ нарочно, плохимъ и въ особенности ненатуральнымъ исполненіемъ своихъ ролей". При появленіи этого актера, Садовскій „точно свалился съ неба въ преисподнюю". „Увидѣлъ я, что я не Іосифъ Прекрасный, а онъ—далеко не приверженецъ мой, и что оба мы въ настоящую минуту потѣшаемъ публику". (Воспоминанія В. В. Садовскаго, Русская Старина, 1875, т. XII, стр. 211). Наоборотъ, удачный партнеръ содѣйствуетъ процессу перевоплощаемости. Щепкинъ разсказываетъ, какъ удачная игра Самарина (Чацкій въ послѣдней сценѣ) побудила его войти въ роль Фамусова: изображая послѣдняго, онъ сталъ отъ души смѣяться надъ сумасшествіемъ Чацкаго (См. Варнеке: „Исторія Русскаго театра", т. II) 2) *Недостатками пьесы*, которые препятствуютъ тому, чтобы „переселиться въ роль всѣмъ существомъ", по выраженію актера Писарева. Плохого актера эти недостатки окончательно губятъ въ данной роли. Хорошій актеръ пытается ихъ сгладить по возможности. (Варнеке: „Исторія русскаго театра", 1910, стр, 323, цитата изъ статьи Писарева о „Грозѣ" Островскаго).

И у актера можно указать случаи, когда *сходство реальной обстановки съ обстановкой, въ которой находилось изображаемое лицо*, благопріятствуетъ процессу перевоплощаемости. Росси разсказываетъ, что, подъѣзжая на пароходѣ къ берегамъ южной Америки, онъ въ

---

[1]) См. также „Dramaturgische Blätter", Tieck, (B. II, 306—311), 1826 года. Здѣсь ставится вопросъ: „Soll der Schauspieler während der Darstellung empfinden, soll er kalt bleiben?" Онъ указываетъ, что артисты расходятся въ показаніяхъ по этому пункту. Такъ, напримѣръ, Clairon игралъ безъ вчувствованія, Dusmenil—съ увлеченіемъ ролью. Schroeder могъ во время сцены безумія Лира дѣлать тихонько юмористическія ремарки своей партнершѣ. (См. выше стр. 191-ю).

качествѣ участника въ литературно-музыкальномъ вечерѣ въ пользу матросовъ, долженъ былъ продекламировать поэму: „Послѣдніе часы Христофора Колумба“. Онъ взошелъ на площадку штурмана и началъ декламировать. „Казалось, что и теперь, какъ тогда, Колумбъ видѣлъ передъ собою всю эту отчаянную ватагу галерныхъ гребцовъ, потерявшихъ вѣру въ него... Не знаю, что произошло со мною, но мнѣ казалось, что я никогда, ни даже въ тотъ часъ, когда явился впервые передъ публикой съ „Гамлетомъ“, „Отелло“ и „Лиромъ“, не былъ такъ наэлектризованъ, какъ въ эти минуты. Я чувствовалъ, что *во мнѣ трепетала душа моего героя*, чувствовалъ, какъ слезы текли по моимъ щекамъ и видѣлъ такія же слезы на загорѣлыхъ щекахъ матросовъ, не спускавшихъ съ меня глазъ. Когда я воскликнулъ: „E la terra! E la terra“! сотни голосовъ подхватили мой крикъ, и одинъ голосъ, голосъ капитана, заглушая другіе, произнесъ это слово по англійски, указывая на туманную даль. Я не могъ докончить послѣдняго стиха: земля, дѣйствительно, виднѣлась вдали. Мы подходили къ порту Пернамбуко“. („50 лѣтъ артистической дѣятельности Э. Росси“, 1896, сост. С. И. Лаврентьева, стр. 148).

Поэтъ далеко не всегда симпатически переживаетъ чувства изображаемыхъ имъ лицъ, особенно второстепенныхъ и эпизодическихъ персонажей: онъ можетъ представлять себѣ въ воображеніи *цѣлостное впечатлѣніе* отъ внѣшности изображаемаго типа, *не вызывая въ себѣ соотвѣтствующихъ симпатическихъ эмоцій*, какъ это бываетъ и въ жизни, при наблюденіи душевныхъ проявленій живыхъ людей. (См. выше, стр. 237-ю). У второстепенныхъ и заурядныхъ художниковъ и актеровъ, мнѣ думается, отсутствіе симпатическихъ переживаній—общее правило.

II) Съ процессомъ вчувствованія тѣсно связана *объективація образа и вѣра въ его реальность*. Хотя яркость объективаціи приближается у художниковъ объективистовъ нерѣдко къ галлюцинаціи, хотя многіе изъ великихъ художниковъ имѣли галлюцинаціи,—въ живописи и пластикѣ есть рядъ *визіонеровъ* отъ Челлини до Блэка и Врубеля,—тѣмъ не менѣе Дильтей, мнѣ кажется, совершенно правъ, проводя глубокую грань между эстетическими видѣніями художниковъ и галлюцинаціями душевно больныхъ. Вѣра художниковъ совершенно особаго порядка—она связана съ сознательнымъ введеніемъ себя въ иллюзію („counterfeit belief“ по Юму, bewusste Selbsttäuschung, по выраженію Конрада Ланге, illusion volontaire, по Сурio). Философъ Дильтей говоритъ объ этихъ иллюзіяхъ: „*an die man glaubt und doch nicht glaubt*“, буквально то же, что сказалъ когда-то Майковъ:

И ты невольно симъ явленьямъ
Даруешь жизни красоты,
И этимъ милымъ заблужденьямъ
И вѣришь, и не вѣришь ты.

Это, конечно, не исключаетъ возможности по временамъ въ порывѣ творчества для художника отодвигать моментъ умышленности, сознательности вымысла совершенно на задній планъ сознанія, а яркость образовъ и силу связанныхъ съ ними чувствованій выдвигать на передній планъ. Признаніе реальности объекта художественнаго созерцанія занимаетъ своеобразное мѣсто между утвержденіемъ этой реальности, какъ чего-то „взаправдашняго“, что существуетъ въ дѣйствительности, и категорическимъ отрицаніемъ этой реальности; реальность эстетическая предполагаетъ не утвержденіе, а *допущеніе* ея. Художникъ трактуетъ свое созданіе *какъ бы* существующимъ. Это „допущеніе“ (assumption), которое увлекаетъ самого художника въ процессѣ творчества, и есть тотъ уголъ зрѣнія „кажимости“ (semblant mode), который составляетъ специфическую черту эстетическаго созерцанія. Конечно, и въ подобномъ созерцательномъ отношеніи къ объекту есть волевой элементъ, но на заднемъ планѣ. (См. о „semblant mode“ замѣчательную книгу Urban: „Valuation“). Вѣру въ реальность образовъ, вѣру, которую такъ подчеркиваютъ художники, надо принимать cum grano salis. Какъ ни вѣритъ художникъ въ реальность своихъ видѣній, все же онъ никогда не смѣшиваетъ ихъ съ событіями повседневной жизни или дѣлаетъ это крайне рѣдко. Яркость художественной объективаціи уже была иллюстрирована нами (См. стр. 235-ю), но я приведу еще нѣсколько примѣровъ; особенно замѣчательны показанія Диккенса и Теккерея. Послѣдній пишетъ: „Желалъ бы я знать, какая судьба постигнетъ Пенденниса и Фанни Болтонъ; сочиняя и посылая сочиненное Вамъ, я чувствую, какъ будто все это правда“. Когда однажды Теккерей попалъ въ Hôtel de la Terrasse, гдѣ обыкновенно останавливалась Бекки (въ „Базарѣ житейской суеты“) и проходила черезъ аппартаменты Осборна, онъ сказалъ: „Я глубоко вѣрю въ реальность этихъ лицъ, и мнѣ прямо интересно видѣть гостинницу, гдѣ они жили (Melville, I, 255)“. „Я былъ крайне удивленъ, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, замѣчаніями, которыя дѣлались нѣкоторыми изъ моихъ героевъ. Казалось, какая-то невидимая сила двигала моимъ перомъ. *Дѣйствующее лицо говоритъ что-нибудь или дѣлаетъ, а я задаю себѣ вопросъ: „Какъ онъ, чортъ возьми, додумался до этого*?!“. (Melville, I, 254). Диккенсъ, сочиняя „Мартина Чеззльуита“ говоритъ: „Что касается того способа, которымъ эти характеры открылись, то онъ представляется мнѣ однимъ изъ изумительнѣйшихъ процессовъ духа въ этомъ видѣ изобрѣтенія. *При наличности того, что знаешь, то, чего не знаешь, внезапно всплываетъ* (springs up), и я абсолютно увѣренъ, что оно соотвѣтствуетъ дѣйствительности, какъ въ истинности закона тяготѣнія, еще болѣе увѣренъ, если только это возможно“ (Forster, III, 82—83). Диккенсъ и видѣлъ, и слышалъ своихъ героевъ: онъ говорилъ Льюису, что *слышалъ* голоса своихъ типовъ... „Когда я, среди безпокойствъ и огорченій, сажусь за мою книгу, какая

то благодѣтельная сила показываетъ мнѣ все ея содержаніе и соблазняетъ меня заинтересоваться, и я не сочиняю содержанія книги, но *вижу* его и записываю" (Forster, II, 29). Мейссонье говоритъ: „Вѣрить въ свой сюжетъ—первое условіе творчества, а вѣрятъ лишь послѣ продолжительныхъ размышленій, послѣ того, какъ сердце долго билось въ унисонъ съ изображаемыми лицами, послѣ того, какъ переживешь ихъ (lorsque on les a vecu, lorsque on en rêve), послѣ того, какъ грезишь ими... Сколько ночей Наполеонъ посѣщалъ мой сонъ!". (Grèard, 61).

Давая характеристику своего пгрока (пгрокъ-виртуозъ, непосредственная натура, но во всемъ недоконченная, поэтъ въ своемъ родѣ, извѣрившійся и не смѣющій не вѣрить), Достоевскій говоритъ: „Это лицо—живое: *весь какъ будто стоитъ передо мною*" („Біографія, письма etc.", стр. 261-я). Тургеневъ пишетъ по поводу сочиненія романа: „Отцы и дѣти": „Я всѣ эти лица рисовалъ, какъ бы я рисовалъ грибы, листья, деревья: намозолили мнѣ они глаза, я и принялся чертить" (Гутьяръ: „И. С. Тургеневъ"). Подобныя описанія мы видѣли выше у Гончарова. Вотъ еще примѣръ изъ Диккенса: „Быть можетъ, читателю не особенно интересно знать, съ какою грустью я, послѣ двухлѣтняго творческаго труда, опускаю перо: ему безразличны ощущенія, переживаемыя авторомъ, которому кажется, что онъ отпускаетъ въ міръ тѣней часть своего собственнаго существа, когда толпа созданій его мозга собирается покинуть его навсегда. Я же, право, могу сказать только одно: я долженъ сознаться (это еще менѣе существенно для читателя), что никто не можетъ вѣрить въ реальность описаннаго мною, читая мое произведеніе, *съ такою силой, съ какою я вѣрилъ въ описанное мною, когда писалъ*" (по поводу „Давида Копперфильда"). По словамъ Гуно, въ минуты вдохновенія, при полномъ душевномъ мирѣ, онъ переживалъ слѣдующее: „Я слышу пѣніе моихъ героевъ съ такою же ясностью, какъ я вижу окружающіе меня предметы, и эта ясность повергаетъ меня въ родъ блаженства... Я провожу часы, слушая Ромео или Джульетту, или фра Лоренцо, или другое дѣйствующее лицо и вѣря, что я ихъ цѣлый часъ слушалъ". Когда дуэтъ перваго дѣйствія былъ готовъ, онъ пишетъ: „Мнѣ кажется, что это—*онъ*" (т. е. подлинный дуэтъ Ромео и Джульетты). Я вижу отчетливо ихъ обоихъ, я слышу ихъ, но хорошо ли я видѣлъ и слышалъ влюбленную пару? Еслибы они могли сами сказать это—подать знакъ, что, молъ, „да"! (См. Camille Bellaigue: „Gounod". 1910). Jules Sandeau однажды разсказывалъ Бальзаку о своей больной сестрѣ; Бальзакъ замѣтилъ, наконецъ: „Tout cela est bien, mon chèr, mais revenons à la rèalitè—parlons d'Eugenie Grandet". Когда Бомарше упрекали въ томъ, что его герои высказываютъ мало красивыхъ мыслей и поэтическихъ вещей, онъ отвѣчалъ: „Я въ этомъ не виноватъ и долженъ сознаться, что сочиняя я веду съ моими героями непрерывно самый оживленный разговоръ; я, напримѣръ, кричу: „Бере-

гись, Фигаро, графъ все знаетъ.—Ахъ, графиня, это неосторожно съ Вашей стороны!—Живо, живо, спасайся, маленькій пажъ". А затѣмъ, я записываю лишь то, что они мнѣ отвѣчаютъ. По моему, это очень мило и вполнѣ правдиво". (Arreat, op. cit. 137-я стр.). Ибсенъ представляетъ себѣ своихъ героевъ настолько живо и отчетливо, что его, напримѣръ, не могла удовлетворить актриса, игравшая Нору, потому что у нея руки были не той формы и длины, какія должны были быть у настоящей Норы (См. біографію Ибсена, написанную П. Г. Гансеномъ) [1]). Г. Русановъ пишетъ, что онъ однажды разсказалъ Л. Н. Толстому про курсистку, которая находила, что авторъ „Анны Карениной" поступилъ слишкомъ жестоко со своей героиней, заставивъ ее умереть подъ вагономъ. Толстой сказалъ: „Это мнѣніе напоминаетъ мнѣ случай, бывшій съ Пушкинымъ. Однажды онъ сказалъ кому-то изъ своихъ пріятелей: „Представь, какую штуку удрала со мною Татьяна! Она—замужъ вышла! Этого я никакъ не ожидалъ отъ нея". Тоже самое и я могу сказать про Анну Каренину. Вообще герои и героини мои дѣлаютъ иногда такія штуки, какихъ я не желалъ бы: они дѣлаютъ то, что должны дѣлать въ дѣйствительной жизни и какъ бываетъ въ дѣйствительной жизни, а не то, что мнѣ хочется". (См. Толстовскій Ежегодникъ, 1912, стр. 58-я).

У актеровъ также образы фантазіи могутъ достигать яркости галлюцинаціи. Во время своей молодости С. А. Юрьевъ, тогда студентъ Московскаго университета, неразъ прогуливался съ Мочаловымъ въ часы зимней лунной ночи по Кремлю. Въ одну изъ такихъ прогулокъ, въ сильномъ разгарѣ бесѣды о захватѣ Кремля поляками въ 1611-мъ году, Мочаловъ вдругъ остановился, прервалъ собесѣдника и, указывая на Красное Крыльцо, измѣняясь въ лицѣ, сказалъ: „Видишь этихъ двухъ бояръ на ступенькахъ Краснаго Крыльца и поляка на верхней!?" (См. „Ежегодникъ Императорскихъ театровъ" 1896—97, приложеніе 3-е, біографія Мочалова, написанная А. Ярцевымъ).

III) Яркость объективаціи типа у художника и интенсивность вѣры въ его реальность, хотя и своеобразной „эстетической" вѣры, естественно

---

[1]) Объѣзжая мѣста дѣйствія своихъ романовъ, Бальзакъ говаривалъ: „Я ѣду въ Алансонъ, гдѣ живетъ госпожа Кормонъ", или: „Я буду въ Гренобле, гдѣ живетъ Бенасси". Когда Бальзакъ создавалъ живое лицо, онъ былъ озабоченъ, чтобы имя подходило къ герою, „какъ десна въ зубу, какъ ноготь къ пальцу". Разъ онъ долго ломалъ голову надъ именемъ, какъ вдругъ ему подвернулось имя „Марка". „Больше мнѣ ничего не нужно, моего героя будутъ звать Марка—въ этомъ словѣ слышится и философъ, и писатель, и непризнанный поэтъ, и великій политикъ—все. Я теперь придамъ къ его имени Z—это прибавитъ ему огонекъ, искру. Къ подобному же „крещенію" героя прибѣгалъ и Золя, бравшій обыкновенно дѣйствительныя имена (изъ адрессной книги), что иногда вело къ непріятностямъ.

сопровождается яркостью *личныхъ чувствъ* художника по отношенію къ судьбѣ его героевъ. Конечно, и здѣсь надо имѣть въ виду своеобразный оттѣнокъ художественной видимости. Поэтъ оплакиваетъ героя, но въ его душѣ таится и радость отъ завершенія творческаго процесса. Гендель плакалъ, сочиняя ораторію: „Мессія". То же разсказываютъ о Джіованни, который, изображая распятіе Христа, не могъ удержаться отъ слезъ (объ этомъ см. Саккетти: „Эстетика"). Такъ же захваченъ былъ личными чувствами Диккенсъ послѣ окончанія „Крошки Доррить". По окончаніи другого своего разсказа съ печальнымъ концомъ, онъ пишетъ: „Съ тѣхъ поръ, какъ я, кончивъ вторую часть, задумалъ то, что должно случиться въ третьей части, я испыталъ столько горя и душевныхъ волненій, какъ будто дѣло шло о взаправдашнемъ событіи, я просыпался по этому поводу ночью; вчера, закончивъ повѣсть, я долженъ былъ не показываться изъ комнаты. Лицо мое распухло чуть не вдвое противъ нормальныхъ размѣровъ, и было до смѣшного безобразно" (Forster, III, 168, 1844). Біографъ Теккерея разсказываетъ, что однажды, при встрѣчѣ съ однимъ пріятелемъ, Теккерей мрачно сказалъ ему: „Сегодня я убилъ полковника Ньюкома", а затѣмъ въ тотъ же день прочелъ ему ту главу изъ „Ньюкомовъ", гдѣ описана смерть полковника. Теккерей такъ волновался читая, что закончилъ чтеніе едва внятнымъ голосомъ. Теккерей также огорченъ смертью Елены Пенденнисъ и плачетъ. Тургеневъ чувствуетъ себя въ угнетенномъ состояніи при сочиненіи „Несчастной": „Ахъ, она должна была отравиться. Ея тѣло выставлено въ открытомъ гробу въ церкви, и, какъ это принято у насъ въ Россіи, каждый родственникъ долженъ цѣловать мертвую—я разъ присутствовалъ при такомъ прощаніи, сегодня я долженъ описать его—вотъ у меня день испорченъ". (См. книгу Гутьяра: „И. С. Тургеневъ"). „Когда Клейстъ закончилъ „Пентезилію" въ Дрезденѣ, онъ пришелъ къ своему другу Пфейлю въ слезахъ. „Она умерла", простоналъ онъ, но все же, несмотря на глубину и неподдѣльность его горя по поводу смерти его героини, онъ въ глубинѣ души сознавалъ радость творчества". (K. Grooss: „Spiele der Menschen"). Кашкинъ въ своей біографіи Чайковскаго разсказываетъ, что Чайковскій, закончивъ сочиненіе „Пиковой дамы" (въ Италіи), былъ такъ проникнутъ вѣрой въ реальность своего героя, что не пожелалъ оставаться въ городѣ, гдѣ умеръ Германъ, котораго ему было жалко, и переѣхалъ въ другое мѣсто.

IX.

Мы видѣли, что перевоплощаемость поэта въ каждомъ крупномъ и сложномъ произведеніи, проявляется неравномѣрно. Извѣстный типъ выступаетъ съ особенной яркостью, другіе очерчены менѣе ярко и менѣе детально, третьи, наконецъ, охарактеризованы бѣгло и поверхностно. Ме-

жду ними есть извѣстная іерархическая зависимость, одна индивидуальность своимъ присутствіемъ болѣе оттѣняетъ другую. Иногда въ центрѣ произведенія поставлены двѣ фигуры, которыя своею типическою противоположностью оттѣняютъ одна другую, какъ дополнительные цвѣта. Послѣднюю черту можно отмѣтить, напримѣръ, на картинахъ Ге, который любилъ, какъ замѣчаетъ В. В. Стасовъ, противопоставлять въ мірѣ психологическомъ зенитъ и надиръ—Христосъ и Іуда, Петръ I и Царевичъ Алексѣй, Петръ III и Екатерина II и т. п. Углубленная характеристика главныхъ героевъ предполагаетъ проникновеніе художника въ тончайшіе изгибы человѣческой души, и мы наблюдаемъ у великихъ художниковъ объективистовъ постиженіе сложнаго уклада изображаемыхъ героевъ. Мы уже имѣли случай въ началѣ нашего изслѣдованія упомянуть о разницѣ между сердцевѣдомъ поэтомъ и проницательнымъ судебнымъ слѣдователемъ, теперь хочется обсудить, въ чемъ разница между познаніемъ сложности и многогранности „чужого Я“, доступнымъ ученому, и познаніемъ, доступнымъ поэту, или вѣрнѣе, въ чемъ разница самыхъ путей для этого познанія. Широка человѣческая натура, говоритъ Дмитрій Карамазовъ, и эта широта обнаруживается въ крайней трудности дать надлежащую характеристику душевнаго склада даже какой-нибудь безцвѣтной и ограниченной личности. Духовная личность человѣка есть чрезвычайно сложный качественный комплексъ состояній сознанія. Она не есть ни механизмъ, ни организмъ, хотя представляетъ нѣкоторую аналогію и съ тѣмъ, и съ другимъ. Она похожа на механизмъ тѣмъ, что ея составъ и развитіе строго *однозначны*, т. е. опредѣленны, подчинены извѣстнымъ необходимымъ условіямъ, и въ этомъ смыслѣ человѣкъ есть, выражаясь терминомъ Канта, одушевленный автоматъ (automaton spirituale). Она похожа на живой организмъ тѣмъ, что постепенно развивается и представляетъ въ процессѣ развитія связное единство. Но она не есть механизмъ, ибо нематеріальна, пространственно несложна (психическія состоянія протяженны лишь въ субъективномъ смыслѣ) и потому не разлагается на какіе бы то ни было однородные элементы (атомы). Она также не есть организмъ, ибо всякій организмъ есть, какъ нѣчто матеріальное, лишь безконечно сложный механизмъ. Всякая перемѣна въ сознаніи, согласно гипотезѣ параллелизма, предполагаетъ измѣненія въ центральной нервной системѣ. Однако, въ то время какъ одни изъ этихъ измѣненій мимолетны и преходящи, другія болѣе или менѣе постоянны и устойчивы. Эти послѣднія и образуютъ такія предрасположенія, господствующія тенденціи въ данномъ индивидуумѣ, которыя мы называемъ *наклонностями*. Наклонность не есть психическое свойство, но чисто физіологическое. Ее нельзя переживать или ощущать, какъ и привычку. Если мы говоримъ о наклонности человѣка къ музыкѣ, къ преступности или къ научнымъ занятіямъ, мы употребляемъ лишь метафорическое выраженіе, ибо мы этимъ хотимъ только

сказать, что нервная организація извѣстнаго лица подъ вліяніемъ наслѣдственности, воздѣйствій окружающей среды и привычекъ имѣетъ тенденцію вызывать въ его сознаніи особенно часто и съ особенной силой извѣстныя переживанія. Какъ физіологическія тенденціи, наклонности соизмѣримы и измѣримы и могутъ быть изучаемы, какъ и всякія другія тѣлесныя перемѣны. Но преобладающія черты духа, соотвѣтствующія имъ, не измѣримы и не соизмѣримы, ибо психическое единство личности есть качественно пестрое цѣлое, въ которомъ постоянно происходятъ измѣненія паралельно взаимодѣйствію различныхъ, но по своей матеріальной природѣ однородныхъ (именно физико-химическихъ) процессовъ. Поэтому здѣсь, въ духовномъ мірѣ, въ сущности нѣтъ никакого сложенія однородныхъ единицъ, но есть только координація качественно различныхъ и сходныхъ элементовъ и смѣна ихъ. Оцѣнка интенсивности психическихъ состояній (оцѣнка глазомѣрная, безъ точнаго измѣренія), скорости смѣны этихъ состояній и т. п. можетъ имѣть лишь косвенное симптоматическое значеніе для раскрытія закономѣрности физіологической и психологической. Психофизическое изученіе наклонностей имѣетъ всегда аналитическій характеръ. Наблюдая силу и повторяемость психическихъ проявленій, ихъ координацію между собою и т. п., характерологъ открываетъ возможность: или 1) по наличности извѣстной координаціи психическихъ процессовъ угадывать наличность извѣстнаго нервно-мозгового процесса, причемъ, разумѣется, наличность психическихъ процессовъ была раньше установлена по тѣлеснымъ проявленіямъ или 2) по наличности извѣстныхъ психическихъ процессовъ догадываться о наличности у даннаго лица другихъ психическихъ процессовъ, или 3) по наличности извѣстнаго физіологическаго процесса догадываться о наличности психическаго процесса, или 4) по наличности одного физіологическаго процесса догадываться о наличности другого физіологическаго процесса, что также можетъ имѣть косвенное значеніе для познанія душевной жизни. Такимъ характерологическимъ діагнозомъ располагаютъ врачъ, психіатръ, психофизіологъ и судебный слѣдователь. Для этой цѣли наклонности изучаются и приблизительно „измѣряются“ путемъ ряда наблюденій надъ даннымъ лицомъ, наблюденій, которыя регистрируются и классифицируются. Производится медицинскій анализъ организма (гдѣ это возможно), изучаются основныя наклонности (острота органовъ ощущенія, память, вниманіе, эмотивность etc). Задача представляется чрезвычайно сложной, ибо крайне трудно опредѣлить, какія наклонности (съ физіологической точки зрѣнія) считать основными (*доминантами* по выраженію Авенаріуса и Гартенберга). Кромѣ того, изслѣдованіе осложняется тѣмъ, что наклонности *измѣнчивы*. Между ними, какъ указываетъ Соллье, могутъ быть отношенія одновременности, преобладанія одной надъ другой, чередованія, интерференціи и взаимоуничтоженія (neutralisation); онѣ могутъ, какъ

указываетъ Поланъ, давать синтезъ механическій и органическій (composition par mélange и composition par combinaison). Кромѣ того, проявленіе наклонностей въ силу *притворства* могутъ быть искажаемы: человѣкъ можетъ въ своихъ высказываніяхъ выдумывать, скрывать, пропускать, преувеличивать и преуменьшать. Аналитическое познаніе характера уже въ области науки необходимо связано съ синтетическимъ. Мы познаемъ „чужое я“ не по частямъ, но сразу, пользуясь *качествомъ формы* (см. стр. 236) въ его рѣчи, экспрессіи, чертахъ лица, позѣ и почеркѣ. Характерологъ принимаетъ въ расчетъ зарегистрированныя аналитическимъ путемъ высказыванія, но синтезъ „чужого Я“ у него складывается въ воображеніи путемъ воспроизведенія въ себѣ подобія цѣлостнаго состоянія чужой души, а это возможно лишь при помощи переживанія нерасчлененнаго качества формы, получающагося отъ данной личности, т. е. путемъ того, что такъ неосновательно называютъ интуитивнымъ познаніемъ „чужого Я“. Въ этомъ пунктѣ художникъ объективистъ и психологъ сходятся. „Интуитивное“ познаніе играетъ немаловажную роль и въ побочныхъ отдѣлахъ характерологіи—*физіогномикѣ* и *графологіи*. Еще въ древности Зопиръ опредѣлялъ характеръ Сократа „intuitu solo“ [1]). Методическое изученіе физическаго строенія лица, выразительныхъ позъ, мимики и жестовъ окажется недостаточнымъ безъ „интуитивнаго“ постиженія того, что Гартенбергъ называетъ *аффективной доминантой*, а Бергсонъ—*l'aspiration fondamentale de la personne*, такъ сказать, *основной тональности* чужого душевнаго строя. Это, разумѣется, нисколько не исключаетъ ошибокъ при оцѣнкѣ лица путемъ цѣлостнаго впечатлѣнія безъ провѣрки аналитическимъ методомъ, хотя въ обыденной жизни сужденіе по „первому впечатлѣнію“ весьма обычно. Гартенбергъ разсказываетъ, что принцесса Гессенъ-Дармштадская привезла своихъ трехъ дочерей въ Россію. Одна изъ нихъ предназначалась въ невѣсты Великому Князю. И вотъ Императрица Екатерина II, когда онѣ поднимались по лѣстницѣ, замѣтила, что одна изъ нихъ споткнулась, младшая поднималась, перескакивая черезъ ступеньку, средняя же шла мѣрнымъ шагомъ. Императрица нашла старшую „gauche“, а младшую—„étourdie“ и избрала среднюю въ невѣсты сыну. Въ графологіи, какъ и въ физіогномикѣ, необходимо сочетаніе обоихъ методовъ. Съ одной стороны, изучаются отдѣльныя наклонности аналитически, параллельно изученію особенностей почерка (направленіе строчки, размѣры буквъ, ихъ форма и наклонъ, разстояніе и связь между ними,

---

[1]) Вотъ что пишетъ Цицеронъ о Зопирѣ:

„Cum multa in conventu vitia conlegisset in eum Zopyrus, qui se naturam cuiusque ex forma perspicere profitebatur, derisus est a caeteris, qui illa in Socrate vitia non agnoscerent, ab ipso autem Socrate sublevatus, cum illa sibi insita, sed ratione a se deiecta diceret“. См. также „De fato“, IV, гдѣ разсказывается, что Зопиръ призналъ Сократа „stupidum et bardum“.

ровности и неровности, простота и затѣйливость почерка и характеръ росчерка), съ другой, остается мѣсто и для „интуитивной графологіи“ (выраженіе Поэ). Бине, стремившійся поставить эту отрасль характерологіи на строго научную почву, тѣмъ не менѣе отмѣчаетъ громадныя ошибки спеціалистовъ въ распознаваніи нравственныхъ чертъ лица (полъ, возрастъ и умственныя свойства узнаются легче) и, наоборотъ, поразительную „интуитивную“ догадливость нѣкоторыхъ лицъ, незнакомыхъ съ этимъ искусствомъ.

Итакъ, цѣлостное синтетическое познаваніе переживаній „чужого Я“ необходимо для ученаго, такъ же, какъ аналитическое расчлененіе чужой души можетъ быть полезнымъ для художника. Чеховъ замѣчаетъ, что медицинскія и психіатрическія познанія сослужили ему службу въ художественномъ творчествѣ. Кабанесъ въ книгѣ „Balzac ignoré“ приводитъ замѣчанія Бурже объ освѣдомленности Бальзака въ медицинскихъ наукахъ, которая сказывается, напримѣръ, въ описаніи каталепсіи Ламберта. Весьма интересно свидѣтельство врача Яновскаго о томъ, что Достоевскій бралъ у него „*книги медицинскія особенно тѣ, въ которыхъ трактовалось о болѣзняхъ мозга и нервной системы, о болѣзняхъ душевныхъ*“ и развитіи черепа по старой, но въ то время бывшей въ ходу системѣ Галля“. (См. „Ѳ. М. Достоевскій въ воспоминаніяхъ современниковъ“, составилъ Вѣтринскій, Истор. Лит. библ. т. VII, 1912 г. стр. 37-я).

Едва ли кто станетъ сожалѣть объ учености Гете, Леонардо да Винчи или Вагнера. Но различіе цѣлей при изученіи чужой душевной жизни дѣлаетъ, разумѣется, основнымъ методомъ художника методъ цѣлостнаго постиженія. Вѣдь задача художника не только въ томъ, чтобы постигнуть чужую душу, но и въ томъ, чтобы возсоздать ее, т. е. предоставить третьему лицу постигнуть ее черезъ посредство художественнаго произведенія. Косвенныя знанія, пріобрѣтенныя научнымъ путемъ, не могутъ помѣшать поэту постигнуть чужую душу цѣлостно уже потому, что она неисчерпаема въ своей глубинѣ, и для „интуиціи“ всегда останется необъятное поле, и, такимъ образомъ, получается перевоплощеніе, какъ результатъ „ума холодныхъ наблюденій“ и „сердца горестныхъ замѣтъ“ [1]). Разумѣется, это нисколько не исключаетъ возможности подмѣны настоящаго творчества выдумкою, основанною на

[1]) Между Чеховымъ и Короленко происходилъ однажды, по свидѣтельству послѣдняго, слѣдующій замѣчательный діалогъ:

Чеховъ. Бываетъ ли у васъ такъ: во время работы, между двумя эпизодами, которые видишь ясно въ воображеніи, вдругъ пустота?

Короленко. Черезъ которую приходится *строить мостикъ уже не воображеніемъ, а логикой*? (курсивъ мой. И. Л.).

Чеховъ. Вотъ, вотъ!

Короленко. Да, бываетъ, но я тогда бросаю работу и жду.

самыхъ точныхъ и положительныхъ данныхъ, но всеже являющейся *поддѣлкой подъ истинное художественное перевоплощеніе*, совершенно такъ же, какъ и въ наукѣ злоупотребленіе „интуиціей“ приводятъ къ шарлатанству или бреднямъ. „*Подойти къ искусству умомъ*, говоритъ Антокольскій, *а къ наукѣ—чувствомъ, тутъ всегда будетъ чувствоваться нѣчто вродѣ того, какъ если надѣть лѣвый сапогъ на правую ногу*“. (Письма, 237).

Постиженіе структуры сложнаго человѣческаго характера подобно, по трудности своей, процессу расшифровыванія, но методъ здѣсь совершенно иной. Предположимъ, что намъ дано число 8,616,460,799 (примѣръ Джевонса). Оно представляетъ произведеніе двухъ простыхъ чиселъ. Отгадайте ихъ! Единственный путь возможный здѣсь—это взять таблицу простыхъ чиселъ и послѣдовательно перепробовать всѣ подходящія комбинаціи. Ихъ окажется невѣроятно большое число, потребуется нѣсколько недѣль упорной работы. Возможна ли тутъ интуиція? Нѣтъ. Правда, въ 1812 г., по словамъ Карпентера, въ Англіи показывали публикѣ нѣкотораго Wunderkind'а—Зиру Кольбернъ, который могъ отгадывать, изъ какихъ простыхъ множителей состоитъ данное произведеніе, но на повѣрку оказалось, что публика была жертвою обмана. Сложность человѣческаго характера можно отчасти уподобить произведенію отдѣльныхъ наклонностей, какъ бы множителей. Какъ поэтъ постигаетъ эти отдѣльные множители? Въ человѣческомъ характерѣ уживаются самыя неожиданныя и странныя противоположности: онѣ являются результатомъ сложнѣйшаго взаимодѣйствія наклонностей. *Обыкновенно говорятъ, что поэтъ угадываетъ ихъ инстинктомъ, чутьемъ, нутромъ, интуиціей*[1]) *и т. д., но эти слова, вѣдь, ничего не объясняютъ*. По поводу любви Сальери къ Моцарту, котораго онъ же отравляетъ, Бѣлинскій пишетъ: „Только великіе геніальные поэты могутъ находить въ тайникахъ человѣческой натуры такія странныя, повидимому, противорѣчія и изображать ихъ такъ, что они становятся намъ понятными безъ объясненій“. (См. Бѣлинскій, Юбилейное изданіе, т. III, стр. 475). Подобную мысль высказываетъ Гегель въ своей эстетикѣ. У Гомера Ахиллесъ живая цѣлокупность чертъ характера—юношеская сила, любовь къ матери, влеченіе къ Бризеидѣ, вражда изъ-за оскорбленнаго самолю-

---

Чеховъ. Да, а вотъ въ драмѣ безъ этихъ мостиковъ не обойдешься! (См. А. П. Чеховъ, 1907, сборникъ статей). Пушкинъ пишетъ о сочиненіи „Бориса Годунова“ слѣдующее: „Большая часть сценъ *требуетъ только разсужденія*; когда же дохожу до сцены, требующей вдохновенія, то выжидаю или перескакиваю черезъ нее“. Письмо И. И. Раевскому по фр. 1825 г.).

[1]) Послѣднее выраженіе особенно часто употребляется. Такъ, напримѣръ. Сальвини въ своихъ мемуарахъ приписываетъ Ристори „intuizione psychica“, біографъ Гойи омѣчаетъ у него поразительную способность постигать характеръ модели—intuition, pénétration incroyable.

бія къ Агамемнону, чувства прочной дружбы къ Патроклу и Антилоху, уваженіе къ старости, вспыльчивость, мстительность. Можно задаться вопросомъ, какъ возможно для Ахиллеса, ради утоленія жажды мщенія, трижды влачить трупъ Гектора вокругъ стѣнъ Трои. „Въ глазахъ разума, который схватываетъ вещи въ ихъ полнотѣ, то есть живыми и реальными, эта непослѣдовательность послѣдовательна: она—сама истина, ибо человѣкъ именно созданъ такимъ, что онъ носитъ въ себѣ противорѣчіе, порождаемое повсюду многообразіемъ, но примиряетъ его, оставаясь въ этомъ тожественнымъ, вѣрнымъ самому себѣ".

Сочетаніе такихъ „противочувствій" (выраженіе Пушкина) [1]), какъ любовь и злобная зависть къ тому же лицу, благородство души и звѣрская жестокость, художникъ дѣлаетъ для насъ „понятнымъ безъ объясненій", только благодаря тому, что онъ 1) идетъ въ процессѣ перевоплощенія отъ цѣлаго къ частямъ: онъ сживается съ комплексомъ наклонностей героя, проникаясь цѣлостнымъ впечатлѣніемъ. 2) Благодаря глубокому (хотя и „фиктивному") „схватыванію вещей живыми" въ ихъ полнотѣ, онъ въ процессѣ творчества невольно подчиняетъ ходъ своихъ мыслей и представленій вліянію чувствованій, которыя овладѣли имъ. Отсюда его „высказыванія" оказываются подобными ходу переживаній подлиннаго лица —того типа, съ которымъ сжилась его душа. Здѣсь дѣйствуетъ эстетическое самовнушеніе.

Когда поэтъ глубоко проникъ въ тайники души путемъ эстетическаго перевоплощенія, онъ, заражая насъ своимъ „фиктивнымъ" переживаніемъ, дѣлаетъ, дѣйствительно, понятною не въ логическомъ, а въ психологическомъ смыслѣ слова, природу „противочувствій" [2]). Между тѣмъ, ученый, если онъ лишенъ способности перевоплощенія, не „поймет" такихъ переживаній. Характерологъ анализируетъ типъ Сальери въ дѣйствительности и отмѣчаетъ у него основныя наклонности (любовь къ искус-

---

[1]) Передъ бюстомъ:

Напрасно видятъ тутъ ошибку:
Рука искусства навела
На мраморъ этихъ устъ улыбку
И гнѣвъ на хладный ликъ чела.
Не даромъ ликъ сей двуязыченъ—
Таковъ и былъ сей властелинъ:
Къ *противочувствіямъ* привыченъ
Въ лицѣ и въ жизни арлекинъ.

[2]) Суріо пишетъ: ...невозможно дедуцировать изъ характера, которымъ художникъ снабдилъ изображаемое лицо, детали помысловъ, которыя придутъ послѣднему въ голову, чувствованій, какія послѣдній будетъ переживать и проявлять въ тѣхъ или иныхъ обстоятельствахъ. Мы не можемъ постигнуть этого путемъ точнаго знанія, какъ бы ни былъ богатъ опытъ нашей жизни, и какъ бы ни было велико наше знаніе человѣческаго сердца". (См. „Rêverie éstheticque", 1906, стр. 125).

ству, трудолюбіе, жажду славы, темный темпераментъ и глубоко затаенную мстительность), указываетъ, какъ послѣдняя наклонность, болѣе сладкая, чѣмъ другія, разгарается, усиливается и превращается во всепобѣждающую страсть; онъ обращаетъ вниманіе на сложеніе стимуловъ, усиливающихъ и разжигающихъ ее (въ видѣ ряда „высказываній“ Моцарта, которыя обрисовываютъ его геній во всемъ блескѣ,—безпечность, легкость творчества, истинную доброту, сознаніе своей мощи и въ то же время способность забавляться каррикатурнымъ исполненіемъ своей вещи) и больно задѣвающихъ Сальери (замѣчаніе о геніи и злодѣйствѣ). Но ученый безсиленъ *убѣдить* не только насъ, но и самого себя въ реальности подобныхъ явленій, если онъ лишенъ способности перевоплощенія. Очень интересно въ этомъ отношеніи *сопоставить Канта и Пушкина*. „Продумавшій міры“ Кантъ, творецъ гносеологической логики, глубокій психологъ-аналитикъ, не понималъ такихъ психологическихъ явленій, которыя постигалъ путемъ перевоплощенія весьма слабый по части философіи и особенно логики Пушкинъ [1]). Еслибы кто-нибудь спросилъ Канта, считаетъ ли онъ психологически возможнымъ, чтобы кто нибудь согласился купить ночь любви цѣною жизни, то мудрѣйшій Кантъ отвѣтилъ бы отрицательно: „Предположимъ, что нѣкто ссылается на свою сладострастную наклонность, такъ что, если ему встрѣчается любимый предметъ и подходящій случай, то это дѣйствуетъ на него совершенно неотразимо; но еслибы поставить висѣлицу передъ домомъ, гдѣ ему дается этотъ случай, чтобы тотчасъ же повѣсить его по удовлетвореніи сладострастія, то развѣ онъ и тогда не побѣдилъ бы своей склонности? *Не надо долго гадать, что́ бы онъ на это отвѣтилъ.*“ („Критика практическаго разума“, I-я часть, I-я книга, аналитика чистаго практическаго разума, § 6, примѣчаніе). „Кенигсбергскій“ темпераментъ Канта не вмѣщалъ подобныхъ „противочувствій“, но „африканская“ натура Пушкина вмѣщала ихъ. Прочитанное у Аврелія Виктора сообщеніе о Клеопатрѣ и ея любовникахъ, такъ поразило его воображеніе, что онъ вчувствовался въ этотъ сюжетъ и создалъ „Египетскія ночи“.

[1]) Пушкинъ сходится съ Гете въ своемъ нерасположеніи къ изученію логики. Льюисъ отмѣчаетъ у послѣдняго эту черту. Проф. Шляпкинъ въ своей книгѣ: „Изъ неизданныхъ бумагъ А. С. Пушкина“ (1908) приводитъ въ одномъ изъ документовъ, относящихся къ пребыванію въ Лицеѣ Пушкина, слѣдующія слова, сказанныя имъ (6 ноября 1812 года): „Логики я, право, не понимаю, да и многіе даже лучше меня оной не понимаютъ, потому что логическіе селогизмы (sic) для него (sic) непонятны“, (стр. 328).

H. Swoboda въ статьѣ: „Verstehen und Begreifen“ (V. fur. Wiss. Philos. 1903) сопоставляетъ прочувствованное *разумѣніе* чужихъ переживаній и холодное *пониманіе* ихъ (Das Verstehen ist warm, das Begreifen kalt) и указываетъ, что первое требуетъ отъ насъ аналогичныхъ съ „другимъ Я“ переживаній, *„однородности психической ситуаціи“*: „сытый голоднаго не разумѣетъ“, „когда сама заплачешь, узнаешь ты, о чемъ и люди плачутъ“ (Лель въ „Снѣгурочкѣ“).

X.

Живописецъ, подобно поэту, въ процессѣ перевоплощенія идетъ *отъ цѣлаго къ частямъ*. Объ этомъ свидѣтельствуютъ показанія [1]) Милльса, Делакруа, Мейссонье, Мункачи и др. Необходимость исходить отъ цѣлостнаго впечатлѣнія къ деталямъ особенно очевидна на портретѣ. Художникъ постигаетъ душу модели путемъ типическаго цѣлостнаго впечатлѣнія; чтобы воспроизвести его на полотнѣ, ему надо мысленно разложить это впечатлѣніе на составныя части, и снова воссоздать его, имѣя въ виду первоначальный цѣлостный эффектъ. Крайне любопытно, что въ техникѣ этого искусства способность схватывать общее впечатлѣніе, необходимая для художника, въ тоже время можетъ *препятствовать* воссозданію образа, если художникъ не умѣетъ анализировать свои впечатлѣнія, чтобы при написаніи картины снова объединить ихъ. Это прекрасно поясняетъ Сурio въ своей книгѣ „La suggestion dans l'art". „Самая привычка наша истолковывать игру физіономіи не только не помогаетъ, но, наоборотъ, препятствуетъ намъ правильно воспроизвести эту игру. Эта привычка мѣшаетъ намъ анализировать внѣшніе знаки душевныхъ состояній". Наше вниманіе настолько направлено на душевныя состоянія, выражаемыя из-

[1]) Милльсъ пишетъ, приступая къ картинѣ: „The black Brunswicker": „I have it all in my mind" (The life and letters of Sir John Millais, 1899, v. I, p. 350). Мейссонье говоритъ: „Я вижу и чувствую мои картины сразу, я вижу ихъ непосредственно или не вижу ихъ". Чтобы видѣть ихъ, Мейссонье ждалъ желаннаго часа, когда намѣченный сюжетъ достигаетъ наивысшей интенсивности, „часъ кризиса". Мейссонье говаривалъ: „Надо видѣть и чувствовать цѣлое, трактуя часть"... (Смотри: Greard: Meissonier 1897). Біографъ Гэйнсборо пишетъ: „Онъ, повидимому, схватывалъ свою модель цѣлостно (as an integer), направляя каждый мазокъ кисти къ предвидимому результату". (Enc. Britannica: „Gainsborogh"). Делакруа видѣлъ свою картину прежде, чѣмъ писать ее: композицію, колоритъ, освѣщеніе; все, что служитъ оболочкой для выраженія мысли, раскрывалось ему заразъ и начало работы, какъ и завершеніе, представляло гармонію (Tourneux: Delacroix, p. 104). Такъ Расинъ, приступая къ сочиненію трагедіи, говорилъ: „Ma pièce est faite". Точно также Теньеръ, по словамъ его біографа Peyre (стр. 88—92), набрасывалъ сложившійся въ головѣ первоначально *ансамбль* своей картины, а затѣмъ быстро переходилъ къ разработкѣ деталей. Этимъ объясняется удивительно цѣлостное впечатлѣніе отъ его *жанровыхъ* картинъ, о которыхъ современные ему стихи гласятъ:

On y danse, on y boit, on y rit, on y chante,
Et plein d'une ardeur qui m'enchante,
Je *crois d'un seul coup d'oeil gouter tout à la fois*,
Ces plaisirs dispersés en différentes endroits.

G. Séaille въ своей книгѣ о Эженъ Карльерѣ (1912) отмѣчаетъ подобную же тенденцію у современнаго *портретиста* и притомъ вполнѣ сознательную: дать почувствовать зрителю въ цѣлостной формѣ духовное обличье модели.

вѣстными минами, что намъ кажется, будто эти душевныя состоянія мы воспринимаемъ непосредственно. Конечно, грубыя перемѣны физіономіи мы замѣчаемъ, но мы не отдаемъ себѣ отчета въ оттѣнкахъ экспрессіи. „Я вижу, что у человѣка мелькнула на лицѣ улыбка. Замѣтилъ ли я это по измѣненіямъ рта, или по измѣненіямъ глазъ? Не знаю, перемѣна, повидимому, не локализована въ какой-либо опредѣленной части лица". Мы схватываемъ ее, прибавилъ бы я, какъ цѣлостное впечатлѣніе. Отсюда ясно, какая спеціальная трудность представляется живописцу, когда нужно воспроизвести болѣе или менѣе тонкіе оттѣнки выраженія (Souriau, op. cit, 1895, p. 135). Равнымъ образомъ, движенія въ живописи и скульптурѣ возсоздаются, какъ мгновенное цѣлостное впечатлѣніе, которое является типическимъ. Изображеніе движенія, болѣе вѣрное дѣйствительности (напримѣръ, моментальный снимокъ при фотографіи), намъ представляется неправдоподобнымъ. Чтобы создать иллюзію движенія, прибѣгаютъ къ различнымъ пріемамъ. Такъ, напримѣръ, изображаютъ нѣсколько лицъ или животныхъ, выполняющихъ извѣстный рядъ движеній. Сальваторъ Роза изображаетъ рядъ скачущихъ лошадей: если вы *скользите взглядомъ* по картинѣ, то вамъ кажется, что онѣ задвигались. Движеніе сверху внизъ, благодаря привычкѣ, кажется естественнѣе обратнаго движенія. Фигура, двигающаяся въ планѣ картины, не даетъ столь правдоподобнаго впечатлѣнія, какъ фигура, идущая на зрителя, ибо въ послѣднемъ случаѣ не видно ея траэкторіи. Такимъ образомъ, и въ движеніи художникъ отправляется отъ цѣлаго къ частямъ. Суриковъ разсказываетъ, что, создавая картину: „Боярыня Морозова", онъ сначала не могъ добиться, чтобы лошадь и мальчикъ, бѣгущіе на картинѣ, производили впечатлѣніе двигающихся фигуръ. Онъ достигъ этого эффекта лишь тогда, когда увеличилъ картину, прибавивъ къ имѣвшимся на ней многочисленнымъ фигурамъ нѣсколько новыхъ. (См. книгу В. Никольскаго: „Суриковъ").

То же самое мы наблюдаемъ и въ *музыкальномъ творчествѣ*. Музыкальная характеристика обыкновенно заключается въ темѣ, выражающей одну или нѣсколько типическихъ наклонностей героя — его *аффективную доминанту*. Такая тема была названа Вагнеромъ *лейтмотивомъ* (хотя онъ понималъ значеніе этого термина нѣсколько шире). Крайне любопытно, что зарожденіе сложнаго *лейтмотива* въ творческомъ процессѣ (какъ въ поэзіи и въ живописи), который выражаетъ *цѣлостное музыкальное впечатлѣніе* отъ даннаго образа, тоже не сводится къ соединенію ранѣе сочиненныхъ частичныхъ темъ, но *совершается сразу* въ душѣ художника. Вотъ замѣчательный примѣръ изъ творчества Римскаго-Корсакова. Говоря о музыкальной характеристикѣ „Снѣгурочки", о ея главной темѣ, порученной флейтѣ, темѣ характера чистаго, граціознаго, игриваго, холоднаго, Корсаковъ указываетъ, что она сложна (16 тактовъ) и состоитъ изъ *пяти* рѣзко очерченныхъ короткихъ

мотивовъ. „Подобные мотивы въ анализѣ формъ часто принимаются за основные элементы, а сама тема, представляющаяся цѣпью таковыхъ мотивовъ, считается за форму производную (О, какъ сухи будутъ темы, построенныя такимъ образомъ!). *Творческій процессъ идетъ въ лучшихъ случаяхъ обратнымъ порядкомъ: въ композиторскомъ мышленіи возникаетъ тема цѣликомъ*, и чѣмъ болѣе тема эта оказывается сложенной изъ мотивовъ, построенныхъ ритмически и тонически разнообразно и въ то же время подходящихъ другъ ко другу въ смыслѣ эстетическомъ, тѣмъ болѣе даетъ она матеріала для самостоятельной разработки и развитія отдѣльныхъ мотивовъ, сцѣпленіемъ своимъ образующихъ тему". (Н. А. Римскій-Корсаковъ: „Музыкальныя статьи и замѣтки". Анализъ оперы „Снѣгурочка").

Перевоплощаемость въ искусствѣ развивается и растетъ *вширь* и *вглубь*. Съ ростомъ общечеловѣческой солидарности, съ развитіемъ въ человѣчествѣ демократическихъ тенденцій, съ успѣхами историческихъ знаній, *искусство захватываетъ все болѣе и болѣе широкіе круги въ пространствѣ и времени для перевоплощаемости художника* [1]. Съ другой стороны перевоплощаемость въ искусствѣ идетъ все болѣе *вглубь*, она постигаетъ все болѣе и болѣе сокровенные уголки человѣческой личности, *потемки чужой души*. Нѣтъ ничего тайнаго, чтобы не сдѣлалось явнымъ! Муки одиночества, агонія смерти, „погибшія возможности" таланта, любви, знанія, очарованіе экстаза—все это раскрываетъ передъ нами „магія" эстетическаго перевоплощенія. Рескинъ называетъ этотъ чудесный даръ „penetrative percertion" [2] или *проницательной перцепціей*. Рескинъ приводитъ нѣсколько примѣровъ проникновенія въ тайники души. У Шекспира Коріоланъ при встрѣчѣ его съ женой Виргиніей, ко-

---

[1]) Связь процесса перевоплощаемости съ успѣхами историческихъ знаній благопріятствуетъ развитію въ художникѣ той черты, которую Овсянико-Куликовскій называетъ *исторической интуиціей*, черты, которая такъ ярко проявилась въ творчествѣ Менцеля (циклъ картинъ изъ эпохи Фридриха Великаго) или Мусоргскаго (Хованщина). Мейеръ Греефе, отмѣчая въ Менцелѣ „дуализмъ историка и художника", прибавляетъ, что чрезмѣрность исторической эрудиціи не повредила Менцелю-художнику. Я бы прибавилъ: а Мусоргскому не повредила недостаточность исторической учености. (См. Meier Greefe: „Adolf Menzel". „Письма Мусоргскаго къ Стасову", 1912. (О техническихъ особенностяхъ историческаго романа см. Spielhagen „Beiträge etc" 1883). По поводу чрезмѣрной погони актеровъ за исторической точностью въ гримировкѣ Поссартъ замѣчаетъ: „Актеръ долженъ гримироваться, какъ художникъ, а не какъ профессоръ исторіи".

[2]) Мутеръ говоритъ о дарѣ *внутренняго зрѣнія* у Делакруа, Т. Готье объ imaginntioa retrospective Бальзака: „Ему достаточно детали, какъ Кювье малѣйшаго кусочка кости, чтобы представить себѣ цѣльную личность, мелькомъ видѣнную" (op. cit., p. 138). Біографъ Р. Браунинга отмѣчаетъ у него великую способность *читать характеры* (Enc. Brit.: „R. Browning").

торая отъ волненія въ слезахъ физически не можетъ говорить, говоритъ:

„Привѣтъ тебѣ,
Моя смиренница, ужели-бъ стала
Смѣяться ты, меня встрѣчая мертвымъ,
Когда теперь, при славной этой встрѣчѣ
Ты вся въ слезахъ?! Такъ плачутъ вдовы падшихъ
И матери бездѣтныя“...

Рескинъ задается вопросомъ, какъ могъ *знать* Шекспиръ, что Виргинія была не въ силахъ говорить, и отвѣчаетъ—путемъ интуиціи или проницательной перцепціи. Мы видѣли выше, въ чемъ природа этого процесса. Другой поразительный примѣръ относится къ живописи, именно къ геніальному Тинторетто, который даетъ почувствовать зрителю агонію распятаго Христа совершенно особеннымъ способомъ—не экспрессіей лица (оно въ тѣни), такъ какъ это состояніе непосредственно *непередаваемо* экспрессіей, и художники, пытавшіеся выразить внутреннія переживанія здѣсь экспрессіей, могли только передать физическое страданіе, а не духовную прострацію и чувство одиночества. Тинторетто вызываетъ въ себѣ способность вчувствованія въ образъ Христа и передаетъ настроеніе зрителю другими средствами: 1) величайшая подвижность бушующей черни по контрасту подчеркиваетъ оцепенѣніе Распятаго, 2) агонія передается тою подробностью, что блескъ вокругъ лица Спасителя потускнѣлъ, хотя на горизонтѣ горы еще освѣщены полосой свѣта, 3) толпа выражаетъ ярость и презрѣніе, что еще болѣе подчеркиваетъ чувство одиночества, 4) на заднемъ планѣ виднѣется человѣкъ, ѣдущій на ослѣ, который поѣдаетъ остатки пальмовыхъ вѣтвей; этотъ человѣкъ указываетъ на Іисуса (См. „The modern Painters“, II, 192). Подобную же попытку предоставить воображенію зрителя постигнуть внутреннія переживанія изображаемой фигуры при помощи побочныхъ воздѣйствій на его впечатлительность древніе отмѣчали у Тиманта. Его восхваляли за картину „Ифигенія, приносимая въ жертву“: Цицеронъ, Плиній, Квинтиліанъ, Валерій Максимъ. Юная жертва находится передъ жертвенникомъ, возлѣ нея стоитъ опечаленный Калхасъ, Улиссъ еще болѣе печаленъ, Менелай же распростертъ отъ горя на землѣ. Когда градаціи печали представлены на лицахъ въ видѣ такого crescendo, художникъ не даетъ fortissimo въ экспрессіи отца Ифигеніи—Агамемнона: его голова закрыта покрываломъ: „patris fletum spectantis affectui aestimandum reliquit.“ (Валерій Максимъ, I, VIII, гл. XI). Здѣсь надо видѣть не безсиліе художника, а скорѣе искусство артиста вызвать въ зрителѣ чувство трагическаго побочными средствами. Тимантъ точно разсчитываетъ на то, что чувство печали зрителя, пройдя три видимыхъ ступени, какъ бы по инерціи достигнетъ и четвертой, дополняя видимое воображеніемъ. Этотъ пріемъ вызвалъ подражаніе у Рафаэля (покрывало на одной изъ Мадоннъ),

у Пуссена (покрывало на лицѣ Агриппины у ложа умирающаго Германика). Подобнымъ же образомъ въ трагедіи бываютъ многозначительныя умолчанія. Этотъ пріемъ, какъ указываетъ Марта, неоднократно примѣнялся Эсхиломъ. У Аристофана, сочувствующаго этому пріему, который осуждался Эврипидомъ, Вакхъ, богъ вдохновенія, говоритъ: „Что касается меня, то это молчаніе нравится мнѣ не меньше, чѣмъ современная болтовня". (См. интересную книгу Марта: „La delicatesse dans l'art", 1884, стр. 86—110).

Этотъ процессъ углубленія въ „чужое Я" естественно ведетъ къ утонченію средствъ выраженія, которое мы находимъ въ современномъ искусствѣ. Драма изъ драмы внѣшней превратилась въ драму внутреннюю [1]), гдѣ *симптоматическія настроенія* раскрываютъ передъ нами потайные уголки въ душѣ дѣйствующихъ лицъ въ большей степени, чѣмъ внѣшній рядъ поступковъ (Ибсенъ, Чеховъ, Гауптманнъ). Антокольскій пишетъ:... „чѣмъ дальше я работалъ, тѣмъ болѣе старался *утончать* свои статуи, т. е. достигать внутренняго содержанія душевнаго выраженія наименьшими средствами. А впрочемъ, я это дѣлалъ безъ малѣйшаго принципа, а просто потому, что сюжеты или фигуры мои были по чувству и содержанію глубже и тоньше". (Письма, 471). Таже тенденція замѣтна въ музыкѣ и живописи. „Внутренній діалогъ" за счетъ внѣшняго особенно удачно передается оркестровымъ сопровожденіемъ въ современной музыкальной драмѣ. Здѣсь оркестръ раскрываетъ передъ зрителемъ и слушателемъ „тайники души", не выразимые ни словомъ, ни жестомъ. Страхъ, подавленный *напускной* храбростью Донъ-Жуана предъ вызовомъ „Каменнаго Гостя" (Я, Командоръ, прошу тебя), обморокъ Донны-Анны, несоотвѣтствіе содержанія рѣчей и интонаціи Миме, когда онъ собирается убить Зигфрида, переживанія Бориса, Тристана, Февроніи, Гришки Кутерьмы (въ „Китежѣ") и множество другихъ ситуацій въ современной оперѣ Вагнера, Корса-

---

[1]) Отъ Фрейтага, понимающаго драму, какъ „расчлененную цѣлокупность событій" (съ введеніемъ, экспликаціей, высшимъ пунктомъ, катастрофой etc.) до Штейгера, для котораго въ драмѣ: „Alles ist Stimmung" (См. Hamann: „Der Impressionismus im Leben und Kunst"). Я, впрочемъ, имѣю въ виду здѣсь лишь объективистическое направленіе въ современномъ театрѣ—„театръ типовъ", по выраженію Мейерхольда, но не субъективистическій „театръ синтезовъ", гдѣ на первомъ планѣ стоитъ зараженіе слушателя или зрителя извѣстнымъ настроеніемъ а не проникновеніе въ индивидуализированныя переживанія дѣйствующихъ лицъ. Такое же устраненіе внѣшнихъ драматическихъ перипетій и раскрытіе внутренней психологической драмы мы наблюдаемъ въ современномъ романѣ. Эту черту Bourdeau отмѣчаетъ, напримѣръ, у Эдуарда Рода, который говоритъ: „Жизнь создаетъ въ высокой степени трагическія положенія, въ которыхъ весь драматизмъ—внутренній; всѣ наши драмы кроются въ сознаніи, а между тѣмъ она потрясаетъ насъ до глубочайшихъ фибровъ души" (op. cit. p. 335).

кова, Мусоргскаго, Даргомыжскаго могутъ служить тому примѣромъ. Но не надо забывать, что внутренній діалогъ въ операѣ появился давно. Уже Гретри говоритъ о „тайной тревогѣ влюбленной души“ дѣвушки, увѣряющей мать, что она ни въ кого не влюблена, въ то время, когда оркестръ свидѣтельствуетъ о противоположномъ (см. статью Курдюмова: „Очеркъ развитія сольнаго пѣнія“. Р. Музыкальн. Газета № 29—30, 1912).

Наше изслѣдованіе закончено, и мы хотимъ въ заключеніе подвести итоги. Было бы величайшимъ недоразумѣніемъ возражать намъ упрекомъ въ наклонности къ психологическому реализму. Мы какъ будто оцѣниваемъ достоинства художественнаго произведенія въ зависимости отъ того, насколько въ немъ осуществлена перевоплощаемость, подчиненная психологической детерминированности, а вѣдь это—апологія психологическаго реализма въ искусствѣ. Намъ могутъ замѣтить, что такая точка зрѣнія сводится къ отрицанію цѣнности фантастическаго въ искусствѣ и т. п. На это я спѣшу отвѣтить слѣдующимъ образомъ. *Я нисколько не забавался какими-либо эстетическими задачами въ настоящей работѣ. Мнѣ совершенно безразлично, желателенъ или нежелателенъ психологическій реализмъ въ искусствѣ.* Я не оцѣниваю, а описываю технику перевоплощаемости у художниковъ объективистовъ, и моя точка зрѣнія—чисто психологическая. Поэтому я возвращаюсь къ вопросу, поставленному въ началѣ моего труда. Какимъ путемъ постигаетъ поэтъ закономѣрный строй и составъ чужой души и воплощаетъ его въ своемъ произведеніи—разсудочнымъ или мистическимъ?[1]) И я отвѣчаю: ни тѣмъ, ни другимъ. Это постиженіе непонятно въ смыслѣ логической понятности и въ то же время не „мистически сверхразумно“, ибо понятно намъ въ смыслѣ психологическомъ.

Никакой непосредственной интуиціи „чужого Я“ у художниковъ, какъ и у простыхъ смертныхъ, нѣтъ. Значитъ ли это, что тайну творчества можно научно объяснить до конца? [2]). На это можно

[1]) Интересно отмѣтить, что Зола въ своей теоріи экспериментальнаго романа, не смотря на все стремленіе истолковать процессъ перевоплощенія, какъ чисто научную проблему, признаетъ необходимымъ восполнять пробѣлы наблюденія интуиціей: „combler les troux par l'intuition“. Нечего и говорить, что въ своемъ творчествѣ онъ использовалъ этотъ принципъ широко. О творчествѣ Золя см. книгу Пасхаля.

[2]) Чеховъ въ своихъ письмахъ очень остроумно осмѣиваетъ *упрощенный* способъ рѣшать проблему творчества чисто физіологическимъ путемъ и самъ же оттѣняетъ важность психологическаго анализа: „Научно мыслить вездѣ хорошо, но бѣда въ томъ, что научное мышленіе о творчествѣ волей-неволей будетъ сведено на погоню за клѣточками, завѣдующими творческой способностью, а потомъ какой-нибудь тупой нѣмецъ откроетъ эти клѣточки гдѣ-нибудь въ височной долѣ мозга, другой не согласится съ нимъ, третій нѣмецъ согласится, а русскій пробѣжитъ статью о клѣточкахъ и закатитъ рефератъ въ Сѣв. Вѣстникъ. Вѣстникъ Европы начнетъ

сказать: *процессъ художественной перевоплощаемости для науки такая же безконечная проблема, какъ живой организмъ: мы можемъ находить все новыя и новыя механическія объясненія для развитія организмовъ, но мы знаемъ, что безконечно сложная машина лишь въ безконечности можетъ быть разложена на составные элементы.* Точно такъ же мы можемъ все глубже и тоньше постигать психологическій секретъ „перевоплощенія“, и все же передъ нами остается „неисчерпаемость явленья“, „*экстенсивная и интенсивная безконечность*“ (Риккертъ) міра искусства. И только въ этомъ смыслѣ мы можемъ согласиться съ поэтомъ, который говоритъ:

... божественныя тайны
Не думай разгадать по книгамъ мудрецовъ.

И. Лапшинъ.

разбирать этотъ рефератъ, и въ русскомъ воздухѣ года три будетъ висѣть вздорное повѣтріе, которое дастъ тупицамъ заработокъ и популярность, а въ умныхъ людяхъ поселитъ лишь раздраженіе.—Для тѣхъ, кого манитъ научный методъ, кому Богъ далъ рѣдкій талантъ научно мыслить, по моему мнѣнію, есть единственный выходъ—философія творчества. Можно собрать въ кучу все лучшее, созданное художниками во всѣ вѣка и, пользуясь научнымъ научнымъ методомъ, уловить то общее, что дѣлаетъ ихъ похожими другъ на друга, и что обусловливаетъ ихъ цѣнность. Это общее и будетъ закономъ“. (Письма, т. II, 20 стр.). Въ пренебреженіи физіологіей, конечно, никто не заподозритъ Чехова, для котораго медицина „жена“ а литература—„любовница“.

Примѣчаніе. При сочиненіи этой работы я воспользовался цѣнными библіографическими указаніями ряда лицъ: пр. С. А. Венгерова, Н. А. Бенуа, Г. Н. Тимоѳеева, Е. В. Балобановой, Н. К. Пиксанова, проф. Д. Н. Овсянико-Куликовскаго, С. А. Адріанова, проф. А. Е. Пѣснякова, К. С. Станиславскаго, В. И. Бѣльскаго, Л. Я. Гуревичъ, В. А. Голованя, пр. Л. А. Саккетти и М. А. Поліевктова. Приношу имъ глубокую благодарность.

V.

ЧЕРНОВЫЯ ЗАМѢТКИ А. А. ПОТЕБНИ О Л. Н. ТОЛСТОМЪ и ДОСТОЕВСКОМЪ *).

Л. Н. Толстой.

Вся философія автора Войны и Мира основана на безспорномъ положеніи, что явленіе неисчерпаемо для познанія, и что поэтому никогда объясненіе явленія не можетъ быть равно самому явленію. Но отсюда вытекаетъ для автора несправедливое (глядя со стороны) презрѣніе къ умствованію, къ теоріи и практической дѣятельности, руководимой теоріею; это презрѣніе несправедливо потому, что оно построено на формулѣ:

На время—не стоитъ труда,
А вѣчно любить невозможно.—

полное познаніе невозможно, а неполное ничтожно—и не хочетъ знать своей опасности, того, что Мефистофель говоритъ Фаусту:

„Verachte nur Vernunft und Wissenschaft
Der Menschen allerhöchste Kraft,
Lass nur in Blend-und Zauberwerken
Dich von dem Lügengeist bestärken
So hab'ich dich schon unbedingt".

Faust, I.

Это презрѣніе несправедливо, потому что авторъ свое умствованіе выдѣляетъ и противополагаетъ другимъ умствованіямъ, какъ будто бы они не однородны.

„Если допустить, что жизнь человѣческая можетъ управляться разумомъ, то уничтожится возможность жизни". Война и Миръ, IV, 107.

Но если допустить, что разумъ, теорія, сознательное стремленіе къ цѣли неиграютъ въ жизни никакой роли, то уничтожится возможность отличенія человѣческой жизни отъ безсознательной.

---

*) Приношу глубокую благодарность М. Ф. Потебнѣ за предоставленіе мнѣ черновыхъ замѣтокъ А. А. Потебни о Л. Толстомъ и Ѳ. Достоевскомъ.

Толстой пристрастенъ къ конкретному и презираетъ теорію и пристрастіе другихъ къ теоріи и вытекающей изъ нея сознательной дѣятельности, наклоненъ объяснять это тупостью и низменнымъ эгоистическимъ побужденіемъ, невидя того, что его собственное пристрастіе могло бы быть объяснено точно также.

Такъ, *медицина и врачи безсмысленны*, и ни одному изъ нихъ (докторовъ) неприходила въ голову та *простая* мысль, что имъ не можетъ быть извѣстна..... ни одна болѣзнь, которою одержимъ живой человѣкъ, ибо каждый имѣетъ свои особенности..... Эта простая мысль не могла приходить докторамъ (такъ же, какъ не можетъ придти каждому въ голову мысль, что онъ не можетъ колдовать), потому что ихъ дѣло жизни состояло въ томъ, чтобы лѣчить, что за это они получали деньги и потому что на это дѣло они потратили лучшіе годы своей жизни. (И дальше въ такомъ отношеніи полезны врачи) B. и M. III, 89—91.

„Dem Arzt verzeiht!. Denn doch einmal
Lebt er mit seinen Kindern.
Die Krankheit ist ein Kapital:
Wer wollte das vermindern!“.

Göthe Z. X. 75.

Администрація. „*Каждому* (?) администратору въ спокойное, не бурное время кажется, что только его усиліями движется все подвѣдомственное ему народонаселеніе, и въ этомъ сознаніи своей необходимости *каждый* администраторъ чувствуетъ награду за свои труды..... Но стоитъ подняться бурѣ, взволноваться морю и двинуться самому кораблю, и тогда уже заблужденіе невозможно..... и правитель вдругъ изъ положенія властителя..... переходитъ въ ничтожнаго безполезнаго и слабаго человѣка. (по поводу Растопчина) B. и M. IV. 451—2.

Юриспруденція: Въ области науки права, составленной изъ разсужденій о томъ, какъ бы надо было устроить государство и власть, если бы можно было все это устроить, все это очень ясно; но въ приложеніи къ исторіи это опредѣленіе власти требуетъ разъясненій...

Отъ этого-то основного различія воззрѣній исторіи и науки права происходитъ то, что наука права можетъ разсказать подробно о томъ, какъ, по ея мнѣнію, надо бы устроить власть, и что такое есть власть, неподвижно существующая внѣ времени; но на вопросы историческіе о значеніи видоизмѣняющейся во времени власти, она не можетъ отвѣтить ничего. B. и M. IV. 139.

Стратегія. Объ участіи воли Наполеона въ Бородинскомъ сраженіи.

Наполеонъ—представляющійся намъ руководителемъ всего этого движенія (какъ дикимъ фигура, вырѣзанная на носу корабля, представлялась силою, руководящею корабль) Наполеонъ во все это время своей дѣятель-

ности былъ подобенъ ребенку, который держась за тесемочки, привязанныя внутри кареты, воображаетъ, что онъ правитъ. В. и М. IV. 62.

Между первымъ обнаруженіемъ воли и ея исполненіемъ лежитъ рядъ видоизмѣняющихся моментовъ. Если не Наполеонъ былъ виновникомъ войны 12-го года, то не Ростопчинъ убилъ Верещагина, не Данило затравилъ волка.

Управленіе людьми на войнѣ невозможно, управленіе кораблемъ, лошадьми—невозможно, и разница между хорошимъ и дурнымъ кучеромъ несуществуетъ.

Историки. „Несомнѣнно существуетъ связь между всякимъ одновременно живущимъ, и потому есть возможность найти нѣкоторую связь между умственною дѣятельностью людей и ихъ историческимъ движеніемъ точно также, какъ эту связь можно найти между движеніемъ человѣчества и торговлей, ремесломъ, садоводствомъ и чѣмъ хотите. Но почему умственная дѣятельность людей представляется историкамъ культуры причиной или выраженіемъ всего историческаго движенія, это понять трудно. Такое заключеніе историковъ можно изъяснить развѣ слѣдующимъ: 1) *Исторія* пишется *учеными*, и потому имъ и пріятно и естественно думать, что дѣятельность ихъ сословія есть основаніе движеніе всего *человѣчества* точно такъ же, какъ это естественно и пріятно думать купцамъ, земледѣльцамъ, солдатамъ; 2) духовная дѣятельность, просвѣщеніе, цивилизація, культура, идея—все это понятія неясныя, неопредѣленныя, подъ знаменемъ которыхъ весьма удобно употреблять слова, имѣющія еще менѣе яснаго значенія и потому легко подставляемыя подъ всякія теоріи, ib. 133.

Противоположеніе себя историкамъ.

„Послѣдній отъѣздъ великаго императора отъ геройской арміи представляется намъ историками, какъ что-то великое и геніальное. Даже этотъ послѣдній поступокъ бѣгства, на языкѣ человѣческомъ называемый послѣдней степенью подлости, которой учится стыдиться каждый ребенокъ,—и этотъ поступокъ на языкѣ историковъ получаетъ оправданіе...

„C'est grand“ говорятъ историки, и тогда уже нѣтъ ни хорошаго ни дурного, а есть „grand“ и „ne grand“. Grand—хорошо, ne grand—дурно. Grand есть свойство, *по ихъ понятіямъ*, какихъ-то особенныхъ существъ, называемыхъ ими героями. И Наполеонъ, убираясь въ теплой шубѣ домой отъ гибнущихъ не только товарищей, но (по его мнѣнію), людей, приведенныхъ имъ сюда, чувствуетъ, que c'est grand, и душа его покойна.

„Du sublime (онъ что-то sublime [1]) видитъ въ себѣ) au ridicule il n'y a qu'un pas, говоритъ онъ. И весь міръ 50 лѣтъ повторяетъ: Sublime, Grand! Napoleon le grand. Du sublime au redicule il n'y a qu'un pas.

[1]) Величественное.

И никому въ голову не приходитъ, что признаніе величія, неизмѣримаго мѣрой хорошаго и дурного, есть только признаніе своей ничтожности и неизмѣримаго малости.

Для насъ, съ данною намъ Христомъ мѣрою хорошаго и дурного, нѣтъ неизмѣримаго. И нѣтъ величія тамъ, гдѣ нѣтъ простоты, добра и правды. ib 84.

Л. Толстой отрицаетъ право профессоровъ судить историческую личность, но самъ судитъ Наполеона.

Надо было бы исписать десять листовъ для того, чтобы перечислить всѣ тѣ упреки, которые дѣлаютъ Александру I-му историки на основаніи того знанія блага человѣчества, которымъ они обладаютъ...

Такое историческое лицо, какъ Александръ I-й, стоявшее на высшей возможной ступени человѣческой власти..... чувствовавшее на себѣ всякую минуту своей жизни отвѣтственность за все совершавшееся въ Европѣ, и лицо не выдуманное, а живое, имѣющее, какъ и каждый человѣкъ, свои личныя привычки, страсти, стремленія къ добру, красотѣ, истинѣ,—это лицо пятьдесятъ лѣтъ тому назадъ не то что не было добродѣтельнымъ (за это его историки не упрекаютъ), а не имѣло тѣхъ воззрѣній на благо человѣчества, которыя имѣетъ теперь профессоръ, смолоду занимающійся наукой, т. е. *чтеніемъ книжекъ, лекцій и списываніемъ этихъ книжекъ и лекцій въ тетрадку*“.....

— ..... „невольно должно предположить, что и историкъ, судящій Александра, точно такъ же по прошествіи нѣкотораго времени окажется несправедливымъ въ своемъ воззрѣніи на то, что есть благо человѣчества..... Мало того, одновременно мы находимъ въ исторіи совершенно противоположные взгляды на то, что было зло, и что было благо: одни данную Польшѣ конституцію и священный союзъ ставятъ въ заслугу, другіе—въ укоръ Александру“. ib 105—6.

— *Но самъ судитъ Наполеона.*

Противоположеніе ума и науки всему русскому существу.

„Кутузовъ зналъ не умомъ или наукой, а всѣмъ русскимъ существомъ своимъ зналъ и чувствовалъ то, что чувствовалъ каждый русскій солдатъ: что французы побѣждены, что враги бѣгутъ, и надо выпроводить ихъ: но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ чувствовалъ, за одно съ солдатами, всю тяжесть этого, неслыханнаго по быстротѣ и времени года, похода.

Народное чувство. „Источникъ необычайной силы прозрѣнія въ смыслъ совершающихся явленій лежалъ въ томъ народномъ чувствѣ, которое онъ (Кутузовъ) носилъ въ себѣ во всей чистотѣ и силѣ его. Только признаніе въ немъ этого чувства заставило народъ такими странными путями изъ въ немилости находящагося старика, выбрать его противъ воли царя въ представители народной войны..... Простая скромная, и потому истинно величественная фигура эта не могла улечься въ ту лживую форму

европейскаго героя, мнимо управляющаго людьми, которую придумала исторія. ib 100.

Презрѣніе къ Университетамъ и серіознымъ книжкамъ.

„Какъ жетоны, похожіе на золото, могутъ быть употребляемы только между людьми, согласившимися признать ихъ за золото, и между тѣми, которые не знаютъ свойства золота, такъ и общіе историки и историки культуры, не отвѣчая на существенные вопросы человѣчества, служатъ для какихъ-то своихъ цѣлей ходячею монетою *университетамъ и толпѣ читателей—охотниковъ до серіозныхъ книжекъ*, какъ они это называютъ. ib. 137.

„*Умственное вліяніе* (по отношенію къ человѣчеству) тоже „что относимый дымъ“ по отношенію къ движущемуся паровозу. „Идетъ паровозъ. Спрашивается: отчего онъ движется? Мужикъ говоритъ: это чортъ движетъ его. Другой говоритъ, что паровозъ идетъ оттого, что въ немъ движутся колеса. Третій утверждаетъ, что причина движенія заключается въ дымѣ, относимомъ вѣтромъ“. ib. 135.

Вогюэ о Толстомъ. „Le Roman Russe“

Нигилизмъ и мистицизмъ. Толстого:

„Толстой раньше, чѣмъ кто другой, и болѣе, чѣмъ кто другой является истолкователемъ и распространителемъ того состоянія русской души, которое назвали нигилизмомъ“.....

..... „Въ своей „Исповѣди“ романистъ, ставшій богословомъ, въ пяти строкахъ даетъ намъ всю исторію своей души. „Прожилъ я на свѣтѣ пятьдесятъ пять лѣтъ; за исключеніемъ 14—15 лѣтъ дѣтства, я тридцать пять лѣтъ прожилъ нигилистомъ, въ прямомъ значеніи слова: не соціалистомъ не революціонеромъ, какъ принято понимать это слово, но нигилистомъ, т. е. безъ всякой вѣры“.

„Не колеблясь, утверждаю, говоритъ Вогюэ, что когда Толстой является предъ нами *только какъ романистъ*, онъ величайшій писатель этого вѣка. Rom. Russe. 280.

Противорѣчіе между ясностью созерцанія явленій и мистицизмомъ.

Ясный, быстрый, аналитическій взглядъ на все, что на землѣ, на внутреннее и внѣшнее состояніе человѣка; на самыя неуловимыя побужденія дѣйствій, игру страстей, неуловимыя побужденія дѣйствій, малѣйшее безпокойство совѣсти. Это, можно сказать, умъ англійскаго химика въ душѣ индусскаго буддиста. Кто возьмется объяснить это странное соединеніе, кому это удастся, тотъ объяснитъ всю Россію. ....

..... „Къ сожалѣнію его пытливость на этомъ не останавливается. Тѣ явленія, которыя представляютъ ему твердую почву, когда онъ изу-

чаетъ ихъ въ отдѣльности, онъ стремится изучить во всеобщемъ отношеніи; онъ хочетъ достигнуть до законовъ, управляющихъ этими отношеніями, до причинъ недоступныхъ. Тогда этотъ ясный взглядъ затуманивается, неустрашимый изслѣдователь теряетъ почву, онъ погружается въ пучину философскихъ противорѣчій: въ себѣ и вокругъ себя онъ видитъ только мракъ и пустоту. Чтобы заполнить эту пустоту, чтобы освѣтить этотъ мракъ, выводимыя имъ лица даютъ жалкія метафизическія объясненія; раздраженныя этими школьными глупостями, сами спѣшатъ внезапно скрыться отъ своихъ объясненій. ib. 283.

Недовольство поэтическимъ творчествомъ.

„По мѣрѣ того, какъ онъ подвигается въ своихъ произведеніяхъ и въ жизни, все болѣе и болѣе шатаясь въ сомнѣніяхъ, онъ съ холодной ироніей начинаетъ относиться къ дѣтищамъ своего воображенія..... Подъ этой кажущейся холодностью слышится вопль сердца, жаждущаго предметовъ вѣчныхъ. Наконецъ, утомленный сомнѣніями, исканіями, убѣдившись, что всѣ расчеты разума приводятъ только къ постыдному банкротству, зачарованный мистицизмомъ, который подстерегалъ его неспокойную душу, нигилистъ, внезапно, повергается къ стопамъ Бога..... Я не знаю любопытнѣе настоящаго свидѣтельства Толстого о состояніи его души. Это тотъ переломъ, который переживаетъ въ настоящее время русская душа. Этотъ мыслитель есть законченный типъ, руководитель множества умовъ; онъ пытается сказать то, что смутно чувствуютъ эти умы. ib. 283.

Баринъ хуже мужика, мужикъ—дерева.

Пантеизмъ и пессимизмъ это—два стремленія, между которыми, вначалѣ, вращался умъ Толстого. „Три смерти“ этотъ разсказъ представляетъ намъ, вкратцѣ эту философію: самый счастливый, самый лучшій—тотъ, кто наименѣе думаетъ, кто наипроще умираетъ; поэтому мужикъ лучше барина, дерево лучше мужика, и смерть дуба представляетъ для мірозданія больше печали, чѣмъ смерть старой принцессы. Это расширенная мысль Руссо: мыслящій человѣкъ есть не только развращенное животное, онъ ухудшенное растеніе. ib. 288.

Нигилизмъ и пессимизмъ: Ими проникнуты всѣ произведенія Толстого, и тѣ небольшія повѣсти, которыя предшествуютъ его большимъ романамъ. Одинъ изъ этихъ разсказовъ: „Семейное счастье“, разсказъ, въ которомъ изображено ослабленіе чувства любви и переходъ его въ дружбу. Начало нѣсколько длинновато, тягуче, но правдивость, простота изображенія оставляетъ острое чувство грусти, благодаря только силѣ отраженія жизни, безъ особенныхъ романическихъ приключеній. Въ переводѣ на французскій языкъ, французская публика можетъ быть введена въ заблужденіе, она можетъ принять за произведеніе молодыхъ французскихъ романистовъ, дающее изображеніе разочарованія жизнію. Немало была бы удивлена эта публика, узнавъ, что, простое, горькое

изображеніе буржуазной дѣйствительности было создано въ Росссіи на тридцать лѣтъ раньше. Толстой съ первыхъ шаговъ приложилъ реализмъ къ своимъ литературнымъ трудамъ, съ такой же рѣзкостью, какую мы знаемъ у себя..... сходству недостаетъ одной маленькой черточки—той грубости, на какую особенно бьютъ въ реалистической литературѣ у насъ во Франціи. Толстой въ этомъ отношеніи выгодно отсталъ. ib. 292.

Отреченіе отъ ума и цивилизаціи, потому что онъ неможетъ объединить цѣль жизни. (*Безуховъ*). *Идеалъ не впереди насъ а позади. Надо учиться писать у крестьянскихъ дѣтей.*

„Вотъ корень идей Толстого: Культурный человѣкъ страдаетъ отъ тяжести разума, безполезнаго, такъ какъ онъ не даетъ ему объясненія цѣли жизни; слѣдовательно, онъ долженъ отбросить этотъ разумъ, чтобы спуститься отъ сложнаго къ простому. Подъ разнообразными формами, это стремленіе проходитъ черезъ всѣ произведенія Толстого. Въ одномъ томѣ его сочиненій собраны педагогическія статьи, касающіяся народнаго образованія. Онъ вращается здѣсь около одной идеи: я хочу учить дѣтей народа думать и писать: а между тѣмъ я бы самъ долженъ учиться у нихъ думать и писать. ib. 312.

— А почему же не у дикаря? Вѣдь русскій мужикъ стоитъ уже на извѣстной степени цивилизаціи.

„Мы ищемъ нашъ идеалъ передъ собой, тогда какъ онъ позади насъ. Развитіе человѣка не есть средство осуществить этотъ идеалъ гармоніи, который мы носимъ внутри насъ, это, напротивъ, препятствіе къ его осуществленію. Здоровый ребенокъ, рождаясь, вполнѣ отвѣчаетъ (удовлетворяетъ) этому идеалу правды, красоты, доброты, отъ котораго онъ будетъ удаляться съ каждымъ днемъ; онъ ближе стоитъ къ немыслящимъ существамъ, къ животному, растенію, къ природѣ, которые суть первообразы правды, красоты и доброты“. „Развѣ здѣсь не видно сцѣпленіе идей, вѣковое умопомраченіе восточнаго аскетизма, этотъ культъ неподвижнаго факира, созерцающаго свой пупокъ. Мы не далеко отъ этого ушли съ добрымъ Каратаевымъ, „который медленно разувался..... распространяя вокругъ себя кислый запахъ пота..... и, сидя на корточкахъ, скрестивъ руки на колѣняхъ, упорно смотрѣлъ на Пьера“. 311—13.

Возвращеніе къ быту русскаго мужика.

„Онъ (Толстой) не видитъ, что его принципъ ведетъ логически къ жестокому послѣдствію: возврату къ жизни животной, въ тяжелому искапію крова и пищи, опредѣленному каждому сообразно его способности къ добыванію. А въ обществѣ бываютъ волки и овцы. Толстой видитъ только ликъ Божій, ликъ справедливости, забывая ликъ разума, заключающій въ себѣ идею раздѣленія труда. ib. 337.

Онъ подсмѣивается надъ Контомъ:

„Изъ взгляда Конта на науку вообще оказывалось, что всѣ прежнія

знанія были ложныя, и вся исторія человѣчества, въ смыслѣ его самосознанія, раздѣлялась на три, собственно на два періода: періодъ теологическій и метафизическій, продолжавшійся отъ начала міра до Конта, и на настоящій періодъ единой истинной науки, позитивной, начавшійся съ Конта. XII т. 287.

— Самъ Толстой, хотя съ изумленіемъ, но признаетъ, что послѣ 18-ти вѣковъ христіанства, онъ первый открылъ истинный смыслъ ученія Христа.

Вогюэ буквально передаетъ слѣдующія строки изъ соч. „Моя Религія“, гдѣ Толстой противополагаетъ себя остальнымъ толкователямъ Евангелія. „Все меня утверждаетъ, говоритъ онъ, что мною найденъ истинный смыслъ ученія Христа. Долго не могъ я освоиться съ странной мыслію, что, послѣ восемнадцати вѣковъ, въ теченіе которыхъ исповѣдывалась христіанская вѣра, послѣ того, какъ тысячи людей посвятили свою жизнь изученію этой вѣры, *мнѣ было дано* открыть законъ Христа, какъ нѣчто новое. Какъ это ни странно, но это такъ. Le Roman Russe 335.

Такъ называемый образованный міръ. Не смотря на произвольность и неправильность основного положенія позитивной философіи, она была принята *такъ называемымъ образованнымъ міромъ* съ величайшимъ сочувствіемъ и т. д. 288. Л. Толстой. Соч. XII т.

Такъ называемая наука: „въ числѣ всѣхъ тѣхъ праздныхъ играній мысли людей *такъ называемой науки*, является то же не новое, и столь же произвольное и неправильное утвержденіе о томъ, что живыя существа, т. е. организмы, происходятъ одни изъ другихъ,—не только одинъ организмъ изъ другого, но одинъ организмъ изъ многихъ, т. е., что въ очень долгій промежутокъ времени—въ милліонъ лѣтъ, напримѣръ, не только отъ одного предка можетъ произойти утка и рыба, но изъ *роя пчелъ можетъ сдѣлаться одно животное* (?). И произвольное и неправильное утвержденіе это было принято ученымъ міромъ съ еще большимъ общимъ сочувствіемъ“. XII т. 289.

„Какъ только наука почувствовала, что въ ней неосталось ничего здравомыслящаго, она назвала себя здравомыслящей, т. е. научной наукой. ib. 293.

Л. Толстой отвергаетъ теорію происхожденія видовъ, потому что „она не рѣшеніе, а повтореніе вопроса“. XII т. 289.

Наука будто бы оправдываетъ захватъ чужого труда:

„Когда человѣкъ можетъ съ дѣтства до 30-ти лѣтъ прожить на шеѣ другихъ, обѣщаясь сдѣлать, когда онъ выучится, что-то очень полезное, о которомъ никто его не проситъ, и когда потомъ отъ 30-ти лѣтъ до смерти онъ можетъ жить такъ же, все только съ обѣщаніями сдѣлать что-то, о чемъ никто его не проситъ, то это не будетъ (какъ и нѣтъ его на самомъ дѣлѣ) раздѣленіе труда, а будетъ, какъ оно и есть,—одинъ за

хватъ чужого труда сильнымъ; тотъ самый захватъ, который прежде называли разными именами, напр. философы—необходимыми формами жизни, а теперь *научная наука* называетъ—органическимъ раздѣленіемъ труда. Все значеніе науки только въ этомъ. Она теперь стала раздавательницей дипломовъ на праздность. ib. 299.

Противоположеніе разума и совѣсти наукѣ.

..... Людямъ научной науки кажется, что не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что ихъ дѣятельность и есть несомнѣнно органическая, они—научные и художественные дѣятели, суть мозговыя; самыя драгоцѣнныя клѣточки организма..... Съ странною борьбою и трудомъ люди понемногу высвободились изъ многихъ обмановъ. И вотъ, новый, еще злѣйшій обманъ выросъ на пути людей:—обманъ научный. Новый этотъ обманъ точно такой же, какъ и старые: сущность въ томъ, чтобы подмѣнить дѣятельность разума и совѣсти своей и жившихъ прежде насъ людей чѣмъ-нибудь внѣшнимъ: въ научномъ обманѣ это внѣшнее:—наблюденіе. ib. 297.

Наука освящаетъ царствующее зло:

„Ловушка этой науки состоитъ въ томъ, чтобы, указавъ людямъ на самыя грубыя извращенія дѣятельности разума и совѣсти людей, разрушить въ нихъ вѣру въ самый разумъ и совѣсть и увѣрить ихъ, что все, что имъ самимъ говорятъ разумъ и совѣсть, все, что они говорили высшимъ представителямъ людей съ тѣхъ поръ, какъ существуетъ міръ, что все это условно и субъективно“. ib. 297.

Разумъ противополагается изученію фактовъ.

„Все это надо оставить“, говорятъ они, „разумомъ нельзя понять истину, потому что можно ошибиться; а есть путь почти безошибочный и почти механическій: надо изучать факты. Изучать же факты надо на основаніи научной науки, т. е. двухъ ни на чемъ не основанныхъ предположеніяхъ—позитивизма и эволюціи, которыя выдаются за несомнѣнныя истины“. ib. 298.

— *Какъ будто то, что дѣлаетъ Толстой, не есть наука.—*

Наблюдательная и опытная наука пріучаетъ молодежь не наблюдать, а вѣрить на слово чужимъ наблюденіямъ, доводитъ до отупѣнія.

„Чѣмъ дальше подвигаются ученики въ этомъ изученіи (изученіи фактовъ), тѣмъ дальше и дальше становится отъ нихъ не только возможность, но даже самая мысль о разрѣшеніи вопросовъ жизни, и тѣмъ больше и больше привыкаютъ они не столько наблюдать, сколько вѣрить на слово чужимъ наблюденіямъ (вѣрить въ клѣточки, протоплазмы, въ 4-е состояніе тѣлъ и т. п.) тѣмъ больше и больше форма заслоняетъ отъ нихъ содержаніе, ...тѣмъ больше и больше лишаются они способности не только самостоятельно мыслить, но понимать даже чужую, сложную, находя-

щуюся внѣ ихъ талмуда, человѣческую мысль; главное же, проводятъ лучшіе годы въ отвыканіи отъ жизни, т. е. отъ труда, привыкаютъ считать свое положеніе оправданнымъ и дѣлаются физически ни на что не годными паразитами, и умственно вывихиваютъ себѣ мозги, и становятся скопцами мысли. И точно такъ же, по мѣрѣ оглупѣнія, пріобрѣтаютъ самоувѣренность, лишающую ихъ уже навсегда возможности возврата къ простой трудовой жизни, къ простому, ясному и *общечеловѣческому мышленію*". ib. 298—99.

— Но что же можетъ выучить настоящимъ наблюденіямъ, у кого же настоящая наука? Толстой нашелъ тайну простой трудовой жизни и простого *яснаго* общечеловѣческаго мышленія, но почему же оно общечеловѣчно?

Какое доказательство, что послѣ восемнадцати вѣковъ найденное однимъ Толстымъ есть именно общечеловѣческое?

„Мы *забыли*, что намъ надо не изучать и изображать народъ для своей забавы и развлеченія, а *служить* ему". ib. 299.

Затѣмъ о литературѣ для народа.

„Оказалось, что покуда мы спорили, то—о самородномъ зарожденіи организмовъ, то о спиритизмѣ, то о формѣ атомовъ, то о пангенезисѣ, то о томъ, что еще есть въ протоплазмѣ и т. п., народу все-таки понадобилась духовная пища, и неудачники науки и искусствъ, по заказу аферистовъ, имѣющихъ одну цѣль наживы, начали поставлять народу эту дѣловую пищу и поставляютъ ее. Вотъ уже лѣтъ 40 въ Европѣ и лѣтъ 10 у насъ въ Россіи расходятся милліонами книги и картины и пѣсенники, и открываются балаганы, и народъ и смотритъ, и поетъ, и получаетъ духовную пищу не отъ насъ, взявшихся поставлять ее, а мы, оправдывающіе свою праздность той духовной пищей, которую мы, будто бы поставляемъ, мы сидимъ и хлопаемъ глазами". ib. 300.

— Но кто первый у насъ подалъ мысль о литературѣ для народа? Человѣкъ ителлигенціи и науки—Одоевскій.

— Кто враги народа? Науки и искусства!

„Науки и искусства выговорили себѣ право праздности и пользованія чужимъ трудомъ". ib. 301.

— Но кто выговорилъ себѣ это право? Право праздности искони захватывалось не людьми науки, а людьми силы. Самъ Толстой имѣетъ столько-то десятинъ земли не потому, что онъ поетъ.

„Науки и искусства дали много человѣчеству, но не потому, что служители ихъ имѣли изрѣдка прежде, и теперь имѣютъ возможность освободить себя отъ труда, а потому что были геніальные люди, которые, не пользуясь этими правами, двигали впередъ человѣчество". ib. 301.

— Но Сократъ, Іисусъ Христосъ были чернорабочими?

Противоположеніе истинной науки и искусства,—ложной. Истинная та, которая возитъ навозъ.

„Мы такъ привыкли къ тѣмъ выхоленнымъ или разслабленнымъ нашимъ представителямъ умственнаго труда, что намъ дикимъ представляется то, чтобы ученый или художникъ пахалъ землю или возилъ навозъ. Намъ кажется, что все погибнетъ, и вытрясется на телѣгѣ вся его мудрость, и опачкаются въ навозѣ тѣ великіе художественные образы, которые онъ носитъ въ своей груди". ib. 301—2.

Наука ли увеличиваетъ рабство рабочаго?

„Люди науки и искусства могли бы сказать, что дѣятельность ихъ полезна для народа, когда бы поставили себѣ цѣлью служить народу, такъ какъ они теперь ставятъ себѣ цѣлью служить правительствамъ и капиталистамъ... Но такихъ вѣдь *нѣтъ*. Всѣ ученые заняты своими жреческими занятіями, изъ которыхъ выходятъ изслѣдованія о протоплазмѣ, спектральные анализы звѣздъ и т. п...

...„Я знаю, что по своему опредѣленію наука должна быть *безполезна*, т. е. наука для науки, но вѣдь это отговорка.

Дѣло науки служить людямъ. Мы выдумали телеграфы, телефоны, фонографы, а въ жизни, въ трудѣ народномъ, что мы подвинули? Пересчитали два милліона букашекъ! А приручили ли хоть одно животное со временъ библейскихъ, когда ужъ наши животныя давно были приручены... Ботаники нашли и клѣточку, и въ клѣточкахъ-то протоплазму, и въ протоплазмѣ еще что-то, и въ той штучкѣ еще что-то... ученымъ нѣкогда заняться тѣмъ, что нужно людямъ. И потому опять, со времени египетской древности и еврейской, когда уже была введена пшеница и чечевица, до нашего времени не прибавилось для пищи народа ни одного растенія, кромѣ картофеля, и то пріобрѣтеннаго не наукой. Выдумали торпеды, приборы для акциза, и т. п., а прялка, ткацкій станокъ бабій, соха, топорище, цѣпъ, грабли, жиравецъ—все такіе же, какъ были при Рюрикѣ... Что мы прибавили къ народнымъ былинамъ, легендамъ, сказкамъ, пѣснямъ, какія картины передали народу, какую музыку? На Никольской дѣлаютъ книги и картины для народа, въ Тулѣ гармоніи, и ни въ томъ, ни въ другомъ мы не принимали никакого участія. ibid. 305—6.

— Затѣмъ рядъ клеветъ на науку. Она ничего не подвинула въ жизни и трудѣ народномъ.

Наука дорого стоитъ, и потому она вредна:

Еще въ худшемъ положеніи находится врачъ. *Его воображаемая наука* вся такъ поставлена, что онъ умѣетъ лѣчить только тѣхъ людей, которые ничего не дѣлаютъ.

Наука вся пристроилась къ богатымъ классамъ и своей задачей ставитъ, какъ лѣчить тѣхъ людей, которые все могутъ достать себѣ, и посылаетъ лѣчить тѣхъ, у которыхъ ничего нѣтъ лишняго—тѣми же

средствами. Но средствъ нѣтъ и надо ихъ брать съ народа, который боллѣетъ и заражается, а не вылѣчивается отъ недостатка средствъ.

Вотъ и говорятъ защитники медицины для народа, что теперь еще это дѣло мало развилось... если бы оно, избави Богъ, развилось, и на шею народа, вмѣсто двухъ докторовъ, акушерокъ, фельдшеровъ въ уѣздѣ, посадили бы двадцать, половина народа перемерла бы отъ тяжести содержанія медицинскаго штата, и скоро бы и лѣчить некого было...

...Содѣйствіе науки начнется тогда, когда человѣкъ науки—техникъ или врачъ не будетъ считать законнымъ брать отъ людей, не говоря уже сотни тысячъ, а даже скромные тысячу или пятьсотъ рублей за свое содѣйствіе имъ, а будетъ жить среди трудящихся людей въ тѣхъ же условіяхъ... теперь же наука, кормящаяся насчетъ рабочаго народа, совершенно забыла объ условіяхъ жизни этого народа, игнорируетъ (какъ она выражается) эти условія и пресеріозно обижается, что ея *воображаемыя* знанія не находятъ приложенія къ народу.

Всѣ вопросы о томъ, какъ лучше раздѣлить время труда, какъ лучше питаться, чѣмъ, въ какомъ видѣ, когда, какъ лучше одѣваться, обуваться, противодѣйствовать сырости, холоду, какъ лучше мыться, кормить дѣтей, пеленать... всѣ эти вопросы еще не поставлены. ib. 308.

„*Раздѣленіе труда всегда было и вѣроятно будетъ*“.

— Но нужно чтобы оно было добровольнымъ, а не принудительнымъ. „Нужно соціальное равенство, напр., учителя и ученика“.—Его нѣтъ, и въ этомъ виновата наука, искусство, потому что они служатъ правительству и капиталамъ.

Направленіе знанія, выборъ предмета зависитъ отъ произвола.

„...Сколько бы мы ни говорили, дѣло, которымъ мы занимаемся, считая козявокъ и изслѣдуя химическій составъ звѣздъ млечнаго пути, рисуя русалокъ и историческія картины, сочиняя повѣсти и симфоніи, наше дѣло не станетъ ни наукой, ни искусствомъ до тѣхъ поръ, пока оно не будетъ охотно приниматься тѣми людьми, для которыхъ оно дѣлается.

А до сихъ поръ оно не принимается...

...положеніе людей науки привилегированное, потому что наука и искусство (въ наше время) въ нашемъ мірѣ не есть вся та разумная дѣятельность всего безъ исключенія человѣчества, выдѣляющаго свои лучшія силы наукѣ и искусству, а дѣятельность *маленькаго кружка людей*, имѣющихъ монополію этихъ занятій и называющихъ себя людьми науки и искусства и потерявшихъ смыслъ своего призванія и занятыхъ только тѣмъ, чтобы *забавлять* и спасать отъ *удручающей тоски* свой маленькій кружокъ дармоѣдовъ. ...Прежде чѣмъ человѣкъ *познаетъ* чтобы то ни было, онъ долженъ рѣшить, что этотъ предметъ познанія ва-

женъ для него и важнѣе и нужнѣе, чѣмъ тѣ другіе безчисленные предметы познанія, которыми онъ окруженъ. ib. 315—16.

Карикатура метода, облыжно называемаго научнымъ.

„Если вы хотите знать, въ чемъ ваше назначеніе и благо, и назначеніе и благо человѣчества, и всего міра, то вы прежде всего должны перестать слышать голоса и требованія своей совѣсти и разума, заявляющіе себя и въ васъ самихъ и въ подобныхъ вамъ: вы должны перестать вѣрить всему тому, что говорили великіе учители человѣчества о своемъ разумѣ и совѣсти, считать все это пустяками, и начать все это сначала. И чтобы понять все сначала вамъ надо смотрѣть въ микроскопъ на движенія амебъ и клѣточекъ въ глистахъ, или еще покойнѣе вѣрить во все то, что вамъ будутъ говорить объ этомъ люди съ дипломомъ непогрѣшимости. И, глядя на движенія этихъ амебъ и клѣточекъ, или читая про то, что видѣли другіе, приписывать этимъ клѣточкамъ человѣческія чувства и расчеты о томъ, чего они желаютъ, куда стремятся, что соображаютъ и разсчитываютъ и къ чему привыкли, и изъ этихъ наблюденій (въ которыхъ что ни слово, то ошибка мысли или выраженія) по аналогіи заключить о томъ, что вы такое, какое ваше назначеніе, и въ чемъ благо ваше и другихъ подобныхъ вамъ клѣточекъ. Вы должны, чтобы понять себя, изучить не только глисту, которую вы видите, но и микроскопическія существа, которыхъ вы почти что и не видите, и трансформаціи изъ однихъ существъ въ другія, которыхъ никто никогда не видѣлъ, и вы навѣрно никогда не увидите. Тоже самое и съ искусствомъ. Искусство тамъ, гдѣ была *истинная наука*—было всегда выраженіемъ ея. ib. 320.

Единство науки и религіи, освобожденіе искусства отъ религіи—есть его погибель.

„Одновременно съ тѣмъ, какъ на мѣсто истинной науки о назначеніи и благѣ человѣка, стала наука обо всемъ, о чемъ вздумается, съ тѣхъ поръ и исчезло искусство, какъ важная дѣятельность человѣческая. Искусство во всѣхъ народахъ существовало и существуетъ до тѣхъ поръ пока то, что у насъ презрительно называется *религіей*, считалось единой наукой..... и не смотря на заявляемыя по старой памяти права на нелѣпое, доказывающее только потерю призванія, утвержденіе, что искусство служитъ искусству, оно сдѣлалось ремесломъ, доставляющимъ людямъ пріятное.....

..... Оглянешься назадъ и видишь въ продолженіи тысячелѣтіи—изъ милліардовъ жившихъ людей выдѣляются десятки Конфуціевъ, Буддъ, Солоновъ, Сократовъ, Соломоновъ, Гомеровъ. Видно рѣдко между людьми встрѣчаются—несмотря на то, что тогда не изъ одной касты только, а изъ всѣхъ людей выбирались эти люди, видно рѣдки эти истинно ученые и художники, производители духовной пищи. И не даромъ человѣчество такъ высоко ихъ чтило и цѣнитъ ихъ. Теперь же оказывается, что эти

всѣ прошедшіе великіе дѣятели науки и искусства уже не нужны намъ. Теперь научныхъ и художественныхъ дѣятелей можно по закону раздѣленія труда дѣлать фабричнымъ способомъ и мы въ одно десятилѣтіе надѣлали больше великихъ людей науки и искусства, чѣмъ ихъ родилось среди всѣхъ людей отъ начала міра..... на каждую науку приходится человѣкъ по 10 великихъ людей, а наукъ надѣлали столько,—благо ихъ легко дѣлать, стоитъ приложить къ греческому названію слово логія и расположить по гототовымъ рубрикамъ—и готова наука—надѣлали наукъ столько, что не только одинъ человѣкъ не можетъ знать ихъ, но ни одинъ не запомнитъ всѣхъ названій существующихъ наукъ". ib. 322—3.

Истинная наука понятна всѣмъ людямъ.

..... „Науки и искусства всегда были въ человѣчествѣ и, когда они дѣйствительно были, они были нужны и понятны всѣмъ людямъ. Мы же дѣлаемъ что-то такое, что мы называемъ науками и искусствами, но оказывается, что то, что мы дѣлаемъ, не нужно и не понятно людямъ. И потому, какія бы прекрасныя вещи ни были тѣ, какія мы дѣлаемъ, мы не имѣемъ права называть ихъ науками и искусствами.

Мыслитель и художникъ никогда не будетъ сидѣть спокойно на олимпійскихъ высотахъ, какъ мы привыкли воображать. Мыслитель и художникъ долженъ страдать вмѣстѣ съ людьми для того, чтобы найти спасеніе или утѣшеніе. Кромѣ того онъ страдаетъ еще потому, что онъ всегда—вѣчно въ тревогѣ и волненіи: онъ могъ рѣшить и сказать то, что дало бы благо людямъ, избавило бы ихъ отъ страданія, дало бы утѣшеніе, а онъ не такъ сказалъ, не такъ изобразилъ какъ надо: онъ вовсе не рѣшилъ и не сказалъ, а завтра, можетъ, будетъ поздно—онъ умретъ. И потому страданіе и самоотверженіе всегда будетъ удѣломъ мыслителя и художника.

Наши науки и искусства дипломированы, обезпечены, и только и заботы у всѣхъ, какъ-бы еще лучше ихъ обезпечить, т. е. сдѣлать для нихъ возможнымъ служеніе людямъ.

У истинной науки и истиннаго искусства есть два несомнѣнные признака: первый, внутренній—тотъ, что служитель науки и искусства не для выгоды, а съ самоотверженіемъ будетъ исполнять свое призваніе; и второй, внѣшній—тотъ, что произведеніе его будетъ понятно всѣмъ людямъ, благо которыхъ оно имѣетъ въ виду.

Въ чемъ бы ни полагали люди свое назначеніе и благо,—наука будетъ ученіемъ объ этомъ назначеніи и благѣ, а искусство выраженіемъ этого ученія. 325—6.

Ложное самодовольство и самоувѣренность: только мы на настоящемъ пути.

..... Самодовольство, слѣпая увѣренность, что мы, именно мы на настоящемъ пути и съ насъ только начинается настоящее. Тѣ же ожи-

данія, что вотъ, вотъ мы откроемъ что-то необыкновенное, и тотъ же главный, обличающій наши заблужденія признакъ:—вся мудрость наша остается при насъ, а массы народа не понимаютъ, и не принимаютъ, и не нуждаются въ ней.

Пора опомниться и оглянуться на себя. Вѣдь мы ничто иное, какъ книжники и фарисеи, сѣвшіе на сѣдалище Моисея, и взявшіе ключи отъ царства небеснаго, и сами не входящіе и другихъ не пускающіе. Вѣдь мы, жрецы науки и искусствъ—самые дрянные обманщики, имѣющіе на наше положеніе гораздо меньше правъ, чѣмъ самые хитрые и развратные жрецы. Вѣдь для привиллегированнаго положенія нашего у насъ нѣтъ никакого оправданія. Жрецы—имѣли право на свое положеніе—они говорили, что учатъ людей жизни и спасенію. Мы же стали на ихъ мѣсто, и не учимъ людей жизни.....

Мы говоримъ; касты были, у насъ теперь нѣтъ. А что же значитъ то, что одни люди и ихъ дѣти работаютъ, а другіе люди и ихъ дѣти не работаютъ?

— „*Радостный трудъ въ полѣ*“.

„Сапожникъ въ деревнѣ, отправившись отъ привычнаго *радостнаго* труда, и, взявшись за свою работу, чтобы починить или сшить сапоги сосѣдямъ—лишаетъ себя всегда радостнаго труда въ полѣ *только потому*, что онъ *любитъ* шить, знаетъ, что никто не можетъ такъ хорошо сдѣлать этого, какъ онъ, и что люди благодарны ему. Но ему не можетъ придти желаніе на всю жизнь лишить себя радостнаго чередованія труда. ib. 348.

— Ср. „та болятъ ручки, та болятъ ніжки та поясниченьку жнучи“.

Когда будетъ только вольный трудъ [1]) *онъ будетъ и радостный.*

„При такомъ взглядѣ на трудъ (когда люди будутъ смотрѣть на трудъ, какъ на сущность и радость жизни) и вытекающемъ изъ него естественномъ раздѣленіи труда, уничтожается то проклятіе, наложенное въ *нашемъ* воображеніи на трудъ, и всякій трудъ становится всегда радостью, потому что, либо человѣкъ будетъ дѣлать несомнѣнно полезный и радостный, не отягчительный трудъ, либо будетъ имѣть сознаніе жертвы въ исполненіи труда болѣе тяжелаго, исключительнаго, не такого, который онъ дѣлаетъ для другихъ. ib. 349—50.

Гл. III кн. Бытія: требовалось объяснить существованіе зла: жена въ болѣзняхъ рождаетъ чада, мужъ господствуетъ надъ нею, человѣкъ со скорбью питается отъ земли, производящей (безъ усилія со стороны человѣка) терніе и волчцы, въ потѣ лица ѣстъ хлѣбъ свой. Это *зло* объяс-

---

[1]) Слово *трудъ* (печаль) работа (рабство) загорювати, спечалити.

няется проклятіемъ за то, что люди вкусили отъ запретнаго дерева добра и зла, *чтобы* быть какъ Боги. ib. 357.

Значитъ не одно только наше воображеніе виною.

Трудъ будетъ радостный, возникнетъ „естественное раздѣленіе труда", когда не будетъ насилія надъ трудомъ.

„Тамъ, гдѣ не будетъ *насилія* надъ чужимъ трудомъ и ложной вѣры въ *радостной праздности*, ни одинъ человѣкъ для занятія спеціальнымъ трудомъ не уволитъ себя отъ физическаго труда, нужнаго для удовлетворенія его потребности, потому что спеціальное занятіе не есть преимущество, есть жертва, которую приноситъ человѣкъ своему влеченію и своимъ братіямъ". ib. 348.

„Намъ, съ нашимъ извращеннымъ понятіемъ, кажется такъ, что если конторщика барынъ разжаловалъ въ мужики, или министра сослали на поселеніе, то его наказали, сдѣлали ему дурное. *Въ сущности* же—его облагодѣтельствовали, т. е. замѣнили его спеціальный, тяжелый трудъ—радостнымъ чередованіемъ труда.....

Для людей, смотрящихъ на трудъ, какъ на сущность и радость жизни, фонъ—основа жизни, будетъ всегда *борьба* съ природой, —(радостный трудъ!). ib. 348—9.

Безъ насилія правительственнаго и революціоннаго.

„Что выйдетъ изъ того, что я и другой, третій десятокъ людей, мы будемъ не брезгать работой физической и будемъ считать ее необходимой для нашего счастья и спокойствія совѣсти?.... Выйдетъ то, что будетъ одинъ, другой, третій десятокъ людей, которые, не входя въ столкновеніе ни съ кѣмъ, безъ насилія правительственнаго и революціоннаго, для себя разрѣшатъ страшный вопросъ, стоящій передъ всѣмъ міромъ и раздѣляющій людей и разрѣшатъ его такъ, что имъ станетъ лучше жить,..... что казавшіеся неразрѣшенными противорѣчія совѣсти и устройства міра разрѣшаются самымъ легкимъ и радостнымъ способомъ.

Вѣдь кажущійся не разрѣшимымъ вопросъ экономическій и соціальный есть вопросъ Крыловскаго ларчика. Ларчикъ просто открывался. ib.356—7.

— Можно-ли обойтись безъ общественнаго воспитанія? Если нѣтъ, то нужно устроить его такъ, чтобы въ него входилъ физическій трудъ, (чтобы самъ чистилъ комнату и платье, варилъ пищу и пр.). А это будетъ принужденіе, насиліе правительственное, революціонное по отношенію къ той порѣ, когда и карпетки барину надѣвалъ лакей.

Добродѣтель, ея заразительность.

„Люди, глядя на одного, на десятокъ сумасшедшихъ этихъ, поймутъ, что они всѣ должны сдѣлать, чтобы развязать тотъ страшный узелъ, въ который ихъ затянуло суевѣріе собственности, чтобы избавиться отъ несчастнаго положенія, отъ котораго они всѣ въ одинъ голосъ стонутъ теперь, не зная изъ него выхода. ib. 289.

Это въ людяхъ „нашего круга“ совершится очень скоро.

„Сперва къ числу людей, сознательно работающихъ для исполненія закона Божія, присоединяются люди, только *на вѣру* передовымъ людямъ, признающимъ то же; и наконецъ большинство людей признаютъ это, и тогда совершится то, что люди перестанутъ губить себя и найдутъ счастье. ib. 160.

Но какъ достигнуть этой свободы? Излѣчившись отъ безумія, что нѣкоторымъ людямъ не полагается работать, измѣненіемъ взгляда на трудъ.

И вотъ, для себя я нашелъ, что для моего блага и удовлетворенія моихъ этихъ потребностей, мнѣ нужно только излѣчиться отъ того безумія, въ которомъ я жилъ вмѣстѣ съ крапивенскимъ сумасшедшимъ, сумасшествія, состоящаго въ томъ, что нѣкоторымъ людямъ не полагается работать..... ib. 350.

— *Но какъ достигнуть измѣненія этого взгляда? Посредствомъ вѣры въ ученіе передового человѣка, пророка т. е. подчиненія его волѣ, т. е. внушенія, т. е. посредствомъ неволи. Другіе думаютъ объ измѣненіи учрежденій, т. е. о такомъ закрѣпощеніи воли отдѣльныхъ лицъ, которое сдѣлало бы эту волю внушительною для другихъ.*

VI.

Ѳ. М. Достоевскій.

Дневникъ писателя 1876—77, авг. 1887.

„..... Ничто не прекращается, а потому ничто не поздно; всякое дѣло, напротивъ, продолжается и обновляется, хотя бы и минуло въ своей первой инстанціи. I. 126. Дн. Пис. „Областное новое Слово“.

— Поэзія (искусство) и проза (наука, отвлеченное мышленіе) равноправные и равновѣчные способы мышленія. Нельзя рѣшить, который распространеннѣе.

Лучшая часть Дн. Пис. есть образная, поэтическая иносказательность.

Объ образѣ можно сказать только, подчиненъ-ли онъ, проченъ-ли, правдивъ-ли самъ въ себѣ; но отвлеченное мышленіе мы или принуждены принять, или разрушаемъ частью въ конецъ, частью разлагаемъ на элементы.

Сила художника въ образахъ, а не въ разсужденіяхъ, гдѣ онъ перестаетъ быть художникомъ.

Дн. Пис. 96:— (приговоръ надъ Достоевскимъ). Содержаніе возводится къ тремъ ст.: мы, (люди образованнаго общества), народъ и западная Европа.

..... Гоголь въ своей „перепискѣ“ слабъ, хотя и характеренъ, Гоголь же въ тѣхъ мѣстахъ „Мертвыхъ Душъ“, гдѣ переставая быть художникомъ, начинаетъ разсуждать прямо отъ себя, просто слабъ и даже не характеренъ“.

Точно также „нравоученія Чацкаго несравненно ниже самой комедіи и частью состоятъ изъ чистаго вздора“.

— Въ Дн. Пис. образы выхватываются изъ текущей жизни, прессы, художественной литературы, воспоминаній, писемъ. Нѣсколько примѣровъ: *Имѣютъ ли дѣти 6—7 лѣтъ понятіе о деньгахъ.* Дн. I. 62.

„А ты вотъ что, папа, сдѣлай, подхватила Соня съ весьма серіознымъ и конфиденціальнымъ видомъ, ты возьми горшочекъ и возьми лопаточку и пойди въ лѣсъ, и тамъ покопай подъ кустикомъ, вотъ накопаешь денегъ; положи ихъ въ горшочекъ и принеси домой“.

— *Нравственность народа.* I. 101—2:

„Намъ говорятъ, что въ народѣ чуть дѣятель, то тотчасъ кулакъ и мошенникъ. Во-первыхъ, это неправда, а во-вторыхъ, развѣ между культурными русскими не такіе же кулаки и мошенники поминутно?..... Не знаю, гдѣ выросли утверждающіе это, я же съ дѣтства и во всю жизнь мою видѣлъ совсѣмъ другое. Мнѣ было всего еще девять лѣтъ отъ роду, какъ помню однажды, на третій день Свѣтлаго праздника, вечеромъ, часу въ шестомъ, все наше семейство, отецъ и мать, братья и сестры, сидѣли за круглымъ столомъ, за семейнымъ чаемъ, а разговоръ шелъ какъ разъ о деревнѣ, и какъ мы всѣ отправимся туда на лѣто. Вдругъ отворилась дверь и на порогѣ показался нашъ дворовый человѣкъ, Григорій Васильевъ, сейчасъ только изъ деревни прибывшій..... Что это? крикнулъ отецъ въ испугѣ.—Вотчина сгорѣла-съ! пробасилъ Григорій Васильевъ.

Описывать не стану, что затѣмъ послѣдовало; отецъ и мать были люди небогатые, и трудящіеся—и вотъ такой подарокъ къ Свѣтлому дню. Оказалось, что все сгорѣло, все до тла..... Съ перваго страху вообразили, что полное разореніе. Бросились на колѣна и стали молиться, мать плакала. И вотъ, вдругъ подходитъ къ ней наша няня, Анна Фроловна, служившая у насъ по найму, вольная т. е., изъ московскихъ мѣщанокъ. Всѣхъ она насъ дѣтей взрастила и выходила..... Жалованья она у насъ не брала уже много лѣтъ: „не надо мнѣ“, и накопилось ея жалованья рублей пятьсотъ и лежали они въ ломбардѣ,—„на старость пригодятся“,—и вотъ она вдругъ шепчетъ мамѣ:

Коли надо вамъ будетъ денегъ, такъ ужъ возьмите мои, а мнѣ что, мнѣ не надо.....

Денегъ у ней не взяли, обошлись и безъ того. Но вотъ вопросъ: къ какому типу принадлежала эта скромная женщина..... Вѣдь, я думаю, такихъ нельзя сопричислить къ кулакамъ и мошенникамъ.....

О Даниловѣ II. 10. Дн. Пис. Въ прошломъ году, весною, было

напечатано во всѣхъ газетахъ извѣстіе..... о мученической смерти Ѳомы Данилова, захваченнаго въ плѣнъ кипчаками и варварски умерщвленнаго ими послѣ многочисленныхъ и утонченнѣйшихъ истязаній, 21 нояб. 1875 г. въ Маргеланѣ, за то, что не хотѣлъ перейти къ нимъ на службу и въ магометанство. Самъ ханъ обѣщалъ ему помилованіе, награду и честь, если согласится отречься отъ Христа. Даниловъ отвѣчалъ, что измѣнить онъ кресту не можетъ и, какъ царскій подданный, хотя и въ плѣну долженъ исполнить къ Царю и къ христіанству свою обязанность. Мучители, замучивъ его до смерти, удивились силѣ его духа и назвали его батыремъ, т. е. по русски богатыремъ.....

..... Да вѣдь это такъ сказать—эмблема Россіи (но точно ли эмблема Россіи?) всей Россіи, всей нашей народной Россіи, подлинный образъ ея, вотъ той самой Россіи, въ которой циники и премудрые наши отрицаютъ теперь великій духъ и всякую возможность подъема и проявленія великой мысли и великаго чувства.....

..... Чтобы судить о нравственной силѣ народа и о томъ, къ чему онъ способенъ въ будущемъ, надо брать въ соображеніе не ту степень безобразія, до котораго онъ временно, и даже въ большинствѣ своемъ можетъ унизиться, а надо брать въ соображеніе лишь ту высоту духа, на которую онъ можетъ подняться, когда придетъ тому срокъ.

— *Художникъ имѣетъ право самъ пользоваться своими уже созданными образами; но онъ принадлежитъ и намъ, и въ примѣненіи мы не только можемъ расходиться съ авторами, но большею частью, неизбѣжно это дѣлаемъ.*

Фельдъегерь считаетъ себя выше мужика, вкусивъ отъ яда западной цивилизаціи. I. 105. Дн. Пис.

Я припомнилъ одно мое еще дѣтское впечатлѣніе: картинку фельдъегеря, бывшаго мужика. Фельдъегерь этотъ, безъ сомнѣнія, былъ близокъ къ народу, онъ всю жизнь провелъ на большой дорогѣ, а между тѣмъ презиралъ и билъ его,—почему? Потому что былъ уже ужасно отдаленъ отъ народа, хотя и жилъ къ нему близко. Безъ всякаго сомнѣнія, онъ не получилъ высшей культуры, но зато получилъ фельдъегерскій мундиръ съ фалдочками, который давалъ ему право бить безъ контроля и „сколько влѣзетъ“. И онъ гордился своимъ мундиромъ и считалъ себя безмѣрно выше мужика. Почти такъ поставленъ бывалъ и помѣщикъ, усадьба котораго была какихъ-нибудь въ ста шагахъ отъ мужицкихъ избъ; но не въ ста шагахъ было дѣло, а въ томъ, что человѣкъ вкусилъ уже отъ *разврата цивилизаціи.*

Фельдъегерь, ямщикъ и молодая жена. ib. 22—3.

Я и старшій братъ мой ѣхали съ покойнымъ отцомъ нашимъ въ Петербургъ, опредѣляться въ Главное инженерное училище..... Мы съ братомъ стремились тогда въ новую жизнь, мечтали объ чемъ-то ужасно,

обо всемъ „прекрасномъ и высокомъ“—тогда это словечко было свѣжо и выговаривалось безъ ироніи. И сколько тогда было и ходило такихъ прекрасныхъ словечекъ! Мы вѣрили чему-то страстно, и хоть мы отлично знали все, что требовалось къ экзамену изъ математики, но мечтали мы только о поэзіи и поэтахъ. Братъ писалъ стихи, каждый день стихотворенія по три, и даже дорогой, а я безпрерывно сочинялъ романы изъ Венеціанской жизни.....

Прямо противъ постоялаго двора, черезъ улицу, приходился станціонный домъ. Вдругъ къ крыльцу его подкатила тройка и выскочилъ фельдъегерь въ полномъ мундирѣ, съ узенькими тогдашними фалдочками назадъ, въ большой трехъ-угольной шляпѣ съ бѣлыми, желтыми и, кажется, зелеными перьями..... Фельдъегерь былъ высокій, чрезвычайно плотный и сильный дѣтина съ багровымъ лицомъ. Онъ пробѣжалъ въ станціонный домъ и уже навѣрно „хлопнулъ“ тамъ рюмку водки. Помню, мнѣ тогда сказалъ нашъ извощикъ, что такой фельдъегерь всегда на каждой станціи выпиваетъ по рюмкѣ, безъ того не выдержалъ бы „такой муки“. Между тѣмъ къ почтовой станціи подкатила новая перемѣнная тройка, и ямщикъ, молодой парень лѣтъ двадцати, держа въ рукѣ армякъ, самъ въ красной рубахѣ, вскочилъ на облучекъ. Тотчасъ же выскочилъ и фельдъегерь, сбѣжалъ со ступенекъ и сѣлъ въ телѣжку. Ямщикъ тронулъ, но не успѣлъ онъ и тронуть, какъ фельдъегерь приподнялся и молча, безъ всякихъ какихъ-нибудь словъ, поднялъ свой здоровенный правый кулакъ и, сверху, больно опустилъ его въ самый затылокъ ямщика. Тотъ весь тряхнулся впередъ, поднялъ кнутъ и изо всей силы охлеснулъ коренную. Лошади рванулись, но это вовсе не укротило фельдъегеря. Тутъ былъ методъ, а не раздраженіе, нѣчто предвзятое и испытанное многолѣтнимъ опытомъ, и страшный кулакъ взвился снова и снова ударилъ въ затылокъ. Затѣмъ снова и снова, и такъ продолжалось, пока тройка не скрылась изъ виду. Разумѣется, ямщикъ, едва державшійся отъ ударовъ, безпрерывно и каждую секунду хлесталъ лошадей, какъ бы выбитый изъ ума, и, наконецъ, нахлесталъ ихъ до того, что онѣ неслись какъ угорѣлыя. Нашъ извощикъ объяснилъ мнѣ, что и всѣ фельдъегеря почти также ѣздятъ, а что этотъ особенно, и его всѣ уже знаютъ; что онъ, выпивъ водки и вскочивъ въ телѣжку, начинаетъ всегда съ битья и бьетъ „все на этотъ самый манеръ“, безъ всякой вины, бьетъ ровно, подымаетъ и опускаетъ и „продержитъ такъ ямщика съ версту на кулакахъ, а затѣмъ ужъ перестанетъ. Коли соскучится, можетъ, опять примется середи пути, а, можетъ, Богъ пронесетъ; зато ужъ всегда подымается опять, какъ подъѣзжать опять къ станціи: начнетъ, примѣрно, за версту и пойдетъ подымать и опускать, такимъ манеромъ и подъѣдетъ къ станціи, чтобы всѣ въ селѣ на него удивлялись; шея то потомъ съ мѣсяцъ болитъ“. Парень воротится, смѣются надъ нимъ: „Ишь тебѣ фельдъегерь шею

накостылялъ", а парень въ тотъ же день можетъ прибьетъ молоду-жену: „хоть съ тебя сорву"; а можетъ и за то, что „смотрѣла и видѣла".

Фельдъегерь не получилъ высшей культуры, но получилъ мундиръ съ фалдочками и право бить безъ контроля, сколько влѣзетъ. Такъ прежде и помѣщикъ. I. 105.

Круговая порука. Сила вещей и учрежденій больше силы отдѣльныхъ лицъ. Поклоненіе въ людяхъ богатству. Церковь сгорѣла, а кабакъ отстояли.

Что проповѣдуютъ народу желѣзно-дорожные порядки? ib. 24—25.

„Неужели напр. это недавнее крушеніе поѣзда на одесской желѣзной дорогѣ съ царскими новобранцами, гдѣ убили ихъ болѣе ста человѣкъ.... на народъ не подѣйствуетъ развратительно? Народъ видитъ и дивится такому могуществу: „что хотятъ, то и дѣлаютъ" и по неволѣ начинаетъ сомнѣваться: „вотъ она гдѣ значитъ настоящая сила..... стань богатъ и все твое, и все можешь". Развратительнѣе этой мысли не можетъ быть никакой другой. А она носится и проницаетъ все мало по малу. Народъ же ничѣмъ не защищенъ отъ такихъ идей, никакимъ просвѣщеніемъ, ни малѣйшей проповѣдью противоположныхъ идей.

Церковь сгорѣла, а кабакъ отстояли. ib. 24.

„Загорѣлось село и въ селѣ церковь, вышелъ цѣловальникъ и крикнулъ народу, что если бросятъ отстаивать церковь, а отстоятъ кабакъ, то выкатитъ народу бочку.—Кабакъ отстояли, а церковь сгорѣла.....

Желѣзнодорожникъ, ошалѣвшій отъ собственнаго могущества. ib. 25.

„Недавно одинъ начальникъ станціи вытащилъ, собственною властью и рукой, изъ вагона, ѣхавшую даму, чтобы отдать ее какому-то господину, который пожаловался этому начальнику, что это его жена и находится отъ него въ бѣгахъ, и это безъ суда, безъ всякаго подозрѣнія, что онъ сдѣлать это не вправѣ; ясно, что..... ошалѣлъ отъ собственнаго могущества. Всѣ эти случаи..... народъ..... видитъ..... и выводитъ неотразимыя заключенія.

Желѣзнодорожникъ сталъ надъ народомъ, какъ развратительная идея. ib. 25.

„Прочь съ дороги, я иду"! Главная вина этого пагубнаго пришельца въ томъ, что онъ сталъ надъ народомъ, какъ соблазнъ и развратительная *идея*".

То-есть, какъ общая мысль и извѣстный порядокъ вещей, какъ учрежденіе, прочно воспитывающее въ извѣстномъ направленіи мысль, которой этотъ порядокъ предшествуетъ.

„Осмыслить и прочувствовать можно даже и вѣрно и разомъ, но сдѣлаться человѣкомъ нельзя разомъ, а надо выцѣлаться въ человѣка.

Тутъ дисциплина. Вотъ эту то неустанную дисциплину надъ собой и отвергаютъ *иные* наши современные мыслители: слишкомъ де много было деспотизма, надо свободы". (II. 39).

Кто отвергаетъ?

Достоевскій не придаетъ значенія учрежденіямъ (ib. 54); это пунктъ его разногласія съ Градовскимъ и Ковалевскимъ. Кто хочетъ приносить пользу, тотъ и съ буквально связанными руками можетъ сдѣлать бездну добра. (ib. 53).

Правда, но не того, къ которому себя готовилъ. Напр. Достоевскій, оставшись въ каторгѣ, не могъ бы быть писателемъ. Только упражненіе мускуловъ поддерживаетъ и развиваетъ силу. Надолго связанный человѣкъ ее теряетъ.

— *Какъ возникаетъ любовь къ дѣтямъ.*

Кронебергъ: дѣти „только тогда приростаютъ къ нашему сердцу, когда мы слѣдимъ за ними съ дѣтства, неразлучаясь. Семья вѣдь тоже *созидается*, а не дается готовою, и никакихъ правъ, никакихъ обязанностей не дается тутъ готовыми..... Созидается же семья неустаннымъ трудомъ любви". (I, 61).

Стало быть, нужно стараться создать условія: срав. солдатчина, и долгая разлука въ высшихъ классахъ корпусовъ, интернатъ и пр. Монахи, хотя и христіане, находятся въ состояніи неблагопріятномъ для развитія этой любви.

— *Какъ возникаетъ любовь къ народу? Разница отношенія къ народу своему и чужому. Острогъ. Полякъ.*

„Безобразныя, гадкія пѣсни, майданы съ каторжной игрой подъ нарами, нѣсколько уже избитыхъ до полусмерти каторжныхъ, за особое буйство, собственнымъ судомъ товарищей и прикрытыхъ на нарахъ тулупами, пока оживутъ и очнутся..... никогда не могъ я вынести безъ отвращенія пьянаго народнаго разгула, а тутъ, въ этомъ мѣстѣ особенно. Въ эти дни (свѣтлый праздникъ) даже начальство въ острогъ не заглядывало, не дѣлало обысковъ, не искало вина, понимая, что надо же дать погулять разъ въ годъ, даже и этимъ отверженцамъ..... Мнѣ встрѣтился полякъ М—цкій, изъ политическихъ; онъ мрачно посмотрѣлъ на меня, глаза его сверкнули и губы затряслись: Je hais ces brigands! проскрежеталъ онъ мнѣ въ полголоса и прошелъ мимо.....

Мнѣ припомнился августъ мѣсяцъ въ нашей деревнѣ: день сухой и ясный..... я прошелъ за гумна и спустившись въ оврагъ поднялся въ *Лоскъ*,—такъ назывался у насъ густой кустарникъ по ту сторону оврага до самой рощи. И вотъ я забился гуще въ кусты и слышу, какъ недалеко, шагахъ въ тридцати, на полянѣ, одиноко пашетъ мужикъ..... И теперь даже, когда я пишу это, мнѣ такъ и послышался запахъ нашего деревенскаго березняка; впечатлѣнія эти остаются на всю жизнь. Вдругъ

среди глубокой тишины я ясно услышалъ крикъ: „Волкъ бѣжитъ“! Я вскрикнулъ и внѣ себя отъ испуга, крича въ голосъ, выбѣжалъ на поляну, прямо на пашущаго мужика.

Это былъ нашъ мужикъ Марей..... мужикъ лѣтъ пятидесяти, плотный, довольно рослый, съ сильною просѣдью въ темнорусой окладистой бородѣ. Я зналъ его, но до того никогда не случалось заговорить съ нимъ. Онъ даже оставилъ кобыленку, заслышавъ крикъ мой, и, когда я, разбѣжавшись, уцѣпился одной рукой за его соху, а другою за его рукавъ, то онъ разглядѣлъ мой испугъ.

— Волкъ бѣжитъ! прокричалъ я задыхаясь.

— Онъ вскинулъ голову и невольно оглядѣлся кругомъ, на мгновеніе почти мнѣ повѣривъ.

— Гдѣ волкъ?

— Закричалъ..... Кто то закричалъ сейчасъ: „волкъ бѣжитъ“..... пролепеталъ я.

— Что ты, что ты, какой волкъ, померещилось; вишь! Какому тутъ волку быть, бормоталъ онъ, ободряя меня. Но я весь трясся и еще крѣпче уцѣпился за его зипунъ, и должно быть былъ очень блѣденъ. Онъ смотрѣлъ на меня съ безпокойною улыбкою, видимо боясь и тревожась за меня.

Ишь вѣдь испужался, ай, ай! качалъ онъ головой.—Полно, родный. Ишь малецъ, ай!

Онъ протянулъ руку и вдругъ погладилъ меня по щекѣ.

Ну, полно же, ну, Христосъ съ тобой, окстись. Но я не крестился; углы губъ моихъ вздрагивали и кажется это особенно его поразило. Онъ протянулъ тихонько свой толстый, съ чернымъ ногтемъ, запачканный въ землѣ палецъ и тихонько дотронулся до вспрыгивающихъ моихъ губъ.

— Ишь вѣдь, ай, улыбнулся онъ мнѣ какою-то материнскою длинною улыбкой, Господи, да что это, ишь, вѣдь, ай, ай!

Я понялъ, наконецъ, что волка нѣтъ и, что мнѣ крикъ, „волкъ бѣжитъ“ померещился. Крикъ былъ впрочемъ такой ясный и отчетливый, но такіе крики (не объ однихъ волкахъ), мнѣ уже и прежде разъ или два мерещились, и я зналъ про то.

Потомъ съ дѣтствомъ эти галлюцинаціи прошли.

— Ну, я пойду, сказалъ я, вопросительно и робко смотря на него.

— Ну и ступай, а я-те вослѣдъ посмотрю.

Ужъ я тебя волку не дамъ! прибавилъ онъ, все также материнскимъ улыбаясь,—ну, Христосъ съ тобой, ну ступай, и онъ перекрестилъ меня рукой и самъ перекрестился.

И вдругъ теперь, двадцать лѣтъ спустя..... припомнилась эта нѣжная материнская улыбка бѣднаго крѣпостного мужика, его кресты, его покачиванье головой: Ишь вѣдь, испужался малецъ!“

— „И вотъ когда я сошелъ съ наръ и оглянулся кругомъ, помню,

я вдругъ почувствовалъ, что могу смотрѣть на этихъ несчастныхъ совсѣмъ другимъ взглядомъ, и что вдругъ, какимъ то чудомъ, исчезла совсѣмъ всякая ненависть и злоба въ сердцѣ моемъ. Я пошелъ, вглядываясь въ встрѣчавшіяся лица. Этотъ обритый и шельмоватый мужикъ, съ клеймами на лицѣ и хмѣльной, орущій свою пьяную, смѣлую пѣсню, вѣдь это тоже можетъ быть тотъ же самый Марей: вѣдь я же не могу заглянуть въ его сердце.

Встрѣтилъ я тотъ же вечеръ еще разъ и М—цкаго. Несчастный: у него ужъ не могло быть воспоминаній ни объ какихъ Мареяхъ и никакого другого взгляда на этихъ людей кромѣ: Je hais ces brigands"!

Срав. „Иные писатели о народѣ такъ и остались, во весь свой вѣкъ, лишь обучившимися русскому языку иностранцами". (I, 187).

Одно изъ средствъ—обучиться языку.

— „Русскіе, говорящіе по французски (т. е. огромная масса интеллигентныхъ русскихъ) раздѣляется на два разряда: на тѣхъ, которые безспорно плохо говорятъ по французски, и на тѣхъ, которые воображаютъ, что говорятъ, какъ настоящіе парижане (все высшее общество), а между тѣмъ говорятъ такъ же плохо, какъ и первый разрядъ..... Языкъ этотъ какъ бы краденый, а потому ни одинъ изъ русскихъ парижанъ не въ силахъ породить на этомъ краденомъ языкѣ ни одного своего оригинальнаго выраженія..... Ползая рабски передъ формами языка и передъ мнѣніемъ гарсоновъ, русскіе парижане естественно также рабы и передъ французской мыслью.....

— Я зналъ одного русскаго писателя, составившаго себѣ имя, который не только русскому языку выучился, не зная его вовсе, но даже и мужику русскому обучился—и писалъ потомъ романы изъ крестьянскаго быта. (2 гл. I, 194—214)

Обособленіе отъ прошедшаго. (I 71—8, 9. 201).

Самоубійство—атеизмъ, потеря безсмертія.

— „Нынче, какъ и прежде, всѣ проѣдены самолюбіемъ, но прежде самолюбіе входило робко, оглядывалось лихорадочно, вглядывалось въ физіономіи. „Такъ ли я вошелъ? Такъ ли я сказалъ? Нынче же всякій и прежде всего увѣренъ, входя куда-нибудь, что все принадлежитъ ему одному. Если же не ему, то онъ даже и не сердится, а мигомъ рѣшаетъ дѣло; не слыхали ли вы про такія записочки:

„Милый папаша, мнѣ двадцать три года, а я еще ничего не сдѣлалъ: убѣжденный, что изъ меня ничего не выйдетъ, я рѣшился покончить съ жизнью"....

И застрѣливается. Но тутъ хоть что-нибудь понятно: для чего-де и жить какъ не для гордости? А другой посмотритъ, походитъ и застрѣлится молча, единственно изъ-за того, что у него нѣтъ денегъ, чтобы нанять любовницу. Это уже полное свинство. Увѣряютъ печатно, что это

у нихъ отъ того, что они много думаютъ. „Думаетъ, думаетъ про себя, да вдругъ гдѣ-нибудь и вынырнетъ, и именно тамъ, гдѣ намѣтилъ.

И при этомъ ни одного Гамлетовскаго вопроса: „Но страхъ, что будетъ тамъ“.....

И въ этомъ ужасно много страннаго. Неужели это безвѣріе, а не безсмысліе. Ну, не вѣрь, но хоть помысли. Въ нашемъ самоубійцѣ даже и тѣни подозрѣнія небываетъ о томъ, что онъ называется я и есть существо безсмертное. Онъ даже какъ будто никогда не слыхалъ о томъ ровно ничего.

И однако онъ вовсе не атеистъ. Вспомните прежнихъ атеистовъ: утративъ вѣру въ одно, они тотчасъ же начинали страстно вѣровать въ другое. Вспомните страстную вѣру Вольтера, Дидро.

У нашихъ—полное tabula rasa, да и какой тутъ Вольтеръ: просто нѣтъ денегъ, чтобы нанять любовницу, больше ничего. (I, 2 ст.).

— „Она устала очевидно отъ скуки жить и утративъ вѣру въ правду, утративъ всякую вѣру въ какой, нибудь долгъ; однимъ словомъ, полная потеря высшаго идеала существованія“..... „Милыя, добрыя, честныя (все это есть у васъ!) куда же это вы уходите, отчего вамъ такъ мила стала эта темная, глухая могила? Смотрите, на небѣ яркое весеннее солнце, распустились деревья, а вы устали не живши“. (ib. 145) слѣд. 255—61, 371. II, 24—5.

— *Володя Толстой (II. 24) и мальчикъ самоубійца (ib).*

(Чувствуетъ себя некрасивымъ человѣкомъ. Жажда любви, гордость униженная. Возмѣщеніе мечтательности величіемъ. Пройдетъ ли эта жажда или величіе въ дѣйствительной жизни?).

Въ русскомъ затаенное неуваженіе къ себѣ и тщеславіе.

— „Всегда боюсь оставаться въ толпѣ незнакомыхъ русскихъ интеллигентныхъ нашего класса..... Я признаюсь въ этомъ, какъ въ слабости и прежде всего отношу ее къ моей собственной мнительности. Заграницей, въ толпѣ иностранцевъ, мнѣ всегда бываетъ легче: тутъ каждый идетъ совершенно прямо, если куда намѣтилъ, а нашъ идетъ и оглядывается: „что, дескать, про меня скажутъ“. Впрочемъ, на видъ твердъ и незыблемъ, а на самомъ дѣлѣ ничего нѣтъ болѣе шатающагося и въ себѣ неувѣреннаго. Незнакомый русскій, если начинаетъ съ вами разговоръ, то всегда чрезвычайно конфиденціально и дружественно, но вы съ первой буквы видите глубокую недовѣрчивость и даже затаившееся мнительное раздраженіе, которое, чуть-чуть не такъ, и мигомъ выскочитъ изъ него или колкостью, или даже просто грубостью, не смотря на все его „воспитаніе“ и, главное, ни съ того, ни съ сего. Всякій какъ будто хочетъ отмстить за свое ничтожество, а между тѣмъ, это можетъ быть вовсе и не ничтожный человѣкъ, бываетъ такъ, что совсѣмъ даже напротивъ..... Это происходитъ именно отъ глубоко въ немъ затаившагося неуваженія

къ себѣ, при необъятномъ, разумѣется, самомнѣніи и тщеславіи. I, 174—5, 182—5.

Наше желаніе быть Европой I, 74—8.

Двѣ родины I, 149.

„У насъ—русскихъ, двѣ родины: наша Русь и Европа, даже и въ томъ случаѣ, если мы называемся славянофилами..... Величайшее изъ величайшихъ назначеній, уже сознанныхъ русскими въ своемъ будущемъ, есть общеслуженіе человѣчеству,—не Россіи только, но всечеловѣчеству.... именно понимая, что всечеловѣчность есть главнѣйшая личная черта и назначеніе русскаго.... Европейцы этому ни за что не захотятъ повѣрить: они насъ незнаютъ, да и пока тѣмъ лучше.

Нелюбовь къ намъ Европы. 109—11.

Надо же намъ чѣмъ-нибудь вознаградить себя за униженіе. Реакція обиженнаго чувства. Мы понимаемъ Европу, какъ она сама себя непонимаетъ.

Отношеніе Русскихъ ко всемірной литературѣ.

Шиллеръ болѣе національненъ въ Россіи, чѣмъ во Франціи Жоржъ-Зандъ. Отзывчивость Русскихъ есть явленіе безпримѣрное въ Европѣ. I, 150.

Пушкинъ. 1880, 3 стр.

„Пушкинъ первый, своимъ глубоко прозорливымъ и геніальнымъ умомъ и чисто русскимъ сердцемъ своимъ отыскалъ и отмѣтилъ главнѣйшее и болѣзненное явленіе нашего интеллигентнаго, исторически оторваннаго отъ почвы общества, возвысившагося надъ народомъ. Онъ отмѣтилъ и выпукло поставилъ передъ нами отрицательный типъ нашъ, человѣка безпокоющагося и не примиряющагося, въ родную почву и въ родныя силы ея не вѣрующаго, Россію и себя самого (т. е. свое же, свое же общество, свой же интеллигентный слой, возникшій надъ родной почвой нашей) въ концѣ концовъ отрицающаго, дѣлать съ другими не желающаго и искренно страдающаго. Алеко и Онѣгинъ породили потомъ множество подобныхъ себѣ въ нашей художественной литературѣ. За ними выступили Печорины, Чичиковы, Рудины и Лаврецкіе, Болконскіе (въ „Войнѣ и Мирѣ“ Льва Толстого) и множество другихъ, уже появленіемъ своимъ засвидѣтельствовавшіе о правдѣ первоначально данной мысли Пушкинымъ. Ему честь и слава, его громадному уму и генію, отмѣтившему самую большую язву составившагося у насъ послѣ великой Петровской реформы общества. Его искусному діагнозу мы обязаны обозначеніемъ и распознаніемъ болѣзни нашей, и онъ же, онъ первый, далъ и утѣшеніе: ибо онъ же далъ и великую надежду, что болѣзнь эта не смертельна и, что русское общество можетъ быть излѣчено, можетъ вновь обновиться и воскреснуть, если присоединится къ правдѣ народной.

Онъ первый (долженъ первый, а до него никто) далъ намъ худо-

жественные типы красоты русской, вышедшей прямо изъ духа русскаго, обрѣтавшейся въ народной правдѣ, въ почвѣ нашей, и имъ въ ней отысканные. Свидѣтельствуютъ о томъ типы Татьяны, женщины совершенно русской, уберегшей себя отъ наносной лжи: типы историческіе, какъ напр. инокъ и другіе въ „Борисѣ Годуновѣ“; типы бытовые какъ въ „Капитанской дочкѣ“, а также множество другихъ образовъ, мелькающихъ въ его стихотвореніяхъ, въ разсказахъ, въ запискахъ, даже въ исторіи Пугачевскаго бунта. Главное же надо подчеркнуть это то, что всѣ эти типы положительной красоты человѣка русскаго и души его взяты всецѣло изъ народнаго духа. Тутъ уже надобно говорить всю правду: не въ нынѣшней нашей цивилизаціи, не въ „европейскомъ“ такъ называемомъ образованіи (котораго у насъ, къ слову сказать, никогда и небыло), не въ уродливостяхъ внѣшне усвоенныхъ европейскихъ идей и формъ указалъ Пушкинъ эту красоту, а единственно въ народномъ духѣ нашелъ ее и *только въ немъ*. Такимъ образомъ, повторяю, обозначивъ болѣзнь, далъ и великую надежду: „Увѣруйте въ духъ народный, и отъ него единаго ждите спасенія и будете спасены“. Вникнувъ въ Пушкина, не сдѣлать такого вывода невозможно.

Изъ Петровской реформы и общенія съ Европой мы вынесли безпримѣрную въ мірѣ широту взгляда I, 164—5.

— Пѣсни Западныхъ Славянъ Пушкина, хотя есть поддѣлка Мериме, но это шедевръ изъ шедевровъ Пушкина, между шедеврами его шедевровъ „и не то уже пророческое“ (будущее братство и единство) II, 32.

— „Допетровская Русь была хранительницей истины Христовой, затемненной въ другихъ вѣрахъ и народахъ I, 164 ср. 158.

Народъ нашъ одинъ обладаетъ истиннымъ духовнымъ просвѣщеніемъ.

Нигдѣ на Западѣ нѣтъ такой вѣротерпимости, какъ въ душѣ русскаго. I, 240.

Всецѣлость и нераздѣльность 100 милліоновъ и единеніе съ монархомъ. II, 60—1.

Широта взгляда есть драгоцѣнность, которую мы несемъ народу. I, 165.

— Когда совершится срокъ тому, что изначала приготовлялось цивилизаціей. (II, 3, 59).

Соединеніе съ народомъ.

— Къ тому времени Европа разложится (ибо двѣ ея идеи: католичество уже превращается въ идолопоклонство. Протестантизмъ въ атеизмъ, рабочіе классы подорвутъ государственное могущество). Европа попроситъ нашей помощи. (I 80). Срав. 1880—4.

Мы удивимъ міръ. I, 180.

„*Великоруссъ* теперь только что подымается, чтобы сказать *свое слово* (слово въ цивилизаціи I, 166—8. Европѣ II, 19; 188) и можетъ быть уже всему міру“. „Москва будетъ третьимъ Римомъ“. „Должно же

исполниться пророчество, потому что 4-го Рима не будетъ, а безъ Рима міръ не обойдется". (I, 127).

„Великая Русь—родъ избранный, и роль ея не похожа на роль другихъ народовъ, ибо эти живутъ для себя, а „мы, молъ, начнемъ теперь, когда пришло время съ того, что станемъ слугами для всеобщаго примиренія" (165). Въ этомъ *величіе наше.* Первый шагъ долженъ состоять въ единеніи славянства подъ *крыломъ Россіи,...* не для уничтоженія ихъ личностей, а для того, чтобы ихъ возсоздать и поставить въ надлежащее отношеніе къ Европѣ и человѣчеству. (I, 165). Она провозгласитъ Россію *своей Государыней.* (I, 167).

„Православіе наше даетъ намъ право на Константинополь, который мы и возьмемъ. 166—7.

Хотя бы славяне и призвали на насъ англичанъ (II, 64). Рѣшеніе уже оканчиваетъ вопросъ I. 66. Идея—„объединенія всѣхъ націй Афетова племени и даже дальше до Сима и Хама" въ единеніе любви, гарантированное примѣромъ истиннаго братства, а не гильотиной". (1880. II, 18—19).

Русское Христіанство рѣшаетъ соціальный вопросъ. II, 52.

„Всякій великій народъ долженъ вѣрить, если хочетъ быть долго живъ, что только въ немъ одномъ и заключается спасеніе міра, что живетъ онъ на то, чтобы стоять во главѣ народовъ. „Лишь *только эта вѣра* и возвышала ихъ до возможности имѣть, въ свои сроки, міровое значеніе". Такъ древній Римъ, Римъ католическій, Франція, Германія тоже думаютъ о культуртрегерствѣ". II, 13—14.

Заносчивыя мечты юноши стать героемъ полезнѣе ему, чѣмъ „благоразуміе". „Народы честные, благоразумные и умѣренные далеко не пойдутъ". II, 15.

Только въ нѣмцахъ хвастливость мелочна до дѣтства и всегда переходитъ въ нахальство. I, 178.

Сербы II, 35,.... сверху бахвалы, цивилизованные европейцы, мечтающіе завоевать всѣхъ славянъ въ одну Сербію, интригующіе даже противъ Россіи, словомъ настоящіе цивилизованные европейцы.

Право великорусскаго народа быть избраннымъ для великаго служенія, выстрадано имъ.—Чтобы выучиться полагать надежду на Христа —подвергался татарскому игу. (1880, 90).

„Четырехъ-вѣковый гнетъ турокъ выучилъ славянъ и грековъ обращать молящій взоръ на Россію. Россія послѣ покоренія Константинополя поставила двуглаваго Византійскаго орла выше своего герба, обязавшись этимъ охранять православіе, но народъ русскій подтвердилъ это назначеніе Россіи и Царя излюбленнымъ именемъ „Царь православный" II, 60.

Такимъ образомъ и въ прошедшемъ необходилось безъ крови. *(Ср. Новгородъ мретъ съ голоду и пр.). Разсуждая такимъ образомъ, нельзя не признать высшей полезности того, что турки*

рѣзали болгаръ, а также 14000-ныя гекатомбы въ Геок-Тепе. Съ этимъ надо сопоставить восклицаніе, заимствованное Достоевскимъ изъ катковской газеты; „да будутъ прокляты эти интересы цивилизаціи, и даже самая цивилизація, если для сохраненія (или прибавимъ водворенія) ея необходимо сдирать съ людей кожу“ II, 37, 40).

Цѣль неоправдываетъ средства.

Таковъ неполный перечень чертъ московскаго—централистическаго мессіянизма, вѣры униженнаго и оскорбленнаго, долженствующей вознаградить его за страданія и униженія передъ Европой и внушить любовь къ жизни.

Два другіе мессіянизма, связанные съ вѣрою, что вотъ-вотъ начнется конецъ, нѣчто великое и пр., имѣющее свои особенности, тоже возникли во времена униженія и оскорбленія.

— Отъ этой вѣры слѣдуетъ отличать національнизмъ, который состоитъ въ примѣненіи нѣсколькихъ педагогическихъ правилъ къ жизни племенъ и народовъ. Онъ равно примѣняется ко всѣмъ народамъ. Для него нѣтъ избранныхъ, помазанныхъ и предвозвѣщенныхъ пророчествомъ племенъ. Онъ основывается на признакѣ своеобразности языковъ, ихъ вліяніи на характеръ мысли.

Онъ давно, съ XVIII вѣка у насъ на Руси ясно высказывалъ, что народъ есть косная масса (Сковорода). Онъ неимѣетъ, какъ общенародное ученіе, никакихъ догматовъ. Ему вовсе ненужно, чтобы идеаломъ жизни были монахи изъ четьихъ-миней.

Поднятіе духа народнаго есть цѣль и московскаго мессіянизма. По Достоевскому—вся сила въ пріобрѣтеніи мистическихъ идей, въ слѣдованіи идеаламъ изъ четьихъ-миней съ присоединеніемъ Ильи Муромца.

„Самосовершенствованіе въ духѣ религіозномъ, т. е. исповѣданіе полученной религіи есть и основаніе и продолженіе и исходъ всего. (1880, 35).

Конституціонализмовъ и проч. зловредныхъ западныхъ учрежденій намъ ненужно; онъ и въ Западной Европѣ, по его пророчеству, завтра же рухнутъ. ib. 37.

Пусть бы униженный и оскорбленный человѣкъ и предавался централистическому мессіянизму; но дѣло въ томъ, что онъ очень не любитъ тѣхъ, которые ему ненравятся, что, при извѣстныхъ вѣяніяхъ, могло бы привести насъ къ фотіевщинѣ.

Такъ онъ очень не жалуетъ всякихъ обособленій, напр. сербовъ, редстокистовъ, штундистовъ. О попыткахъ провинціи сказать свое слово онъ думаетъ, что, въ сущности стремленіе ненужно, потому что „всѣ то полтораста лѣтъ не Петербургъ и Москва вели Россію, а вся Россія, напротивъ, притекала и толпилась въ Петербургѣ и Москвѣ, и въ сущности сама себя вела“ и „задачи области и окраинъ были одни и тѣже, какъ

и у всѣхъ Русскихъ въ Москвѣ или Петербургѣ, въ Ригѣ или на Кавказѣ, или даже гдѣ бы то нибыло".

Душа вездѣ была едина, а потому какія-нибудь казанскіе сборники, „Первые Шаги" не представляютъ надобности. (I, 127).

Достоевскій полагаетъ, что никто другой, какъ „господа русскіе европейцы", либералы, вродѣ Градовскаго, мѣшали до сихъ поръ устроиться Россіи въ эти два вѣка, особенно въ послѣдніе 50 лѣтъ. (1880, 38). Только послѣ паденія ихъ вмѣстѣ съ Европой, говоритъ онъ, „мы займемся уже сами безъ европейской опеки нашими общественными идеалами, исходящими изъ Христа". (ib. 38).

Пока только на бумагѣ отъ него крѣпко достается либераламъ сороковыхъ годовъ: Герцену, Грановскому, которые были, по его мнѣнію, въ сущности крѣпостниками, пили шампанское и издѣвались надъ деревенской бабой. (1880, 30).

При чемъ замѣчу, что и чистые славянофилы пивали шампанское и дома и у разныхъ графинь. Ѣзжали заграницу тоже, полагать надо, на счетъ пота и крови.

— *Въ смерти* дочери Герцена и *скверномъ „вывертѣ"*, который она, по его словамъ, сдѣлала посмертной запиской, онъ тоже винитъ ея недостаточно религіозныхъ родителей. Тургенева онъ зло пародировалъ въ „Бѣсахъ", такъ что со стороны Тургенева или крайне благодушно, или неискренно было то, что онъ жалъ руку Достоевскаго во время радѣній, бывшихъ въ Москвѣ на Пушкинскомъ праздникѣ.—Современный профессоръ, разсѣкающій иден, которыя должны быть „цѣлокупными", есть родной сынъ фельдъегеря, тузившаго ямщика единственно по своей оторванности отъ почвы. (1880, 26).

Онъ полагаетъ, что такіе люди столь ненавидятъ русскій народъ, что могутъ быть лишь оскорблены тѣмъ, что этотъ народъ имѣетъ свою *правду*, о коей Достоевскій свидѣтельствуетъ такимъ образомъ:

„Я видѣлъ народъ нашъ и знаю его, жилъ съ нимъ довольно лѣтъ, ѣлъ съ нимъ, спалъ съ нимъ и самъ „къ злодѣямъ причтенъ былъ", работалъ съ нимъ настоящей мозольной работой, въ то время, когда другіе, „умывавшіе руки въ крови", либеральничая и подхихикавая надъ народомъ, рѣшали на лекціяхъ и въ отдѣленіи журнальныхъ фельетоновъ, что народъ нашъ „образа звѣринаго и печати его". (1880, 22).

Я тоже профессоръ и, въ опасеніи за свою дурную славу, спѣшу увѣрить, что противъ правительства не злоумышлялъ, рукъ въ крови не омывалъ, надъ народомъ не подхихикивалъ, по мѣрѣ силъ старался узнавать его идеалы, хотя, конечно, не посмѣю сказать, что я ихъ знаю; что я искренно желаю, чтобы усилія личныхъ воль привели къ порядкамъ, при которыхъ люди, подобные Достоевскому, небудутъ причитаемы къ злодѣямъ.

А. А. Потебня.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

МИѲОТВОРЧЕСТВО.

Очеркъ современнаго состоянія миѳологической науки [1]).

Введеніе.

Быть можетъ, ни въ одной наукѣ не господствуетъ такая масса различныхъ гипотезъ и мнѣній, какъ въ области миѳологіи. Отъ классической древности и до самаго послѣдняго времени предъ нами проходитъ множество великихъ и славныхъ именъ ученыхъ и мыслителей, проходятъ безконечною вереницею различные методы, научныя школы, направленія. Смѣна этихъ взглядовъ и теорій представляетъ собою одну изъ любопытнѣйшихъ страницъ исторіи науки вообще.

Миѳологическіе вопросы въ античную эпоху составляли предметъ философіи, которая завѣщала намъ, главнымъ образомъ, три метода толкованія миѳовъ: физико-аллегорическій, этическій (психологическій) и историческій или такъ наз. эвгемеризмъ. Первое направленіе пользовалось наибольшимъ распространеніемъ; послѣдователи его усматривали въ миѳическихъ личностяхъ аллегорическое изображеніе различныхъ явленій природы. Такого взгляда придерживались многіе изъ раннихъ греческихъ

[1]) При составленіи настоящаго очерка пособіями для меня служили слѣдующіе труды: *Otto Gruppe*, Die griech. Culte u. Mythen in ihren Beziehungen zu den oriental. Religionen I, Lpz. 1887; его же Die mytholog. Literatur aus den Jahren 1898—1905, Lpz. 1908; *Josef Král*, O nynějším stavu badání mythologického, *Listy Filol.* XXVII, 1900; *O. Jiráni*, Stav mythologického badání v posledním desítiletí, ib., XXXVII, 1910; *W. H. Roscher*, Über den gegenwärtigen Stand der Forschung auf dem Gebiete d. griech. Mythologie u. die Bedeutung des Pan, *Archiv für Religionswissencshaft* I, 1898; *L. Bloch*, Antike Religion y *W. Kroll'я*, Die Altertumswissenschaft im letzten Vierteljahrhundert, Lpz., 1905; *R. Wünsch*, Griech. u. römische Religion 1906—1910, *Arch. f. Religionswiss.* XIV, 1911; *L. H. Jordan*, Comparative Religion, its Genesis and Growth, Edinb. 1905; *P. W. Schmidt*, Der Ursprung d. Gottesidee, eine historisch-kritische u. positive Studie, I, Münster i. W. 1912.

философовъ, а позднѣе—стоики. Психологическое направленіе видѣло въ образахъ миѳическаго міра олицетворенія идеальныхъ качествъ и абстрактныхъ понятій (Анаксагоръ). Наконецъ, историко-политическая школа, называемая также эвгемеризмомъ, по имени ея основателя Эвгемера (316 г. до Р. Х.), утверждала, что боги и герои нѣкогда были обыкновенными людьми, а событія Олимпійскаго міра—земными происшествіями, т. е. что всѣ миѳы имѣютъ подъ собою реальную историческую подкладку. Мысль эта пользовалась особеннымъ распространеніемъ въ школѣ первыхъ христіанскихъ мыслителей. Въ новое время на эту точку зрѣнія сталъ Гербертъ Спенсеръ.

Въ сторонѣ стоятъ двѣ другія гипотезы древне-греческихъ мыслителей о возникновеніи религіи. Критій считалъ лицами, создавшими религію для нуждъ государства, царей, жрецовъ и философовъ; эту теорію усвоили себѣ софисты. Несмотря на всю ея легкомысленность, ее приняли англійскіе деисты XVIII вѣка и руководители французской революціи, хотя вѣскія возраженія противъ нея высказаны были уже Цицерономъ и Секстомъ Эмпирикомъ. Другая гипотеза—о возникновеніи религіи путемъ договора или добровольнаго соглашенія—высказана была Секстомъ Эмпирикомъ, но большого распространенія не получила. Въ новое время ее восприняли Гоббсъ и Руссо.

На воззрѣніяхъ отцовъ церкви и на состояніи миѳологической науки въ средніе вѣка и въ новое время вплоть до XIX-го вѣка я останавливаться не буду. Я прямо обращусь къ исторіи тѣхъ научныхъ школъ и направленій, которыя и въ наше время не утратили еще своего значенія, находя себѣ большее или меньшее число приверженцевъ. При этомъ, чѣмъ ближе данный писатель къ намъ по времени, тѣмъ подробнѣе останавливаюсь я на разборѣ его трудовъ, на ихъ значеніи въ общей картинѣ разработки миѳологіи и исторіи религіи въ XIX и началѣ XX столѣтія.

I.

Теорія заимствованія европейскихъ миѳовъ съ Востока.

Какъ извѣстно, еще отцы церкви утверждали, что миѳы языческихъ народовъ не что иное, какъ искаженіе истинной богооткровенной религіи, сохранившейся лишь въ Библіи. На эту точку зрѣнія стали Герардъ Янъ Фоссъ (*Gerhard Jan Voss* 1577—1649),[1]) еп. *Avranches Huet*[2]), *Bryant*[3]) и др. И въ новое время находятся изслѣдователи, придерживающіеся по-

[1]) De theologia gentili et physiologia christiana sive de origine et progressu idololatriae l. IX, Amstelodami 1642.

[2]) Demonstratio evangelica, Parisiis 1679.

[3]) A new system or an analysis of ancient mythology wherein an attempt is made to divest tradition of Fable 1774.

добныхъ взглядовъ. Знаменитый *Гладстонъ* въ своихъ Studies on Homer and the Homeric age, Oxf. 1858 утверждалъ, что греческая миѳологія возникла изъ двухъ источниковъ: изъ библейскаго преданія и воображенія; сюда же слѣдуетъ отнести англійскаго филолога *Paley* и др. Въ этихъ наивныхъ попыткахъ можно видѣть начало того „*оріенталистическаго*“ направленія въ миѳологіи, которое приняло болѣе научный характеръ лишь со времени *Fr. Creuzer'a* (1771—1858) и, въ особенности, *Бенфея* (Benfey 1809—1881), выводившихъ многіе и западноевропейскіе миѳы съ Востока.

Однимъ изъ главныхъ представителей этого направленія въ настоящее время является *Otto Gruppe*.

Въ 1887 г. вышло объемистое сочиненіе его: Die griechischen Culte u. Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen I (Lpz. XVIII+706).

Первый отдѣлъ книги содержитъ обзоръ и критику всѣхъ предшествовавшихъ миѳологическихъ системъ отъ временъ первыхъ греческихъ философовъ до *Mannhardt'a* и *Lang'a*. Эта часть имѣетъ несомнѣнную цѣнность. *Gruppe* говоритъ, прежде всего, объ античныхъ гипотезахъ происхожденія миѳовъ, о взглядахъ св. отцовъ, гуманистовъ, деистовъ, Вольтера, о символикѣ Крейцера и его школы, о раціонализмѣ Фосса, Леббока и Lehrs'a, о теоріи локальныхъ миѳовъ Forçhhammer'a. Полемика противъ всѣхъ этихъ теорій вполнѣ правильна и мѣтка. Затѣмъ авторъ переходитъ къ сравнительно-миѳологической школѣ Куна и М. Мюллера и даетъ превосходный отрицательный анализъ ея миѳологическихъ объясненій, хотя въ своей критикѣ заходитъ иногда слишкомъ далеко. Онъ не придаетъ никакого значенія уравненіямъ Dyâus-Zεύς, Usas-aurora и др. полагая, что съ нимъ не были связаны еще миѳы, культы и вообще религіозныя представленія. Онъ не признаетъ такихъ индоиранскихъ сопоставленій, какъ инд. Asura и иранск. Ahura Mazdâ, Gandharva и Gandareva и др., объясняя сходство именъ простымъ заимствованіемъ изъ Индіи. Возможность такого импорта, конечно, отрицать нельзя; но считать его правдоподобнымъ можно лишь въ томъ случаѣ, когда исключена другая возможность, а именно, что это иногда поразительное сходство именъ является общимъ наслѣдіемъ индоиранскихъ миѳическихъ представленій; а устранить такое объясненіе *Gruppe* не удалось.

Вполнѣ осуждая направленіе Куна и М. Мюллера, *Gruppe* приходитъ къ слѣдующему конечному выводу: такъ какъ индоевропейскіе языки не знаютъ ни одного общаго имени божества, то не существовало никогда и общей „проэтнической“ религіи.

Послѣ этого *Gruppe* обращается къ восточнымъ религіямъ, съ цѣлью выяснить степень возможности непосредственнаго перенесенія миѳовъ съ Востока въ Европу, и находитъ, что такое перенесеніе вполнѣ правдоподобно.

Правда, мощное вліяніе Востока на греческую культуру не подлежитъ никакому сомнѣнію. Но врядъ ли въ настоящее время, послѣ блестящихъ раскопокъ Эванса на Критѣ, вліяніе это можно приписывать однимъ только *ханаанскимъ* выходцамъ и соглашаться со словами нашего изслѣдователя: „Подобно тому какъ монахи слѣдовали за войсками Карла Великаго, іезуитская пропаганда—за испанскими и португальскими кораблями, такъ точно ханаанскіе миссіонеры прибыли, повидимому, вмѣстѣ съ кущами въ страну эллиновъ“.

Трудъ *Gruppe*, какъ видно изъ предыдущаго, имѣетъ, главнымъ образомъ, отрицательно-критическій характеръ. Собственная теорія автора заключается, повидимому, въ томъ, что всѣ древнія религіи произошли изъ *одного восточнаго центра* (очевидно, семитическаго); но какихъ-либо положительныхъ разъясненій *Gruppe* въ этой книгѣ намъ не далъ.

Какъ въ другихъ своихъ трудахъ [1]), такъ и въ послѣдней крупной и общей работѣ своей: Griech. Mythologie u. Religionsgeschichte [2]) онъ настойчиво проводитъ мысль о томъ, что всѣ европейскія божества и связанные съ ними миѳы происходятъ изъ восточной колыбели. Древнѣйшимъ крупнымъ центромъ, изъ котораго распространились дальше греческіе культы, былъ островъ Критъ, находившійся подъ сильнымъ восточнымъ вліяніемъ.

Отсюда вышелъ культъ Зевса. Этотъ критскій Зевсъ приравнивался къ богу дождя, почитавшемуся въ Газѣ. На связь Крита съ землями филистимлянъ указываетъ миѳъ о Кассіопеѣ, героиня котораго стоитъ во главѣ многихъ критскихъ генеалогій. Культы въ Газѣ и на Критѣ обнаруживаютъ много сходства: такъ, напр., критскій культъ Аполлона Дельфинія соотвѣтствуетъ культу почитавшагося въ Газѣ бога Дагона. Повидимому, князья изъ Газы въ отдаленныя времена имѣли поселенія на Критѣ, разъ культъ ихъ общинъ оказалъ такое сильное воздѣйствіе на Критъ. Впрочемъ, этотъ островъ обнаруживаетъ въ своихъ культахъ и вліяніе Сидона, какъ показываетъ миѳъ объ Европѣ, существѣ тожественномъ съ богиней Астартой.

Другимъ важнымъ центромъ, гдѣ сталкивались культы греческіе и семитическіе, былъ Кипръ, на которомъ издревле существовали финикійскіе культы; но, вслѣдствіе раннихъ сношеній своихъ съ Критомъ, Кипръ испыталъ на себѣ также и вліяніе послѣдняго. Аттическіе культы нельзя объяснить простымъ заимствованіемъ изъ финикійскихъ поселеній въ Аттикѣ, какъ невозможно и допустить возникновеніе ихъ во времена переселенія народовъ, но легко доказать, что многіе изъ нихъ взяты съ о-ва Крита. Это критское вліяніе, по мнѣнію Gruppe, имѣло мѣсто въ IX ст. до

[1]) Статья: Typhon-Zephon, Philol. 48 1889, S. 487 fg., ст. Aithiopenmythen, Philol. 47. 1889 S. 92, 328 ff.

[2]) Въ коллекціи Iwan v. Müller'a Hdb. d. kl. Altertumsw. V, 2. 1906.

Р. Хр. Въ VIII в. на аттическіе культы оказываютъ сильное воздѣйствіе культы Бэотіи и Эвбеи, которые равнымъ образомъ заимствованы были съ Крита. Позднѣе вліяли на Аттику Аргосъ, Дельфы и др. Но и Эвбея и Бэотія получили свои древнѣйшіе культы съ Крита, хотя рядомъ съ ними шло вліяніе Востока, выразившееся въ перенесеніи миѳовъ и культовъ изъ Берита и Библа (культъ Кабировъ, Адониса, Афродиты и связанные съ ними миѳы объ Аталантѣ и сынѣ ея Партенопеѣ). Культы эвбейскіе и бэотійскіе, благодаря колонизаціи, распространились по большей части греческаго побережья, по Италіи, Сициліи, Ѳракіи. Локрида и Фокида получили старѣйшіе культы свои съ Крита, но отчасти усвоили себѣ нѣкоторые культы критскаго происхожденія также изъ Бэотіи и Эвбеи. Подобнымъ же образомъ изъ Крита заимствованы культы ѳессалійскіе, эгинскіе и культъ истмійскихъ общинъ, хотя и на эти мѣстности позднѣе оказали вліяніе культы эвбейскіе и бэотійскіе, а еще позже и локридскіе. Ахайя восприняла въ очень древнюю пору культы изъ Эвбеи и Бэотіи, позднѣе и изъ Аргоса; Элида—съ Крита, хотя и на нее вліяли Эвбея, Бэотія и Аргосъ. То же самое произошло и съ Мессеніей, Арголидой, Аркадіей, которыя всѣ усвоили себѣ критскіе культы, хотя и онѣ не избѣжали вліянія Эвбеи, Бэотіи и Аргоса. Аналогиченъ былъ религіозно-историческій процессъ, по *Gruppe*, и въ Македоніи, Ѳракіи и на смежныхъ островахъ, на Кикладахъ, въ Киренѣ, въ Доридѣ, Іоніи, Тевѳраніи и Пергамѣ, на Лесбосѣ, въ Троадѣ, въ Пропонтидѣ и Виѳиніи, Пафлагоніи и Понтѣ, на южномъ побережьѣ Малой Азіи, въ Этоліи и Акарнаніи, Эпирѣ, Додонѣ на іонійскихъ о-вахъ, въ Иллиріи и въ странахъ западныхъ, заселенныхъ греками.

Таковъ ходъ развитія мѣстныхъ культовъ Греціи по *O. Gruppe*. Итакъ, Критъ, позднѣе Бэотія и Эвбея, затѣмъ Локрида и Южная Ѳессалія, наконецъ, Аргосъ становились попеременно очагами греческой культуры и религіи, откуда ея элементы распространялись въ направленіи отъ Востока къ Западу по всей Элладѣ. Критъ же, а отчасти и Бэотія восприняли свои культы съ Востока, изъ филистимлянскихъ общинъ, изъ Сидона, Библа и Берита.

Въ VII ст. наступаетъ эпоха, когда, почти одновременно съ паденіемъ могущества Аргоса, въ Олимпіи, Спартѣ, Тегеѣ, въ государствахъ Истма, въ Аѳинахъ, Ѳивахъ, Дельфахъ образуются самостоятельные культурные круги, изъ которыхъ аѳинскій, начиная съ середины VI стол., получаетъ перевѣсъ и съ V в. мало-по-малу поглощаетъ мѣстныя культуры. Для доказательства своихъ предположеній *Gruppe* главнымъ образомъ приводитъ діалектическія формы собственныхъ именъ. Такъ, въ подтвержденіе того, что культъ Аполлона и Аѳины въ Локридѣ происходитъ съ Крита, онъ ссылается на свидѣтельство Сервія въ комментаріи къ Энеидѣ Виргилія (VI, 566), будто Эакъ (Aiakos, по Gruppe—Аяксъ), былъ сынъ Евро-

пы; о вліяніи Крита на локридскіе и фокидскіе культы *Gruppe* заключаетъ изъ того, что на Критѣ была Κώρυκος ἄκρα, а на Парнасѣ κωρύκιον ἄντρον и т. д. (стр. 91). Но эти доводы, конечно, довольно сомнительны.

Вторая часть труда *Gruppe* содержитъ исторію главныхъ миѳическихъ цикловъ, а третья—даетъ подробную картину развитія греческой религіи.

Въ древнѣйшую, критскую эпоху преобладаютъ хтоническіе культы (т. е. почитаніе душъ усопшихъ и демоновъ преисподней), фетишизмъ и чародѣйство, вытѣснившіе старыя, болѣе свѣтлыя религіозныя представленія, связанныя съ поклоненіемъ жертвенному огню. Процессъ этотъ еще болѣе усиливается въ слѣдующую, бэотійско-эвбейскую эпоху. Совершенно иной характеръ носитъ религія дальнѣйшихъ эпохъ, времени расцвѣта среднегреческихъ (минойскихъ и локро-ѳессалійскихъ) аристократическихъ государствъ и аргивской монархіи: хтоническіе культы отступаютъ на задній планъ, возникновеніе героической пѣсни даетъ религіознымъ представленіямъ новое содержаніе, изъ безконечнаго числа демоновъ выдѣляется незначительное количество боговъ, которые пріобрѣтаютъ антропоморфный обликъ, надѣляются человѣческими слабостями и страстями. Олимпъ становится ихъ жилищемъ. Вліяніе искусства, поэзіи на религію достигаетъ своего апогея въ эпоху расцвѣта іонійскаго эпоса, когда боги одаряются чисто-этическими качествами, не утрачивая, однако, своего былого отношенія къ силамъ и стихіямъ природы. Затѣмъ, начиная съ VI-го вѣка, въ Грецію проникаетъ мистицизмъ. Въ V стол. религіозное развитіе Эллады достигаетъ кульминаціоннаго пункта: то была эпоха Пиндара, великихъ аттическихъ трагиковъ, Геродота, Ѳукидида и Ксенофонта. Но уже въ концѣ этого періода робкое сомнѣнье, зародышъ грядущаго скептицизма, начинаетъ закрадываться въ сознаніе общества (Еврипидъ). Такъ подготовляется разложеніе греко-римскаго язычества, которому посвящена послѣдняя глава капитальнаго труда О. Gruppe.

Боговъ и героевъ греческой миѳологіи Gruppe выводитъ съ Востока. Такъ, первоначальный образъ Зевса, ничего общаго не имѣющій съ историческимъ Зевсомъ Гомера, слагается подъ вліяніемъ слѣдующихъ элементовъ: 1) остатки культа небесныхъ свѣтилъ, нѣкогда процвѣтавшаго въ Месопотаміи; 2) группа обрядовъ, посредствомъ которыхъ первобытные люди старались воздѣйствовать на природу и, въ частности вызвать дождь; и 3) хтоническія представленія; оттого съ Зевсомъ приводится въ связь финикійское божество Эль, имя котораго передается посредствомъ греческаго Κρόνος. Имя Геры не что иное, какъ переводъ имени богини Assah въ Газѣ. Въ Аполлонѣ Gruppe видитъ божество филистимлянъ; Афродиту онъ также возводитъ къ семитическому культурному центру и т. д.

Этого же направленія держался въ послѣдніе годы своей дѣятельности и знаменитый историкъ Греціи *Эрнстъ Curtius* (1814—1896). Уже

въ статьѣ: Die griech. Götterlehre vom geschichtlichen Standpunkt (Preuss. Jahrb. 36), онъ признавалъ сильное вліяніе семитическихъ культовъ на греческіе. Такъ, образы Аѳины, Афродиты, Геры, Деметры, Коры перенесены были въ Грецію, по его мнѣнію, чрезъ посредство Финикіи и представляютъ собою лишь нѣсколько измѣненную ассиро-вавилонскую Астарту. Въ своихъ „Studien zur Geschichte des griechischen Olymps (Sitzungsber. d. Königl. preuss. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Classe 1890), онъ доказываетъ, что греческій Олимпъ возникъ вслѣдствіе долгаго общенія грековъ съ другими восточными народами. Финикіяне принесли съ собой въ Грецію культъ великой семитической богини, и ея соединеніе съ Зевсомъ послужило основаніемъ для всей семьи олимпійскихъ боговъ; финикійскаго же происхожденія былъ Гераклъ. Къ исконнымъ, туземнымъ богамъ Эллады *Curtius* относитъ тѣхъ, которымъ и позже приносились въ жертву домашніе продукты: медъ, молоко, прянности и др. (т. наз. νηφάλια ἱερά—„трезвыя жертвы"), слѣд., прежде всего, это—нимфы источниковъ, а также боги небесныхъ свѣтилъ и явленій (Геліосъ, Селена, Эосъ), которымъ приносились подобныя возліянія безъ вина. Къ нимъ относится и Зевсъ, какъ невидимый податель пищи и питья. Божества эти отошли частью назадъ передъ нѣкоторыми заимствованными позже „олимпійскими" богами. Сходные взгляды высказываетъ *Curtius* и въ статьѣ „Topographie und Mythologie" (Rhein. Museum, L, 1895).

Такъ же точно *Otto Keller* въ книгѣ Lateinische Volksetymologie und Verwandtes, Lpz. 1891 производитъ имена миѳическихъ существъ Греціи и Рима отъ семитическихъ словъ. Напр., миѳъ о Гераклѣ напоминаетъ ему сирійскую легенду о Самсонѣ; такъ называемый Гераклъ Тирскій, по мнѣнію Keller'a,—одинъ изъ древнѣйшихъ типовъ греческаго Геракла, имя котораго раньше имѣло другое значеніе: такъ какъ Гераклъ Тирскій, подобно гомеровскому, былъ стрѣлкомъ изъ лука и, слѣдовательно, солнечнымъ богомъ, то имя Ἡρακλῆς производится отъ евр. vacol—„обходить"; Гераклъ есть обходящій небо солнечный богъ, по природѣ своей тожественный съ Вааломъ-Мелькартомъ. Въ первомъ же слогѣ имени Геракла скрывается, вѣроятно, семитическій членъ ha; греки, на основаніи народной этимологіи, стали называть его Ἡρακλῆς, какъ бы отъ Ἥρα+κλέος. Финикійскаго же происхожденія, далѣе, и имена Меликертъ и Мелеагръ, видоизмѣненія финикійскаго Мелькарта. Миѳъ о Мелеагрѣ и охотѣ на вепря Калидонскаго есть лишь иная форма миѳа о побѣдѣ Геракла надъ вепремъ Эриманѳскимъ. И Мелеагръ—солнечное божество финикійскаго происхожденія, тожественное съ Геракломъ. Затѣмъ, семитическаго происхожденія имена Химера (Χίμαιρα), Μακάρων νῆσοι, Илиѳія (Εἰλείθυια), Амальфея (Ἀμάλθεια), Персефона и мн. друг.,—имена, измѣненныя греками подъ вліяніемъ народной этимологіи. Не всѣ, однако, словопроизводства Keller'a возможно принять, хотя нѣкоторыя этимологіи

его, повидимому, вполнѣ правильны. Къ нимъ можно отнести, напримѣръ, указаніе на фригійское происхожденіе Семелы, Діониса и связанныхъ съ нимъ существъ, предположеніе о томъ, что миѳъ о рожденіи Афродиты изъ морской пѣны возникъ вслѣдствіе ложной этимологіи ея имени (отъ ἀφρός и δῦω) и т. д. Но, наряду съ этимъ, *Keller* признаетъ, что нѣкоторыя миѳическія имена перешли къ грекамъ и римлянамъ еще изъ индоевропейскаго праязыка. Такъ, Кентавры соотвѣтствуютъ индійскимъ Гандхарвамъ, причемъ ложная народная этимологія преобразовала это имя въ Κένταυροι (отъ κεντεῖν и ταῦρος). Также Эринія (Ἐρινύς) восходитъ къ индійск. Saranyû, при чемъ инд. слово не имѣло въ началѣ слога eri, который приставленъ греками на основаніи народной этимологіи отъ ἔρις, ἐρίζω. Но это злоупотребленіе народной этимологіей является и крупнымъ недостаткомъ метода *Keller'a*, дѣлающимъ его трудъ одностороннимъ, а его объясненія искусственными.

H. Lewy (Mythologische Beiträge, Jahrb. f. klass. Philol. 145-1892, производитъ съ Востока такія названія героевъ и мѣстностей греческой миѳологіи, какъ Μακάρων νῆσοι (=острова Мелькарта) Ἠλύσιον πεδίον (=библейск. Ĕlīsa), Схерія, Сирены, Сцилла и Харибда, Беллерофонтъ (=Ba'al raphôn), Сарпедонъ, Ніоба и т. д. Изъ этихъ этимологій наиболѣе правдоподобною является интерпретація имени Σειρήν=евр. Šir-chēn=„Gesang der Gunst", т. е. чарующее пѣніе (напротивъ *G. Patroni* въ статьѣ Intorno al mito delle Sirene, Riv. di filol. 19, 1891, *Gruppe*, Griech. Mythol. I, 344, прим. 12, *Weicker* и друг. высказываются за индоевропейское происхожденіе имени). *Lewy* прилагаетъ свой методъ и къ именамъ другихъ греческихъ миѳологическихъ существъ, какъ Εἰλειθυία, Огигія, Эндиміонъ, Ахеронтъ, Оріонъ, Латона и мн. др.

На связь греческой миѳологіи съ „египетско-колхидской" указывалъ *C. Krauth* въ статьѣ „Verschollene Länder des Alterthums, Jahrb. f. Philol. u. Päd. 147, 1893. Исходя изъ аргивской генеалогіи, по которой Египетъ, Данай, Белъ, Ливія, Іо, Эпафъ и Инахъ—прямые потомки Океана, онъ предполагаетъ, что нѣкогда съ береговъ отдаленнаго океана пришелъ въ Аргосъ какой-то народъ подъ предводительствомъ египтянина Инаха. Народъ этотъ принесъ съ собой культъ мѣсяца; поэтому аркадяне, исконные жители Пелопоннеса, послѣ прихода египтянъ стали называться Προσέληνοι. Черезъ Грецію (главнымъ образомъ черезъ Пелопоннесъ) египтяне достигли позднѣйшей своей родины въ долинѣ Нила. Первоначальное же отечество Инаха и, слѣдовательно, египтянъ было на Кавказѣ (на это указываютъ, напр., скитанія Іо отъ Кавказа до береговъ Нила). На Кавказѣ возникъ также культъ Геракла и Діониса. Изъ того, что гомеровскіе боги охотно гостятъ у эѳіоповъ, *Krauth* выводитъ, что они, собственно, и являются богами эѳіоповъ. На основаніи Геродота (Herod. II, 50 сл.) онъ доказываетъ, что гомеров-

скіе эѳіопы въ сущности—кавказскіе египтяне, тѣмъ болѣе, что у Геродота (II, 104 сл.) указывается на связь египтянъ съ южно-кавказскими колхами. Иліонъ былъ эѳіопо-египетскимъ городомъ, Елена, покинувъ, Менелая, пребывала не въ позднѣйшемъ Египтѣ на Нилѣ, но въ первоначальномъ Египтѣ на Кавказѣ. На Кавказѣ былъ, такимъ образомъ, какъ бы культурный центръ, позже подчинившійся данайцамъ. Сами данайцы—народъ родственный съ египетскимъ, такъ какъ въ миѳѣ Данай и Египетъ—братья (стр. 699). Оба эти народа впослѣдствіи передвигались отъ кавказскихъ странъ по направленію къ западу. Миѳъ объ Аргонавтахъ, Одиссея, отдѣльные νόστοι—первоначально разсказывали о приключеніяхъ во время этого движенія народовъ на западъ. Эта гипотеза Krauth'a о существованіи какого-то культурнаго центра на Кавказѣ, основанная на совершенно произвольныхъ комбинаціяхъ, является типичной для разсматриваемаго нами направленія.

Французскій ученый *Victor Bérard* въ сочиненіи De l'origine des cultes arcadiens. Paris 1894, исходя изъ аркадскихъ культовъ, яко бы заимствованныхъ отъ финикіянъ въ доисторическія времена, также подчеркиваетъ мощное вліяніе Востока на Грецію (Зевсъ Ликейскій, напр., есть Ваалъ и т. д.). Въ другомъ своемъ сочиненіи: Les Phéniciens et l'Odyssée I—II, Par. 1902—1903 авторъ доказываетъ, что вся Одиссея есть не что иное, какъ финикійское описаніе кругосвѣтнаго путешествія (périple phénicien), Тѣ же самые взгляды находимъ мы и въ статьѣ *Ph. Berger:* Les origines orientales de la mythologie grecque, Revue de deux mondes 1896, стр. 377 слл. И по его мнѣнію, большинство божествъ и миѳовъ Греціи происходитъ съ Востока, гл. обр., изъ Малой Азіи и достигло Греціи черезъ посредство финикіянъ: Афродита, Гераклъ, Зевсъ, Деметра, Амфитрита, Сирены, Нереиды, Аѳина, Гермесъ и др. суть образы восточнаго происхожденія. Правда, *Berger* не отрицаетъ того, что имена нѣкоторыхъ миѳическихъ существъ греческаго происхожденія, а также и того, что Грецію могла заимствовать свои миѳы и отъ другихъ племенъ; но онъ думаетъ, что и греческія имена—лишь переводъ чужихъ названій. Финикійское воздѣйствіе усматриваетъ въ Одиссеѣ и *E. Assmann* въ книгѣ: Das Floss der Odyssee, sein Bau und sein phönikischer Ursprung, Berl. 1904 (срв. B. ph. W. 1905, 81 сл.); тотъ же ученый въ статьѣ: Zur Vorgesch. von Kreta (Philologus LXVII, 1908, 161—201) утверждаетъ: Alt-Kreta ist ohne Semiten genau so undenkbar und unverständlich, wie das Rheinland ohne Römer (201).

Сильное семитическое воздѣйствіе на греческую миѳологію признаетъ и *Robert Brown* въ своемъ трудѣ: Semitic influence in Hellenic mythology with special reference to the recent mythological works of... F.Müller and.... A. Lang, Lond. 1898. *Brown* считаетъ заимствованными у семитовъ такія имена, какъ Кроносъ, Посейдонъ, Діонисъ, Деметра, Афродита,

Артемида, Гераклъ, Ино, Аѳамантъ, Кирка, Кабиры, Кадмъ, Геката и др.; и въ другихъ своихъ статьяхъ *Robert Brown* выдвигаетъ восточные элементы въ греческой миѳологіи; такъ, въ статьѣ The milky way in Euphratean stellar mythology, Academy (срв. Proc. of. the soc. of. bibl. archaeol. XIV. 1891. 280—304 и Researches into the Origin of the primitive constellations of the Greeks, Phoenicians and Babylonians, Lond. 1899) онъ сопоставляетъ ассирійскую и греческую звѣздную миѳологію (Σεμέλη= Samlat, акк. Samela, Ἀθαμάς=Tammuz и др.), срв. еще Proc. of the soc. of bibl. archaeol. XIII 1891 246—271.

Въ духѣ восточнаго направленія написаны: статья *Wilamowitz—Möllendorff'a*, Apollon (Hermes, XXXVIII, 1903, 575—586), видящаго родину культа Аполлона въ Ликіи, книга *A. Fick'a*, Vorgriech. Ortsnamen Götting. 1905 и др.

Упомяну еще о слѣдующихъ новѣйшихъ трудахъ того же направленія. На семитическіе элементы въ греческой миѳологіи указываютъ: *K. Schmidt*, Das Geheimnis der griech. Mythologie und der Stein von Lemnos (Gleiwitz 1908); *J. Haury*, Über die Herkunft d. Kabiren und über Einwanderungen aus Palästina nach Böotien (München 1908) *A. Fux*, O tainé mluvě v mythech a při obřadech hellenských, Praha, 1905 (гл. обр. евр. и финик. вліяніе); и, въ особенности, *C. Fries* (Die griech. Götter und Heroen vom asralmytholog. Standpunkt aus betrachtet (Berl. 1911; срв. мою рецензію въ „Гермесѣ“ 1912, № 15). Съ точки зрѣнія теоріи странствованій написана книга *Goblet d' Alviella*, La migration des symboles, Par. 1891.

Но противъ этого „восточнаго“ направленія въ классической миѳологіи все время существовала и реакція, доходящая, въ свою очередь, иногда до крайностей, какъ показываетъ примѣръ *Maass'a*, который недавно (Griechen und Semiten auf dem Isthmus von Korinth 1903) даже Меликерта, несомнѣнно тожественнаго съ семитическимъ Мелькартомъ, объяснялъ изъ греческаго языка, какъ „Honigschneider“. Также поступаетъ *L. Malten*, Kyrene, Berl. 1911, стр. 85. И египетское вліяніе въ послѣднее время или вовсе отрицается или пріурочивается къ болѣе позднему періоду. Вполнѣ научны въ этомъ отношеніи работы французскаго ученаго *P. Foucart'a*, производящаго элевсинскія мистеріи и культъ Діониса изъ Египта (Recherches sur l'origine et la nature des mystères d'Eleusis, 1895; Les grands mystères d'Eleusis, 1900; Le culte de Dionysos en Attique 1904).

Восточное вліяніе на греческую цивилизацію неоспоримо, и напрасно *S. Reinach* называетъ это вліяніе „миражемъ“ (Mirage oriental). Въ послѣднее время, послѣ открытія первобытной „критско-микенской“ или „эгейской“ культуры, вопросъ этотъ получаетъ совершенно новое освѣщеніе, въ зависимости отъ того, какъ рѣшить проблему о *носителяхъ* этой таинствен-

ной культуры; я не могу здѣсь вдаваться въ эту область и позволю себѣ лишь сослаться на свои работы: Новѣйшія изслѣдованія въ области критско-микенской культуры, Спб. 1910 и Основные моменты въ исторіи критско-микенскаго искусства, Одесса 1911.

Въ мартѣ 1906 г. въ Берлинѣ основалось Общество Сравнительнаго Изученія Миѳовъ, ставшее однимъ изъ центровъ новаго теченія, которое получило названіе „панвавилонизма". Сущность его заключается въ слѣдующемъ. Основой всякой миѳологіи является небо, движенія солнца, луны, звѣздъ; родиной этой астрально-религіозной системы былъ Вавилонъ гдѣ она сложилась за нѣсколько тысячелѣтій до Р. Хр., и откуда она распространилась по Востоку и всей Европѣ. Родоначальникомъ „панвавилонизма", этой новѣйшей стадіи развитія оріенталистическаго направленія, считаются, помимо Делича, *H. Winckler.* [1]) *Alfred Jeremias* [2]) и *Carl Fries;* чуть ли не на всѣ породы земного шара распространяетъ теорію „панвавилонистовъ" *E. Stucken*, Astralmythen Lpz. 1901—1907. Это направленіе встрѣчаетъ себѣ, однако, рѣзкія возраженія среди ассиріологовъ *C. Bezold'a* и *P. Jensen'a* и экзегетовъ школы *Stade-Wellhausen'a.* Въ Россіи сторонникомъ панвавилонизма является проф. *Р. Ю. Виппер*ъ.

Теорія заимствованій *Бенфея* отразилась и на изученіи русскихъ сказокъ и былинъ. Такъ *В. В. Стасов*ъ (Происхожденіе русскихъ былинъ, Вѣстн. Европы 1868 №№ 1—6. Собр. сочин. III, Спб. 1894) въ слѣпомъ увлеченіи утверждалъ, что въ былинахъ нечего отличать богатырей заѣзжихъ: „у всѣхъ у нихъ нѣтъ на самомъ дѣлѣ ничего общаго съ Россіей, они всѣ одинаковы *заѣзжіе* въ нашемъ отечествѣ, и существенной разницы между ними нѣтъ никакой". По мнѣнію *Стасова*, князь Владимиръ русскихъ былинъ—царь Кейкаусъ изъ персидской поэмы Шахъ-Намэ; Илья Муромецъ—персидскій богатырь Рустемъ; Добрыня Никитичъ—индійскій герой Кришна. На такой же точкѣ зрѣнія стояли впослѣдствіи *Г. Н. Потанин*ъ, *Л. З. Колмачевскій* и, въ раннихъ трудахъ, *А. Н. Веселовскій* и *В. Ѳ. Миллер*ъ (срв. *А. Н. Пыпин*ъ, Истор. русск. этнографіи, II, *А. М. Лобода*, Русскій былевой эпосъ, Кіевъ 1896).

---

[1]) Gesch. Israels, Lpz 1900; Die altbabyl. Weltanschauung, Preuss. Jahrb. 1901, Mai; Die babyl. Kultur in ihren Beziehungen zur unsrigen Lpz. 1902²; Himmels-und Weltenbild d. Babylonier Lpz. 1903²; Die jüngsten Kämpfer wider den Panbabylonismus Lpz. 1907; Der alte Orient und die Bibel Lpz. 1906; Die babylon. Geisteskultur etc. Berl. Lpz. 1907 и др.

[2]) Zum Kampfe um Bibel u. Babel, Berl. 1903—1904⁴; Monotheist. Strömungen innerhalb d. babyl. Rel. B. 1904; Das alt Testam. im Lichte des alten Orients 1906²; Die Panbabylonisten Lpz. 1907; Das Alter d. babyl. Astronomie, Lpz. 1908; Babylon. in N. T. Lpz. 1905; Der Einfluss Babyloniens auf das Verständnis des A. T. Berl 1908.

II.

Солярная и метеорологическая теорія Куна, Макса Мюллера и ихъ учениковъ.

Еще братья *Гриммы* высказали предположеніе, что миѳъ есть естественная и единственно возможная форма, въ которой весь народъ выражаетъ свои мысли и чувства. Подобно рѣчи, миѳъ есть продуктъ народнаго творчества, и, подобно общему праязыку, должна была нѣкогда существовать общая индоевропейская миѳологія, впослѣдствіи распавшаяся на отдѣльныя вѣтви. Это та же идея, что высказана была въ области языка уже въ 1816 году знаменитымъ *Боппомъ*. Но истинными основателями этого миѳологическаго направленія были *Адальбертъ Кунъ (Kuhn*: 1812—1881) и *Максъ Мюллеръ* (1823—1900). Ихъ усиліями создано было стройное, величественное зданіе индоевропейской миѳологіи, построенное, какъ оказалось впослѣдствіи, на весьма шаткомъ основаніи.

Путемъ сравненія отдѣльныхъ индоевропейскихъ миѳовъ они старались установить, что многочисленные миѳы, существующіе у нѣсколькихъ народовъ индоевропейской семьи, ведутъ свое начало отъ того доисторическаго времени, когда „индогерманцы“ составляли еще единый народъ, говорившій на одномъ языкѣ. Но необходимымъ условіемъ для того, чтобы тотъ или иной миѳъ могъ считаться исконнымъ, „праарійскимъ“, являлось сходство именъ миѳическихъ существъ; этимологія, такимъ образомъ, играла выдающуюся роль въ построеніяхъ этой школы. Древняя индоевропейская миѳологія признавалась очень богатой и вполнѣ развившеюся системой: она содержала въ себѣ, по мнѣнію представителей этого направленія, не только множество миѳическихъ существъ низшаго порядка (различныхъ демоновъ, какъ нимфы, кентавры и др.), но и значительное количество высшихъ существъ, боговъ. Индоевропейцы обладали, слѣдовательно, политеистической религіей, которая мало чѣмъ отличалась, по степени своего развитія, отъ религій отдѣльныхъ индоевропейскихъ народовъ въ историческія эпохи. Любопытно, что эта лингвистическая школа, на которую возлагали большія надежды, и отъ которой ожидали разрѣшенія всѣхъ трудныхъ миѳологическихъ проблемъ, въ настоящее время осуждена не только миѳологами, но и языковѣдами, изъ среды которыхъ вышелъ рядъ основателей этого направленія.

Правда, оно было плодотворно въ томъ отношеніи, что перенесло изученіе греческихъ, римскихъ и германскихъ миѳовъ на болѣе широкую почву; но, не говоря уже о крайней односторонности метода и поспѣшности сужденій, оно занималось не столько изученіемъ отдѣльныхъ европейскихъ религій при помощи сравнительнаго метода, сколько реконструкціей первобытной обще-арійской миѳологіи (при чемъ лингвистическое понятіе индоевропейскихъ народовъ слишкомъ уже отожествлялось

съ этническимъ); къ тому же, новѣйшія изслѣдованія въ области языкознанія обнаружили неправильность большей части сопоставленій именъ, допущенныхъ прежними миѳологами. Что касается основного содержанія миѳовъ, то оно сводилось исключительно къ явленіямъ природы—къ солнцу, лунѣ, звѣздамъ (солярная теорія *Макса Мюллера* и многочисленныхъ его послѣдователей) или къ грозамъ (метеорологическая теорія *A. Kuhn'a* и др. [1])

Такъ какъ геніальнѣйшимъ представителемъ этого научнаго теченія несомнѣнно былъ знаменитый оксфордскій ученый *F. Max Müller*, то на его взглядахъ необходимо остановиться подробнѣе. Вышедшая въ 1856 г. книга М. Мюллера Essays on Comparative Mythology [2]) сразу привлекла къ себѣ вниманіе ученаго міра, а его оригинальная, стройная и широкая теорія быстро нашла себѣ огромное распространеніе во всѣхъ странахъ Европы. Въ послѣдніе годы своей жизни онъ проявилъ необычайную дѣятельность именно въ области сравнительнаго изученія религій и миѳологіи, издавъ рядъ замѣчательныхъ трудовъ, какъ: Natural religion, Lond. 1888 (нѣм. пер. E. Schneider'a Лпц. 1890); Physical religion ib. 1890 (нѣм. пер. O. Franke Лпц. 1892); Anthropological religion ib. 1891 (нѣм. пер. M. Winternitz'a Лпц. 1894); Theosophy or Psychological religion ib. 1892 (нѣм. пер. M. Winternitz'a Лпц. 1895); и, наконецъ, *Contributions to the science of Mythology, 2 т., Lond. 1897* (нѣм. пер. H. Lüders'a Лпц. 1898—1899),—послѣдній трудъ великаго ученаго, въ которомъ собраны всѣ его воззрѣнія на сущность, происхожденіе и развитіе миѳологіи, такъ что представленіе объ ученіи *М. Мюллера*, удобнѣе всего составить себѣ именно по этой книгѣ [3]).

М. Мюллеръ объясняетъ миѳъ при помощи языка. Пока человѣчество не знало членораздѣльной рѣчи, оно и не имѣло боговъ: миѳъ есть первая попытка объясненія явленій природы при помощи мышленія (Введеніе, стр. V), миѳологія возникла изъ первобытнаго философскаго и поэтическаго пониманія вселенной и ея явленій (стр. 49). Только послѣ раз-

[1]) Работы *A. Kuhn'a* разсѣяны въ различныхъ спеціальныхъ журналахъ: Zeitschr. für vgl. Sprachf. и друг.; изъ отдѣльныхъ его сочиненій важны слѣд.: Zur ältesten Geschichte d. indogerm. Völker (Прогр. реальной гимназіи въ Берлинѣ, 1845), особенно же извѣстная монографія о Прометеѣ и родственныхъ божествахъ (Die Herabkunft des Feuers und des Göttertrankes, B. 1859). Изъ раннихъ трудовъ знаменитаго оксфордскаго ученаго отмѣтимъ: Essays on comparative mythology. Oxf. 1856; Science of language 1871; Chips from a German workshop; Science of mythology и мн. др. (на русскомъ языкѣ имѣется переводъ Науки о языкѣ, Воронежъ 1868 изд. Редакціи Филолог. Зап.).

[2]) Русскій переводъ вышелъ въ Москвѣ въ 1863 году.

[3]) Цитирую ее по нѣм. пер. Beiträge zu einer wissenschaftlichen Mythologie, Lpz. 1898—1899.

витія миѳовъ человѣкъ доходитъ до представленія о мощныхъ нравственныхъ существахъ и, наконецъ, до сознанія единаго верховнаго существа, стоящаго надъ всей природой. По возникновеніи религіи появляется философія.

Миѳы, олицетворяющіе явленія природы, имѣлись уже у нераздѣлившихся индоевропейцевъ; чтобы доказать доисторическое происхожденіе какого-нибудь индоевропейскаго миѳа, достаточно прослѣдить его у двухъ индоевропейскихъ народовъ: одного—изъ вѣтви сѣверозападной, другого—изъ вѣтви юговосточной (стр. XI). Пониманія миѳа мы можемъ легче всего достигнуть при помощи анализа миѳическихъ именъ, (стр. 19). Задача миѳологическая есть въ то же самое время задача психологическая; но такъ какъ душа проявляется въ языкѣ (рѣчь и мышленіе неотдѣлимы другъ отъ друга), то миѳологическая проблема есть, въ сущности, проблема лингвистическая; мышленіе не существуетъ безъ языка: мы думаемъ словами. Миѳъ есть лишь своеобразный видъ рѣчи, естественная и неизбѣжная ступень ея развитія (Nat. Rel. 341, 369, 395).

Въ подтвержденіи этой своей теоріи *М. Мюллеръ* приводитъ примѣры изъ болѣе поздняго времени. Такъ, легенда о св. Христофорѣ, несущемъ Христа черезъ рѣку, произошла вслѣдствіе ложнаго толкованія имени Χριστοφόρος, что означало первоначально человѣка носящаго Христа въ сердцѣ своемъ (Vorles. II, 506).

Такъ какъ большинство миѳовъ, по *М. Мюллеру*, природнаго характера, то всѣ боги и другія миѳическія существа суть олицетворенія важнѣйшихъ явленій природы. „Болѣзнь языка“ (disease of language) приводила къ тому, что индоевропейцы объ отдѣльныхъ явленіяхъ природы, о громѣ, грозѣ и т. д., могли говорить лишь какъ о могущественныхъ личностяхъ, дѣйствующихъ въ томъ или иномъ направленіи. Вѣдь слова для ихъ обозначенія должны были производиться отъ корней тѣмъ же самымъ способомъ, какъ и всѣ другія слова; а такъ какъ огромное большинство корней означало какую либо дѣятельность, то и имена, произведенныя отъ нихъ, представляли собою nomina agentis. Каждая дѣятельность предполагаетъ дѣятеля, каждое движеніе—виновника этого движенія. Кто онъ,—объ этомъ первобытный человѣкъ не думалъ. Такимъ образомъ представленіе о существѣ, скрывающемся за природными стихіями, о какомъ-то таинственномъ дѣятелѣ—есть прямой результатъ „болѣзни языка“. (Anthrop. Rel. 59 сл.). Но разница между обычными дѣйствіями человѣка и сходными съ ними, но грозными и мощными явленіями на небѣ рано была понята людьми, и виновникъ небеснаго явленія сталъ мыслиться, какъ существо отличное отъ человѣка, какъ существо сверхчеловѣческое (Anthrop. Rel. 70 сл.). Такъ *nomina* превратились въ *numina*, слова-имена сдѣлались божествами, описанія природныхъ явленій превратились въ миѳы.

Пояснимъ теорію *M. Müller*'а конкретнымъ примѣромъ.

Въ Phys. Rel. (стр. 115 слѣд.), Müller ясно и обстоятельно показываетъ намъ, на примѣрѣ ведійскаго бога Agni, какъ, при помощи длиннаго психологическаго процесса, сознаніе человѣка дошло отъ первоначальныхъ, простыхъ и чисто конкретныхъ представленій до высшей концепціи божества. Огонь—произошелъ ли онъ отъ молніи, или отъ тренія двухъ кусковъ дерева, или отъ искры изъ кремня—человѣкъ могъ обозначать при помощи какого-нибудь корня, а всѣ корни (за незначительными исключеніями) означали дѣйствія, которыя совершалъ человѣкъ на извѣстной ступени своего развитія. Бѣгущія, скачущія, быстро передвигающіяся свѣтовыя явленія огня обозначались именами, образованными отъ корня ag-, обозначавшаго ходьбу, бѣгъ, прыганье и движеніе вообще, имя огня ag-ni-s первоначально означало „двигающійся" и ничего болѣе (стр. 118 сл.). На этого дѣятеля, на понятіе активной силы огня перенесены были свойства человѣческой природы (стр. 122 сл.). Представленіе объ Агни и другихъ богахъ, какъ о человѣкоподобныхъ существахъ, возникло изъ несовершенствъ примитивнаго языка, такъ какъ языкъ для явленій природы могъ создавать имена лишь отъ корней, означавшихъ извѣстную дѣятельность, извѣстное движеніе (стр. 125). Имена боговъ, вродѣ Ζεύς, Dyâuspitâ и др., означали, слѣдовательно, не самое явленіе природы (небо), но нѣкое активное начало, скрывающееся за нимъ.

Такъ вслѣдствіе „болѣзни языка" (disease of language) индоевропейцы создали свои миѳическія существа, своихъ героевъ и боговъ. Агни (богъ огня) означало первоначально „двигающійся"; Индра—„увлажняющій", „орошающій", Ушасъ—„освѣщающая" и т. д. Такъ какъ силъ и стихій природы, привлекавшихъ къ себѣ вниманіе человѣка, было очень много, то у индоевропейцевъ возникъ естественный генотеизмъ. Главнымъ образомъ привлекали индоевропейцевъ природныя явленія свѣта и грозы, побѣда свѣтовыхъ явленій надъ облаками и бурей; такъ возникли боги свѣта, разсѣивающіе мракъ и грозу, боги, неправильно признаваемые нѣкоторыми за облачныя существа: миѳическіе образы „метеорологическаго" характера—позднѣйшаго и второстепеннаго происхожденія. *М. Мюллеръ* признаетъ и миѳы историческаго характера; но такіе миѳы предполагаютъ все же миѳы о природѣ. Такъ, напр., Гераклъ является позднѣе героемъ этическаго характера, охранителемъ слабыхъ и притѣсненныхъ, защитникомъ справедливости и порядка, основателемъ городовъ и т. д. Возможно, что въ сказаніяхъ о немъ и сохранились нѣкоторыя вполнѣ историческія черты. Но въ древнѣйшее время долженъ былъ существовать солнечный, „солярный" герой Гераклъ, пока подвиги какого-нибудь дѣйствительнаго героя не стали воспѣваться, какъ дѣянія Геракловы. Боги возникли изъ олицетворенія природныхъ явленій, но только по ихъ возникновеніи и развитіи начали прославляться подвиги дѣйствительныхъ людей

наравнѣ съ дѣяніями боговъ, и такимъ образомъ миѳы о богахъ стали переноситься на историческія личности. Впрочемъ, чистый эвгемеризмъ *М. Мюллеръ* отвергаетъ: изъ людей не могли развиться боги, пока не возникла самая идея боговъ. Не можетъ служить исходнымъ пунктомъ при изслѣдованіи миѳовъ и анимизмъ; представленіе о душѣ могло возникнуть только послѣ долгаго процесса мысли.

М. Мюллеръ признаетъ и нѣкоторыя совершенно абстрактныя божества, напр., Психею, Эрота, Ѳемиду и др. Но и такія божества носили природный характеръ, напр., Dius, Fidius и Sancius (Juppiter), Lucina (Juno), Eileithyia (Hera) и др.; эпитеты нѣкоторыхъ боговъ способствовали возникновенію такихъ, повидимому, чисто-этическихъ образовъ. Но древнѣйшіе объекты миѳологическаго мышленія имѣли всегда физическую основу.

Такъ какъ М. Мюллеръ въ послѣднемъ своемъ трудѣ (Contributions) не измѣнилъ прежней точки зрѣнія, а, наоборотъ, защищалъ ее, повторяя, и отчасти иначе доказывая свои прежніе взгляды, то неудивительно, если онъ снова удерживаетъ и старыя толкованія отдѣльныхъ миѳическихъ именъ и связанныхъ съ ними сказаній (срв., напр., объясненіе миѳа объ Эндиміонѣ и Селенѣ, сближеніе Χάριτες и Haritas, Varuna и Οὐρανός и т. д.) Но многія изъ сопоставленій этихъ именъ новѣйшимъ языкознаніемъ признаны были сомнительными. Въ настоящее время, когда лингвисты устанавливаютъ принципъ, что и звуковые законы имѣютъ свою правильность, и исключенія изъ нихъ должны быть надлежащимъ образомъ объяснены, когда отвергнута мысль о томъ, что одинъ и тотъ же звукъ и при тѣхъ же условіяхъ можетъ подвергаться различнымъ измѣненіямъ безъ особенной причины („младограмматическая“ школа),—теперь уже нельзя защищать очень многихъ этимологій *М. Мюллера*. Это признаетъ и самъ Мюллеръ, который, при всей своей консервативности, не могъ, однако, совершенно игнорировать результатовъ новѣйшихъ лингвистическихъ изслѣдованій: онъ принужденъ былъ принять нѣкоторыя изъ новыхъ ученій (напр., современный взглядъ на вокализмъ индоевропейскихъ языковъ, ученіе о чередованіи, ученіе *Шмидта* объ ассимиляціи и друг.) Такъ какъ съ точки зрѣнія нынѣшняго языкознанія весьма многія этимологіи *Мюллера* представляются сомнительными, то защищая ихъ и не желая отъ нихъ отказаться, онъ принужденъ былъ прибѣгнуть къ особому правилу, что для именъ собственныхъ звуковые законы не имѣютъ абсолютной силы. Греческая и современная гипокористика (т. е. ласкательныя имена: срв., напр., Dick-Richard и т. д.) обнаруживаетъ часто большую неправильность образованія сравнительно съ первичными именами, то же самое случилось съ нѣкоторыми производными именами боговъ и героевъ (срв. Herakles-Heryllos, Demeter-Demo и т. д.). Кромѣ того, нѣкоторыя неправильности въ образованіи собственныхъ миѳологическихъ именъ

могутъ быть объяснены діалектическими особенностями. На этомъ основаніи М. Мюллеръ сохраняетъ свои уравненія: Ἐρινύς-Saranyû, Ἀθήνη-ahanâ, Οὐρανός-Varuna, Δάφνη-dahana и т. д.; также deva, deus, θεός находятся между собою въ родственной связи.

Мюллеръ былъ вполнѣ убѣжденъ въ правильности своего „этимологическаго“ или „лингвистическаго“ метода въ миѳологіи, основаннаго на сравненіи миѳовъ народовъ, родственныхъ по языку. Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, онъ признаетъ долю правды и въ другихъ миѳологическихъ направленіяхъ, какъ напр., въ аналогическомъ, сближающемъ миѳы не на основаніи именъ, а по ихъ содержанію, этнологическомъ и др. Но онъ полемизируетъ противъ этихъ теорій, какъ и противъ теоріи изначальнаго анимизма, фетишизма и тотемизма. Наконецъ, Мюллеръ высказывается и противъ теоріи заимствованія индоевропейскихъ миѳовъ у чужихъ народовъ: вліяніе, напр., семитической миѳологіи на индоевропейскія, по его мнѣнію, крайне незначительно. Вообще, М. Мюллеръ предостерегаетъ изслѣдователей отъ односторонняго объясненія миѳовъ, напр., фетишизмомъ, тотемизмомъ или культомъ предковъ; большая часть миѳовъ основана на объясненіи явленій и стихій природы [1]).

Сравнительно-лингвистическая или „натуралистическая“ теорія имѣла въ свое время цѣлую массу приверженцевъ. Сюда относятся *Cox* [2]) *Darmesteter* [3]), *Ang. de Gubernatis* [4]), *Bréal* [5]), *Renan* [6]), *Myriantheus* [7]), *Bradke* [8]), *E. Siecke* [9]), *Linde* [10]), *Uschold* [11]), *V. Henry* [12]), *Giovani Patroni* [13]), *M. Kerbaker* [14]). Съ точки зрѣнія *Куна* и *Мюллера* написаны книги: *Danesi* и *Dal Lago* [15]), *Арнольда Foresti* [16]). Въ Италіи

[1]) О жизни и трудахъ *Макса Мюллера* см., кромѣ двухъ автобіографій на англ. яз., еще книгу: The life and the letters of M. Müller ed. by his wife I—II, Lond. 1903.

[2]) The mythology of the Aryan nations L. 1870. 1882, An introduction to the science of comparative mythology and folklore L. 1883.

[3]) Essais orientaux P. 1883 и др. соч.

[4]) Mitologia comparata Mil. 1880, 1887 и др. соч.

[5]) Mélanges de mythologie et de linguistique P. 1873.

[6]) Nouvelle étude d'histoire religieuse P. 1884.

[7]) Die Açvins oder die arischen Dioskuren, München 1876.

[8]) Dyâus Asura, Ahura Mazdâ und die Asuras, Halle 1885.

[9]) Liebesgeschichten des Himmels, Untersuchungen zur idg. Sagenkunde Strassb. 1892 и Urrelig. d. Indog. Berl. 1897 (см. ниже).

[10]) De Iun. summo Romanorum deo Lund. 1891.

[11]) Vorh. z. griech. Gesch. und Myth.

[12]) Quelques mythes naturalistes méconnus R. des ét. gr. 1892, 281 suiv.

[13]) Intorno al mito delle Sirene, Riv. di filol. 19, 1891, p. 321—340.

[14]) Saturno Savitár e la leggenda dell'Età dell'oro, Atti della Reale accademia die Napoli XV p. 51—132 и др. статьи.

[15]) Mitologia Greca e Romana con metodo comparativo de'miti indogreci-latini. Палермо 1891.

[16]) „Mitologia Greca“ I, II (Миланъ 1892).

вообще, это направленіе долго процвѣтало, что подтверждаетъ и самъ *Мюллеръ*, упоминая о миѳологической работѣ *Canizzaro* [1]). И въ Америкѣ это направленіе имѣетъ еще послѣдователей въ лицѣ, напр., *Эдвина W. Fay'я* [2]).

Во Франціи къ тому же направленію склоняется въ значительной степени *V. Henry*, напр., въ статьѣ: Quelques mythes naturalistes méconnus. Les supplices infernaux de l'antiquité". (Revue des études grecques 5, 1892 стр. 281 сл.), въ которой онъ трактуетъ о Данаидахъ (онѣ, по его мнѣнію, богини дождя, нимфы, посылающія людямъ воды небесныя: въ этомъ смыслѣ сказанія объ ихъ работѣ въ подземномъ царствѣ), о Сизифѣ, Танталѣ и др., миѳы о которыхъ носятъ солярный характеръ и восходятъ къ индоевропейской древности.

Въ Германіи также лингвистическое направленіе въ миѳологіи находитъ себѣ многочисленныхъ послѣдователей.

Подобно *М. Мюллеру*, выводитъ миѳы изъ языка и *Fr. Wendorff* [3]) утверждая, что миѳы отражаютъ въ себѣ физіологическіе процессы, благодаря которымъ человѣкъ пріобрѣтаетъ способность говорить: Энкеладъ, побѣжденный Аѳиною гигантъ, олицетворяетъ собою языковыя трудности, которыя первобытному человѣку пришлось преодолѣть при произнесеніи имени Ἀθήνη. Гораздо болѣе научнымъ является методъ *O. Schrader'a*, который въ извѣстномъ своемъ сочиненіи Sprachvergleichung und Urgeschichte 1907 (3-е изд.) посвящаетъ одинъ отдѣлъ религіи индоевропейцевъ въ доисторическое время.

Если *Schrader* уже въ первомъ изданіи своей книги (1883 г.) относился къ выводамъ школы *Куна* и *Мюллера* довольно скептически, то теперь онъ считаетъ недопустимыми почти всѣ ихъ этимологическія объясненія. Знаменитыя уравненія: Sârameja—Ἑρμείας, Saranjû—Ἑρινύς, apâm napât—Neptunus, Manu—Μίνως, Οὐρανός—Varuna, Mars (Mamers, Mavors)—Maruț и др. онъ рѣшительно отвергаетъ. Даже такое, само по себѣ довольно правдоподобное сопоставленіе (ибо оно опирается не только на сходство именъ, но и на родство миѳическихъ образовъ), какъ Gandharva—Κένταυρος, можетъ быть защищаемо, по его мнѣнію, лишь въ томъ случаѣ, если принять, что греческое слово измѣнено было позднѣе народной этимологіей, которая соединяла его съ κεντόω, и ἀήρ или съ ταῦρος.

Существуетъ, правда, нѣкоторое сходство въ аппеллятивахъ (звательныхъ формахъ), означающихъ природныя явленія: напр., скр. dyâus, (небо, богъ неба), Ζεύς, Iuppiter, герм. Tiu, Zio; usas=ἠώς=aurora; agni

---

[1]) Beitrage zur wiss. Myth. I. S. 48.

[2]) The Aryan god of lightning, Amer. Journal of Philol. 17. 1896 стр. 1 слѣд.

[3]) Erklärung aller Mythologien aus der Annahme der Erringung des Sprachvermögens, B. 1889.

ignis, огнь и др. Но изъ этого нельзя еще заключать, что имена эти въ индоевропейскую пору означали уже божественныя существа. Правда, Ζεύς и Iuppiter у грековъ и римлянъ—боги; но скр. dyâus есть собственно, appellativus, и слово это въ индоевропейскую эпоху означало, быть можетъ, только небо. Если же, несмотря на это, одно и тоже явленіе видимой природы, небо въ нѣкоторыхъ индоевропейскихъ религіяхъ (у грековъ, римлянъ, германцевъ) превратилось въ верховнаго бога, то это свидѣтельствуетъ, по мнѣнію *Schrader'a*, лишь о томъ, что общимъ основаніемъ отдѣльныхъ индоевропейскихъ религій служилъ исконный культъ природныхъ силъ.

Не признавая, такимъ образомъ, ни одного опредѣленнаго божества индоевропейской эпохи, *Schrader* все-же допускаетъ, что индоевропейцы имѣли извѣстный культъ и общую религію. За это говоритъ сходство скр. deva съ лат. deus, лит. diẽvas, сканд. tivar; скр. brahman и лат. flamen и т. д. Культъ предковъ, развившійся позднѣе у нѣкоторыхъ индоевропейскихъ народовъ, напр. у индусовъ и балтійско-славянскихъ племенъ (у грековъ гомеровской эпохи его, по *Schrader'y*, еще не существовало) также восходитъ къ обще-индоевропейской порѣ. Вторымъ кругомъ индоевропейскихъ религіозныхъ идей *Шрадеръ* считаетъ культъ неба, а третьимъ—вѣру въ Рокъ. См. его книгу Die Indogermanen, Lpz. 1911 (русск. пер. подъ ред. проф. А. Л. Погодина, Спб. 1913, стр 174—191). Такимъ образомъ, *Schrader* къ комбинаціямъ школы Куна и М. Мюллера относится довольно скептически.

Еще рѣшительнѣе высказывается объ этомъ миѳологическомъ направленіи Макса Мюллера извѣстный лингвистъ *Paul Kretschmer* въ трудѣ своемъ: „Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache“ (Götting. 1896).

Индоевропейцы въ ту эпоху, когда они еще составляли одинъ народъ, раздѣлялись уже на племена, говорившія на общемъ праязыкѣ, но окрашенномъ діалектическими особенностями (стр. 10 сл.) До тѣхъ отдаленныхъ временъ, когда праязыкъ былъ еще совершенно единымъ, наше изслѣдованіе не въ силахъ проникнуть. Трудно также установить, какова была культура первобытныхъ индоевропейцевъ. Пользовавшаяся еще недавно такою популярностью сравнительная миѳологія Куна и Мюллера, по мнѣнію *Kretschmer'a* сыграла уже свою роль и, кромѣ Италіи, нигдѣ почти не имѣетъ своихъ приверженцевъ (76 сл). Языкознаніе показало намъ, что этимологическія сопоставленія этой школы, за весьма рѣдкими исключеніями, лишены всякаго основанія. Однимъ изъ несомнѣнныхъ положеній науки считалось до послѣдняго времени отожествленіе вед. Dyâus, греч. Ζεύς, лат. Iuppiter, др. верх. нѣм. Ziu, др. нордск. Tyr. Однако, вслѣдъ за *Bremer'*омъ, Kretschmer полагаетъ, что германскія слова должны быть исключены изъ этого уравненія, такъ какъ эти-

мологически они восходятъ къ *tîwaz, родственному съ индоевропейск. *deivos, др. лат. deivos, галльск. devos, напр. въ Devognata, лит. dẽvas, скр. deva; да, кромѣ того, образу Юпитера, какъ олицетворенію неба, соотвѣтствуетъ у германцевъ не Тиръ, а Воданъ. Сходными остаются лишь имена Ζεύς, Iuppiter и Diâus; но это послѣднее слово является въ Ведахъ аппеллятивомъ, означающимъ „небо, день, свѣтъ“; оно не обнаруживаетъ миѳологическаго развитія; неясное, неопредѣленное существо, оно напоминаетъ скорѣе поэтическое олицетвореніе. Впрочемъ, сочетаніе Dyâus pita, Ζεὺς πατήρ эпиротск. Δει—πάτορος, лат. Diespiter, звят. Iuppiter, умбр. Iupata—указываютъ на то, что у нѣкоторой *части* индоевропейскихъ племенъ (но не у всѣхъ индоевропейцевъ) существовалъ въ доисторическую пору культъ бога неба, по имени Dieus, и именно у той части индоевропейцевъ, которая позднѣе предстала передъ нами въ качествѣ грековъ, италійцевъ и индусовъ. Такъ же скептически, какъ и *Schrader*, относится *Kretschmer* къ родству именъ Perkúnas, Перунъ, Pardžanja (по соображеніямъ фонетическимъ). Съ Perkúnas и нашимъ Перуномъ *Pedersen* сраниваетъ албанское слово perendi „небо, богъ, царь“ и думаетъ, что слав. Перунъ заимствованъ изъ иллирійскаго яз. И это, слѣдовательно, миѳическій образъ, почитавшійся первоначально лишь въ опредѣленной части индоевропейской территоріи.

Такихъ частичныхъ совпаденій словъ, касающихся культа, *Kretschmer* указываетъ нѣсколько: такъ, ст.-сл. богъ=др. перс. baga, авест.—baγa, скр. bhaga. Въ противоположность *Schrader'y*, *Kretschmer* отвергаетъ сходство jadzâmi=ἄζομαι; сопоставленіе brahman=flamen онъ считаетъ допустимымъ, но не возводитъ его къ индоевропейскому праязыку. Что касается уравненія Vesta=Ἑστία, то римскій культъ Весты обнаруживаетъ ясные слѣды греч. вліянія, такъ что *Kretschmer* склоненъ признать его всецѣло заимствованнымъ у грековъ.

Если, такимъ образомъ, этимологическаго сходства между индоевропейскими именами боговъ и культовъ очень мало, если сравненіе содержанія и сущности миѳическихъ образовъ не приводитъ, по *Kretschmer'y*, къ какимъ-либо положительнымъ результатамъ,—то зато сопоставленіе основныхъ религіозныхъ элементовъ, отдѣльныхъ представленій о божественныхъ существахъ, сакральные обычаи, мотивы повѣстей и сказокъ даютъ богатый матеріалъ для изслѣдованія. Вся такъ наз. „низшая миѳологія“ (по терминологіи *Schwartz'a* и *Mannhardt'a*) обнаруживаетъ много единства; такъ, напр., преданіе о божественной пищѣ и напиткѣ, сохранившееся у индусовъ, персовъ, грековъ и германцевъ, является сходнымъ у различныхъ индоевропейскихъ народовъ. Понятно, что нѣкоторые миѳы имѣютъ аналогію и у народовъ, не родственныхъ индоевропейцамъ; поэтому, такое сходство часто можно объяснить лишь однородностью религіознаго

инстинкта, тожествомъ миѳическаго мышленія, развивающагося одинаково у самыхъ различныхъ народовъ. Несмотря на то, что нѣкоторыя совпаденія нужно объяснять именно такимъ образомъ, бываютъ, однако, случаи, когда, въ виду характера миѳа, нельзя думать, что въ различныхъ мѣстахъ онъ возникъ самостоятельно. Такъ, напр., индійскіе Ашвины, женихи дочери солнца Surjâ, до такой степени напоминаютъ намъ греческихъ Діоскуровъ и ихъ сестру Елену, что врядъ ли миѳъ этотъ могъ возникнуть у названныхъ выше народовъ самостоятельно. Сходство объясняется, быть можетъ, тѣмъ обстоятельствомъ, что уже въ доисторическую эпоху одинъ индоевропейскій народъ заимствовалъ этотъ миѳъ у другого.

Такимъ образомъ точка зрѣнія *Kretschmer'a* является довольно скептической. Индоевропейцы, по его мнѣнію, уже въ доисторическую пору различались не только по языку но и по своей религіи и миѳологіи. Индоевропейскій пранародъ, который былъ вполнѣ единымъ по языку, культурѣ и обычаямъ—скрывается отъ насъ въ туманной дали. (О книгѣ Кречмера срв. отзывъ проф. *И. В. Нетушила* въ „Филолог. Обозр." XI, 2 за 1897 г.).

На подобной же точкѣ зрѣнія стоитъ и *Hermann Oldenberg* въ своей книгѣ „Die Religion des Veda", Berl. 1894, хотя онъ болѣе приближается къ *Куну* и *Мюллеру*, нежели Шрадеръ и Кречмеръ. Точка зрѣнія *Mannhardt'a*, по которому индоевропейцы въ эпоху, предшествовавшую ихъ распаденію, не имѣли еще высшихъ боговъ, но вѣрили только въ демоновъ, представляется ему черезчуръ скептической (стр. 33 сл.). Имѣя уже названіе для понятія „богъ": deivos („небесный"), индоевропейцы почитали бога неба, хотя его затемнялъ своимъ значеніемъ богъ-громовникъ. Къ доисторической эпохѣ возводитъ *Oldenberg* и бога дорогъ и путниковъ, который у индусовъ является въ видѣ Пушана, у грековъ—въ образѣ Гермеса, и боговъ утренней и вечерней звѣзды (Ашвины и Діоскуры). Индоевропейскимъ богамъ онъ приписываетъ натуралистическое (природное) значеніе, какъ и большинству ведійскихъ миѳовъ: Индра—богъ грозы, Маруты—боги вѣтра, Ашвины—боги утренней и вечерней звѣзды, Агни—богъ огня и т. д. Уже въ доисторическую эпоху боги были антропоморфизованы (очеловѣчены). Больше сходства можно установить, по мнѣнію *Ольденберга*, въ области такъ наз. низшей миѳологіи: преданіе о пищѣ и напиткѣ боговъ, о побѣдѣ богатырей надъ различными чудовищами (срв., напр. аналогичные миѳы объ Индрѣ и Гераклѣ), о бракѣ смертныхъ съ феями и т. д. можно прослѣдить во всѣхъ почти индоевропейскихъ миѳологіяхъ; вполнѣ вѣроятно, поэтому, что такія преданія, по крайней мѣрѣ въ своемъ первоначальномъ ядрѣ, возникли уже въ индоевропейскую эпоху.

Отчасти касается интересующихъ насъ вопросовъ трудъ *A. Fick'a*: Die griechischen Personennamen nach ihrer Bildung erklärt und systema-

tisch geordnet“ 2. Aufl bearbeitet von *F. Bechtel* и *A. Fick*. Göttingen 1894.

Особаго вниманія заслуживаютъ отдѣлы „Heroennamen“ (361 слл.—культъ героевъ *Фикъ* и *Бехтель* выводятъ изъ культа мертвыхъ) и „Götternamen“ (436 слл.). Изъ сопоставленій, предлагаемыхъ теоріей *Куна* и *Мюллера*, они признаютъ лишь незначительное количество: инд. Dyaus pitâ=греч. Ζεὺς πατήρ, инд. Usas=греч. Ἠώς и, можетъ быть, вед. Trito и гр. Τριτογένεια и Ἀμφιτρίτα.

Другихъ именъ боговъ для праязыка установить нельзя: всѣ дальнѣйшія попытки отожествить еще какія-нибудь имена ведійскія и греческія—оказываются безрезультатными. Авторы отвергаютъ уравненія: Ἐρινύς—Saraṇyû, Ἑρμείας—Sarameya, Χάριτες—haritas (слову этому должно было бы соотвѣтствовать въ греч. Χέλιτες) Οὐρανός—Varuna. Все же родственны, по ихъ мнѣнію, имена: Ἑστία и Vesta, Ἥλιος (Ἀϝέλιος—Sâvelios) и готск. Sauil, лит. Sáule; культъ Гестіи и Весты они приписываютъ только западнымъ индоевропейцамъ; культъ же солнца и мѣсяца считаютъ исконнымъ. Слѣд., изъ греческихъ именъ божествъ унаслѣдованы отъ древней эпохи лишь слѣдующія: Ζεὺς πατήρ, Τριτο, Ἠώς, Ἥλιος, Μήνη и Ἑστία. Если мы обратимъ вниманіе на то, что Ἑστία—Vesta есть образъ сравнительно поздняго происхожденія, такъ какъ онъ развился лишь у нѣкоторыхъ индоевропейцевъ, и что имена Ἠώς, Ἥλιος, Μήνη, хотя и восходятъ еще къ индоевропейской эпохѣ, но обозначали, должно быть, тогда не божественныя личности, но только природныя явленія и стихіи, наконецъ, если мы вспомнимъ, что и уравненіе Trita=Τριτο сами авторы считаютъ сомнительнымъ, то изъ сопоставленій *Fick'a* и *Bechtel'я* остается въ силѣ лишь одно: Ζεὺς πατήρ, Iuppiter, Dyâus pitâ, индоевр. Diêus peter.

E. Siecke (Die Urreligion d. Indogermanen, 1897) считаетъ многіе выводы школы *Куна* и *Мюллера* сомнительными, но, тѣмъ не менѣе, одобряетъ сравнительный методъ. Недостатковъ послѣдняго можно, по его мнѣнію, избѣжать, если къ сравненію привлекать миѳы народовъ некультурныхъ и производить его съ надлежащей осторожностью (1 и 3 сл.). Вмѣстѣ съ *Шрадеромъ* *Siecke* полагаетъ, что первоначальная религія индоевропейцевъ сводилась къ культу силъ природы (это видно изъ сходства всѣхъ индоевропейскихъ религій) и не допускаетъ, чтобы эта религія была заимствована въ своей основѣ изъ чужихъ странъ, какъ это доказываетъ, напр., *Gruppe*. Всѣ индоевропейцы имѣютъ опредѣленныя, исконныя представленія о двухъ явленіяхъ природы,—солнцѣ и мѣсяцѣ (8 сл.). Они были для индоевропейцевъ, какъ и другихъ народовъ въ ихъ дѣтскомъ возрастѣ, самыми привлекательными и выдающимися существами. Главными богами были у всѣхъ индоевропейскихъ племенъ боги солнечные и лунные, и уже это одно обстоятельство доказываетъ, что генезисъ ихъ культовъ теряется въ индоевропейской старинѣ (16 сл.). Индра, Аполлонъ, Геліосъ и Зевсъ—боги сол-

нечные, подобно Тору Гераклу, Мелеагру, Іону, Аресу. Rudra и Rbhŭ боги мѣсяца, Афродита, Гера, Аѳина, Елена (=Селена), Артемида, Каллисто, Іо, Евридика, герм. Freyja и Gerdha—богини луны (18 сл.). Также греческіе Гермесъ, Діонисъ—боги мѣсяца. Солнце и мѣсяцъ понимались нѣкогда, какъ братъ и сестра (Yama и Yamî, Аполлонъ и Діана, Фебъ и Феба) или какъ женихъ и невѣста, мужъ и жена (Зевсъ и Гера, Freyr и Freyja, Діанъ и Діана, Либеръ и Либера и т. д. 23 сл.), а иногда, впрочемъ, и какъ существа враждебныя. Люди думали, что на небѣ происходитъ бой, въ которомъ мѣсяцъ побѣждается солнцемъ, или что на небѣ идетъ охота, въ которой „солнечный охотникъ“ убиваетъ „луннаго звѣря“ и сдираетъ съ него шкуру. Борьба съ дракономъ и иными чудовищами (бои Аполлона съ Пиѳономъ, битвы Индры, Персея, Беллерофонта Геракла, Зигфрида) есть образъ убіенія мѣсяца; только позднѣе стали объяснять этотъ образъ, какъ сраженіе небесныхъ силъ во время грозы, такъ какъ богъ солнца, по крайней мѣрѣ, у индусовъ, грековъ и германцевъ, превратился въ бога молніи и грозы (стр. 24 сл.).

Далѣе *Siecke* говоритъ о томъ, какое вліяніе оказываетъ солнце и мѣсяцъ на ростъ всего органическаго міра; Деметра первоначально была богинею луны (27 сл.). И боги подземные первоначально также были богами мѣсяца, такъ какъ мѣсяцъ, по древнему представленію, закатывался въ подземномъ царствѣ; поэтому и Гермесъ вначалѣ былъ богомъ луны (стр. 31). Такъ же точно небо и земля представлялись въ видѣ божественной пары; *Siecke* признаетъ и индоевропейскаго бога огня, какимъ является Агни, Гефестъ, и Гестія, хотя Гефестъ и индійскій Tvaštar, какъ и германскій Völund имѣютъ черты солнечныхъ боговъ (36 сл.). Почиталась и заря (Uš̌as, Ἠώς, Aurora), хотя культъ ея засвидѣтельствованъ только у индусовъ и грековъ; напротивъ, вѣтеръ врядъ-ли игралъ какую-нибудь роль въ индоевропейской миѳологіи.

Эти взгляды *E. Siecke* нашли себѣ выраженіе и въ позднѣйшихъ его трудахъ, каковы: M. Müllers mytholog. Testament, Arch. f. RW. 1902, 105—131, Mythol. Briefe, Berl. 1901, Drachenkämpfe, Lpz. 1907; Götterattribute u. sog. Symbole B. 1909 (см. мою рец. въ Гермесѣ 1909, № 20) и т. д.

Такимъ образомъ, ни одно великое божество индоевропейскихъ племенъ не возникло, повидимому, изъ той „низшей миѳологіи“, которая несомнѣнно существовала уже у индоевропейцевъ; всѣ высшіе боги возникли гораздо позднѣе изъ представленій о солнцѣ, мѣсяцѣ и тому под. явленіяхъ видимой природы.

Таковы судьбы этой, нѣкогда прославленной миѳологической школы. Видимъ, что результаты, добытые сравнительной миѳологіей Куна и Макса Мюллера, не могли разсѣять той таинственной мглы, которая тысяче-

лѣтія уже окутываетъ загадочные, неясные образы миѳологическихъ героевъ и боговъ. Годами долгой и мучительной работы создано было величественное и стройное зданіе индоевропейской миѳологіи, но юная лингвистика смѣло подкопалась подъ самый фундаментъ его, и оно рухнуло, оставивъ намъ лишь жалкіе обломки...

Нѣкоторые ученые, отличаясь отъ прямыхъ послѣдователей *Kuhn'a* и *M. Müller'a* тѣмъ, что не злоупотребляютъ сравнительною лингвистикою, все же усматриваютъ въ миѳическихъ личностяхъ олицетворенія явленій природы.

До какихъ крайностей доводитъ иногда этотъ методъ, можно видѣть изъ работы *Конрада Schwald'a* „Der Apollonmythus und seine Deutung“ (Berliner Studien für class. Philol. и Archäologie XVI, 1895). Аполлонъ, по мнѣнію названнаго автора, олицетворяетъ собою земной воздухъ, а именно, какъ видно изъ названія Ἀπέλλων „Освободитель“,—чистый, полезный для здоровья воздухъ. Зевсъ, его отецъ, есть богъ горнаго воздуха, Латона, его мать, божество темнаго воздуха земной глуби. Съ этой точки зрѣнія *Schwald* объясняетъ всѣ свойства Аполлона и миѳы, связанные съ нимъ. И германскій Одинъ, по его мнѣнію—богъ воздуха, возникшій изъ аналогичныхъ представленій о воздухѣ, всюду вліяющемъ одинаково (34 сл.). и т. д.

Все огромное зданіе греческой миѳологіи пытался недавно объяснить съ точки зрѣнія стихій видимой природы *Otto Gilbert* въ книгѣ: „Griechische Götterlehre in ihren Grundzügen dargestellt Lpz. 1898 (516 стр.).

Зачатки греческой религіи лежатъ въ доисторической эпохѣ жизни греческихъ племенъ (in der Urzeit der hellenischen Stämme). Источникъ вѣры въ боговъ кроется въ человѣческомъ сознаніи зависимости всего живущаго отъ силъ природы. Но индоевропейцы въ общемъ уже переступили черезъ эту стадію обоготворенія природы; ихъ религія была уже вѣрою исключительно въ небесныя силы (Himmelsglaube), ибо человѣкъ чувствовалъ свою зависимость главнымъ образомъ отъ неба и его явленій. Эти небесныя явленія первобытный человѣкъ надѣлялъ жизнью и душою. Изъ конкретнаго міра небесныхъ явленій индоевропейскіе боги развились, въ теченіе длиннаго періода времени, въ абстрактныя, этическія и духовныя понятія (стр. 2).

Боги эти пребываютъ исключительно на небѣ и никогда не спускаются на землю. Только тогда, когда истинный смыслъ миѳическихъ разсказовъ, касавшихся первоначально лишь небесныхъ стихій, былъ потерянъ, миѳы и ихъ событія были перенесены на землю (стр. 4).

Характерной формой греческой религіи является троичность (die Trinität): ибо отецъ небесный—высшая сила и синтезъ всѣхъ божескихъ явленій; а его эманаціи или, на миѳологическомъ языкѣ, сыновья—богъ солнца и богъ тьмы. Вокругъ этихъ трехъ понятій (неба, тьмы и свѣта)

вращается вся небесная жизнь. Изъ бога тьмы возникли многочисленные низшіе демоны, драконы и вообще всякія чудовища миѳологіи. Но этотъ богъ тьмы имѣетъ и добрыя качества: онъ богъ воздуха, божественный жизненный принципъ, который проникаетъ весь міръ своимъ очищающимъ дыханіемъ, и которому причастенъ самъ человѣкъ благодаря своей душѣ. Вѣра въ души и безсмертіе могла развиться только изъ понятія обожествленнаго принципа мрака, тьмы (стр. 7). Изъ понятія мрака выросла также богиня луны, присоединившаяся къ прежней божественной троицѣ (стр. 8).

Эта примитивная греческая религія усложнялась впослѣдствіи благодаря тому, что представленія о богахъ не только кристаллизовались на отдѣльныхъ ступеняхъ своего развитія въ самостоятельные образы, но и вылились подъ конецъ въ художественныя и спекулятивныя идеи; къ тому же рано занесены были въ Грецію чужеземные боги и культы. Въ послѣдующихъ главахъ *Gilbert* подробно разбираетъ вопросъ о происхожденіи и развитіи миѳовъ. Любопытное различіе устанавливаетъ *Gilbert* между миѳотворчествомъ (Mythogenie) и миѳической поэзіей (Mythoroesie). Субъективную дѣятельность, которую проявляетъ человѣкъ при пониманіи и адаптаціи явленій природы, онъ называетъ миѳической поэзіей. Небесныя отношенія человѣкъ приспособляетъ къ отношеніямъ земнымъ, такъ какъ для ихъ пониманія нѣтъ иной аналогіи. Слѣд., человѣкъ переносилъ все, что дѣлалось на небесномъ сводѣ, къ себѣ на землю и представлялъ себѣ все по образцу земной жизни. (56 сл.) Такъ, напр., облака онъ представлялъ себѣ, какъ горы и поэтому усматривалъ ихъ впослѣдствіи и на землѣ (Олимпъ, Планкты и Симплегады). Орфей, напр.,—олицетвореніе вѣтра, погоняющаго облака; позднѣе миѳъ о немъ былъ примѣненъ къ земнымъ явленіямъ; онъ уже не гонитъ тучъ, но двигаетъ скалы (59). Драконы и гады, означавшіе въ миѳахъ сначала небесныя облака, перенесены были потомъ на землю и т. д. Такимъ способомъ объясняется и антропоморфизація боговъ: человѣкъ уподоблялъ ихъ себѣ. (87). Антропоморфизація солнечнаго бога основывается на представленіи о солнцѣ, какъ о сіяющей головѣ, къ которой человѣческое воображеніе придѣлало и остальную часть тѣла (88). Наконецъ, человѣкъ начинаетъ ставить боговъ, которыхъ онъ одарилъ своимъ тѣломъ, выше себя самого и возводитъ ихъ въ идеалъ красоты и добродѣтели, мысли и чувства, воли и стремленія (89). Въ гл. IV (Zeitauffasung) *Gilbert* доказываетъ, что боги небесъ являются также и богами времени. Человѣкъ, подмѣтивъ правильное чередованіе дня и ночи, рѣшилъ, что боги свѣта и тьмы суть виновники раздѣленія времени и всего мірового порядка. Когда къ богамъ свѣта и мрака присоединена была богиня луны, она стала богиней времени. Далѣе, такъ какъ луна имѣетъ три фазы, то разсказывается часто о трехъ родственныхъ богиняхъ мѣсяца (Граи, Горгоны, Мойры,

Эриніи, Горы, Хариты и др.). Богомъ времени сталъ также, конечно, и богъ солнца (133 сл.).

Въ слѣдующихъ главахъ *Gilbert* переходитъ къ подробному разсмотрѣнію вопроса о томъ, какъ изъ религіозныхъ представленій о небѣ, изъ созерцанія мирныхъ чередованій или ожесточенной борьбы мрака и свѣта могла возникнуть вся греческая миѳологія. Авторъ устанавливаетъ характерныя черты каждаго божества въ отдѣльности и цѣлыхъ группъ боговъ, на которыхъ отразились первоначальныя представленія человѣка о свѣтѣ и тьмѣ. Зевсъ—исконный богъ неба, ведущій борьбу съ облачными существами, Тифономъ, гигантами (143 сл.). Супруга его, Гея—олицетвореніе земли, съ которой во всѣхъ теогоніяхъ богъ неба стоитъ въ близкомъ отношеніи. Посейдонъ (Potidan: Dan—Zeus) есть Зевсъ влаги небесной, затѣмъ богъ моря (188 сл.). Подобныя ему существа являются въ видѣ Океана, Тритона, Протея и др. (178 сл.). Зевсъ и Посейдонъ суть единые и нераздѣльные боги неба; но нѣкоторые миѳы представляются общими и для бога солнца и для божества облаковъ и тьмы (напр., миѳы о Діоскурахъ, Титанахъ, Алоадахъ, Отѣ и Эфіальтѣ и др.); одинъ изъ Алоадовъ и Діоскуровъ—богъ солнечный, другой—облачный; подобнымъ образомъ Прометей и Зетъ—боги облачные, Гефестъ и Амфіонъ—боги солнца. Въ миѳѣ о Титанахъ и Алоадахъ боги солнца и тьмы сражаются съ богомъ неба. Бой между солнечнымъ божествомъ и тьмой изображается въ миѳѣ объ Аполлонѣ, побѣждающемъ дракона Пиѳона. Діонисъ, Гераклъ, Аполлонъ—боги солнца (190), Гермесъ—богъ тьмы, мрака (207). Съ Гермесомъ первоначально были тожественны Панъ и Гадесъ (Аидъ), Кроносъ, Асклепій, Сатиры, Силены, Куреты, Корибанты, Нереиды, Нимфы,—всѣ они безъ исключенія суть божества тьмы (стр. 245 сл., 250 сл., 261 сл., 263 сл., 265 сл.) Латона—богиня мрака (24 сл.), какъ и Рея, Ніоба (349 сл.); даже Ѳемида (328), Мнемосина и и Эвринома (329) суть богини ночи. Деметра—богиня земли или мрака, порождающая богиню луны Персефону. (333 сл.). Подобно тому какъ Геліосъ, Аполлонъ, Діонисъ, Гефестъ—суть боги солнца, такъ богинями луны (и полнолунія) является Аѳина, Діана, Афродита, Гера, Персефона, Метисъ и цѣлый рядъ греческихъ героинь (Іо, Деянира и т. д. стр. 353 сл.) Любовь бога солнца къ богинѣ луны изображается во многихъ миѳахъ (напр., объ Аполлонѣ и многочисленныхъ его возлюбленныхъ, особ. 408 сл.).

Мы видимъ, стало быть, что принципъ, на которомъ строитъ *Gilbert* свою греческую миѳологію, не новъ. Натуралистическаго способа объясненія миѳовъ придерживается вся школа Куна и М. Мюллера. Но у *Gilbert'a* онъ доведенъ до крайнихъ предѣловъ, и поэтому его выводы очень часто ошибочны и въ высокой степени односторонни. Въ своемъ объясненіи множества второстепенныхъ образовъ грѣч. миѳологіи онъ становится на устарѣлую точку зрѣнія бр. *Гриммовъ*, по которой

вся „низшая“ миѳологія развилась изъ „высшей“, демоны, драконы, вѣдьмы и прочія чудовища—изъ боговъ. Затѣмъ, богъ тьмы у *Гильберта* представляется чрезвычайно страннымъ богомъ: это и божество ночного свѣта (по крайней мѣрѣ лунное божество выросло изъ него), и богъ воздуха и, вмѣстѣ съ тѣмъ, олицетвореніе жизненнаго начала, души и безсмертія. Перенесеніемъ небесныхъ событій на землю нельзя, конечно, объяснить всей миѳологіи, какъ думаетъ *Gilbert*, утверждающій, что человѣкъ совлекъ небесныя существа къ себѣ на землю; изъ за этого *Gilbert* принужденъ былъ приписать физическій характеръ и такимъ чисто этическимъ понятіямъ, какъ Мнемосина, Ѳемида и др. Вообще, мудрое правило: μηδὲν ἄγαν безнадежно забыто нашимъ изслѣдователемъ. Оттого наука прошла съ полнымъ равнодушіемъ мимо этой книги.

Къ этой же школѣ нужно отнести *A. Döhring'a* (Arch. f. RW 1902, 38 слл., 97 слл.), *R. Schröder'a* (Die Argonautensage und Verwandtes, Posen 1899), *H. Schmidt'a*: Jona, Götting. 1907, *S. Eitrem'a* Kleobis u. Biton, Christiania, 1905; *E. Böklen'a*, Die Sintflutsage A. f. RW. 1903, 1 ff. 97 ff.

Авторы двухъ новѣйшихъ трудовъ по исторіи Греціи: *Ed. Meyer* (род. 1855) и *Jul. Beloch* (род. 1854) также стоятъ еще на точкѣ зрѣнія сравнительно-лингвистической миѳологіи; исходя изъ сомнительныхъ этимологій, давно уже отвергнутыхъ языкознаніемъ (Οὐρανός=Varuna, Dyâus=Ζεύς=Ziu, Διώνη=Iuno и др.), они конструируютъ развитую индоевропейскую миѳологію, отыскивая въ богахъ и герояхъ главнымъ образомъ олицетворенія великихъ явленій природы. Такъ, по *Ed. Meyer'y* золотое руно есть облако, похищенное злыми демонами, въ сагѣ и борьбѣ Зевса съ Тифономъ, Гигантами и Титанами сохранился древній миѳъ о грозѣ. Многочисленные миѳы (напр., объ Эдипѣ и Одиссеѣ) изображаютъ собой умираніе природы; многія богини признаются богинями земли: Гера, Деметра, Европа, Іокаста. Въ вопросѣ объ отношеніи боговъ къ героямъ *Meyer* держится того взгляда, что божество древнѣе, старше героевъ[1]).

О новомъ изданіи Geschichte des Altertums *Ed. Meyer'a* (1-ая часть I-го тома посвящена „элементамъ антропологіи“) рѣчь будетъ ниже.

Еще въ большей степени замѣтна зависимость отъ сравнительно-лингвистической школы въ книгѣ *Jul. Beloch'a*. Солнечными божествами Beloch считаетъ Аполлона, Геракла, Гермеса, Діоскуровъ; въ Гефестѣ онъ видитъ воплощеніе молніи (паденіе съ неба); Афродиту, Артемиду, Аѳину, Гекату,

---

[1]) Ср. критику религіозно-историческихъ комбинацій *Ed. Meyer'a* въ статьѣ *E. Rohde* (Rh. M. 1895, 22 слл.). Срв. также *Ed. Meyer*, Hermes XXX, 1895, 241 слл. и Genethliakon f. C. Robert Berl. 1910, 166 слл.; Gesch. d. Alt. I, 114. Мнѣніе о томъ, что герои—опустившіеся до степени смертныхъ боги, высказано было уже *F. Deneken'*омъ, *H. Usener'*омъ и друг. См. *Eitrem* у *Pauly-Wissowa* VIII (Stuttgart 1912), 1127 слл.

Аріадну, Пасифаю, критскую Британартисъ, Елену и Селену признаетъ онъ богинями луны. И Діонисъ (=богъ земли) и Арей первоначально имѣли космогоническое значеніе. Миѳы—отраженія небесныхъ и метеорологическихъ явленій. Подвиги Геракла, Мелеагра, Беллерофонта изображаютъ побѣду солнца надъ туманами; смерть Ахилла, Зигфрида и Бальдура—исчезновеніе вечерняго солнца въ мракѣ. (Griech. Geschichte I², Strassb. 1912, стр. 144 слл.) [1]).

У насъ въ Россіи въ области античной миѳологіи пламеннымъ сторонникомъ „солярной“ теоріи Макса Мюллера былъ профессоръ Новороссійскаго Университета *Л. Ф. Воеводскій* (1846—1901), доказывавшій въ своемъ „Введеніи въ миѳологію Одиссеи“, Одесса 1881, что взятіе Трои Агамемнономъ есть символъ восхода солнца надъ землей, и что Одиссей—солнечный герой, его враги, женихи Пенелопы—звѣзды, а Пенелопа, какъ и Эвриклея съ Аѳиною и Навсикаей—символы луны. Все содержаніе Иліады сводится къ солнечному миѳу: Парисъ похищаетъ у эллиновъ, т. е. „свѣтлыхъ“—звѣздъ, красавицу Елену, напоминающую уже однимъ своимъ именемъ луну. Съ этой точки зрѣнія цѣлый рядъ поэтическихъ образовъ и мотивовъ представляется Л. Ф. Воеводскому символами звѣздъ: листья, макъ, орѣхи и вообще всѣ плоды и зерна, грибы, рыбы, мухи, пигмеи и журавли. Лунными символами являются серпъ, мечъ, корабль, рогъ, уши Мидаса и т. д. Древнѣйшій періодъ греческой культуры ознаменованъ, по убѣжденію Воеводскаго, „первобытнымъ откровеніемъ“ монотеизма, вызваннаго „сознаніемъ зависимости всей природы отъ солнца“. „Солнце своимъ появленіемъ и исчезаніемъ производитъ дневной свѣтъ и ночную темноту, тепло и холодъ, хорошую и дурную погоду. Его вліяніе замѣтно не только на живыхъ существахъ, но и на растительности. Отъ него зависитъ жизнь и смерть въ природѣ“. (срв. стр. 192 слл.).—Превосходный критическій разборъ „Введенія“ Воеводскаго далъ Александръ Веселовскій (Вѣстн. Евр. 1882, № 4, стр. 757—775) [2]).

Изъ другихъ работъ Воеводскаго слѣдуетъ упомянуть: Каннибализмъ въ греч. миѳахъ СПБ. 1874, Этологическія и миѳологическія замѣтки I Одесса 1877 и т. д. Послѣдователемъ его является проф. *О. Базинеръ* въ своей диссертаціи Ludi saeculares, Варш. 1901.

Гораздо больше значенія имѣетъ русская миѳологическая школа, отдавшаяся изученію нашей народной поэзіи и древнѣйшихъ религіозныхъ вѣрованій славянъ. Впервые *Ѳ. И. Буслаевъ* (1818—1897) примѣнилъ принципы школы *М. Мюллера* и *Куна* къ изслѣдованію рус-

[1]) Ср. критику миѳологич. воззрѣній *Белоха* въ ст. Costanzi, Riv. di filol. n. s. I, 1895 p. 236.

[2]) Срв. некрологъ, составленный *А. Н. Деревицкимъ* въ Ж. М. Н. Пр. 1901, іюль.

ской народной словесности. Свои знаменитые „Историческіе очерки русской народной словесности и искусства“ (СПБ. 1861, 2 тома) *Буслаевъ* начинаетъ такъ: „Въ самую раннюю эпоху своего бытія народъ имѣетъ уже всѣ главнѣйшія основы своей національности въ языкѣ и миѳологіи, которыя состоятъ въ тѣснѣйшей связи съ поэзіей, правомъ, обычаями и нравами [1]). Народная память не помнитъ времени возникновенія этихъ элементовъ. Единственнымъ орудіемъ, сохранившимъ древнѣйшія преданія народа, является человѣческое *слово*, къ которому сходятся всѣ тончайшія нити родной старины, все великое и святое, все, чѣмъ крѣпится нравственная жизнь народа“ (Истор. очерки I, стр. 1). Но съ развитіемъ культуры слова измѣняютъ свое значеніе. „Тою же силою, какою творился языкъ, образовались и миѳы народа и его поэзія. Собственное имя города или какого-нибудь урочища приводило на память цѣлую сказку, сказка основывалась на преданіи, частью историческомъ, частью миѳическомъ; миѳъ одѣвался въ поэтическую форму пѣсни, пѣснь раздавалась на общественномъ торжествѣ—на пиру, на свадьбѣ или же на похоронахъ“. (ib. стр. 6 сл.).—Былины о старшихъ богатыряхъ, по мнѣнію Буслаева, сохранили въ себѣ слѣды древнѣйшихъ преданій славянской миѳологіи; въ нихъ отразились главнымъ образомъ сказанія о возникновеніи рѣкъ, олицетворенныхъ въ нѣкоторыхъ богатыряхъ (Дунаѣ, Донѣ, Днѣпрѣ) [2]). Воспоминаніе о великанахъ, живущихъ въ горахъ, сохранилось въ колоссальномъ образѣ Святогора, коего одно имя указываетъ на его связь съ горою [3]).

Впослѣдствіи *Буслаевъ* отрекся отъ прежнихъ своихъ миѳологическихъ воззрѣній. Переиздавая свои труды 60-хъ гг. по предложенію русскаго отдѣленія Академіи, онъ писалъ въ 1887 г.: „Съ тѣхъ поръ изученіе народности значительно расширилось въ объемѣ и содержаніи, и соотвѣтственно съ новыми открытіями установились иныя точки зрѣнія, которыя привели ученыхъ къ новому методу въ разработкѣ матеріаловъ. Такъ называемая Гриммовская школа съ ея ученіемъ о самобытности народныхъ основъ миѳологіи, обычаевъ и сказаній, которое я проводилъ въ своихъ изслѣдованіяхъ, должна была уступить мѣсто теоріи взаимнаго между народами общенія въ устныхъ и письменныхъ преданіяхъ“. (*Ѳ. Буслаевъ*, Народная поэзія. СПБ. 1887, предисловіе) [4]).

Труды *Буслаева* сообщили могучій толчекъ движенію русской науки въ томъ же миѳологическомъ направленіи. Вслѣдъ за нимъ на первомъ мѣстѣ здѣсь долженъ быть поставленъ извѣстный собиратель ска-

[1]) *Ѳ. Буслаевъ*. Историч. очерки, I, стр. 1.

[2]) *Буслаевъ*, Русскій богатырскій эпосъ, Русск. Вѣстн. 1862, № 3.

[3]) *Буслаевъ*, op. cit. № 3, стр. 48.

[4]) Срв. о Ѳ. И. Буслаевѣ *А. М. Лобода*, Русскій богатырскій эпосъ, Кіевъ, 1896, 154 слл.; *И. В. Ягичъ*, Исторія слав. филологіи, Спб. 1910, 535 слл.

зокъ и легендъ *А. Н. Афанасьевъ* (1826—1871). Въ своемъ обширномъ трехтомномъ сочиненіи: „Поэтическія воззрѣнія славянъ на природу". (М. 1865, 1868, 1869) на первыхъ страницахъ его онъ пишетъ: „Богатый и можно сказать—*единственный* источникъ разнообразныхъ миѳическихъ представленій есть *живое слово* человѣческое, съ его метафорическими и созвучными выраженіями". *Афанасьевъ* излагаетъ принципы школы *М. Мюллера* касательно „процесса миѳическихъ обольщеній", опутывавшихъ умъ человѣка. „Зерно, изъ котораго выростаетъ миѳическое сказаніе, коренится въ первозданномъ словѣ" (Поэтич. воззр. I, стр. 15). Согласно этимъ взглядамъ, *Афанасьевъ* усматриваетъ въ древнерусскихъ богатыряхъ олицетворенія различныхъ стихій внѣшней природы. Илья Муромецъ—богъ громовникъ. „Окованный зимнею стужею, богатырь громовникъ сиднемъ сидитъ безъ движенія (не заявляя себя въ грозѣ), пока не напьется живой воды, т. е. пока весенняя теплота не разобьетъ ледяныхъ оковъ и не претворитъ снѣжныя тучи въ дождевыя; только тогда зарождается въ немъ сила поднять молніеносный мечъ и направить его противъ темныхъ демоновъ". (Поэтич. воззр. I, стр. 305). Въ стрѣлахъ Ильи Муромца *Афанасьевъ* видѣлъ остатокъ миѳическаго представленія небесной молніи, а въ Соловьѣ-разбойникѣ—олицетвореніе демона бурной грозовой тучи; его могучій свистъ изображаетъ завываніе вѣтра. Микула Селяниновичъ, какъ и Илья Муромецъ, олицетворяетъ собою бога-громовника, щедраго подателя дождей, пашущаго небесную ниву своимъ золотымъ плугомъ (Поэт. воззр. II, стр. 679—682). Садко—образъ древняго бога грозы и вѣтровъ (II, стр. 214) и т. д. „По теоріи Куна и Шварца, Афанасьевъ всюду, кстати и некстати, объяснялъ миѳы небесными явленіями и особенно грозовою тучею и молніей. Какое множество сближеній сдѣлано на эту тему Афанасьевымъ, читатель можетъ видѣть по указателю въ концѣ 3-го тома, гдѣ самая большая масса миѳологическихъ сравненій сводится къ словамъ: „туча", „гроза", „молнія", „громъ", „вѣтеръ" (слова *А. Н. Пыпина*, Исторія русской этнографіи т. II, стр. 129) [1]).

Третьимъ, самымъ крайнимъ представителемъ школы Куна и М. Миллера былъ у насъ *Орестъ Ѳ. Миллеръ* (1833—1889), изъ трудовъ которого наибольшее значеніе имѣютъ: „Опытъ историческаго обозрѣнія русской словесности" и докторская диссертація: „Илья Муромецъ и богатырство кіевское" (1870). По словамъ *А. Н. Пыпина* (Исторія рус. лит. II, стр. 232), „миѳологическая точка зрѣнія доведена здѣсь до послѣдней крайности: это—послѣдняя степень преувеличенія, до какой можно было довести солнечно-небесно-грозовую теорію". И дѣйствительно, везде и повсюду *Ор. Миллеръ* усматриваетъ свою метеорологическую символику.

[1]) Срв. объ Афанасьевѣ *А. М. Лобода*, цит. соч. 171 слл.; объ отношеніи его къ Максу Мюллеру—*В. Плотниковъ*, Фил. Зап. 1879.

Старшіе богатыри—„антропоморфическіе исполинскіе миѳы тучъ“ (Опытъ, стр. 204); Соловей разбойникъ—„не что иное, какъ олицетворенная буря съ ея вѣтвистымъ деревомъ тучъ и ея грознымъ свистаньемъ“ (стр. 221); Владиміръ—Красное солнышко и Добрыня Никитичъ—солнечные боги; бой Ильи Муромца съ сыномъ—образъ истребленія богомъ-громовникомъ имъ же порождаемыхъ тучъ (стр. 219); камень алатырь толкуется, какъ „солнечный камень“ и т. д. [1]).

Лишь отчасти къ тому же научному направленію относятся глубокій лингвистъ-мыслитель *А. А. Потебня*, *П. С. Ефименко*, *И. И. Срезневскій*, *Е. В. Барсовъ*, *А. П. Фаминцынъ* и другіе русскіе изслѣдователи. Такъ, напр., *А. А. Потебня* (1835—1891), вслѣдъ за Максомъ Мюллеромъ, считалъ языкъ „главнымъ и первообразнымъ орудіемъ миѳическаго мышленія“ („Изъ записокъ по теоріи словесности“, Харьк. 1905, стр. 589), но онъ отвергалъ порчу или болѣзнь языка, какъ миѳотворческій факторъ, и опредѣлялъ миѳъ, какъ словесное произведеніе, въ которомъ образъ (=сказуемое) цѣликомъ переносится въ значеніе (=психологическое подлежащее, т. е. то, что подлежитъ объясненію (тамъ же 426 и 587) [2]).

Таковы были наиболѣе крупные представители „солярно-лингвистическаго“ направленія въ области исторіи религій. Мы видѣли, какъ новѣйшее языкознаніе шагъ за шагомъ отвергло почти всѣ этимологическія сближенія, сдѣланныя миѳологами. Самое существованіе общей индоевропейской религіи подверглось сомнѣніямъ. И методъ, заимствованный изъ науки сравнительнаго языкознанія, признанъ былъ неправильнымъ, ибо эволюція языка не представляетъ *точной* аналогіи развитію миѳа: языкъ —стихія гораздо болѣе инертная, неподвижная [3]). Съ другой стороны, подъ вліяніемъ изученія религій современныхъ нецивилизованныхъ народовъ, ученые все болѣе и болѣе стали склоняться къ тому, что культъ солнца, луны, грозы и облаковъ былъ явленіемъ вторичнымъ, секундарнымъ, и что ему предшествовалъ періодъ поклоненія мелкимъ духамъ природы, многочисленнымъ демонамъ,—періодъ такъ наз. „низшей миѳологіи“. Такъ солярно-метеорологическая теорія *Мюллера* и *Куна* постепенно уступила мѣсто „демонологической“ теоріи *Шварца* и *Маннгардта*, къ разсмотрѣнію которой мы теперь и обратимся [4]).

---

[1]) Срв. объ Ор. Миллерѣ *А. М. Лобода*, 173 слл.

[2]) Срв. объ *А. А. Потебнѣ*, *И. В. Ягичъ*, 555 сл. и брошюру А. В. Ветухова (Варш. 1896).

[3]) Срв. *W. Wundt* Völkerpsychologie II Mythus u. Religion, S. 544.

[4]) См. превосходно написанную критику положеній ученія *Куна* и *Мюллера* въ книгѣ *Otto Gruppe*: Die griechischen Kulte u. Mythen 1887, I, стр. 72—184. На русск. яз. статья *В. Плотникова*: Замѣтки о сравнительной миѳологіи М. Мюллера въ Филол. Зап. 1879, вып. 2 и 6.

III.

Демонологическое направленіе Шварца и Маннгардта.

Послѣ того какъ солнечная и грозовая система индоевропейской миѳологіи потерпѣла крушеніе, сравнительное изученіе религіи приняло нѣсколько иное направленіе, которое *O. Gruppe* (Griech. Kulte u. Mythen, § 26) называетъ „демонологическимъ". Если *M. Мюллеръ* и *A. Кунъ* видѣли первоначальную форму религіи въ почитаніи мощныхъ стихій и силъ природы, то представители новаго направленія, главнымъ образомъ въ лицѣ В. Шварца, В. Маннгардта и др., напротивъ, утверждаютъ, что прежде всего возникло поклоненіе мелкимъ явленіямъ внѣшней природы („niedere Mythologie").

Основная мысль ихъ заключается въ томъ, что живущая еще и до сихъ поръ въ народѣ вѣра въ демоновъ лѣсныхъ, полевыхъ и домашнихъ, вѣдьмъ и русалокъ, карликовъ и великановъ сохранилась еще со временъ индоевропейскаго единства и лежала въ основѣ религіи; герои и боги—образы позднѣйшаго происхожденія.

Основателемъ этого миѳологическаго направленія можно считать *W. Schwartz'a*. Изъ прежнихъ его трудовъ упомянемъ о слѣд.: Der Ursprung d. Mythologie usw. 1860. Die poetischen Naturanschauungen d. Gr., Römer u Deutschen usw. I Sonne, Mond und Sterne 1864; II Wolken und Wind, Blitz und Donner 1879. Indog. Volksglaube 1885. Въ нихъ *Schwartz* доказывалъ, что народныя вѣрованія въ демоновъ—*prius*, миѳы о герояхъ и богахъ—*posterius*, что эмбріональныя народныя представленія (напр. объ облакахъ, какъ плащѣ, пловучихъ островахъ и т. д.—срв. эгиду Зевса, миѳъ объ Аргонавтахъ) позже лишь развились въ высшіе религіозные образы. Я остановлюсь на разборѣ его новѣйшихъ работъ, въ которыхъ онъ остается вполнѣ вѣренъ прежней своей точкѣ зрѣнія.

Такъ, въ трудѣ: Nachklänge prähistorischen Volksglaubens im Homer, Berl. 1894, *Schwartz* старается выдѣлить въ поэмахъ Гомера элементы старинной, низшей миѳологіи, индоевропейской вѣры въ чары, волшебство, чудовища, въ демоновъ грозы и вѣтра. Къ такимъ пережиткамъ *Schwartz* относитъ гомеровское упоминаніе о заговорѣ (ἐπαοιδή) крови, текущей изъ раны (Од. XIV, 455 сл.), о волшебной травѣ μῶλυ (Од. X, 302 сл.) о полетѣ боговъ на волшебныхъ сандаліяхъ (Од. I, 96 сл.), о заколдованномъ мечѣ, возбуждающемъ страхъ въ рукахъ Посейдона (Ил. XIV 384 сл.), о чудесныхъ корабляхъ фэакійцевъ, плывущихъ подъ покровомъ облаковъ и тумановъ (Од. VIII, 555 сл.), о зельѣ, прогоняющемъ тоску, которое приготовляетъ Елена (Од. IV 220), εἴδωλα, являющихся во снѣ (Од. IV 725 сл.) и т. д. Афродита, направляясь къ Анхизу (hymn. ad Aphrod. 45 сл.) и Гера, собирающаяся къ Зевсу (Ил. XIV 170 сл.), натираются благовонной мазью. Съ этимъ мотивомъ *Schwartz* сопостав-

лять нѣкоторые миѳы о вѣдьмахъ (облачныхъ и вѣтряныхъ существахъ Wolken-und Winddämonen), натирающихся мазью и улетающихъ на свои любовныя приключенія (37 сл.). Эти древніе разсказы о волшебницахъ пріурочены были позднѣе къ божественнымъ существамъ (42).

Къ взглядамъ *Schwartz'a* примкнулъ и *Wilhelm Mannhardt* (1831—1880) въ соч.: Korndämonen 1868; Wald-und Feldkulte Berl 1875—1877, нов. изд. 1904—1905; Mytholog. Forschungen 1884 и др. Основная мысль его чрезвычайно любопытна: миѳъ основанъ на опредѣленномъ міровоззрѣніи или мышленіи (Auschauungsweise oder Denkform), которое должно обнаруживаться у каждаго народа на извѣстной ступени его духовнаго развитія; эта мысль напоминаетъ собой новое ученіе антропологической школы, о которой рѣчь будетъ ниже. Его работы въ области земледѣльческихъ культовъ древнихъ грековъ и германцевъ сдѣлали эпоху въ исторіи религіи.

Къ послѣдователямъ школы *Schwartz'a* и *Mannhardt'a* можно отнести изъ новѣйшихъ ученыхъ отчасти и *Германа Usener'a*, (1834—1905) издавшаго въ 1896 г. обширный трудъ, въ которомъ онъ сдѣлалъ новую попытку объяснить таинственный процессъ развитія великихъ божествъ изъ низшихъ миѳическихъ образовъ. Книга его называется: „Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung (Bonn. 1895), и на ней намъ необходимо остановиться подробнѣе.

О сущности боговъ можно судить, по мнѣнію *Usener'a*, лишь на основаніи ихъ именъ. Путемъ изученія именъ божествъ мы можемъ узнать, какъ создавалось представленіе о безконечномъ..

Usener указываетъ на то, что между именами боговъ есть много омонимовъ, т. е. что одни и тѣ же имена въ различныхъ формахъ, означающихъ то же божество, возникаютъ въ разныхъ мѣстахъ и въ разное время; напр., имя Κρόνος и однозначающія съ нимъ Κρονίων, Κρόνιος, Κρονίδης, произведенныя отъ основы глагола κραίνω и означающія „Исполнитель“ (der Vollender), „богъ приводящій къ счастливому концу все, что предпринимаетъ человѣкъ“—являются лишь названіями Зевса (какъ думалъ еще Welcker). А изъ формы Κρονίων было уже выведено, что Кроносъ былъ отцомъ Зевса (25 сл.): по *Usener'y*, образъ Кроноса въ сущности вполнѣ тожественъ съ Зевсомъ.

Подобными омонимами, иногда различающимися лишь по суффиксамъ, являются, напр., Marmar=Mamurius, Ἀθήνη=Ἀθηναία, Πέρσης=Περσαῖος=Περσεύς (8 сл.), Ἀχιλλεύς=Ἀχελῷος и др. Омонимы, означавшіе вначалѣ одно и то же божественное существо, стали означать различныя суще-

[1]) Такія же воззрѣнія проводитъ *Schwartz* и въ друг. своихъ сочиненіяхъ: въ ст. Noch einmal die gefesselten Götter bei den Indogermanen“, Zeitschr. d. Vereins f. Volksk. 1893, 448—451, въ соч. „Von den Hauptphasen in der Entwickelung d. altgriech. Naturreligion (Sonderabdr. aus der Bastian—Festschr. B. 1896).

ства только тогда, когда разные суффиксы, посредствомъ которыхъ были образованы эти имена, начали давать поводъ къ новому толкованію омонимовъ (29).

Къ омонимамъ относятся и женскія формы именъ боговъ, образованныя отъ мужскихъ названій. Индоевропейцы, за исключеніемъ двухъ-трехъ женскихъ миѳическихъ образовъ, почитатели первоначально лишь мужскія существа. Но, подъ вліяніемъ творческаго инстинкта, языкъ создавалъ къ именамъ мужскихъ божествъ женскія формы, которыя пріобрѣтали самостоятельное значеніе и, такимъ образомъ, особенно послѣ отдѣленія европейской вѣтви индогерманцевъ, къ мужскимъ божествамъ присоединились параллельныя существа женскія (26 ст.); въ индигитаментахъ появляются имена Limentinus и Limentina, Volumnos и Volumna; срв. Faunus и Fauna, Lupercus и Luperca, Liber и Libera и мн. др. (33); у грековъ— Ζεύς и Δία, Διώνη, Τρίτων и Аѳина Τριτωνίς, Τριτώνη, Τριτωνία (36) Πέρσης и Πέρση, Ἕκατος и Ἑκάτη (37) и т. д.

Но среди именъ боговъ довольно многочисленны и *синонимы*, т. е. часто одно и то же божество означается разными именами. Благодаря сложенію съ новой основой нѣкоторыя имена пріобрѣтаютъ иной характеръ и окраску (срв. Ἑκάτη —Ἑκαέργη, Ἕκατος—Ἑκηβόλος, Ἄρτεμις—Ἀρίστη, Ἀριστάρχη и Ἀριστοβούλη—48 сл.). Отдѣльныя представленія о богахъ, различныя стороны ихъ существа вызывали къ жизни часто и новыя слова (56 сл.): Ζεύς, насколько мы можемъ судить по названію его празднества Πάνδια назывался и Πάνδιος (герой Πανδίων, что является лишь иною формой имени Πάνδιος, былъ первоначально богомъ Зевсомъ) и т. д. Итакъ, одни и тѣ же боги означались многими именами: синонимами и омонимами, которые, несмотря на всю свою многочисленность, повидимому относились къ сравнительно небольшому кругу божествъ. И вотъ *Usener* задаетъ себѣ вопросъ, какъ возникли эти божественныя существа. Религіозныя понятія, какъ и всѣ остальныя, развиваются, по *Usener'y*, изъ индивидуальныхъ представленій, которыя постепенно переходятъ въ видовыя понятія и затѣмъ въ родовыя идеи. Въ самомъ началѣ обоготворяется каждое отдѣльное явленіе или дѣйствіе: напр., молнія, снопъ въ полѣ, пучокъ звѣробоя,—все это были боги на мгновеніе (Augenblicksgötter). Но впослѣдствіи, при одномъ и томъ же поводѣ, человѣкъ, естественно, возвращается къ одному и тому же представленію о богѣ. Благодаря этому боги, съ теченіемъ времени, выступаютъ съ извѣстной, узкой и точно ограниченной сферой дѣятельности. Для каждаго обстоятельства, которое могло представлять важность для тогдашняго человѣка, были созданы особые боги, получившіе яркія, выразительныя наименованія; такимъ образомъ обоготворены были не только дѣйствія и состоянія, взятыя какъ цѣлое, но также всевозможныя части ихъ, отдѣльные акты и моменты. Этихъ боговъ *Usener* называетъ спеціальными божествами (Sondergötter, 75 сл.=

dii proprii, dii certi). Такъ, у римлянъ встрѣчаются часто такія спеціальныя божества, indigitamenta, напр., Vervactor, (вспахивающій паровое поле), Seia, (вѣдающая посѣянный хлѣбъ), Proserpina (богиня растущаго хлѣба), Flora и т. д. (76 сл.). У литовцевъ и латышей также можно указать большое число такихъ боговъ (79 слл.); но изъ ихъ божествъ одинъ лишь Перкунасъ (слав. Перунъ) восходитъ къ индоевропейской порѣ, остальныя относятся къ эпохѣ самостоятельнаго культурнаго развитія прусско-литовско-латышскаго племени (109). Но и греки имѣли много такихъ спеціальныхъ боговъ съ очень узкой сферой дѣятельности: ихъ больше, чѣмъ думаютъ обыкновенно (122 сл.). Дамія и Ауксесія въ Пелопоннесѣ и на Эгинѣ, Хариты, Ауксо, Ἡγεμόνη, Θαλλο и Карпо, Ἄγλαυρος, Πάνδροσος и Герса (Ἕρση), Эрехтей и Триптолемъ (богъ тройного вспахиванія), Іатръ, Пеонъ, Іасъ, Іасо, Панакія, Акесо, Эпіона, Гигіея и мн. др.—суть такія спеціальныя божества.

Особенно возбуждало религіозное чувство небесное свѣтило, которому, какъ мы видимъ на примѣрѣ греческаго Зевса, приписывались всякія благотворныя дѣйствія (177 сл.); поэтому, между спеціальными богами мы часто встрѣчаемся съ божествами солнца; такъ, напр., имена Λύκος, Λυκάων, Λυκηγενής означали первоначально самостоятельнаго бога свѣта (199); слѣды его культа сохранились въ Аѳинахъ (221 сл.). Но имя его перенесено было позднѣе на Зевса и Аполлона, когда культъ этихъ боговъ достигъ большого развитія: въ это время нѣкогда самостоятельный богъ свѣта Λύκος отошелъ на задній планъ.

Подобнымъ же образомъ и въ эпитетахъ боговъ часто скрываются первоначально самостоятельные боги: напр., въ эпитетахъ Артемиды Ἀριστάρχη, Καλλίστη и др., Аѳины Νίκη, Ὑγίεια, Ἀλαλκομενηίς и др. таятся нѣкогда самостоятельныя божественныя существа, которыя слились позднѣе съ иными, болѣе мощными богами. На основаніи эпитетовъ великихъ боговъ можно, стало быть, установить значительное число такихъ второстепенныхъ спеціальныхъ боговъ, которые, съ возвышеніемъ культа главныхъ боговъ, опустились на ступень демоновъ и героевъ (24 сл.).

Герои, по мнѣнію *Usener'a*, отчасти выростали изъ умершихъ предковъ (впрочемъ, *Usener* отвергаетъ существованіе изначальнаго анимизма, такъ какъ культъ предковъ не можетъ считаться единымъ источникомъ религіозныхъ представленій: 254); но, отчасти, герои возникали и изъ демоновъ (253), и между ними оказались многіе спеціальные боги, значеніе которыхъ упало. Герои, историческій характеръ которыхъ нельзя доказать, были всѣ первоначально богами (напр., Гераклъ, Діоскуры, Елена и мн. др.). Изъ почитанія предковъ боги не могли развиться (I. 254). Такимъ образомъ, спеціальные боги, по Узенеру, частью слились съ высшими богами, и имена первыхъ стали эпитетами послѣднихъ, частью же опустились до уровня демоновъ и героевъ (272 слл.).

Какъ же возникли эти высшіе боги? Возникновеніе верховныхъ боговъ *Usener*, вообще говоря, не возводитъ къ индоевропейской эпохѣ; въ ту пору, когда индоевропейцы раздѣлились уже на восточную и западную вѣтви, и когда эта послѣдняя раздѣлилась уже на отдѣльныя племена, такихъ боговъ еще не было, а существовали одни лишь спеціальныя божества.

Этихъ высшихъ боговъ, возникшихъ изъ божествъ спеціальныхъ, *Usener* называетъ личными богами (persönliche Götter). Среди спеціальныхъ боговъ нѣкоторые, особенно важные (какъ, напр., боги свѣта) возвысились надъ остальными, и изъ нихъ развилось впослѣдствіи нѣсколько боговъ съ опредѣленною, пластической индивидуальностью, ставшихъ центромъ частнаго и общественнаго культа. Какимъ образомъ они развились, *Usener* показываетъ на слѣдующемъ примѣрѣ: Аполлонъ, явный богъ солнца и свѣта (I. 303) означаетъ собственно „Отвратитель бѣдствій“ („abwendender Gott), ἀλεξίκακος, Averruncus (309 слл.). Только когда это имя стало въ языкѣ одинокимъ и непонятнымъ, могъ изъ первоначальнаго спеціальнаго бога свѣта, Аполлона, развиться личный, конечно, также свѣтовой богъ (312).

Возникновеніе личныхъ боговъ, стало-быть, обусловливается рѣчью; это—чисто языковый процессъ (sprachgeschichtlicher Vorgang). Благодаря тому, что имя важнѣйшаго спеціальнаго бога, вслѣдствіе языковыхъ измѣненій или вымиранія соотвѣтствующаго корня, утрачиваетъ связь съ живой рѣчью и свою былую прозрачность,—оно становится собственнымъ именемъ. И только тогда, когда понятіе бога связано съ собственнымъ именемъ, онъ пріобрѣтаетъ способность стать личностью въ миѳѣ, культѣ, искусствѣ, поэзіи. Возникновеніе личныхъ боговъ изъ многочисленныхъ спеціальныхъ божествъ знаменуетъ собой психическій процессъ переходъ отъ единичныхъ представленій къ высшимъ, болѣе глубокимъ понятіямъ. Лишь только тотъ или другой спеціальный богъ становится личнымъ, онъ притягиваетъ къ себѣ родственныхъ спеціальныхъ боговъ. Послѣдніе или поглощаются имъ, если не имѣютъ особаго значенія, или же продолжаютъ жизнь въ качествѣ эпитетовъ личнаго бога или въ видѣ подчиненныхъ существъ въ его свитѣ (стр. 316 слл.).

Пока богъ не превращается въ пластическое существо, онъ безтѣлесенъ и безличенъ. „Свѣтлый отецъ“ (Ζεὺς πατήρ, Juppiter), котораго греки и италійцы поставили во главѣ своихъ боговъ, было понятіемъ, установившимся, въ языковомъ смыслѣ, уже въ отдаленное, доисторическое время, какъ это видно изъ сходства его съ индійскимъ Dyaus pita. Но уже въ Ригъ-ведѣ его заслоняетъ Индра. Причина того, что Dyaus у индусовъ не развился въ личнаго бога, заключается, по мнѣнію Узенера, въ ясности его имени (djaus значило „небо“, „день“); наоборотъ, имя

Индры, рано утратившее свою прозрачность, вполнѣ приспособлено было къ тому, чтобы, на почвѣ такой неясности, богъ этотъ могъ развиться въ могучаго личнаго бога (315 сл.).

Какъ только какой-либо личный богъ пріобрѣтаетъ наибольшее значеніе въ культѣ и становится способнымъ абсорбировать (поглощать) всѣ остальныя божественныя силы, политеизмъ переходитъ въ монотеизмъ.

Изъ всего сказаннаго видно, что *Usener* является сторонникомъ натуралистическаго толкованія миѳовъ, хотя онъ и признаетъ, что нѣкоторые боги представляютъ собою лишь обоготворенныя абстрактныя понятія. Но онъ не является приверженцемъ сравнительной миѳологіи *Куна* и *Макса Мюллера* (324 сл.); съ другой стороны, онъ не считаетъ возможнымъ выводить греческую религію изъ одного анимизма или культа предковъ. Вотъ почему Узенера трудно причислить къ одному опредѣленному направленію въ современной наукѣ о религіи. Однако, основываясь на томъ, что высшихъ боговъ онъ не возводитъ къ индоевропейской эпохѣ, а считаетъ происшедшими изъ низшихъ, изъ существъ, подобныхъ демонамъ,—можно отнести его къ послѣдователямъ фольклорной школы *Mannhardt'a*. Съ другой стороны, *Usener* исходитъ изъ предположенія, что о сущности божествъ можно съ увѣренностью судить по ихъ именамъ. Этотъ главный его постулатъ напоминаетъ собой принципы теоріи *М. Мюллера*. Изложенная выше схема образованія религіозныхъ понятій страдаетъ многими недостатками. *Usener* полагаетъ, что значеніе спеціальнаго божества вполнѣ исчерпывается обозначающимъ его именемъ, но это не всегда такъ (напр., Пэанъ и др.). Кромѣ того, его объясненія основываются часто на весьма сомнительныхъ этимологіяхъ, противорѣчащихъ даннымъ современнаго языкознанія. Такъ, на стр. 73 онъ принимаетъ догадку *I. Scaliger'a*, *Forchhammer'a* и *Welcker'a*, что Ахиллъ, имя котораго этимологически тожественно съ именемъ Ахелоя (Ἀχελῷος), былъ первоначально богомъ воды (Wassergott); на стр. 64 онъ производитъ вторую часть имени Πάν-δημος, эпитета Зевса, отъ корня djev (т. е. dieu, откуда греческое имя Ζεύς). Но δη въ δῆ-μο-ς нельзя сопоставлять съ этимъ корнемъ: ибо куда исчезъ безъ слѣда j? (срв. болѣе правильную этимологію слова δῆμος у *Brugmann'a*, Griech. Gramm.,[3] S. 300). Также δυσ—въ Δύσποντος и Δυσποντεύς онъ производитъ отъ корня dju, такъ что это имя сына Пелопа или Эномая означаетъ собственно „небесныя воды“. Герой былъ, слѣдовательно, по своему значенію подобенъ богу Ахелою (70). Первоначальная форма имени Ἀπόλλων есть Ἀπέλλων; *Usener* считаетъ древнѣйшею формой имя Ἄπ(π)ελλος. Имя это онъ производитъ отъ корня лат. слова pello=греч. πέλ—jω (срв. πέλω, πέλομαι): Ἄππελλος возникло изъ ἀπ(ό)·πελλος и значило то же, что и ἀλεξίκακος, „отвратитель“ (309 сл.). Эту этимологію принимаетъ и *М. Nilsson* (Gr. Feste, 1906, стр. 105). Но pellere вовсе не соотвѣтствуетъ греч. πέλω и, поэтому, па-

даетъ и вся этимологія (*Fröhde*, Bezz. Beitr. XIX, 1893, 230 сл., *Fick* и *Bechtel*, Griech. Personennamen², 438 думаютъ, что Ἀπόλλων, дорійск. Ἀπέλλων значило „прорицатель“ (der Verkünder) и имя его сопоставляютъ съ ἀπειλή и appellare; *Robert* у *Ed. Meyer'a*, Gesch. d. Altert. II, 98, производитъ имя бога отъ ἀπέλλα—загорода, хлѣвъ). Подобныхъ неправильныхъ этимологій у *Usener'a* много, и этимъ обстоятельствомъ подрывается значеніе всей теоріи.

Одно лишь *Usener* доказалъ неопровержимо: что греки, подобно италійцамъ, обладали значительнымъ количествомъ спеціальныхъ божествъ и героевъ. Но что эти второстепенныя божества древнѣе великихъ боговъ, этого *Usener'у* не удалось доказать; вообще же вся теорія его страдаетъ чрезмѣрной схематичностью.

Превосходный разборъ этого труда *Usener'a* далъ кн. *С. Н. Трубецкой* подъ заглавіемъ: Новая теорія образованія религіозныхъ понятій въ „Χαριστήρια“, сборникъ статей въ честь Ѳ. Е. Корша (М. 1896, стр. 299—342). *Трубецкой* не былъ, какъ извѣстно, спеціалистомъ-миѳологомъ: онъ отвергаетъ сравнительно-лингвистическій методъ *М. Мюллера* такъ же, какъ и теоріи *Спенсера* и *Грунпе* (стр. 301 сл., 329), и самъ склоняется, повидимому, къ демонологическому направленію, утверждая, что политеизмъ развился изъ полидемонизма (стр. 308—324; срв., однако стр. 330). Въ нѣкоторыхъ пунктахъ онъ соглашается съ авторомъ, но и онъ справедливо указываетъ на ошибочность стремленія *Usener'a* выводить все изъ именъ боговъ: богъ можетъ быть старше своего имени (стр. 305 сл., срв. стр. 312 сл.). Онъ возражаетъ также противъ мнѣнія, что до личныхъ боговъ были боги спеціальные (стр. 313 сл.); онъ указываетъ на недостовѣрность источниковъ, изъ коихъ *Usener* черпалъ свои свѣдѣнія о литовскихъ и латышскихъ божествахъ (стр. 315 сл.). Кн. С. Н. Трубецкой предполагаетъ сильное вліяніе чужихъ, пришлыхъ культовъ; но его мысль высказана вскользь, мимоходомъ и недостаточно аргументирована.

Синонимическихъ названій боговъ, о которыхъ трактовалъ *Usener* въ разсмотрѣнномъ уже трудѣ, касается и его статья „Göttliche Synonyme“ (Rhein. Mus. LIII, 1898, I. 329 fg.), являющаяся, до нѣкоторой степени, дополненіемъ къ его предшествующей большой работѣ.

Usener старается установить новый рядъ синонимовъ для одного и того же божественнаго существа. Онъ указываетъ на то, что многіе герои имѣютъ, по преданію, *двухъ* отцовъ, одного—божественнаго, другого—человѣческаго. Обычно имя смертнаго отца есть лишь болѣе древнее названіе того бога, который считается по миѳу также отцомъ героя (332).

Эллинъ, напр., по миѳу слыветъ сыномъ то Девкаліона то Зевса; но Зевсъ и Девкаліонъ тожественны. Слово Девкаліонъ произведено отъ того же корня, что и имя Зевсъ (333). Геракль сынъ Зевса и Амфитріона.

Но имя Ἀμφι-τρύων, происходящее во второй своей части отъ того корня, который является въ τείρειν, τέρετρον, τρίβειν, τρύμη, τρύμα, τρύος, τρυπᾶν и др., означаетъ бога-громовника, посылающаго свои перуны на востокъ и на западъ и поражающаго ими все (336). *Кастор*ъ и *Полидевк*ъ считаются сыновьями Зевса (Διόσκουροι) или же Тиндарея. Но имя Τυνδάρεως, произведенное отъ того же корня, что и Τῡδεύς (срв. скр. корень tud, лат. tundere, tudes „молотокъ") характеризуетъ „разрушителя", т. е. лаконскаго бога молніи (340 сл.). *Амфіон*ъ и *Зет*ъ—сыновья Зевса или Эпопея. Этотъ Эпопей, богъ, взирающій съ неба на все, что дѣлается на землѣ, идентиченъ съ Зевсомъ (срв. эпитеты Зевса Ἐπόπτης, Ἐπόψιος и др. 342 сл.) *Пириоой* (Πειρίθοος) также сынъ Зевса, но, вмѣстѣ съ тѣмъ. и Иксіона, который тожественъ съ Зевсомъ. Имя его означаетъ владыку солнечнаго колеса („Radmann" 345 сл.).

Когда изъ такихъ спеціальныхъ боговъ развивается богъ личный, остальныя божества либо поглощаются имъ, если имя ихъ легко могло быть измѣнено въ форму прилагательнаго (напр., Ζεὺς Λύκαιος или Ἀπόλλων Λύκειος) либо остаются самостоятельными, если ихъ имена, благодаря своей неясности, производили впечатлѣніе собственныхъ именъ; но тогда эти божества опускаются на ступень героевъ, часто приведенныхъ въ генеалогическую связь съ личными богами (378).

Личность и труды *Usener'a* оказали могучее вліяніе на современную германскую науку. Изъ многочисленныхъ его учениковъ выдаются: *Herm. Diels*, *Alb. Dieterich* (см. ниже) и др.; отчасти испытали на себѣ его вліяніе *Reitzenstein*, *Wendland*, *Deissmann*, большинство представителей новой филологической школы въ библейской наукѣ, равно какъ и германистъ *Fr. Kauffmann*. (род. 1863). Всѣ эти изслѣдователи, впрочемъ болѣе приближаются къ фольклористическому направленію [1]).

Сравнительнымъ миѳологомъ своеобразнаго толка представляется французскій ученый *P. Regnaud*; [2]) онъ признаетъ существованіе общей религіи у индоевропейцевъ той поры, когда они еще не распадались на отдѣль-

---

[1]) Изъ другихъ работъ *Usener'*а упомяну о слѣдующихъ: Italische Mythen, Rh. Mus. XXX, 1875. Weihnachtsfest 1889; Sintflutsagen 1899; Dreiheit 1903; Heilige Handlung, Arch. f. RW. VII, 1904. Vorträge u. Aufsätze, 1907; Keraunos (Rheinisch. Mus. LX. 1905, 1—30) и др. Въ 1913 г. вышелъ сборникъ мелкихъ статей Узенера: Kl. Schriften (въ IV томахъ). О немъ см. *E. Schwartz*, Herm. Usener, Berl. 1906 и *Deubner* въ Biogr. Jahrb. XXXI, 1908, 53—74.

[2]) Авторъ трудовъ: „Le Reg--Véda et les origines de la mythologie indoeuropéenene", (Paris 1892), Les premières formes de la religion et de la tradition dans l'Inde et la Grèce" (Paris 1894, срв. рецензію въ Lit. Centralbl. 1895, I, 1250 и Jahresb. üb. die Fortschr. d. kl. Altertw. CII, 1899, I, 145) и „Comment naissent les mythes (P. 1897).

ныя племена, но считаетъ ее очень примитивной. Болѣе всего элементовъ этой старинной религіи удержалось въ Ригъ-Ведѣ.

Regnaud желаетъ доказать, что индоевропейскія божества всѣ почти обязаны своимъ происхожденіемъ пѣснямъ, которыя пѣлись при возжиганіи священнаго огня и поддерживаніи его съ помощью горючихъ жидкостей. Такъ, ἀθάνατοι-amṛtas означаетъ живое пламя священнаго огня; ἀμβροσία—растаявшій отъ дѣйствія огня жертвенный жиръ; Уранъ (отъ ὥρα—жаръ, лѣтній зной) есть также блестящій, жертвенный огонь; облака, окружающія его,—жирные соки на алтарѣ. Такъ, Олимпъ, Кроносъ и Рея, Зевсъ и Гера, Гадесъ, 9 музъ, Сирены—все это, по увѣренію *Regnaud*—различные аттрибуты и состоянія жертвеннаго огня [1]).

Въ другомъ своемъ сочиненіи: Comment naissent les mythes P. 1897, Regnand также доказываетъ, что миѳы и легенды имѣютъ источникомъ своимъ литургическіе (богослужебные) тексты и развились въ праязычную эпоху благодаря культу священнаго огня (p. 1). Это положеніе онъ иллюстрируетъ на сказкѣ о Мальчикѣ съ пальчикъ, которую цѣликомъ возводитъ къ Ведамъ. Напр., начало ея: „Жили были нѣкогда дровосѣкъ и его жена, у нихъ было семь сыновей“ онъ объясняетъ изъ Ригъ—Веды I, 164, 1, гдѣ говорится: вицѣлъ я тамъ хозяина дома, имѣющаго семь сыновей (p. 3) и т. д. Въ формулахъ ведійскихъ гимновъ сохранились, по его мнѣнію, слѣды древнѣйшихъ сказокъ (p. 54). *Regnaud* приходитъ, въ концѣ концовъ, къ заключенію, что прототипомъ Мальчика съ пальчикъ является Агни. Столь же фантастичны объясненія преданій о всемірномъ потопѣ (p. 54 и 58 слл.), объ Урваси и Пуруравасѣ (p. 153 слл.) и т. д.

Rudolf v. Ihering, знаменитый историкъ римскаго права, въ своемъ трудѣ Vorgeschichte d. Indoeuropäer Lpz. 1894, пытается возвести многочисленные религіозные институты римлянъ, особенно обрядъ ver sacrum, (309 слл.) къ индоевропейской эпохѣ или, по крайней мѣрѣ, къ слѣдовавшей за ней порѣ странствованій отдѣльныхъ индоевропейскихъ племенъ. Такъ, обычай гаданія по внутренностямъ животныхъ восходитъ къ тому времени, когда, кочуя, люди хотѣли убѣдиться въ здоровости климата той страны, гдѣ они думали поселиться; происхожденіе обычая servare de caelo относится, по мнѣнію *v. Ihering'a*, еще къ той порѣ, когда вождь кочевой орды наблюдалъ въ полночь небо, чтобы рѣшить, можно ли на слѣдующій день продолжать свой путь; а въ ver sacrum *v. Ihering* видѣлъ отраженіе доисторическаго выступленія арійцевъ съ ихъ прародины (319 слл.) и т. д.

Къ школѣ *Mannhardt'a* и *Schwartz'a* можно до нѣкоторой степени отнести и извѣстнаго изслѣдователя классической миѳологіи *W. H. Roscher'a*,

[1]) См. Les premières formes de la religion et de la tradition dans l'Inde et la Grèce Paris 1894.

(род. 1845), редактора прекраснаго изданія: Ausführliches Lexicon d. griechischen u. römischen Mythologie (Lpz. 1884 слл.); *Roscher'a*, вообще говоря, трудно отнести къ опредѣленной группѣ миѳологовъ: онъ противникъ школы *Kuhn'a* и *M. Müller'a*: противъ нея онъ рѣшительно высказывается въ одной изъ своихъ рецензій [1]). Онъ привлекаетъ къ сравненію часто миѳы и обычаи неродственныхъ грекамъ и италійцамъ народовъ, но въ общемъ пониманіи миѳологіи онъ расходится съ послѣдователями антропологической школы *Andrew Lang'a*. Самъ онъ считаетъ себя приверженцемъ направленія *Mannhardt'a*, которому удалось, по мнѣнію *Roscher'a*, соединить положительныя стороны сравнительнаго метода съ принципами филологической критики, и стать такимъ образомъ основателемъ новаго миѳологическаго направленія [2]).

Основой миѳовъ *Roscher* считаетъ, главнымъ образомъ, астрономическія явленія природы. Съ этой точки зрѣнія онъ уже въ прежнихъ трудахъ своихъ считалъ Геру и Юнону богинями мѣсяца, Аполлона и Марса—солнечными божествами, Гермеса—богомъ вѣтра и т. д. И въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ (см. гл. обр. монографію Ueber Selene und Verwandtes Lpz. 1890 и добавленіе къ ней: Nachträge zu meiner Schrift über Selene und Verwandtes Lpz. 1895) *Roscher* исходитъ изъ древнѣйшихъ народныхъ представленій о мѣсяцѣ. На основаніи обширнаго и тщательно подобраннаго матеріала *Roscher* доказываетъ, что образъ богини мѣсяца развился изъ этихъ народныхъ представленій о лунѣ.

Блестящій, золотой мѣсяцъ представлялся народному воображенію таинственнымъ дискомъ, рогомъ и т. д.; поэтому и Селена (какъ богиня мѣсяца) имѣетъ надъ главой своей круглый дискъ или серпъ луны; яркость мѣсяца повела къ тому, что она изображалась съ факеломъ въ рукѣ (18 сл.); Селену представляли летящей по небу или ѣдущей въ колесницѣ, на быкѣ, конѣ (36 слл.). Какъ и Геліосъ, она появляется изъ-за океана и снова погружается въ него (44 сл.). Такъ какъ луна, по старинному повѣрью, является причиной росы и способствуетъ росту растеній, то и богиня мѣсяца является, вмѣстѣ съ тѣмъ, и богиней урожая (49 сл.; 61 сл.). Мѣсяцъ оказываетъ вліяніе на менструацію у женщинъ и на роды (55 слл.): онъ покровительствуетъ волшебству, и поэтому богиня мѣсяца становится также богиней гаданія и магіи (48 слл.). Такъ какъ охота часто совершалась въ первобытное время въ лунныя ночи, то богиня мѣсяца стала покровительницей охоты (92 сл.). Такъ объясняетъ Roscher

---

[1]) B. ph. W. 1893, S. 1298 fg.; срв. и его статью: Uber den gegenwärtigen Stand der Forschung auf dem Gebiete der griechischen Mythologie und die Bedeutung des Pan, Arch. f. Religionswissenschaft 1 1898, S 43 fg., особ. S. 48 fg.

[2]) См. цитир. ст. въ Arch. f. RW. 50 сл.

культъ Селены, ея аттрибуты и символы и доказываетъ, что первоначально она была типичной богиней мѣсяца (102 сл.).

Впрочемъ, не только Селена, но и Артемида-Діана Гера-Юнона, Афродита, Геката, даже нѣкоторыя героини, какъ Европа, Пасифая, Антіопа, Медея, Каллисто, Аталанта, Ифигенія, Медея, Кирка, Елена, Федра были первоначально богинями мѣсяца и лишь впослѣдствіи опустились на ступень простыхъ героинь (126 слл.).

Статья *Roscher'a* „Nachträge zn meiner Schrift über Selene und Verwandtes" Leipz 1895 вызвана отчасти рецензіей на его прежній трудъ, помѣщенной *Wieseler'омъ* въ Götting. Gelehrt. Anzeigen 1891. 507—613.

Въ послѣднее время *Roscher* усиленно работаетъ надъ изученіемъ символики чиселъ. Онъ доказываетъ, что напр., число 9 имѣло религіозно-обрядовое значеніе въ гомеровскихъ поэмахъ и орфической теологіи, въ связи съ дѣленіемъ мѣсяца на три недѣли по 9 дней въ каждой. Этому календарю предшествовало, въ эпоху бэотійской культуры, дѣленіе мѣсяца на четыре недѣли по 7 дней въ каждой. Мистическое значеніе числа 40 обусловлено было, по мнѣнію *Roscher'a*, сорокодневнымъ срокомъ нечистоты роженицы.

Изъ другихъ работъ *Roscher'a* слѣдуетъ упомянуть объ интересномъ изслѣдованіи: Ephialtes. Eine pathologisch-mythologische Abhandlung über die Alpträume u. Alpdämonen des klass. Alt. (Abh. Sächs. Ges. d. Wiss. XX, 1900), посвященномъ кошмарамъ и домовымъ въ народныхъ повѣрьяхъ. Имя Эфіальтъ происходитъ, по его мнѣнію, отъ ἐπί+ἅλλομαι („вспрыгиваю"; срв. лат. incubus); однимъ изъ многочисленныхъ именъ демоновъ было Ὠφέλης, откуда возникло впослѣдствіи имя Μεγιστωφέλης, прообразъ знаменитаго Мефистофеля. Наконецъ, въ изслѣдованіи о „Кинантропіи" *Roscher* собралъ множество—76—данныхъ, доказывающихъ интимную связь собаки и волка съ хтоническими (подземными) демонами и душами усопшихъ (Abh. XVII, 1897) [2]).

---

[1]) См. труды *Roscher'a*: Die enneadischen u. hedomad. Fristen u. Wochen d. ältest. Griechen (Abh. d. Sächs. Ges. d. Wiss. XXI, 1903); Die Sieben- und Neunzahl im Kultus u. Mythus d. Griechen (ib. XXIV, 1904); Enneadische Studien, Versuch einer Gesch. d. Neunzahl bei den Griechen (ib. XXVI, 1907); Die Zahl 40. im Glauben, Brauch. u. Schrifttum d. Semiten (ib. XXVII, 1909); Die Tessarakontaden u. Tessarakontadenlehren d. Griech. u. anderer Völker (Ber. Sächs. Ges. d. Wiss. LXI, 1909)

[2]) Въ духѣ школы *Тварца* и *Мангардта* работаютъ также *C. Bonner*, A Study of the Danaid myth (Harvard Studies in class. philol. XIII, 1902, 129 слл.), *J. W. Beck*, L. Apulei fab. de Psyche et Cupidine, Groning. 1902; *J. v. Negelein*, Der Tod als Jäger u. sein Hund. (Zeitschr. des Vereins f. Volksk. XIII, 1903); Das Pferd im Seelencult (Z. d. Ver. f. Volksk. XI—XII). Pferd im arischen Altertum (Teutonia II, 1903); см. объ этихъ работахъ *v. Negelein'a* книгу *В. П. Клингера*: Животное въ античномъ и современномъ суевѣріи, Кіевъ, 1911, стр. 112 сл. 243 слл.

IV.

Историко-филологическая школа.

Крайности и неудачи сравнительно миѳологическаго направленія вызвали, наконецъ, естественную реакцію. Сопоставленіе миѳовъ и этимологическій анализъ либо были отвергнуты вовсе, либо стали примѣняться *не* для реконструкціи первобытной индоевропейской религіи, но въ цѣляхъ выясненія даннаго миѳа, его сущности и значенія. Это новая школа ученыхъ ограничивается въ своихъ изслѣдованіяхъ одною лишь опредѣленной миѳологіей (напр. греческой, римской, германской), отказываясь заглядывать по ту сторону Гомера и Гесіода, въ туманную даль индоевропейской старины. Такъ какъ она пользуется при этомъ филологическими методами, занимаясь, главнымъ образомъ, критическимъ изслѣдованіемъ сохранившагося матеріала,—то многіе (напр. *Roscher*, *Král*, *Jiráni*) [1]), называютъ эту школу филолого-критической. Мы видѣли уже, что и *Usener* и *Roscher*, отчасти, могутъ считаться послѣдователями этого направленія. Вообще, оно не ново, и зародыши его можно отыскать еще въ античной наукѣ.

Прежде всего мы должны коснуться тѣхъ миѳологовъ, которые выдвигаютъ различные мѣстные культы, лишь впослѣдствіи слившіеся въ общегреческую религію. Самымъ яркимъ представителемъ этой племенной или „локальной“ теоріи греческой миѳологіи былъ знаменитый *Carl Otfried Müller* (1797—1840), Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie Götting. (1825) отчасти *P. W. Forchhammer* (1801—1894) [2]),

---

Къ той же области „низшей миѳологіи“ относятся работы *Ch. Michel'я:* Les bons et mauvais esprits dans les croyances de l'ancienne Grèce (Revue d'hist. et de la littér. relig. 1910); *S. Seligmann'a* Der böse Blick, I—II, 1910, проф. *Н. Ф. Сумцова*: О свадебныхъ обрядахъ, преимущественно русскихъ 1881; Хлѣбъ въ обрядахъ и пѣсняхъ 1885; Культурныя переживанія 1890; Колдуны, вѣдьмы и упыри 1891; *Евг. В. Аничкова* (ученика геніальнаго Александра Веселовскаго): Весенняя обрядовая пѣсня на Западѣ и у славянъ 1903—1905, Язычество и др.-русская проповѣдь, Old russian pagan cults (труды III междунар. конгресса историковъ религій), проф. *Д. П. Шестакова*: Изсл. въ обл. греч. нар. сказ. о свят. Варв. 1910 и т. д. Не имѣя возможности перечислять здѣсь многочисленныя другія работы въ данномъ направленіи, я позволю себѣ отослать читателя за болѣе подробными свѣдѣніями къ книгѣ *O. Gruppe,* Mythol. Literatur Lpz. 1908, стр. 320—382.

[1]) Über den gegenwärtigen Stand der Forschung auf dem Gebiete der griech. Mythologie u. s. w. Arch. f. Religionsw. I, 1898, 50 сл.

[2]) Изъ его трудовъ назову: Apollons Ankunft in Delphi, Kiel 1840; Die Sphinx, ib. 1852; Achill, ib. 1853; Daduchos. Einl. in das Verständniss d. hellen. Mythen, Mythensprache u. mythischen Bauten, ib. 1875; Die Wanderungen der Inachostochter Io, ib. 1880; Erklärung der Ilias ib. 1884; Prolego-

а однимъ изъ самыхъ усердныхъ послѣдователей *O. Müller'a* является его однофамилецъ *H. D. Müller*, который, въ многочисленныхъ прежнихъ своихъ работахъ, проводилъ мысль, что каждое греческое племя почитало только два божества: мужское и женское. Вслѣдствіе переселеній, культы мѣстныхъ божествъ переносились къ другимъ племенамъ, благодаря чему получались самыя различныя сочетанія, пока, наконецъ, не одержала верхъ та система, которую мы находимъ въ гомеровскомъ эпосѣ. Этого же воззрѣнія держится *H. D. Müller* и въ послѣднихъ своихъ трудахъ. Такъ въ „Historisch mythologische Untersuchungen", Götting. 1892, онъ считаетъ, напр., Діомеда представителемъ малоазійскихъ дорянъ, вышедшихъ изъ Аргоса, Эномая—національнымъ героемъ первобытныхъ жителей Элиды, Пелопса—героемъ ихъ ахейскихъ противниковъ и т. под.

Я не буду здѣсь подробно останавливаться на устарѣвшихъ уже трудахъ *C. O. Müller'a*, какъ и на воззрѣніяхъ представителей прежней филологической школы: *K. Lehrs'a* (1802—1878), *F. Creuzer'a* (1771—1856: Symbolik u. Mythologie der alten Völker I—IV 1810—1812), *Lobeck'a* (1781—1860) [1]) и др. и обращусь прямо къ новѣйшимъ ученымъ.

Локальной теоріи придерживается *F. Deneken* въ ст. Heros въ Roschers Ausf. Lex. d. gr. u. röm. Mythol. I, 2441 сл. (срв. разборъ этой статьи у *А. Н. Деревицкаго* въ Фил. Об. I, 1, 1891, 45). Слово ἥρως означаетъ въ Иліадѣ воина; только впослѣдствіи оно получило значеніе древняго героя, а еще позже стало употребляться въ смыслѣ полубога (ἡμίθεος). Герои возникали или благодаря тому, что на людей переносились извѣстныя черты миѳовъ о богахъ, такъ что нѣкоторыя греческія преданія являются соединеніемъ элементовъ миѳическихъ и историческихъ, или же благодаря тому, что какой-либо богъ утрачивалъ свое первоначальное значеніе, напр. вслѣдствіе возвышенія культа другого, болѣе могущественнаго бога, принималъ болѣе человѣческій образъ, опускался до степени героя (2445 сл.). Іонійцы, какъ видно изъ гомеровскихъ поэмъ, не имѣли еще культа героевъ; ихъ замѣняли боги, находившіеся въ живомъ и интимномъ общеніи съ людьми; культъ же героевъ возникъ впервые у племенъ неіонійскихъ либо вслѣдствіе того, что первоначальныя божества опустились ступенью ниже (Амфіарай, Трофоній и др.), либо вслѣдствіе того, что у этихъ племенъ пріобрѣлъ важное значеніе культъ мертвыхъ, который иногда вызывалъ за собою и культъ героевъ (2447 сл.). Въ доказательство своего утвержденія *Deneken* ссылается на то обстоятельство, что культъ героевъ и мертвыхъ въ іонійскихъ поэмахъ Гомера представляется очень смутнымъ. Культа усопшихъ въ древнія времена у іонійцевъ вообще не было, только въ

---

mena zur Mythol. als Wissenschaft und Lexikon d. Mythensprache ib. 1891, Homer, seine Sprache, die Kampfplätze seiner Heroen u. Götter in der Troas ib. 1893.

[1]) Изъ его трудовъ замѣчателенъ „Aglaophamus" I—II, 1829.

позднѣйшихъ частяхъ эпоса онъ обнаруживается болѣе или менѣе ясно. Слѣдовательно, у іонійцевъ онъ либо вообще не развился, либо очень скоро исчезъ (2452 сл.). Въ Иліадѣ нѣтъ слѣдовъ и культа героевъ; они начинаютъ проявляться только въ Одиссеѣ. Древній іонійскій эпосъ знаетъ лишь героевъ сказаній, которые не требуютъ культа (2455). Культъ этотъ возникъ, главнымъ образомъ, въ Беотіи и у дорійцевъ въ VIII или VII стол. и даже, можетъ быть, столѣтіемъ раньше.

Въ данномъ случаѣ можно, впрочемъ, возразить, напр., что не всегда сужденія ex silentio бываютъ правильны: изъ того, что іонійскій эпосъ (другихъ примѣровъ изъ этой эпохи мы не имѣемъ) умалчиваетъ о культѣ героевъ, не слѣдуетъ, что его не было тогда *только* у іонійцевъ: можно думать, что его и *вообще* въ ту пору не существовало.—Къ этому направленію можно отчасти отнести и знаменитаго берлинскаго филолога *U. v. Wilamowitz-Möllendorff'a* (род. 1848). Уже въ статьѣ „Isyllos von Epidauros" (Philologische Untersuchungen, IX, Berl. 1886, 101 fg.) онъ разсматриваетъ Асклепія, какъ мѣстнаго ѳессалійскаго демона. Подобнымъ же образомъ въ своемъ изданіи Еврипидова Геракла (B. 1895²) онъ признаетъ Геракла дорійскимъ миѳическимъ существомъ. Эолійцы, іонійцы, элейцы, ахеяне и иныя племена первоначально его не знали. Гераклъ почитался сперва лишь у дорянъ, бэотянъ и ѳессалійцевъ, племенъ, нѣкогда составлявшихъ единое цѣлое. Гераклъ былъ, по его мнѣнію, національнымъ идеаломъ дорянъ, ихъ представителемъ, въ которомъ воплотились всѣ выдающіяся особенности этого племени (I. 27, 33); вначалѣ это—человѣкъ, впослѣдствіи—божество (I 33). Вотъ почему у дорійскихъ племенъ онъ почти не имѣлъ культа, тогда какъ у іонійцевъ, къ которымъ онъ перешелъ уже въ качествѣ героя, и которые не знали объ его человѣческомъ происхожденіи, онъ былъ окруженъ довольно значительнымъ культомъ (54 сл.); только здѣсь и развился культъ Геракла, какъ божества.

Миѳическія личности, въ родѣ Лина и Гименея, являются только воплощеніемъ опредѣленной пѣсни (28). Ипполитъ почитался въ Трѣзенѣ дѣвушками, посвящавшими ему предъ свадьбой свои волосы. Слѣдовательно, Ипполитъ есть существо, подобное Гименею. Какъ цѣломудренный демонъ брака („Hochzeitsdämon"), Ипполитъ рано поставленъ былъ въ связь съ Артемидой (33). Разсказъ объ его отношеніяхъ къ Федрѣ, супругѣ Тезея, не имѣетъ символическаго смысла, но есть простая новелла, разсказъ о событіи, имѣвшемъ мѣсто среди людей; лишь позднѣе эта новелла присоединена была къ имени трезенскаго „брачнаго демона". Преданіе же о его смерти, по которому собственные его кони взбѣсились отъ испуга и до тѣхъ поръ волочили его за собой, пока онъ не умеръ, возникло вслѣдствіе ложнаго толкованія его имени Ἱππόλυτος.

Такимъ образомъ, Ипполитъ представляется *Wilamowitz'y* символомъ свадебной пѣсни, символомъ, къ которому разсказъ объ отношеніяхъ

героя къ Федрѣ примкнулъ совершенно случайно; преданіе о его смерти —этимологическаго происхожденія.

Такимъ же точно способомъ объясняетъ *Wilamowitz* въ статьѣ „Hephaistos“ (Nachr. Ges. d. Wiss. zu Götting. 1895, 217 сл.) и миѳъ о Гефестѣ. По мнѣнію названнаго ученаго, значеніе Гефеста, какъ бога огня, не было первоначальнымъ. Культъ его встрѣчается лишь въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Греціи; его не знаетъ, напр., Бэотія или Пелопоннесъ; собственнымъ мѣстомъ пребыванія этого божественнаго кузнеца является восточная часть греческаго міра, главнымъ образомъ Лемносъ (229). Онъ не принадлежалъ, слѣдовательно, къ числу тѣхъ боговъ, которыхъ греки почитали еще на родинѣ, но это былъ богъ эллиновъ, поселившихся на островахъ Эгейскаго моря, откуда онъ и перешелъ въ эпосъ. Первоначально Гефестъ не принадлежалъ къ олимпійцамъ; онъ былъ кузнецомъ боговъ, и греки представляли себѣ его въ образѣ хромого калѣки. Но такъ какъ онъ сталъ впослѣдствіи почитаться, въ качествѣ кузнеца боговъ, на Самосѣ, гдѣ процвѣталъ культъ Геры, то она стала его матерью (238 сл.). Онъ представлялся въ видѣ калѣки, и, поэтому, возникло преданіе, что Гера, вслѣдствіе его непригодности къ чему-нибудь другому, обучила его ремеслу (236 сл,) Разсказъ о томъ, что онъ имѣлъ супругой одну изъ Харитъ или Афродиту, обязанъ своимъ возникновеніемъ фантазіи поэтовъ. Извѣстенъ миѳъ о томъ, что Гефестъ былъ сброшенъ Герой съ неба; нѣкоторые ученые усматривали въ этомъ паденіе огня съ неба на землю; но такое толкованіе кажется *Wilamowitz'y* не болѣе удачнымъ, какъ если бы кто вздумалъ сравнивать молнію съ окуркомъ сигары, брошеннымъ божествомъ (253 сл.). Есть также миѳъ о томъ, какъ Гефестъ изготовилъ для матери своей Геры волшебное кресло, съ котораго она не могла подняться: миѳъ этотъ *Wilamowitz* объясняетъ такъ: древнѣйшія изображенія божествъ изготовлялись изъ дерева; вспомнимъ, напр., изображеніе Артемиды Ὀρθία или Λυγοδέσμα въ Спартѣ. Также идолъ Геры на Самосѣ былъ деревянный и помѣщался на тронѣ, какъ бы прикованный къ креслу (234 сл.).

Мы видѣли, какъ *Wilamowitz* объясняетъ сущность и значеніе Геракла. Это эллинскій богъ. Но Гераклъ не былъ вначалѣ богомъ всѣхъ эллиновъ, онъ былъ лишь богомъ дорянъ, которые видѣли въ немъ идеальнаго представителя своего племеннаго типа. Сага о немъ содержитъ отчасти историческое ядро (28 fg), онъ самъ былъ первоначально человѣкомъ; позднѣе, и именно у іонійцевъ, ему стали воздавать божескія почести. Имя его, Ἡρακλῆς возникло только въ Аргосѣ.—Итакъ Гераклъ, по *Wilamowitz'y*—является идеаломъ дорійскаго племени [1]).

---

[1]) Кромѣ Wilamowitz'a, къ историко-филологической школѣ нужно еще отнести изслѣдователей мѣстныхъ культовъ и миѳовъ, какъ: *S. Wide* (культы Трёзена, Эпидавра, Герміоны и Лаконіи), *Immerwahr* (Аркадія),

Многіе изъ русскихъ филологовъ также разрабатывали вопросы миѳологіи и исторіи религіи. Такъ, проф. *Н. И. Новосадскій* посвятилъ обширныя изслѣдованія древне-греческой мистикѣ: Элевсинскимъ мистеріямъ (Спб. 1887), Культу кавировъ (Варш. 1891) и Орфическимъ гимнамъ (Варш. 1900). Кавиры, культъ которыхъ особенно распространенъ былъ въ средѣ іонійскаго и дорійскаго племени, были, по мнѣнію Н. И. Новосадскаго, божествами свѣта (Культъ Кавировъ, стр. 60, 72 сл., 82 и т. д.); культъ этотъ проникъ въ Грецію не съ Востока (стр. 36—42), но изъ Ѳракіи (42 сл.); авторъ доказываетъ, что въ самоѳракійскихъ мистеріяхъ существовало три степени посвященія, какъ и въ Элевсинѣ (96), и что сообщаемыя Мнасеемъ Патарскимъ имена Кавировъ не носили мистическаго характера (49 сл.).—Цѣнною является и другая работа Новосадскаго, посвященная орфическимъ гимнамъ: она выясняетъ намъ отношеніе между списками, содержащими орфическіе гимны, во многихъ случаяхъ возстанавливаетъ правильный текстъ; авторъ впервые примѣняетъ къ изслѣдованію метрики языка и гимновъ статистическій методъ, дающій ему возможность датировать сборникъ началомъ II в. до Р. Хр. (Орф. гимны, 235); раскрывъ тѣсную связь гимновъ съ орфическимъ движеніемъ и философскими ученіями древней Греціи, а также съ народной религіей и суевѣріемъ, *Н. И. Новосадскій* приходитъ къ заключенію, что мѣстомъ составленія сборника былъ Египетъ (стр. 239—240), а цѣлью—потребности литургіи (240).—Изъ мелкихъ работъ *Н. И. Новосадскаго* слѣдуетъ отмѣтить статью: „Къ вопросу о культѣ Изиды въ Греціи“ (Ж. М. Н. Пр. 1885, іюль, стр. 333—338), въ которой онъ доказываетъ что культъ Изиды, отожествленной греками съ Деметрой, въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ, напр., въ Аттикѣ, не носилъ мистическій характеръ; замѣтку о Котито (Ж. М. Н. Пр. 1886 іюнь, стр. 118—124), въ которой авторъ, вопреки мнѣнію Сентъ-Круа, доказываетъ, что культъ этого божества

Odelberg (Коринѳъ, Фліунтъ, Сикіонъ), *Fr. Studniczka* и *L. Malten* (Кирена), *W. Aly* (Критъ), *В. В. Латышевъ* и *Neustadt* (Ольвія), *K. Pilling* (Пергамъ), *W. A. Oldfather* (Локрида) *R. Pettazzoni* (Сардинія), а также такихъ ученыхъ, какъ *O. Crusius* (Beitr. z. griech. Mythol. 1886; Sagenverschiebungen, S.-B. Bayr. Akad. 1905), *Ferd. Dümmler, Bethe* (Homer u. die Heldensage 1902; Die trojan. Ausgrab. u. die Homerkritik, Neue Jahrb, VII, 1901; XIII, 1904), *Wecklein, P. Friedländer* (Argolica, Quaest. ad Graec. historiam fabularem pertinentes, Berol. 1905; Herakles, Sagengeschichtl. Unters. B. 1907); *P. Girard, J. Vürtheim* (De Aiacis orig., cultu, patria, Lugud. 1907; срв. De argonautarum vellere aureo, Mnemos. XXX, 1902); *Fr. Marx, Fr. Pfister* (изслѣдователь культа реликвій въ древности), *A. Gercke* и многіе другіе изслѣдователи, ограничивающіе свою задачу изученіемъ *одного* памятника древней поэзіи или же миѳовъ и культовъ *одной* опредѣленной страны и ихъ странствованіемъ въ предѣлахъ послѣдней.

носилъ не мистическую, а оріастическую окраску; и статью о почитаніи реликвій въ древней Греціи (Варш. Унив. Изв. 1889, 5).

Проф. *Ѳ. Ф. Зѣлинскій*, глубочайшій знатокъ античнаго міра, посвятилъ многія изъ своихъ статей исторіи древнихъ религій; онѣ собраны въ I и III томахъ его сочиненія: „Изъ жизни идей." Въ статьѣ „Идея нравственнаго оправданія" (т. I, 1 сл.; срв. по нѣмецки Die Orestessage und die Rechtfertigungsidee, Neue Jahrb. f. d. kl. Alt. II, 1899, 81 сл. 161 сл.). *Ѳ. Ф. Зѣлинскій* раскрываетъ намъ смыслъ миѳа объ Орестѣ. Основныя черты этого миѳа сложились еще въ ту пору, когда греческой религіи были чужды этическіе принципы, и она сводилась къ поклоненію силамъ и стихіямъ природы. Постоянная смѣна дня и ночи, лѣта и зимы приводила первобытнаго человѣка къ убѣжденію, что царство этихъ силъ не вѣчно. Ко времени обособленія греко-германской вѣтви индоевропейской семьи народовъ, это убѣжденіе выразилось въ слѣдующей формулѣ: все, что имѣло начало, будетъ имѣть и конецъ. То была тревожная пора борьбы, когда Зевсъ возсталъ противъ мрачныхъ силъ земли. Онъ одолѣлъ эти силы; но его власть произошла во времени и со временемъ должна погибнуть. Поэтому богамъ необходимъ спаситель: у грековъ Гераклъ или Аполлонъ, у германцевъ—Сигурдъ. Такъ возникъ первый крупный миѳъ въ греческой религіи, сохраненный нами лучше всего въ сагѣ о смерти Агамемнона. Богиня земли Клитемнестра, „замышляющая дѣло своей славы" убиваетъ Агамемнона—Зевса; но и ея царство обречено на гибель; за отца отомститъ сынъ, солнце-богатырь (Аполлонъ) и взойдетъ на тронъ своего отца.—Нравственный элементъ проникаетъ въ греческое міросозерцаніе вмѣстѣ съ дельфійской религіей Аполлона. Подъ вліяніемъ культа Аполлона, религія Зевса выставляетъ своей догмой постулатъ вѣчности царства боговъ и мира Земли съ Зевсомъ. Аполлонъ, какъ посредникъ между Зевсомъ и Землей, присваиваетъ себѣ право освобождать человѣка отъ грѣха и скверны при помощи обряда очищенія и наложенія искупительнаго наказанія. Въ Орестіи богъ святой горы (Парнасса) Орестъ, его спутница Артемида—сіяющая Электра и самъ Аполлонъ становятся, такимъ образомъ, олицетвореніями „солнца-богатыря". Согласно религіи Аполлона, право убитаго на кровавую месть такъ велико, что сынъ можетъ убить даже и мать; за то и Аполлонъ можетъ очистить даже и матереубійцу [1]).

Въ статьѣ „Гермесъ трижды величайшій" (Вѣстн. Евр. 1904; срв. Hermes u. die Hermetik, Arch. f. Religionswiss. VIII, 1905). *Ѳ. Ф. Зѣлинскій* устанавливаетъ платоновскіе и перипатетическіе элементы въ герметическихъ текстахъ, попутно полемизируя противъ мнѣнія *Reitzenstein'a*

[1]) Срв. объ этой теоріи *Ѳ. Ф. Зѣлинскаго* *Höfer* у Roscher'a, Mythol. Lex. III, 975; *O. Gruppe*, Mythol. Liter. 576; *P. Ehrenreich*, Allg. Mythol., Lpz. 1910, 187.

о мощномъ вліяніи Египта на герметическую литературу. Въ статьѣ „Римъ и его религія“ (В. Евр. 1903 1—2; срв. Rom u. seine Gottheit, Münch. 1903) рисуетъ картину внутренняго развитія римской религіи; въ „Умершей наукѣ“ даетъ прекрасный очеркъ древней астрологіи. Но, быть можетъ, самымъ замѣчательнымъ трудомъ *Ѳ. Ф. Зѣлинскаго* въ данной области является блестящій, проникновенный очеркъ исторіи греко-римскаго язычества въ „Энциклопедическомъ Словарѣ“ Брокгауза и Ефрона. Древнѣйшей ступенью античной религіи *Ѳ. Ф. Зѣлинскій* признаетъ анимизмъ. Но италійцы понимали одушевленіе природы лишь въ смыслѣ обоготворенія отдѣльныхъ ея актовъ, греки же—въ смыслѣ обоготворенія ихъ причинъ. Греческія божества предполагались живущими своею личною жизнью, независимо отъ того элемента природы, которымъ они управляли; напротивъ, римскія національныя божества живутъ исключительно каждый въ своей стихіи природы: римская Церера—просто зрѣющая нива; греческая Деметра—богиня нивы, но она въ то же время мать, потерявшая свою дочь и ищущая ее. Иными словами, анимизмъ римлянъ былъ *актуально-имманентнымъ*, анимизмъ грековъ—*субстанціально-трансцендентнымъ*. Четыре ступени развитія греческой религіи послѣдовательно смѣняли одна другую: религія Зевса, религія Деметры, религія Діониса и религія Аполлона. Затѣмъ начался процессъ религіознаго объединенія греческихъ племенъ подъ главенствомъ Дельфовъ, закончившійся къ VI стол. до Р. Хр. Дельфійской эпохой греческой государственной религіи можно считать время отъ вторженія дорянъ въ Пелопоннесъ до греко-персидскихъ войнъ (т. наз. „греческое средневѣковье“). Ее смѣнила собою аттическая эпоха, т. е. V и IV вѣка до Р. Хр. Три послѣднія столѣтія до Р. Хр. охватываетъ эллинизмъ, выдвинувшій новыя религіозныя формы: типъ всеобъемлющаго божества (Исида, Сарапись, Великая Матерь боговъ) и типъ обоготвореннаго человѣка (апоѳеозъ).[1])

Въ области римской религіи много работаетъ проф. *И. В. Нетушилъ*. Особенно интересна статья его: Dea Dia, богиня материнскаго права (Филол. Обозр. XVII 1899, кн. 1, стр. 3 сл.), въ которой мы находимъ сочетаніе антропологическаго метода съ историко-филологическимъ. *И. В. Нетушилъ* приходитъ къ тому заключенію, что рядомъ съ патріархальнымъ строемъ патриціанской семьи въ Римѣ существовали плебейскіе семейные порядки, основанные на материнскомъ правѣ (матріархатѣ); попутно авторъ привлекаетъ къ изученію бытъ современныхъ малайцевъ. Въ Dea Dia онъ усматриваетъ высшую богиню арвальско-плебейскаго Олимпа, женскую параллель къ патриціанскому Юпитеру. *И. В. Нетушила* принадлежитъ также очеркъ „Миѳологическія теоріи“ (Мирный Трудъ, № 2, 1902) и цѣлый рядъ статей въ Филол. Обозр. и Ж. М. Н. Пр.

[1]) См. о проф. *Ѳ. Ф. Зѣлинскомъ* статью *Н. В. Брюлловой* въ „Гермесѣ“ 909; № 3, стр. 71 слл.

Къ той же области относятся работы проф. *М. Н. Крашенинникова* о римскихъ муниципальныхъ жрецахъ, объ Августалахъ и сакральномъ магистерствѣ и др., статьи проф. *А. И. Садова* о религіозномъ міросозерцаніи различныхъ римскихъ поэтовъ: Горація, Овидія, Тибулла, Проперція, Виргилія (въ Христ. Чтеніи 1886 слл.) и другихъ русскихъ филологовъ.

Таковы основные пріемы и положенія, выдвинутые историко-филологическою школою въ области античной миѳологіи.

V.

Антропологическое направленіе въ миѳологіи.

Получившая въ послѣднее время широкое распространеніе, особенно въ Англіи, антропологическая школа изслѣдованія миѳовъ опирается на постулатъ тожества психологіи первобытнаго человѣка. Сходныя явленія, наблюдаемыя нами у совершенно различныхъ народовъ, живущихъ зачастую на весьма далекомъ разстояніи другъ отъ друга, могли возникнуть совершенно самостоятельно, въ силу одинаковыхъ условій жизни на опредѣленной ступени культурнаго развитія человѣчества. Въ основу своихъ религіозно-историческихъ изслѣдованій антропологическая школа полагаетъ всеобщій принципъ эволюціи, установленный въ біологіи. Каждому народу, на опредѣленной стадіи его культурнаго развитія, свойственны тѣ или иные религіозные обычаи, обряды, представленія, одинаково возникающіе у самыхъ различныхъ народовъ вслѣдствіе общности быта и психологіи некультурнаго человѣка.

Если религіозныя явленія подчинены универсальному закону эволюціи, то исторію религіи слѣдуетъ начинать съ изученія психическаго міра такъ называемыхъ дикарей, т. е. людей, стоящихъ на самой низкой стадіи развитія, и именно эти элементарныя религіозныя представленія дикарей должны быть тѣмъ зерномъ, изъ котораго, съ теченіемъ времени, развились и выросли высшія религіи цивилизованныхъ народовъ. Съ этой точки зрѣнія и миѳы классической древности являются лишь пережиткомъ болѣе низкой ступени развитія, когда античные греки и римляне были еще совершенными дикарями. А такъ какъ въ основаніи примитивной психологіи и міросозерцанія лежитъ „анимизмъ“, т. е. перенесеніе человѣкомъ на всю внѣшнюю природу своихъ собственныхъ качествъ, разума, воли, сексуальныхъ (половыхъ) отличій и т. д., то корень всякой религіи вообще стали усматривать именно въ одухотвореніи природы или анимизмѣ.

Возникновеніе этого новаго „антропологическаго“ направленія тѣсно связано съ общими условіями научной и вообще умственной жизни Ев-

ропы во второй половинѣ XIX вѣка. Интенсивная колонизація Африки, Америки и Австраліи, колоссальный ростъ промышленности и торговли, развитіе миссіонерской дѣятельности, научныя экспедиціи въ дикія страны, —все это ставило многихъ образованныхъ людей лицомъ къ лицу передъ совершенно новыми, невѣдомыми дотолѣ данными о бытѣ и вѣрованіяхъ некультурныхъ племенъ и привело къ массѣ наблюденій въ сферѣ современной этнографіи. Достаточно сказать, что въ настоящее время въ Африкѣ и въ Южной Америкѣ нѣтъ почти ни одной территоріи, почти ни одного племени, которые не были бы извѣстны европейской наукѣ. Такимъ образомъ къ концу XIX в. накопился огромный матеріалъ, который, оказываясь зачастую въ рѣзкомъ противорѣчіи съ европейскими воззрѣніями, настойчиво требовалъ объясненія. Эту задачу и взяла на себя англійская антропологическая школа. Основателями и наиболѣе яркими представителями ея являются: *E. B. Tylor*, *J. Lubbock*, *Herbert Spencer*, *J. Lippert*, въ самое послѣднее время *Andrew Lang*, *J. G. Frazer* и мн. др., хотя предшественниками ихъ можно до нѣкоторой степени считать и *Фонтенеля* (Fontenelle, 1758) и *Юма* (Hume) и даже кесарійскаго епископа Евсевія Памфила (IV в.).

Edward B. Tylor изложилъ свое ученіе подробно въ книгѣ Primitive Culture, researches into the development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom. 1871 (4 изд. 1903), сжато и сокращенно въ сочиненіи Anthropology, a introduction to the study of man and civilisation 1881. Цитирую русскій переводъ *Д. А. Коропчевскаго*.

Въ „Первобытной культурѣ“ *Tylor* устанавливаетъ положеніе, что возникновеніе и первоначальное развитіе миѳовъ обуславливается дѣтскимъ возрастомъ душевной жизни человѣка; развитіе миѳовъ есть часть эволюціи культуры (стр. 152 сл.). Первой и главной причиной образованія миѳовъ была вѣра въ то, что вся природа одушевлена; вѣра эта на высшей ступени своего развитія ведетъ къ персонификаціи (олицетворенію). Пока человѣкъ стоялъ на зачаточной ступени своего духовнаго развитія, онъ усматривалъ въ каждомъ явленіи природы вліяніе особой невѣдомой жизни и воли. Солнце и звѣзды, деревья и рѣки, вѣтеръ и облака—казались ему личными живыми существами, живущими такой же жизнью, какъ люди или звѣри (стр. 253). Это одухотвореніе (animace) природы содѣйствовало возникновенію природныхъ миѳовъ (стр. 256 сл.). На возникновеніе миѳовъ оказалъ большое вліяніе и языкъ (стр. 266 сл.). Все это *Tylor* доказываетъ разборомъ многихъ миѳовъ о природѣ (стр. 280—325). Но миѳы проистекаютъ и изъ другихъ источниковъ. Жажда человѣка узнать причины, производящія различныя явленія, которыя онъ наблюдалъ вокругъ себя, не является плодомъ высшей культуры, но свойственна низшей ступени развитія; и эта жажда приводитъ его къ созданію объяснительныхъ или философскихъ миѳовъ; послѣдніе, впрочемъ,

могутъ имѣть и иное происхожденіе; они зачастую создаются въ цѣляхъ моральнаго, соціальнаго или политическаго поученія (гл. X).

Затѣмъ Тэйлоръ приступаетъ къ разъясненію понятія „анимизмъ" (II, гл. XI). Анимизмомъ онъ называетъ вѣру въ духовныя существа (стр. 8 сл.); анимизмъ—характерное явленіе для племенъ, находящихся на низшей ступени цивилизаціи, и сохраняется, хотя и въ измѣненномъ видѣ, вплоть до современной культуры (стр. 9). Человѣкъ рано сталъ размышлять о различіи между тѣломъ живымъ и мертвымъ, о причинахъ бодрствованія, сна, болѣзни, смерти, о человѣческихъ фигурахъ, являвшихся ему въ сновидѣніяхъ; такимъ образомъ онъ дошелъ до понятія о душѣ и всѣ эти явленія сталъ объяснять тѣмъ, что въ человѣкѣ находится какое-то безтѣлесное существо, подобное пару или тѣни, существо, которое является причиной жизни и мысли, памяти и воли, можетъ отдѣляться отъ тѣла и переноситься съ мѣста на мѣсто; эта душа можетъ проникать и въ тѣла другихъ людей и звѣрей, даже и въ вещи, (стр. 11—44).

Абсолютнаго физическаго различія между человѣкомъ и животнымъ, которое часто поступаетъ такъ, какъ будто бы имъ руководила человѣческая мысль, первобытный человѣкъ не признаетъ и поэтому приписываетъ души звѣрямъ (стр. 45) и растеніямъ (стр. 50 сл.); онъ усматривалъ не только жизнь, но и души въ вещахъ, которыя мы считаемъ совершенно безжизненными: рѣкахъ, камняхъ, оружіи и т. д. (стр. 52 сл.). Душа сохраняетъ свое существованіе и послѣ смерти человѣка (гл. XII). Изъ этой вѣры въ души развилось далѣе вѣрованіе въ духовъ, демоновъ и боговъ. Души умершихъ признавались зловредными духами (стр. 99 сл.), хотя часто онѣ считались духами-хранителями, имѣющими право на поклоненіе; отсюда возникновеніе культа предковъ (гл. XIV). Подобно душамъ, и духи блуждаютъ свободно по міру или могутъ проникать въ тотъ или другой предметъ, въ человѣка или животное, въ камень, статую и т. д.; такъ возникаютъ фетишизмъ, т. е. почитаніе неодушевленныхъ предметовъ или, вѣрнѣе, духовъ, живущихъ въ нихъ, и идолопоклонство. Идолъ—тотъ же фетишъ, которому придано болѣе или менѣе художественно подобіе человѣка. Человѣкъ, слѣдовательно, создалъ міръ духовъ на основаніи представленія о душѣ человѣческой и населилъ ими всю видимую природу (стр. 235); всѣ явленія природы, по его мнѣнію, совершаются благодаря этимъ духамъ (235 сл.). Человѣкъ вѣрилъ въ духовъ, живущихъ въ горахъ, водахъ, деревьяхъ, звѣряхъ и т. д. (стр. 237—287). Но и высшія могущественныя существа, боги, созданы по образу человѣческой души: человѣкъ былъ прототипомъ божества (стр. 292). Высшія божества отличались, впрочемъ, отъ духовъ низшаго разряда, но это различіе скорѣе внѣшняго, нежели внутренняго характера (стр. 292). Скоро выдвигаются въ мірѣ духовъ высшія, господствующія божества (стр. 292), которыя почти всегда находятся въ связи съ природой. Небо и земля, громъ и

дождь, вода и море, огонь, солнце и мѣсяцъ либо почитаются непосредственно, какъ оживленныя спеціальными божествами, либо олицетворяются въ образѣ человѣческомъ. Всѣ эти представленія основываются на фетишизмѣ. Помимо боговъ-фетишей, политеизмъ признаетъ, однако, и другой классъ божествъ, значеніе которыхъ основывается на томъ, что они покровительствуютъ той или иной дѣятельности въ природѣ и жизни человѣка. Низшія племена не достигаютъ вѣры въ такія существа: они либо приписываютъ извѣстнымъ уже богамъ исполненіе опредѣленныхъ функцій, либо переносятъ эти функціи на особыя существа, спеціально созданныя для этой цѣли. Такъ, напр., иногда божества родовъ были первоначально божествами мѣсяца, въ другихъ мѣстахъ—миѳическими личностями, созданными спеціально для этой функціи; тоже самое нужно сказать и о божествахъ урожая, войны, смерти и т. д. (гл. XVI и XVII).

Tylor исходитъ, стало быть, изъ *вѣры въ существованіе душъ*. Отсюда уже возникаетъ *культъ предковъ*, распространенный почти у всего человѣчества. Душа становится по смерти человѣка духомъ, который можетъ относиться къ оставшимся въ живыхъ покровительственно или враждебно (отсюда добрые и злые духи). Духи оказываютъ вліяніе на природу совершенно такъ же, какъ душа на тѣло: такимъ образомъ они становятся воплощеніями природныхъ силъ. Надъ душами и духами стоятъ въ религіяхъ всѣхъ народовъ высшіе духи, *боги*. У народовъ, которые почитаютъ предковъ, богами становятся души великихъ начальниковъ, богатырей или иныхъ выдающихся и славныхъ лицъ; рядомъ съ этимъ, изъ душъ неба, земли, моря, солнца, мѣсяца и другихъ явленій природы, развивается тотъ политеизмъ, съ которымъ мы встрѣчаемся во всѣхъ концахъ свѣта.

Существеннымъ образомъ отличается отъ ученія *Tylor'a* теорія происхожденія религіи *Герберта Спенсера* (1820—1903) (Principles of Sociology. Цитирую по русск. переводу Билибина СПБ. 1898).

H. Spencer основываетъ свою теорію на представленіи, составленномъ имъ о психологіи примитивнаго человѣка (онъ отрицаетъ у него, напр., на стр. 56 сл. всякую творческую фантазію, а на стр. 55—жажду знанія); къ первобытнымъ идеямъ человѣка онъ относитъ наблюденіе надъ тѣмъ, что многія вещи вокругъ него и надъ нимъ (солнце, мѣсяцъ, звѣзды) то видны, то скрываются (стр. 68 сл.), что они измѣняютъ свой видъ (такъ напр. раковины и растенія превращаются въ окаменѣлости стр. 70 сл.) и свою сущность (срв. метаморфозы насѣкомыхъ, превращеніе яицъ въ птицъ и т. д. стр. 71 сл.). Каждая вещь не была, слѣдовательно, для примитивнаго человѣка только тѣмъ, чѣмъ она казалась, но могла быть и чѣмъ-нибудь инымъ (стр. 74). Тѣни онъ приписывалъ самостоятельное существованіе, полагая, что она имѣетъ извѣстное отношеніе къ предмету, который ее отбрасываетъ, и что она можетъ также отдѣляться отъ него

(74 сл.). Подобнымъ образомъ отраженіе людей и предметовъ въ зеркалѣ водъ возбуждали въ человѣкѣ представленіе о какомъ-то другомъ существѣ, независимомъ отъ нихъ (стр. 76 сл.). Рядомъ съ каждой личностью, съ каждою вещью стоитъ, слѣдовательно, какое-то другое существо, какъ бы ея двойникъ. Въ природѣ господствуетъ какой-то таинственный дуализмъ (стр. 77 сл.).

Въ окружающемъ мірѣ многое непонятнымъ образомъ исчезаетъ и снова появляется. Поэтому, сновидѣнія, исчезающія вмѣстѣ съ пробужденіемъ, человѣкъ принималъ за нѣчто дѣйствительное (стр. 86); онъ думалъ, что во время сна онъ находился въ другомъ мѣстѣ, что въ немъ двѣ индивидуальности, изъ которыхъ одна часто покидаетъ другую, но можетъ и вновь возвращаться, что, подобно многимъ инымъ вещамъ, и онъ самъ имѣетъ двойное существованіе (стр. 87 сл.).

Этотъ взглядъ на сновидѣнія оказалъ вліяніе на все міросозерцаніе человѣка (стр. 89). Сновидѣнія возбуждаютъ въ немъ представленіе о другомъ духовномъ „я“, ведутъ его къ предположенію двойственности человѣческаго существа; одно существо отличается отъ другого тѣмъ, что самостоятельно проявляетъ свою дѣятельность ночью, вдали отъ другого, въ то время, какъ послѣднее спитъ. Эта вѣра въ другое „я“ согласуется съ его мнѣніемъ о дуализмѣ вещей, обнаруживающемся въ окружающемъ мірѣ, согласуется съ многочисленными примѣрами того, какъ вещи изъ видимыхъ становятся невидимыми и наоборотъ (стр. 90—91). Явленія обморока, апоплексіи, каталепсіи, экстаза и иныхъ формъ потери сознанія подтверждаютъ его мнѣніе объ этомъ другомъ „я“, о другомъ существѣ, которое можетъ на время отдѣляться отъ перваго (92 сл.). Точно также и смерть наводитъ на подобныя мысли. Смерть казалась лишь временнымъ прекращеніемъ жизни, такъ какъ наблюдались факты оживанія мнимо-умершихъ (стр. 96 сл.); вѣрой въ то, что это другое „я“ снова вернется въ тѣло, и тогда наступитъ оживленіе,—легко объясняется обычай класть мертвымъ въ гробъ пищу (стр. 99—100), сохранять трупы и т. д. (§§ 87—88).

Это другое „я“ человѣкъ представлялъ себѣ первоначально не только въ видѣ нѣкотораго матеріальнаго существа, подобнаго тѣлу (108 сл.), но также и въ образѣ существа воздушнаго, подобнаго тѣни, къ чему, главнымъ образомъ, привело его отожествленіе этого другого „я“ съ дыханіемъ и тѣнью, которыя послѣ смерти исчезаютъ (111 сл). Аналогичныя явленія наблюдаются и у животныхъ; слѣдовательно, и звѣри имѣютъ душу; но и растенія отбрасываютъ тѣнь; поэтому, они также обладаютъ душой (стр. 112 сл.). Но если душа—тѣнь, то и мертвыя вещи должны имѣть души, такъ какъ и они имѣютъ тѣнь (стр. 113 сл.). Вѣра въ души вещей есть необходимое слѣдствіе вѣрованія въ души человѣческія; до нея

дошелъ человѣкъ значительно позже и именно благодаря цѣпи ошибочныхъ умозаключеній.

Души умершихъ либо пребываютъ вблизи своей обители, либо носятся вокругъ могилы. Онѣ постоянно умножаются и такимъ образомъ образуютъ многочисленный кругъ духовъ предковъ, которые могутъ оказывать вліяніе на счастье оставшихся въ живыхъ: вредить имъ или покровительствовать (126 сл.). Эта вѣра въ духовъ даетъ человѣку возможность объяснить различныя загадочныя измѣненія, которыя все время происходятъ въ природѣ: они—результатъ вліянія душъ умершихъ, которыя то дѣлаются видимыми, то снова исчезаютъ, и могущество которыхъ, по мнѣнію человѣка, не имѣетъ границъ (стр. 137 сл.). Но и на человѣка эти духи оказываютъ свое вліяніе—благодѣтельное или вредное (стр. 139 сл.). Благодаря имъ, возникаютъ эпилепсія, сумасшествіе и смерть (стр. 141 сл.). Мѣста, гдѣ души имѣютъ свое постоянное пребываніе, возбуждаютъ въ человѣкѣ уваженіе и страхъ; могилы предковъ становятся храмами (стр. 157 сл.), мѣста, куда кладутся покойникамъ кушанья, становятся алтарями (§ 138); самый обычай класть покойнику пищу превращается въ жертвоприношеніе (§ 139 сл.). Стремленіемъ умилостивить души усопшихъ объясняетъ *Spencer* и возникновеніе религіозныхъ гимновъ и молитвъ (стр. 170 сл.).

Изъ культа предковъ *Spencer* выводитъ происхожденіе идолопоклонства и фетишизма. Души пребываютъ послѣ смерти не только въ мертвомъ тѣлѣ, которое, поэтому, всячески стараются сохранить, но и въ изображеніи покойника. Такимъ образомъ возникаютъ идолы и ихъ культъ (стр. 293 сл.). Однако, при несовершенствѣ и грубости изображеній дикарей, нѣкоторые объекты природы (какъ сухое дерево съ вѣтвями, камень съ поверхностью, напоминающей человѣческое лицо) также производятъ впечатлѣніе портрета усопшаго (стр. 129). Некультурный человѣкъ думаетъ, что въ нихъ тоже находится душа покойника, и такіе предметы становятся фетишами. Почитаніе неодушевленныхъ предметовъ (фетишизмъ) также, стало быть, сводится къ культу духа, въ немъ живущаго (конецъ XXI главы).

Но такимъ же образомъ человѣкъ дошелъ до поклоненія животнымъ (гл. XXII). Духъ усопшаго можетъ принимать личину разныхъ звѣрей и въ такомъ видѣ возвращаться въ свое жилище; этотъ духъ усматривался въ гадахъ и иныхъ звѣряхъ, которые въ ночной тиши приползали въ домъ. Равнымъ образомъ звѣри, собиравшіеся на мѣстахъ, игравшихъ роль кладбища (напр., нетопыри и совы), принимались за духовъ предковъ. Но главной причиной того, что человѣкъ представлялъ себѣ души предковъ въ образѣ звѣрей, было дословное толкованіе образныхъ личныхъ именъ. Собственныя имена, обычныя у первобытныхъ людей, какъ Тигръ, Волкъ, Левъ и др. подали поводъ къ вѣрѣ въ то, что предки, имѣвшіе

такія имена, были и въ самомъ дѣлѣ звѣрьми, отъ которыхъ они нѣкогда получили свое имя.

Такъ возникъ и культъ растеній; и здѣсь одной изъ причинъ является дословное толкованіе собственныхъ именъ, образованныхъ отъ названій растеній (гл. XXIII). Изъ ошибокъ рѣчи возникло вообще почитаніе всей природы (гл. XXIV). Личныя имена брались часто изъ названій предметовъ и стихій природы (Громъ, Вѣтеръ, Заря, Солнце, Мѣсяцъ и т. д.). Если же кто-нибудь изъ людей, носящихъ такое имя, становился извѣстнымъ, первобытный человѣкъ, вѣрившій всему, что разсказывали ему отцы, долженъ былъ идентифицировать (отожествить) эту личность съ тѣмъ явленіемъ природы, по которому она именовалась, и разсказы объ его подвигахъ переносились на самое явленіе природы.

Итакъ, идолопоклонство, фетишизмъ, культъ животныхъ, растеній и природы вообще *не первичны, но вторичны* (секундарны), *и суть лишь деформаціи* (*видоизмѣненія*) *культа предковъ*.

И боги суть собственно духи такихъ предковъ, которые внушали страхъ и уваженіе еще при жизни, а тѣмъ болѣе по смерти (вожди племенъ, чародѣи, особенно ловкіе люди и т. д.). Антропоморфическіе боги возникли изъ обоготворенныхъ людей (стр. 261). Словомъ, во всѣхъ сверхъестественныхъ существахъ скрывается *личность человѣка* (стр. 263).

Изъ изложеннаго ясно вытекаетъ различіе между двумя главными основателями теоріи анимизма: Тэйлоромъ и Г. Спенсеромъ. Оба сходятся между собой въ томъ, что начало религіи выводятъ изъ вѣры въ существованіе душъ. Но тогда какъ по *Tylor'y* изъ вѣры въ души развивается вѣра въ духовъ, населяющихъ всю природу, *Spencer* ограничивается, въ сущности говоря, лишь однимъ религіознымъ корнемъ—вѣрой въ души *умершихъ* и связаннымъ съ нею *почитаніемъ предковъ*. По *Tylor'y*, духи наполняютъ всю природу, и человѣкъ, по аналогіи со своей душой, приписываетъ души явленіямъ природы и даже мертвымъ предметамъ. Въ фетишѣ или идолѣ почитается духъ, поселившійся въ немъ; первобытные боги суть духи, живущіе въ отдѣльныхъ явленіяхъ природы. По *Spencer'y* же и фетишизмъ, и идололатрія, и культъ животныхъ, и почитаніе предметовъ природы, все это—лишь дегенерація, вырожденіе культа душъ усопшихъ, культа предковъ—подъ вліяніемъ различныхъ ошибокъ мысли человѣка. У *Tylor'a* культъ предковъ лишь часть культа душъ вообще, у *Spencer'a* онъ—все, онъ единый исходный пунктъ всякой религіи. Такимъ образомъ между двумя разсматриваемыми нами ученіями, несмотря на все ихъ сходство, лежитъ глубокое и непримиримое противорѣчіе.

На точкѣ зрѣнія близкой къ Спенсеровской стоитъ и *Julius Lippert* (род. 1839 г.). Почитаніе душъ и онъ считаетъ исходнымъ пунктомъ всѣхъ религій (Die Religion d. europäischen Culturvölker, B. 1881, стр. 2). На низшей ступени своего развитія человѣкъ не заботился объ уясненіи

себѣ окружающей природы; единственною вещью, привлекавшею его вниманіе, была смерть, такъ какъ она не представлялась ему обычнымъ, повседневнымъ явленіемъ, но возбуждала его изумленіе и наводила на мысль о существованіи души (Der Seelencult in seinen Beziehungen zur althebräischen Religion B. 1881, 1 сл.). Душа, которую первобытный человѣкъ отожествлялъ съ дыханіемъ и тѣлесной теплотой, и мѣстопребываніе которой искалъ въ крови,—есть необходимое условіе жизни. (Die Religion, стр. 5). Отдѣлившуюся отъ тѣла душу человѣкъ представлялъ себѣ, преимущественно, какъ существо, враждебное людямъ; поэтому онъ старался умилостивить ее и расположить къ себѣ принесеніемъ пищи и т. д.: за этотъ уходъ душа могла отплатить человѣку добромъ, будучи, по отдѣленіи отъ тѣла, свободнѣе, пріобрѣтя больше подвижности и знаній, нежели прежде (S. 7 fg.). Если душа можетъ оставить тѣло и жить дальше самостоятельно, если она можетъ когда угодно выйти изъ могилы и возвратиться въ тѣло, то, по мнѣнію первобытнаго человѣка, она способна войти во всякій предметъ, поселиться въ немъ и оттуда проявлять свое могущество. Такъ возникъ *фетишизмъ* (10 сл.) и изъ него *тотемизмъ*, если душа родоначальника племени выбрала себѣ опредѣленное животное либо неодушевленный предметъ въ качествѣ жилища, которое становится, такъ сказать, символомъ племени (18).

Когда изъ семьи выростаютъ болѣе обширныя группы (роды, племена), изъ почитанія душъ возникаетъ культъ предковъ и героевъ, который переходитъ далѣе въ почитаніе боговъ (15 сл.). Культъ боговъ въ основѣ своей тожественъ съ культомъ душъ; жертвоприношеніе есть подаяніе пищи душамъ; храмъ—могила и обитель души и т. д. (16 сл.); высшіе боги являются также, собственно, лишь душами умершихъ.

Зевсъ (352 сл.), имя котораго до сихъ поръ ученые объясняли неправильно, былъ такимъ „великимъ предкомъ“. Въ безчисленныхъ греческихъ родахъ богъ—покровитель кровной группы, по мнѣнію *Lippert'a*, означался словомъ Ζεύς. Слово это обозначало, слѣдовательно, бога вообще (богъ подземнаго царства также назывался Ζεύς); духъ дома назывался Ζεὺς ἑρκεῖος, ἑστιοῦχος; богъ-хранитель семьи или рода назывался Ζεύς πατρῷος, γενέθλιος, богъ фратріи—φράτριος ἀπατούριος, (353); покровитель города—πολιεύς (356 сл.) и т. д.

Одинъ изъ этихъ многочисленныхъ „Зевсовъ“, хранителей семействъ, родовъ, городовъ возвысился надъ другими, достигъ всеобщаго признанія, хотя каждое племя, каждый родъ пріурочивали черты этого всеобщаго Зевса къ своему. Зевсу. Отдѣльныя же божества, отдѣльные „Зевсы“ исчезли въ понятіи этого всеобъемлющаго бога, хотя прежніе культы мѣстныхъ боговъ сохраняли свое значеніе. Этотъ всеобщій греческій Зевсъ пріобрѣлъ, далѣе, и космогоническое значеніе; ему были посвящены старинные фетиши: гора (Ζεὺς Ἰθωμάτας, Ὀλύμπιος и др., т. е. считалось, что

на той горѣ поселился верховный духъ) и небо (Ζεὺς οὐράνιος, ἀστέριος). Подобнымъ же образомъ Деметрѣ позднѣе посвященъ былъ былой фетишъ —земля (360 сл.) и т. д. Однимъ словомъ, всѣ боги, по *Lippert'y*, были въ началѣ душами умершихъ предковъ; если же и возникали боги природы, то это объясняется тѣмъ, что къ нимъ были пріурочены прежніе природные фетиши (небо, земля, солнце и т. д.).

Въ Россіи къ теоріи Спенсера отчасти примкнулъ *Владиміръ Соловьевъ*, выставившій положеніе, что „первичный зародышъ религіи есть не фетишизмъ и не натуралистическая миѳологія, а pietas erga parentes —сначала относительно матери, потомъ—отца“ (Оправданіе добра, Москва 1899², 117 сл.); поклоненіе камнямъ и другія формы религіознаго мышленія *Вл. Соловьевъ* выводилъ изъ культа умершихъ предковъ (стр. 122 сл.).

Остановимся теперь на сдѣлавшей эпоху книгѣ покойнаго *A. Lang'a*: „La mythologie“ и другомъ сочиненіи его: Myth ritual and religion I–II.

Lang въ первомъ сочиненіи, которое составляетъ переводъ его статьи Mythology въ Encyclopaedia Britannica (т. XVII) и нѣкоторыхъ иныхъ статей, разсѣянныхъ въ различныхъ журналахъ, прежде чѣмъ изложить свою точку зрѣнія, разбираетъ прежнія теоріи: античныя, затѣмъ теоріи, предложенныя *Banier*, *Bryant'омъ*, *de Brosses'омъ*, *Creuzer'омъ*, *Lafitau* и др.

Особыя главы посвящены критикѣ теорій *M. Müller'a* и *Герберта Spencer'a*. Эта часть объясненій *Lang'a* самая удачная во всей книгѣ; полемика противъ эвгемеризма *Spencer'a* и противъ предположенія *M. Müller'a*, что миѳъ возникаетъ благодаря „болѣзни языка“,—ясна, кратка и убѣдительна. О направленіи *Kuhn'a* и *Mannhardt'a*, какъ вообще объ обширной нѣмецкой литературѣ, *Lang* почти не упоминаетъ.

Lang считаетъ антропологическое направленіе самымъ вѣрнымъ залогомъ правильнаго пониманія миѳовъ. Нельзя отрицать, что, напр., и греки и ацтеки имѣютъ то же преданіе о всемірномъ потопѣ, австралійцы и арійцы—одно и то же преданіе о похищеніи огня, что вѣра въ переселеніе душъ, въ превращеніе человѣка въ звѣря, въ общеніе звѣрей съ мертвыми и т. под. обнаруживается у самыхъ различныхъ народовъ и вытекаетъ часто изъ одного и того же источника. Также точно не можемъ мы отрицать, что грубые (или, какъ говоритъ *Lang*, ирраціональные) элементы въ миѳѣ являются остаткомъ временъ, когда само общество имѣло грубые обычаи. Чтобы иллюстрировать это примѣромъ, приведемъ объясненіе *Lang'a* миѳа о Прометеѣ. Греческій Прометей и индійскій Mâtarişvan—сходныя личности, они принесли людямъ огонь, похищенный ими съ неба; Прометей сдѣлался какимъ то „héros civilisateur“. Такого героя имѣютъ и некультурные народы (срв. *Lang*, Mythologie 185 слл.), которые обладаютъ и повѣстями, аналогичными съ греческими и индійскими. Жители Южной Австраліи приписываютъ похищеніе огня нѣкоему мужу,

который позднѣе обратился въ птицу. По преданію новозеландцевъ, Maui похитилъ огонь у своего господина при помощи какой, то птицы. Возникновеніе этого миѳа *Lang* объясняетъ обычаемъ доставать огонь у сосѣдей, если же они были враждебно настроены, то похищать его, обычаемъ, относящимся къ той отдаленной порѣ, когда добываніе огня треніемъ дерева не было еще извѣстно людямъ.

Въ другомъ мѣстѣ (p. 222) *Lang* трактуетъ о миѳѣ объ Urvaçî и Purûravasa, который напоминаетъ миѳъ объ Эротѣ и Психеѣ и цѣлый рядъ другихъ индоевропейскихъ миѳовъ. И здѣсь *Lang* объясняетъ миѳъ тѣмъ *обычаемъ* нѣкоторыхъ дикихъ народовъ, который воспрещаетъ мужьямъ имѣть сношенія со своими женами до истеченія опредѣленнаго срока. Чтобы направленію своему придать больше цѣнности, *Lang* старается отыскать параллель между миѳологіями народовъ культурныхъ и дикихъ. Поэтому онъ пытается доказать и существованіе тотемизма у грековъ.

Эпитетъ Аполлона (p. 143) λύκιος или λυκηγενής онъ производитъ отъ λύκος и полагаетъ, что и волкъ былъ тотемомъ, т. е. звѣремъ, почитавшимся опредѣленнымъ кланомъ, въ качествѣ родоначальника послѣдняго, и что культъ этого тотема слился съ культомъ боговъ.

Изъ другой его книги мы не узнаемъ ничего новаго; матеріалъ, правда, болѣе обширенъ, но принципы и способъ изложенія тѣ же, что и въ первой книгѣ. Въ первомъ трудѣ *Lang* подробно излагаетъ психическія условія, при которыхъ возникаетъ миѳъ. Онъ объясняетъ причины, почему дикарь персонифицируетъ все, кромѣ самого себя, почему онъ причисляетъ себя къ одной категоріи съ предметами природы, живыми и мертвыми и т. д. Затѣмъ *Lang* разбираетъ миѳы различныхъ народовъ и старается доказать, что ирраціональные элементы у всѣхъ нихъ ведутъ начало отъ дикихъ временъ. Элементы, которые онъ называетъ раціональными, не требуютъ, по его мнѣнію, объясненій. Обратимся къ главѣ Greek Cosmogonic Myths (I, 289 сл.). Миѳъ объ оскопленіи Урана напоминаетъ подобный же новозеландскій миѳъ о Rangi и Papa, небѣ и землѣ, и о томъ, какъ собственныя ихъ дѣти разъединили ихъ (I, p. 193). Если бы мы изслѣдовали эту легенду о Кроносѣ при свѣтѣ новозеландской саги и тѣхъ фактовъ, что древніе народы считали всѣ природныя явленія человѣческими существами,—то легенда о Кроносѣ—Ураносѣ перестанетъ быть загадкой. Это грубое объясненіе отдѣленія земли отъ неба, объясненіе, которое можетъ возникнуть только у народовъ, стоящихъ на низшей ступени духовнаго развитія.

Это, однако, мы могли узнать и безъ новозеландской параллели, и этимъ, собственно, миѳъ не объясняется. Цѣнность обоихъ трудовъ *Lang'a* больше *негативная*; что многія теоріи, несогласныя съ антропологической школой, неправильны, *Lang'y* удалось доказать довольно ясно. Одинъ и

тотъ же миѳъ можетъ возникнуть въ различныхъ мѣстахъ земли самостоятельно, такъ какъ условія возникновенія миѳа всюду тожественны. Если мы докажемъ, что тотъ или иной миѳъ не остатокъ индоевропейской старины, но своей грубости могъ возникнуть только на дѣтской ступени развитія народа, то мы не объяснимъ еще, что значитъ самый миѳъ. Объясненіе того, какъ вообще возникаетъ миѳъ, составляетъ задачу психологіи; основанное на правильномъ понятіи о возникновеніи и развитіи миѳа объясненіе того, что опредѣленный миѳъ значитъ, является задачей миѳолога. Для разрѣшенія первой задачи *Lang* собралъ много цѣннаго матеріала; на другую задачу онъ даетъ отвѣты вообще говоря менѣе удовлетворительные, чѣмъ филологи, мнѣнія которыхъ онъ трудомъ своимъ хочетъ опровергнуть.

Главная заслуга всѣхъ этихъ изслѣдователей состоитъ въ томъ, что они ясно указали на то, какое значеніе имѣютъ иногда религіозныя вѣрованія некультурныхъ племенъ для пониманія миѳовъ и культовъ историческихъ народовъ. Лучшимъ подтвержденіемъ вѣрности основного принципа анимистической теоріи является то, что самъ *Max Müller* относящійся, вообще говоря, враждебно къ новымъ теоріямъ, принужденъ былъ, рядомъ съ религіей „физической“ и „психологической“, признать еще и „антропологическую“ (непригодность этого термина признаетъ, впрочемъ, и самъ *Müller*).

Естественная, органически развившаяся религія бываетъ, по *Müller'y*, троякаго рода, смотря по тому, усматривается ли ея предметъ (т. е. безконечное или божественное) въ природѣ, человѣкѣ или собственномъ „я“.

1°. Религію, усматривающую безконечное или божественное въ природѣ, *Müller* называетъ *физической*; ея предметомъ являются боги неба, земли, огня, грозы, молніи, рѣкъ и горъ; нѣкоторые изъ нихъ, возвышаясь надъ остальными, съ теченіемъ времени, утрачиваютъ свои первоначальныя стихійныя особенности.

2°. Безконечное можно усматривать не только въ явленіяхъ природы, но и въ человѣкѣ, какъ объективной реальности: нѣчто сверхчеловѣческое, люди рано стали усматривать въ родичахъ и предкахъ, особенно когда послѣдніе разставались съ жизнью. Съ теченіемъ времени эти предки приближались все болѣе и болѣе къ божествамъ. Религію, основанную на почитаніи предковъ, М. Мюллеръ называетъ *антропологической*.

3°. Но человѣкъ стремится также узнать, что скрыто въ немъ самомъ, какъ сознательной личности. Внутреннее „я“, которое человѣкъ представляетъ себѣ, какъ нѣчто отличное отъ тѣлеснаго его существа, означается въ разныхъ языкахъ различно (духъ, душа, мысль и т. д.). Это индивидуальное „я“ тѣсно связано съ божескимъ „я“ (у индусовъ paratman, у Сократа δαιμόνιον, святый духъ у христіанскихъ философовъ).

Этими проблемами занята *психологическая* религія, которая является въ сущности философіей.

Эти три религіозныя ступени послѣдовательно смѣняютъ другъ друга въ исторіи человѣческаго развитія.

Подробнѣе толкуетъ *M. Müller* объ антропологической религіи въ спеціальной книгѣ своей. Пропасть, которая отдѣляетъ безсмертнаго бога отъ смертнаго человѣка, не можетъ быть заполнена физическою религіей и составляетъ слабую ея сторону: отъ истинной религіи требуется не только вѣра въ бога, но и вѣра въ человѣка, въ тѣсное общеніе между богомъ и людьми, вѣра въ жизнь послѣ смерти, ибо въ человѣкѣ глубоко заложено страстное желаніе безсмертія въ загробномъ мірѣ. Прежде, чѣмъ человѣкъ могъ дойти до вѣры въ безсмертіе души, онъ долженъ былъ убѣдиться въ томъ, что она существуетъ. Рядомъ съ природой и человѣкъ представлялся первобытному сознанію поразительной загадкой (185). Человѣка болѣе всего приводила въ ужасъ мысль о смерти. Вмѣстѣ со смертью исчезало нѣчто, что раньше находилось въ человѣкѣ и обусловливало отлетѣвшую жизнь. Наблюдая затѣмъ, что изъ тѣла убитаго течетъ кровь, человѣкъ это загадочное нѣчто сталъ видѣть въ крови. Но кровь послѣ смерти загниваетъ, издаетъ зловоніе, стало быть, то, что исчезаетъ со смертью, есть не только кровь. Замѣчено было, что вмѣстѣ съ смертью исчезаетъ дыханіе, этотъ вѣрный признакъ жизни, а такъ какъ съ нимъ пропадаетъ и вообще все, что человѣка дѣлало человѣкомъ,—его мысли, чувства и рѣчь, то дыханіе было отожествлено съ душой, безсмертной, вѣчной, продолжающей свое существованіе въ иномъ мірѣ. Тогда возникло желаніе сохранить слѣды усопшаго и извѣстными дѣйствіями отвратить его гнѣвъ и снискать его благоволеніе.

Наконецъ, душа была признана безконечнымъ и божественнымъ началомъ въ человѣкѣ.

Если физическая религія касается тѣхъ активныхъ существъ, которыя усматривались въ явленіяхъ окружающей насъ природы, то наука объ антропологической религіи показываетъ, какъ человѣкъ дошелъ до сознанія того, что въ немъ самомъ находится какое-то дѣятельное существо (agens), которое онъ называлъ „душой“, „личностью“, „я“ и т. п.

Любовь къ умершимъ и боязнь того, чтобы они не вредили оставшимся въ живыхъ, вызвали, по мнѣнію М. Мюллера, почитаніе мертвыхъ и предковъ, которые съ теченіемъ времени приближаются все болѣе и болѣе къ богамъ. Такъ создается религія, почитающая существа уже не человѣческія, а полубожескія. Но, разумѣется, рядомъ съ культомъ предковъ, народъ необходимо знаетъ и боговъ чисто-физическихъ. Къ признанію божественнаго элемента въ себѣ самомъ человѣкъ пришелъ и благодаря культу героевъ и демоновъ; такимъ образомъ къ этой идеѣ его привели три дороги: культъ предковъ, героевъ и демоновъ.

Мы видимъ, что *M. Müller* въ эту пору своей дѣятельности уже соглашается въ объясненіи генезиса религіи съ представителями анимистической теоріи, хотя онъ и подчеркиваетъ,что культъ предковъ могъ быть лишь однимъ изъ источниковъ религіи.

Какое важное мѣсто занималъ въ древнѣйшей религіи грековъ культъ душъ и предковъ, ясно показалъ *Erwin Rohde* (1845—1898) въ прекрасномъ сочиненіи своемъ „Psyche, Seelencult und Unsterblichkeitsglaube d. Griechen", 1894; 1910[5].

Rohde указываетъ, прежде всего, на то обстоятельство, что въ древнѣйшемъ памятникѣ эллинской литературы, гомеровскомъ эпосѣ, греческій народъ выступаетъ передъ нами уже съ вполнѣ сформировавшейся, чрезвычайно сложной религіей. Между тѣмъ у Гомера имѣются лишь слабые, неясные намеки на культъ душъ. (11 сл.). По Гомеру, умершіе люди либо продолжаютъ свое существованіе въ Элизіумѣ, либо ихъ души, безъ жизни и сознанія, какъ безкровныя тѣни, пребываютъ въ подземномъ царствѣ (63 сл.). Жизнерадостное религіозное міросозерцаніе Гомера наполнено образами прекрасныхъ боговъ, одаренныхъ безсмертіемъ, безмятежно живущихъ на свѣтлой вершинѣ Олимпа, въ сіяніи яснаго дня. Но, по мнѣнію *Rohde*, такое міросозерцаніе, лишенное мрачныхъ, демоническихъ элементовъ, не является первоначальнымъ или исконнымъ, но есть результатъ аристократической тенденціи эпоса.

Раскопки показываютъ, что въ эпоху до переселенія дорянъ гомеровскому трупосожженію предшествовалъ древнеарійскій способъ погребенія въ землѣ съ утварью и жертвами (31). Надгробные камни были приспособлены для дальнѣйшихъ жертвоприношеній, снабжены особыми отверстіями и желобками, сквозь которые должна была протекать въ землю кровь жертвеннаго животнаго (33). Тщательное, иногда роскошное устройство могилъ микенской эпохи свидѣтельствуетъ о развитіи культа мертвыхъ и соотвѣтствующихъ ему представленій.

Rohde указываетъ въ самыхъ поэмахъ Гомера остатки прежнихъ эсхатологическихъ культовъ и представленій о мертвецѣ, какъ о грозномъ, могущественномъ демонѣ; таковъ, напр., весь разсказъ о погребеніи Патрокла (XIII пѣсня Иліады) съ его кровопролитіемъ, возліяніями и играми, разсказъ, который обнаруживаетъ совершенно иныя представленія о душѣ умершаго; его ψυχή—грозное, жаждущее крови существо, въ честь котораго совершаются жертвоприношенія и притомъ ночью, когда горитъ прахъ; существо, которое можно успокоить различными магическими дѣйствіями; все это—обломки глубоко первобытнаго міровоззрѣнія [1]).

Это противорѣчіе *Rohde* объясняетъ тѣмъ, что іонійцы, переселившіеся изъ Греціи въ Малую Азію, принуждены были забросить культъ

[1]) То же самое нужно сказать о Од. X 521—6 и XI 29—33 и др.

мертвыхъ, который былъ тѣсно связанъ съ могилами ихъ отцовъ (37 сл.). Существованіе въ Греціи въ древнѣйшее время культа душъ, также какъ и культа предковъ, доказывается, кромѣ того, извѣстнымъ повѣствованіемъ Гезіода о смѣнѣ людскихъ поколѣній (84 сл.) и многочисленными мѣстными культами героевъ, которые, въ сущности, были лишь обожествленными предками (Амфіарай, Трофоній, Эрехѳей, Гіакинѳъ и пр. (106 сл.). Разсмотрѣвъ подробно идеи грековъ объ островахъ блаженныхъ, объ избавленіи богами любимцевъ отъ смерти (стр. 63—104) и о божествахъ, ведущихъ жизнь въ нѣдрахъ земли и т. д. (104—136), *Rohde* переходитъ къ вопросу о культѣ героевъ, въ которомъ онъ видитъ одну изъ формъ первоначальнаго культа предковъ, отличную отъ культа боговъ и позднѣйшаго культа душъ вообще (137—187). Нѣкоторые изъ героевъ возведены были на ступень боговъ (напр. Гераклъ, Асклепій (171 сл.). Рядомъ съ культомъ предковъ у грековъ удержался, конечно, и культъ мертвыхъ, различныя формы котораго *Rohde* подробно описываетъ въ своемъ дальнѣйшемъ изложеніи (187—255). А культъ героевъ, на время пріостановившійся въ своемъ развитіи, возрождается, повидимому, въ VIII в., оказывая сильное воздѣйствіе на культъ усопшихъ, съ которыми сливается въ послѣднія времена язычества (636 сл.). Далѣе идутъ превосходно написанныя главы объ элевсинскихъ мистеріяхъ, объ изображеніи эсхатологическихъ сюжетовъ въ ранней поэзіи и живописи.

Во второй части своего обширнаго изслѣдованія *Rohde* трактуетъ главнымъ образомъ объ эволюціи вѣры въ безсмертіе. Греческія мистеріи испытали на себѣ, по мнѣнію *Rohde*, могущественное вліяніе ѳракійской религіи Діониса, которая, черезъ посредство орфиковъ, оказала воздѣйствіе и на древне-греческую философскую мысль. Картина постепеннаго просвѣтленія, углубленія, „эллинизаціи“ ѳракійской религіи Діониса подъ вліяніемъ дельфійской религіи Аполлона—быть можетъ самая замѣчательная во всей книгѣ (стр. 294—394). Прослѣдивъ орфическое движеніе, *Rohde* обращается къ раннимъ философскимъ концепціямъ души (429—490), къ ученіямъ лириковъ, ораторовъ, трагиковъ; затѣмъ *Rohde* переходитъ къ системѣ Платона (555—586), къ школамъ Аристотеля, стоиковъ и эпикурейцевъ (587—625), заканчивая книгу обзоромъ эсхатологическихъ вѣрованій времени паденія эллинскаго язычества (626—691).

„Таково, въ общихъ чертахъ, содержаніе этой книги, одинаково превосходной по ясности и мастерству изложенія, необыкновенному богатству матеріала и глубокому пониманію религіознаго чувства и мысли древнихъ“ (кн. С. Н. Трубецкой).

Взгляды *Rohde* на общій ходъ развитія греческой религіи изложены въ интересной рѣчи его: Die Religion d. Griechen [1]).

[1]) Rede zum Geburtfeste des Grossherzogs Karl Friedrich. Heidelberg 1895.

Здѣсь, въ полемикѣ съ сравнительно-миѳологическимъ направленіемъ *Kuhn'a* и *Müller'a*, *E. Rohde* указываетъ на то, что *великіе* греческіе боги не восходятъ къ индоевропейской эпохѣ (6 сл.); болѣе положительныхъ результатовъ можетъ достигнуть, по мнѣнію *Kohde*, новѣйшее антропологическое теченіе. Въ греческой религіи много остатковъ первобытнаго фетишизма: въ лѣсахъ и на поляхъ, въ рѣкахъ и пещерахъ горъ живутъ духи, первоначально души умершихъ. И греческая религія, такимъ образомъ, выросла изъ культа душъ. Сначала развиваются мѣстные культы селъ и деревень, общинъ и племенъ; изъ нихъ, главнымъ образомъ, подъ вліяніемъ поэтовъ, возникаютъ впослѣдствіи культы боговъ общегреческихъ (8 сл.).— Далѣе, въ сжатомъ, но изящномъ очеркѣ *Rohde* рисуетъ намъ картину развитія греческой религіи въ послѣдующее время, появленіе мистики и приближающееся разложеніе античнаго язычества. *E. Rohde*, стало быть, стоитъ на той же точкѣ зрѣнія, что и *Tylor*, *Spencer*, *Lippert*[1]).

Теорія анимизма быстро нашла себѣ всеобщее сочувствіе. Ее принялъ, между прочимъ, маститый лейпцигскій психологъ, Вильгельмъ Вундтъ. Его „Психологія народовъ“ (Völkerpsychologie)—быть можетъ самая глубокая книга, которая когда-либо была написана по этому вопросу.

II-й томъ Völkerpsychologie“ Вундта распадается на три части: первая посвящена фантазіи, вторая—представленіямъ о душѣ, третья—миѳамъ о природѣ. Но во всѣхъ областяхъ искусства и въ миѳѣ играетъ огромную роль творческая фантазія. Ей Вундтъ и посвящаетъ большую часть перваго отдѣла своей книги. Онъ разсматриваетъ фантазію и ея творческія функціи въ пластическомъ и мусическомъ искусствахъ (пѣсня, сказка и эпосъ, танцы и музыка, мимъ и драма). Затѣмъ Вундтъ переходитъ къ миѳотворческой фантазіи (mythenbildende Phantasie) и ставитъ вопросъ, что такое миѳъ? Большинство миѳологовъ утверждаетъ, что миѳъ персонификація окружающихъ явленій (561). Миѳъ оживляетъ предметы, надѣляетъ ихъ чувствомъ, волей, всѣми качествами, которыя человѣкъ находитъ въ себѣ самомъ (578 сл.). Между миѳологической персонификаціей и эстетической проникновенностью (Einfühlung) лежитъ лишь степенное различіе—обѣ онѣ суть лишь видоизмѣненія *апперцепціи*, которая, какъ извѣстно, состоитъ, по *Wundt'y*, въ томъ, что при пониманіи объекта въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ происходитъ и волевой актъ субъекта (580). Субъективное „я“ такъ проэцируется въ объектъ, что человѣкъ какъ бы чувствуетъ самого себя въ этомъ объектѣ, вноситъ въ него собственную жизнь и одушевленность. Такое „вчувствованіе“ (Einfühlung)

[1]) Что касается представленія о внѣшней формѣ или обликѣ души, то *Rohde* этого вопроса не коснулся. Писалъ о немъ *Hirsch* (De animarum apud veteres figuris. 1889) и въ послѣднее время, особенно, *G. Weicker* (De Sirenibus. 1895, и der Seelenvogel in der alten Literatur und Kunst. 1902) и *В. И. Клингеръ*, Животное въ античномъ и современномъ суевѣріи. Кіевъ, 1911.

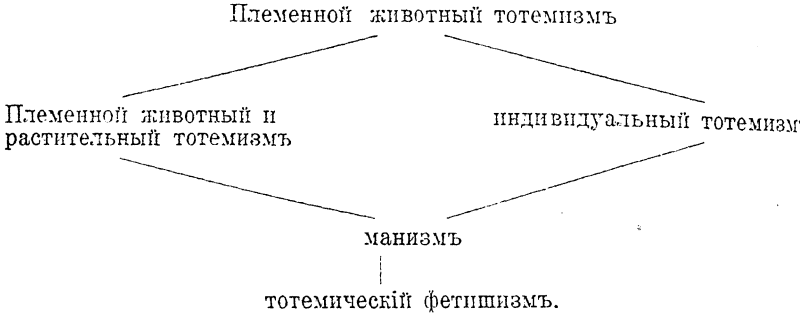
имѣетъ мѣсто въ дѣтскихъ играхъ, въ искусствѣ и, наконецъ, въ миѳотворчествѣ. Миѳологическая апперцепція есть исконная, и миѳологическія представленія носили вначалѣ характеръ воспріятія (Wahrnehmungscharakter). Миѳъ—моложе языка, но миѳологія каждаго отдѣльнаго народа есть скорѣе „сплетеніе миѳа и поэзіи“ (ein Gewebe aus Mythus und Dichtung).

Единственнымъ источникомъ религіи Вундтъ признаетъ первобытный анимизмъ. Онъ различаетъ при этомъ, во-первыхъ, *психею* или душу, отдѣляющуюся отъ тѣла человѣка, напр., во время сна или послѣ смерти (Psyche) и, во-вторыхъ, *тѣлесную душу*, заключенную въ живомъ тѣлѣ, напр., въ крови, почкахъ или въ трупѣ (Körperseele). Изъ этихъ двухъ представленій о душѣ первое Вундтъ считаетъ болѣе позднимъ (Mythus u. Rel. II, 1 сл.; Elemente d. Völkerpsychologie, Leipz. 1913³, 203 сл.). Оно возникло изъ двухъ источниковъ: 1) наблюденія прекращенія дыханія послѣ смерти и 2) сновидѣній, въ которыхъ является покойникъ, обморока, экстаза и т. д. Соотвѣтственно своему двоякому происхожденію, свободная душа (психея) является, обыкновенно, въ двухъ формахъ: тѣни или привидѣнія (Schattenseele) и дыханія (Hauchseele). Исторія различныхъ формъ вѣрованія въ души сводится, по *Вундту*, къ тремъ основнымъ стадіямъ: 1) примитивный анимизмъ, время господства чародѣйства и фетишизма; 2) тотемизмъ и манизмъ (культъ предковъ) и 3) вѣра въ міръ демоновъ (растительныхъ, посылающихъ болѣзни, покровительствующихъ людямъ и т. д.).

Чародѣйство вытекаетъ, по *Вундту*, изъ пониманія всѣхъ потрясающихъ событій (болѣзнь, смерть), какъ актовъ злой человѣческой воли (Mythus u. Religion II, 177 сл.). Только таинственные пріемы волшебства могутъ выручить человѣка изъ бѣды, отвратить демоническія силы: и первыми пріемами такого волшебства были намеки на одежду и украшенія, какъ средства защитить себя отъ невѣдомой вражьей силы (Elemente der Völkerpsychologie 75—93). Здѣсь *Вундтъ*, несомнѣнно, слишкомъ уже преувеличиваетъ вліяніе болѣзни и смерти на развитіе чародѣйства: недостатокъ пищи, неудачная охота на звѣрей, чувство любви и т. под. могли также способствовать возникновенію различныхъ пріемовъ чародѣйства.—На почвѣ магіи зарождается, по *Вундту*, и фетишизмъ. Психологія фетишизма слагается, по его мнѣнію, изъ трехъ основныхъ элементовъ: а) представленія, что всякій объектъ, которому почему-либо приписывается сверхъестественная сила, служитъ обителью души или вообще духовнаго начала; б) вѣры въ то, что исходящая изъ даннаго предмета магическая сила можетъ принести счастье или неудачу въ зависимости отъ воли вселившагося въ него духа и в) развивающагося, благодаря этому убѣжденію, культа, цѣлью котораго является снисканіе благосклонности живущаго въ фетишѣ могущественнаго духа (Mythus und Relig. II, 200). Въ противоположность фетишамъ, амулеты и талисманы не окружаются религіоз-

нымъ культомъ, отличаются дифференціаціей функцій (каждый амулетъ или талисманъ имѣетъ свое вполнѣ опредѣленное предназначеніе) и носятъ вторичный, регрессивный характеръ (ib. 202 сл.). Въ своемъ послѣднемъ трудѣ: Elemente der Völkerpsychologie *Вундтъ*, впрочемъ, уже не считаетъ фетишъ самостоятельнымъ объектомъ культа [1]).

Въ этой характеристикѣ явленій фетишизма у Вундта остаются въ тѣни нѣкоторые существенные признаки: индивидуальность ихъ культа и, употребляя выраженіе *F. Schultze*, ихъ антропопатизмъ: въ противоположность магическимъ объектамъ, фетишъ обладаетъ личностью и волей, человѣческими слабостями и страстями. Животныя и растенія не надѣлены сами по себѣ магическою силою: въ нихъ нѣтъ ни собственной тѣлесной души, ни психеи. Все значеніе животныхъ въ культѣ основывается лишь на представленіи о нихъ, какъ обителяхъ душъ усопшихъ. Изъ этого представленія развивается и тотемизмъ. Главнѣйшія формы и стадіи тотемистическихъ представленій *Вундтъ* изображаетъ при помощи слѣдующей схемы: [2])



Когда, вслѣдствіе борьбы съ враждебными племенами, тотемическія общины пріобрѣтаютъ военную организацію, и общество выростаетъ въ государство, вмѣсто старѣйшинъ и родовладыкъ выступаютъ *герои*. *Вундтъ* отвергаетъ, такимъ образомъ, старую теорію „деградированія“ боговъ, защищавшуюся *Денекеномъ*, *Узенеромъ* и *Эд. Мейеромъ* (см. выше): по *Вундту*, богъ есть герой, возвысившійся надъ уровнемъ земныхъ героевъ (Der Gott ist ein über das Mass irdischer Helden erhobener Held) [3]). Исторію человѣческой культуры *Вундтъ* дѣлитъ на четыре большихъ періода: первобытное время, вѣкъ тотемизма, эпоху героевъ и боговъ.

---

[1]) Mythus und Religion II, 202: Der Fetisch ist überall selbst Kultobjekt Elemente d. Völkerpsych. 225: Der Fetisch ist überhaupt kein selbständiges Kultobjekt.

[2]) *W. Wundt*, Elem. d. Völkerps. 185.

[3]) Тамъ же, 280.

(національныя государства и религіи) и періодъ міровыхъ религій, вселенскихъ царствъ, самосознанія всего человѣчества.

Грандіозный трудъ *Вундта* имѣетъ огромное научное значеніе; если даже предположить, что не всѣ построенія *Вундта* окажутся впослѣдствіи справедливыми, то все же стройность и цѣльность соціально-психологической системы, громадная, свободная отъ всякой односторонности эрудиція, поразительная ясность и, я бы сказалъ, хрустальная прозрачность изложенія,—все это обезпечиваетъ за Völkerpsychologie *Вундта* вѣчное, неувядаемое значеніе [1]).

Теорія изначальнаго анимизма встрѣтила сочувствіе и со стороны многихъ другихъ ученыхъ, такъ что *A. Lang* былъ вполнѣ правъ, назвавши ее „classical theory“ послѣдняго времени. Въ Англіи на точку зрѣнія *Спенсера* сталъ *Grant-Allen* (The Evolut. of the Idea of God, L. 1897; есть русскій пер.), въ Голландіи—*Wilken* (Het animisme bij de volken van den Indischen Archipel, Amsterd. 1885), во Франціи—*Ch. Letourneau* (L'évolut religieuse, Paris, 1898), отчасти *Sal. Reinach*, въ Германіи *E. Rohde*, отчасти *O. Schrader*, *Eng. Drerup*, *O. Seeck*, *Sam Wide* и многіе другіе изслѣдователи, съ большимъ или меньшимъ уклономъ въ сторону иныхъ теорій. Въ Россіи сторонниками анимистической теоріи являются покойный проф. *Н. Н. Харузинъ*, *Л. Я. Штернбергъ*, *В. П. Клингеръ*, проф. *Ѳ. Ф. Зѣлинскій*, *Н. Брюллова-Шаскольская* и др.

Въ Чехіи къ этой теоріи присоединились *Vašátko* (ст. Počátkovi náboženstvi“, въ Rozhlegy sociální, politické, a literární, III, 1894). *O. Fr. Vaněk* (напр., въ ст. O původu náboženstvi řeckeho, Osvěta XXX, 1900), *Jos.*

---

[1]) Мѣткую характеристику вундтовскаго стиля даетъ проф. *Н. Н. Ланге*: „Языкъ... бѣденъ, живая окраска фактовъ какъ бы является поблѣднѣвшей и сведенной исключительно къ абстрактнымъ терминамъ, строго опредѣленнымъ и ограниченнымъ по числу, причемъ утрачивается ихъ жизненная индивидуальность, но за то получается огромный выигрышъ въ смыслѣ ясной и послѣдовательной системы, въ которой устранены всѣ внутреннія противорѣчія. Книги Вундта напоминаютъ объ уединенной кельѣ схоласта, до которой не достигаетъ уличный шумъ жизни, куда не доходитъ и сама природа съ ея пестротою и хаосомъ, а лишь научные манускрипты, изученію которыхъ и предается схоластъ или систематикъ съ нечеловѣческимъ почти упорствомъ и выдержкой, результатомъ чего и является огромный рядъ толстѣйшихъ томовъ. Какая противоположность въ этомъ отношеніи между психологическими трактатами Вундта и сочиненіями другого великаго современнаго психолога—Джемса, въ которыхъ непосредственная жизнь бьетъ ключемъ, то кипящимъ, то ледянымъ, со всѣми противорѣчіями этой непосредственной жизни съ ея хаосомъ, съ которымъ не можетъ совладать самъ авторъ!“ (Зап. Импер. Одесскаго Общества Исторіи и Древностей XXX, 1912, 109 сл.).

Král Listy filol. 1903, 89 сл., 405 сл.) и сохранивъ большую самостоятельность сужденій, *Frant. Krejčí* (во многихъ статьяхъ на нѣмецкомъ и чешскомъ языкѣ, напр. въ ст. Čtení předku въ пражск. журналѣ Listy filologické, 1889, въ ст. Vignolis Fundamentalgesetz und der Ahnecultus, Ztschr. f. Völkerpsych. und Sprachwissenschaft. XX, 1890: въ ст. Řeč a mythus въ List. filolog. 1893), въ статьяхъ, помѣщенныхъ въ журналѣ Česká Mysl за (1901, 1903 и 1904 гг. и др.).

Вѣтвью антропологической или этнографической школы можно считать то юное направленіе въ наукѣ о религіи, которое исходнымъ пунктомъ религіознаго развитія признаетъ *тотемизмъ*.

Такъ, *Джевонсъ* (*F. B. Jevons*; род. 1858 г.) въ сочиненіи An introduction to the history of religion L. 1896, 1908[4], пытается большую часть греческихъ культовъ объяснить съ точки зрѣнія тотемизма.

Примитивный человѣкъ считалъ естественнымъ все вокругъ себя, съ чѣмъ онъ сталкивался, и что постоянно повторялось; и сны казались ему дѣйствительностью (p. 18). Только когда природа не дѣйствовала такъ, какъ онъ ожидалъ, онъ приписывалъ это особой сверхъестественной силѣ; такимъ образомъ, нарушенія обычнаго порядка вещей и разочарованія человѣка возбудили вѣру въ сверхъестественное (where the natural ended, the supernatural began p. 19). Съ этими сверхъестественными силами человѣкъ хотѣлъ жить въ добрыхъ отношеніяхъ (p. 20).

Какъ случилось, что человѣкъ сталъ считать эти сверхъестественныя силы духами, подобными своей собственной душѣ, *Jevons* объясняетъ слѣдующимъ образомъ. Человѣкъ приписывалъ животнымъ, деревьямъ и вообще неодушевленнымъ предметамъ—жизнь. Все, что находилось въ движеніи (потокъ, огонь), казалось ему живымъ (p. 21 ff.). Это одухотвореніе природы было для него вполнѣ естественно. Души, которыми человѣкъ населялъ отдѣльныя вещи и явленія природы, сдѣлались для него сверхъестественными лишь тогда, когда онъ могъ приписать имъ неожиданное и неизбѣжное воздѣйствіе на свою собственную судьбу (an unexpected and irresistible control over his destiny, p. 22 f.). Такъ человѣкъ дошелъ до вѣрованія въ сверхъестественныхъ духовъ, родственныхъ съ его собственной душой, но превосходящихъ ее своею мощью.

Jevons переходитъ далѣе къ вопросу о томъ, какова была первоначальная форма общенія между людьми.

Единымъ типомъ дружбы было въ древнѣйшую пору отношеніе членовъ одного и того же рода другъ къ другу: они готовы были помогать другъ другу, жертвуя даже жизнью, и мстить за единомышленника (p. 37). Отдѣльные роды обычно находились во враждѣ одинъ съ другимъ, но зачастую между ними заключались тѣсные кровные союзы. Индивидуумъ

тонулъ въ массѣ; весь родъ былъ отвѣтственъ за поступокъ отдѣльныхъ членовъ; если кто-нибудь заключалъ кровный договоръ съ представителемъ другого рода, весь родъ былъ связанъ этимъ. Такъ какъ человѣкъ все оживотворялъ, то онъ думалъ, что и общество духовъ организовано такъ же, какъ и люди. Все вокругъ человѣка раздѣлено на естественные роды и виды (natural kinds, genera and species); поэтому человѣкъ легко могъ найти сходство между родами и видами животныхъ, растеній и т. д. и отдѣльными родами въ человѣческихъ обществахъ (p. 99). Какъ одинъ родъ имѣлъ въ глазахъ первобытнаго человѣка связь съ другимъ, такъ человѣкъ усматривалъ эту же связь съ видами иныхъ существъ, живущихъ въ природѣ, напр., животныхъ; онъ избиралъ себѣ тотъ или другой родъ существъ, имѣвшихъ, по его мнѣнію, сверхъестественную силу, и вступалъ съ нимъ въ союзъ; это такъ называемый *тотемъ*. Тотемъ, слѣдовательно, не индивидуумъ, но *классъ* предметовъ, *родъ* животныхъ, растеній, или мертвыхъ вещей, съ которыми связана не личность, а *родъ*, какъ подчеркиваетъ *Jevons* вслѣдъ за *Frazer'омъ* (p. 101). Умирая, членъ рода соединялся съ своимъ тотемомъ; поэтому человѣкъ сталъ думать, что люди и эти предметы произошли отъ общаго предка, котораго и представлялъ себѣ въ образѣ даннаго существа (животнаго, растенія и т. д.). Такъ легко можно объяснить животную или полуживотную форму нѣкоторыхъ боговъ. Тотемъ становится такимъ образомъ для человѣка членомъ его клана, дружественною силой (friendly power), *богомъ*, тогда какъ остальные духи остаются враждебными ему силами (hostile powers p. 104). Тотемъ-богъ дѣлается отцомъ людей, люди его дѣтьми; вслѣдствіе этого люди скоро перестаютъ рисовать себѣ бога въ образѣ тотема (напр. звѣря) и надѣляютъ его человѣческимъ видомъ (p. 108, ср. 112). Кровь каждаго животнаго, принадлежащаго къ классу тотема, есть *душа* тотема; если родъ желалъ присутствія сверхъестественнаго своего союзника, онъ проливалъ кровь животнаго изъ того рода, который былъ его тотемомъ (p. 131). Тотемизмъ, по мнѣнію *Jevons'a*, является источникомъ всего матеріальнаго прогресса человѣчества (p. 113). Цѣлый родъ или видъ животныхъ пользуется уваженіемъ, охраняется въ интересахъ его размноженія; это повело къ прирученію и одомашненію животныхъ (p. 144 f.). Подобнымъ же способомъ возникло разведеніе нѣкоторыхъ растеній (210 ff.). Такъ какъ животные тотемы были древнѣе растительныхъ (въ крови животныхъ человѣкъ нуждался для закрѣпленія кровныхъ союзовъ), то и пастушескій образъ жизни былъ древнѣе земледѣльческаго (p. 115). Тотемизмъ даетъ единственно удовлетворительный отвѣтъ на вопросъ, почему нѣкоторыя животныя и растенія почитались священными; только тотемизмомъ, этимъ нѣкогда общимъ явленіемъ въ религіяхъ *всѣхъ* народовъ, можно объяснить разведеніе животныхъ и растеній (p. 127).

Сверхъестественныя силы дѣлились, по мнѣнію первобытнаго человѣка, на три категоріи: на боговъ его собственнаго рода, на боговъ другихъ клановъ и на духовъ, не имѣющихъ опредѣленныхъ почитателей, жившихъ всюду въ природѣ: въ скалахъ, въ темныхъ лѣсахъ и т. д. (p. 173 f.). Поклоненіе этимъ локальнымъ духамъ-хранителямъ (guardian spirits) и есть *фетишизмъ* (p. 169).

Семейные институты, по *Jevons'y*, *позднѣе* родовыхъ, семья—*моложе* рода; поэтому божества семейныя, возникающія вслѣдствіе того, что какой-нибудь членъ рода, съ дозволенія всей общины, отдаетъ себя и свою семью подъ покровительство какого-нибудь родового бога, суть болѣе поздняго происхожденія, нежели божества родовыя (p. 13, 180); какъ и всякій частный культъ, почитаніе предковъ позднѣе культа общиннаго почитанія божествъ родовыхъ (p. 13). Возникновеніе культа предковъ *Jevons* (p. 189 f.) объясняетъ такъ: душа, покинувшая тѣло, не обладаетъ сверхъестественной мощью; она находится послѣ смерти въ зависимости отъ оставшихся въ живыхъ, которые должны ей доставлять пищу и заботиться о дальнѣйшемъ ея существованіи. Чувства, которыя питали къ умершимъ оставшіеся въ живыхъ, отличаются отъ собственнаго поклоненія (p. 189). Для того, чтобы человѣкъ дошелъ до культа предковъ, нужно было, чтобъ спонтанеическія выраженія чувствъ къ усопшему сдѣлались постоянными, обычными. Такъ какъ человѣкъ приписывалъ всякую невзгоду вліянію духовъ, то онъ началъ размышлять, не сдѣлалъ ли онъ случайно какого-нибудь упущенія въ обычныхъ почестяхъ, воздаваемыхъ предкамъ, и не наслалъ ли онъ на него несчастье (напр., засуху) разгнѣванный духъ какого-либо предка (p. 190). Когда же тризну (the funeral feast) стали объяснять по аналогіи съ тѣми пиршествами, въ которыхъ сами боги принимаютъ участіе наряду со своими почитателями, духи умершихъ предковъ поставлены были на уровень боговъ (p. 194); съ этихъ поръ духамъ предковъ приписывается и сверхъестественная сила, хотя никоимъ образомъ ихъ не считали столь же мощными, какъ боги (p. 196 f.); *Jevons* полемизируетъ противъ теоріи обоготворенныхъ предковъ *Spencer'a* (the „deified ancestor theory“). Возникновеніе скотоводства и разведеніе растеній сдѣлали человѣка зависимымъ отъ силъ природы, онъ началъ почитать ихъ совершенно такъ же, какъ онъ чтилъ тотемы, потому что иного культа онъ не зналъ. Эти боги природы являются, слѣдовательно, отличными отъ тотемныхъ (13, 226 сл.). Земледѣліе положило предѣлъ кочевому образу жизни; роды стали группироваться въ государства; политическому объединенію способствовало сліяніе культовъ. Если боги, чтившіеся двумя или нѣсколькими родами, походили другъ на друга, то ихъ стали считать тожественными; въ противномъ случаѣ возникалъ политеизмъ (p. 13, 234 сл.). Въ обоихъ случаяхъ измѣненія въ

родовомъ культѣ требовали объясненія и объяснялись, какъ всякія другія загадочныя явленія, миѳомъ. (13, 249 сл.).

Миѳъ объясняетъ все, что требуетъ толкованія; впрочемъ, нѣкоторые изъ нихъ являются просто сказками, вымышленными ради забавы (p. 250 foll). То, что было для первобытнаго человѣка въ первобытное время предметомъ миѳа, сдѣлалось позднѣе предметомъ *науки*. Миѳы суть первыя спекуляціи человѣка, первыя попытки рѣшенія всякихъ проблемъ. Миѳологія—примитивная философія и наука человѣка: In a word, mythology is primitive man's science and philosophy,—(p. 263); это не религія или ея источникъ, но особая область человѣческой дѣятельности, въ которой проявляется и сама религія,—область дѣятельности человѣческаго разума, которую вдохновляетъ религія (p. 264); это примитивная логика человѣка (p. 267).

Подобно *Tylor'y*, *Jevons* исходитъ изъ начальнаго анимизма, который, по его мнѣнію, не есть примитивная форма религіи, но скорѣе примитивная философія (p. 266). Слабой стороной спеціально *Джевонсова* труда является попытка объяснить генезисъ культа предковъ и культа боговъ природы по *аналогіи* съ культомъ тотемовъ. Кромѣ того, въ книгѣ *Jevons'a* бросается въ глаза рѣзкое противорѣчіе между смѣлыми этнографическими теоріями первой части и консервативно-теологической точкой зрѣнія двухъ послѣднихъ главъ (стр. 382—415).—Сильное вліяніе оказали на соображенія *Jevons'a* труды *J. G. Frazer'a*, который въ книгѣ Totemism (Edinburgh 1887 [1]) далъ очеркъ тотемизма у различныхъ племенъ. Тотемъ для *Frazer'a*, какъ и для *Jevons'a*, который заимствовалъ у него свое опредѣленіе, есть всегда *классъ* предметовъ, *родъ* животныхъ или растеній, рѣже мертвыхъ объектовъ природы, весьма рѣдко предметовъ, сдѣланныхъ искуственно.

Горячимъ сторонникомъ тотемистической теоріи является французскій археологъ *Sal Reinach* (срв. его Cultes, mythes et religions Par. I—III, 1905—1908) и книжку „Orpheus“, переведенную и на русскій языкъ. Религію выводитъ онъ изъ четырехъ корней: анимизма, табу, тотемизма и магіи. Порою блестящее, изложеніе его не отличается, къ сожалѣнію, необходимою объективностью: ко всѣмъ религіямъ относится онъ съ одинаковымъ скептицизмомъ и не щадитъ также христіанства.

Противъ исключительнаго предпочтенія тотемизма въ дѣлѣ истолкованія религіозной исторіи высказывается, *L. Marillier* (1863—1901) въ ст. „La place du totémisme dans l'évolution religieuse“ (Revue de l'hist. des religions XVIII, 1897, p. p. 208, 253 и слѣд.), направленной, главнымъ образомъ, противъ книги *Jevons'a*. Но подробнѣе о различныхъ попыткахъ разрѣшить загадку тотемизма см. во второй статьѣ.

---

[1]) Нынѣ перепечатано въ I т. его Totemism and Exogamy. Lond, 1910.

P. D. Chantepie de la Saussaye въ своемъ Lehrbuch der Religionsgesch. (I, II, 1887, 1889) высказываетъ мысль, (1, 22) что на возникновеніе религіи оказывали воздѣйствіе различныя функціи человѣческаго духа; религія возникаетъ изъ столкновенія потребностей человѣка съ его опытомъ и впечатлѣніями. Какіе же религіозные элементы можно считать наиболѣе примитивными?

Chantepie разбираетъ теорію анимизма *Tylor'a* и *Spencer'a*; далѣе сравнительно—миѳологическую теорію, вѣрнѣе, лишь ученіе *M. Müller'a*, которое до нѣкоторой степени защищаетъ, главнымъ образомъ, противъ возраженій *Spencer'a*. Анимистическая теорія *Tylor'a* представляется ему гораздо болѣе правдоподобной, чѣмъ ученіе *Spencer'a*, хотя и противъ нея можно выставить возраженія. Между небесными богами и духами не только культурные народы, но и дикари дѣлаютъ глубокое различіе: духи возбуждаютъ у человѣка страхъ, боги—высокій почетъ и поклоненіе. Поэтому, нельзя всю религію выводить изъ анимизма—вѣры въ духовъ и души умершихъ. Поклоненіе природѣ также примитивно, какъ и вѣра въ духовъ и ихъ культъ (*Reville* называетъ это поклоненіе природѣ—натурализмомъ). Нельзя, слѣдовательно, думать, что религія возникла изъ одного и того же источника (32 сл.).

Tylor считалъ минимальнымъ опредѣленіемъ религіи вѣру въ духовъ. *Chantepie* (I, 51) опредѣляетъ религію, какъ вѣру въ сверхчеловѣческія существа и ихъ почитаніе; объектомъ религіи могутъ быть идолы (идололатрія), камни, деревья, животныя (фетишизмъ). Предметомъ культа бываютъ и отдѣльныя стихіи и явленія природы (натурализмъ); религія открывается намъ повсюду, гдѣ почитается солнце, земля, вода, огонь и т. д. (72 сл.). Также, впрочемъ, и человѣкъ становится предметомъ культа (культъ мертвыхъ предковъ и героевъ 79 сл.), хотя возможно, что нѣкоторые герои были первоначально богами (85). Выше всѣхъ стоятъ тѣ боги, которые находятся въ тѣсной связи съ опредѣленными явленіями природы (87 сл.); они объединялись въ большія или маленькія группы, образовывали семьи или общины съ единымъ главой. Все это перенесено было на боговъ по образцу людскихъ отношеній. Вслѣдствіе этого, а также благодаря тому, что они изображались пластически, и съ ихъ культомъ человѣкъ связывалъ тѣ или другія нравственныя требованія, они стали идеалами человѣческаго совершенства; ихъ первоначальная природная сторона этимъ была затемнена (89 сл.). Существуютъ, наконецъ, боги, совершенно не стоящіе въ связи съ природой, персонификаціи абстрактныхъ понятій, боги родовъ, народовъ и т. д. (91).

Основная мысль всей книги—что ту или другую религію *нельзя* выводить изъ *единаго* источника—совершенно справедлива. [1]) Это положе-

[1]) Во второмъ изданіи этой книги, съ котораго сдѣланъ русскій переводъ, вступительныя главы значительно сокращены.

ніе принимаетъ и *Percy Gardner* въ коллективномъ трудѣ: *Gardner* and *Jevons*, A manual of Greek antiquities L. 1898[2]. Въ греческой религіи существуютъ элементы, происшедшіе изъ различныхъ источниковъ. Извѣстная часть греческихъ религіозныхъ представленій возникла уже въ индоевропейскую эпоху; кое-что заимствовано отъ чужихъ народовъ. Туземные элементы греческой религіи возникли изъ тотемизма, культа предковъ и натуризма (поклоненіе природѣ). Слѣды тотемизма въ историческую эпоху, конечно, незначительны (о немъ свидѣтельствуетъ, напр., позднѣйшее почитаніе нѣкоторыхъ животныхъ и растеній стр. 70 сл.). И культъ предковъ впослѣдствіи отступилъ назадъ сравнительно съ поклоненіемъ великимъ богамъ (72 сл.); какъ дошли греки до поклоненія природѣ, сказать трудно; во всякомъ случаѣ, не тѣмъ способомъ, какой рисовалъ себѣ *Spencer*, но скорѣе благодаря признанію сверхъестественныхъ силъ въ природѣ, возбуждающихъ въ человѣкѣ удивленіе и чувство зависимости отъ этихъ высшихъ силъ (76). Чужіе элементы проникли въ греческую религію отчасти съ востока, отчасти же отъ первоначальныхъ жителей Греціи (82 сл.). Чужого происхожденія обыкновенно и слѣды фетишизма, сохранившіеся у грековъ (85 сл. 164 сл.).—Предлагаемое *Gardner'омъ* объясненіе развитія *миѳовъ*, въ сущности, сходно съ прежнимъ, изложеннымъ имъ въ его рѣчи: The origins of myth. Oxf. 1896. Миѳъ, по его мнѣнію, возникаетъ вслѣдствіе любознательности (5) и есть попытка объяснить или оправдать извѣстное явленіе (6). Нельзя, поэтому, *всѣ* миѳы истолковывать при помощи одного и того же принципа (4).

Односторонности *Spencer'a*, *Lippert'a* и др. избѣжалъ и *C. P. Tiele*, славный лейденскій профессоръ, лучшій университетскій знатокъ науки о религіи (1830—1902). [1]) Остановлюсь на лекціяхъ его, читанныхъ въ Эдинбургскомъ Университетѣ и изданныхъ подъ заглавіемъ: Elements of the science of religion, Part I. Morphological. Part II. Ontological, Edinburgh. a. L. 1893, 1899; нѣм. переводъ вышелъ въ 1899 и 1901 г.г. подъ заглавіемъ: Einleitung in die Religionswissenschaft. [2])

Самой первобытной естественной религіей является анимистическая; анимизмъ есть вѣра въ то, что все живое (т. е. именно то, что живетъ въ глазахъ первобытнаго человѣка) одарено духомъ мыслящимъ, чувствующимъ и имѣющимъ волю, духомъ, отличающимся отъ человѣческаго лишь степенью и мощью, (I, 61). Этимъ *Tiele* не хочетъ, впрочемъ, сказать, что религія возникла изъ анимизма; но въ ея первыхъ проявленіяхъ господствовалъ анимизмъ, какъ необходимый способъ мышленія первобытнаго человѣка (67 сл.). Отъ чистаго анимизма *Tiele* отличаетъ *спиритизмъ*, т.-е. вѣру въ то, что духи не связаны опредѣленнымъ

[1]) Краткія данныя изъ біографіи *Tiele* приведены мною въ моей брошюрѣ: „Религія древн. Египта“ (Спб. 1906), стр. 16.

[2]) Цитирую нѣмецкій переводъ.

тѣломъ, но могутъ произвольно покидать свою оболочку и свободно носиться по землѣ и по воздуху. Этотъ спиритизмъ есть болѣе высокая ступень анимизма: онъ также оказалъ вліяніе на ходъ религіозныхъ представленій (64 сл.). Противоположностью спиритизму является *фетишизмъ*: такъ какъ духи могутъ пребывать въ какомъ угодно объектѣ, то эти предметы начинаютъ окружаться почитаніемъ (66).

Анимистическая религія составляетъ часть культуры доисторической: мы должны ее постулировать, но не можемъ описать ее. Извѣстныя намъ религіи анимистическаго типа всѣ, безъ исключенія, носятъ уже характеръ спиритизма или фетишизма (64).

Число почитаемыхъ въ спиритическихъ религіяхъ существъ не ограничено, и сами они не распредѣлены въ какомъ-нибудь строгомъ порядкѣ, хотя нѣкоторыя изъ нихъ могли возвышаться надъ остальными. Они не могутъ еще называться богами; это—существа, не имѣющія достаточно яркой индивидуальности (70). Такія религіи суть *полидемоническія* (172). Это—ступень миѳотворчества.

Изъ полидемонизма возникаетъ *политеизмъ*; создается замкнутый кругъ божествъ, которыя становятся все болѣе и болѣе антропоморфическими и этическими. Миѳы въ этотъ періодъ уже не создавались (ибо причину явленій природы усматривали въ раціональныхъ основаніяхъ), но они претворялись въ поэтическіе разсказы о богахъ, въ сказки и легенды о старинѣ; они комбинируются при этомъ въ теогоническія и космогоническія системы (78 сл.).

Различіе между демономъ и богомъ не абсолютно. Всѣ боги суть духи, но не всѣ духи—боги. Они становились богами лишь тогда, когда пріобрѣтали опредѣленное имя и функціи, свой особый характеръ и свою личность, отличную отъ другихъ. Культъ духовъ природныхъ и душъ умершихъ, однако, не прекращалъ своего существованія. Но духи эти подчинены богамъ, составляютъ свиту ихъ вѣстниковъ и слугъ (79 сл.). Боги распредѣляются генеалогически и іерархически, и скоро одинъ начинаетъ возвышаться надъ остальными (80).

Вліяніе теоріи *Tylor'a* сказывается также въ статьѣ *Otto Seeck'a* Die Bildung d. griech. Religion, Neue Jahrb. f. das kl. Alt... II, 1899 (стр. 225—241; 305—327; 406—418), хотя анимизмъ *Seeck* соединяетъ здѣсь съ натуралистическимъ объясненіемъ миѳовъ.

Исходной точкой всякой религіи является заложенная въ человѣкѣ потребность отыскать причину всѣхъ явленій, привлекающихъ его вниманіе. [1]) Главнымъ изъ этихъ явленій является смерть: въ тѣхъ случаяхъ,

[1]) Жажда причинности (Causalitätsbedürfniss), какъ метафизическій источникъ религіи выдвигается *Peschel'емъ*, *Burnouf'омъ* (La science des religions 1870 p. 207 suiv.) испанскимъ ученымъ *Sanches Calvo* „Los nombres de les diosos“ (Madrid 1884). *Ed. Meyer'омъ* и мн. друг.

когда причина смерти не была очевидной, человѣкъ приписывалъ ее вліянію какой-либо таинственной божественной силы: вслѣдствіе этого и возникаетъ первоначальное религіозное представленіе о душѣ; эта низшая ступень вѣрованій называется анимизмомъ. На этой низшей ступени развитія человѣкъ не могъ представлять себѣ душу, какъ нѣчто духовное, а представлялъ ее себѣ, какъ особую воздушную субстанцію, оставляющую человѣка съ послѣднимъ дыханіемъ, не измѣняющую образа того человѣка, отъ котораго она удалилась. По представленіямъ первобытнаго человѣка, души либо пребываютъ вблизи трупа человѣка, либо переносятся въ особую „страну мертвецовъ“ или же, наконецъ, переселяются въ другія существа. Въ греческой религіи эти три взгляда слились вмѣстѣ. Воздѣйствіе души на человѣка можетъ быть двоякаго рода: 1) благотворное: въ такомъ случаѣ душа представляется въ образѣ женщинъ—нимфъ, дріадъ; 2) вредное: тогда она изображается въ видѣ мужскихъ существъ—кентавровъ, сатировъ. Послѣдніе влюбляются въ дріадъ и нимфъ и начинаютъ преслѣдовать ихъ по всему лѣсу; тогда поднимается ураганъ, лѣсъ дрожитъ, ломаются деревья отъ сильнаго вѣтра: то сатиры ловятъ дріадъ за длинные волосы. Такимъ путемъ возникаетъ миѳъ, т.-е. изображеніе явленій природы въ видѣ человѣческой или человѣкоподобной судьбы (Darstellung von Naturerscheinungen als menschliche oder menschenähnliche Schiksale 234). Человѣкъ боится этого міра духовъ и демоновъ, старается умилостивить ихъ жертвоприношеніями, обѣтами и молитвами, а иногда прибѣгаетъ къ колдовству или магіи; отсюда нѣкоторые свадебные и погребальные обычаи. Когда вся природа была уже заполнена душами, то небо, солнце, луна и звѣзды тоже были надѣлены особыми демонами. Изъ большинства этихъ духовъ сталъ выдѣляться позднѣйшій кругъ греческихъ боговъ (240). Арійцы еще до своего раздѣленія создали себѣ бога неба (305), который позднѣе сталъ называться у грековъ Зевсомъ. Божества небесныхъ свѣтилъ: солнца и мѣсяца были особенно почитаемы. *Geeck* допускаетъ также вліяніе чужихъ миѳовъ и религій на Грецію. Особенно сильно было вліяніе египетское и семитическое (310 сл.); богатство греческой миѳологіи онъ объясняетъ частымъ соединеніемъ локальныхъ (мѣстныхъ) культовъ (318 сл.). Герои, по мнѣнію *Seck'a*,—отчасти духи выдающихся личностей, отчасти же—боги, опустившіеся до болѣе низкой ступени героевъ (408 сл.).

Далѣе *O. Seeck* подробно разбираетъ вопросъ объ отношеніи религіи къ нравственности въ древней Греціи, но на этой части его труда я останавливаться не буду. Такую же точку зрѣнія, въ общемъ приближающуюся къ теоріи изначальнаго анимизма, защищаетъ *O. Seeck* и въ своемъ трудѣ: Geschichte des Untergangs der antiken Welt, II, Berl. 1901.

Лишь отчасти по методу и содержанію подходитъ къ антропологической школѣ нѣмецкій ученый *R. Andree*.

Richard Andree сопоставилъ въ своей книгѣ „Die Flutsagen, ethnologisch betrachtet“, Braunschw. 1891, восемьдесятъ восемъ миѳовъ о потопѣ, главнымъ образомъ, тѣхъ, которые встрѣчаются у нецивилизованныхъ народовъ. Древнѣйшимъ преданіемъ о потопѣ, послужившимъ оригиналомъ для заключающагося въ Библіи еврейскаго миѳа, онъ считаетъ халдейское преданіе (1 сл.). Оно основано на фактѣ наводненія по нижнему теченію Евфрата, вызваннаго сильнымъ землетрясеніемъ въ области Персидскаго залива (11 сл.). Египтяне и арабы не имѣютъ подобныхъ разсказовъ; персидскій миѳъ—старый индоевропейскій (13). Также и индусы имѣли преданіе о потопѣ (15). *Andree* разсматриваетъ, далѣе, разсказы о потопѣ, существовавшіе въ Азіи (24 сл.), и переходитъ (39 сл.) къ миѳамъ европейскимъ. Греки (39 сл.) имѣли двѣ повѣсти о потопѣ; въ одной изъ нихъ выступаетъ аттическій или бэотійскій царь Огигъ, въ другой—ѳессалійскій Девкаліонъ. Эта вторая повѣсть также возникла на основаніи дѣйствительнаго наводненія, вызваннаго землетрясеніемъ, но въ позднѣйшемъ преданіи была измѣнена и дополнена путемъ сліянія съ миѳомъ халдейско-еврейскимъ (41 сл.). Затѣмъ слѣдуетъ разборъ сказаній иныхъ народовъ, живущихъ въ Европѣ (миѳы, имѣющіеся въ младшей Эддѣ, у литовцевъ, финновъ). Подобнымъ же образомъ разсматриваетъ *Andree* преданія африканцевъ, австралійцевъ, американцевъ и др. (47 сл.).

Выводы, къ которымъ онъ приходитъ, заключаются въ слѣд.: легенды о потопѣ встрѣчаются не повсюду; у арабовъ, во внутренней и сѣверной Азіи, въ Китаѣ и Японіи ихъ нѣтъ. Европа имѣетъ собственно лишь одну греческую легенду; остальныя сложились подъ вліяніемъ библейскаго миѳа. Въ Африкѣ подобныхъ преданій почти вовсе нѣтъ (125 сл.). Преданія эти странствуютъ отъ народа къ народу; цѣль критики—отдѣлить въ нихъ первоначальные элементы отъ заимствованныхъ (129). Во многихъ миѳахъ о потопѣ обнаруживается вліяніе библейскаго преданія, распространившагося благодаря христіанскимъ миссіонерамъ (130). Такъ, не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что младшая греческая версія (сохранившаяся у Плутарха и Псевдо-Лукіана), содержитъ извѣстныя библейскія черты; напр., Девкаліонъ, по этой редакціи, выпускаетъ голубя, дабы узнать, прекратился ли дождь (41). Но и многія преданія нецивилизованныхъ народовъ содержатъ также библейскія черты (138 сл.). Сказанія эти возникали (въ томъ случаѣ, если они не были заимствованы) на основаніи дѣйствительныхъ событій, главнымъ образомъ, наводненій, происходящихъ отъ землетрясеній или разлива рѣкъ, конечно, неожиданныхъ и непредвидѣнныхъ, такъ какъ обычныя, правильно возвращающіяся наводненія не могли бы послужить причиною возникновенія такихъ миѳовъ (146). Зато способствовали ихъ возникновенію разлитія озеръ вслѣдствіе прорыва береговъ (147), циклоны, находки морскихъ окаменѣлостей и т. д. (150 сл.).

Сказанія о потопѣ, такимъ образомъ, не восходятъ къ одному источнику (152). Они локальны и возникли самостоятельно на основаніи аналогичныхъ условій, ихъ вызывавшихъ.

Не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что *Andree* удалось указать вполнѣ самостоятельное происхожденіе многихъ преданій о потопѣ. Дѣйствительно, если у грековъ и у нѣкоторыхъ южно-американскихъ индѣйцевъ (121 сл.) встрѣчается мотивъ, что послѣ потопа люди возродились изъ камней,—то, несомнѣнно, эти два сказанія (греческое и южно-американское) не имѣютъ между собой никакой генетической связи, и сходство ихъ совершенно случайное. Индоевропейскія преданія о потопѣ: индійское и цыганское, персидское, греческое, литовское, сказаніе Эдды значительно различаются между собой; они возникли не въ пору индоевропейскаго единства, но гораздо позже, вслѣдствіе локальныхъ причинъ, въ территоріяхъ, заселенныхъ отдѣльными индоевропейскими народами.

О томъ же предметѣ имѣется монографія *H. Usener'a* „Die Sintfluthsagen“ Bonn 1899, примыкающая, по своему методу, къ филологической и солярной школамъ. Usener разбираетъ лишь индоевропейскія сказанія; изъ нихъ онъ останавливается, главнымъ образомъ, на индійскихъ и греческихъ; литовскій миѳъ онъ считаетъ болѣе позднимъ (S. 2 f.).

Въ этомъ изслѣдованіи *Usener* снова исходитъ изъ объясненія именъ. Онъ указываетъ на то, что собственныя имена на—κλῆς имѣютъ также форму на—κλος (срв. Πατροκλῆς—Πάτροκλος, 51);—κλῆς (изъ κλεϝες) возникло изъ—κλο—); средней ступенью является—κλεϝος. Имена на κλος онъ считаетъ уменьшительными. Форма на—κλῆς (вмѣсто уменьшительныхъ формъ на—κλος) возникла подъ вліяніемъ именъ, которыя въ дѣйствительности были сложены изъ κλέος (Πασικλῆς и др.). Древнее окончаніе—κλο—(=лат. culo,—clo—) имѣетъ, слѣдовательно, значеніе уменьшительное (58). Ἡρακλῆς (Ἡρύκαλος) произведено было отъ корня ἠρϝα—или ἠρυ—и полной формы деминутивнаго (уменьшительнаго) суффикса—καλο—(58). Слѣдовательно, Ἡρύκαλος означаетъ: „малый герой“ или „тотъ, кто уже въ дѣтствѣ проявлялъ себя героемъ“ (58 сл.) и есть уменьшительное отъ слова ἥρως (60 и 63).

Такъ какъ потомки Девкаліона называются Δευκαλίδαι, то первоначальной формой имени Девкаліона было Δεύκαλος (65); имя Δεύκαλος, образованное при помощи того же уменьшительнаго суффикса—καλο—означаетъ „Zensknäblein“ (66). Однозначущими именами являются Δίοκλος (70) и Διοσκόρινθος (κόρινθος=κορος, „Зевсъ—младенецъ“). Девкаліонъ—„новорожденный богъ неба, свѣта“ (74). Его высадка на Парнассѣ послѣ потопа есть образъ восхода свѣтила (76 сл.).—Этотъ этимологическій анализъ собственныхъ именъ является краеугольнымъ камнемъ всего сложнаго зданія узенеровской интерпретаціи миѳовъ о потопѣ. Но этимологіи его представ-

ляются, съ точки зрѣнія современнаго языкознанія, совершенно невозможными. Имена на—κλος являются лишь параллельными формами именъ на—κλῆς (срв. *Fick* und *Bechtel*, Die griech. Personennamen, Göttingen 1894², 29, 165 f. 376 и 391); лат. суффиксъ—clo—соотвѣтствуетъ греческому—τλο—и Девкаліонъ (какъ и Девкалъ) врядъ ли могли означать: „Зевсъ—младенецъ". *Usener* указываетъ далѣе на многочисленныя сказанія, по которымъ какой-либо богъ носимъ былъ волнами въ ящикѣ (λάρναξ); знаменитѣйшимъ изъ такихъ сказаній былъ миѳъ о Персеѣ, который брошенъ былъ Акризіемъ вмѣстѣ съ матерью своей Данаею въ ящикѣ въ море и плылъ по волнамъ его, пока не присталъ къ острову Серифу (80 сл.). Персей, несомнѣнно, первоначально былъ солнечнымъ богомъ (85). Однако, такихъ миѳовъ имѣлось у грековъ много: брошены были въ море въ ящикѣ Телефъ (86 fg.), по одной версіи и Эдипъ (90), Аній (96), Діонисъ (99 сл.). Всѣ эти миѳическія существа были первоначально, по мнѣнію Usener'a, богами свѣта (99). Подобныя легенды о дитяти, брошенномъ въ ящикѣ въ морѣ, имѣются и у другихъ, родственныхъ грекамъ народовъ Европы (108 сл.). Рядомъ съ этимъ существуютъ миѳы, которые повѣствуютъ о богахъ, плывущихъ по морю не въ ящикахъ (115), а на рыбѣ (у грековъ на дельфинѣ, 138). Все это символы восхода солнца (185, 213). Девкаліонъ—новорожденный Зевсъ, поднимающійся на сводъ небесный (223).

Конечно, возникаетъ вопросъ, какъ представленіе о младенцѣ-Зевсѣ, плывущемъ по водамъ, могло быть внесено въ разсказъ о потопѣ (S. 234).

Только благодаря соединенію этого представленія съ образомъ бога, носимаго водою въ ящикѣ, челнокѣ или на дельфинѣ, данъ былъ толчокъ къ возникновенію миѳа о потопѣ (S. 239). Повсюду распространены были сказанія, объяснявшія происхожденіе озеръ или исчезновеніе городовъ и поселеній гнѣвомъ боговъ, наказаніемъ, посылаемымъ на людей свыше за ихъ грѣхи (ср. миѳъ о Филемонѣ и Бавкидѣ, 246 сл.). Эти сказанія имѣютъ съ преданіями, разбираемыми *Usener'омъ*, одну общую черту—въ обоихъ случаяхъ говорится о водѣ и волнахъ. Поэтому, оба сказанныхъ мотива слились вмѣстѣ, и такимъ образомъ возникъ миѳъ о потопѣ при Девкаліонѣ (247 сл.).

Греческій миѳъ совершенно самостоятеленъ и въ древнѣйшей своей формѣ не тронутъ чужимъ вліяніемъ (248 сл.), также и индійское сказаніе самостоятельно и не подверглось семитическому вліянію (241, 256). Библейское сказаніе заимствовано изъ Вавилона (4).

Изъ сравненія трудовъ *Andree* и *Usener'a* явствуетъ, что смѣлыя лингвистическія комбинаціи *Usener'a* менѣе правдоподобны, чѣмъ простыя объясненія *Andree*, основанныя на богатомъ этнографическомъ матеріалѣ.

Третьимъ сочиненіемъ, спеціально посвященнымъ вопросу о потопѣ въ народныхъ преданіяхъ, является вышедшая недавно книга *G. Gerland'a*: Der Mythus von der Sintflut (Bonn, 1912). Она принадлежитъ перу не филолога или изслѣдователя религіи, но геофизика; авторъ излагаетъ содержаніе многочисленныхъ версій миѳа о потопѣ, распредѣливъ ихъ на девять географическихъ цикловъ, и приходитъ къ заключенію, что здѣсь мы имѣемъ дѣло съ астральнымъ (звѣзднымъ) миѳомъ. Особаго научнаго значенія трудъ этотъ не имѣетъ.

Обращаюсь къ новѣйшей вѣтви антропологическаго направленія въ миѳологіи,—къ *теоріи доанимистической магіи*.

Впервые *John King* [1]), *R. R. Marett* [2]), *J. N. B. Hewitt* [3]), особенно же геніальный англійскій ученый *J. G. Frazer* [4]), выдвинули теорію происхожденія религіи изъ первобытной магіи, теорію, къ которой вскорѣ примкнули весьма многіе изъ современныхъ изслѣдователей: *K. Th. Preuss* [5]), *F. Sidney Hartland* [6]), *A. Vierkandt* [7]), *Edv. Lehmann* [8]), *H. Hubert* и *M. Mauss* [9]), и т. д. Но и эта новѣйшая теорія, подобно большей части своихъ предшественницъ, страдаетъ крайностью и увлеченіемъ. [10])

Мы видѣли, какъ трудно бываетъ иногда отнести того или иного изслѣдователя къ одной опредѣленной школѣ. Классификація научныхъ теорій можетъ претендовать лишь на приблизительную точность: границы здѣсь крайне шатки и измѣнчивы. И въ области миѳологическихъ теченій, наряду съ главными подраздѣленіями, существуютъ второстепенныя, возможны различные переходные типы, комбинаціи и т. под., Такъ, въ трудахъ знаменитаго современнаго филолога *Виламовица-Мелледорфа* мы

---

[1]) The Supernatural, its Origin, Nature and Evolution I—II, 1892.

[2]) Pre-animistic Religion, Folk-Lore XI, 1900, 162—182=Threshold of Religion, Lond. 1909, 1 слл.

[3]) Orenda and a Definition of Rel., American-Anthropologist, n. s. IV', 1902.

[4]) The Golden Bough I—V', third ed., 1911 слл. Привожу здѣсь полныя заглавія отдѣльныхъ частей знаменитаго труда *Фрэзера*: Part I: The Magic Art and the Evolution of Kings, vol. I—II, Lond. 1911; Part II: Taboo and the Perils ot the Soul, 1911; Part III: The dying god 1911; Part IV': Adonis, Attis, Osiris, 1911_2; Part IV': Spirits of the Corn and of the Wild, vol I—II, 1912.

[5]) Der Ursprung der Religion uud Kunst, Globus 1904—1905.

[6]) Transactions of the third international Congress for the History of Religions, Oxf. 1908, I, 21—32.

[7]) Die Anfänge der Religion und Zauberei. Globus 1907.

[8]) P. Hinnebérgs Kultur der Gegenwart I, Abt. III, 1.

[9]) Esquisse d' une théorie générale de la magie, L'Anneé Sociolog. 1902—1903; срв. ихъ же Mélanges d' histoire des religions Par. 1909, XVII слл., 131 слл.

[10]) Срв. о ней *W. Wundt*, Mythus und Religion II, 171 слл. и *P. W. Schmidt*, Ursprung der Gottesidee, Münster i W. 1912, 412—488.

зачастую находимъ черты фольклористической или демонологической школы: онъ охотно выдвигаетъ на первый планъ образы „низшей миѳологіи“, демоновъ и духовъ, обряды и новеллу. На другихъ смѣшанныхъ типахъ миѳологическихъ теорій я здѣсь останавливаться не буду, отсылая читателей къ своей статьѣ по этому вопросу, помѣщенной въ журналѣ „Гермесъ“ за 1910 годъ, № 13, стр. 337 слл.

Типическое развитіе религіозно-миѳологическаго творчества.

1. Анимизмъ.

Въ основѣ человѣческаго мышленія лежитъ вѣчная жажда причинности, этотъ драгоцѣнный залогъ всей нашей цивилизаціи и прогресса. Ощущая въ себѣ самомъ двойной рядъ процессовъ, находящихся въ причинной связи между собою (съ одной стороны, сознательные процессы чувства, воли и представленія, съ другой—вызываемыя ими движенія нашего тѣла, наши поступки и дѣйствія), первобытный человѣкъ естественно долженъ былъ дойти до представленія объ особой таинственной силѣ, живущей внутри насъ и соотвѣтствующей нашимъ понятіямъ души, духа и т. под. Такимъ образомъ, дуализмъ души и тѣла—одно изъ первыхъ наблюденій, сдѣланныхъ человѣкомъ на зарѣ его сознательной жизни [1]). Будучи слѣдствіемъ анализа некультурнаго человѣка надъ собственнымъ внутреннимъ міромъ, идея души возникла, повидимому, подъ вліяніемъ слѣдующихъ факторовъ.

1) *Наблюденія надъ нѣкоторыми психо-біологическими явленіями*, каковы, напр.:

а) *Сонъ и сновидѣнія*. Вниманіе человѣка не могло не быть поражено тѣмъ обстоятельствомъ, что въ то время какъ онъ во снѣ испытывалъ различныя приключенія, тѣло его, по увѣренію окружающихъ, оставалось совершенно неподвижнымъ. Отсюда вполнѣ естественное для некультурнаго человѣка предположеніе, что онъ представляетъ изъ себя синтезъ души и тѣла, что его природа двойственна; двойникъ покидаетъ тѣло во время сна, ходитъ на охоту, совершаетъ продолжительныя путешествія и т. д.; съ его возвращеніемъ человѣкъ пробуждается отъ сна.

б) *Летаргія*, особенно распространенная въ жаркомъ климатѣ, на черномъ континентѣ, въ этой классической странѣ культа душъ, еще болѣе убѣждаетъ примитивнаго человѣка въ томъ, что его душа-двойникъ можетъ надолго покидать тѣло.

[1]) *Ed. Meyer*, Geschichte des Altertums I, 1, 1910³, стр. 87.

в) *Обморокъ*: человѣкъ неожиданно падаетъ, „теряетъ сознаніе“; но его называютъ по имени, трясутъ, обливаютъ холодной водой,—и онъ „приходитъ въ себя“; въ устахъ первобытнаго человѣка эти выраженія имѣли вполнѣ реальный смыслъ.

г) *Иллюзіи, галлюцинаціи, сомнамбулизмъ* (напр., появленіе умершаго или отсутствующаго друга) показываютъ, что иногда этого двойника можно видѣть собственными глазами во время его прогулокъ.

д) *Гипнозъ, истерія* во всѣхъ ея разнообразныхъ формахъ, отъ начальной ауры до каталепсіи, отъ легкихъ нервныхъ разстройствъ до потрясающихъ припадковъ безумія и т. под. Въ этомъ отношеніи особенно важны случаи раздвоенія личности, описанные, напр., въ сочиненіяхъ Ribot, Jannet, Sollier и друг.

е) *Смерть и сопровождающіе ее признаки.* Примитивный человѣкъ, въ отличіе отъ насъ, не признаетъ смерть рѣшительнымъ и неизбѣжнымъ явленіемъ. Какъ извѣстно, наукѣ и донынѣ не удалось установить надежныхъ признаковъ наступившей смерти. Единственнымъ вѣрнымъ симптомомъ смерти можетъ считаться появленіе зеленаго пятна на брюхѣ, указывающаго на начало процесса разложенія. Всѣ остальные классическіе симптомы и всѣ сложные эксперименты, предлагаемые въ настоящее время (электризація, окрашивающія инъекціи и т. д.) остаются до сихъ поръ сомнительными [1]). Нѣтъ ничего удивительнаго, что первобытный человѣкъ признаетъ смерть явленіемъ неестественнымъ и непонятнымъ, пытается объяснить ее тѣмъ, что душа покинула на время свою тѣлесную оболочку, и вѣритъ, что она снова можетъ вселиться въ умершаго.

ж) *Явленія экстаза*, вызываемаго различными причинами, каковы, напр., опьяняющіе напитки, пляска, сексуальные моменты, ночь, аффекты (гнѣвъ и т. д.).

з) Внутренній *голосъ совѣсти*, мощь которой некультурный человѣкъ уже ясно начинаетъ сознавать, и которая наводитъ его на мысль о самостоятельномъ, высшемъ существѣ, живущемъ внутри него.

2) *Наблюденія надъ нѣкоторыми фактами окружающей* природы, каковы, напр.:

а) *тѣнь, отраженіе въ поверхности воды, эхо* и т. д. Эти явленія должны были съ самаго же начала поразить вниманіе примитивнаго человѣка, незнакомаго съ законами оптики и акустики. Вспомнимъ, какое странное чувство испытываемъ мы при видѣ собственной тѣни, которая, въ тихую лунную ночь, таинственно скользитъ вдоль домовъ по пустыннымъ улицамъ города. Вспомнимъ, съ какимъ изумленіемъ глядятъ дѣти въ первый разъ на свою тѣнь, какъ гонятся за нею, пытаются наступить на нее и не понимаютъ, отчего это имъ не удается. Для некуль-

[1]) *Ch. Vibert*, Médicine légale, 1900, 37 слл.

турнаго человѣка тѣнь является неразрѣшимой загадкой: что представляетъ изъ себя это странное существо, то исчезающее, то снова появляющееся, то въ точности передающее контуры предмета, то искажающее образъ до неузнаваемости, то почти незамѣтное, то выростающее до гигантскихъ размѣровъ, связанное съ человѣкомъ и въ то же время столь непохожее на него, лишенное жизни и тѣла?.. Наблюдая свою тѣнь и отраженіе въ водѣ, дикарь еще болѣе укрѣпляется въ убѣжденіи, что его природа двойственна, состоитъ изъ тѣла и души.

б) *Явленія метаморфоза* (безобразная гусеница превращается изъ куколки въ великолѣпную бабочку; такъ и душа вылетаетъ изъ своей бренной оболочки), *мимикріи*, *смѣны старой кожи новою*, *цвѣтовыя измѣненія*, *фазы луны* и т. под. факты даютъ богатый матеріалъ для заключенія по аналогіи.

Такимъ путемъ примитивный человѣкъ, на основаніи самоанализа и наблюденія надъ фактами внѣшней природы, живой и мертвой, приходитъ постепенно къ убѣжденію, что внутри него скрыто особое духовное начало. Какимъ же представляетъ онъ себѣ *внѣшній видъ*, *образъ души?*

Факты, перечисленные выше, приводятъ примитивнаго человѣка къ убѣжденію, что душа, успѣвающая въ теченіе сна облетѣть огромныя пространства, должна быть существомъ легкимъ, подвижнымъ, быстрымъ. Вполнѣ понятно, что изъ запаса своихъ конкретныхъ представленій онъ изберетъ такія, которыя соотвѣтствуютъ этому основному качеству души. Онъ остановится не на горѣ, деревѣ, камнѣ, но на такихъ предметахъ видимаго міра, какъ облачко, быстро плывущее по небу, туманъ, разстилающійся по землѣ, птица, несущаяся по воздуху, насѣкомое, кружащееся надъ нами и т. д. Подобные образы мыслятся не символически, но самымъ конкретнымъ способомъ. Для того, чтобы понять это, нужно мысленно перенестись въ ту отдаленную отъ насъ эпоху... Въ дремучемъ лѣсу, еще болѣе мрачномъ при яркомъ свѣтѣ ночного костра, вокругъ котораго собрались члены родовой группы, идетъ оживленная бесѣда объ умершемъ вождѣ. Внезапно раздается шорохъ, изъ расщелины скалы выползаетъ змѣя, проскальзываетъ мимо и пропадаетъ въ темнотѣ такъ же неожиданно, какъ и появляется... Откуда-то издали долетаетъ смутный ропотъ: надъ головами сидящихъ съ жалобнымъ крикомъ проносится рѣдкая птица и снова исчезаетъ. Что это было? *Его душа!...* [1])

Къ наиболѣе распространеннымъ представленіямъ о внѣшнемъ видѣ, формѣ души можно отнести слѣдующія:

1) *Дыханіе*, *дымъ*, *паръ*, *вѣтеръ*, *туманъ*, *облако*. Первобытный человѣкъ наблюдателенъ и замѣчаетъ, что съ послѣднимъ теплымъ дыханіемъ прекращается и жизнь. Почти во всѣхъ языкахъ слова „душа“

[1]) *Fr. Schultze.* Psychologie d. Naturvölker, 276.

и „дыханіе“ происходятъ отъ одного корня; греч. ψυχή и ψύχω, лат. spiritus и spirare, anima, animus и ἄνεμος, греч. πνεῦμα и πνέω, санскр. ātman и греч. ἀτμός („паръ“), нѣм. Atem и Odem, слав. „малъ дымецъ“ (=душа), венгер. szellem (духъ) отъ szél (вѣтеръ), евр. ruach, nefeš и т. д. [1]). Въ Олонецкой губ. доселѣ еще разлука души съ тѣломъ представляется въ видѣ отдѣленія какого-то „пара“: „Вдарилъ онъ его—говорятъ тамъ,—а у него и паръ вонъ [2]).

2) *Животныя*, особенно *птицы* и *насѣкомыя* изъ пресмыкающихся—*змѣи*. Недавно русскій ученый *В. П. Клингеръ* въ своей работѣ: Животное въ античномъ и современномъ суевѣріи (Кіевъ, 1911), прекрасно обрисовалъ роль представленія о животномъ-душѣ въ народной вѣрѣ, обрядности и, отчасти, поэзіи въ разныя времена и у различныхъ народовъ. Распредѣляя животныхъ по классамъ и отыскивая для каждаго изъ нихъ мотивы сближенія съ человѣческою душой, названный изслѣдователь приходитъ къ заключенію, что связующими представленіями здѣсь были: вѣтеръ, какъ одинъ изъ обычнѣйшихъ образовъ души (птицы, крылатыя насѣкомыя, быстроногія животныя, какъ олень, лошадь); земля, какъ обитель мертвыхъ (пресмыкающіяся, грызуны, муравей); ночь, какъ время появленія мертвецовъ на землѣ (ночные звѣри: волкъ, левъ) и, наконецъ, огонь, какъ другой, не менѣе распространенный образъ души (пѣтухъ и курица).

3) *Человѣческая фигура въ миніатюрѣ* (εἰδῶλον въ греческомъ искусствѣ). Въ зрачкѣ видно человѣческое изображеніе; помутнѣніе зрачка въ моментъ смерти влечетъ за собою исчезновеніе этой фигурки. Отсюда сходныя во всѣхъ языкахъ обозначенія „зрачка“: лат. pupilla („куколка“), греч. κόρη („дѣвочка“), санскр. kanīnakas или kanīnakā („мальчикъ“ или „дѣвочка“), нѣм. Männlein („человѣчекъ“), Kindlein („ребенокъ“), испанск. niña del ojo („маленькая дѣвочка глаза“), португ. menina do olho (то же) и т. д. [3]).

Пережитокъ стариннаго представленія о душѣ, какъ человѣческой фигуркѣ, можно усматривать и въ томъ мѣстѣ духовнаго стиха „О бѣдномъ Лазарѣ“, гдѣ говорится:

„Возьмите душу вы Лазареву,
Несите ее вы подъ правую руку,
Посодьте ее вы во свѣтломъ раи“ (*Соболевъ*, 57).

---

[1]) *W. Wundt*, Völkerpsychologie, II, Mythus u. Religion, 2, 42 слл., 46 слл., 56 слл.

[2]) *А. Н. Соболевъ*, Загробный міръ по древне-русскимъ представленіямъ, Серг. Посадъ. 1913, 44 слл., 50 слл.

[3]) *Monseur*, Revue de l'histoire des religions 1905, №№ 1 и 3; Mythol. Lexik. *Roscher'a* III, 2, 3222—3234.

По народному воззрѣнію крестьянъ Харьковскаго и Кеневскаго уѣздовъ, душа есть человѣчекъ съ чистымъ и прозрачнымъ тѣломъ (ib. 58). Въ старинной иконописи душа также часто изображается въ видѣ младенца, вылетающаго изъ устъ покойника (ib. 59).

4) *Вода* (нѣм, Seele, др. герм. saiwala, готск. saivs=„See"; срв. у Гете: Des Menschen Seele gleicht dem Wasser, у Гейне: Mein Herz gleicht ganz dem Meere и т. д.), *пламя*, *звѣзды*, *тѣнь* (послѣднее представленіе находимъ, напр., у Гомера). Славяне видятъ въ блуждающихъ огняхъ души некрещенныхъ младенцевъ (*Аѳанасьевъ*, Поэтич. воззр. Ш, 197 слл.); вспомнимъ также малорусскую сказку о кумѣ Смерти и т. д. Судя по аристофановой комедіи „Миръ" (832 сл.), идея души-звѣзды бытовала въ античномъ мірѣ [1]).

Дикарь, нивеллирующій всю природу по своему субъективному шаблону, переноситъ и на душу основныя качества собственной природы. А такъ какъ на раннихъ ступеняхъ культурнаго развитія человѣкъ золъ, мстителенъ, раздражителенъ, завистливъ и жаденъ, то такими же представляетъ онъ себѣ и души своихъ умершихъ соплеменниковъ. У грековъ душа, какъ мстительное, вредящее существо называлась кэрой, эриніей, у римлянъ—лемуромъ [2]). Отсюда необходимость ублажать эти души жертвами, отсюда сложный культъ предковъ (манизмъ) [3]).

Вопросъ о мѣстопребываніи души въ человѣкѣ разрѣшается весьма различно. Незнакомый съ сущностью кровообращенія, первобытный человѣкъ, подмѣтивъ, что со смертью прекращается пульсъ и дыханіе и перестаетъ функціонировать сердце, отожествляетъ душу съ пульсомъ, сердцемъ, кровью или дыханіемъ [4]). У Гомера души умершихъ получаютъ въ царствѣ Аида способность говорить лишь послѣ вкушенія крови (срв. у Аристотеля: τὸ αἷμά φασί τινες εἶναι τὴν ψυχήν) [5]). Римляне называли мертвыхъ exsangues. Въ послѣднее время *В. Вундтъ* доказываетъ, что необходимо различать *два* типа первоначальныхъ представленій о душѣ; болѣе древнее воззрѣніе, по которому душа самымъ тѣснымъ образомъ связана съ тѣломъ (Körperseele), и болѣе позднее представленіе о человѣческой душѣ, отдѣльной отъ тѣла (Psyche). Рядомъ съ этимъ существуютъ у другихъ племенъ иныя представленія о душѣ. А древніе египтяне вѣрили даже въ существованіе нѣсколькихъ душъ одновременно у одного и того же индивидуума.

---

[1]) Подробнѣе см. *В. П. Клингеръ*, Животное въ античн. и соврем. суев. 284—309.

[2]) О нихъ см. теперь *E. Hedén*, Homer. Götterstudien, Uppsala 1912, 98—144.

[3]) *Fr. Schultze*, Psychol. d. Naturvölker, 278 сл.

[4]) *Fr. Schultze*, тамъ же, 252 сл., 258 сл.

[5]) Aristot. de anima 2, 450 b, 4 ed. Berol.

Въ своихъ попыткахъ уяснить себѣ сущность явленій природы первобытный человѣкъ, естественно, долженъ былъ исходить изъ извѣстнаго ему уже, т. е. изъ своего внутренняго міра. А такъ какъ дуализмъ души и тѣла былъ первою сознательною мыслью человѣка, то понятно, что, по аналогіи съ своею собственною природой, онъ надѣлялъ душою и всѣ предметы окружающаго его внѣшняго міра. Это первобытное вѣрованіе въ духовъ, воплощенныхъ во всѣхъ окружающихъ человѣка предметахъ и явленіяхъ, носитъ въ наукѣ названіе *анимизма*,—терминъ, впервые предложенный *Тэйлоромъ*. Самъ *Тэйлоръ*, впрочемъ, понималъ этотъ терминъ нѣсколько уже, а именно разумѣлъ подъ нимъ культъ душъ умершихъ. Въ настоящее же время даже анимизмъ въ широкомъ смыслѣ слова уже не считается древнѣйшей формой религіознаго сознанія язычества, такъ какъ доказано, что культу природныхъ духовъ предшествуетъ еще болѣе примитивная стадія, когда человѣкъ переноситъ на всю внѣшнюю природу, живую и мертвую, свои собственныя качества и способности: жизнь, разумъ волю, половыя отличія и т. д., не воплощая ихъ, однако, въ идеѣ самостоятельнаго и свободнаго духовнаго начала. Этотъ „*антропопатизмъ*“ (по выраженію *Fr. Schultze*) или „*аниматизмъ*“ (по терминологіи *R. R. Marett'a*) является вполнѣ естественнымъ слѣдствіемъ первобытной психологіи человѣка [1]).

Ребенокъ разговариваетъ со своею куклою, ласкаетъ и цѣлуетъ ее, кормитъ и одѣваетъ, наказываетъ и укладываетъ спать. Порѣзавшись нечаянно, онъ швыряетъ ножъ на полъ со словами: „Гадкій ножикъ!“ и топчетъ его ногами; ударившись о мебель, онъ въ гнѣвѣ колотитъ по ней своими кулачками и т. д. Корни этого смѣшенія понятій живого и мертваго восходятъ къ самому истоку дней человѣческихъ, къ тому отдаленному времени, когда вся окружающая природа представлялась человѣку живымъ, одушевленнымъ существомъ.

Это наиболѣе примитивное міросозерцаніе человѣчества смѣняется затѣмъ новымъ, въ которомъ важнѣйшую роль играетъ идея особаго, самостоятельнаго духовнаго начала, воплощеннаго во всѣхъ предметахъ и явленіяхъ окружающей природы и независимаго отъ своей видимой оболочки. Наукѣ неизвѣстно ни одного народа, какъ бы низко онъ ни стоялъ въ смыслѣ культурнаго развитія, у котораго не было бы вѣры въ особую жизненную силу, проникающую всѣ объекты и явленія природы. Такимъ мистическимъ началомъ является напр. у гуроновъ „orenda“. Нѣтъ ничего въ мірѣ, чтобы не обладало этимъ таинственнымъ движущимъ принципомъ. Въ Меланезіи эту роль играетъ такъ наз. „mana“, въ высшей степени своеобразное и сложное понятіе сверхъестественной силы, субстанція и вмѣстѣ съ тѣмъ качество, разлитое по всей вселенной. Отсюда съ тече-

[1]) Терминъ „аниматизмъ“ въ смыслѣ оживотворенія стихій, природы употребляетъ и *M. Nilsson*, Primitive Religion, 1911, стр. 13—14.

ніемъ времени развивается представленіе о многочисленныхъ духахъ, хозяевахъ или геніяхъ и тому подобныхъ существахъ, вселяющихся въ отдѣльные объекты, злыхъ и добрыхъ, способныхъ посылать людямъ счастье и неудачу.

На почвѣ такого міросозерцанія первобытнаго человѣка вырастаютъ затѣмъ отдѣльныя формы языческаго мышленія и культа, какъ, напр., фетишизмъ, культъ растеній, поклоненіе животнымъ, почитаніе небесныхъ свѣтилъ, культъ предковъ (манизмъ) и т. д. Къ разсмотрѣнію этихъ формъ мы теперь и обратимся [1]).

2. Фетишизмъ.

Терминъ „фетишизмъ“ употребляли и употребляютъ еще до сихъ поръ въ самыхъ разнообразныхъ и самыхъ противорѣчивыхъ значеніяхъ. Между тѣмъ, точное опредѣленіе этого понятія тѣмъ болѣе необходимо, что о религіозно-исторической роли фетишизма высказаны были изслѣдователями совершенно противоположныя мнѣнія. Одни, какъ *Ог. Контъ*, *Липертъ*, видѣли въ немъ первоначальную ступень всякой религіи, другіе же, какъ *Максъ Мюллеръ*, *O. Pfleiderer* и т. д., усматривали здѣсь продуктъ вырожденія первобытной, болѣе совершенной религіи, отпаденіе отъ чистой истины богопознанія или, подобно *Лёббоку* (*G. Lubbock*) *Ed. Lehmann'y* и друг., приравнивали фетишизмъ къ простому колдовству. Недаромъ *Максъ Мюллеръ* писалъ: „фетишизмъ, что бы слово это ни значило“... (fetishism, whatever that may mean).

Терминъ „фетишъ“ обязанъ своимъ происхожденіемъ португальскимъ путешественникамъ, которые, подмѣтивъ то суевѣрное уваженіе, съ какимъ негры западнаго побережья Африки относились ко многимъ предметамъ,

---

[1]) Литература по анимизму: *E. B. Tylor*, Primitive Culture 1871[1], 1874[2], 1891[3], 1903[4], II, гл. XI и слѣд. (есть русск. пер.); его же Anthropology, Introduction to the Study of Man and Civilisation, 1881 (есть русск. пер.); *G. A. Wilken*, Het animisme bij de Volken van den Indischen Archipel, Leiden 1885; *C. A. Kruijt*, Het animisme in den Ind. Archip. 1906; *Goblet d'Alviella*, L'animisme et sa place dans l'évolution religieuse (Rev. hist. rel. 1910). *A. Herrlin*, Själabegreppets utvecklingi myt och vetenskap (Göteborgs Högskolas Arsskrift, 1908). *A. E. Crawley*, The Idea of the Soul, Lond. 1909; *T. Segerstedt*, Själavandringslärans ursprung (Le Monde Oriental IV, 1910); *E. Clodd*, Animism, the seed of Religion, Lond. 1905; *W. Wundt* Mythus u. Religion II; *M. Nilsson*, Primitive Religion, Tübingen 1911, 13 сл., 16 сл.; *O. Jiráni*, Stav mythologického badání v posledním desítiletí (Listy filol. 1910) 401 сл. На русск. яз. *Н. Н. Харузинъ*, Этнографія, IV, 32—50 и 112—128; *В. Богоразъ*, Религ. идеи первоб. человѣка (Землевѣдѣніе 1908, 1); *Л. Я. Штернбергъ*, Анимизмъ (въ Новомъ Энциклоп. Словарѣ Брокгауза и Ефрона). Противъ теоріи анимизма—*A. Borchert*, Der Animismus, Freib. i. Br. 1900 и *Пьюникуръ-Глаголевъ*, Богосл. Вѣстникъ 1911, №№ 11—12.

дали имъ названіе feitiços, обозначавшее различные религіозные амулеты и талисманы, столь распространенные и понынѣ въ странахъ южной Европы. Въ литературу ввелъ это слово, въ смыслѣ термина, обобщающаго цѣлую группу религіозно-историческихъ фактовъ, французскій писатель *de Brosses* въ 1760 году въ книгѣ: Du culte des dieux fétiches ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie. Но онъ придалъ этому термину слишкомъ широкое значеніе, понимая подъ нимъ почти всѣ объекты человѣческаго поклоненія: дерево, гору, море, кусокъ дерева, львиный хвостъ, голышъ, раковину, соль, растеніе, рыбу, цвѣтокъ, нѣкоторыхъ животныхъ, какъ, напр., коровъ, козловъ, слоновъ, овецъ и т. п., причемъ разсматривалъ этотъ культъ, какъ сознательное поклоненіе самимъ предметамъ, а не живущимъ въ нихъ духовнымъ силамъ. Еще болѣе, расширилъ понятіе фетишизма *Огюстъ Контъ* [1]): онъ усматривалъ въ фетишизмѣ ту первоначальную ступень развитія всякой языческой религіи, на которой матеріальные объекты считаются какъ-бы одушевленными жизнью, подобно человѣку, т. е. связывалъ съ этимъ терминомъ понятіе, которое въ настоящее время обозначается именемъ „анимизма". Широкое опредѣленіе даютъ также *Lippert, Bastian, R. N. Nassau, Schultze, M. H. Kingsley, Achelis, Wilken, Kruijt, Bellucci, O. Gruppe, Влад. Соловьевъ, еп. Хрисанѳъ, Н. Н. Харузинъ* и мн. друг. По *Schultze*, напр., фетишизмъ есть религіозное почитаніе чувственно воспринимаемыхъ предметовъ (die religiöse Verehrung sinnlicher Gegenstände) [2]). По *Achelis'y* фетишизмъ обозначаетъ въ извѣстномъ смыслѣ всякое дѣйствіе, посредствомъ котораго человѣкъ старается войти въ соотвѣтствующее отношеніе съ невидимымъ міромъ. Голландскій ученый *Alb. C. Kruijt* [3]), вслѣдъ за *G. A. Wilken'омъ* [4]), находитъ возможнымъ говорить о животномъ и человѣкѣ, являющихся въ роли фетишей, и совершенно такъ же поступаютъ *Littré, Н. Харузинъ* [5]), *O. Gruppe* [6]) и др. Еп. *Хрисанѳъ* [7]) считалъ фетишизмомъ обожаніе отдѣльныхъ предметовъ и явленій природы въ ихъ непосредственности. По опредѣленію *Влад. Соловьева*, фетишизмъ есть „обоготвореніе случайно обратившихъ на себя вниманіе, или произвольно выбранныхъ вещественныхъ предметовъ, частью натуральныхъ (камни, деревья), частью

---

[1]) *Aug. Comte* Cours de philosophie positive, V, 1—83 (52-e Leçon).

[2]) *F. Schultze*, Der Fetischismus, Lpz. 1871, 29, 222; его же Psychologie d. Naturvölker, 1900, 215.

[3]) Het Animisme in den Ind. Archipel 1906, 229.

[4]) Het Animisme bij de volken van den Ind. Archip. 1884—1885.

[5]) Этнографія VI, гл. 4 и 6.

[6]) Griech. Mythol. u. Religionsgesch., Münch. 1906, 772 слл., 779 слл., 792 слл.

[7]) Рел. древн. міра въ ихъ отнош. къ христіанству I—III, 1873—1879.

даже искусственныхъ [1]). По мнѣнію *А. В. Смирнова* [2]), фетишизмъ есть „почитаніе мелкихъ природы въ ихъ естественномъ состояніи". Итальянскій изслѣдователь *Gius. Bellucci* [3]) называетъ этимъ именемъ употребляемые въ качествѣ амулетовъ каменныя доисторическія орудія, кабаньи зубы, кораллы, рѣдкія теперь папскія монеты съ изображеніемъ св. Духа, образки святыхъ, которымъ молятся при опредѣленныхъ недугахъ и т. д. Еще болѣе суживаетъ это понятіе *Cam. Jullian* [4]), ограничивающій фетишизмъ поклоненіемъ предметамъ домашняго обихода, продуктамъ человѣческой индустріи, напр., копью, мечу и т. д. *Lubbock* [5]) совершенно отрицаетъ за фетишизмомъ религіозный характеръ и считаетъ его простымъ волшебствомъ (witchcraft). На такую же отрицательную точку зрѣнія становятся копенгагенскій (нынѣ берлинскій) профессоръ *Edvard Lehmann* [6]): не признавая фетишизмъ самостоятельною религіозною стадіей, онъ приравниваетъ фетишъ къ обыкновенному волшебному средству (Zaubermittel). По мнѣнію *Lehmann'a*, совершенно ошибочно принимать различныя неодушевленныя вещи за боговъ негровъ и вѣрить, что негръ возводитъ всякую раковину, перо и т. д. въ божество или наказываетъ свой фетишъ; поэтому, неправильно опредѣлять фетишизмъ, какъ поклоненіе матеріальнымъ объектамъ. Противъ этихъ утвержденій датскаго ученаго выступаетъ, однако, берлинскій германистъ *Rich. M. Meyer* (Arch. f. Religionswissensch. XI, 1908, 320—338). Онъ доказываетъ, что фетишемъ можетъ быть всякій предметъ: камень, дерево, оружіе и инсигніи, части тѣла, животныя и, наконецъ, человѣкъ (Далай-лама). Нельзя, поэтому, приравнивать фетишъ къ простому „волшебному средству": фетишъ связанъ съ опредѣленной мѣстностью и лицемъ. Фетишизмъ есть поклоненіе не предметамъ, а духамъ, живущимъ въ этихъ предметахъ. Характерная особенность его заключается въ произвольномъ созданіи объекта культа, и, поэтому, фетишизмъ необходимо признать самостоятельною религіозною формой (Erscheinungsform der Religion). Болѣе или менѣе точное значеніе придалъ нашему термину уже *Tylor* [7]), который оставляетъ за нимъ лишь характеръ второстепенной отрасли анимизма, а именно, считаетъ его ученіемъ о духахъ, воплощенныхъ въ вещественныхъ предметахъ или какимъ-либо образомъ связанныхъ съ ними. Отъ фетишизма *Tylor* строго отличаетъ культъ растеній, животныхъ, явленій природы, идолопоклонство и т. д. Но

[1]) *Вл. Соловьевъ*, Оправданіе добра, Москва 1899², стр. 118.

[2]) Курсъ исторіи религій, Казань 1908, 74 слл.

[3]) Il feticismo primitivo in Italia e le sue forme di adattamento, Perugia 1907.

[4]) Revue des études anciennes IV², 1902, 278.

[5]) Origin of Civilisation, 1875³, 199, 319.

[6]) Anfänge d. Religion etc. („Kultur der Gegenwart" P. Hinneberg'a I. Abt. III, 1.

[7]) Первоб. культура II, Спб. 1897, 198—221.

и въ этой формѣ терминъ нашъ продолжаетъ неудовлетворять ученыхъ, и *Jevons* [1]), напримѣръ, предлагаетъ совершенно упразднить его, какъ приводящій къ недоразумѣніямъ благодаря своей неопредѣленности.

Несмотря на все это, терминъ „фетишизмъ“ можно удержать въ наукѣ, если придать ему то значеніе, которое скрывается, въ сущности говоря, уже въ самомъ латинскомъ корнѣ его (fact-icius), то-есть характеръ зависимости отъ личной воли поклоняющагося данному предмету человѣка [2]). Фетишъ—искусственно созданный человѣкомъ неодушевленный объектъ почитанія, въ смыслѣ сфабрицированнаго имъ самимъ или же найденнаго и обращеннаго имъ въ святыню. Такимъ образомъ полное опредѣленіе занимающаго насъ здѣсь понятія можетъ быть формулировано слѣдующимъ образомъ: фетишизмъ есть форма религіознаго сознанія, заключающаяся въ томъ, что отдѣльные неодушевленные и небольшіе по размѣрамъ объекты, въ ихъ естественномъ видѣ или же приспособленные путемъ различныхъ обрабатывающихъ пріемовъ къ потребностямъ культа, окружаются организованнымъ и систематическимъ поклоненіемъ, какъ скрывающіе въ себѣ особое духовное начало. Фетишъ можно найти или изготовить. Въ этомъ—коренное различіе фетишизма отъ культа цѣльныхъ явленій и стихій природы,—культа, который *A. Reville* обозначаетъ терминомъ „натуризмъ“. Съ другой стороны, благодаря своей болѣе или менѣе индивидуальной окраскѣ, фетиши рѣзко отличаются отъ родственной имъ, но вторичной группы такихъ объектовъ, какъ амулеты, талисманы и т. п. Фетишъ въ большинствѣ случаевъ, тѣсно связанъ съ опредѣленною личностью или общественною группою, которой онъ покровительствуетъ. Наоборотъ, амулеты и талисманы обладаютъ магическою силой an und für sich и сохраняютъ свое значеніе въ рукахъ каждаго человѣка, такъ что ихъ можно отдавать въ займы или дарить другимъ. Кромѣ того, фетишъ—сѣдалище духа или вообще сознательнаго активнаго начала. Недаромъ *C. P. Tiele* (Gesch. d. Relig. im Altertum I, 8) опредѣлялъ фетишизмъ, какъ „Verehrung durch einen Geist beseelter Objekte“. Фетишу приносятся дары, онъ окружается особымъ, иногда чрезвычайно сложнымъ культомъ. Амулеты и талисманы, хотя и одарены въ глазахъ некультурнаго человѣка магическою силой, никогда не составляютъ настоящаго объекта культа. Что же касается идолопоклонства, то его психологія почти та же, что у фетишизма: вѣра, что во всякій предметъ можетъ вселиться могущественный духъ или божество, посылающее людямъ счастье или неудачу въ зависимости отъ заботъ о немъ и ухода. Различіе здѣсь чисто формаль-

---

[1]) An Introduction to the History of Religion, 1908[5] гл. XIII.

[2]) Впрочемъ, въ латинскомъ языкѣ слово factiosus означаетъ „вліятельный“, „могущественный“; въ позднѣйшей латыни оно получаетъ значеніе магической силы, „волшебства“. Отсюда factura, итал. fattura, др.-франц. faiture, англ. fake (*A. C. Haddon*, Magic a. fetishism 67).

ное: какъ только объекту придана та или иная (человѣческая, животная или же смѣшанная) форма, фетишъ превращается въ идолъ.

Культъ фетишей существуетъ не у однихъ только негровъ, хотя Африка является классическою страною фетишизма. Поклоненіе духамъ, живущимъ внутри мелкихъ вещественныхъ предметовъ, встрѣчается въ центральной Австраліи, у бразильскихъ племенъ, на Новыхъ Гебридахъ и во многихъ другихъ странахъ. Объ универсальномъ характерѣ фетишизма и его выдающейся роли въ религіозномъ развитіи язычества свидѣтельствуютъ многочисленные археологическіе и литературные памятники историческихъ народовъ, а также бытъ и преданія современныхъ европейскихъ племенъ.

Особенно богаты элементами фетишизма религіи древняго Востока. Поклоненіе каменнымъ и деревяннымъ предметамъ (столбамъ, конусамъ, обелискамъ, колоннамъ и пирамидамъ) достигло здѣсь самаго разнообразнаго развитія. Въ Библѣ мѣстная богиня Ваалатъ почиталась въ образѣ высокаго коническаго камня, стоявшаго посреди храма. Въ Сидонѣ Астарта чтилась подъ видомъ круглаго камня, возимаго на колесницѣ, въ Тирѣ поклонялись Мелькарту въ формѣ двухъ свѣтящихся колоннъ. Карѳагенскій Ваалъ считался обитающимъ въ каменныхъ столбахъ, называвшихся ḥammânîm; Астартѣ воздвигались священные деревянные столбы, носившіе названіе ашеръ (aṣêrîm). У древнихъ арабовъ также существовали священные камни. Самъ Магометъ долженъ былъ, вопреки своему желанію, признать святость Каабы.

У другихъ историческихъ народовъ Европы сохранились въ позднѣйшія эпохи религіозной жизни столь же многочисленные пережитки первобытнаго фетишизма. Ихъ находимъ мы у индусовъ, грековъ, римлянъ, скиѳовъ, кельтовъ, германцевъ, славянъ. Павсаній категорически заявляетъ, что въ древности всѣ греки воздавали божескія почести грубымъ, необдѣланнымъ камнямъ (τὰ δὲ ἔτι παλαιότερα καὶ τοῖς πᾶσιν Ἕλλησι τιμᾶς θεῶν ἀντὶ ἀγαλμάτων εἶχον ἀργοὶ λίθοι). Въ ахейскомъ городѣ Фарахъ стояло, по словамъ того же Павсанія, около 30 четыреугольныхъ камней, которымъ жители города поклонялись, давая каждому изъ нихъ имя какого-нибудь бога. Плутархъ сообщаетъ о священномъ метеорѣ, упавшемъ по преданію, въ 405 г. до Р. Хр., около Эгосъ-Потамовъ и почитавшемся херсонесцами ѳракійскими. Въ Ѳеспіяхъ (въ Бэотіи) издавна пользовался особымъ поклоненіемъ Эротъ въ образѣ простого камня, въ той же Бэотіи, въ Гіеттѣ находилось старинное изображеніе Геракла въ формѣ неотесаннаго камня. Въ Дельфахъ показывали камень, проглоченный, по преданію, Кроносомъ и снова изрыгнутый имъ; этотъ камень ежедневно поливали масломъ, а въ праздничные дни окутывали свѣжею шерстью. Не меньшимъ распространеніемъ пользовались въ Греціи и различные деревянные фетиши. Такъ, спартанцы почитали Діоскуровъ въ образѣ двухъ

параллельныхъ бревенъ, соединенныхъ между собою двумя поперечными брусьями. Гера почиталась на Самосѣ и въ Θеспіяхъ подъ видомъ простой доски или чурбана и т. д. Наряду съ этимъ, отдѣльныя части животнаго и человѣческаго тѣла (черепъ, рога, яйцо), оружіе, предметы домашняго обихода, земледѣльческія орудія и т. д. играли роль священныхъ предметовъ и реликвій. Въ религіозныхъ институтахъ Рима также встрѣчаются слѣды стариннаго культа камней. Такъ, феціалы клялись именемъ Юпитера Ляписа или Феретрія, символомъ котораго былъ священный камень, хранившійся въ древнѣйшемъ святилищѣ бога-громовника на Капитоліи. Во время засухи испрашивали дождь у Юпитера Элиція, совершая особый обрядъ, который состоялъ въ томъ, что понтифики въ торжественной процессіи влекли по городу дождевой камень (lapis manalis), лежавшій передъ Капенскими воротами. Культъ бога Термина также носилъ всѣ характерныя черты фетишизма: посвященные ему пограничные камни считались священными, и было постановлено, что кто выкопаетъ такой межевой знакъ, тотъ вмѣстѣ съ волами предается проклятію. Во время празднованія сельскихъ терминалій пограничные камни украшались вѣнками, и имъ приносились жертвы, обыкновенно безкровныя; иногда же закалывались телята и поросята, и ихъ кровью окроплялся пограничный камень.

Въ Европѣ почитаніе камней сохранялось до самаго недавняго времени. Еще въ 1851 году жители о-ва Инниски (Ирландія) бережно заворачивали камни въ кусокъ фланели и выставляли ихъ на поклоненіе въ извѣстные дни. Насколько стойкими оказываются явленія фетишизма, показываетъ примѣръ современныхъ малокультурныхъ племенъ Кавказа. Такъ, у осетинъ каждая семья, тайкомъ отъ другой, чтитъ какой-нибудь предметъ, вѣритъ въ безграничную мощь его и боится прогнѣвить его, чтобы неодушевленная вещь не отомстила за оскорбленіе. Въ Кахетіи слѣды почитанія камней сохранились и до сихъ поръ (*Г. Чурсинъ*, Народн. обычаи и вѣров. Ках. Тифл. 1905, 46 сл.; срв. его же Очерки по этнологіи Кавказа, Тифл. 1913, 63 слл.). Средневѣковое христіанское духовенство энергично боролось съ такими veneratores lapidum. Но въ массѣ народа всѣ эти представленія долго еще жили, продолжая царствовать надъ умами [1]).

---

[1]) *P. Sébillot.* Le culte des pierres saintes en France. Rev. de l'Ecole d'Anthropol. 1902; его же Folklore de France I, Paris 1904; *R. H. Nassau*, Fetishism in West-Africa, Lond. 1904; *Rich. M. Meyer*, Fetischismus. Archiv f. Religionswiss 1908, 320 сл.; *В. Харузина*, Замѣтки по поводу употребленія слова фетишизмъ. Этнограф. Обозр. 1908, 78—118. *A. C. Haddon*, Magic and Fetishism, Lond. 1910.

3. Культъ растеній.

Культъ растительнаго міра также представляетъ собою одну изъ основныхъ формъ религіозно-миѳологическаго сознанія первобытнаго человѣка, нѣкогда распространенную почти у всѣхъ племенъ земного шара, а въ массѣ народа не вымершую въ Европѣ отчасти и до сихъ поръ. Такъ, почитаніе деревьевъ является существеннымъ элементомъ языческихъ религій почти всѣхъ индоевропейскихъ народовъ: у кельтовъ друиды поклонялись священнымъ дубамъ, у индусовъ, грековъ, римлянъ, литовцевъ, др. пруссовъ существовали священныя деревья и заповѣдныя рощи. У древнихъ грековъ дубъ съ незапамятныхъ временъ связанъ былъ съ культомъ Зевса, бога неба и грозовой тучи: уже у Гомера мы встрѣчаемъ выраженіе Διὸς φηγός. Въ Додонѣ Зевсъ имѣлъ мѣстопребываніе въ высокомъ священномъ дубѣ, шорохъ листьевъ котораго возвѣщалъ людямъ волю божества. Съ культомъ Аполлона связано было, главнымъ образомъ, лавровое дерево, отъ имени котораго произведено множество эпитетовъ бога. Маслина была посвящена національной аттической богинѣ Аѳинѣ, фиговое дерево—Деметрѣ и Діонису и т. д. Ѳеокритъ въ одной изъ своихъ идиллій (XVIII) рисуетъ намъ сцену поклоненія священному платану Елены въ Спартѣ: дѣвушки украшаютъ священное дерево лотосовымъ вѣнкомъ, поливаютъ его благовоннымъ масломъ изъ серебрянаго ковша и т. д. Въ Германіи почитаніе священныхъ рощъ и деревьевъ сохранилось въ видѣ переживаній чуть ли не до нашихъ дней. За сдираніе кожи съ заповѣднаго дерева древне-германское право устанавливало крайне жестокую, мучительную казнь. Тацитъ сообщаетъ намъ: Ceterum nec cohibere parietibus deos, neque in ullam humani oris speciem adsimulare ex magnitudine caelestium arbitrantur: lucos ac nemora consecrant, deorumque nominibus adpellant secretum illud, quod sola reverentia vident (Germania, 9). Главною святыней саксонцевъ считался знаменитый деревянный столбъ Irminsul, уничтоженный Карломъ Великимъ въ 772 г. Одинъ изъ наиболѣе распространенныхъ миѳическихъ мотивовъ, а именно представленіе о міровомъ деревѣ, оказывается характернымъ для германскихъ племенъ: скандинавскій міровой ясень Yggdrasill—типичный примѣръ такого представленія. Какую огромную роль играетъ „майское деревцо“ въ сельскохозяйственныхъ обрядахъ Европы и славянъ, показали недавнія изслѣдованія *Е. В. Аничкова* (см. его книгу: Весенняя обрядовая пѣсня на Западѣ и у славянъ I—II, Спб. 1903—1905). Въ славянскомъ фольклорѣ растительное царство занимаетъ выдающееся мѣсто. Лѣтописныя извѣстія и житія святыхъ часто говорятъ о культѣ деревьевъ и рощъ у восточныхъ славянъ. Данныя о культѣ деревьевъ и священныхъ рощъ у славянъ собраны были еще *И. Срезневскимъ* въ его книгѣ: Святилища и обряды языческаго богослуженія у славянъ Спб. 1846. „Иные кладеземъ

езеромъ, *рощеніямъ* жертву приношаху"—говоритъ Густинская лѣтопись. Въ боснійской Пожеганской провинціи еще въ началѣ XVII в. священникъ совершалъ требы подъ священной липой; около того же времени въ Россіи существовалъ полухристіанскій культъ рябины, о которой говорится въ житіи св. Адріана Пошехонскаго [1]). Еще при Петрѣ Великомъ всего въ 10 верстахъ отъ Петербурга стояла на Рижской дорогѣ священная липа, которой поклонялись ижорцы [2]). Какъ велика была роль культа деревьевъ въ былой религіи арійцевъ, можно видѣть, напр., изъ того обстоятельства, что иранскій терминъ yazd—„богъ" означаетъ въ сущности высокое дерево (букъ или дубъ—спеціалисты расходятся въ толкованіи). Воображенію древняго египтянина священныя деревья (сикоморы) рисовались населенными божественными существами, подобными греческимъ дріадамъ и гамадріадамъ, нимфамъ, живущимъ въ деревьяхъ. Почитаніе священныхъ рощъ и деревьевъ составляетъ весьма обычное явленіе на Кавказѣ, какъ показали изслѣдованія *Е. Г. Вейденбаума* и *Г. Ф. Чурсина* (Народн. обычаи и вѣров. Кахетіи, 41 слл.; Очерки по этнологіи Кавказа, 42 слл.). Слѣды культа деревьевъ обнаруживаются и въ языческой религіи финскихъ племенъ: у эстовъ на о-вѣ Эзелѣ во времена Генриха Латыша посвящены были богу войны Тарапитѣ деревья, которыя хронистъ считалъ кумирами.

Христіанское духовенство энергично боролось съ пережитками языческаго культа деревьевъ въ Европѣ. Формула отрѣшенія отъ язычества, приписываемая Ефрему Сирину, высказываетъ обѣтъ не дѣлать ничего, что совершается обыкновенно „у источниковъ, подъ деревьями и на перекресткахъ". Въ проповѣди Елигія (VII в. по Р. Хр.) мы находимъ между прочимъ слѣдующее запрещеніе: nullus christianus... ad arbores... luminaria faciat aut vota reddere praesumat. Поклоненіе деревьямъ бичуетъ папа Григорій Великій въ своихъ посланіяхъ и т. д. (*Аничковъ*, I, 159).

Такимъ образомъ, мы видимъ, что культъ деревьевъ является какъ бы обычною формой миѳологическаго мышленія. Въ чемъ же заключаются причины его возникновенія?

Основной вопросъ о генезисѣ растительныхъ культовъ доселѣ не вышелъ еще изъ области споровъ. Одни, какъ, напр., *A. Réville*, склонны выводить поклоненіе различнымъ растеніямъ изъ чисто-практической пользы, которую эти растенія приносятъ людямъ, служа, напр., имъ пищею. Другіе приписываютъ этимъ культамъ символическій характеръ; такъ, англійскій архитекторъ и археологъ *J. Fergusson* утверждалъ, что змѣй, стоящій въ миѳологической связи съ деревомъ, представляетъ собою мужское начало, а само дерево—женское. Аналогичное толкованіе предложено было *H. Clay Trumbull'eмъ*. Такъ же точно изслѣдователь семитиче-

[1]) Акад. *А. И. Соболевскій*, Жив. Стар. VI, 1891, 229.

[2]) *Е. В. Аничковъ*, Вес. обряд. пѣсня, I, 162.

скихъ религій, *W. von Baudissin* [1]), предполагаетъ, что, напр., въ кипарисовыхъ, пальмовыхъ и гранатовыхъ деревьяхъ люди стали усматривать божественную силу вслѣдствіе плодородія этихъ растеній, въ дубѣ—вслѣдствіе его мощи и величія и т. д., такъ что отдѣльныя деревья стали символами того или иного божественнаго начала. До крайняго преувеличенія доведено символическое толкованіе у *W. Schwartz'a* [2]) и *Л. Ф. Воеводскаго* [3]), выводящихъ культъ деревьевъ изъ почитанія небеснаго или міроваго дерева, вѣтви, листья и плоды котораго суть солнечные лучи, облака и созвѣздія. Особое мѣсто занимаетъ теорія *Герберта Спенсера* [4]), который, какъ извѣстно, сводитъ всѣ формы религіознаго мышленія къ культу предковъ, какъ единому корню религіи. По мнѣнію Спенсера, люди называли себя вначалѣ по именамъ различныхъ растеній (и животныхъ), впослѣдствіи же дикарь, смѣшивающій названіе объекта съ самимъ объектомъ, сталъ вѣрить, что отдаленный предокъ его, прозванный по имени растенія, въ дѣйствительности былъ таковымъ; въ результатѣ такого неправильнаго толкованія именъ (misinterpretation of nicknames) культъ предковъ переносится на самыя растенія. Эта теорія не можетъ быть признана состоятельною уже потому, что каждый человѣкъ имѣлъ полную возможность провѣрить значеніе прозвища на самомъ себѣ или окружающихъ, которые часто также назывались по именамъ растеній и тѣмъ не менѣе ничего общаго не имѣютъ съ эпонимнымъ растеніемъ (*Л. Я. Штернбергъ*). Связь поклоненія растеніямъ съ культомъ умершихъ подчеркиваетъ и другой англійскій писатель *Grant Allen* [5]). Но, несмотря на то, что душа усопшаго, дѣйствительно, нерѣдко представляется переселившеюся въ то или иное дерево, преимущественно растущее у могилы, выводить отсюда всѣ формы культа растеній совершенно неправильно. Наконецъ, нѣкоторые изслѣдователи (*O. Kern* и др.) [6]) пытались привести культъ деревьевъ въ связь съ возникновеніемъ перваго храма въ видѣ выдолбленнаго или дуплистаго дерева, скрывающаго въ своемъ сердцѣ священный фетишъ. Хотя эта гипотеза и находитъ себѣ отчасти подтвержденіе въ выставленной недавно этимологіи греческаго названія храма отъ основы νᾱFo—„древесный стволъ“, но зато все же носитъ слишкомъ искусственный характеръ.

Въ послѣднее время изслѣдователями религіи выдвигается громадное значеніе разнообразныхъ сельско-хозяйственныхъ обрядовъ, направля-

---

[1]) Studien zur semitischen Religionsgesch. II, 184, слл.

[2]) Indogerm. Volksglaube 1885, 1; Ursprung der Mythol. 1860, 130 слл.

[3]) Введеніе въ миѳологію Одиссеи, 1881, 82.

[4]) Principles of Sociology гл. XXII—XXIII.

[5]) The Evolution of the Idea of God, Lond. 1897, гл. VI слл. (есть русск. переводъ).

[6]) *Pauly-Wissowa,* Realencykl. d. klass. Altertumswissenschaft, III, 1[illegible]

ныхъ къ поднятію урожая хлѣбныхъ злаковъ, ягодъ, плодовъ, домашняго скота и т. д. Во время майскаго праздника въ селахъ торжественная процессія направляется съ молодымъ деревцомъ, разубраннымъ лентами, вѣнками и цвѣтами, на площадь: здѣсь, вокругъ дерева, начинаются пѣсни и пляски, игры и забавы; къ майскому деревцу обращаются съ жертвами и молитвами объ урожаѣ; дома убираются зеленью и цвѣтами. Въ чемъ заключается смыслъ этого комплекса обрядовъ, одного изъ самыхъ старинныхъ и самыхъ распространенныхъ на землѣ? Наряжаясь въ листья и цвѣты—отвѣчаетъ новѣйшая теорія, главнымъ образомъ, въ лицѣ *Frazer'a*—[1]), первобытный человѣкъ желаетъ принудить обнаженную землю вновь покрыться пышною зеленью, въ томъ убѣжденіи, что схожія дѣйствія вызываютъ и схожіе результаты. Иногда роль священнаго дерева играетъ соломенная кукла или другое какое-либо изображеніе земледѣльческаго демона или божества. Въ этомъ—смыслъ древне-греческихъ Адоній и цѣлаго ряда другихъ обрядовъ, связанныхъ съ культами Афродиты, Артемиды и т. д. [2]).

4. Культъ животныхъ.

Культъ животныхъ, обозначаемый въ литературѣ иногда названіями „зоолатрія", „теротеизмъ", а въ послѣднее время также терминомъ „анимализмъ" (*L. Frobenius, W. Wundt*), представляетъ собою, подобно фетишизму и культу растеній, какъ бы обычную форму религіознаго сознанія язычества, нѣкогда господствовавшую у многихъ историческихъ народовъ Востока и Европы, а въ настоящее время распространенную почти у всѣхъ некультурныхъ племенъ. Классическою страною зоолатріи является древній Египетъ. Не было, кажется, ни одного животнаго, которое не почиталось бы въ той или иной части долины Нила. Смерть священнаго звѣря повергала въ трауръ все населеніе страны; убившій его наказывался смертью. Современникъ Августа, извѣстный путешественникъ и историкъ Діодоръ Сицилійскій разсказываетъ, что въ бытность его въ Египтѣ одинъ римлянинъ, жившій въ Александріи, нечаянно убилъ священную кошку; сбѣжавшійся народъ тутъ же умертвилъ его, несмотря на то, что, какъ римскій гражданинъ, онъ не подлежалъ суду по египетскимъ законамъ, не смотря на мольбы царя, находившагося въ зависимости отъ

[1]) The Golden Bough I—III (второе изданіе, имѣющееся во франц. переводѣ) или I—V (третье, еще не вполнѣ законченное англійское изданіе).

[2]) См. обо всѣхъ этихъ вопросахъ *Mannhardt*, Wald-und Feldkulte, Berl. 1875 (есть новое изд.): *Böttticher*, Baumk. d. Hellenen; *Мандельштамъ*, Опытъ объясненія нѣкоторыхъ обычаевъ 1882; *Sobotka*, Rostlinstvo v národním podání slovanském, 1879; *Е. В. Аничковъ*, Весенняя обрядовая пѣсня на Западѣ и у славянъ I—II (Спб. 1903—1905); *E. Reuterskiöld*, Sakramentala Maltider, Uppsala 1908.

Рима и опасавшагося за свою корону. Самыми священными животными считались быкъ Мневисъ и птица Бенну въ Иліополѣ, козелъ въ Мендесѣ и быкъ Аписъ въ Мемфисѣ. Распространенный среди многихъ народностей обычай изображать боговъ съ звѣриными головами достигъ въ Египтѣ наибольшаго расцвѣта. Животныя служили также эмблемами или гербами отдѣльныхъ городовъ и округовъ [1]). Элементы зоолатріи можно отмѣтить въ древнихъ семитическихъ религіяхъ, напр., у евреевъ, ассиро-вавилонянъ и друг., въ Греціи, Римѣ, у кельтовъ, древнихъ германцевъ и т. д. Такъ, дельфійцы, почитали волка, самосцы—овцу, ампракіоты—львицу; въ храмѣ Эрехѳея на аѳинскомъ Акрополѣ жила священная змѣя, которая каждый мѣсяцъ получала медовую лепешку; критяне считали священнымъ животнымъ свинью, ѳессалійцы—змѣю и аиста, аѳиняне—волка, жители Трезена—полиповъ и черепахъ, населеніе острова Серифа—морскихъ раковъ, обитатели Акарнаніи—мухъ и т. д.; въ Фигаліи (Аркадія), въ храмѣ Деметры находилось изображеніе богини съ лошадиною головой, въ то время какъ статуя Артемиды Евриномы близъ той же Фигаліи представляла собою полуженщину, полурыбу [2]). Роль быка въ критско-микенской и семитическихъ религіяхъ огромна: вавилонскій богъ Мардукъ, ханаанскій Ваалъ рисуются въ образѣ этого животнаго. Поклоненіе священнымъ животнымъ, представленіе о звѣряхъ, какъ обителяхъ человѣческихъ душъ оставили многочисленныя и яркія переживанія въ античномъ фольклорѣ и въ народномъ суевѣріи современныхъ германскихъ, романскихъ и славянскихъ племенъ [3]). Въ полной силѣ культъ животныхъ сохранился до сихъ поръ почти у всѣхъ некультурныхъ народовъ. J. *Weissenborn* прилагаетъ къ своему изслѣдованію о культѣ животныхъ въ Африкѣ [4]) карту географическаго распредѣленія зоолатріи на

[1]) О культѣ животныхъ въ древнемъ Египтѣ см. *Шантепи де-ля Соссей*, Иллюстрир. исторія религій, М. 1899, стр. 116 слл.; *Е. Г. Кагаровъ*, Рел. древн. Египта, Спб. 1906, стр. 18 слл.; *A. Wiedemann*, Die Rel. d. alt. Aegypter, 1890, 90 слл.; его же Le culte des animaux. *Le Muséon* 1889, 211 слл.; 308 слл. Der alte Orient XIV, 1 (1912) и Quelques remarques sur le culte des animaux en Egypte. *Le Muséon* 1905, 113 слл.; *Flinders Petrie*, Animal Worship in Egypt. *Proc. of the Soc. of bibl. Archaeol.* 1904, 113 слл.; *Ad Erman*, Aegypt. Rel. B. 1905, 8, 25 слл., 170 слл.; *Flinders Petrie*, The Rel. of anc. Egyptians, Lond. 1906, 20 слл.; *F. Zimmermann*, Der ägypt. Tierkult. 1912 и *G. Roeder*, Arch. f. Religionsw. 1912, 73 слл.

[2]) См. объ этомъ подробнѣе въ моемъ изслѣдованіи: Культъ фетишей, растеній и животныхъ въ древн. Греціи. *Журн. Мин. Нар. Прос.* 1912, 12 (дек.) и отдѣльно СПБ. 1913, стр. 193 слл., 216 слл., 308 слл.

[3]) См. новѣйшее сочиненіе по этому вопросу *В. П. Клингера*, Животное въ античномъ и соврем. суевѣріи. К. 1911 (срв. мою рецензію въ *Ж. М. Н. Пр.* 1912, № 4) и книгу *А. С. Ермолова*, Животный міръ въ возрѣніяхъ народа Спб. 1905.

[4]) *J. Weissenborn*, Tierkult in Afrika. Eine ethnologisch kulturhistorische Untersuchung. *Internat. Archiv f. Ethnographie*, XVII, 1904, 91 слл.

этомъ материкѣ, при чемъ заштрихованныя мѣста означаютъ области, въ которыхъ существованіе этого культа не подлежитъ сомнѣнію или, по крайней мѣрѣ, представляется вѣроятнымъ: болѣе половины африканскаго континента и весь Мадагаскаръ охвачены теротеизмомъ. Еще громаднѣе область распространенія одной изъ формъ культа животныхъ, тотемизма на картахъ, приложенныхъ къ IV тому сочиненія *Frazer'a*: Totemism and Exogamy (London 1910). Типичный культъ медвѣдя констатированъ у многихъ изъ нашихъ инородцевъ Пріамурскаго края: гиляковъ, орочей, ольчей и т. д.; празднества, устраиваемыя въ честь убитаго медвѣдя, носятъ вполнѣ религіозный характеръ [1]). Въ Китаѣ, странѣ такихъ возвышенныхъ религій, какъ буддизмъ и конфуціанство, поклоненіе аисту, черепахѣ, обезьянѣ, а особенно лисицѣ и змѣямъ все еще весьма распространено. Въ Индонезіи особымъ почитаніемъ окружаются крокодилъ, крупная туземная ящерица и тигръ [2]). На Кавказѣ распространенъ обычай совершать жертвоприношенія птицамъ; въ Кахетіи кошка считается священнымъ животнымъ (*Г. Ф. Чурсинъ*, Народн. обычаи и вѣрованія Кахетіи, Тифл. 1905, стр. 38 слл.). Словомъ, культъ животныхъ въ различныхъ своихъ формахъ является въ настоящее время единственною религіей во всей Австраліи, господствуетъ въ Сѣверной Америкѣ и встрѣчается у весьма многихъ племенъ Африки, Южной Америки, Индіи и т. д. [3]).

Вопросъ о сущности и происхожденіи зоолатріи издавна составлялъ предметъ оживленныхъ споровъ и болѣе или менѣе остроумныхъ догадокъ. Но только въ послѣднее время, благодаря успѣхамъ сравнительнаго изученія религій и народной психологіи, проблема эта начинаетъ мало-помалу проясняться. Древніе греки, сохранившіе въ своихъ миѳахъ и культахъ столько слѣдовъ первобытнаго теротеизма, все же не могли понять смысла египетскаго культа животныхъ и объясняли его обыкновенно символически. Ихъ примѣру послѣдовали и нѣкоторые изъ новыхъ изслѣдователей, какъ *Le Page Renouf* и друг. По мнѣнію *Röth'a*, *Scherr'a*, *Pierret*, *Lieblein'a*, египетская зоолатрія обязана своимъ происхожденіемъ іероглифическому письму; противъ этой теоріи говоритъ, однако, то обстоятельство, что почитаніе животныхъ въ Египтѣ древнѣе іероглифиче-

---

[1]) *Л. Я. Штернбергъ*, Сахалинскіе гиляки. *Этногр. Обозр.* 1893, № 2; Гиляки. Происхожденіе, бытъ, семья, родъ и религія. *Этногр. Обозр.* 1904, № 1—2; Die Rel. d. Giljaken. *Archiv f. Religionswissenschaft* VIII, 1905, 244 слл., 456 слл., *Н. Н. Харузинъ*, Медвѣжья присяга и тотемическія основы культа медвѣдя у остяковъ и вогуловъ. *Этногр. Обозр.* 1899, № 3—4.

[2]) *A. C. Kruijt*, Het Animisme in den Indischen Archipel, 1906, 187 слл.

[3]) О культѣ животныхъ см. еще *A. de Gubernatis*, Zoological Mythology L. 1872 (нѣм. пер. *Hartmann'a* подъ заглавіемъ Die Thiere in der indogerm. Mythol. 1874); *Э. Тэйлоръ*, Первоб. культура, II, 1896, 275 слл.; *Г. Спенсеръ*, Основ. соціол. гл. XXII; *Д. Леббокъ*, Нач. цивилиз. 177 слл.; *W. Wundt*, Myth. u. Rel. II, 1906, 234—300.

ской системы; кромѣ того, культъ животныхъ констатированъ у множества другихъ народовъ, которые не знаютъ никакого образнаго письма. *Wiedemann* пытался вывести поклоненіе животнымъ въ Египтѣ изъ особаго, чисто практическаго мотива: съ развитіемъ представленій о душѣ и загробномъ мірѣ возникло поклоненіе отдѣльнымъ лицамъ, считавшимся при ихъ жизни двойниками или геніями царей; этотъ культъ оказался опаснымъ въ политическомъ отношеніи и поэтому замѣненъ былъ болѣе безобиднымъ культомъ животныхъ. Легко видѣть, что гипотеза *Wiedemann'a* является крайне натянутой и неправдоподобной. Впервые вступилъ на новый путь *Edw. Tylor*, положившій въ основаніе своихъ работъ изученіе психологіи народовъ и указавшій на огромное значеніе первобытнаго анимизма въ образованіи религіозныхъ понятій. *J. Lubbock H. Spencer* выводятъ теротеизмъ изъ обычая давать отдѣльнымъ лицамъ, а впослѣдствіи и цѣлымъ родамъ имена животныхъ; по словамъ *Спенсера*, зоолатрія выросла изъ неправильнаго истолкованія прозвищъ (misinterpretation of nicknames). Мы видѣли уже, что это объясненіе должно быть признано несостоятельнымъ. Впрочемъ, *Спенсеръ*, признающій фетишизмъ, культъ растеній, животныхъ и т. д. лишь видоизмѣненіемъ первоначальнаго почитанія предковъ, ищетъ объясненія зоолатріи, помимо гипотезы кличекъ, въ явленіяхъ метаморфоза въ природѣ и т. под. Въ послѣднее время *W. Wundt*, развивая дальше положенія анимистической теоріи, усматриваетъ въ анимализмѣ первую ступень второй стадіи эволюціи вѣры въ существованіе душъ и признаетъ источникомъ зоолатріи представленіе о животномъ-душѣ (Seelentier). Къ взглядамъ *Вундта* всецѣло примыкаетъ и русскій изслѣдователь *В. П. Клингеръ*. Но, не говоря уже о крайней односторонности такого воззрѣнія, усматривающаго въ *одной* идеѣ („животнаго—души“) корень всѣхъ формъ и явленій религіозной жизни человѣчества, приходится признать, что во многихъ случаяхъ роль животныхъ въ народномъ суевѣріи не обнаруживаетъ никакихъ слѣдовъ представленія о душѣ умершаго и гораздо проще объясняется чисто утилитарными мотивами: чувствомъ зависимости отъ міра звѣрей, которые зачастую рисуются въ сознаніи некультурнаго человѣка благодѣтельными существами, какъ это особенно ясно показалъ нѣсколько лѣтъ тому назадъ берлинскій историкъ *K. Breysig*. [1]) Наконецъ, рядъ изслѣдователей (*Mac Lennan, Andrew Lang, F. B. Jevons* и мн. др.) сводитъ происхожденіе культа животныхъ къ *тотемизму*. Въ виду выдающагося положенія, занимаемаго проблемою тотемизма въ современной наукѣ о религіяхъ, намъ необходимо остановиться на этомъ вопросѣ подробнѣе.

Впервые терминъ „тотемизмъ“ для обозначенія особаго суевѣрія сѣверо-американскихъ дикарей употребленъ былъ англійскимъ переводчи-

[1]) *K. Breysig*, Die Entstehung des Gottesgedankens u. d. Heilbringer, B. 1905; Völker ewiger Urzeit, I, B. 1907.

комъ *Лонгомъ (J. Long)*, долгое время жившимъ среди племени оджибвеевъ и издавшимъ въ 1791 г. свои путевые очерки. Подъ тотемизмомъ (totamism) Лонгъ разумѣлъ вѣрованіе сѣверо-американскихъ туземцевъ въ то, что у каждаго лица есть свой „тотемъ“ или духъ-покровитель въ образѣ того или иного животнаго, которое дикарь никогда не убиваетъ, не преслѣдуетъ и не употребляетъ въ пищу. Но лишь *Макъ Леннану* удалось въ 1869—1870 г.г. впервые выяснить все значеніе тотемизма въ древнѣйшей исторіи человѣчества. Для него тотемизмъ былъ необходимою стадіей развитія всѣхъ народовъ и ключемъ къ пониманію матріархата и экзогаміи. Однако, существеннымъ недостаткомъ изслѣдованій Макъ Леннана является постоянное смѣшеніе тотемизма съ культомъ животныхъ; эта ошибка повторяется затѣмъ у многихъ другихъ авторовъ, между прочимъ и у *Леббока*. Труды *M. Lennan'a* послужили исходнымъ пунктомъ для работъ *Робертсона Смита*. Изученіе арабской соціальной организаціи, особенно института кровавой мести, привело этого изслѣдователя къ убѣжденію въ быломъ господствѣ тотемизма у всѣхъ семитическихъ племенъ. Основными, наиболѣе характерными признаками тотемизма *Робертсонъ Смитъ* считаетъ: 1) наличность племенныхъ кличекъ, образованныхъ отъ именъ растеній и животныхъ; 2) вѣру въ то, что члены рода находятся въ кровномъ родствѣ съ эпонимнымъ животнымъ или же происходятъ отъ тотемнаго растенія; 3) почитаніе тотема, какъ священнаго существа, проявляется ли это почитаніе въ томъ, что тотемъ считается племеннымъ богомъ, или же въ томъ, что запрещается употребленіе его въ пищу. Эти воззрѣнія *Робертсона Смита* нашли себѣ дальнѣйшее развитіе въ его замѣчательномъ трудѣ: The Religion of the Semites. Отношенія между божествомъ и его почитателями были первоначально, по мнѣнію этого изслѣдователя, такими же, какія существуютъ между членами одного и того же рода или, вѣрнѣе, между отцомъ и дѣтьми. Основной моментъ религіи заключается въ томъ, что всѣ члены группы, а стало быть и само божество могутъ принимать участіе въ совмѣстной веселой трапезѣ, во время которой, путемъ общаго вкушенія тотемнаго животнаго, узы родства и единеніе съ богомъ возобновляются и закрѣпляются. Въ жертвоприношеніи *Робертсонъ Смитъ* усматриваетъ, такимъ образомъ, просто актъ единенія съ божествомъ. Придавая тотемизму большое значеніе въ первобытной религіи семитовъ, названный ученый не распространяетъ явно своихъ выводовъ на остальныя религіи и не сводитъ всѣхъ проявленій культа къ тотемизму. Его послѣдователи идутъ дальше и придаютъ тотемизму совершенно исключительное значеніе въ исторіи человѣческой цивилизаціи. Какъ ни велика роль тотемизма въ смыслѣ особой стадіи религіознаго развитія, говоритъ *F. B. Jevons*, она еще важнѣе въ исторіи матеріальной культуры, ибо тотемизмъ былъ главнымъ двигателемъ всего матеріальнаго прогресса. На эту точку зрѣ-

нія становится и *J. Kohler*. Вѣра въ тотемъ, пишетъ онъ, принадлежитъ къ числу наиболѣе творческихъ, наиболѣе жизненныхъ религіозныхъ факторовъ человѣчества. Въ тотемизмѣ заключаются зародыши всего послѣдующаго развитія семьи и государства. А *Brabrook'y* тотемизмъ представляется геральдикой, архитектурой, хозяйствомъ и соціологіей. Дальнѣйшимъ своимъ развитіемъ ученіе о тотемизмѣ почти всецѣло обязано знаменитому англійскому антропологу *J. G. Frazer'y*, изслѣдованія котораго проливаютъ яркій свѣтъ на многія стороны тотемизма.

Основной вопросъ о сущности и происхожденіи тотемизма доселѣ составляетъ предметъ ожесточенныхъ споровъ и рѣзкихъ разногласій. Классическимъ опредѣленіемъ понятія „тотемъ“ считается опредѣленіе *Фрэзера*, данное имъ еще въ 1887 году: Тотемъ есть классъ матеріальныхъ предметовъ, къ которымъ дикарь относится съ суевѣрнымъ уваженіемъ, вѣруя, что между нимъ и каждымъ членомъ класса почитаемыхъ предметовъ существуетъ интимная и совершенно особенная связь. Въ 1910 году тотъ же ученый выпустилъ въ свѣтъ капитальный, четырехтомный трудъ о тотемизмѣ и экзогаміи (Totemism and Exogamy. A Treatise on Certain Early Forms of Superstition and Society, I—IV, Lond. 1910), представляющій собою всестороннее, почти исчерпывающее освѣщеніе вопроса. Но и здѣсь мы находимъ почти то же общее опредѣленіе тотемизма, какъ интимной связи, предполагаемой между однородною племенною группою и видомъ естественныхъ или искусственныхъ объектовъ, которые и получаютъ названіе тотемовъ человѣческой группы [1]). Эта вѣра въ мистическую связь между опредѣленною соціальною группой и даннымъ видомъ предметовъ, чаще всего животныхъ и растеній, характеризуется обыкновенно убѣжденіемъ, что тотемъ является родоначальникомъ данной общественной группы и каждый членъ класса тотемовъ—кровнымъ родственникомъ, сородичемъ каждаго индивидуума данной человѣческой ассоціаціи (племени, рода, семьи).

Тотемизмъ находитъ себѣ внѣшнее выраженіе въ слѣдующихъ формахъ:

1) Наложеніе „табу“ на тотемные предметы: если это—животное, запрещается убивать его, употреблять въ пищу, одѣваться въ его шкуру; если это—растеніе, избѣгаютъ рубить его, употреблять въ пищу и даже иногда садиться въ его тѣни. На этой же почвѣ выростаетъ и такъ называемая экзогамія, т. е. запрещеніе членамъ одного и того же тотемическаго союза вступать въ бракъ другъ съ другомъ.

2) Стремленіе уподобиться внѣшнимъ образомъ тотему; для этого первобытный человѣкъ прибѣгаетъ къ различнымъ средствамъ, а именно: а) къ ношенію шкуры тотемнаго животнаго, б) къ украшенію и деформаціи своего тѣла, в) къ ритуальнымъ пляскамъ, воспроизводящимъ внѣш-

---

[1]) *Frazer*, Totemism and Exogamy, IV, стр. 3.

ній видъ, движенія и походку тотема; г) къ обычаю давать отдѣльнымъ лицамъ и цѣлымъ группамъ имена тотемныхъ животныхъ и растеній; д) къ періодическому вкушенію тѣла или плодовъ тотема, какъ способу наиболѣе интимнаго единенія съ тотемомъ.

3) Внѣшнее почитаніе тотема: отвѣшиваніе ему поклоновъ при встрѣчѣ, кормленіе его, выраженіе соболѣзнованія при нахожденіи трупа тотемнаго животнаго, торжественное погребеніе и т. д.

Вопросъ о происхожденіи тотемизма рѣшался самымъ различнымъ образомъ. Мы уже видѣли, что *Спенсеръ* и *Леббокъ* склонны были считать тотемизмъ результатомъ какого-то недоразумѣнія, вызваннаго обычаемъ давать отдѣльнымъ людямъ имена животныхъ и растеній. Главнымъ возраженіемъ противъ этой теоріи является то, что она придаетъ слишкомъ большое значеніе чисто-языковому процессу и предполагаетъ совершенное отсутствіе здраваго смысла у дикарей, которые имѣли полную возможность провѣрить значеніе прозвища на себѣ или своихъ сородичахъ, часто не имѣющихъ ничего общаго съ даннымъ объектомъ; кромѣ того, она оставляетъ безъ объясненія цѣлый рядъ отдѣльныхъ фактовъ. Иная гипотеза выдвинута была голландскимъ ученымъ, *G. A. Wilken'омъ*: по его мнѣнію, въ основѣ тотемизма лежала вѣра въ переселеніе душъ (de zielsverhuizing), составлявшая какъ бы соединительное звено между тотемизмомъ съ одной стороны и культомъ усопшихъ—съ другой. Относительно этой гипотезы необходимо замѣтить, что, хотя въ нѣкоторыхъ случаяхъ вѣрованіе въ переселеніе душъ, дѣйствительно могло повлечь за собою возникновеніе культа животныхъ, однако у тѣхъ тотемическихъ племенъ, о которыхъ мы лучше всѣхъ освѣдомлены, ученія о метемпсихозѣ не встрѣчается. Остроумную теорію предложилъ *F. B. Jevons.* По его мнѣнію, тотемизмъ произошелъ отъ стремленія той или иной общественной группы вступить въ союзъ съ даннымъ видомъ животныхъ или растеній. Первобытный человѣкъ, представляющій себѣ всю природу по своему собственному шаблону, думалъ, что и общества духовъ организованы такъ же, какъ и людей. Каждый видъ животныхъ или растеній казался ему сознательнымъ родовымъ союзомъ, съ которымъ можно вступать въ договоры, скрѣпляемые кровью. Оттого тотемъ—не индивидуумъ, но классъ объектовъ, съ которымъ связана не личность, а родъ. Привычка видѣть въ тотемѣ сородича повела къ вѣрѣ въ реальное происхожденіе отъ тотема, какъ общаго предка рода. Тотемъ-богъ дѣлается отцомъ людей, люди—его дѣтьми; поэтому онъ вскорѣ превращается въ антропоморфное существо. Но и эта теорія не рѣшаетъ удовлетворительнымъ образомъ многихъ фактовъ, напр. вопроса о разнообразіи тотемовъ, среди которыхъ мы находимъ такихъ животныхъ, какъ червь, муха, муравей. Американскими этнографами (*F. Boas, Ch. Hill-Tout* и др.) выдвинута была теорія происхожденія тотемизма изъ вѣры въ личныхъ ду-

ховъ-покровителей: тотемы рода—просто духи-покровители предковъ, унаслѣдованные потомками. Это объясненіе страдаетъ тѣмъ недостаткомъ, что считается лишь съ фактами, характерными для сѣверо-американскаго тотемизма. Вѣра въ существованіе индивидуальныхъ духовъ-покровителей, отличныхъ отъ тотемовъ рода, наблюдается чрезвычайно рѣдко въ Австраліи и у племенъ банту въ Африкѣ, она совершенно неизвѣстна въ Индіи и потому не можетъ быть признана общимъ корнемъ и источникомъ тотемизма. Въ 1900 г. *J. Pikler* и *F. Somló* выступили съ иной теоріей, согласно которой тайна возникновенія тотемизма кроется въ первобытномъ образномъ письмѣ (пиктографіи). Проблема тотемизма вращается, по мнѣнію названныхъ ученыхъ, вокругъ слѣдующихъ трехъ пунктовъ: 1) почему извѣстныя группы у примитивныхъ народностей называютъ себя по имени какого-нибудь предмета, большею частью животнаго; 2) отчего онѣ окружаютъ эти предметы суевѣрнымъ поклоненіемъ, не убиваютъ и не съѣдаютъ, напр., животныхъ; 3) почему они думаютъ, что происходятъ отъ этихъ предметовъ. Изъ этихъ трехъ вопросовъ основнымъ является, по мнѣнію *Pikler'a* и *Somló*, первый: примитивный человѣкъ могъ обозначать опредѣленную общественную группу лишь при помощи рисунка какого-либо объекта внѣшней природы, преимущественно животнаго или растенія, какъ наиболѣе удобоизображаемыхъ предметовъ. Отсюда возникло смѣшеніе условнаго знака племени съ самимъ племенемъ, такъ что послѣднее получало свое названіе по имени перваго, а впослѣдствіи развилось представленіе, что объекты, послужившіе образцомъ для тотемнаго герба, были дѣйствительно родоначальниками племени. Легко видѣть, что эта теорія основана на логической ошибкѣ: именно это непонятное намъ отожествленіе племени съ энонимнымъ объектомъ и нуждается въ объясненіи. Кромѣ того, болѣе правдоподобнымъ представляется обратное пониманіе процесса: пиктографія—скорѣе слѣдствіе тотемизма, нежели его причина. *A. Lang* также видитъ основное зерно тотемизма въ мистической связи между именемъ и носителемъ послѣдняго. Некультурный человѣкъ склоненъ считать свое имя, какъ и собственное изображеніе, частью самого себя. Оттого, нося имя какого-нибудь животнаго, онъ легко отожествляетъ себя съ этимъ послѣднимъ. Что касается обычая давать отдѣльнымъ лицамъ и цѣлымъ группамъ имена животныхъ и растеній, то онъ былъ установленъ въ видахъ взаимнаго различенія. Имена эти стали стереотипными, и ихъ происхожденіе было забыто. Вѣра въ то, что между животными и людьми, носящими одно и то же имя, должна была существовать извѣстная связь, необходимо наводила на размышленія о характерѣ этой связи. Естественнымъ отвѣтомъ на данный вопросъ былъ тотъ, что люди и звѣри одного и того же имени были кровными родственниками. Будучи особенно загадочнымъ, это родство съ животными сдѣлалось и наиболѣе священнымъ. Эти идеи породили табу и тотемиче-

скую экзогамію. Но и эта гипотеза не въ состояніи пролить свѣтъ на многія стороны тотемизма; кромѣ того, хотя вѣра въ мистическую силу слова, дѣйствительно, принадлежитъ къ числу самыхъ распространенныхъ представленій среди некультурныхъ народностей, имя тотема во многихъ случаяхъ занимаетъ слишкомъ подчиненное мѣсто по отношенію къ тѣмъ магическимъ представленіямъ, которыя связываются съ даннымъ объектомъ, чтобы возможно было выводить изъ этого чисто внѣшняго фактора всѣ явленія тотемизма. Совершенно неправдоподобную теорію выставилъ *A. C. Haddon*. По его мнѣнію, каждая территоріальная человѣческая группа питалась преимущественно однимъ какимъ-либо видомъ животнаго или растенія, по имени котораго она и слыла у своихъ сосѣдей. Такъ возникла идея родства между группой индивидуумовъ съ одной стороны и группой животныхъ или растеній—съ другой, идея, покоющаяся на самой мощной и глубже всего заложенной потребности человѣка. Но *B. Spencer* совершенно справедливо указываетъ, въ опроверженіе этой теоріи, на то, что предполагаемая ею дифференціація пищи не существуетъ у наиболѣе первобытныхъ тотемическихъ племенъ; напротивъ, каждая группа туземцевъ употребляетъ въ пищу всѣ съѣдобные предметы, которые попадаются въ ея районѣ. Съ другой стороны, теорія *Haddon'a* не рѣшаетъ удовлетворительно вопроса о томъ, почему племя, получившее отъ сосѣдей соотвѣтствующую кличку, отказывается отъ употребленія въ пищу того самаго животнаго и растенія, которое нѣкогда составляло его основную пищу. Кромѣ того, среди тотемовъ мы находимъ и такіе объекты (напр., изъ животныхъ—червя, муравья), которые врядъ-ли употреблялись въ пищу даже дикарями. Къ старой теоріи прозвищъ, насмѣшливыхъ или почетныхъ, склоняется, повидимому, и *Ed. Meyer*, вообще крайне отрицательно относящійся къ вопросу о тотемизмѣ, въ то время какъ по *W. Wundt'y* тотемическіе обряды и идеи возникли изъ представленія о животныхъ, какъ обителяхъ душъ предковъ. Изъ чисто-утилитарныхъ мотивовъ выросъ тотемизмъ по мнѣнію *Ed. Reuterskiöld'a*, теорія котораго вкратцѣ заключается въ слѣдующемъ. Наиболѣе существеннымъ признакомъ тотемизма необходимо признать тожество класса предметовъ и человѣческой группы (клана), находящее себѣ самое яркое выраженіе въ томъ, что оба они носятъ одно и то же имя. Въ чемъ таятся причины такого отожествленія? Примитивное мышленіе, говоритъ *Reuterskiöld*, не дѣлаетъ никакого различія между человѣкомъ и животнымъ и покоится на наиболѣе очевидныхъ ассоціаціяхъ представленій. Тамъ, гдѣ отыскиваются пункты ассоціаціи, устанавливается не только сходство, но и тожество. Въ глазахъ первобытнаго человѣка, продолжаетъ названный изслѣдователь, звѣри являются господами надъ многимъ, что необходимо для его культуры. Зубы, кости, когти, рога, шкура и т. д., все это—матеріалъ, при помощи котораго дикарь зачастую изготовляетъ

свое простое оружіе и домашнюю утварь или сооружаетъ хижину. Человѣкъ еще не считалъ себя царемъ природы; напротивъ, онъ ощущалъ полную зависимость отъ нея. Онъ чувствовалъ себя тѣсно связаннымъ съ тѣмъ видомъ животнаго, съ которымъ онъ дѣлилъ свое жилище; нѣтъ, поэтому, ничего удивительнаго въ томъ, что онъ ассоціируетъ себя съ тѣмъ или инымъ видомъ животнаго. Религіозный элементъ не игралъ, такимъ образомъ, существенной роли въ процессѣ возникновенія тотемизма: тотемическія пляски, ритуалъ посвященія, церемоніи intichiuma преслѣдовали, по *Reuterskiöld'y*, одну и ту же цѣль—представить членовъ племени въ образѣ тотема или, иными словами, добиться интимнаго союза ихъ съ даннымъ животнымъ. Русскій этнографъ, *Н. Н. Харузинъ*, въ вопросѣ о происхожденіи тотемизма примыкаетъ къ Тэйлору и считаетъ основой этого явленія анимизмъ. „Причины почитанія, пишетъ Харузинъ, могли быть различны: случайная примѣта на охотѣ, кажущаяся помощь, оказанная животнымъ и т. под., и примитивный человѣкъ видитъ въ этомъ послѣднемъ своего покровителя и почитаетъ его. Въ результатѣ у одного дикаря и его потомства свой тотемъ, у другого—другой. Любознательность, порождающая миѳы, заставляетъ искать объясненіе, почему одна группа почитаетъ одно, а другая—другое животное. Лица, почитающія тотема, не ѣдятъ его мяса; некультурныя народности обыкновенно также не ѣдятъ или избѣгаютъ ѣсть, кромѣ случаевъ ритуальныхъ, членовъ своей группы. Слѣдовательно тотемическая группа и ея тотемъ происходятъ отъ одной плоти, т. е. между тотемомъ и его почитателями существуетъ генетическая связь. Этимъ порождается миѳъ, тѣмъ болѣе легко усвояемый потомствомъ и сосѣдями, что въ самомъ фактѣ происхожденія отъ животнаго нѣтъ ничего невѣроятнаго для некультурнаго ума". Такова въ общихъ чертахъ теорія *Н. Н. Харузина*. Но однимъ изъ лучшихъ знатоковъ вопроса является въ настоящее время, безспорно, *J. G. Frazer*. Внимательно слѣдя за новѣйшими изысканіями въ области быта и вѣрованій некультурныхъ племенъ, *Фрэзеръ* нѣсколько разъ вынужденъ былъ, въ виду открытія новыхъ фактовъ, мѣнять свои взгляды на сущность и происхожденіе тотемизма. Согласно его первой теоріи, тотемизмъ покоится на вѣрованіи, что въ данномъ предметѣ (животномъ или растеніи) находится душа того или иного человѣка; а такъ какъ съ точностью неизвѣстно, какой именно индивидуумъ животнаго класса служитъ оболочкой души членовъ той или иной общественной группы, то послѣдняя почитаетъ весь видъ животнаго. Дальнѣйшія этнографическія изысканія не подтвердили, однако, этого предположенія. Впослѣдствіи, на основаніи новооткрытыхъ *Спенсеромъ и Гилленомъ* церемоній intichiuma, *Фрэзеръ* построилъ вторую теорію тотемизма. Тотемизмъ былъ первоначально не чѣмъ инымъ, какъ „вполнѣ организованной кооперативной системой магіи", имѣющей цѣлью, съ одной стороны, обезпечить

членамъ общины изобиліе всѣхъ необходимыхъ продуктовъ потребленія, а съ другой—предохранить ихъ отъ всякихъ опасностей, подстерегающихъ человѣка на каждомъ шагу въ его борьбѣ съ природою. Тотемическая группа воздерживается отъ употребленія въ пищу того или иного животнаго или растенія, съ цѣлью сохраненія и размноженія опредѣленныхъ полезныхъ видовъ, и, отъ времени до времени, совершаетъ извѣстную магическую церемонію intichiuma, въ результатѣ которой получается изобиліе пищи и продовольствія для племени. Но и отъ этой теоріи *Фрэзеръ* долженъ былъ вскорѣ отказаться, въ виду того что, во-первыхъ, мотивы возникновенія тотемической системы носили у него слишкомъ раціональный характеръ, и, во-вторыхъ, соціальная организація, допускаемая этой теоріей, слишкомъ сложна для того, чтобы быть примитивной. Наконецъ, третья теорія *Фрэзера* сводится къ слѣдующему: первоначальнымъ источникомъ тотемизма является непониманіе дикаремъ физіологическаго механизма зачатія и рожденія, въ частности—незнакомство съ ролью отца въ этомъ процессѣ (ignorance of paternity). То, что она должна была сдѣлаться матерью, женщина замѣчала при первомъ движеніи ребенка; отсюда естественное предположеніе, что онъ лишь въ этотъ моментъ проникаетъ въ ея тѣло. А если это такъ, то что могло быть естественнѣе отожествленія ребенка съ первымъ бросившимся матери въ глаза и таинственно исчезнувшимъ предметомъ? Быть можетъ, это былъ кэнгуру, только что вспрыгнувшій передъ нею и скрывшійся въ кустѣ, или веселый мотылекъ, порхающій въ солнечномъ сіяніи, сверкая металлическимъ блескомъ своихъ крыльевъ, или нарядный попугай, расправляющій свои нѣжно-блестящія перья пурпурнаго, малиноваго и оранжеваго цвѣтовъ... Эта послѣдняя теорія *Фрэзера*, удовлетворительно объясняющая отдѣльныя стороны тотемизма, оставляетъ въ тѣни такія существенныя явленія, какъ торжественное вкушеніе тотемическаго животнаго и т. д. Такимъ образомъ, несмотря на долгую и упорную работу человѣческой мысли, мы снова, повидимому, стоимъ лицомъ къ лицу съ неразрѣшимой загадкой. —На самомъ дѣлѣ, тотемизмъ представляетъ собою слишкомъ сложное явленіе, и отдѣльныя формы его, напр., въ Австраліи, Африкѣ, Индонезіи и др. слишкомъ рѣзко отличаются другъ отъ друга, чтобы возможно было выводить его изъ одного общаго источника. Вѣра въ реальное происхожденіе отъ тотемическаго объекта, составляющая основу тотемизма, коренится не только въ множественности представленій о животныхъ, какъ обителяхъ душъ умершихъ людей, но и въ вѣрованіи въ партеногенезисъ, т. е. возможность внѣполового зачатія отъ любого объекта природы, въ наблюденіи надъ явленіями уродства (заячья губа, козья ножка, обиліе волосяного покрова и т. под.). Въ концѣ концовъ, всѣ эти элементы тотемизма коренятся, несомнѣнно, въ первобытномъ анимистическомъ міровоззрѣніи человѣка. Какъ несправедливо стремленіе возводить всѣ формы

тотемизма къ единому источнику (напр., богояденію), показываетъ то обстоятельство, что, согласно новѣйшимъ этнографическимъ изслѣдованіямъ, ритуальное убійство священнаго животнаго не всегда совершается въ цѣляхъ единенія съ тотемомъ, а, съ другой стороны, встрѣчаются случаи почитанія нетотемическихъ животныхъ и растеній. Изъ всего этого слѣдуетъ, что тотемизмъ не покрываетъ собою культа животныхъ и не можетъ считаться его источникомъ.

Возвращаясь теперь къ поставленному въ началѣ главы вопросу о причинахъ возникновенія зоолатріи, необходимо замѣтить, прежде всего, что то или иное животное, которое первобытный человѣкъ сначала считалъ совершенно ничтожнымъ или, по крайней мѣрѣ, нисколько не превосходящимъ его самого, могло, благодаря особымъ способностямъ, силѣ разуму и т. д., естественно сдѣлаться предметомъ вниманія, изумленія, поклоненія со стороны некультурнаго человѣка, начинающаго видѣть въ этомъ животномъ сверхъестественное существо. Такъ, вѣра въ долговѣчность змѣи, подсказанная дѣйствительнымъ фактомъ ежегоднаго сбрасыванія змѣей своей кожи, наводала на мысль о ея безсмертіи и, стало быть, божественности. Съ другой стороны, вслѣдъ за неудачною попыткою борьбы съ могущественнымъ хищникомъ, человѣкъ обращался къ молитвѣ въ ея изначальной, грубой формѣ, а отсюда недалеко уже и до жертвоприношенія. Но настоящаго культа удостаиваются только тѣ животныя, которыя видимо покровительствуютъ людямъ, прогоняя или уничтожая вредныхъ хищниковъ, или же доставляя человѣку пищу, за что послѣдній приноситъ своему благодѣтелю жертву. Наблюденіе, что хищный звѣрь, вкусивши досыта принесенныхъ ему жертвенныхъ даровъ, становится относительно безопаснымъ, могло еще болѣе укрѣпить человѣка въ его дѣйствіяхъ. Во всякомъ случаѣ, только подъ вліяніемъ представленія о животномъ, какъ благодѣтельномъ существѣ, превосходящемъ человѣка въ умственномъ или физическомъ отношеніи, могла сложиться вѣра въ реальное происхожденіе человѣка отъ тотемическаго животнаго, эпонима-родоначальника данной общественной группы. Съ другой стороны, представляется вполнѣ вѣроятнымъ, что животное, охотно живущее въ землѣ, на кладбищахъ, какъ, напр., змѣя, или случайно поселившееся послѣ смерти человѣка въ жилищѣ послѣдняго, принимается за воплощеніе души усопшаго и окружается культомъ. Итакъ, помимо обоготворенія животнаго, какъ благодѣтельнаго существа или демонизированія его, какъ злобнаго, губительнаго духа, зоолатрія коренится также и въ представленіи о теріоморфной душѣ предка и въ цѣломъ рядѣ неправильно истолкованныхъ явленій органической природы (уродства, метаморфозъ, мимикрія) и психической жизни человѣка (сны, галлюцинаціи) [1]).

[1]) Срв. о тотемизмѣ, кромѣ трудовъ, упомянутыхъ много въ изслѣдованіи: „Культъ фетишей, растеній и животныхъ въ древней Греціи"

5. Магія.

Магія не относится, въ сущности говоря, къ типичнымъ формамъ миѳологическаго мышленія. Магія есть совокупность *дѣйствій*, возникшихъ на почвѣ первобытнаго анимизма и одновременно съ нимъ. Но она предполагаетъ особое міровоззрѣніе, и потому намъ необходимо коснуться въ общихъ чертахъ и магіи, тѣмъ болѣе, что цѣлый рядъ ученыхъ (*Preuss, Vierkandt, Lehmann, Hartland*) выводитъ изъ нея религію.

Не только камни, растенія и животныя привлекали къ себѣ вниманіе некультурнаго человѣка. Куда бы онъ ни взглянулъ, всюду видѣлъ онъ жизнь и движеніе: въ таинственной чащѣ лѣса, въ свистѣ вѣтра, который кружится по полямъ, завивая снѣжные столбы, въ бурной рѣкѣ, вертящей колеса водяной мельницы, въ журчащемъ ручейкѣ, въ теченіи свѣтилъ небесныхъ, въ блескѣ молніи,—вездѣ усматривалъ онъ сонмы духовъ, добрыхъ или злыхъ, благодѣтельныхъ или враждебныхъ, но всегда ищущихъ жертвъ и поклоненія. Они наполняютъ собою весь міръ, принимая тысячи образовъ: быстролетными вихрями мчатся они по ночному поднебесью, то вырывая съ корнями столѣтнее дерево, то заслоняя собою луну и звѣзды, то собираясь на зловѣщій совѣтъ на межахъ и распутьяхъ.

До какой степени народное сознаніе проникнуто душной атмосферой повѣрій о домовыхъ, лѣшихъ, русалкахъ, покойникахъ и т. под., какое могучее вліяніе оказываетъ этотъ таинственный міръ призраковъ на душевное состояніе крестьянскихъ дѣтей, можно судить по глубоко правдивой картинѣ И. С. Тургенева „Бѣжинъ лугъ“ [1]).

Въ этомъ волшебномъ хаосѣ природы, среди тысячи опасностей, грозящихъ человѣку на каждомъ шагу, нужно быть поминутно насторожѣ. Отсюда—первобытная магія (шаманство и т. д.) съ ея сложными обрядами очищеній и заклинаній, табу и каннибализма.

Новѣйшіе изслѣдователи различаютъ двѣ основныя формы примитивной магіи: активную или позитивную (чародѣйство) и пассивную или негативную (табу). Каждая изъ этихъ основныхъ формъ подраздѣляется на три вида, сообразно идеямъ, лежащимъ въ основѣ магическихъ пріемовъ: принципу сходства (симпатическая магія), закону непосредственнаго перенесенія (контагіозная магія) и принципу противоположности (энантіопатическая магія). Изъ всѣхъ этихъ видовъ наиболѣе значительную роль въ жизни некультурнаго человѣка играли различные симпатическіе акты и заклинанія. Чтобы вызвать дождь, онъ либо разводитъ костеръ, искусственно воспроизводя въ образѣ поднимающагося къ небу дыма грозовую

стр. 200—215, еще: *George Foucart,* Histoire des religions et méthode comparative, Paris 1912, стр. LXVIII слл., 100 слл.; *W. Wundt,* Elemente der Völkerpsychologie, Lpz. 1912, стр. 116—278.

[1]) См. *З. Опоковъ,* Филолог. Записки, 1912, вып. 2, стр. 291 слл.

тучу; либо обливаетъ себя водою, либо бросаетъ особую фигуру или куклу въ рѣку. Въ этомъ—смыслъ сербской Додолицы, болгарской Пеперуги, украинской Тополи, грузинскихъ Лазарэ, стариннаго ритуала Аргеевъ въ древнемъ Римѣ и т. д. [1]) У многихъ народовъ въ различныхъ мѣстностяхъ Россіи, монголовъ, турецкихъ езидовъ, горскихъ евреевъ, мингрельцевъ, гурійцевъ, абхазцевъ новобрачныхъ осыпаютъ зернами злаковъ, мукою, хмелемъ, орѣхами и т. п., чтобы обезпечить возникающей семьѣ довольство и плодородіе. Чтобы невѣста рожала дѣтей мужского пола, ей даютъ подержать мальчика (*Г. Чурсинъ*, Очерки, 130 слл.). Распространенный повсемѣстно обычай связывать жениха и невѣсту также является магическимъ пріемомъ, обезпечивающимъ прочность брачнаго союза (ib. 152 слл.). Среди русскаго населенія Архангельской губерніи существуетъ обычай не садиться тотчасъ послѣ крещенія ребенка, но ходить, чтобы новорожденный скорѣе заходилъ (*П. Ефименко*, Изв. О-ва Любит. Ест., Антроп. и Этногр. XXX, 193.). Еще ярче обнаруживается идея симпатической магіи въ актахъ такъ наз. порчи, сглаза или навожденія, состоящихъ въ томъ, что надъ изображеніемъ врага продѣлывается все то, что желательно причинить послѣднему, въ полномъ убѣжденіи, что символическій актъ оказываетъ неизбѣжное воздѣйствіе на душу пронзеннаго in effigie врага [2]). Особенно частою была манипуляція „связыванія“ души врага посредствомъ волшебныхъ узловъ и петель [3]).

Вѣра въ дурной глазъ и въ могущество амулетовъ и талисмановъ —одно изъ наиболѣе древнихъ и стойкихъ вѣрованій всего человѣчества, продолжающее и до сихъ поръ въ массѣ народа мощно царить надъ умами. Происхожденіе этой вѣры, согласно новѣйшимъ изслѣдованіямъ нѣмецкаго офтальмолога *S. Seligmann'a* [4]), сводится къ слѣдующему. Рядъ неправильно истолкованныхъ анатомическихъ и физіологическихъ фактовъ, касающихся человѣческаго и животнаго глаза, приводитъ, въ концѣ-концовъ, къ представленію о глазѣ какъ „зеркалѣ“ или сѣдалищѣ души. Съ другой стороны, группа наблюденій, сдѣланныхъ некультурнымъ человѣкомъ въ области психической жизни, и неподдающихся его пониманію (гипнотизмъ, внушеніе), возводится, благодаря ея тѣсной связи съ зрительными

[1]) О заклинаніи дождя см. *Н. Ф. Сумцовъ*, Культурныя переживанія №№ 58 и 198; *Morgan*, Greek and Roman Rain-gods and Rain-Charms. Transact. of Americ. Philol. Associat. XXXII, 1901, 83—109; *von Andrian*, Über Wetterzauberei 1894; *W. Wundt*, Mythus u. Relig. II, 440 слл.; *Н. Брюллова-Шаскольская*, Wien. Stud. 1911, 155—172.

[2]) Theocr. Idyll. II. *Н. Ф. Сумцовъ*, цит. соч. №№ 104, 119 и др.; *W. Wundt*, цит. соч. II, 191 слл.; *Харузинъ*, Этнографія, IV, гл. XIV, стр. 391 слл.; *Л. Я. Штернбергъ*, Чародѣйство (Энциклоп. Слов. Брокгауза и Ефрона); *A. C. Haddon*, Magic and Fetishism, Lond. 1910.

[3]) *Н. Ф. Сумцовъ*, цит. соч., № 117.

[4]) Der böse Blick. u. Verwandtes I—II, 1910.

ощущеніями, къ вліянію „дурного глаза“. Первобытный человѣкъ рано подмѣтилъ, повидимому, необычное выраженіе глазъ у лицъ, обладающихъ силою внушенія, и значеніе этого фактора въ явленіяхъ гипнотизма. Отсюда мистическій страхъ передъ дурнымъ глазомъ, въ которомъ некультурный человѣкъ видитъ единственный источникъ безконечныхъ людскихъ страданій и гибели животныхъ и растеній. Нѣтъ такого существа или такой вещи въ мірѣ, которыя не были бы подвержены ужасающему воздѣйствію сглаза. Въ одной польской повѣсти отъ недобрыхъ очей пана засыхаютъ деревья, и на морѣ поднимается буря. Всѣ люди бѣгутъ отъ него. Въ отчаяніи панъ вырываетъ свои глаза и закапываетъ ихъ въ землю. Когда впослѣдствіи слуга нашелъ зарытыя очи, они горѣли, какъ двѣ свѣчи въ ночномъ мракѣ, и едва свѣтъ ихъ коснулся его лица, слуга упалъ бездыханный...

Противъ безчисленныхъ опасностей, грозящихъ человѣку на каждомъ шагу, всѣ обыденныя средства борьбы безсильны. Только помощь могущественныхъ фантастическихъ существъ, обладающихъ сверхъестественными свойствами, можетъ спасти человѣка. Въ этомъ заключается генезисъ магіи, которая зародившись за много тысячелѣтій до Р. Хр. въ Вавилонѣ и Египтѣ, подъ различными именами (хиромантія, графологія, спиритизмъ), продолжаетъ и до нашихъ дней властно царствовать надъ умами.

---

6. Загробный міръ и культъ предковъ. [1])

Мы видѣли уже, какое глубокое, потрясающее впечатлѣніе должна была производить на первобытнаго человѣка *смерть*, таинственное явленіе, пробуждавшее въ его сознаніи цѣлый рядъ тревожныхъ, мучительныхъ вопросовъ: какая сила похищаетъ людей изъ міра живыхъ, что ожидаетъ человѣка послѣ смерти и т. д.

На первый вопросъ некультурный человѣкъ могъ дать лишь одинъ отвѣтъ: смерть—явленіе неестественное и объясняется насильственнымъ актомъ враждебнаго духа: человѣкъ умираетъ оттого, что душа его вы-

[1]) См. *Н. Харузинъ.* Этнографія IV (Спб. 1905) стр. 191 слл. 218 слл. 247 слл., 284 слл.; *E. Rohde,* Psyche. Seelencult u. Unsterblichkeitsglaube der Griechen, Tübingen 1910; *E. Samter* Geburt, Hochzeit, Tod, 1911; *E. S. Hartland,* Legend of Perseus II (Lond. 1895), гл. XIII; *A. van. Gennep.* Les rites de passage (Paris 1909), 209—236; *L. Niederle,* Život starých Slovanů I, (Praha, 1911), 224—375; свящ. *А. Н. Соболевъ,* Загробный міръ по др.-русск. представленіямъ (Серг. Посадъ 1913; срв. мою рецензію на этотъ трудъ въ Харьк. Унив. Зап. за 1913 г. кн. 2); *George Foucart,* Histoire des religions et méthode comparative, Paris 1912, 242 слл.; *W. Wundt,* Elemente d. Völkerpsychologie Lpz. 1912, 213 сл., 232 сл., 236 сл., 399, 429 сл.

нуждена, въ силу тѣхъ или иныхъ обстоятельствъ, покинуть тѣлесную оболочку. Второй вопросъ допускалъ нѣсколько рѣшеній въ зависимости отъ степени культурнаго развитія даннаго народа: душа либо переходитъ въ какое нибудь другое живое существо (обыкновенно, въ животное, рѣже—въ растеніе: см. обширное изслѣдованіе *В. П. Клингера*: Животное въ античномъ и современномъ суевѣріи, (Кіевъ, 1911), либо остается жить въ могилѣ умершаго, либо переселяется въ особое царство мертвыхъ (подъ землею, на отдаленныхъ островахъ, въ надземныхъ сферахъ и т. д.).

Но гдѣ бы ни помѣщалъ некультурный человѣкъ царство мертвыхъ, загробная жизнь души рисуется его воображенію въ тѣхъ же краскахъ, какъ и жизнь земная; загробная жизнь есть продолженіе земной жизни; душа, переселившаяся въ новый міръ, нуждается не только въ пищѣ и питьѣ, но и въ женѣ, слугахъ, животныхъ, предметахъ домашняго обихода и т. д. и, въ случаѣ игнорированія живущими этихъ насущныхъ потребностей, насылаетъ на своихъ сородичей болѣзни и неудачу.

„Страхъ передъ умершимъ—пишетъ *Н. Н. Харузинъ*—былъ первымъ импульсомъ къ появленію и развитію культа мертвыхъ, перешедшаго, съ сложеніемъ племенъ въ родственныя организаціи, въ культъ предковъ“ [1]). Врядъ-ли можно принять цѣликомъ это утвержденіе. Правда, цѣлый рядъ обычаевъ, какъ, напр., вынесеніе покойника не черезъ двери, а въ окно или черезъ отверстіе въ стѣнѣ, измѣненіе именъ по смерти члена группы, выбрасываніе трупа на съѣденіе звѣрямъ, калѣченіе покойника, отчасти даже, быть можетъ, трауръ и сожженіе или погребеніе тѣла—коренится въ инстинктивномъ страхѣ передъ мертвецомъ. Но мы не имѣемъ никакого права предполагать, что некультурный человѣкъ совершенно не испытывалъ чувства любви и привязанности къ усопшему, и что всѣ, порою крайне бурныя выраженія горя при смерти родственника, всѣ старанія облегчить ему жизнь на томъ свѣтѣ—неискренни и являются одною лишь фикціей. Это сознавалъ, повидимому, и самъ *Н. Н. Харузинъ*, когда, нѣсколько ниже, писалъ, что хотя страхъ и оказывается преобладающимъ чувствомъ по отношенію къ покойнику, его нельзя признать исключительнымъ [2]). Отсюда та двойственность, которая наблюдается въ погребальныхъ обычаяхъ человѣчества. Обычаи эти могутъ быть раздѣлены на двѣ группы: одни имѣютъ цѣлью оградить оставшихся въ живыхъ отъ покойника, какъ злого, завистливаго, мстительнаго существа, другія, наоборотъ, стремятся доставить умершему какъ можно больше благъ.

Къ обычаямъ первой группы относятся, прежде всего, различные способы уничтоженія трупа:

---

[1]) *Н. Харузинъ*, Этнографія IV, 198.

[2]) Тамъ же, 205, 253.

1. *Выбрасываніе тѣла на съѣденіе птицамъ или звѣрямъ* У послѣдователей парсизма трупы помѣщаютъ на верхушкѣ большой круглой башни, гдѣ постоянно гнѣздятся хищныя птицы, которыя и пожираютъ тѣла покойниковъ. Монголы выносятъ умершихъ въ степь и предоставляютъ ихъ на съѣденіе собакамъ.

2. *Расчлененіе и калѣченіе трупа.* Русины, кашубы, литовцы отрубали покойному голову. Валахи вбивали умершему колъ въ сердце или гвоздь въ лобъ. Въ Пруссіи еще недавно (въ 1870 г.) нѣсколько крестьянъ было привлечено къ судебной отвѣтственности за калѣченіе вырытаго изъ могилы трупа.

3. *Сожженіе труповъ.* Археологическія данныя показываютъ, что сожженіе труповъ вошло въ употребленіе въ Европѣ во второй половинѣ II-го тысячелѣтія до Р. Хр., въ Греціи—въ началѣ греческаго желѣзнаго вѣка, въ средней Европѣ—еще въ бронзовомъ вѣкѣ. Обычай трупосожженія представляетъ собою первый великій переворотъ въ религіозныхъ представленіяхъ европейскаго язычества. Въ основу его легла идея всеобщаго загробнаго царства и вѣра въ то, что такимъ способомъ душа умершаго вѣрнѣе всего могла достигнуть небесной обители. Извѣстный археологъ *W. Dörpfeld* высказалъ предположеніе, что древніе греки лишь немного обжигали трупы на огнѣ и затѣмъ хоронили ихъ въ землѣ [1]). Гипотезу *Дерпфельда* принимаетъ для древнѣйшаго періода Греціи *Jos. Zehetmaier* [2]); противъ нея высказывается *C. Rouge* [3]). Въ древней Россіи обнаружены въ славянскихъ могилахъ признаки *двухъ* различныхъ способовъ трупосожженія: 1) тѣло полагается въ одеждѣ, съ оружіемъ и украшеніями, на костеръ, а потомъ уже на этомъ „кострищѣ“ насыпается курганъ; 2) тѣло сжигается въ опредѣленномъ мѣстѣ, а пепелъ и останки вещей кладутся въ погребальную урну, которая и хранится или же зарывается въ землю [4]). Это трупосожженіе необходимо, вмѣстѣ съ чешскимъ ученымъ *L. Niederle*, признать исконнымъ погребальнымъ обычаемъ славянства [5]). Рядомъ съ нимъ существовалъ, однако, и обычай погребе-

---

[1]) *W. Dörpfeld*, Verbrennung u. Bestattung der Toten im alten Griechenland. Mel. Nicole, Genève 1906, 95 сл.

[2]) *Jos. Zehetmaier*, Leichenverbrennung und Leichenbestattung in alter Hellas, Beitr. z. Kunstgesch. N. F. XXXV, Lpz. 1907.

[3]) *C. Rouge*, Bestattungssitten im alt. Griechenland, Neue Jahrb f. d. kl. Alt. XXV, 1910, 385 сл. (отвѣтъ *Дерпфельда* въ томъ же журналѣ, XXIX 1912, 1—26. Объ обычаѣ частичнаго сожженія (обжиганія) покойниковъ въ древней Руси сл. *L. Niederle*, 239 сл.).

[4]) „Аще кто умряше, творяху тризну надъ нимъ и по семь творяху кладу велику и въ зложахуть и кладу, мертвеца сожьжаху и посемъ собравше кости вложаху въ судину малу и поставляху на столпѣ на путехъ, еже творять Вятичи и нынѣ“. (Лаврентьевск. Лѣтопись).

[5]) Цит. соч. 239.

чія въ землѣ, что и дало поводъ *А. А. Котляревскому* въ извѣстномъ изслѣдованіи „О погребальныхъ обычаяхъ языческихъ славянъ“ (Москва 1868; нынѣ перепечатано въ III т. его сочиненій, стр. 1—188, Спб. 1891) предположить, что оба способа издавна бытовали на Руси, причемъ въ однихъ родахъ удержалось погребеніе, въ другихъ—трупосожженіе. Новѣйшія данныя говорятъ скорѣе за то, что первый обычай обязанъ своимъ происхожденіемъ иноземному вліянію. Догадка *В. В. Хвойки*, по которому тѣла мужчины хоронились въ землѣ, а женщинъ—сжигались, представляется маловѣроятной [1]).

Кромѣ различныхъ способовъ уничтоженія трупа, къ первой, „профилактической“ категоріи погребальныхъ обычаевъ относятся еще многочисленныя другія мѣры, принимаемыя первобытнымъ человѣкомъ для обезопасенія себя отъ души умершаго. Такъ, напр., трупъ хоронятъ ночью, причемъ выносятъ его не черезъ обычныя двери, а въ окно или черезъ нарочно проломанное отверстіе въ потолкѣ или стѣнѣ. По сказанію лѣтописи, записанному 15 іюля 1015 г. по случаю смерти св. Владимира, „ночью же межю клѣтми проимавше помостъ“, чтобы вынести тѣло князя (Полное Собраніе Русск. Лѣтописей I, 56). Иногда несутъ трупъ ногами впередъ, чтобы онъ не видѣлъ дороги сзади, завязываютъ ему лицо или глаза платкомъ, чтобы умершій не нашелъ обратной дороги домой и не вернулся за живыми. Изъ страха передъ покойникомъ опасаются говорить дурно о немъ или даже упоминать его имя, оставляютъ усопшаго въ его жилищѣ и откочевываютъ прочь, мѣняютъ имена послѣ смерти члена группы, снимаютъ съ себя всѣ украшенія или надѣваютъ траурную одежду (чтобы не быть узнанными умершимъ; трауръ имѣетъ, впрочемъ, еще и иную цѣль: предупредить другихъ людей о „табу“, распространившемся на родственниковъ покойника). Часто также, возвращаясь съ похоронъ, очищаются водою или огнемъ, а въ жилищѣ открываютъ всѣ отверстія, выливаютъ воду изъ сосудовъ, переворачиваютъ вещи, изъ опасенія, чтобы гдѣ-нибудь не спряталась душа умершаго. Стремленіемъ оградить себя отъ посѣщеній покойника объясняется и способъ устройства могилы. По мнѣнію многихъ ученыхъ, камни, насыпи, курганы и другія преграды для выхода мертвеца на землю лишь впослѣдствіи становятся „памятниками“.

Наряду съ этимъ, однако, существуетъ, какъ мы видѣли, и другая обширная категорія погребальныхъ обычаевъ, направленныхъ къ тому, чтобы доставить душамъ усопшихъ какъ можно больше благъ за гробомъ.

---

[1]) *В. В. Хвойка*, Поля погребенія, 14.—Свидѣтельства древнихъ писателей: Ибнъ-Фадлана (922 г.), Аль-Балхи, Ибнъ-Хаукала, Массуди, Льва Діакона (971 г.) и др. объ обычаѣ сожженія покойниковъ у восточныхъ славянъ приведены въ книгѣ *А. Я. Гаркави*; Сказанія мусульманскихъ писателей о слав. и русскихъ Спб. 1870, у *А. Котляревскаго, А. Соболева* и др.

Есть основанія предполагать, что эти „альтруистическіе“ обряды возникли позднѣе остальныхъ. По мѣрѣ эволюціи этическихъ нормъ, и похоронные обряды, прежде имѣвшіе цѣлью лишь избавленіе отъ безпокойнаго мертвеца, выступаютъ въ новомъ освѣщеніи, разсматриваются, какъ акты любви и преданности къ усопшему, какъ стремленіе облегчить ему загробную жизнь.

Основныя формы этого *культа мертвыхъ* сводятся къ слѣдующему.

Заботы объ удобствѣ пребыванія въ могилѣ. Нѣкоторые народы снимаютъ часть могильной земли, чтобы покойнику не было тяжело подъ насыпью, кладутъ на могилы колючія растенія, чтобы хищные звѣри не потревожили тѣла, зажигаютъ огни на могилахъ, особенно въ холодныя или сырыя ночи. И у насъ въ Россіи поселяне въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ зажигаютъ костры, чтобы усопшіе могли немного согрѣться [1]).

Среди отдѣльныхъ формъ почитанія мертвыхъ нужно отмѣтить *стремленіе облегчить покойнику достиженіе загробнаго царства.* Съ этою цѣлью въ могилу умершаго также кладутъ различные предметы, но уже съ тѣмъ, чтобы онъ могъ смѣло приступить къ своему путешествію въ загробный міръ. Въ зависимости отъ представленія, господствующаго у даннаго народа о мѣстонахожденіи страны отцовъ, находятся и объекты, которыми снабжаютъ покойника. Если ему необходимо переплывать на своемъ пути водное пространство, тѣло сжигаютъ или хоронятъ въ ладьѣ, опускаютъ въ могилу монету для уплаты за провозъ черезъ рѣку и т. д. Оба упомянутыхъ только что обычая существовали и у древнихъ русскихъ; кромѣ свидѣтельства Ибнъ Фадлана, указанія на обычай погребенія въ лодкѣ мы находимъ въ лѣтописномъ разсказѣ о мести Ольги древлянамъ, которыхъ она повелѣла заживо похоронить вмѣстѣ съ ладьей въ ямѣ, въ приведенной проф. *Д. Н. Анучинымъ* миніатюрѣ Сильвестровскаго списка сказанія о Борисѣ и Глѣбѣ (XIV в.), на которой тѣло князя изображено подъ опрокинутой вверхъ дномъ лодкой. Археологическія данныя также подтверждаютъ существованіе такого способа погребенія на Руси [2]). Онъ засвидѣтельствованъ для Скандинавіи и балтійскихъ финновъ, а также для многихъ другихъ финскихъ народностей: кареловъ, обскихъ остяковъ, вогуловъ и др. *А. Котляревскій* полагалъ, что древне-русскій обычай погребенія въ ладьѣ восходитъ къ праславянской эпохѣ, и что сама родина славянъ, находившаяся у моря, способствовала возникновенію у нихъ

---

[1]) См. *Д. И. Зеленинъ*, Народный обычай „грѣть покойниковъ“ (Харьковск. Сборн. XVIII, 1909, 256 сл., *P. Sartori*, Feuer u. Licht im Totengebrauche (Zeitschr. des Vereins f. Volkskunde XVII, 1907, 375 сл.); *А. Н. Соболевъ*, цит. соч., 140

[2]) *Д. Н. Анучинъ*. Сани, кони и ладья, какъ принадлежности похоронаго обряда (Московскія „Древности“ томъ XIV); *L. Niederle*, 262 слл.; *А. Н. Соболевъ*, 109 слл.

представленія о водномъ пространствѣ, отдѣляющемъ загробное царство отъ здѣшняго міра. На эту мысль наводило *А. Котляревскаго* и старославянское названіе страны тѣней—*навь*, въ которомъ онъ видѣлъ указаніе на лодку, плаваніе (лат navis, греч. ναῦς). Напротивъ, чешскій историкъ культуры *Л. Нидерле* думаетъ, что разсматриваемый нами обычай не исконный русскій, но скандинавскаго происхожденія; что касается бытовавшаго у славянъ представленія о переправѣ душъ черезъ водное пространство, то оно возникло подъ вліяніемъ античной культуры, шедшей отъ Чернаго моря, той же самой культуры, которая принесла съ собою къ славянамъ коляду (лат. calendae), русалокъ и русаліи (rosaria, ροσαλία) [1]). Что касается происхожденія слова *навь*, то *Нидерле* оставляетъ этотъ вопросъ открытымъ.

Другимъ характернымъ для славянъ способомъ погребенія является погребеніе *на саняхъ*. Правда, изъ имѣющагося у насъ въ распоряженіи матеріала [2]) можно лишь заключить, что въ Россіи покойниковъ перевозили на саняхъ (даже и лѣтомъ), но можно предположить, что нѣкогда ихъ опускали въ могилу вмѣстѣ съ тѣломъ. И этотъ обычай распространенъ не только у славянъ, но и у многихъ финскихъ народностей. *Д. Н. Анучинъ* и *Ѳ. Волковъ* склонны считать его исконно-славянскимъ, унаслѣдованнымъ изъ индоевропейской эпохи, но *Л. Нидерле* полагаетъ, что если обычай перевозки покойниковъ на саняхъ и могъ быть исконнымъ у славянъ, то относительно самаго *погребенія на саняхъ* невозможно еще утверждать, что оно не было заимствовано у финновъ [3]). Наконецъ, къ этой категоріи обычаевъ относится существовавшій въ древней Россіи обрядъ погребенія на конѣ [4]).

Заботами объ обезпеченіи душѣ усопшаго благополучнаго путешествія въ загробный міръ не ограничиваются проявленія культа мертвыхъ. Особую, чрезвычайно важную сторону этого культа составляетъ *стремленіе доставить душѣ безбѣдное существованіе среди покойниковъ*

---

[1]) *L. Niederle*, 265. Объ обычаѣ класть покойнику въ могилу монету для уплаты за провозъ черезъ рѣку во время его путешествія въ загробный міръ см. *J. Karlowicz*, L'obole du mort (Mélusine X), *Х. П. Ящуржинскій*. Остатки язычества въ погребальныхъ обрядахъ Малороссіи. (Труды VII археол. съѣзда въ Ярославлѣ 1887 г. т. III, М. 1892. Протоколы, стр. 64); *R. Andree*, Totenmünze (Ethnogr. Parall. II. 1899, 24—29): *A van Gennep*, Rites de passage, 221 и спеціальную литературу, приведенную у *Niederle*, 267, прим. 1.

[2]) См., кромѣ цитированныхъ уже трудовъ проф. *Д. Н. Анучина* и *А. Соболева*, еще *Н. Бѣляшевскій*. Сани въ похоронномъ обрядѣ. (Кіев. Стар. 1893, IV, 152 слл.); *Th. Volkov*, Le traineau daus les rites funéraires de l'Ukraïne (Rev. trad. popol. XI, 1896, 209—228); *L. Niederle*, 269 слл.

[3]) *L. Niederle*, 272.

[4]) О немъ см., кромѣ трудовъ *Д. Анучина* и *о. Соболева*, еще *L. Niederle* 257 слл. и работы, проведенныя въ моей рецензіи на книгу о. Соболева

„на томъ свѣтѣ“. Считая загробную жизнь лишь продолженіемъ земной, некультурный человѣкъ желаетъ обставить умершаго всѣмъ необходимымъ для него въ загробномъ существованіи: отсюда повсюду распространенный обычай класть въ могилу все имущество покойника: пищу, и питье, посуду, одежду, коней, слугъ и женъ умершаго. Обычай этотъ бытовалъ и въ древней Руси, какъ явствуетъ изъ полнаго драматизма разсказа Ибнъ Фадлана, свидѣтельствъ мусульманскихъ, византійскихъ и другихъ писателей и изъ пережитковъ этого обряда въ народной поэзіи. Такъ, въ былинѣ о Потокѣ-богатырѣ говорится, что когда онъ

Состарѣлся и переставился,
Тогда попы церковные
Его, Потока, похоронили,
А его молодую жену Авдотью Лиходѣевну
Съ нимъ же живую зарыли во сыру землю.

Аналогичные обычаи существовали и у другихъ народовъ. Въ „Иліадѣ“ Ахиллъ умерщвляетъ у костра своего друга Патрокла коней, собакъ и троянскихъ плѣнниковъ. Въ древнѣйшемъ Римѣ ни одного знатнаго римлянина не хоронили, не убивъ при этомъ нѣсколькихъ изъ его рабовъ. Умерщвленіе или самоубійство вдовы и слугъ встрѣчается въ похоронномъ ритуалѣ Индіи, Мексики, Перу, германскихъ племенъ, Африки, Китая, Полинезіи, Меланезіи и т. д. [1]).

Съ преданіемъ тѣла землѣ не оканчиваются еще обязанности оставшихся въ живыхъ по отношенію къ умершимъ. Какъ только похороны окончились, усопшій становится объектомъ постояннаго, иногда весьма сложнаго культа.

Первое мѣсто въ этомъ культѣ занимаютъ *ритуальныя пиршества въ честь покойниковъ*, т. наз. *поминки*; они справляются въ опредѣленные сроки (на третій, девятый, сороковой день со дня смерти, въ годовщину ея и т. д.) и на опредѣленномъ мѣстѣ, обыкновенно на могилѣ усопшаго или дома. На эти празднества приглашаются души умершихъ: такъ, у бѣлоруссовъ поется:

„Святые дзяды, зовемъ васъ,
Святые дзяды, идзице до насъ!
Іосьць тутъ усё, што Богъ дау,
Што я ли васъ охвяровау (т. е. приготовилъ),
Чимь только хата богата.
Святые дзяды, просимъ васъ,
Ходзице, ляцице до насъ!“

Затѣмъ начинается пиршество. Отъ каждаго блюда отдѣляютъ по ложкѣ или куску въ особый сосудъ для душъ; наливъ въ стаканъ вина,

[1]) См. *Н. Харузинъ*, 272 слл.; *А. Соболевъ*, 146—152; *L. Niederle*, 248 слл.; *Wundt*, Elemente d. Völkerpsychologie 237 слл.

стараются сплеснуть немного на столъ, приговаривая: „это для васъ, дзяды!“ У индусовъ подобнымъ же образомъ приглашаютъ отцовъ (pitaras) принять участіе въ пиршествѣ. Въ античной Греціи всеобщій весенній праздникъ въ честь душъ умершихъ назывался анѳестеріями. У цѣлаго ряда другихъ народовъ отмѣчены такія поминальныя пиршества, сопровождающіяся кормленіемъ покойниковъ. (Срв. *Г. Ф. Чурсинъ*, Народн. обычаи, 67 слл., Очерки, 164 слл.).—Но некультурный человѣкъ боится слишкомъ долгаго присутствія духовъ усопшихъ. По окончаніи угощенія, ихъ стараются выпроводить обратно: оставаясь среди живущихъ, души могутъ причинять вредъ, болѣзни, даже самую смерть.

У бѣлоруссовъ прощаются слѣдующимъ образомъ съ невидимыми гостями:

„Святые дзяды, вы сюды приляцѣли,
Пили и ѣли,
Ляците жъ цяперь до сябе!
Скажите, чаго ящо вамъ треба?
А лѣпій (лучше)—ляците до неба.
Акышъ, акышъ!“

То же самое наблюдаемъ мы въ Индіи, въ Греціи (гдѣ тѣни умершихъ отпускались во-свояси возгласомъ: „Ступайте вонъ, души, анѳестеріи кончились!“) и въ другихъ странахъ [1]).

Приведенныхъ примѣровъ, какъ мнѣ кажется, совершенно достаточно, чтобы понять, какую видную, можно сказать, первостепенную роль играли въ религіозныхъ воззрѣніяхъ нашихъ предковъ разработанные до мелочей хтоническіе ритуалы, культы мертвыхъ и предковъ, почитаніе племенныхъ и родовыхъ боговъ. Недаромъ знаменитый французскій историкъ *Фюстель де Куланжъ* изъ этой „религіи домашняго очага“ выводилъ все государственное развитіе Греціи и Рима.

---

7. Миѳологія [2]).

По своему содержанію, миѳологія есть наука, такъ какъ, подобно послѣдней, она представляетъ собою совокупность отвѣтовъ на извѣстные

---

[1]) Поминальныя пиршества у славянъ прекрасно изслѣдованы *M. Murko*: Das Grab als Tisch (Wörter und Sachen II, 1910; срв. рец. *Е. К. Аничкова* въ Arch. f. slavische Philologie XXXIV, 1913, 578 слл.); срв. кромѣ того, еще *Th. Volkov* Seelenspeisung bei den Weissrussen (Am Urquell VI, 1895, 25 слл.); *А. Н. Соболевъ*, цит. соч. 157 слл.; *Sartori*, Die Speisung der Todten Dortmund 1903; *L. Niederle*, 273—295; *M. Nilsson*, Primitive Religion, Tübing. 1911, 65 слл. и приведенныя въ началѣ этой главы работы *E. Rohde*, *E. Samter'a*, *Н. Харузина* (стр. 266 слл.), *Wundt'a* и др.

[2]) Новѣйшая литература по миѳологіи: W. Wundt, Mythus u. Religion

вопросы мысли и вытекаетъ изъ стремленія rerum cognoscere causas. Но по своей формѣ, миѳологія есть поэзія: недаромъ *А. А. Потебня* утверждалъ, что миѳъ есть преимущественное поэтическое произведеніе [1]).

Поэтому, мы разсмотримъ послѣдовательно обѣ стороны миѳа: матеріальную и формальную.

Матеріальная сторона миѳа.

Такъ какъ миѳологія есть сумма попытокъ первобытнаго человѣка объяснить загадочныя явленія окружающаго его реальнаго міра, то, сообразно съ этимъ, и миѳы могутъ быть раздѣлены на слѣдующіе классы:

а) *натуралистическіе* или, употребляя болѣе узкое выраженіе *Вундта, объяснительно-біологическіе миѳы*, имѣющіе цѣлью обосновать рѣзко бросающіяся въ глаза явленія внѣшней природы, особенности нѣкоторыхъ животныхъ и растеній, уклоненія отъ нормы, типа и т. под. Матеріаломъ для образованія подобныхъ миѳовъ могутъ служить явленія астрономическія (движенія небесныхъ тѣлъ и ихъ вліяніе на земную жизнь), метеорологическія (гроза, утренняя и вечерняя заря, вѣтеръ, облака, туманъ, радуга), біологическія (животныя, растенія), геологическія (оригинальныя по формѣ горы и скалы, напр. имѣющія сходство съ человѣческой фигурой, озера, непроходимыя пропасти, землетрясенія [2]).

Прежнія миѳологическія школы (солярная и метеорологическая) крайне преувеличивали роль нѣкоторыхъ изъ этихъ явленій въ первобытной религіи. Несомнѣнно, однако, что грозныя стихіи природы, а также небо со своими свѣтилами обращали на себя вниманіе некультурнаго человѣка. Онъ удовлетворялъ своей любознательности, создавая короткіе разсказы о томъ или иномъ предметѣ, казавшемся ему загадочнымъ. Отчего у зайца раздвоенная губа? Мѣсяцъ разрубилъ ему ее. Почему ворона чернаго цвѣта? Она была наказана за свою болтливость и т. д., и т. д.

б) *психологическіе миѳы*: явленія сна и сновидѣній, иллюзій и галлюцинацій, обморока и истеріи, гипноза и сомнамбулизма, внутренній голосъ совѣсти давали поводы къ созданію многочисленныхъ миѳовъ. Такіе миѳическіе образы, какъ Керы, Эриннiи, Горгоны, Гарпіи, Эмпуса,

---

(Völkerpsychol. II); *E. Bethe*, Mythus, Sage, Märchen (Hessische Blätter f. Volkskunde IV, 1905); *J. Macculloch*, The Childhood of Fiction, Lond. 1905; *Andreas Heusler*, Geschichtliches u. Myshisches in der german. Heldensage (S. Ber. Berl. Akad. d. Wiss. 1909); *Ad. Thimme*, Das Märchen Lpz. 1909; *F. von der Leyen*, Das Märchen, Lpz. 1911; срв. упомянутыя въ первой статьѣ работы *A. Lang'a*.

[1]) *А. А. Потебня*. Изъ зап. по теоріи словесности, Харьк. 1905, 588.

[2]) См. нынѣ *P. Ehrenreich*, Allgemeine Mythologie, Lpz. 1910, стр. 108—146; *O. Dähnhardt*, Natursagen I—IV, 1907—1912. *Г. Ф. Чурсинъ*, Очерки по этнологіи Кавказа, Тифлисъ 1913, стр. 63, слл. (легенды объ окаменѣвшихъ людяхъ) и 81 слл. (легендарныя озера).

волкодлаки и мн. др. обязаны своимъ происхожденіемъ загадочности душевной жизни человѣка [1]) *W. H. Roscher* объясняетъ образы Пана, Силеновъ, Сатировъ и Фавновъ явленіями эротическаго кошмара (Incubus и Succubus) [2]).

в) *соціологическіе миѳы*, объясняющіе возникновеніе различныхъ общественныхъ формъ и ихъ смѣну (родъ, семья, племя). Миѳы о бракѣ Эдипа съ матерью, о страстной любви Фэдры къ пасынку Гипполиту, Ями къ Ямѣ (сестры къ брату), объ уклоненіи Данаидъ отъ брака съ сыновьями Египта, о матереубійцѣ Орестѣ, объ Аккѣ Ларенціи возникли, какъ полагаютъ вслѣдъ за *Бахофеномъ*, многіе изъ новѣйшихъ изслѣдователей, на почвѣ первобытныхъ формъ сексуальнаго общенія [3]).

г) *историческіе миѳы*, отражающіе различныя событія въ прошлой жизни народа: возникновеніе государства, колонизацію мѣстностей, основаніе городовъ, религіозные обычаи и т. д. Сюда относится греческое сказаніе о потомствѣ Эллина: его сыновьяхъ Эолѣ, Дорѣ и Ксуѳѣ и внукахъ Іонѣ и Ахеѣ, русское преданіе о трехъ братьяхъ Кіѣ, Щекѣ и Хоривѣ и сестрѣ ихъ Лыбеди, легенда о Ромулѣ и Ремѣ и друг. [4]). *В. Ѳ. Миллеръ* отмѣтилъ въ былинахъ объ Ильѣ Муромцѣ цѣлый рядъ историческихъ наслоеній, отложившихся въ нихъ отъ разныхъ эпохъ [5]).

д) *этимологическіе миѳы*, объясняющіе странныя на первый взглядъ имена: „Переяславль, зане перея славу“ въ русской лѣтописи. Католическая легенда о собакѣ съ горящимъ факеломъ во рту, приснившейся матери св. Доминика, основана на ложномъ толкованіи слова Dominicani, какъ Domini canes (псы Господни). У насъ на Волгѣ названія города Кинешмы и посада Рѣшмы приводятся въ связь съ романическою

[1]) *E Rohde*, Psyche, I, 101, 71 слл., 2392, 268 слл.; Rh. Mus. L. 6 слл.; *O. Crusius* у *Roscher'a*, Myxhol. Lex. II, 1136 слл., 1162 слл.; *Erik Hedén*, Homerische Götterstudien, Uppsala 1912, 101 слл. 115 слл., 130 слл., 141 слл.

[2]) *W. H. Roscher*, Ephialtes. Eine pathologisch—mythologische Abhandrung über die Alpträume u. Alpdämonen des klass. Altertums (Abh. d. Sächs. Ges. d. Wiss XX, 2).

[3]) *Морганъ* Древнее общество, СПБ. 1900, ч. III, гл. 2 и 3; стр. 345; *Bachofen* Das Mutterrecht 44 слл. *Энгельсъ*, Происх. семьи и частной собственности, 39—40; *Всев. Миллеръ*, Очерки арійск. миѳологіи въ связи съ древнѣйшей культурой I, Асвины-Діоскуры, Москва 1876; *Н. Н. Харузинъ*, Этнографія II (СПБ. 1903), 155, passim.; *И. В. Нетушилъ*, Dea Dia, богиня материнскаго права (Филол. Обозр. XVII, 1899, 1 слл.).

[4]) *А. А. Потебня*, цит. соч. 405. Эти миѳы обычно называются этіологическими, но, въ сущности говоря, всѣ миѳы суть αἴτια. *Schwegler*, а за нимъ цѣлый рядъ другихъ ученыхъ, въ особенности Ettore Pais, и весь разсказъ о царскомъ періодѣ признаютъ сплошнымъ этіологическимъ миѳомъ. Подробнѣе см. въ моей статьѣ: О царской власти въ древнемъ Римѣ, Филол. Зап. за 1910 годъ.

[5]) *В. Ѳ. Миллеръ*, Очерки русской народной словесности, Былины, II, 1910, 87—168; 169—185.

исторіею возлюбленной одного изъ волжскихъ разбойничьихъ атамановъ, которую онъ бросилъ (кинешь мя) или зарѣзалъ (рѣжь мя) [1]). Ѳеодоръ Студитъ—землю студитъ; въ апрѣлѣ земля прѣетъ и другъ.

е) *иконическіе миѳы*, повѣствующіе объ изображеніяхъ боговъ и героевъ, ихъ реликвіяхъ и т. д. [2]). *Delehaye* включаетъ аналогичныя легенды о христіанскихъ святыхъ въ число *агіографическихъ* [3]).

Формальная сторона миѳа.

Поэзія, даже самая первобытная, подчинена извѣстнымъ техническимъ законамъ. Изученіе пріемовъ народно-эпическаго творчества проливаетъ свѣтъ и на значеніе многихъ миѳическихъ мотивовъ и образовъ. Пріемамъ эпической техники гомеровскихъ поэмъ посвящены новѣйшія изслѣдованія *C. Rothe*, *A. Römer'a*, *E. Belzner'a*, проф. *Ѳ. Ф. Зѣлинскаго* и др. [4]). Датскій германистъ *Axel Olrik*, въ одной изъ статей, помѣщенныхъ въ журналѣ „Danske Studier“ 1908, 69 слл., попытался установить цѣлый рядъ „эпическихъ законовъ народной поэзіи“ (episke love i folkedigtningen), пользуясь, главнымъ образомъ, данными германскаго эпоса [5]). Въ области библейской поэзіи такую же попытку сдѣлалъ *H. Gunkel* [6]). Блестящую картину эволюціи народной поэзіи вообще находимъ мы въ трудахъ *А. Н. Веселовскаго* [7]).

Эпическая техника народной поэзіи сводится къ слѣдующимъ *важнѣйшимъ* пріемамъ.

---

[1]) Проф. *С. К. Буличъ*, Энциклоп. Слов. Брокгауза и Ефрона, XLI, 174.

[2]) *Rich. M. Meyer*, Ikonische Mythen, Zeitschr. f. deutsche Philologie XXXVIII, 169 слл.

[3]) *Delehay*, Les légendes hagiographiques, Bruxelles 1905. Срв. *F. Pfister*, Reliquienkult im Alterfum, I—II, Giessen 1909—1912.

[4]) *C. Rothe*, Die Bedeutung d. Wiederholungen für die homerische Frage Festschr. des franz. Gymnasiums Berlin 1890, 125 слл.; *A. Römer*, Zur Technik d. homer. Gesänge, S. B. d. Bayer. Akad. d. Wissensch., philos. philol. Klasse 1907, 495 слл.; *E. Belzner*, Homer. Probleme II, Lpz-Berl 1912, 53 слл.; *Ѳ. Ф. Зѣлинскій*, Законъ хронологической несовмѣстимости и композиція Иліады, Χαριστήρια, С.-Петербургъ 1897; его же Старые и новые пути въ гомер. вопросѣ, „Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія“ 1900, 5; его же Die Behandlung gleichzeitiger Ereignisse im antiken Epos, Philologus, Suppl. VIII, 1901, 407 слл.

[5]) Очень рѣзко и крайне несправедливо возражаетъ ему *A. van Gennep*, La formation des légendes, Par. 1910, 288 слл.

[6]) *H. Gunkel*, Genesis, стр. XVII слл.

[7]) *А. Н. Веселовскій*, Эпическія повторенія, какъ хронологическій моментъ (Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія 1897); Три главы изъ исторической поэтики, „Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія“ 1898; Изъ введенія въ историческую поэтику, „Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія“ 1894; Теорія поэтическихъ родовъ въ ихъ историческомъ развитіи (литограф. курсъ). О *А. Н. Веселовскомъ* см. у. *А. Н. Пыпина*, Истор. русск. этнограф. II, 1891, 252—282 и 423—427.

1. Напряженіе вниманія слушателей путемъ *ретардаціи*, т. е. замедляющихъ разсказъ моментовъ. Сцены захватывающаго интереса неожиданно прерываются на половинѣ дѣйствія какимъ-либо описаніемъ или картиною. Въ „Одиссеѣ“ женихи Пенелопы поджидаютъ отправившагося въ Спарту Телемаха у островка Ἀστερίς, чтобы умертвить его при возвращеніи на родину. И вотъ, корабль царевича приближается къ роднымъ берегамъ. Все ближе и ближе надвигается рѣшительный моментъ; напряженіе слушателей достигаетъ своего апогея. Поэтъ рисуетъ намъ художественную картину ночи:

Солнце тѣмъ временемъ сѣло, и всѣ потемнѣли дороги.
Феу корабль, провожаемый Зевсовымъ вѣтромъ, оставилъ
Сзади, прошелъ и священную область эпеянъ Элиду.
Острые тутъ острова Телемахъ въ отдаленьи увидѣлъ.
Плылъ онъ туда, размышляя, погибнетъ ли тамъ иль спасется.

И неожиданно поэтъ переноситъ насъ въ хижину Эвмея:

Тою порой Одиссей съ свинопасцемъ божественнымъ пищу
Ѣли вечернюю и т. д.

Од. XV, 296 слл.

Эвриклея моетъ Одиссею ноги и по шраму узнаетъ царя.

... Одиссей же
Сѣлъ къ очагу; но лицомъ обернулся онъ къ тѣни, понеже
Думалъ, что, за ногу взявши его, Эвриклея знакомый
Можетъ увидѣть рубецъ, и тогда вся откроется разомъ
Тайна. Но только она подошла къ господину, рубецъ ей
Бросился прямо въ глаза.

(Од. XIX, 388 слл.).

Въ тотъ моментъ, когда мы горимъ желаніемъ поскорѣе узнать, что послѣдуетъ за этимъ открытіемъ старушки-няни, поэтъ внезапно прерываетъ свое изложеніе длиннымъ разсказомъ о томъ, какъ Одиссей пріобрѣлъ рубецъ (Од. XIX, 393 сл.).

И лишь въ ст. 467 слл. возвращается къ прерванной нити изложенія:

Эту-то рану узнала старушка, ощупавъ руками
Ногу; отдернула руки она въ изумленьи; упала
Въ тазъ, опустившись, нога; отъ удара ея зазвенѣла
Мѣдь, покачнулся водою наполненный тазъ, пролилася
На полъ вода. И веселье и горе проникли старушку.

Илья Муромецъ сидитъ на „сыромъ дубѣ“ въ ожиданіи дальнѣйшихъ событій. Пообѣдавъ вмѣстѣ со своей красавицей-женой, Святогоръ засыпаетъ. Выйдя въ поле, жена его вспоминаетъ прошлое и жалуется на свою печальную судьбу; это длинное, полное красоты и чувства отступленіе прерываетъ основную нить разсказа какъ разъ въ тотъ мо-

мент, когда мы напряженно ожидаемъ встрѣчи жены богатыря съ Ильею Муромцемъ:

Когда была я на своей родимой-то на сторонѣ,
Находилась когда красной дѣвицей,
Гуляла все вѣдь я да въ зеленомъ саду и т. д. [1]).

2) *Замѣна описанія предмета (т. е. изображенія его въ пространствѣ) повѣствованіемъ о немъ (т. е. изображеніемъ его во времени)*: въ V пѣснѣ Иліады поэтъ, вмѣсто того чтобы описывать колесницу въ ея готовомъ, законченномъ видѣ, заставляетъ Гебу составлять ее на нашихъ глазахъ, т. е. изображаетъ предметъ въ его послѣдовательномъ развитіи. Желая дать описаніе одежды и доспѣховъ Агамемнона, поэтъ заставляетъ насъ присутствовать при облаченіи царя. Подобное *„динамическое“*, если такъ можно выразиться, описаніе вооруженія богатыря, взамѣнъ *„статическаго“*, встрѣчается зачастую и въ русскихъ былинахъ [2]).

3. *Градація* или *постепенное усиленіе дѣйствій*. Такъ, Святогоръ, наѣхавъ на сумочку переметную, „щупаетъ ее погонялкою“, „двигаетъ перстомъ“ и, наконецъ, „хватаетъ рукою“. Трижды посылаетъ Вольга своихъ молодцевъ, чтобы вытянуть сошку изъ земли: сначала пять человѣкъ, потомъ—десять, затѣмъ—всю дружину. Вся былина о борьбѣ съ Жидовиномъ построена на градаціи. Обычно, это усиленіе заключаетъ въ себѣ *три ступени*; въ этомъ состоитъ

4) законъ *троичности мотивовъ* (Tretals-loven *А. Ольрика*). Илья Муромецъ совершаетъ *три* поѣздочки, желая испытать свою судьбу:

Во дорожку ѣздилъ—убитъ не бывалъ
Во другую ѣздилъ—женатъ не бывалъ,
И во третью ѣздилъ—богатъ не бывалъ.

Когда Илья Муромецъ проѣзжалъ съ привязаннымъ къ стремени Соловьемъ-Разбойникомъ мимо дома послѣдняго, старшая дочь Соловья рѣшила, что это батюшка везетъ мужичищу-деревенщину, то же предположила и вторая дочь, и *лишь третья* разсмотрѣла, что ѣдетъ мужичище и везетъ у стремени батюшку.

5) *Концентрація разсказа вокругъ одного лица, мѣста, событія* (midtpunktlov у *А. Ольрика*). Пѣсенный матеріалъ группируется въ Россіи вокругъ личности князя Владимира или, вѣрнѣе, вокругъ наиболѣе популярнаго въ народѣ героя—Ильи Муромца; въ сербскомъ народномъ эпосѣ преданіе концентрируется около битвы на Косовомъ полѣ (Косовска битка, бој на Косову); въ греческомъ эпосѣ замѣчательно единство главнаго героя въ Ахиллеидѣ, Телемахіи, Одиссеѣ въ собственномъ смыслѣ слова и т. д.

[1]) *А. Марковъ*, Бѣломорскія былины. Москва 1901, 308.
[2]) *А. Сиротининъ*. Бесѣды о русск. словесн. 235 слл.

6) *Законъ контраста* (modsaetningslov у *А. Ольрика*): такъ, два героя, принимающіе одновременно участіе въ дѣйствіи, рѣзко различаются между собою по своему характеру или судьбѣ: вспомнимъ, напр., благородство Ильи Муромца и коварство Соловья Разбойника, скромность пахаря Микулы Селяниновича и гордость Вольги Святославича и др.

7) *Законъ предварительнаго резюмированія*, впервые установленный проф. *Ѳ. Ф. Зѣлинскимъ*. Такъ, основная тема Одиссеи кратко обозначена въ пророчествѣ Галиѳерса (Од. II, 174—176) [1]).

8) *Стереотипные мотивы, образы и обороты*, навсегда отлившіеся въ опредѣленныя *формулы*. Сюда слѣдуетъ отнести, напр., описанія извѣстныхъ дѣйствій: сборовъ на бой, прощанія съ родными, знакомства богатырей другъ съ другомъ во время битвы, донесенія вѣстниковъ, картины стрѣльбы и т. д. Сюда же относятся готовыя формулы молитвы. Сравнимъ, напр., молитвы Пенелопы въ IV пѣснѣ Одиссеи и Хриса въ I пѣснѣ Иліады:

Пенелопа (Од. IV, 762—766)	Хрисъ (Ил. I, 37—42)
κλῦθί μευ, ἀιγιόχοιο Διὸς τέκος, ἀτρυτώνη	κλῦθί μευ, ἀργυρότοξ' ὃς Χρύσην ἀμφιβέβηκας
. . . . .	. . . . .
εἴ ποτέ τοι πολύμητις ἐνὶ μεγαροῖσιν Ὀδυσσεὺς	. . . . εἴ ποτέ τοι χαρίεντ' ἐπὶ νηὸν ἔρεψα,
ἢ βοὸς ἢ ὄιος κατὰ πίονα μηρία' ἔκηεν	ἦ εἰ δή ποτέ τοι κατὰ πίονα μηρί' ἔκηα
и т. д.	ταύρων ἠδ' αἰγῶν... и т. д.

Анализируя содержаніе этихъ двухъ молитвъ, мы видимъ, что онѣ слагаются изъ трехъ составныхъ частей: 1) обращенія къ божеству съ цѣлью привлечь его вниманіе; 2) перечисленія благочестивыхъ поступковъ и жертвоприношеній молящагося; 3) собственной молитвы, т. е. просьбы къ божеству [2]).

Миѳотворческіе процессы.

Въ настоящее время, благодаря сравнительно-историческому методу и теоріи органическаго развитія миѳической саги, вопросъ о различныхъ факторахъ, нормирующихъ миѳотворческую эволюцію, въ значительной степени выясняется, и оказывается возможнымъ установить нѣсколько общихъ миѳологическихъ процессовъ.

1) *Дифференціація и интеграція*. Отдѣльные образы сливаются въ одно цѣлое (особенно часто въ египетской религіи: Пта-Сокаръ-Оси-

[1]) *E. Belzner*, цит. соч. II, 57 слл.
[2]) *E. Belzner*, II, 93 слл.

рисъ и т. д.) или, наоборотъ, одно божество разлагается на нѣсколько миѳическихъ образовъ, двоится, троится въ параллеляхъ. Прежде роль этого послѣдняго явленія сильно преувеличивали. Впервые *H. Usener* ясно показалъ, что чаще происходитъ обратный процессъ: мелкія спеціальныя божества сливаются въ одинъ миѳическій образъ; иногда, кристаллизуясь вокругъ такого центральнаго бога, мелкія божества превращаются въ одинъ изъ эпитетовъ. Такъ, въ эпитетахъ Артемиды Ἀριστάρχη, Καλλίστη и др., въ прозваніяхъ Аѳины: Νίκη, Ὑγίεια, Ἀλαλκομενηίς и др. таятся нѣкогда самостоятельныя божественныя существа, которыя впослѣдствіи слились съ другими, болѣе могущественными богами [1]).

2) *Систематизація:* отношенія между богами или героями принимаютъ опредѣленныя, конкретныя формы: брака (Зевсъ и Гера), іерархіи (второстепенныя божества—слуги верховнаго бога), дружбы и вражды (Ормуздъ и Ариманъ, Торъ и Локи, Сетъ и Осирисъ, Зевсъ и Прометей).

3) *Историзація миѳовъ* или эвгемеризмъ, то-есть такое толкованіе миѳологическихъ образовъ, которое признаетъ въ божествахъ и герояхъ простыхъ людей, историческихъ дѣятелей, только послѣ смерти превознесенныхъ на уровень боговъ и героевъ за выдающіяся заслуги и подвиги.

4) *Миѳологизація историческихъ событій*—явленіе обратное предыдущему: побѣда христіанства надъ языческими богами изображается символически въ былинѣ объ Ильѣ Муромцѣ и Идолищѣ Поганомъ, „отмѣнившемъ звоны колокольные и запретившемъ милостыню спасенную“: Илья убиваетъ этого „некрещеннаго“, „нечестиваго“, „проклятаго татарина“ „шляпою земли греческой“. Король Теодорихъ и гуннскій вождь Аттила превращаются въ Дитриха Бернскаго и Этцеля пѣсни о Нибелунгахъ и т. д. [2]).

5) *Адаптація.* Этимъ терминомъ я хотѣлъ-бы обозначить тотъ процессъ, въ силу котораго прежніе мотивы и образы, носящіе слѣды первобытной культуры и, поэтому, ставшіе „ирраціональными“ (по выраженію *A. Lang*'а), не исчезаютъ совершенно, но съ измѣненіемъ сферы наблюденія, съ ростомъ знаній приспособляются къ новымъ понятіямъ и идеаламъ. Здѣсь могутъ быть слѣдующіе случаи:

а) превращеніе старинныхъ фетишей (камней, растеній или животныхъ), нѣкогда окружавшихся религіознымъ культомъ, въ простые аттрибуты боговъ (многочисленные примѣры приведены въ моей книгѣ: Культъ фетишей, растеній и животныхъ въ древней Греціи. СПБ. 1913).

б) смягченіе стариннаго ритуала: кровавая жертва замѣняется безкровной, обычно, въ слѣдующемъ порядкѣ: человѣческія жертвоприно-

[1]) См. выше, стр. 325—331.

[2]) Срв. сказанное выше объ историческихъ миѳахъ.

шенія переходятъ въ животныя и, далѣе, въ символическія жертвы (изображенія животныхъ изъ тѣста, куклы, египетскія „ушебти“).

в) перемѣщеніе религіозно-миѳологическихъ явленій и категорій въ иныя сферы человѣческой культуры: изображеніе дурного глаза, пронзеннаго стрѣлами, мало-по-малу стилизуется и превращается въ орнаментъ (Augenornamentik) и т. д.

Мы видѣли, что миѳологію, по справедливости, можно назвать философіей дикаря; источникомъ ея является стремленіе къ истинѣ и вѣчная жажда причинности, свойственная какъ первобытному дикарю, такъ и цивилизованному человѣку, двигающая все человѣчество по пути разума, прогресса и культуры. Но если путь отъ примитивнаго шаманства до языческой религіи продѣлали многія племена, то шагъ отъ миѳологіи до раціональной науки сдѣлалъ въ древности одинъ лишь народъ. Этотъ народъ—эллины. Они одни имѣютъ право считаться творцами науки и философіи.

Евг. Кагаровъ.

II.

О НАЧАЛАХЪ МИСТИЧЕСКАГО МІРОВОЗЗРѢНІЯ.

I.

Ошибка этнографовъ.

Представленіе первобытнаго человѣка о душѣ по Тайлору.—Первобытный человѣкъ и опытъ.—Пониманіе имъ закона причинности.—Принципъ развитія отъ простыхъ формъ къ болѣе сложнымъ.—Сложный характеръ языка первобытныхъ племенъ.—Сложныя ихъ представленія о душѣ.

Съ тѣхъ поръ, какъ въ 1871 г. вышла замѣчательная книга Тайлора о первобытной культурѣ, основныя черты послѣдней казались незыблемо установленными и приверженцы его школы собрали обильнѣйшій матеріалъ, подтверждающій эти положенія. Мы хорошо помнимъ характеристику того культурнаго состоянія, когда вся природа казалась человѣку одухотворенной, когда не было рѣзкой грани между животнымъ царствомъ и человѣкомъ съ одной стороны, между растительнымъ царствомъ и человѣкомъ съ другой. Это состояніе—періодъ анимизма, который служилъ фундаментомъ для развитія болѣе сложныхъ системъ религіи и отчасти живущій и понынѣ въ простонародныхъ вѣрованіяхъ и преданіяхъ. Конечно, Тайлоръ считалъ анимизмъ не первичнымъ міросозерцаніемъ человѣка. Но анимизмъ древнѣйшая стадія воззрѣнія человѣка на природу, которая доступна нашему непосредственному наблюденію. О доанимистическомъ періодѣ мы можемъ строить однѣ гипотезы. Такъ, Тайлоръ высказываетъ рядъ соображеній о томъ, какъ первобытный человѣкъ посредствомъ опыта могъ дойти до представленія о душѣ, легшаго въ основу анимистическаго міросозерцанія.

Представленія о душѣ выработались, по мнѣнію Тайлора, подъ вліяніемъ двухъ родовъ наблюденій: перваго—надъ состояніями умоизступленія, сна, обморока и смерти, второго—надъ тѣми образами, которые являются намъ въ сновидѣніяхъ и галлюцинаціяхъ. На основаніи этихъ наблюденій, первобытный человѣкъ, якобы пришелъ къ заключенію, что въ его тѣлѣ

пребываетъ душа, состоящая какъ бы изъ пара, тѣни или тонкой оболочки. Душа какъ бы отображеніе человѣка и его второе „я“. Жизнь можетъ покинуть тѣло, и тогда послѣдуетъ разложеніе. Но душа остается и послѣ разложенія тѣла и можетъ являться живымъ людямъ, напримѣръ, во время сна и въ яркомъ воспоминаніи. Въ дальнѣйшемъ развитіи этихъ воззрѣній „жизнь“ и „душа“ въ томъ смыслѣ, какъ ихъ понималъ анимистическій человѣкъ, слились въ одно понятіе той души, которая мыслится какъ противоположеніе тѣлу. Она причина жизни и носительница индивидуальной мысли. Она властительница сознанія человѣка и его воли. Она можетъ покинуть свое тѣло и явиться другимъ людямъ какъ безтѣлесное видѣніе, точь-въ-точь похожее однако на даннаго человѣка. Она можетъ переселиться въ другихъ людей, въ животныхъ и даже въ неодушевленные предметы [1]).

Мы остановились на этомъ центральномъ мѣстѣ изъ книги Тайлора потому, что оно весьма характерно для его метода. Тайлоръ здѣсь объясняетъ возникновеніе представленій о душѣ путемъ наблюденій и логическихъ разсужденій первобытнаго человѣка, т. е. также, какъ современный ученый рѣшаетъ вопросъ о дѣйствіяхъ радія или о вліяніи морскихъ теченій на колебанія климата. Тайлоръ не задается вопросомъ о томъ, существовало-ли между умомъ современнаго европейца и умомъ первобытнаго человѣка кромѣ количественнаго различія еще качественное? Между тѣмъ, стоитъ только выдвинуть этотъ вопросъ, и сразу станетъ яснымъ, что первобытный человѣкъ врядъ ли мыслилъ такъ, какъ это представляетъ себѣ Тайлоръ.

Во-первыхъ, для первобытнаго человѣка нѣтъ опыта. Самые очевидные факты не могутъ переубѣдить его. Если онъ перенялъ отъ предковъ какое-нибудь воззрѣніе или какой-нибудь обычай, то никакой опытъ не можетъ заставить его отъ нихъ отказаться. Онъ не вѣритъ своимъ глазамъ, не обращаетъ вниманія на то, что слышитъ, не убѣжденъ въ томъ, что ощущаетъ. На островахъ Никобаръ сѣверо-восточный муссонъ вызываетъ болѣзнь, противъ которой жители всѣхъ деревень совершаютъ обрядъ „танангла“. Ничто не можетъ заставить ихъ, предпринять болѣе раціональныя средства въ борьбѣ съ этой болѣзнью. Туземцы твердо вѣрятъ въ цѣлесообразность своего обряда. Каждый годъ, когда дуетъ муссонъ, возвращается болѣзнь; каждый годъ совершается обрядъ „танангла“, и каждый годъ гибнутъ сотни жертвъ.—Другой примѣръ разсказываетъ путешественникъ Дюшайлю: стрѣляя однажды въ какую-то птицу, онъ промахнулся; туземцы, бывшія свидѣтелями этой сцены, тотчасъ объявили, что птица эта фетишъ и что въ нее попасть нельзя; Дюшайлю прицѣлился вторично и убилъ птицу; но негры продолжали настаивать, что

[1]) *E. Tylor*, Die Anfänge der Cultur I 422—3.

птица все-таки фетишъ, хотя законы фетиша не вполнѣ примѣнимы къ бѣлымъ людямъ.—Приведемъ еще третій примѣръ изъ путевыхъ замѣтокъ Пешуэля-Лёше. Туземцы какъ-то подарили ему ожерелье, сдѣланное изъ зубовъ крокодила и морскихъ рыбъ. Это ожерелье защищало, по ихъ увѣренію, отъ всѣхъ рѣчныхъ и вообще водныхъ опасностей. Вскорѣ Пешуэль-Лёше, дѣйствительно, упалъ въ воду и съ трудомъ выплылъ на берегъ. Туземцы приписали, конечно, его спасеніе ожерелью. Напрасно Пешуэль-Лёше увѣрялъ ихъ, что онъ не носитъ этого ожерелья. Туземцы остались при своемъ убѣжденіи, что его спасло ожерелье [1]).—Такимъ образомъ легко убѣдиться, что опытъ ничему не научаетъ первобытнаго человѣка и этотъ великій двигатель современной науки для него не существовалъ.

Далѣе слѣдуетъ обратить вниманіе на своеобразное пониманіе первобытнымъ человѣкомъ закона причинности. Съ одной стороны, онъ не допускаетъ случая. Все, по его мнѣнію, имѣетъ свою причину. Но эта причина усматривается имъ только въ порядкѣ слѣдованія другъ за другомъ фактовъ. Сколь разнородны ни были бы факты, разъ они слѣдуютъ другъ за другомъ, то между ними устанавливается причинная связь. Post hoc, ergo propter hoc,—главный изъ принциповъ мышленія первобытнаго человѣка. Вотъ, напримѣръ, змѣя упала съ дерева къ ногамъ прохожаго, а черезъ нѣсколько дней онъ получаетъ вѣсть о смерти своего сына въ Австраліи, тогда для туземца Новогебридскихъ острововъ становится ясно, что паденіе змѣи вызвало смерть сына. Или черепаха вышла на берегъ, чтобы класть свои яйцы. Причину этого рѣдкаго событія туземцы нашли въ пріѣздѣ миссіонеровъ. Путешественникъ XVII вѣка Сагаръ разсказывалъ какъ-то сѣверо-американскимъ индѣйцамъ про зайцевъ и кроликовъ, причемъ для большей ясности сложилъ свои пальцы такъ, что получающаяся отъ нихъ тѣнь давала силуэтъ зайца. Этотъ пріемъ знаютъ, вѣроятно, и многіе изъ моихъ читателей. На другой день послѣ разсказа Сагара индѣйцы выловили рыбы больше обыкновеннаго. Эту удачу они объяснили манипуляціями, продѣланными наканунѣ Сагаромъ, и стали приставать къ нему, чтобы онъ повторялъ свой пріемъ каждый вечеръ и также научилъ ихъ самихъ этому магическому дѣйствію [2]). Такъ, въ глазахъ первобытнаго человѣка все пріобрѣтаетъ значеніе. Вездѣ онъ усматриваетъ таинственную, непонятную для себя связь. Міръ для него превращается въ калейдоскопъ событій, гдѣ чудесамъ нѣтъ конца. Опять намъ трудно примирить эту безпредѣльную фантастичность первобытнаго человѣка съ той трезвой логикой, которую приписываетъ ему этнографическая школа.

---

[1]) *L. Lévy-Bruhl,* Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures 62—3.

[2]) *Ibid.* 72—3.

Эта школа строитъ свои предположенія еще на томъ апріорномъ принципѣ, что развитіе міровоззрѣній идетъ отъ болѣе простыхъ формъ къ болѣе сложнымъ. Предполагая развитіе отъ до-анимистическаго періода къ анимизму, далѣе къ многобожію, наконецъ, къ дуалистическимъ и монотеистическимъ религіямъ, этнографическая школа проводитъ законъ развитія—отъ менѣе сложнаго къ болѣе сложному. Но бѣда въ томъ, что культурный прогрессъ часто сказывается въ упрощеніи, т. е. идетъ въ обратномъ направленіи—отъ болѣе сложнаго къ менѣе сложному. Это можно испытать и на самомъ себѣ. Когда мы принимаемся за новое для насъ дѣло, учась, напримѣръ, читать или танцовать, это дѣло кажется намъ очень сложнымъ и запутаннымъ. Но по мѣрѣ того, какъ мы осваиваемся съ дѣломъ, сложность его исчезаетъ и въ концѣ-концовъ мы ограничиваемся весьма немногими безсознательными пріемами.

Отъ болѣе сложнаго къ менѣе сложному развивался, напримѣръ, человѣческій языкъ. Сравнивая древнегреческій языкъ съ современными европейскими, мы видимъ, что первый имѣлъ много формъ, которыя кажутся намъ совершенно ненужными. Развѣ мы не обходимся безъ двойственнаго числа, безъ аориста, безъ оптатива, безъ медія? Древнегреческій языкъ опять куда проще санскрита, но если мы обратимся къ языкамъ первобытныхъ народовъ, то мы должны признать, что арійскіе языки прямо нищенски бѣдны въ сравненіи съ ними. Австраліецъ имѣетъ особыя слова для обозначенія руки выше локтя и руки ниже локтя, правой руки и лѣвой руки. Маори, туземцы Новой Зеландіи, обозначаютъ особыми словами дерево съ женскими и дерево съ мужскими плодами. Если дерево въ своемъ ростѣ мѣняетъ форму листьевъ, то во всѣхъ стадіяхъ дерево носитъ особое названіе. Птица тюи (родъ попугая) называется различно зимой и лѣтомъ. Хвостъ птицы, животнаго и рыбы отличается въ каждомъ случаѣ особымъ именемъ. Тамъ, гдѣ европеецъ употребляетъ мѣстоимѣнія „этотъ“ и „тотъ“, первобытный человѣкъ отличаетъ: 1) близкій; 2) такъ близкій, что можно трогать; 3) отдаленный, но видимый; 4) находящійся внѣ поля зрѣнія; 5) не имѣющійся на лицо; 6) отсутствующій, но лишь случайно ушедшій и т. д. Кафры имѣютъ до семи различныхъ видовъ повелительнаго наклоненія. Туземцы Нью-Сусъ-Уэльса отличаютъ не только несовершенный видъ отъ совершеннаго, но также посредствомъ особыхъ формъ, въ какое время дня совершено, совершается и будетъ совершаться дѣйствіе, утромъ ли, днемъ ли, вечеромъ или ночью. Въ одномъ африканскомъ говорѣ найдено 33 нарѣчія, соединяемыхъ съ глаголомъ „ходить“ для обозначенія различныхъ походокъ человѣка. Нужно прибавить, что для бѣга животнаго или движенія телѣги употребляются опять другія нарѣчія [1]).—Если такимъ образомъ языкъ первобытнаго че-

[1]) *Lévy-Bruhl* 160, 164, 184—5, 192—3.

ловѣка неизмѣримо богаче и сложнѣе любого европейскаго языка, какое мы имѣемъ право предполагать, что міровоззрѣніе его было проще и однообразнѣе?

Возьмемъ еще вопросъ о душѣ. Для современнаго человѣка существуетъ альтернатива между монизмомъ и дуализмомъ, т. е. онъ можетъ или вовсе отрицать существованіе души или признать двойственность человѣческой натуры. Негры западной Африки различаютъ три души: 1) „кра"—душа живого человѣка; 2) „сраманъ"—душа, являющаяся продолженіемъ земной жизни человѣка; 3) „сиса"—душа, только еще ищущая случая облечься въ какое-нибудь тѣло. У американскихъ индѣйцевъ представленіе о нѣсколькихъ душахъ очень распространено. По мнѣнію племени Дакота, каждый человѣкъ имѣетъ 4 души: 1) душа, умирающая вмѣстѣ съ тѣломъ; 2) душа или духъ, пребывающій всегда около тѣла; 3) душа, отвѣтственная на томъ свѣтѣ за всѣ земныя дѣла человѣка; 4) душа, связанная съ тѣломъ клочкомъ волосъ, которые родители срѣзаютъ у младенца и берегутъ—стоитъ бросить такой клочекъ волосъ въ сторону враговъ и онъ станетъ блуждающимъ привидѣніемъ, приносящимъ болѣзнь и смерть.—Племя Сіу вѣритъ въ существованіе у человѣка пяти душъ. Конечно, не всѣ души равноцѣнны—одна главная, другія второстепенныя. Иногда болѣзнь объясняется тѣмъ, что какая-нибудь изъ душъ покинула человѣческое тѣло. Смерть происходитъ постепенно, когда души одна за другой оставляютъ тѣло [1]). Словомъ, это представленіе о нѣсколькихъ душахъ даетъ возможность изобразить въ очень сложномъ видѣ многое такое, что намъ кажется болѣе простымъ, если не однороднымъ процессомъ. Поэтому, не правильнѣе ли будетъ признать, что наше современное міросозерцаніе стройнѣе и яснѣе и упрощеннѣе запутаннаго и туманнаго и громоздковатаго міропониманія первобытнаго человѣка?

Словомъ, слѣдуетъ поставить вопросъ о способностяхъ первобытнаго человѣка раньше, чѣмъ приступить къ истолкованію богатаго матеріала, собраннаго этнографической школой. Что этнографы не поставили этого вопроса, въ этомъ ихъ несомнѣнная ошибка. Наша ближайшая задача будетъ заключаться въ изложеніи тѣхъ главныхъ результатовъ, до которыхъ дошелъ профессоръ Сорбонны Леви-Брюль въ своихъ изслѣдованіяхъ умственныхъ способностей первобытнаго человѣка.

---

[1]) *Lévy Bruhl*, 84—8.

II.

Объ умственныхъ способностяхъ первобытнаго человѣка.

Память первобытнаго человѣка.—Его любовь къ жестамъ.—Критическая его способность.—Глаголъ „есть“ въ его пониманіи.—Законъ сопричастности въ его мышленіи.—Мистика рисунковъ, именъ, словъ и чиселъ.—Тотемизмъ и сопричастность.—Предвзятая логичность.

Прежде всего насъ поражаетъ у первобытнаго человѣка его феноменальная память. Стоитъ индѣйцу разъ побыть въ какой-нибудь мѣстности, чтобы онъ уже никогда не забывалъ, гдѣ она находится. Онъ пробирается черезъ дремучій дѣвственный лѣсъ, не заблуждаясь, прямо туда, куда ему нужно. Онъ отправляется отъ устья рѣки св. Лавренція къ какому-нибудь пункту на берегу Лабрадора, безъ картъ и компаса, и никакой туманъ, никакая ночная тьма не можетъ сбить его съ пути. Но память первобытнаго человѣка касается не только мѣстностей и ориентировки. Ливингстонъ удивлялся тому, какъ вѣстники африканскихъ родоначальниковъ помнили устно переданное имъ приказаніе. На большія разстоянія они разносятъ вѣсти и повторяютъ ихъ слово въ слово. Они идутъ обыкновенно вдвоемъ и втроемъ и ежедневно, во время пути, повторяютъ другъ передъ другомъ то, что имъ приказано передать. Когда европейцы предлагали неграмъ учиться писать, то они сочли это совершенно лишнимъ, такъ какъ сообщенія пересылаются черезъ вѣстниковъ такъ же надежно, какъ черезъ письмо. Фонъ-денъ-Штейненъ, путешествовавшій по центральной Бразиліи, отмѣчаетъ, что туземецъ знаетъ не только пѣсни своего племени, но и пѣсни всѣхъ сосѣднихъ племенъ [1]).—Безъ такой памяти невозможна была бы народная поэзія и въ особенности высшее ея проявленіе—народный эпосъ.

Отмѣтимъ еще другую особенность первобытнаго человѣка—его способность выражаться жестами и понимать жесты. Племена Южной Америки говорятъ на очень различныхъ другъ отъ друга языкахъ, но представители разныхъ племенъ прекрасно общаются между собой, жестикулируя. Въ Австраліи вдовы послѣ смерти мужа должны хранить молчаніе иногда до 12 мѣсяцевъ. Во все это время они объясняются жестами и такъ привыкаютъ къ этому молчаливому языку, что пользуются имъ и послѣ того, какъ уже пропелъ траурный годъ. Иногда встрѣтишь въ полѣ, разсказываетъ путешественникъ Ротъ, большое собраніе женщинъ, которыя при полномъ молчаніи оживленно бесѣдуютъ, быстро шевеля пальцами и руками. Можно было бы составить цѣлый словарь и толстую

[1]) *Lévy-Bruhl* 119—21.

грамматику этого языка жестовъ. Каждый человѣкъ, каждое животное и растеніе, всѣ отвлеченныя понятія, всѣ дѣйствія и состоянія имѣютъ свой соотвѣтственный знакъ такъ, что передача мысли возможна безъ произнесенія единаго слова [1]).

Феноменальная память и страсть къ жестамъ первобытнаго человѣка объясняютъ намъ, почему его мышленіе пошло по совершенно иному пути, чѣмъ наше. Память у него развита, конечно, въ ущербъ другимъ функціямъ ума, главнымъ образомъ, критическимъ. Первобытный человѣкъ нагромождалъ свой умъ массой впечатлѣній, массой знаковъ, массой словъ и формъ, но когда ему хотѣлось сознательно овладѣть этимъ матеріаломъ, то онъ обнаруживалъ явную неспособность схватывать сущность вещей. Приведемъ, по Леви-Брюлю, примѣръ такой безпомощной попытки классификаціи понятій. Мексиканскіе индѣйцы утверждаютъ, что хлѣбъ, олень и растеніе хикули одно и то же—всѣ три служатъ имъ пищей и добываніе всѣхъ трехъ (сборъ хлѣба и хикули и охота за оленемъ) сопровождаются сходными между собой обрядами. У входа въ храмъ кладутъ оленя, но за неимѣніемъ послѣдняго кладутъ и снопъ хлѣба или хикули. Съ этимъ сопоставленіемъ оленя, хлѣба и хикули еще можно было бы примириться, но въ дальнѣйшемъ индѣецъ теряетъ всякую нить мысли. Всѣмъ, конечно, извѣстно какъ индѣйцы любятъ украшаться перьями. Какъ будто онъ прямо помѣшался на перьяхъ. Это станетъ намъ понятнымъ, если мы встанемъ на его точку зрѣнія—дѣтски-наивную, не умѣющую отличать части отъ цѣлаго, качество отъ сущности. По его мнѣнію, перо—та же птица. Перо летитъ по воздуху, и птица летитъ. Птица видитъ все съ высоты, и перо, слѣдовательно, видитъ. Перо бѣлое, и снѣжинка бѣлая. Снѣжинка, слѣдовательно, тоже перо. Хлопокъ бѣлый и, значитъ, тоже перо. Бѣлый хвостъ оленя, конечно, тоже перо. Мало того, самъ олень—перо. Въ концѣ концовъ получается такая вереница уравненій: хлѣбъ = хикули = олень = перо [2])

Въ этой путаницѣ понятій большую роль играетъ та особенность ума, которая сказывается въ страсти къ жестамъ. Первобытный человѣкъ нуждается въ зрительныхъ впечатлѣніяхъ и вполнѣ довѣряется внѣшнему виду. Ему вполнѣ достаточно бѣлаго цвѣта пера, хлопка, снѣжинки и оленьяго хвоста, чтобы подвести эти вещи подъ одну категорію. Но вмѣстѣ съ тѣмъ ихъ существенное различіе не можетъ вполнѣ ускользнуть отъ его вниманія. Поэтому его сопоставленія носятъ совсѣмъ особый характеръ. Глаголъ „есть“ отсутствуетъ у большинства первобытныхъ племенъ, а тамъ, гдѣ имѣется „есть“, онъ выражаетъ не тождество, какъ у насъ, а participation или сосуществованіе [3]). Перо „есть“ птица, слѣдуетъ поэтому понимать такъ, что перо причастно къ птицѣ, а хлѣбъ „есть“

[1]) *Lévy-Bruhl* 176—8.

[2]) *Ibid.* 131—5.

[3]) *Ibid.* 94.

олень—такъ, что хлѣбъ и олень оба сосуществуютъ въ представленіи индѣйца, какъ главныя его средства къ существованію.

Леви-Брюль указываетъ на законъ сопричастности, какъ на одну изъ главныхъ особенностей мышленія первобытнаго человѣка. Тамъ, гдѣ мы проводимъ рѣзкую грань между случайнымъ качествомъ и сущностью, между принадлежностью и ея владѣльцемъ, между частью и ея цѣлымъ, тамъ первобытный человѣкъ усматриваетъ сопричастность. Такъ индѣйцы не могутъ отдѣлить рисунокъ отъ того предмета, который онъ изображаетъ. При видѣ портретовъ они находятъ, что изображенныя на нихъ лица смѣются и плачутъ, закрываютъ и открываютъ глаза и даже говорятъ. Китаецъ-живописецъ увидѣлъ на улицѣ лошадь извѣстной масти и съ поврежденіемъ на ногѣ и сталъ увѣрять, что эту лошадь онъ однажды рисовалъ [1]). Если повредить картинѣ, то отъ этого пострадаетъ и изображенный предметъ. Эта тѣсная связь, усматриваемая первобытнымъ человѣкомъ между предметомъ и его изображеніемъ или его отраженіемъ или тѣнью, есть одно изъ проявленій закона сопричастности.

Между именемъ и его носителемъ первобытный человѣкъ усматриваетъ не менѣе таинственную связь. Въ Африкѣ распространено суевѣріе, что можно повредить человѣку посредствомъ имени и поэтому имена царей сохраняются въ глубокой тайнѣ. Произносить имя значитъ безпокоить того самаго человѣка, кому это имя присвоено. Поэтому туземецъ избѣгаетъ произносить имена мертвыхъ и вообще имена, а свое собственное скрываетъ. Это благоговѣніе передъ именемъ переносится даже на животныхъ. Вмѣсто леопарда или тигра говорятъ о кошкѣ, вмѣсто змѣи говорятъ о ползучей рыбѣ [2]).

Если произнесеніе имени или слова можетъ имѣть столь роковыя послѣдствія, то естественно выдѣлить изъ словарнаго состава языка рядъ выраженій, обладающихъ особой силой. У многихъ племенъ взрослые мужчины знаютъ тайный языкъ, который неизвѣстенъ ни женщинамъ, ни подросткамъ. Когда послѣдніе вступаютъ въ возмужалый возрастъ, то взрослые посвящаютъ ихъ въ этотъ особый языкъ [3]). Отъ этой мистики языка только одинъ шагъ къ мистикѣ цифръ. Число, въ которомъ имѣется на лицо какой-нибудь предметъ, признается сопричастнымъ къ данному предмету и становится какъ бы его символомъ. Среди индѣйцевъ Сѣв. Америки, въ Китаѣ и др. мѣстностяхъ число 4 является мистическимъ. Это обстоятельство слѣдуетъ сопоставить съ цѣлымъ рядомъ понятій, которыя существуютъ именно въ данномъ количествѣ: 4 стороны свѣта, 4 времени года, 4 основныхъ цвѣта (синій, красный, бѣлый и черный) и пр. Когда индѣецъ собирается на охоту за бизономъ, онъ предвари-

[1]) *Lévy-Bruhl* 41—2.
[2]) *Ibid.* 46—7.
[3]) *Ibid.* 199—200.

тельно танцуетъ заклинательный танецъ, а именно, въ первый день 4 раза, во второй 8 разъ и въ третій 12 и т. д. Но мистическая роль числа 4 чисто случайная. Такъ какъ почитаемыя понятія могутъ оказаться въ любомъ количествѣ, то ясно, что любое число по закону сопричастности можетъ пріобрѣсти символическое значеніе [1]).

Этотъ законъ сопричастности имѣетъ большое значеніе для пониманія тотемизма. Если племя ведетъ свое происхожденіе отъ тотема и считаетъ свою судьбу тѣсно связанной съ судьбой тотема, то первобытный человѣкъ понимаетъ не столько физическое тождество, сколько мистическую связь человѣка съ тотемомъ. Предки тотемистическихъ общинъ представлялись совмѣщавшими какъ человѣческую такъ и животную натуру, вслѣдствіе чего они одновременно могли явиться родоначальниками какъ людей, такъ и извѣстнаго класса животныхъ. Правда, если тотемомъ является кусокъ дерева или камень, то вопросъ становится для насъ менѣе понятнымъ, но и тутъ законъ сопричастности вноситъ нѣкоторый свѣтъ. Такіе тотемы также сопричастны къ людямъ, ихъ признающимъ, они какъ-бы тѣла и части тѣлъ предковъ, субстраты тотемистическаго существованія. Эти камни или куски дерева чувствуютъ ласку и худое съ ними обращеніе, они сердятся и радуются [2]).

Теперь остановимся на вопросѣ о томъ; можетъ ли первобытный человѣкъ разсуждать логично. Возьмемъ такой примѣръ: индѣецъ занемогъ на охотѣ и приписываетъ это тому обстоятельству, что жена его, находящаяся дома, съѣла что-нибудь запретное. Не говоря уже о томъ, что здѣсь обнаруживается полное игнорированіе со стороны индѣйца опыта и естественной причинности, мы не можемъ назвать это разсужденіе логичнымъ. Но если мы вспомнимъ о законѣ сопричастности, по которому между мужемъ и женой, вообще говоря, между всѣми членами семьи существуетъ таинственная связь, то мы не можемъ признать вышеприведенное разсужденіе индѣйца лишеннымъ логики. Нѣтъ, оно сугубо логично, но предвзято-логично. Эта предвзятая логичность, которая не считается ни съ опытомъ ни съ закономъ причинности, опредѣляетъ мышленіе первобытнаго человѣка и заставляетъ его доводить любое предположеніе до крайнихъ выводовъ. Если онъ рѣшилъ, что его племя и зеленая ящерица одно и то же, то онъ эту мысль проведетъ до мельчайшихъ деталей, съ желѣзной послѣдовательностью, наперекоръ здравому смыслу и ежедневному опыту [3]).

Итакъ, первобытный человѣкъ отличался феноменальной памятью безъ способности привести свои впечатлѣнія въ какой-нибудь порядокъ, отличая случайное отъ существеннаго. Мысль его работаетъ механически и ка-

[1]) *Lévy-Bruhl* 242—4.
[2]) *Ibid.* 96—8.
[3]) *Ibid.* 78—9.

тится грузно и инертно, не считаясь ни съ опытомъ, ни съ закономъ естественной причинности. Причинность у него замѣнена сопричастностью, опытъ—предвзятой логичностью. Какъ бы дополненіемъ памяти, какъ бы послѣдствіемъ того, что представленія первобытнаго человѣка не подвержены строгой дисциплинѣ, выступаетъ его любовь къ жестамъ и символамъ. Въ этихъ особенностяхъ ума первобытнаго человѣка кроется объясненіе тѣхъ міровоззрѣній, которыя этнографы школы Тайлора пытались объяснить не предвзято-логично, а раціонально, не при помощи закона сопричастности, а при помощи закона естественной причинности. Леви-Брюль же сопоставилъ умственный типъ современнаго европейца съ умственнымъ типомъ первобытнаго человѣка, и въ этомъ его большая заслуга. Если современное міросозерцаніе можно назвать раціонально-эмпирическимъ, то жизнепониманіе первобытнаго человѣка Леви-Брюль предлагаетъ назвать мистическимъ. Правда, въ данномъ случаѣ мистицизмъ характеризуется съ отрицательной стороны. Положительныя же стороны мистицизма перешли и къ современному человѣку и, наряду съ раціонально-эмпирическимъ направленіемъ его ума, сообщаютъ ему ту не поддающуюся никакимъ разсчетамъ многосторонность, которая отличаетъ человѣка отъ автомата.

III.

Жизнь и смерть въ представленіи первобытнаго человѣка.

Представленіе небытія.—Круговоротъ жизни.—Обычай предварительныхъ похоронъ.—Скорбь по умершемъ и боязнь его.—Состояніе души послѣ смерти.—Царство мертвыхъ.—Переселеніе души.—Дѣторожденіе.—Дѣтоубійство.—Выборъ имени.—Совершеннолѣтіе.

Для того, чтобы раскрыть корни мистическаго міровоззрѣнія, попытаемся отвѣтить на вопросъ, что первобытный человѣкъ думалъ о жизни, ея началѣ и концѣ. При этомъ мы откажемся отъ тѣхъ эмпирическихъ толкованій, которыя допускалъ еще Тайлоръ. Мы основываемся лишь на одномъ явленіи, правильность котораго каждый можетъ провѣрить на самомъ себѣ. Это явленіе состоитъ въ томъ, что мысль человѣка отказывается понимать отрицаніе самого себя. Мыслить себя несуществующимъ такъ же трудно, какъ естественно—мыслить себя существующимъ. „Я мыслю, слѣдовательно я существую“, это изреченіе Декарта примѣнимо и къ первобытному человѣку, который на основаніи той же истины не былъ способенъ мысленно представить себѣ небытіе. Надвигающаяся старость не оставляла въ немъ сомнѣнія, что и его тѣло будетъ дряхлѣть, когда-нибудь перестанетъ дышать и разложится. Но его „я“ будетъ жить—при

другихъ условіяхъ,—иначе онъ не могъ и думать. Собранные въ этой главѣ обряды укажутъ, какъ первобытный человѣкъ пытался примирить самоочевидную для него истину о вѣчности своего „я“ съ фактами смерти и рожденія, конца и начала жизни.

Хотя и сама жизнь съ ея функціями является великой загадкой, но все же человѣкъ озадаченъ не столько этой проблемой, какъ вопросомъ о томъ, какъ и откуда начинается жизнь и какъ и куда она исчезаетъ. Жизнь для живого—самое нормальное состояніе, какъ здоровье для здороваго и молодость для молодого. Они никогда не задаются вопросами, почему я живу или въ чемъ состоитъ здоровье или какимъ образомъ я молодъ. Но стóитъ среди живыхъ кому-нибудь умереть, какъ вопросъ о смерти поразитъ умъ тѣхъ, кого смерть не постигла. Также и вопросъ о происхожденіи жизни издавна волнуетъ человѣчество. Само существованіе не возбуждаетъ теоретическаго интереса, но откуда и куда вотъ тѣ вопросы, на которые приходилось давать отвѣтъ при каждомъ новомъ случаѣ рожденія или смерти.

Въ то время, какъ современный человѣкъ знаетъ только альтернативу между жизнью и смертью, первобытный человѣкъ разсматривалъ жизнь индивидуума какъ круговращеніе съ цѣлымъ рядомъ промежуточныхъ стадій. Леви-Брюль [1]) далъ общую схему этого круговращенія, заботясь, конечно, лишь о главныхъ линіяхъ. Онъ различаетъ въ этомъ круговращеніи 6 періодовъ, ярко отмѣченныхъ соотвѣтственными обрядами.

1. Періодъ, который протекаетъ отъ послѣдняго вздоха умирающаго до окончательнаго его погребенія.

2. Періодъ, который длится отъ погребенія до истеченія траура, т. е. до того момента, когда связь индивидуума съ соціальной группой будетъ вполнѣ порвана.

3. Періодъ неопредѣленной продолжительности, но всеже законченный въ себѣ, когда умершій ждетъ своего перевоплощенія.

4. Періодъ отъ рожденія до полученія имени.

5. Періодъ отъ полученія имени до совершеннолѣтія.

6. Періодъ жизни отъ совершеннолѣтія до смерти, когда круговращеніе начинается сначала.

Опять передъ нами новое доказательство того, что первобытный человѣкъ представлялъ себѣ въ болѣе сложномъ видѣ то, что намъ кажется куда проще. Въ дальнѣйшемъ попытаемся дать нѣкоторыя объясненія отдѣльнымъ періодамъ.

Во-первыхъ, нужно замѣтить, что самый моментъ смерти для первобытнаго человѣка совершенно неясенъ. То, что человѣкъ пересталъ дышать и двигаться и въ настоящее время не считается достаточнымъ

---

[1]) *Lévy-Bruhl* 360—1.

признакомъ смерти. Другое дѣло, если трупъ разложился и мясо спало съ костей. Эта неясность въ пониманіи момента смерти привела къ обычаю предварительныхъ похоронъ, распространенному въ Америкѣ, Африкѣ и на островахъ Тихаго океана.

Обычай предварительныхъ похоронъ заключается въ слѣдующемъ. Послѣ смерти тѣло кладутъ куда-нибудь—въ лодку или пещеру—и оставляютъ на открытомъ воздухѣ до тѣхъ поръ, пока не наступитъ полное его разложеніе. Иногда для той же цѣли трупъ зарываютъ въ землю, но по прошествіи года выкапываютъ кости. На Жильберовскихъ островахъ въ Тихомъ океанѣ трупъ кладутъ въ щитъ черепахи и 2—6 родственниковъ умершаго держатъ его на плечахъ, чередуясь въ продолженіи нѣсколькихъ мѣсяцевъ, иногда цѣлаго года, маленькихъ же дѣтей матери носятъ на своей спинѣ до тѣхъ поръ, пока отъ нихъ не останутся одни кости. Такое выжиданіе, пока не разложится трупъ и пока мясо не спадетъ съ костей, объясняется тѣмъ, что дикари не убѣждены въ моментѣ смерти. И въ настоящее время, даже въ Европѣ, особенно въ глухой провинціи, гдѣ нѣтъ врачей, ждутъ обнаруженія трупнаго запаха и уже только тогда убѣждены, что смерть наступила дѣйствительно. Однако дикарь нуждается въ еще болѣе очевидномъ признакѣ смерти. Что же дѣлали, спросятъ, потомъ съ костями? Обыкновенно ихъ собирали, чистили и окрашивали въ красный или желтый цвѣтъ. Эти кости становились амулетами и кочевыя племена возили ихъ съ собой. Но такъ какъ не всегда было удобно везти съ собой всѣ кости скелета, то сохраняли одинъ черепъ, бросивъ остальной скелетъ на произволъ судьбы. Въ Новой Зеландіи кости собираются въ челнокообразный ящикъ, который ставится на столбъ въ предѣлахъ домовой ограды. Караибы толкутъ кости своихъ умершихъ и порошокъ присыпаютъ къ своему питью [1]).

По закону сопричастности, первобытный человѣкъ не считаетъ себя и тогда освобожденнымъ отъ умершаго, когда смерть тѣла можетъ считаться установленной. Отсюда періодъ, гдѣ еще чувствуется мистическая связь между умершимъ и его соціальной группой. По отношенію къ умершему скрещиваются, какъ и въ наши дни, два чувства—скорбь и боязнь. Въ зависимости отъ преобладанія того или другого чувства складываются и обряды. Нѣкоторыя племена очень торопятся съ погребеніемъ, при чемъ, конечно, происходятъ и ошибки, когда хоронятъ впавшихъ въ летаргическій сонъ. У индѣйскаго племени Абипонъ, едва человѣкъ испустилъ послѣдній вздохъ, какъ у него вырываютъ языкъ и сердце и даютъ съѣсть собакѣ. Караибы же плачутъ и взываютъ у трупа, прося его возвратиться въ жизнь. Въ теченіе 10 дней они приносятъ покойнику пищу и просятъ его насытиться. Только послѣ этого срока они при-

[1]) *Hans Hildebrand*, Folkenas tro om de döda, 1871.

маются за его похороны [1]). Изъ этого обычая оплакивать умершаго и звать его обратно въ жизнь создалась обширная литература плачей и причитаній, послужившихъ, наряду съ другими обрядовыми пѣснями, основаніемъ народнаго эпоса. Особенно много причитаній собрано на русскомъ языкѣ.

Скорбь по умершемъ вполнѣ понятное чувство. Въ нѣмецкой пѣснѣ солдату, при видѣ своего убитаго товарища, кажется, что это—кусокъ его собственнаго „я". Такимъ кускомъ нашего собственнаго „я" является каждый умершій, въ особенности, если онъ намъ былъ близокъ при жизни.

Но боязнь покойника требуетъ объясненія. Смерть для первобытнаго человѣка всегда является насильственнымъ актомъ. Умершій, слѣдовательно, обиженъ и озлобленъ. Какъ бы онъ не отомстилъ кому-нибудь. Поэтому стараются задабривать мертваго и просятъ его уйти по добру. Къ этому мотиву боязни присоединяется еще другое соображеніе, что мертвецу скучно разстаться съ близкими, и поэтому онъ будетъ стараться взять съ собой кого-нибудь изъ нихъ. Конечно, наиболѣе близкій къ умершему больше всего подвергается риску быть схваченнымъ мертвымъ.

Въ связи съ этой боязнью передъ мертвымъ слѣдуетъ поставить и людоѣдство. Обыкновенно думаютъ, что людоѣдство всегда объясняется недостаткомъ у человѣка другой пищи. На самомъ дѣлѣ и при наличности другой пищи людоѣдъ съѣдаетъ убитаго имъ врага. Онъ—фанатичный матеріалистъ и твердо увѣренъ, что избавится отъ своего врага только тогда, если съѣстъ его. Съ другой сороны, дикарь убѣжденъ, что, съѣдая сердце или печень льва, онъ пріобрѣтаетъ и мужество льва. Также и людоѣдъ съѣдаетъ нѣкоторыя части тѣла своихъ умершихъ родственниковъ, чтобы ихъ качества перешли къ нему самому.

Для насъ странно представленіе, что душа умершаго пребываетъ вблизи своего тѣла, пока послѣднее не разложится. Но вотъ какъ разсказывалъ шаманъ индѣйскаго племени Тлинкитъ, что онъ ощущалъ послѣ предшествующей его послѣднему перевоплощенію смерти. „Когда я пересталъ жить, говорилъ онъ, я не ощущалъ никакой боли. Сидя рядомъ со своимъ тѣломъ, я видѣлъ, какъ шли приготовленія къ похоронамъ... Я видѣлъ, какъ вы понесли мое тѣло и я долженъ былъ послѣдовать за нимъ, несмотря на мое желаніе остаться въ своемъ домѣ. Я просилъ васъ дать мнѣ поѣсть, но вы бросали ѣду въ огонь, и я почувствовалъ себя насыщеннымъ. Въ концѣ концовъ я подумалъ: никто меня не слышитъ, а ѣда, брошенная въ огонь, насыщаетъ меня,—значитъ, я умеръ. И я рѣшилъ отправиться въ страну душъ" [2]).

---

[1]) *Lévy-Bruhl* 361—4.

[2]) *Ibid.* 369.

Это представленіе, что душа умершаго остается нѣсколько времени вблизи трупа, порождаетъ цѣлый рядъ обрядовъ. Къ нимъ относится и особое торжество, которое ознаменовываетъ собой окончательный уходъ души изъ міра живыхъ. Періодъ этотъ—отъ момента смерти до ухода души—весьма различной продолжительности. Обыкновенно его связываютъ съ процессомъ разложенія тѣла. Такъ племя Бороро въ Бразиліи, на второй или третій день послѣ смерти относятъ тѣло въ лѣсъ возлѣ воды. Пока оно не разложилось окончательно, его навѣщаютъ, ему приносятъ пищу, около него поютъ пѣсни. Когда же отъ трупа останутся однѣ кости, то собираются для украшенія и запаковки скелета, но о мертвомъ, какъ объ индивидуумѣ, уже больше не заботятся [1]).

Теперь мы подходимъ къ самому важному вопросу мистическаго міровоззрѣнія—куда уходила душа, покинувшая міръ живыхъ? Ливингстону старый вождь негритянскаго племени сказалъ: „Мертвые иногда возвращаются и являются намъ во снѣ, но никто изъ нихъ не разсказываетъ, куда они ушли и какъ имъ тамъ живется [2]).

Карлъ Кронъ, прекрасный знатокъ финскаго фольклора, представляетъ ходъ мысли первобытнаго человѣка такъ, что утонувшіе оставались въ водѣ и преображались впослѣдствіи въ русалокъ и водяныхъ, погибшіе въ лѣсу дѣлались таинственными обитателями лѣса и извѣстны намъ какъ лѣшіе, сатиры и паны. Такимъ образомъ каждая область природы населялась душами нѣкогда жившихъ людей. Естественно было предположить, что люди, умирающіе у себя дома, также въ концѣ-концовъ присоединялись къ душамъ, оставшимся въ водѣ, лѣсу, болотѣ, горахъ и т. п. Отъ мѣстныхъ условій зависѣло, какое мѣсто по преимуществу стало считаться страной мертвыхъ. Любопытно, что вездѣ существуетъ представленіе, что страна мертвыхъ лежитъ по ту сторону воды. У древнихъ германцевъ жила вѣра, что страна мертвыхъ лежитъ по ту сторону Рейна. Жившіе на материковомъ берегу Ламанша думали, что Британія—страна мертвыхъ. Скандинавы помѣщали страну мертвыхъ на берегъ Ледовитаго океана. Въ связи съ этимъ представленіемъ находится и обычай, встрѣчаемый далеко за предѣлами Европы, хоронить трупъ въ лодкѣ или кораблѣ и изображеніе ухода души въ видѣ отплытія. Но, наряду съ этимъ спеціальнымъ царствомъ мертвыхъ, вездѣ существовала и вѣра, что мертвый можетъ скрыться, гдѣ ему соблагоразсудится. Оба представленія проходятъ свое развитіе и одинаково важны для разростанія мистическаго міросозерцанія.

Спеціальное царство мертвыхъ является какъ бы параллелью къ земной жизни и вмѣстѣ съ тѣмъ ея дополненіемъ. Несовершенства и несправедливости, наблюдаемыя въ земной жизни, сглаживались и возмѣ-

[1]) *Lévy-Bruhl* 373.

[2]) *H. Visscher*, Religion und soziales Leben bei den Naturvölkern, I, 152.

щались въ царствѣ мертвыхъ, на которое, однако, переносилась вся обстановка живыхъ. Такъ зародилось представленіе о загробной жизни, какъ о наградѣ или карѣ за земную. У индѣйцевъ и эгиптянъ эта идея уже вполнѣ разработана. Вѣчныя муки въ Гадесѣ знали и древніе греки. Описаніе Гадеса въ Одиссеѣ и соотвѣтствующее мѣсто у Вергилія начали собой обильную художественную литературу на этотъ сюжетъ. Потомъ за него принялись и другія искусства.

Если душа не уходила въ особое царство мертвыхъ, а оставалась среди природы, то переходъ ея въ какое нибудь животное или растеніе не могъ казаться невѣроятнымъ. Это представленіе о переселеніи души отъ человѣка къ животному ярко выражается въ суевѣріяхъ и сказаніяхъ. Эскимосская женщина послѣ смерти мужа иногда не ѣстъ моржоваго мяса, такъ какъ опасается, что душа мужа переселилась въ моржа. Въ Меланезіи человѣкъ, умирая, самъ сообщаетъ, въ какого звѣря онъ хочетъ переселиться и тогда родственники съ особымъ благоговѣніемъ относятся къ этому животному. Когда на островахъ Самоа кто-нибудь пропадаетъ безъ вѣсти, туземцы разстилаютъ по землѣ плащъ и ждутъ, какое животное—птица или насѣкомое—первое вступитъ на этотъ плащъ. Приползетъ, напримѣръ, муравей. Всѣ убѣждены, что этотъ муравей и имѣетъ душу пропавшаго безъ вѣсти, и поэтому торжественно хоронятъ муравья съ тѣми же почестями, съ какими хоронили бы и даннаго человѣка. Такія представленія не чужды и современнымъ людямъ. Помнится мнѣ, какъ на похоронахъ одного школьнаго товарища, одинъ изъ провожающихъ обратился ко мнѣ со слѣдующимъ замѣчаніемъ: „Смотрите, на колокольнѣ сидитъ голубь! Хорошая душа была у покойника!“—Также существуетъ похоронный обычай выпускать птицу на свободу въ день погребенія—символъ улетѣвшей души.

Эта вѣра въ переселеніе душъ также сплелась съ разными мыслями о карѣ или вознагражденіи за земную жизнь. Въ Бразиліи считаютъ, что души храбрыхъ переселяются въ птицъ, а души трусливыхъ въ пресмыкающихся. Грандіознѣе всего эта идея самоусовершенствованія путемъ перехода все въ высшее и высшее тѣло разработана у буддистовъ. Тутъ душа начинаетъ съ червя или вши, проходитъ черезъ рядъ животныхъ и, наконецъ, становится человѣкомъ. Но и въ этой человѣческой эпохѣ имѣются градаціи. Пройдя черезъ разныя сословія, душа становится богомъ. Но еще и здѣсь предусмотрѣны различныя степени совершенства, пока душа не очистилась отъ всякаго вожделѣнія и не потеряла послѣдняго признака индивидуальности,—тогда она погружается въ Нирвану. Переселеніе души было принято и пиѳагорейцами и Платономъ, іудейская кабалистика признавала его и древнѣйшія христіанскія секты не были чужды его идей.

Не только животныя, но и растенія могли воспріять человѣческую душу. Индійскій браманъ никогда не вырветъ растеніе съ корнями, чтобы

не тревожить его душу. Въ Австраліи, Африкѣ и Лапландіи принято хоронить мертвыхъ въ дуплѣ дерева въ разсчетѣ, что душа и перейдетъ въ данное дерево [1]).

Такимъ образомъ, это промежуточное состояніе души между смертью и новымъ воплощеніемъ явилось обильнѣйшимъ источникомъ мистическихъ представленій. Анимизмъ и фетишизмъ, представленіе о царствѣ мертвыхъ, и вѣра въ переселеніе душъ коренятся въ этой идеѣ. Отнимите ее, и даже смерть и рожденіе потеряютъ тотъ мистическій характеръ, который имъ приписываетъ первобытный человѣкъ.

Дѣторожденіе понималось первобытнымъ человѣкомъ въ зависимости отъ его взгляда на жизнь, какъ на начало одухотворенное. Нужно, чтобы душа нашла тѣлесную оболочку, и жизнь человѣка начнется съ начала. Такъ представлялъ себѣ первобытный человѣкъ дѣторожденіе. Конечно, и въ этихъ предѣлахъ возможно очень много варіацій. Но основная идея та, что рожденіе и смерть переходъ изъ одного состоянія бытія въ другое. Другими словами, рожденіе—перевоплощеніе. У большинства племенъ эта идея перевоплощенія возведена въ систему и выражается въ даваніи имени. Такъ, напримѣръ, въ каждой семьѣ по нисходящей линіи чередуются два или три имени. Въ настоящее время принято давать дѣтямъ имена ихъ дѣдушекъ и бабушекъ или другихъ родственниковъ. Какъ наивно первобытный человѣкъ представлялъ себѣ самый процессъ перевоплощенія, видно по слѣдующимъ обычаямъ. Въ Африкѣ мертворожденныхъ дѣтей хоронятъ на перекресткахъ, и женщина, проходящая мимо такой могилы, бросаетъ на нее вѣтви, чтобы душа ребенка не пристала къ ней и не родилась вновь. Напротивъ, дѣтей погибшихъ изъ-за преждевременной смерти матери, хоронятъ возлѣ самой дороги, для того, чтобы имъ легче было найти новую себѣ мать [2]). У австралійцевъ распространена вѣра въ таинственныя существа, которыя являются какъ-бы обновленіемъ душъ умершихъ. Эти „майаурли“, которыя можно назвать „дѣтскими душами“ или „душами еще не рожденныхъ дѣтей“, какъ бы объявляются или матеріализируются въ продолговато-круглыхъ камняхъ или деревяшкахъ, такъ называемыхъ „хуринга“. Стоитъ женщинѣ приблизиться къ такому камню или деревяшкѣ, какъ „дѣтская душа“ переселится въ нее. Австралійская женщина обыкновенно знаетъ то мѣсто, гдѣ она встрѣтила „хуринга“. Вѣра въ необходимость такого процесса настолько сильна, что если бы въ указанномъ женщиной мѣстѣ не оказалось предмета, который могъ бы сойти за „хуринга“, то туземецъ сдѣлаетъ таковой и положитъ его на это мѣсто. Въ восточной Африкѣ новолуніе считается первопричиной дѣторожденія. У другихъ племенъ Африки дерево кола будто-бы даруетъ дѣтей и иногда туземецъ

[1]) *Hans Hildebrand* Op. cit.

[2]) *Lévy-Bruhl* 399—400.

дѣлаетъ надрѣзы въ его стволѣ, чтобы напомнить ему о желательности увеличенія семьи [1]). Еще въ фольклорѣ европейскихъ народовъ можно встрѣтить множество сходныхъ повѣрій, по которымъ дѣторожденіе происходитъ то отъ съѣданія рыбы или ягоды, то отъ питья морской воды или воды особаго источника. Въ Копенгагенѣ имѣется украшенный аистами фонтанъ, вода котораго также не лишена будто бы извѣстной силы.

Въ связи съ изложенными фактами, можно понять и обычное среди первобытныхъ племенъ дѣтоубійство. Чаще всего убиваютъ слабыхъ и уродливыхъ дѣтей. При рожденіи двойниковъ также одного изъ нихъ убиваютъ. Иногда убиваютъ дѣвочекъ. Но убиваютъ новорожденныхъ и безъ всякой системы. Для объясненія этого обычая были указаны различныя причины. Трудно, дескать, возить съ собой дѣтей во время кочеванія. Трудно также женщинѣ, на плечахъ которой лежатъ всѣ тяжелыя работы, вскармливать дѣтей. Все это правильно, но все же не объясняетъ легкости и индифферентности, съ которыми терпятъ дѣтоубійство. Если же представить себѣ, что убитый ребенокъ въ любой моментъ можетъ родиться вновь, что первобытный человѣкъ не считаетъ его живущимъ, а лишь кандидатомъ къ жизни, то такое пренебрежительное отношеніе къ новорожденнымъ намъ болѣе понятно [2]).

Вступленіе въ жизнь, равно какъ и уходъ изъ жизни, распредѣлены на нѣсколько актовъ. Само рожденіе еще не обезпечиваетъ, по мнѣнію первобытнаго человѣка, права на жизнь. Такое право добывается лишь полученіемъ имени и прохожденіемъ обряда совершеннолѣтія.

Выборъ имени бываетъ предопредѣленъ обычаемъ. Но иногда для нахожденія наиболѣе подходящаго имени прибѣгаютъ къ очень страннымъ пріемамъ. У бенгалійцевъ на каждомъ трупѣ дѣлаютъ какой-нибудь знакъ. Когда нужно дать имя ребенку, то его осматриваютъ, нѣтъ ли у него на тѣлѣ знака и, смотря по этому знаку, даютъ ему имя того умершаго, у котораго была сдѣлана одинаковая отмѣтка. Этотъ пріемъ ярко иллюстрируетъ идею перевоплощенія. Или перечисляютъ рядъ именъ въ присутствіи ребенка; при которомъ имени ребенокъ чихнетъ или закашляетъ или просто закричитъ, то имя ему и слѣдуетъ дать. Въ Индіи существуетъ еще такой обычай: жрецъ сыплетъ рисъ въ сосудъ съ водой и при каждомъ зернышкѣ произноситъ имя какого-нибудь предка. По тому, какъ рисовыя зерна кружатся въ водѣ, жрецъ и выбираетъ имя. Во всѣхъ этихъ обычаяхъ проглядываетъ идея, что имя не есть что-нибудь случайное, что можетъ быть опредѣлено капризомъ одного человѣка, а нѣчто сопричастное перевоплотившейся душѣ. Поэтому спрашиваютъ черезъ самого ребенка, какое ему дать имя, или прибѣгаютъ къ таинственнымъ гаданіямъ [3]).

[1]) *Visscher* III, 57—63.
[2]) *Lévy-Bruhl*, 403—6.
[3]) *Ibid.*, 407—9.

Но полученіемъ имени процессъ „рожденія“ еще не закончился. Получивъ имя, ребенокъ остается при матери, которая одна холитъ его. Мужчины не обращаютъ на него никакого вниманія. Онъ не имѣетъ никакихъ правъ, онъ даже не смѣетъ ѣсть многаго, что ѣдятъ взрослые. Только обряды совершеннолѣтія заканчиваютъ его подготовительный періодъ къ полноправной жизни. Эти обряды очень многочисленны и продолжительны. Во-первыхъ, юношу отдѣляютъ отъ женщинъ и дѣтей и подвергаютъ разнымъ искусамъ—бдѣнію, воздержанію отъ пищи, стеганію, выбиванію зубовъ, пораненіямъ различными оружіями, укусамъ муравьевъ, обожженію, окуриванію и т. д. Конечно, всѣ будутъ склонны думать, что цѣль этихъ истязаній заключается въ испытаніи юноши, дѣйствительно ли онъ достоинъ быть принятымъ въ среду взрослыхъ. Такое толкованіе естественно могло зародиться параллельно съ мистическимъ смысломъ этихъ обрядовъ. Послѣдній же скрывался въ пріобщеніи новаго человѣка ко всѣмъ тѣмъ страданіямъ и лишеніямъ, которыми изобиловала жизнь. Эти обряды не были пробой, можетъ ли юноша вынести то-то и то-то, но какъ бы прививкой, гарантировавшей, что онъ, дѣйствительно, можетъ вынести все.

Теперь юноша вступалъ въ полноправную жизнь. Но полноправную лишь въ относительномъ смыслѣ. Общественные порядки ставили его въ опредѣленныя рамки. И эти порядки, въ свою очередь, опирались на тѣ идеи о жизни и смерти, къ которымъ пришелъ первобытный человѣкъ.

IV.

Общественные порядки, основанные на мистическомъ жизнепониманіи.

Авторитетъ отца въ семьѣ.—Культурное значеніе женщины въ первобытной средѣ.—Культъ предковъ.—Тотемизмъ.—Мистическій характеръ власти.—Зачатки сословнаго дѣленія.—Табу.

Семья—зерно всякой общественности. Первая связь людей между собой, глубоко и ярко осознанная человѣкомъ, была связь отца и дѣтей съ одной стороны, матери и дѣтей—съ другой. Самымъ лучшимъ доказательствомъ этой связи служитъ то обстоятельство, что въ случаѣ болѣзни своихъ дѣтей первобытный человѣкъ принимаетъ лекарства. Въ случаѣ пораненія сына, мать смазываетъ свое тѣло саломъ. На островѣ Борнео туземцами принято носить оленьи шкуры въ видѣ одежды. Но если у кого есть сынъ, то это избѣгается изъ боязни, что отецъ такимъ образомъ можетъ передать сыну трусливость оленя. Когда юноша, вступая въ среду совершеннолѣтнихъ, подвергается искусу бдѣнія, то мать, чтобы облегчить ему бодрствованіе, носитъ въ волосахъ хвостикъ небольшого звѣря, который особенно подвиженъ въ ночномъ мракѣ [1]).

[1]) *Lévy-Bruhl* 296—304.

У самыхъ отсталыхъ народовъ находимъ признаки отцовскаго авторитета со стороны дѣтей и чередованіе двухъ принциповъ родства: по отцу или по матери. Послѣдній принципъ извѣстенъ подъ названіемъ матріархата и прежде считался также признакомъ власти матери. Нѣкоторые изслѣдователи, въ родѣ Бахофена, даже представляли себѣ матріархатъ счастливымъ временемъ, золотымъ вѣкомъ человѣчества, когда всѣ дѣла сосредоточивались въ рукахъ женщинъ. Теперь доказано, что признаніе родства только по матери нисколько не умаляло авторитета мужчины [1]).

Признаніе дѣторожденія таинственнымъ чудомъ, какъ уже было изложено, надолго помѣшало образованію семьи въ нашемъ смыслѣ, гдѣ отецъ и мать оба признаны родителями своихъ дѣтей. Институтъ матріархата мыслимъ только въ такой средѣ, гдѣ дѣторожденіе считается чуднымъ проявленіемъ. Чтобы скрѣпить союзъ между мужемъ и женой, необходимъ былъ экономическій факторъ. Мужъ долженъ былъ научиться цѣнить въ женѣ работницу. Это первое раздѣленіе труда въ человѣчествѣ пріурочивается къ моменту примѣненія огня. Еще и въ настоящее время существуютъ столь отсталые народы, которые не примѣняютъ огня въ своемъ хозяйствѣ. Они поэтому преимущественно питаются плодами. Въ другомъ мѣстѣ [2]) я пытался доказать, что человѣкъ первоначально былъ вегетаріанцемъ. Но когда человѣкъ сталъ заселять и болѣе сѣверныя страны, то недостатокъ въ вегетаріанской пищѣ въ извѣстныя времена года, давалъ себя сильно чувствовать. Тогда-то человѣкъ былъ принужденъ начать питаться мясомъ. Эта перемѣна въ питаніи и холодъ заставляютъ его примѣнить въ своемъ хозяйствѣ огонь, и съ тѣхъ поръ огонь становится могучимъ союзникомъ человѣка въ культурномъ прогрессѣ.

На первыхъ порахъ человѣкъ не производилъ огня, а добывалъ его изъ горящей лавы вулкановъ или отъ деревьевъ, зажженныхъ молніей. Этотъ огонь сохранялся въ тлѣющихъ чурбанахъ, передавался изъ семьи въ семью, даже отъ племени къ племени. Когда племя отправлялось въ странствованіе, то брали огонь съ собой. Еще въ историческое время жители Лемноса каждый годъ посылали въ Делосъ корабль за огнемъ. Спартанскій царь, отправляясь въ походъ, имѣлъ при себѣ слугу, который носилъ и охранялъ огонь. Норвежцы, переѣзжавшіе въ IX вѣкѣ въ Исландію, везли съ собой и огонь. Съ другой стороны, сохраненіе огня изъ года въ годъ засвидѣтельствовано и исторіей, вспомнимъ только священный огонь Весты въ Римѣ.—Итакъ, человѣкъ задолго до того, какъ самъ сталъ производить огонь, былъ съ нимъ знакомъ и пользовался имъ. Но это охраненіе огня лежало на обязанности женщины и вызвало въ жизнь цѣлый рядъ новыхъ открытій, въ которыхъ женщинѣ принадле-

[1]) *H. Visscher II*, 107 сл.

[2]) Культовое пьянство 1908.

житъ первенствующая роль. Такъ человѣкъ научился цѣнить жареную пищу. Сперва жарили въ золѣ, потомъ на вертелѣ. Но вотъ женщина вздумала согрѣвать воду и стала ставить надъ огнемъ корзины, обмазанныя глиной. Глина высохла, прожглась и стала огнеупорной. Такъ было заложено начало гончарному производству. Далѣе, необходимость охранять огонь и вообще беречь теплоту вызвала болѣе совершенныя постройки домовъ. Дикарь, не употребляющій огня, довольствуется ширмой отъ вѣтра, которую онъ дѣлаетъ изъ нѣсколькихъ сплетенныхъ вѣтвей. Такими ширмами пользуется даже житель Огненной земли, несмотря на суровый тамошній климатъ. Огонь заставилъ человѣка окружиться стѣнами со всѣхъ сторонъ и подумать о крышѣ.

Уже тлѣющій пень лишилъ человѣка прежней подвижности, но болѣе солидная постройка жилища окончательно превратила его въ осѣдлаго жителя. Тогда является необходимость сѣять тѣ полезныя растенія, которыя женщина раньше собирала въ дикомъ состояніи. Такъ, отъ огня получился осѣдлый образъ жизни, отъ послѣдняго—земледѣліе [1]). Отнынѣ роль женщины пріобрѣтаетъ новое значеніе. До сихъ поръ она была предметомъ ласки и матерью. Теперь она дѣлается и работникомъ и сотрудникомъ мужчины. Мужъ охотится по лѣсамъ и оврагамъ, жена варитъ пищу и охраняетъ огонь. Теперь крѣпнутъ узы семьи и, по мѣрѣ осложненія хозяйства, связь мужа съ женой дѣлается все болѣе прочной [2]).

Но, наряду съ этими важными перемѣнами въ образѣ жизни первобытнаго человѣка, имъ не забываются и линіи родства отъ отца и матери къ дѣтямъ. Правда, образованіе прочной семьи сопровождается и тѣмъ, что авторитетъ отца распространяется на мать, и тѣмъ уготавливается угнетенное положеніе женщины въ семьѣ. Это первое въ человѣчествѣ раздѣленіе труда состоялось не въ пользу женщины. Она была прикрѣплена къ очагу, къ домашнимъ и земледѣльческимъ работамъ, въ то время какъ мужчина оставался свободнымъ охотникомъ. Какъ характерно то обстоятельство, что мужчина ѣстъ крупную дичь, кабана, казуара (т. е. то, что бьетъ на охотѣ) въ то время, какъ женщина должна довольствоваться крысами, молодыми кенгуру и т. д. Уже намѣчается разница и въ культурѣ: женщина привыкаетъ покрываться платьемъ, между тѣмъ какъ мужчина еще ходитъ нагимъ [3]).

Итакъ послѣ перемѣнъ, вызванныхъ примѣненіемъ огня, на первый планъ выдвигается мужское населеніе, поэтому и мы теперь останавливаемся также на мужской линіи. Выше мы уже привели повѣрье австралійцевъ, по которому „души дѣтей“ какъ-бы проистекаютъ изъ душъ умершихъ. Въ періодъ прочныхъ семейныхъ понятій естественно было

[1]) *K. Weule.* Die Kultur der Kulturlosen 60—99.
[2]) *H. Visscher*, II, 69—70.
[3]) *Moszkowski*, Vom Wirtschaftsleben der primitiven Völker 9 и 27.

сузить эту связь дѣтей съ умершими такъ, что дѣдъ или прадѣдъ считался какъ-бы возобновленнымъ въ своемъ внукѣ и правнукѣ. Припоминая мистическое значеніе имени, мы можемъ догадываться, почему установился обычай дать внуку то же имя, какое носилъ дѣдъ, почему въ нѣкоторыхъ семьяхъ постоянно чередуются два-три имени. Словомъ, родственная связь отца съ сыномъ продолжена. Первобытный человѣкъ сталъ чтить своихъ предковъ.

Культъ предковъ проистекалъ изъ чувства зависимости, подготовленнаго, конечно, признаніемъ отцовскаго авторитета. Этотъ культъ имѣлъ громадное значеніе какъ связывающій отдѣльнаго человѣка съ извѣстными традиціями. До сихъ поръ человѣкъ повторялъ дѣйствія старшихъ по инерціи, теперь же то, что творили предки, становится для него священной обязанностью. Теперь человѣкъ уже связанъ традиціей—у него своя традиціонная мораль, своя традиціонная религія. И главнымъ охранителемъ этой традиціи является pater familias, глава рода.

Культъ предковъ обязываетъ человѣка еще заботиться о томъ, чтобы родъ не вымиралъ. Разъ онъ чтитъ извѣстную традицію, то важно, чтобы она не вымирала и не забывалась. Наконецъ, ему самому хочется стать предкомъ, онъ съ ужасомъ думаетъ о томъ, что послѣ его смерти никто не будетъ оказывать ему обычнаго почитанія. Инстинктъ продолженія рода преобразился въ осмысленную жажду потомства. Поэтому культъ предковъ всегда связанъ съ оргіастическими празднествами, цѣлью которыхъ было напоминаніе человѣку о великой мистеріи дѣторожденія [1]).

Дальнѣйшее расширеніе семейныхъ узъ ведетъ къ понятію рода и племени. Но для отличія отъ другихъ родовъ первобытный человѣкъ признавалъ сопричастность своего племени къ какому-нибудь животному или растенію. Это животное или растеніе называлось тотемомъ даннаго рода. „Тотемъ“—слово, введенное англійскими этнографами и взятое ими еще въ XVIII вѣкѣ отъ племени индѣйцевъ. Долгое время думали, что тотемъ какъ-бы богъ даннаго рода, и что тотемизмъ—особая религіозная система. Но тотемъ не богъ, а равное человѣку существо. Отношеніе человѣка къ тотему такое же, какъ связь человѣка съ его портретомъ. Самыя отсталыя племена просто отождествляютъ себя съ тотемомъ. Мы—ящерицы, говорятъ они, напримѣръ. Уже болѣе развитыя чувствуютъ потребность какъ-нибудь подробнѣе объяснить свою причастность къ тотему и представляютъ себѣ тотемъ, какъ первоначальнаго предка рода съ одной стороны и животныхъ (или растенія)—съ другой. Этотъ тотемизмъ разростается въ цѣлую систему обрядовъ и запретовъ, которые совершенно непонятны съ раціональной точки зрѣнія. Это—мистицизмъ, переведенный на практику.

---

[1]) *H. Visscher*, II, 265—8.

Каждый родъ ведетъ свое происхожденіе отъ какого-нибудь звѣря. Этотъ звѣрь и является святыней рода. Члены этого рода носятъ на своемъ тѣлѣ части костей или шкуры этого животнаго. Убить это животное величайшій грѣхъ. Накормить его, пригрѣть его—приноситъ счастье. Быть съѣденымъ такимъ звѣремъ—также доля завидная. Это животное и есть тотемъ даннаго рода. Сѣверо-американскіе индѣйцы вмѣсто своей подписи давали грубые контуры тотема. У краснокожихъ Сѣв. Америки тотемъ можетъ быть племенной или личный. Этотъ тотемъ индѣецъ изображаетъ на своемъ тѣлѣ, своей одеждѣ, своемъ оружіи, своей хижинѣ, своемъ челнокѣ и т. д. Если два рода сливаются въ одинъ, то и тотемы соединяются, откуда получается рядъ фантастическихъ рисунковъ. Такъ индѣйцы не останавливаются передъ сочетаніемъ птицы съ рыбой или рыбы съ четвероногимъ животнымъ. Но браки допускаются часто только въ предѣлахъ даннаго тотема. Эта ограниченность свободы выбора называется греческимъ словомъ эндогаміей.

Выборъ личнаго тотема происходитъ такимъ образомъ: женщины даннаго рода садятся въ кругъ, тутъ же присутствуетъ и мать съ ребенкомъ; одна изъ женщинъ выводитъ въ пескѣ контуръ животнаго; если ребенокъ молчитъ, то рисунокъ стирается и женщина намѣчаетъ другое животное; такъ она продолжаетъ рисовать одно животное за другимъ до тѣхъ поръ, пока ребенокъ не закричитъ; это послѣднее животное, рисунокъ котораго ребенокъ привѣтствовалъ крикомъ, и становится его тотемомъ. Иногда этотъ обрядъ упрощается такимъ образомъ, что мать перечисляетъ названія животныхъ до тѣхъ поръ, пока ребенокъ не закричитъ. А то выборъ тотема откладывается до наступленія совершеннолѣтія. Тутъ юноша нѣкоторое время долженъ вести отшельническую жизнь, поститься, проявлять доблесть въ борьбѣ съ хищными звѣрями и т. п. И вотъ, иногда во время охоты его осѣняетъ мысль о тотемѣ. Изъ кожи даннаго звѣря онъ дѣлаетъ амулетъ, который надѣваетъ себѣ на шею и больше уже съ нимъ не разстается [1]).

Наряду съ племеннымъ и личнымъ тотемами имѣются и тотемы половъ. Такъ бываетъ, что мужчины одного племени имѣютъ свой тотемъ, напримѣръ летучую мышь, а женщины свой—сову. Бывали случаи, что мужчина, грубо обращавшійся со своей женой, подвергался расправѣ женщинъ, дѣйствующихъ всѣ за одно. Т. е. тамъ, гдѣ существовали такіе тотемы половъ, оскорбленіе лица другого пола вызывало отмстку со стороны всѣхъ членовъ даннаго тотема [2]). Любопытное сочетаніе культа предковъ и тотемизма мы имѣемъ у индѣйскаго племени Бенга. Тамъ тотемомъ является связка костей предковъ. Если кто умираетъ, то

---

[1]) *Réville*, Histoire des réligions. a. v.

[2]) *H. Visscher*, II, 321—4.

отъ его скелета берутъ нѣсколько костей или хотя бы только суставчикъ пальца и присоединяютъ къ тотему [1]).

Мы подходимъ теперь къ очень важному вопросу о происхожденіи власти. Руссо въ своемъ сочиненіи объ общественномъ договорѣ высказалъ тезисъ, что человѣкъ рожденъ свободнымъ. Наблюденія надъ состояніемъ первобытныхъ племенъ доказываютъ, что человѣкъ на низкой ступени культуры очень охотно подчиняется авторитету и даже облекаетъ власть въ мистическій ореолъ. Конечно, неравенство людей въ природныхъ дарованіяхъ существовало всегда, выдвигая однихъ и оттѣсняя другихъ. Но не изъ этого неравенства создалось понятіе власти. Тамъ, гдѣ люди живутъ даже не племенами, а отдѣльными, хотя и многочисленными по составу семьями, гдѣ нѣсколько хижинъ составляютъ уже самостоятельное общество, тамъ глава семьи признается безусловнымъ авторитетомъ во всѣхъ отношеніяхъ. Этотъ авторитетъ связанъ съ культомъ предковъ и зиждется на мистической связи отца и дѣтей. Послѣдняя же, какъ мы указывали, вытекаетъ изъ мистическаго представленія о чудѣ дѣторожденія. При дальнѣйшемъ развитіи общества авторитетъ главы семьи, съ одной стороны, переносится на родоначальника, на короля и т. д., съ другой дифференцируется такъ, что извѣстная часть авторитета сохраняется все же за главами семей, слившихся въ большое племя. Но мистическій характеръ авторитета сохраняется и въ томъ и въ другомъ случаяхъ [2]). Эта апріорная схема развитія общественнаго неравенства, при осуществленіи въ жизни, конечно, скрещивается, а иногда и поддерживается реальными факторами, экономическими, внѣшне-политическими.

Въ первобытномъ обществѣ религіозная жизнь и политическая сливаются въ одно явленіе. Мистическій характеръ первобытнаго общества совершенно исключаетъ возможность самостоятельнаго религіознаго культа внѣ данной семьи или даннаго рода Въ первобытномъ родѣ нѣтъ отдѣльныхъ торжествъ, а только общіе. Но такъ какъ культъ предковъ былъ первоначальнымъ видомъ всякой религіи, то кому же стоять ближе къ предкамъ, этимъ первымъ богамъ, какъ не главѣ семьи, который не сегодня-завтра самъ превратится въ предка. Такъ глава семьи, наряду съ судебной и административной властью, выражаясь современными терминами, соединялъ и функціи жреца. На самомъ дѣлѣ въ первобытномъ обществѣ не было чисто административныхъ или чисто религіозныхъ дѣйствій. Если нужно было отправиться на охоту, то это сопровождалось и религіозными обрядами, жертвами и плясками и заговорами. Нужно было, скажемъ, совершить погребеніе, то это носило характеръ сложнаго общественнаго событія.

---

[1]) *H. Visscher*, II, 336.
[2]) *Ibid.*, II, 326—34.

Предки—первые боги и боги на долгое время остаются предками людей. Племя, если оно уже признаетъ антропоморфическихъ боговъ, всегда ведетъ свое происхожденіе отъ своихъ боговъ. Арійцы и семиты также вели свое происхожденіе отъ боговъ. Но прежде всего божественное происхожденіе приписывалось королямъ, равно какъ и особая близость ихъ къ богамъ сохранилась въ представленіи людей, по аналогіи съ близостью къ богамъ главы семьи. Короли вступаютъ въ сношеніе съ богами еще и тогда, когда простые смертные уже давно лишены этой привилегіи. Короли—полубоги.

Что касается теперь особаго сословія жрецовъ, то оно возникало тамъ, гдѣ благопріятствовали условія, благодаря стремленію къ раздѣленію труда. Мы знаемъ и теперь много первобытныхъ племенъ, не имѣющихъ особаго сословія жрецовъ, хотя обвинять ихъ въ нерадѣніи къ религіознымъ обрядамъ не приходится. Родоначальники сами исполняютъ у нихъ функціи жреца. У древнихъ скандинавовъ тоже не выдѣлилось особое сословіе жрецовъ, и въ эпоху викинговъ даже жреческія функціи родоначальниковъ отступали на задній планъ, такъ что скандинавы впали въ полный религіозный индиферентизмъ. Съ другой стороны, въ Индіи сословіе браминовъ совершенно обособилось отъ остального народа и составило вліятельную, замкнутую въ себѣ касту.

Тамъ, гдѣ племена переселялись изъ одной страны въ другую и гдѣ приходилось защищаться отъ враговъ или утверждать свою власть, подчиняя себѣ первоначальныхъ жителей завоеванной мѣстности, тамъ военоначальническая роль главарей пріобрѣла особое значеніе и способствовала насажденію особой военной касты. Другими словами, изъ мистическаго авторитета главы семьи, при раздѣленіи труда, получились въ концѣ концовъ привилегированныя сословія жрецовъ и военоначальниковъ, въ то время какъ народъ соотвѣтствовалъ третьему сословію болѣе поздняго времени.

Но въ первобытномъ обществѣ коренился еще зачатокъ четвертаго сословія въ лицѣ рабовъ. Эти рабы получались изъ военноплѣнныхъ и подчиненныхъ жителей вновь занимаемой мѣстности. Мы знаемъ, что народы, совершающіе большіе переходы, по дорогѣ набирали съ собой плѣнныхъ, а также и лицъ, которые добровольно слѣдовали за ними. Такъ составъ такого странствующаго народа всегда былъ очень пестръ. Становясь осѣдлымъ, коренной народъ бралъ себѣ лучшія мѣста, а плѣнныхъ и пришлыхъ вмѣстѣ съ оставшимися въ живыхъ покоренными превращалъ въ работниковъ. Такъ получилась каста рабовъ, первоначально отличавшихся отъ свободныхъ людей своимъ иноплеменнымъ происхожденіемъ. Такое разчлененіе находимъ уже въ первобытномъ обществѣ.

Важно отмѣтить еще то, что это кастовое дѣленіе, хотя далеко ушло отъ простоты первобытной семьи, не утеряло своей связи съ мистическимъ

освященіемъ авторитета. Въ данномъ случаѣ мы имѣемъ любопытный примѣръ того, какъ реальныя условія подкрѣплялись и оправдывались предвзято-логическимъ міровоззрѣніемъ. Раздѣленіе общества, по этому представленію, также незыблемо, какъ міровой порядокъ. Поэтому переходъ изъ одной касты въ другую считается невозможнымъ. Съ другой стороны, авторитетъ господствующей касты признается безповоротно. Этому повиновенію удивлялись европейцы, которые никакими угрозами не могли заставить туземцевъ слушаться ихъ [1]).

Этотъ укладъ общественнаго строя поддерживается у первобытныхъ народовъ сложной системой запретовъ, такъ называемыхъ табу. Табу полинезійское слово, означающее то, что изъято изъ ежедневнаго употребленія какъ предметъ священный, сопричастный къ богамъ. Табу сказывается въ любой области жизни первобытнаго человѣка. Всѣ возрасты и сословія удерживаются въ своихъ границахъ благодаря табу. Права и обязанности, собственность и трудъ охраняются черезъ табу. Подъ табу могутъ подпасть люди и животныя, предметы и мѣстности, яства и напитки, дѣла и слова, дни и часы.

Табу, прежде всего, предки и боги и все, что имѣетъ къ нимъ какое-нибудь отношеніе, всѣ предметы, имъ посвященные, всѣ мѣстности, ими посѣщаемыя, всѣ главари и родоначальники, имъ близкіе, наконецъ, король, ихъ ближайшій потомокъ. Далѣе табу сгущается около дѣторожденія и смерти—тѣхъ процессовъ, которые всегда вызывали мистическій ужасъ первобытнаго человѣка. Кровь, какъ носитель жизни, тоже табу.

Если Африка та страна, гдѣ фетишизмъ развился полнѣе всего, а Сѣв. Америка обѣтованная земля тотемизма, то Полинезія представляетъ намъ возможность всесторонне изучить явленіе табу. Принципъ объявленія табу сводился къ тому, что данная вещь принадлежала богамъ, и только боги могли ею пользоваться. Кто тронетъ вещь табу, тотъ нарушаетъ права самихъ боговъ. Положимъ, налагаютъ табу на ягоды извѣстнаго куста, и тогда уже никто не смѣетъ ѣсть этихъ ягодъ. Притомъ, конечно, предполагается, что боги сами ѣдятъ эти ягоды. Или какая-нибудь роща или бухта объявляются табу, тогда опять посѣщеніе ихъ закрыто для людей. Часто трупъ умершаго становится табу, и тогда никто не смѣетъ хоронить его и даже приблизиться къ тому мѣсту, гдѣ онъ лежитъ. Но хуже послѣдствія, когда какая-нибудь болѣзнь оказывается подъ табу: всѣ родственники заболѣвшаго этой болѣзнью оставляютъ больного на произволъ судьбы, и если онъ не умираетъ отъ своего недуга, то во всякомъ случаѣ умираетъ отъ голода. Наказаніе за нарушеніе табу очень жестокое—обыкновенно смертная казнь.

Табу могло быть наложено не только на неодушевленные предметы

---

[1]) *H. Visscher*, II, 386—94.

и животныхъ, но и на людей. Короли, жрецы и члены знатныхъ семействъ были табу, т. е. особа ихъ считалась священной, и преступленія, совершенныя противъ этихъ лицъ, наказывались строже, чѣмъ то же преступленіе, совершенное по отношенію къ лицу не-табу. Но не только сами лица были табу, это фатальное табу распространялось и на дома этихъ лицъ, на ихъ челядь, на ихъ домашнихъ животныхъ, на ихъ вещи. Столь распространенное табу предполагало, что лицо-табу само освобождено отъ соблюденія тѣхъ запретовъ, которые обязательны для лицъ не-табу. Положимъ, хмельной напитокъ объявленъ табу. Это значитъ, что люди не-табу не смѣютъ пить его, но лица-табу нисколько не стѣснены въ пользованіи имъ. Другими словами для лицъ-табу законъ не писанъ.

Согласно низкому культурному уровню полинезійцевъ господствующее меньшинство направило табу преимущественно противъ вкусныхъ яствъ. Все, что щекочетъ аппетитъ полинезійца, для простого населенія — табу. Такимъ образомъ привилегированные классы тихоокеанскихъ острововъ обезпечили себѣ изысканный столъ. Но при развитіи культуры табу налагалось уже совсѣмъ на другія вещи.

Обычай табу имѣлъ большое значеніе для созданія того положенія женщины, изъ котораго она не высвободилась до сего дня. Въ Полинезіи женщины не ѣли вмѣстѣ съ мужчинами, и много вкусныхъ блюдъ было для нихъ—табу. Такъ, напримѣръ, почти всѣ мясныя блюда были привилегіей однихъ мужчинъ. На нѣкоторыхъ островахъ челноки для женщинъ—табу. Когда корабли европейцевъ становились тамъ на якорь, то мужчины подъѣзжали къ нимъ на челнокахъ, а женщины приплывали.

Вопросъ о происхожденіи табу темный, какъ всѣ вопросы о началѣ чего-либо. Его разгадка кроется въ далекомъ прошломъ. Но мы знаемъ случаи, когда полинезійцы и въ наше время создавали новое табу. Такъ король Сандвичевыхъ острововъ Тамехамеха, узнавъ, что гора по близости Гонолулу содержитъ алмазы, моментально объявилъ эту гору табу. При наступленіи большихъ празднествъ фрукты, поросята, дичь объявляются табу, чтобы европейцы не могли скупать ихъ. На островахъ Тонга домашнія животныя, привезенныя изъ Европы, плохо размножались, тогда царь объявилъ ихъ табу, и черезъ пять лѣтъ вымираніе привезенныхъ породъ было предотвращено[1]).

Особенно многочисленны соціальные табу, которые направлены къ поддержанію общественнаго строя, выше описаннаго. Этнографъ Фонъ-Геннепъ насчиталъ на Мадагаскарѣ 305 постановленій табу, касающихся отношеній народа къ князю. Нельзя смотрѣть на князя съ высокаго мѣста, т. е. сверху внизъ. Нельзя смѣяться надъ нимъ. Нельзя желать ему долгой жизни, такъ какъ онъ безсмертенъ. Даже передъ коровами

---

[1]) *Reville*, Histoire des réligions, a. v.

князя нужно стоять съ непокрытой головой. Въ другихъ мѣстностяхъ нельзя смотрѣть на князя, и поэтому всѣ люди отъ него прячутся. Или князю не подобаетъ прикасаться земли или подвергаться дѣйствію солнечныхъ лучей, въ виду чего его постоянно несутъ (на рукахъ?) и прикрываютъ зонтикомъ. Такимъ образомъ, и самъ вождь стѣсненъ рядомъ табу въ своихъ дѣйствіяхъ, и власть, кажущаяся издали неограниченной, на самомъ дѣлѣ только призракъ [1]).

Табу является орудіемъ, посредствомъ котораго общество защищается отъ всякихъ новинокъ и иноземныхъ обычаевъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ скрѣпляющимъ цементомъ существующаго порядка. Въ первобытномъ обществѣ нѣтъ центральной власти, нѣтъ и организованнаго суда, но есть табу, которое замѣняетъ ему и то и другое. Какъ глубоко табу укоренилось въ мысляхъ и чувствахъ человѣка, доказывается уже той цѣпкостью, съ которой за него держится даже культурное общество. Цѣлый рядъ обычаевъ и суевѣрій нашихъ дней въ сущности только видоизмѣненное табу [2]).

Если первобытное общество въ своихъ началахъ восходитъ къ мистически понятымъ семейнымъ отношеніямъ, которымъ человѣкъ остается вѣренъ и при дальнѣйшемъ своемъ развитіи, то вершиной этого мистическаго духа слѣдуетъ признать табу. Оно какъ-бы олицетворяетъ собой неподвижность культуры и полное подчиненіе индивидуума роду. Оно въ своей роковой послѣдовательности доводитъ мистицизмъ до абсурда и тѣмъ самымъ вызываетъ возмущеніе его главнаго врага—свободной мысли. Какъ звѣрь хватается зубами и когтями за рѣшетку своей клѣтки и трясетъ ее такъ, что дрожитъ весь звѣринецъ, такъ мысль человѣка бьется объ табу и мечется въ своей темницѣ и треплется въ своихъ страданіяхъ.

V.

Отношеніе мистическаго жизнепониманія къ современному міросозерцанію.

Многослоистость культуры.—Медленный темпъ прогресса.—Ирраціональный характеръ прогресса.—Неотдѣлимость мистическаго міровоззрѣнія отъ раціональнаго.—Враги мистицизма.—До-историческія и историческія эпохи культуры.

Культурныя эпохи нельзя представить себѣ рѣзко ограниченными другъ отъ друга періодами. Напротивъ, переходъ отъ одной ступени къ другой совершается столь медленно, что иногда абсолютно невозможно

---

[1]) *H. Visscher*, II, 524—6.

[2]) *Ibid.*, II, 530—1.

сказать, гдѣ начинается одна эпоха, гдѣ кончается предыдущая. Потомъ различные слои общества развиваются различнымъ темпомъ. Правда, отдѣльныя лица опережаютъ свое время на столѣтія, но также вѣрно, что грузныя массы общества отстаютъ отъ культуры на многіе и многіе годы. Если мы говоримъ о культурѣ XX вѣка, то это отнюдь нельзя понимать въ томъ смыслѣ, что уже всѣ мы къ ней причастны и стоимъ на высотѣ своего времени. Вѣроятнѣе всего, что въ этомъ XX в. многіе живутъ еще міровоззрѣніями XVII вѣка, полагая, что земля центръ мірозданія и что человѣкъ вѣнецъ всей вселенной. Другіе опять живутъ идеалами VIII вѣка, эпохи викинговъ, что-ли, когда грабить и жечь было развлеченіемъ молодца. Наконецъ, психологія первобытнаго человѣка не исчезла въ нашемъ вѣкѣ аэропдановъ и дирижаблей, и раціональное рѣшеніе вопросовъ нерѣдко уступаетъ мѣсто предвзято-логической точкѣ зрѣнія.

Мы говорили о многочисленности культуры человѣчества и общества, но можемъ подойти къ данному вопросу еще съ другой стороны. Развѣ индивидуумъ является носителемъ однородной и цѣльной культуры? Развѣ лицо, въ которомъ мы признаемъ человѣка современнаго, никогда не сходитъ со своего пьедестала и не впадаетъ въ ошибки и грубость предыдущихъ временъ? Конечно, нѣтъ. Каждый человѣкъ является культурнымъ міркомъ, гдѣ современныя идеи скрещиваются съ понятіями отсталыми. Юристъ, проявляющій такой логическій умъ, когда нужно разобраться въ сложномъ процессѣ, иногда не можетъ справиться съ простой жизненной задачей. Ученый, превосходно разсуждающій о научномъ вопросѣ, сплошь и рядомъ безсиленъ устроить, какъ слѣдуетъ, свою семейную жизнь. Въ настоящее время мы наблюдаемъ то странное зрѣлище, какъ англійскіе законодатели, считающіеся лучшими политиками міра, никакъ не могутъ подойти трезво и разумно къ ясному, какъ день, деньской вопросу о дарованіи избирательныхъ правъ женщинѣ.

Въ результатѣ этой многослоистости культуры—индивидуальной и общественной—получается медленный темпъ движенія впередъ, такъ какъ отсталые элементы естественно задерживаютъ культурную эволюцію. Обыкновенно въ наше время принято гордиться достигнутыми результатами культуры. Въ особенности техника кажется намъ идущей впередъ гигантскими шагами. Вмѣстѣ съ тѣмъ распространенъ взглядъ, что всѣ открытія совершаются вдругъ, по какому-то наитію свыше. Думаютъ, напримѣръ, что Эдисонъ такъ, изъ ничего, и создалъ сегодня электрическую лампочку, завтра граммофонъ, послѣзавтра кинематографъ. На самомъ же дѣлѣ, всѣ ошеломляющія открытія подготовлялись вѣками, и, знакомясь съ исторіей какого-нибудь изобрѣтенія—автомобиля или аэроплана или кинематографа —нужно удивляться не тому, что они были сдѣланы, а тому, что они были сдѣланы такъ поздно, такъ медленно. Иногда изобрѣтатели десятки

лѣтъ ходятъ вокругъ самой легкой—казалось-бы—проблемы, вотъ они уже близки къ ея разрѣшенію, но, вслѣдствіе какой-нибудь оплошности разрѣшеніе не удается; добытый опытъ забывается, и открытіе откладывается на неопредѣленное время. Ввиду всего этого, правильнѣе признать наше культурное развитіе очень медленнымъ, а достигнутое уже далеко не такимъ совершеннымъ, какъ принято думать, а напротивъ, во многихъ отношеніяхъ даже очень отсталымъ. Этому вопросу о постоянствѣ культурнаго развитія нѣмецкій ученый Фиркандтъ посвятилъ цѣлое изслѣдованіе [1]), съ главными положеніями котораго мы постараемся познакомить читателя.

Книга Фиркандта распадается на три части, посвященныя исторической, психологической и соціологической сторонамъ вопроса. Въ исторической части Фиркандтъ массой примѣровъ доказываетъ, какъ во всѣхъ областяхъ жизни развитіе шло впередъ медленнымъ темпомъ и какъ открытія подготавливались предыдущими исканіями съ одной стороны, а разъ совершенныя очень неохотно и безучастно принимались средой—съ другой стороны. Въ психологической части Фиркандтъ анализируетъ душевные процессы, способствующія такому медленному развитію культуры. Такъ, мы въ своихъ дѣйствіяхъ не склонны отступать отъ общепринятаго. Къ новымъ ситуаціямъ мы приноравливаемся съ большимъ трудомъ и очень неуклюже, а приноровившись мы все же симптоматично впадаемъ въ прежнюю рутину. При необходимости найти какое-нибудь новое рѣшеніе, мы охотно довольствуемся варіаціями стараго. Всякое отступленіе отъ стараго мы предпринимаемъ лишь подъ особымъ давленіемъ. Если это давленіе отсутствуетъ, мы не стараемся итти новымъ путемъ.—Соціальная сторона этого вопроса о постоянствѣ культуры обнаруживаетъ цѣлый рядъ любопытныхъ выводовъ. Во-первыхъ, обнаруживается выдающаяся роль низшихъ инстинктовъ, которые не только создаютъ свои—низшія—потребности, но и поддерживаютъ идеальныя стремленія. Во-вторыхъ, подчеркивается роль случая въ культурномъ развитіи. Въ-третьихъ, дается характеристика культурныхъ вождей, главными качествами которыхъ Фиркандтъ считаетъ выдержку и самостоятельность. Но самымъ любопытнымъ выводомъ является положеніе объ ирраціональномъ характерѣ культурнаго развитія. Эта ирраціональность опредѣляется главнымъ образомъ тремя моментами: 1) потребности, вызывающія культурный прогрессъ, не поддаются предварительному учету; 2) потребности воспринимаются далеко не въ одинаковой степени; 3) потребности могутъ получить свое удовлетвореніе, но могутъ его и не получить, или могутъ быть удовлетворены вполнѣ или лишь частично. Отсюда ирраціональный характеръ культурнаго прогресса.

---

[1]) *Alfred Vierkandt,* Die Stetigkeit im Kulturwandel, 1908.

Фиркандтъ самъ признаетъ, что его книга выдвигаетъ роль пошлаго и мелкаго въ великихъ завоеваніяхъ культуры. Другими словами, онъ удѣлилъ вниманіе тѣмъ отсталымъ міровоззрѣніямъ, которыя существуютъ наряду съ очень просвѣщенными взглядами. Такъ, на поверхности моря наблюдается игра волнъ, отнюдь не исключающая обратнаго направленія морского теченія на глубинѣ. Иногда же на разныхъ глубинахъ движется свое теченіе, гдѣ быстрое, а гдѣ и медленное, гдѣ холодное, а гдѣ и теплое. Точно также многослоистой мы должны представить себѣ и культурную эволюцію.

Въ виду выше сказаннаго, нѣтъ основанія отдѣлять мистическое жизнепониманіе отъ современнаго міросозерцанія, какъ принадлежащія разнымъ эпохамъ человѣчества и ничего общаго между собой не имѣющія. Мы можемъ считать вполнѣ возможнымъ, что на глубинѣ нашего культурнаго процесса имѣется такое медлительное, отсталое теченіе, которое своимъ мертвящимъ холодомъ задерживаетъ ростъ плодовъ цивилизаціи. Мы вправѣ думать, что вліяніе этого холодящаго теченія сказывается далеко не равномѣрно: у одного народа больше, у другого меньше, въ одномъ вопросѣ рѣзче, въ другомъ менѣе рѣзко. Мы можемъ даже допустить, согласно вполнѣ вѣрному положенію Фиркандта, что низшіе инстинкты не всегда противятся идеальнымъ стремленіямъ, а иногда ихъ прямо поддерживаютъ—, что мистическое жизнепониманіе порой содѣйствуетъ побѣдѣ прогрессивныхъ идей тамъ, гдѣ они безъ этой поддержки завяли бы.

Изъ предыдущаго изложенія самимъ собой явствуетъ, какими силами стало разрушаться мистическое жизнепониманіе. Иногда толчокъ давался извнѣ. Такъ въ вышеописанный общественный укладъ, основанный на мистическомъ признаніи авторитета, клиномъ врѣзался экономическій факторъ, когда приходилось производить такія работы, для исполненія которыхъ требовалось большое количество рабочихъ рукъ. Нужно было, скажемъ, расчищать лѣсъ, превращая его въ поле. Одной семьи для этой работы было мало. Соединились нѣсколько семей, которыя, произведя данную работу, стали считать очищенное поле своей собственностью. Другими словами, связь этихъ семействъ стала продолжаться и въ будущемъ— болѣе или менѣе продолжительное время. Но эта связь была уже не мистическая, а экономическая.

Въ концѣ концовъ, всѣ внѣшніе толчки, заставляющіе человѣка отбросить мистическое жизнепониманіе, имѣли значеніе лишь постольку, поскольку они вліяли на психику. Вездѣ, гдѣ человѣкъ сталъ открывать глаза на явленія природы и судить о нихъ *своимъ* умомъ, а не предвзято логическимъ, тамъ туманъ мистицизма разсѣивался и уступалъ мѣсто опыту. Пока еще опыту случайному и не всегда правильному, но все же въ грудь человѣка заронялась искра, заставляющая искать настоящую

причину вещей. Смѣлая, критически настроенная мысль—второй врагъ мистицизма. Когда человѣкъ начинаетъ передумывать то, что ему достается готовымъ отъ предковъ ввидѣ жизненныхъ правилъ, ученій о высшихъ вопросахъ и т. п., то въ результатѣ опять получится устраненіе цѣлаго ряда предвзято-логическихъ точекъ зрѣнія. Словомъ, ростъ личности повелъ къ паденію мистическаго жизнепониманія.

Прослѣдить постепенный переходъ отъ мистическаго жизнепониманія первобытнаго человѣка къ современному міросозерцанію, значило бы писать исторію культуры. Ранняя ея часть, длившаяся десятки, быть можетъ, сотни тысячъ лѣтъ, отъ насъ скрыта. Наряду съ народами, пребывающими въ состояніи первобытной культуры по сіе время, на землѣ имѣются народы съ очень древней культурой, начало которыхъ теряется во тьмѣ временъ. Таковы японско-китайская культура, арійская культура, представленная древней Индіей и европейскими народами, семитская культура, ютившаяся въ Вавилонѣ и древнемъ Египтѣ, у евреевъ и финикіянъ, и культура мексиканская и перуанская. Когда состоянія этихъ культуръ освѣщаются историческими свидѣтельствами, то о первобытности ихъ не бываетъ и рѣчи. Если поставить вопросъ, къ какой культурѣ древне-китайская, древне-индійская, древне-греческая и т. д. цивилизаціи ближе—къ первобытной или современной, то пришлось бы отвѣтить—къ современной. У всѣхъ нихъ свой религіозный культъ, своя философія, своя наука, свое искусство. Какъ образовались эти культуры, какими борьбами и какими жертвами, это пока остается намъ неизвѣстнымъ.

Вторая часть исторіи культуры, отъ цивилизаціи древняго Египта, Вавилона и Греціи до нашихъ дней, извѣстна въ общихъ чертахъ каждому образованному человѣку, и повторять ее—не цѣль нашей статьи. Извѣстно также, что одна часть древнихъ цивилизацій вымерла, а именно американская, что другая—японско-китайская отстала и теперь подпала подъ вліяніе европейской, что третья—семитская въ высшихъ своихъ проявленіяхъ (религіи, искусствѣ и научныхъ открытіяхъ) слилась съ арійской, образуя современную цивилизацію. Это все извѣстно. Но не всѣмъ приходилось думать о томъ, что и въ этой современной культурѣ, прошедшей столь сложный и длинный путь, имѣется налицо мистическій элементъ, связывающій ее съ отдаленнымъ прошлымъ. Вотъ объ этой связи мы и хотѣли бы побесѣдовать еще съ нашимъ читателемъ.

VI.

Мистическое начало въ техникѣ, наукѣ и народномъ хозяйствѣ.

Первыя орудія человѣка.—Астрономія и астрологія.—Бальзамированіе труповъ и медицина.—Алхимія и химія.—Ожиданія техническихъ изобрѣтеній, выраженныя миѳами.—Миѳы, предвосхищающіе научные вопросы.—Происхожденіе денегъ и торговли.—Прирученіе животныхъ и начало скотоводства.

Въ настоящее время высказывалась неоднократно мысль о томъ, что человѣчество, дѣйствительно, первоначально пребывало въ какомъ-то раю, т. е. въ такомъ мѣстѣ, гдѣ всѣ условія климата и окружающей флоры и фауны благопріятствовали его умственному развитію. Гдѣ находился этотъ рай, до сихъ поръ не удалось установить хотя бы и приблизительно. Вѣдь это было такъ давно—милліоны лѣтъ тому назадъ. Въ Европѣ, вѣдь, найдены слѣды человѣка въ одной изъ раннихъ эпохъ третичнаго періода. Мы знаемъ только одно, что этотъ рай человѣчества не былъ покрытъ густымъ, дѣвственнымъ лѣсомъ, иначе предки человѣка остались бы тѣми же лазящими животными, какъ и ихъ ближайшіе родственники обезьяны. Рай человѣчества нужно представить себѣ въ видѣ идиллической равнины, поросшей кустарникомъ или мелкимъ лѣсомъ и отдѣльно стоящими крупными деревьями. Тутъ предки человѣка отучились жить на деревьяхъ и постоянно поднимаясь и опускаясь по деревьямъ въ поискахъ за пищей, развили тѣ особенности человѣческой ступни, которыя давали возможность ходить прямо на двухъ ногахъ. Только теперь переднія ноги стали свободными для новыхъ функцій. Выпрямленіе туловища имѣло еще другое важное послѣдствіе: ввиду болѣе свободнаго и равновѣснаго положенія черепа, мозгъ человѣка сталъ развиваться и возвысилъ его надъ всѣми другими животными. Когда человѣкъ выпрямился, его горизонтъ расширился и въ буквальномъ и переносномъ смыслѣ [1]).

Цѣлый рядъ примитивныхъ дѣйствій мы находимъ также у человѣкоподобныхъ обезьянъ. Когда имъ грозитъ опасность, они подбираютъ палки и отламываютъ вѣтки, чтобы встрѣтить врага, или бросаютъ въ него камнемъ. Когда имъ нужно расколоть орѣхъ, они пользуются удобнымъ для этого камнемъ. Но камень и палка первообразы всѣхъ человѣческихъ орудій. Однако, между обезьяной и человѣкомъ существовала та разница, что обезьяна хватала камень и палку въ самый моментъ опасности и, когда необходимость въ нихъ миновала, бросала ихъ. Человѣкъ же, благодаря своей высшей интеллигенціи, хранилъ при себѣ камень

---

[1]) *K. Weule,* Die Kultur der Kulturlosen. 31—40. Русскій переводъ—„Культура безкультурныхъ"—въ приложеніи къ журналу „Природа и Люди".

и палку. Это повторное пользованіе однимъ и тѣмъ же камнемъ или палкой заставляло его задумываться надъ свойствами своихъ первыхъ орудій.

Слѣдуетъ однако помнить, что человѣку, при дальнѣйшемъ усовершенствованіи своихъ орудій, не нужно было вовсе выдумывать новыхъ формъ. Нѣтъ, онъ просто бралъ тѣ формы, которыя находились въ самой природѣ. Челюстная кость пещернаго медвѣдя съ большимъ клыкомъ научила его, что палка съ острымъ крючкомъ на концѣ гораздо эффектнѣе простой палки. Но клыкъ легко выпадалъ и приходилось его вновь прикрѣплять или замѣнять его въ случаѣ потери острымъ камнемъ. Такъ стало развиваться какъ-бы новое орудіе, на самомъ дѣлѣ представляющее собой лишь комбинацію камня и палки. Въ концѣ концовъ, видоизмѣняя камень, человѣкъ обрѣлъ молотъ, топоръ и кирку. Усовершенствованіе палки дало копье, булаву и мечъ. Камень же, самъ по себѣ, развился въ метательное орудіе (пращъ, стрѣла, бумерангъ) и ножъ [1]).

Путь развитія отъ грубаго кремня до ножа, отъ неотесанной дубины до меча и отъ медвѣжьей челюсти до топора—огромный. Объ этомъ можно судить уже потому, что человѣкъ вплоть до новаго времени такъ новыхъ орудій и не выдумывалъ. Только въ XIX вѣкѣ въ быстрой послѣдовательности идетъ примѣненіе вновь открытыхъ силъ природы—пара и электричества. Какъ долго (отъ первобытнаго состоянія до XVII вѣка) держались также лукъ и стрѣла, раньше чѣмъ были изобрѣтены огнестрѣльныя орудія. Но развитіе послѣднихъ потомъ пошло съ головокружительной быстротой впередъ. Также тысячи лѣтъ единственнымъ средствомъ передвиженія на сушѣ была повозка, которую тянулъ волъ или лошадь. Но XIX вѣкъ принесъ намъ одно усовершенствованіе за другимъ —желѣзную дорогу, велосипедъ, автомобиль, электрическій трамвай. Конечно, намъ, современникамъ этого быстраго роста техники, можетъ казаться, что ея развитіе идетъ впередъ гигантскими шагами. Это правда только по отношенію къ настоящему времени. Но этому подъему техники предшествовалъ очень долгій періодъ застоя, и весьма вѣроятно, что за теперешнимъ расцвѣтомъ техники послѣдуетъ опять вѣковой застой, когда потребности современнаго человѣчества получатъ наиболѣе полное удовлетвореніе въ предѣлахъ наличныхъ знаній.

Такимъ образомъ возможно предположить въ развитіи техники чередованіе долгихъ подготовительныхъ періодовъ съ промежутками болѣе или менѣе сильнаго подъема. Это чередованіе прослѣживается также относительно каждаго отдѣльнаго изобрѣтенія. Первобытный человѣкъ уже пользовался большимъ листомъ (напримѣръ, банановымъ) для защиты отъ дождя. Тѣмъ не менѣе зонтикъ былъ изобрѣтенъ только въ XIX вѣкѣ. И

---

[1]) *K. Weule,* Die Kulturelemente der Menschheit.

теперь опять пройдутъ столѣтія, пока осуществится мечта Беллами объ общемъ зонтикѣ, который защититъ весь городъ отъ дождя.

Словомъ, и въ области техники мысль человѣка работаетъ далеко не такъ блестяще, какъ это кажется на первый взглядъ. Правда, техника отвѣчаетъ на запросы жизненной нужды. Всякая ея ошибка наталкивается на неумолимую логику природы. Поэтому, казалось бы, мистицизму здѣсь нѣтъ никакого мѣста. Но мистицизмъ уступаетъ мѣсто логикѣ и опыту только послѣ многихъ тяжелыхъ уроковъ. Каждому открытію предшествуетъ ожиданіе чуда. И человѣкъ ждетъ этого чуда вѣками. Это-то и есть тѣ подготовительные періоды въ развитіи техники. Тутъ человѣкъ упорно отказывается прислушаться къ голосу природы. Онъ терпитъ какія угодно лишенія, не заботясь о борьбѣ съ ними. Единственный его протестъ сказывается въ ожиданіи чуда. И это мистическое ожиданіе рождаетъ, въ концѣ концовъ, творческую мысль. Укажемъ на нѣкоторыхъ примѣрахъ, какъ научныя отрасли вызваны къ жизни мистическими дѣйствіями.

Астрономія сравнительно очень поздно отдѣлилась отъ астрологіи, которая стремилась узнавать будущія судьбы людей по положенію звѣздъ. Еще въ XVII вѣкѣ жилъ знаменитый датскій астрологъ Тихо-де-Браге. Посреди Копенгагена стоитъ башня, съ высоты которой Тихо-де-Браге пытался увидѣть грядущія событія. Для русскихъ эта башня любопытна еще тѣмъ, что Петръ Великій поднялся на нее верхомъ на лошади, по нѣкоторымъ источникамъ даже на тройкѣ. Дѣло въ томъ, что наверхъ башни ведетъ не лѣстница, а винтообразно поднимающаяся каменная мостовая, довольно широкая, но все же не такая, чтобы можно было ѣхать на тройкѣ. Тихо-де-Браге не только ставилъ гороскопъ отдѣльнымъ людямъ, т. е. предсказывалъ судьбу по положенію звѣздъ въ часъ рожденія, но выработалъ даже особый календарь, въ которомъ были отмѣчены особо роковые дни, когда не слѣдовало предпринимать ничего важнаго. Въ наше время Фальбъ составилъ аналогичный метеорологическій календарь, указавъ дни, которые, по его мнѣнію, должны быть бурными и несчастливыми въ смыслѣ погоды. Вообще метеорологія въ наше время является полемъ, гдѣ часто подвизаются разные прорицатели, какъ астрономія прежнихъ временъ была въ рукахъ астрологовъ. Но никто не станетъ отрицать пользу астрологіи для науки. Астрономія получила отъ нея много цѣнныхъ наблюденій и вычисленій, астрологи открывали новыя звѣзды, создавали свои методы, и серьезные научные дѣятели были ихъ учениками. Такъ, Тихо-де-Браге изобрѣлъ новые методы для измѣренія высоты звѣздъ, и его ученикомъ былъ Кеплеръ. Любопытный остатокъ въ языкѣ астрологическаго міровоззрѣнія выраженія „вѣрить въ свою звѣзду“ или „звѣзда его взошла“ или „звѣзда его померкла“. Какъ страхи передъ небесными тѣлами еще живучи, доказало появленіе кометы Галлея

въ 1911 г. Вѣдь люди высокообразованные думали, что приближеніе этой кометы къ землѣ будетъ сопровождаться бурями, опустошеніями и несчастьями. И вотъ этотъ мистическій ужасъ передъ всѣмъ тѣмъ, что происходитъ на небѣ,—кометы, затменія, движенія звѣздъ, полетъ облаковъ, гроза—заставлялъ изучить небесныя явленія. Это изученіе сперва было лишь средствомъ къ предугадыванію будущаго, а затѣмъ уже превратилось въ самоцѣль.

Присмотримся теперь къ началамъ медицины. Тутъ рѣшающую роль играетъ знакомство съ устройствомъ человѣческаго тѣла. Но это знакомство могло быть достигнуто только путемъ вскрытія тѣла. Въ средніе вѣка врачи лишь съ большой опаской могли заниматься вскрытіемъ тѣла. Римско-католическая церковь запрещала вскрытіе труповъ и еще въ наши дни подводитъ операцію подъ понятіе преступной игры съ жизнью. Но въ эпоху языческо-мистическаго міровоззрѣнія вскрытіе человѣческаго тѣла совершалось съ полнаго благословенія жрецовъ—хотя и не для медицинскихъ цѣлей. Когда необходимо было сохранить тѣло отъ гніенія, для того, чтобы душа, пройдя цѣлый рядъ исправительныхъ стадій, могла возвратиться въ свое тѣло, то прибѣгали къ бальзамированію труповъ. Сперва устраняли изъ тѣла тѣ части, которыя скорѣе всего разлагаются т. е. внутренности, а затѣмъ смазывали тѣло клейкой жидкостью, укутывали его и бинтовали. Устраненіе внутренностей происходило вначалѣ посредствомъ самыхъ отвратительныхъ способовъ, стоитъ только прочесть разсказъ Геродота о ѳракійцахъ, но проще всего, конечно, было вскрыть трупъ. Такъ бальзамированіе привело къ вскрытію тѣла, что, въ свою очередь, способствовало ознакомленію съ внутреннимъ его устройствомъ. Уже въ Греціи медицина обособилась какъ самостоятельная научная дисциплина, и знаменитымъ ея представителемъ былъ Гиппократъ. Но древнегреческая медицина обязана своимъ основаніемъ египетской, которая и сложилась главнымъ образомъ подъ вліяніемъ наблюденій, собранныхъ во время бальзамированія труповъ. Можно было бы указать еще на одинъ древній обычай, имѣющій хотя косвенное отношеніе къ медицинѣ, но все же содѣйствующій укрѣпленію физіологическихъ познаній,—предсказываніе судьбы по внутренностямъ животныхъ. Опять жрецы были первыми хранителями этого новаго знанія, но потомъ выдѣлился изъ ихъ рядовъ спеціалистъ по бальзамированію труповъ—онъ же и врачъ. И въ наше время доктора приглашаются для бальзамированія.

Отношеніе химіи къ алхиміи то же, какъ связь астрономіи и астрологіи. Химія и астрономія точныя науки, ихъ основы—алхимія и астрологія служили мистическимъ цѣлямъ. Если судьба человѣка опредѣляется положеніемъ звѣздъ, отчего же не существовать и жидкости или плотному веществу, таящему въ себѣ чудодѣйственную силу? Такъ создается вѣра въ живую воду, способную оживить даже мертвыхъ, или жизненный элек-

сиръ, поддерживающій жизненныя силы вѣками. Эти поиски жизненнаго элексира не прекращаются вплоть до послѣдняго времени. Прочтите рекламы минеральныхъ водъ, чтобы убѣдиться, какъ крѣпка еще вѣра въ универсальное средство, если васъ увѣряютъ, что какая-нибудь „Карлсбадская вода“ или „Ессентуки“ могутъ помогать почти отъ всѣхъ недуговъ. И быть можетъ, эта вѣра когда-нибудь и оправдается. Вѣдь открытіе роли бактерій въ болѣзняхъ и сведеніе методовъ леченія внутреннихъ болѣзней къ одному принципу—уничтоженію вредныхъ бактерій,—какъ будто приближаетъ насъ къ идеалу универсальнаго средства.

Алхимія родилась изъ поисковъ не только средства для поддержанія жизни, но и средства, чтобы властвовать надъ мертвыми тѣлами, другими словами, превращать малоцѣнныя вещества въ драгоцѣнныя. Вспомнимъ красивый миѳъ про короля Мидаса, который обладалъ способностью превращать все, до чего онъ дотрагивался, въ золото, и чуть не умеръ съ голода, когда пища у него во рту тоже стала превращаться въ золото. Этотъ миѳъ является какъ бы воплощеніемъ вѣры въ возможность нахожденія камня мудрости. Правда химія, сдѣлавшись точной наукой, вѣками поддерживала тезисъ объ обособленности и единствѣ элементовъ, но на нашихъ глазахъ открытіе радія и его функцій доказало, что превращеніе или переходъ элементовъ изъ одного въ другой безусловно возможенъ. Конечно, мы еще не знаемъ, какіе результаты въ концѣ-концовъ будутъ достигнуты радіологіей, но одно несомнѣнно, что камень мудрости найденъ, хотя и не въ той формѣ и не съ тѣми практическими послѣдствіями, о которыхъ мечтали алхимики.

Техническія завоеванія нашего времени тоже давнымъ давно предусматривались оговореннымъ выше ожиданіемъ чуда. Когда человѣку было трудно исполнять какую-нибудь работу, онъ мечталъ о томъ, что вотъ, пока онъ отдыхаетъ, явится добрый духъ или божество и выполнитъ гнетущую его работу. Такъ греческій рабъ, задремавшій надъ мельницей, грезитъ, что Аѳина сама додѣлываетъ его работу. Въ сказкахъ Гримма находимъ наивный разсказъ про сапожника, который не успѣваетъ выполнить своей работы, но утромъ находитъ сапоги готовыми и прекрасно отдѣланными таинственной рукой. Чтобы узнать, кто это помогаетъ ему, сапожникъ опять кладетъ начатую работу на столъ, а самъ подкарауливаетъ. И вотъ въ полночь являются домовые и начинаютъ быстро-быстро работать, но замѣтивъ, что за ними наблюдаютъ, они уходятъ и уже больше не возвращаются. Всѣ эти миѳы свидѣтельствуютъ о желаніи человѣка, чтобы трудовая его доля была бы какъ-нибудь облегчена, чтобы все творилось при наименьшей затратѣ личной энергіи. Отсюда всѣ самонакрывающіеся столы, самострѣлы, самокаты, самолеты и т. п. И что-же? Не только мечта, но и творческая фантазія работала въ этомъ направленіи, и въ концѣ концовъ были открыты паровые, электрическіе и неф-

тяные двигатели. Помню своеобразную выставку, гдѣ параллельно были поставлены мастерская ручного труда и мастерская съ электрическимъ двигателемъ. Посѣтители выставки могли воочію убѣдиться, какъ ручная работа не только шла несравненно медленнѣе и требовала большихъ физическихъ усилій и усидчивости, но также давала и менѣе совершенную работу, чѣмъ машинная.

Такимъ образомъ, мы познакомились съ цѣлымъ рядомъ случаевъ, гдѣ мистическое ожиданіе, выражаемое въ миѳахъ, опережало культурныя завоеванія будущихъ вѣковъ. Однако, миѳы должны были дать человѣку еще и отвѣтъ на вопросъ о происхожденіи всевозможныхъ вещей. Въ сказкахъ мы находимъ много такихъ объяснительныхъ отвѣтовъ, отчего, напримѣръ, волчьи ягоды ядовиты, отчего у зайца губа двойная, отчего гіена питается падалью, отчего змѣя ползаетъ по землѣ безъ ногъ и т. п. Среди финскихъ народныхъ пѣсенъ имѣется цѣлая группа рунъ о происхожденіи желѣза, о происхожденіи змѣи и т. д. Чтобы заколдовать какой-нибудь предметъ, необходимо было знать, по финскому повѣрью, его происхожденіе; отсюда и такія пѣсни. Человѣкъ, однако, ставилъ и болѣе смѣлые вопросы: откуда взялась земля и откуда взялся онъ самъ. Космогоническіе миѳы были самаго различнаго содержанія. Чаще всего происхожденіе земли объясняется изъ влаги (см. теорію греческаго философа Ѳалеса) или изъ огня (см. теорію Гераклита) или изъ взаимодѣйствія огня и воды (см. скандинавскую миѳологію). Но имѣются и другія объясненія, какъ, напримѣръ, миѳы о міровомъ яйцѣ или о міровомъ древѣ. Человѣкъ получился изъ земли или изъ камня (см. миѳъ о Девкаліонѣ) или росъ на деревьяхъ или въ болотистыхъ мѣстностяхъ, откуда его подбирали аисты. Сословный строй также находилъ свое объясненіе въ миѳахъ. Въ скандинавской пѣснѣ разсказывается, какъ божество Ригъ, странствуя по землѣ, останавливалось въ трехъ домахъ и стало отцомъ трехъ сыновей, которые, въ свою очередь, явились праотцами батраковъ, свободныхъ землевладѣльцевъ и королей.

Эти разъяснительные миѳы имѣли большое значеніе для созданія новыхъ научныхъ дисциплинъ. Космогоническіе миѳы о происхожденіи земли отъ влаги или огня предупредили нептуническія и вулканическія теоріи геологіи. Вопросъ о происхожденіи человѣка вызвалъ къ жизни антропологію, вопросъ о происхожденіи сословій—соціологію.

Миѳотворчество создаетъ научные интересы, ставитъ вопросы, предупреждаетъ теоріи. Какъ свѣтъ рождается изъ мрака, такъ научная мысль выявляется изъ миѳа. Миѳотворчество, само являющееся какъ бы наукой мистическаго жизнепониманія, взлелѣяло жажду точныхъ знаній.

Наконецъ, остановимся еще на вопросѣ народнаго хозяйства, гдѣ казалось-бы мистическому началу нѣтъ никакого мѣста. Что можетъ быть трезвѣе и реальнѣе вопроса о деньгахъ? А между тѣмъ, на происхожде-

ніе денегъ приходится смотрѣть именно съ точки зрѣнія мистицизма. Деньгами у первобытныхъ народовъ никогда не служили предметы первой необходимости. Напротивъ, первоначальныя богатства состояли, по большей части, изъ предметовъ безполезныхъ—рѣдкихъ камней, бусъ, раковинъ, коралловъ, янтаря, кусковъ металла, зубовъ животныхъ, обрѣзковъ шкуръ и т. п. Абсолютная цѣнность заключалась въ трудности ихъ добычи, но относительная цѣнность опредѣлялась мистической ихъ силой. Правда, существуетъ предположеніе, что первыя деньги служили украшеніями. Это вполнѣ правильно въ нѣкоторыхъ случаяхъ, но украшеніе само по себѣ было не безобидной игрой, а желаніемъ оградить себя отъ вредныхъ духовъ или пріобрѣсти особую силу. Если шаманъ вѣшаетъ на себя десятки тысячъ раковинъ, то, конечно, не въ цѣляхъ украшенія, а ради мистическихъ цѣлей. Теорія о происхожденіи денегъ изъ украшеній все же ведетъ къ мистическому ихъ началу. Но рядомъ съ этими украшающими деньгами мы имѣемъ деньги, ничего кромѣ мистическихъ цѣлей не обнаруживающія. Таковы рогожи, коврики и куски матерій въ области Конго, цѣнность которыхъ опредѣляется тѣмъ, что въ нихъ кутаютъ умершихъ. Фарфоровыя вазы у китайцевъ служили хранилищемъ остатковъ отъ умершихъ предковъ и вслѣдствіе этого стали служить мѣриломъ богатства и предметомъ вожделѣній. Также къ культу предковъ примыкаютъ черепа, ставшіе деньгами въ буквальномъ смыслѣ слова. Въ Полинезіи въ свое время алчными европейцами устраивалась положительная облава на туземцевъ для добычи череповъ, за которые потомъ вымѣнивали драгоцѣнные для Европы товары.

Не только деньгамъ приписывается мистическое начало, но и система денежнаго хозяйства не обошлась безъ вліянія мистицизма. Чтобъ умилостивить боговъ или тѣхъ лицъ, которыя считались ихъ представителями, имъ приносили въ даръ именно тѣ предметы, которые служили признакомъ силы и вліянія. Въ такихъ добровольныхъ приношеніяхъ слѣдуетъ видѣть начало принудительныхъ налоговъ. Особенно же съ такими приношеніями спѣшили тѣ, кто какимъ-нибудь проступкомъ навлекъ на себя гнѣвъ боговъ или ихъ замѣстителей. Такъ возникъ обычай виры, т. е. денежнаго штрафа. Вслѣдствіе этихъ приношеній, въ храмахъ накопились большія богатства, которыми жрецы стали производить разныя денежныя операціи. Храмы стали какъ-бы національными ссудо-сберегательными кассами. „Въ Элладѣ первыми капиталистами были боги, говоритъ Курціусъ, а храмы первыми финансовыми учрежденіями“.—Мѣста культа вездѣ служили и сборищемъ для торговыхъ цѣлей, а ярмарки пріурочивались къ церковному празднеству.

Подобно тому, какъ налоги выработались изъ добровольныхъ приношеній, такъ и плата за товаръ деньгами восходитъ къ обычаю обмѣниваться съ гостемъ подарками. Такой подарокъ дается чужому, чтобы

онъ мистическимъ образомъ (черезъ колдовство, злымъ взглядомъ, однимъ желаніемъ) не повредилъ бы хозяину и его семьѣ. Отдать чужому необходимую вещь, то, что мы назвали бы товаромъ, кажется первобытному человѣку естественнымъ, саморазумѣющимся поступкомъ. Но сверхъ того, нужно гарантировать себя отъ послѣдствій встрѣчи съ неизвѣстнымъ, и вотъ хозяинъ и гость даютъ другъ другу подарки, цѣнность которыхъ опредѣляется мистическимъ ихъ значеніемъ. Эти подарки сдѣлались впослѣдствіи денежной платой за полученный товаръ, когда торговые обороты стали простираться за предѣлы одной страны, когда внутренняя торговля перешла во внѣшнюю. Тогда мистическое значеніе денегъ уступаетъ мѣсто другому мѣрилу цѣнности. Тогда предметы полезные, напримѣръ, хлѣбъ, соль, чай и т. д. начинаютъ играть большую роль въ видѣ денегъ, и обычай дарить смѣняется требованіемъ платить. Но еще долго наряду съ платежемъ подарки въ торговлѣ остаются, хотя лишь на второмъ мѣстѣ и часто въ видѣ магарыча т. е. угощенія [1]).

Одной формы денегъ мы еще не затронули, имѣя намѣреніе остановиться на ней подольше. Это—деньги, состоящія изъ живыхъ животныхъ. Опять необходимо отказаться отъ мысли, что эти животныя ловились, держались и разводились ради полезности. Бразильскіе индѣйцы разводятъ у себя птицъ, которыхъ, однако, никогда не ѣдятъ и изъ которыхъ не извлекаютъ и другой пользы въ хозяйствѣ. Держать птицъ въ клѣткѣ —обычай, уцѣлѣвшій до сего дня. Также до настоящаго времени дошла любовь къ другимъ комнатнымъ животнымъ—бѣлкамъ, морскимъ свинкамъ, ящерицамъ, черепахамъ и т. п. Еще лѣтъ 10—15 тому назадъ въ крестьянскихъ домахъ восточной Финляндіи кормили и холили ужа, вѣря, что отъ этого зависитъ благополучіе всего дома. Въ древнемъ Египтѣ и вездѣ, гдѣ существовалъ культъ рогатаго скота, священными животными пользовались отнюдь не для пищи. А между тѣмъ именно рогатый скотъ имѣлъ большое значеніе, какъ факторъ богатства, какъ то показываетъ сопоставленіе словъ „pecunia“ и „pecus“ или „скотъ“ и „Schatz“.

Этотъ вопросъ о культовомъ значеніи первыхъ домашнихъ животныхъ приводитъ насъ къ началамъ скотоводства вообще. Всѣ теоріи о томъ, что первобытный человѣкъ, начиная приручать и разводить животныхъ, руководствовался мотивами реальной пользы, не выдерживаютъ критики. Предполагаютъ, что охотники, поймавъ больше животныхъ, чѣмъ имъ было нужно, загоняли ихъ въ изгородь и держали тамъ про запасъ. Но такого обычая нигдѣ еще не наблюдалось. Важно еще слѣдующее обстоятельство. Ни одно животное, по природѣ, не давало больше молока, чѣмъ ему нужно было для прокормленія дѣтенышей. Такимъ образомъ отпадаетъ объясненіе, будто первобытный человѣкъ держалъ животныхъ

[1]) *H. Schurtz*, Grundriss einer Entstehungsgeschichte des Geldes. 1898.

ради доенія. Да и доеніе животныхъ далеко не общечеловѣческій обычай. Въ восточной Азіи оно совсѣмъ не примѣнялось. Въ центральной Азіи питаются молокомъ, но кобыльимъ. Во многихъ мѣстахъ, гдѣ доятъ коровъ, однако, никогда не пользуются козьимъ молокомъ. Связать начало скотоводства съ охотничьимъ бытомъ никакъ не удается, да и археологическія данныя доказываютъ, что земледѣліе древнѣе скотоводства.

Для объясненія началъ скотоводства остается одно предположеніе—мистическое поклоненіе. Гипотеза Эдуарда Гана о томъ, что рога быка напоминали человѣку луну въ переходномъ состояніи, оспаривалась. Зато достойно вниманія, что говоритъ Фонъ-денъ-Штейненъ, спеціально изучившій народы Бразиліи, объ отношеніи человѣка къ животнымъ: „Нужно считать границу между животнымъ и человѣкомъ какъ-бы не существующей. Любое животное (по мнѣнію индѣйца) можетъ быть умнѣе или глупѣе индѣйца, сильнѣе или слабѣе, оно можетъ вести совсѣмъ другой образъ жизни, но все таки оно остается въ его глазахъ такой же личностью, какъ и онъ самъ. Животныя соединяются въ семьи и племена, какъ человѣкъ, они говорятъ на разныхъ языкахъ, словомъ, человѣкъ, ягуаръ, олень, птица, рыба—личности различнаго вида и различныхъ способностей. Наблюденія за ихъ внѣшней жизнью заставляютъ индѣйца признать за человѣкомъ только положеніе перваго среди равныхъ—primus inter pares [1])“.

Считая животныхъ равными себѣ существами, человѣкъ естественно боялся ихъ. Не за реальный вредъ ими причиняемый, а за неизвѣстную ихъ мистическую силу. Если первобытный человѣкъ ласково принималъ чужестранца и давалъ ему подарки—изъ мистическаго передъ нимъ страха, то естественно было обращаться одинаково гостепріимно и съ животными, по крайней мѣрѣ, съ тѣми, которыя не представляли собой непосредственной опасности. Словомъ, первобытный человѣкъ обращался одинаково какъ съ чужимъ такъ и съ животнымъ—грозящихъ ему самому онъ убивалъ, болѣе или менѣе мирно настроенныхъ онъ угощалъ и ласкалъ. Изъ этого кормленія и получился культъ животныхъ, которыя стали ручными и полезными спутниками человѣка. Такъ и въ этой области мистическій обычай предшествовалъ раціональной эксплоатаціи [2]).

---

[1]) *Von-den-Steinen*, Unter den Naturvölkern Zentral—Brasiliens, 306.

[2]) *Ed. Hahn*, Die Haustiere 1896; K. Weule, Die Urgesellschaft und ihre Lebensfürsorge. 1912.

VII.

Мистическое начало въ художественномъ творчествѣ.

Начала художественной техники.—Украшеніе.—Татуировка.—Фетишизмъ.—Навожденіе.—Сила слова.—Обрядъ.—Миѳологія, какъ стажъ художественнаго творчества.

Говоря о началахъ художественнаго творчества, будемъ отличать три момента: 1) первоначальныя средства для его проявленія; 2) первоначальныя цѣли для его примѣненія; 3) переходъ отъ служебной роли къ самоцѣли.

О происхожденіи ритма до сихъ поръ остается неоспоримой геніальная теорія Бюхера, хотя онъ самъ ее нѣсколько ограничилъ въ частностяхъ. Цѣлый рядъ работъ требуетъ соблюденія ритма для цѣлесообразнаго использованія всѣхъ наличныхъ силъ человѣка. Рубить, ковать, пилить, сверлить, грести и т. д. можно успѣшно лишь тогда, когда отдѣльные пріемы будутъ совершены въ равныхъ промежуткахъ времени, когда напряженіе и ослабленіе мускуловъ будетъ происходить по строгому темпу. Другая группа работъ требуетъ ритма въ видѣ организаціоннаго начала, гдѣ нѣсколько лицъ совершаютъ работу. Если нужно что-нибудь тянуть, то ритмъ регулируетъ отдѣльные моменты напряженія. Бюхеръ указываетъ на значеніе ритма при маршировкѣ. Этотъ примѣръ, самъ по себѣ, очень нагляденъ, но онъ не имѣетъ значенія для первобытной культуры, когда не было дорогъ и всякое передвиженіе происходило по непролазнымъ дебрямъ, топямъ и болотамъ—тутъ о стройной маршировкѣ не могло быть и рѣчи. Но мы должны признать, что самъ организмъ человѣка располагалъ къ симметріи и ритму. Симметричное расположеніе его конечностей и органовъ, ритмическое біеніе его сердца и пульса—вотъ первоначала тѣхъ художественныхъ пріемовъ, которые отразились въ искусствѣ и поэзіи въ видѣ ритма и симметріи.

Когда первобытный человѣкъ готовилъ себѣ каменное орудіе путемъ тренія объ скалу, то въ послѣдней оставались слѣды отъ этой работы или въ видѣ гладко полированныхъ плоскостей или въ видѣ черточекъ, расположенныхъ вкривь и вкось. При повторной работѣ пользовались уже образовавшимися плоскостями или бороздами, такъ какъ удобнѣе было тереть грубый камень объ гладкое мѣсто, чѣмъ объ природную грубую плоскость скалы. Но въ зависимости отъ такихъ повторныхъ работъ по старымъ бороздамъ и плоскостямъ, выработались извѣстные пріемы, направленія особо удобныя для тренія, предрасположеніе къ извѣстнымъ фигурамъ. Такъ изъ тренія образовались намѣренныя изображенія на скалахъ, которыя распространены по всему земному шару [1]).

[1]) *Vierkandt.* 47—8.

Грязь, которая прилипала къ ногамъ первобытнаго человѣка, наводила его на мысль объ окрашиваніи, быть можетъ, первоначально только своего собственнаго тѣла. За красками человѣку итти было недалеко. Ягоды и корни, которыми онъ питался, часто окрашивали его губы. Глина, въ которую онъ вступалъ, покрывала его ноги слоемъ краски. Цѣлый рядъ деревьевъ выдѣляетъ также красящее вещество. Стоитъ отломить ольху, напримѣръ, чтобы увидѣть черезъ нѣкоторое время мѣсто полома окрашеннымъ въ красный цвѣтъ. Такъ первобытный человѣкъ познакомился съ окрашиваніемъ.

Лѣпка тѣсно связана съ гончарнымъ дѣломъ. Раньше, когда не умѣли обжигать горшки, обмазывали глиной ради прочности плетеныя корзины. При той консервативности, которая отличаетъ первобытнаго человѣка, естественно было и на горшкахъ передавать тѣ же линіи, которыя отражались въ глинѣ, покрывающей плетеныя корзины. Иногда горшкамъ предшествовалъ обычай употреблять скорлупу орѣховъ или корку дынь или тыквъ въ видѣ сосудовъ. Тогда и на горшки переносилась форма этихъ естественныхъ сосудовъ. Наконецъ, при выдѣлкѣ горшковъ совершенно случайно получались оттиски пальцевъ. Въ зависимости отъ способа браться за выдѣлку горшка, оттиски пальцевъ могли повторяться въ извѣстной послѣдовательности. Во всѣхъ этихъ случаяхъ кроется начало горшечной орнаментики.

Для пластическихъ изображеній большую роль играетъ слѣдъ отъ ступни въ мягкой почвѣ. Въ изображеніяхъ на скалахъ чаще всего попадаются именно слѣды отъ ступни. Въ данномъ случаѣ человѣкъ рабски копировалъ природу. И не только съ формальной стороны, но и съ идейной. Слѣдъ былъ тотъ знакъ, который человѣкъ оставлялъ въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ онъ бывалъ. Слѣдъ являлся символомъ человѣка. И въ видѣ такого символа слѣдъ также сталъ изображаться на скалахъ. Можно расширить наше наблюденіе и поставить вопросъ о значеніи оттисковъ въ мягкой почвѣ вообще въ смыслѣ праобразовъ для художественныхъ опытовъ первобытнаго человѣка. Этотъ вопросъ связанъ еще съ другимъ, какъ человѣкъ раньше изображалъ предметы—выпукло или выемкой. Во всякомъ случаѣ, рельефы на скалахъ очень рѣдки.

Скажемъ еще нѣсколько словъ о музыкальныхъ инструментахъ первобытнаго человѣка. Что струнные инструменты—лира или бандура—берутъ свое начало отъ лука, не подлежитъ никакому сомнѣнію. Первобытному человѣку не могло не броситься въ глаза, что натянутая тетива издаетъ звукъ при прикосновеніи пальцевъ. Какъ любовно Гомеръ описываетъ этотъ звукъ, когда Одиссей, послѣ многихъ лѣтъ странствованія пріѣхавъ домой, впервые опять натягиваетъ лукъ. Но происхожденіе самого лука до сихъ поръ остается загадкой. Лукъ, несомнѣнно, элементъ культуры, т. е. является достояніемъ всего человѣчества. Его появленіе

подготавливалось другими метательными снарядами—копьемъ, пращемъ и т. д. Тѣмъ не менѣе проблема лука еще не выяснена. А отъ лука только шагъ къ струннымъ инструментамъ. Барабанъ получился изъ ритмическихъ ударовъ какой-нибудь работы въ родѣ рубки и т. п. Флейта, хотя и находилась въ природѣ въ любомъ тростникѣ или кускѣ вѣтки съ мягкой сердцевиной, но далеко не такъ распространена, какъ барабанъ и бандура, которые и нужно признать музыкальными инструментами первобытнаго человѣка.

Отвѣтивъ на вопросъ о началахъ художественной техники, постараемся теперь выяснить цѣли, вызвавшія художественное творчество. Тутъ, прежде всего, нужно оговорить старинную теорію игры, по которой человѣкъ отъ нечего-дѣлать, отъ избытка энергіи, отъ сытости, для времяпрепровожденія сталъ заниматься художественнымъ творчествомъ. По этой теоріи человѣкъ никакой цѣли не преслѣдовалъ своимъ творчествомъ. Такое безцѣльное творчество мыслимо лишь въ томъ случаѣ, если оно не требовало особой затраты силъ и времени. Напѣвъ, сопутствуемый аккордами на бандурѣ, могъ зародиться какъ непосредственное выраженіе охватившаго человѣка настроенія. Хотя и лирическая пѣснь чаще всего не безцѣльна, а служитъ эротической игрѣ. Но тамъ, гдѣ человѣкъ тратитъ много силъ и времени на созданіе художественнаго продукта, тамъ о безцѣльности, о простой игрѣ—въ первоначальной стадіи не можетъ быть и рѣчи. Въ новое время неоднократно раздавался лозунгъ „искусство ради искусства“! Но этотъ лозунгъ только на первый взглядъ провозглашаетъ искусство-игру. Благодаря культурному развитію, современный человѣкъ надѣленъ жаждой эстетическихъ впечатлѣній, которая требуетъ своего утоленія столь же сильно, какъ и физическія потребности. Вѣдь еще римляне требовали „хлѣба и зрѣлищъ“! Поэтому художникъ, исповѣдующій въ наше время лозунгъ „искусство ради искусства“, на самомъ дѣлѣ преслѣдуетъ очень реальную цѣль—онъ создаетъ эстетическую цѣнность, имѣющую не меньшій кругъ потребителей, чѣмъ товаръ булочника, сапожника и т. д.

У первобытнаго человѣка безцѣльное искусство почти совсѣмъ исключено, тѣмъ болѣе, что и жизнь его была лишена всякихъ удобствъ, протекала въ постоянной борьбѣ за существованіе и само художественное творчество требовало большей затраты силъ, чѣмъ въ наше время. Набросать контуръ карандашемъ легче, чѣмъ вырѣзать его въ деревѣ и рогѣ или вырубить его въ камнѣ. Поэтому безцѣльное искусство, если таковое вообще мыслимо, врядъ ли могло имѣть мѣсто въ первобытномъ обществѣ. Перейдя къ реальнымъ причинамъ, мы увидимъ, что не-мистическія цѣли искусства очень скоро исчерпываются. На сосудахъ, напримѣръ, нужны были знаки, чтобы знать количество находящейся въ нихъ жидкости. Но объяснить изъ этихъ знаковъ всю орнаментику горшковъ

невозможно. Рисунки на скалахъ могли означать предостереженіе противъ враговъ или указаніе дороги, но столь же вѣроятно, что ими преслѣдовалось какое-нибудь навожденіе, если мы вспомнимъ, что по закону сопричастности существовала таинственная связь между рисункомъ изображаемаго и оригиналомъ. Стоило выстрѣлить въ рисунокъ, чтобы уже причинить вредъ тому, кого этотъ рисунокъ изображалъ. Указавъ такимъ образомъ на полную невѣроятность безцѣльнаго проявленія художественнаго творчества и на очень ограниченную роль не-мистическихъ потребностей, мы перейдемъ къ главнымъ цѣлямъ первичныхъ художественныхъ опытовъ—мистическимъ.

Однимъ изъ такихъ мистическихъ стимуловъ было украшеніе. Когда человѣкъ потерялъ свою шерсть, онъ лишился тѣхъ природныхъ способностей, какими обладаетъ животное, чтобы, смотря по надобности, привлекать на себя вниманіе или наоборотъ отвлекать его. Въ брачный періодъ цѣлый рядъ животныхъ пріобрѣтаетъ особую окраску шерсти или по всему тѣлу или только частично. Чтобы избѣгать опасности, внѣшность нѣкоторыхъ животныхъ такъ близко подходитъ къ окружающей его средѣ (листвѣ или почвѣ), что отличить ихъ отъ послѣдней можно только съ большимъ трудомъ. Наконецъ, другія животныя имѣютъ возможность уже однимъ своимъ внѣшнимъ видомъ запугать врага. Человѣкъ, лишенный шерсти, сталъ замѣнять ее украшеніями, изъ которыхъ впослѣдствіи развилась одежда. Украшенія эти служили цѣлямъ полового подбора или внушенію страха врагу или скрыванію отъ врага. По свидѣтельству путешественниковъ, въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ первобытный человѣкъ еще теперь обладаетъ способностью сливаться съ окружающей его природой такъ, что его никакъ не отыщешь. Нужно однако помнить, что первобытный человѣкъ зналъ не только реальныхъ враговъ, но и воображаемыхъ—духовъ природы. Поэтому его украшенія переходятъ въ мистическую область и не ограничиваются тѣми средствами, которыя разсчитаны на одно вниманіе простыхъ смертныхъ.

Украшенія, которыя примѣнялись человѣкомъ для упомянутыхъ цѣлей, могли состоять изъ природныхъ вещей—раковинъ, коралловъ, каменьевъ, зубовъ животныхъ или изъ рисунковъ. Первые имѣли значеніе для происхожденія искусства лишь постольку, поскольку они подвергались извѣстной обработкѣ. Такъ зубы и янтарь очень часто вырѣзались въ какія-нибудь фигуры. Но наибольшее значеніе имѣли, конечно, рисунки, которые состояли изъ оргаментовъ или изъ контуровъ тотема. Въ этой связи остановимся на обычаѣ первобытныхъ племенъ, прозванномъ татуировкой. Что татуировка находится въ связи съ миѳотворческимъ міровоззрѣніемъ, доказывается многими обстоятельствами. Начать съ того, что татуировку производятъ жрецы при соблюденіи религіозныхъ обрядовъ и пѣніи гимновъ. Самъ человѣкъ, котораго татуируютъ, во время церемоніи

находится подъ табу. Надъ женщинами производится не полная татуировка, а рабы вовсе не удостоиваются татуировки. Когда европейцы просили, чтобы ихъ татуировали, то туземцы наотрѣзъ отказывались. Миссіонеры, которые очень чутки въ подмѣчаніи важныхъ для язычника обрядовъ, энергично боролись съ татуировкой, что, конечно, не имѣло бы мѣста, если бы послѣдняя не была связана съ религіей. Сами же туземцы увѣрены, что татуировка институтъ божескій. На островѣ Таити, напримѣръ, вѣрятъ въ то, что самъ богъ Тангароа установилъ этотъ обычай. Какой же смыслъ въ татуировкѣ? Это видимый знакъ того, что данный человѣкъ находится подъ покровительствомъ божества. Это ярлыкъ принадлежности къ извѣстной религіозной общинѣ. Поэтому умершій до татуировки никогда не можетъ попасть въ рай. До татуировки нельзя вступать и въ бракъ. Сама же татуировка пріурочивается ко времени наступленія половой зрѣлости, которое у всѣхъ первобытныхъ народовъ связано съ очень, порой, сложнымъ церемоніаломъ. Слабый слѣдъ татуировки сохранился и у цивилизованныхъ народовъ, особенно у моряковъ и горнорабочихъ. Если юноша нашихъ дней посредствомъ татуировки выводитъ у себя на рукѣ монограмму любимой дѣвушки, то, конечно, идея та же, какъ у дикарей—монограмма въ данномъ случаѣ штемпель, свидѣтельствующій о владѣлицѣ.

Естественно думать, что татуировка заключалась въ томъ, что на тѣлѣ изображали тотемъ даннаго рода или индивидуума, т. е. птицу, рыбу, ящерицу, четвероногое животное. Этотъ обычай дѣйствительно существовалъ, но это не настоящая татуировка. Послѣдняя заключается въ обведеніи всего тѣла до кончика языка включительно линіями—кругами, спиралями, зигзагами и т. д. Вспомнимъ, что татуировка являлась увертюрой къ брачному періоду, и мы поймемъ, что дикарю или дикаркѣ было очень важно, чтобы татуировка содѣйствовала и украшенію ихъ тѣла. Такимъ образомъ, татуировка приводила къ изученію человѣческаго тѣла съ точки зрѣнія художественнаго его эффекта. Невольно подмѣчались красивыя линіи, самимъ собой выяснялась пропорція частей. Татуированіе для нарождающагося художника было тѣмъ, чѣмъ рисованіе съ модели для современнаго [1]).

Первобытный человѣкъ не довольствовался раскрашиваніемъ своего тѣла, онъ снабжалъ магическими знаками и свое оружіе и свою пещеру и все, что онъ бралъ въ руки. Изображеніе тотема какъ-бы напрашивалось самимъ собой, но рядомъ съ контурами животныхъ большимъ вниманіемъ пользовались и мистическіе знаки. Правда, знаки первоначально были также контурами опредѣленныхъ предметовъ и отсюда и ихъ мистическое значеніе. Чуть ли не самые распространенные знаки—круги и

---

[1]) *Réville*, Histoire des réligions, a. v.

кресты. Кругъ несомнѣнно былъ символомъ солнца, кругъ съ крестомъ (т. е. съ двумя перпендикулярными діаметрами) напоминалъ колесо съ четырьмя спицами, но колесо (или колесница) опять символъ солнца. Изъ круга съ крестомъ при недодѣланности рисунка могъ получиться крестъ съ загнутыми концами и простой крестъ. Такъ получились четыре символа солнца, которые можно признать началомъ орнаментики:



Вырѣзая эти знаки на своихъ предметахъ, человѣкъ посвящалъ эти вещи свѣтлому дню и охранѣ солнца, защищая ихъ отъ злыхъ духовъ ночи. Мистическимъ знакомъ былъ также глазъ, который при упрощенномъ воспроизводствѣ контуровъ превратился въ треугольникъ или въ два концентрическихъ круга. Змѣя, излюбленное въ качествѣ тотема животное, дала волнообразный знакъ— ~. Раковины послужили природными образцами для спиральной линіи. Контуръ копья далъ знакъ, который между прочимъ сохранился въ скандинавскомъ руническомъ алфавитѣ: ᚹ. Лукъ воспроизводился знакомъ D, топоръ—P. Уже теперь для читателя ясно, какое громадное значеніе имѣли эти контуры—знаки для выработки буквъ [1]).

Говоря о происхожденіи искусства, слѣдуетъ обратить вниманіе еще на слѣдующую деталь: вазы очень часто украшены изображеніемъ человѣческой головы. Это украшеніе восходитъ къ тому времени, когда сосуды служили хранилищемъ останковъ мертвыхъ. Тогда человѣческая голова изображала мертваго, останки котораго положены въ сосудъ. Обычай такихъ похоронъ исчезъ, но украшеніе осталось. Кромѣ человѣческой головы, на сосудахъ изображались и головы животныхъ. Не исключена, конечно, возможность, что и священныя животныя хранились въ горшкахъ. Простые рисунки подали мысль придать сосуду рельефъ головы. Такъ возникъ стиль, не вышедшій изъ моды и въ наше время, что касается изображенія головы животныхъ на сосудахъ. Нашъ языкъ также сохранилъ слѣдъ этой моды: мы говоримъ о „горлышкѣ“ и „ушкѣ“ сосуда, а нѣмецъ даже о „носѣ“ [2]).

Важнымъ побужденіемъ къ упражненію въ рисованіи и ваяніи явилась также та форма поклоненія, которую принято называть фетишизмомъ. Какъ благоговѣйно первобытный человѣкъ относился къ животнымъ, мы видѣли уже. Дѣло въ томъ, что анимизмъ сопровождается какой-то переоцѣнкой окружающей природы и мало развитымъ чувствомъ собственнаго достоинства человѣка. Поклонялись не только животнымъ, но и растеніямъ и камнямъ. Въ Индіи и Африкѣ поклоняются фиговому дереву. Въ Полинезіи дереву „aoa“ приносились человѣческія жертвы,

[1]) *Hoernes, Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa*, 349—51.

[2]) *Hoernes*, 506—20.

при чемъ послѣднія вѣшались на вѣтвяхъ священнаго дерева. Сѣмя этого дерева, по ихъ мнѣнію, было занесено на землю съ луны птицей [1]). Древніе германцы поклонялись рощамъ, какъ уже свидѣтельствуетъ Тацитъ. По сей день въ каждой деревнѣ имѣется своя липа—die Dorflinde, подъ которой происходятъ всѣ празднества.

Почитаніе камней распространено по всему древнему міру, больше всего по берегамъ Средиземнаго моря и Атлантическаго океана, съ одной стороны и отъ Байкала до Японіи, съ другой. Еще во времена Карла Великаго христіанская церковь борется съ этимъ культомъ, а въ Исландіи еще въ историческую эпоху приносили жертвы скаламъ [2]).

Ростъ личности привелъ къ тому, что человѣкъ все яснѣе сталъ чувствовать свое превосходство надъ природой. Если онъ и продолжалъ поклоняться животнымъ, растеніямъ и скаламъ, то потому, что видѣлъ въ нихъ какъ-бы скрытыхъ, замаскированныхъ людей. Скоро онъ уже не довольствуется поклоненіемъ предметамъ природы, а старается придать имъ образъ человѣческій. Онъ беретъ доску и чертитъ на ней носъ, ротъ и глаза. Эту доску онъ кутаетъ въ шкуру и кормитъ и няньчится съ ней, какъ съ ребенкомъ. Теперь его богъ эта кукла. Это поклоненіе самодѣланнымъ предметамъ и называется фетишизмъ. Фетишъ португальское слово, производимое отъ латинскаго factum.

Мысль, что все одухотворено, открываетъ возможность видѣть въ любомъ предметѣ фетишъ. Фетишъ предметъ, особенно пригодный для вбиранія въ себя душевныхъ силъ. Иногда жрецъ-колдунъ заставляетъ душу вселиться въ какой-нибудь предметъ, становящійся поэтому фетишомъ. Особенно часто являются фетишами куски кожи, хвосты животныхъ, рога антилопъ, орѣховая скорлупа, раковины, черепа животныхъ и людей, зубы и когти [3]). Самъ по себѣ фетишъ не имѣетъ цѣны, но фантазія человѣка или его воспоминаніе придаютъ ему такую цѣнность, что человѣкъ оказываетъ ему божескія почести. Такъ фетишизмъ свидѣтельствуетъ о яркомъ самосознаніи человѣка, которое въ концѣ концовъ приводитъ къ гордому заявленію греческаго философа: „человѣкъ—мѣра всѣхъ вещей, существующихъ, каковы они суть, несуществующихъ въ томъ, что ихъ нѣтъ“.

Фетишъ непремѣнно освящается и чаще всего также заготовляется. Въ Африкѣ въ каждомъ племени имѣется спеціалистъ по заготовленію фетишей. Это изготовленіе фетиша и было той новой задачей, гдѣ человѣкъ могъ приложить свой опытъ, пріобрѣтенный при татуировкѣ. Дѣйствительно фетишъ сталъ изготовляться все тщательнѣе и тщательнѣе. Миѳологическіе образы часто выдаютъ свою зависимость отъ наивныхъ пріемовъ худож-

[1]) *H. Visscher*, I, 216.
[2]) *Ibid.*, I, 212—13.
[3]) *Ibid.*, I, 230.

ника, изготовляющаго фетиша-идола. Величіе бога передъ людьми художникъ могъ передать не иначе, какъ сообщивъ своему изображенію исполинскій ростъ. Чтобы изобразить превосходство какого-нибудь качества, художникъ удваивалъ или утраивалъ органъ, являющійся носителемъ этого качества. Такъ возникли божества о трехъ и о двухъ головахъ, что должно указывать на ихъ превосходный умъ. Конь Одина Слейпниръ имѣетъ 8 ногъ, что является графическимъ изображеніемъ его быстроты. Индійскіе идолы имѣютъ по девяти рукъ. Когда идолы стали изготовляться изъ металла, то и это новшество отразилось въ миѳотворчествѣ. Золото начинаетъ играть большую роль въ миѳическихъ образахъ. Кабанъ Фрея покрытъ золотой щетиной. Единственный конь скандинавской миѳологіи, который по быстротѣ могъ состязаться со Слейпниромъ, имѣлъ золотую гриву и назывался поэтому Гулльфаксе. Божество Геймдаль имѣло зубы изъ золота. Напомнимъ изъ былинной поэзіи варіантъ, по которому ноги коня Ильи Муромца были изъ золота. Къ этому кругу явленій относится и эллинское преданіе о золотомъ рунѣ и финскій разсказъ о томъ, какъ Ильмариненъ сковалъ себѣ жену изъ металла.

Этими наблюденіями мы ограничимся по отношенію изобразительныхъ искусствъ—живописи и скульптуры. Происхожденіе орнаментальныхъ знаковъ, татуировка и фетишизмъ достаточно ярко подчеркиваютъ мистическій ихъ характеръ въ первоначальной ихъ стадіи. Теперь обратимся къ словесному творчеству.

Говоря о законѣ сопричастности, мы пытались выяснить и мистику слова. По мнѣнію первобытнаго человѣка, слово находилось въ какой-то таинственной связи съ обозначаемымъ имъ предметомъ. Стòило произнести слово, чтобы этимъ самимъ уже потревожить предметъ. Достаточно было словеснаго пожеланія, чтобы исполненіе слѣдовало за нимъ по пятамъ. Наши словесныя обращенія другъ къ другу, повторяемыя нами чисто машинально въ родѣ „здравствуй!“, „покойной ночи!“ или „съ добрымъ утромъ!“ нѣкогда имѣли глубоко мистическое значеніе. Если же и добрыя пожеланія не протекали безслѣдно, то тѣмъ болѣе проклятія. Къ сожалѣнію, въ нашемъ современномъ обиходѣ достаточно многочисленны и формулы проклятія, выражающія иногда только досаду или просто распущенность языка, но нѣкогда носившія весьма грозный характеръ. Такъ мистика слова приводила къ вѣрѣ въ силу слова.

Однако, голое слово какъ бы упрощеніе уже болѣе высокой культуры. Первобытный человѣкъ не могъ удовольствоваться однимъ словомъ. Его душевный міръ былъ слишкомъ экспансивенъ, чтобы слово не сопровождалось соотвѣтствующимъ жестомъ. Мы уже выше отмѣтили ту большую роль, какую жестъ игралъ въ жизни первобытнаго человѣка. Тѣ таинственныя силы, которыми его перепуганная фантазія наполняла природу, требовали противовѣсъ въ видѣ зрительныхъ впечатлѣній. Такъ

создавались жесты и дѣйствія, дополняющія словесную рѣчь. Но можно идти еще дальше. Для насъ существуетъ болѣе или менѣе рѣзкая разница между прозой и поэзіей, между рѣчью и пѣніемъ. Этой разницы первобытный человѣкъ не ощущалъ. Его рѣчь была насквозь ритмична. Объ этой ритмичности первоначальной рѣчи подробно писалъ А. Л. Погодинъ [1]). Но этотъ ритмъ уже сближалъ рѣчь съ пѣніемъ. Любопытно, что душевно больные часто читаютъ нараспѣвъ. Такое чтеніе нараспѣвъ свойственно и малограмотнымъ. Чѣмъ языкъ первобытнѣе или древнѣе, тѣмъ сильнѣе въ немъ слышится музыкальный акцентъ. Эта мелодія языка почти исчезла въ такихъ распространенныхъ языкахъ, какъ англійскій и нѣмецкій. Если сравнить литературный языкъ съ какимъ-нибудь его говоромъ, то послѣдній всегда окажется мелодичнѣе литературной рѣчи. Эта мелодичность особенно усиливалась въ патетической рѣчи, каковой, несомнѣнно, являлось проклятіе или заклинаніе, когда онѣ являлись не пустыми формулами, а дѣйствительнымъ навожденіемъ. Такимъ образомъ первобытный человѣкъ, пользуясь словомъ, какъ орудіемъ для достиженія какого-нибудь эффекта, по характеру своей рѣчи сопровождалъ ее какъ жестомъ, такъ и пѣніемъ. Такъ возникъ синкретическій обрядъ, какъ результатъ мистическаго навожденія.

Если, согласно анимизму, вся природа оказалась населенной духами, то первобытный человѣкъ долженъ былъ придумать совсѣмъ особые способы обращаться съ ними въ зависимости отъ своего мистическаго міровоззрѣнія. Эти способы обращенія составляли всю мудрость первобытнаго человѣка и всю его силу. Какъ въ наше время знаніе законовъ электричества, представляетъ собой громадную мощь человѣка надъ силами природы, такъ первобытный человѣкъ считалъ такимъ кладомъ разные заговоры и безцѣльныя съ нашей точки зрѣнія дѣйствія. Это его знаніе передавалось изъ поколѣнія въ поколѣніе. Затѣмъ хранителями этого знанія явились особые люди—шаманы или жрецы. Самая древность такого знанія казалась уже гарантіей его силы.

Характеръ обряда никогда не бываетъ результатомъ личной изобрѣтательности. Отъ личной воли зависитъ подчиниться или не подчиниться данному обряду, но выдумывать самый обрядъ не приходится. Онъ принадлежитъ къ традиціонному запасу знаній, о которомъ мы только-что говорили. Поэтому обрядъ освященъ традиціей и соблюденіе его обязательно для отдѣльныхъ членовъ рода. Зная, что самый обрядъ возникъ въ такое время, когда мыслили иначе, чѣмъ мы, т. е. не раціонально, а мистическ, мы не будемъ удивляться тому, что обрядъ иногда можетъ оказаться лишеннымъ всякой цѣлесообразности. Если индѣецъ, охотясь за какимъ-нибудь звѣремъ, вѣшаетъ на деревья сумочки съ обломками

[1]) Языкъ, какъ творчество (Вопросы теоріи и псих. творчества, т. IV) стр. 546.

костей или кусочками шкуры даннаго звѣря, думая, что это будетъ способствовать удачной охотѣ, то дѣйствіе это является чисто мистическимъ. Существуютъ еще обряды, нѣкогда имѣвшіе опредѣленный мистическій смыслъ, но въ настоящее время его утратившіе. Зажиганіе рождественской ёлки такой обрядъ, которому никто сегодня не придаетъ никакого значенія, а между тѣмъ весьма многіе его соблюдаютъ. Елка съ ея множествомъ огней такой же мистическій призывъ къ солнцу во время зимняго солнцеворота, какъ огни Ивановой ночи во время лѣтняго. Въ одномъ случаѣ заклинаютъ солнце, чтобы оно вернулось, въ другомъ стараются удержать его. Наконецъ, существуютъ и обряды, мистическій смыслъ которыхъ затемненъ, и поэтому придумали для нихъ новое, якобы цѣлесообразное объясненіе. Мертвыхъ мы хоронимъ въ гробахъ, конечно, не думая о томъ, что гробъ жилище мертваго. Первоначально гробъ и былъ дѣйствительно либо лодка, въ которой мертвый отправлялся въ царство мертвыхъ, либо миніатюрный домъ съ окошечкомъ и дверью. Если въ настоящее время спросить, почему мы хоронимъ мертвыхъ въ гробахъ, то вѣроятно многіе укажутъ на санитарную причину. Очень немногіе обряды вызваны дѣйствительно цѣлесообразными дѣйствіями, но и тогда мистическое толкованіе вовсе не исключалось. Таковъ, напримѣръ, обрядъ обойти плугомъ тотъ участокъ земли, который переходилъ въ чье-нибудь владѣніе. Цѣлесообразность сказалась въ томъ, что границы даннаго участка были отмѣчены бороздой, но мистическая подкладка этого обряда заключалась въ законѣ сопричастности, по которому я владѣю лишь тѣмъ, къ чему я прикоснулся. Словомъ, въ обрядѣ цѣлесообразность случайная черта, но мистическое начало существенная. Поэтому наше опредѣленіе такое: *обрядъ—дѣйствіе, обязательно исполняемое во время мистическихъ традицій рода.*

Во II томѣ „Вопросовъ теоріи и психологіи творчества“ мы уже остановились на дальнѣйшемъ развитіи синкретическаго обряда. Съ теченіемъ времени отъ него отдѣлялись то одинъ, то другой элементъ творчества. Такъ обособились искусства—поэзія, музыка и хореографія, а каждое изъ этихъ искусствъ, въ свою очередь, распалось на спеціальные виды. Но эта дифференціація выходитъ уже за предѣлы данной статьи.

Если обряды являются средствомъ первобытнаго человѣка привлечь на свою сторону полезныя силы природы и обезвредить опасныя, то въ этомъ и слѣдуетъ усмотрѣть культовыя дѣйствія. Въ поклоненіи, приношеніи и обрядахъ появляется религіозная жизнь первобытнаго человѣка. Но что же такое тѣ болѣе или менѣе занимательные разсказы о богахъ и богиняхъ, совокупность которыхъ мы называемъ миѳологіей? Раньше миѳологію считали религіей язычества. Но это невѣрно уже потому, что мы имѣемъ рядъ языческихъ религій безъ миѳологіи. У русскихъ имѣлся культъ Перуна и Дажьбога и „скотьяго бога“, но миѳологіи у нихъ не

было. Съ другой стороны, миѳологія иногда встрѣчалась какъ бы въ зачаточномъ состояніи, иногда въ пышномъ разцвѣтѣ. Сравните эллинскую и римскую миѳологію. Эту разницу нельзя объяснить иначе, какъ различной одаренностью эллиновъ и римлянъ. Послѣдніе отличались своимъ трезвымъ умомъ, эллины своимъ художественнымъ инстинктомъ. Въ своей скульптурѣ эллины создали незыблемыя нормы статики человѣческаго тѣла, архитектура ихъ выработала образцы, не превзойденные современными стилями, древнегреческая поэзія до сихъ поръ не потеряла своего значенія, какъ источникъ хорошаго вкуса, а эллинская миѳологія—родникъ, оживляющій и вдохновляющій художниковъ всѣхъ видовъ по сей день.

Обрядъ древнѣе миѳологіи. Въ немъ только еще подготовляется художественное творчество, миѳологія уже продуктъ послѣдняго. Обрядъ преслѣдуетъ опредѣленно мистическую цѣль, миѳологія первый стажъ чисто художественнаго творчества. Поэтому миѳологія слагается тогда, когда человѣкъ начинаетъ переростать мистическое міровоззрѣніе. Художественное творчество нуждается въ свободномъ отношеніи къ сюжету. Такъ расцвѣтъ греческой миѳологіи сопровождался началомъ различныхъ наукъ и натуръ-философіей. Въ Скандинавіи и Финляндіи миѳологія развилась тогда, когда столкновеніе съ христіанствомъ лишило язычество его мистическаго страха.

Эту разницу между религіей и миѳологіей отмѣтили уже Шварцъ, Мангардтъ и др., но думали, что художественно-сложившаяся миѳологія какъ-бы надстройка надъ низшей миѳологіей. Кто же были строители? Жрецы—поэты. Низшая миѳологія европейскихъ народовъ одна и та же—вѣра въ домовыхъ, лѣшихъ, водяныхъ, горныхъ духовъ, болотныхъ чертей, оборотней, образовъ смерти, предвѣстниковъ неудачи и т. п. Словомъ, это анимизмъ. Высшая миѳологія у каждаго народа своя, такъ какъ въ ней сказывается уже личное творчество. Зевсъ громовержецъ, потрясающій своими кудрями такъ, что вселенная содрогается, вовсе не похожъ на одноглазаго странника Одина въ широкополой шляпѣ, и опять особый типъ Вейнемейненъ со своимъ кантеле. Этотъ индивидуальный характеръ высшей миѳологіи и указываетъ на то, что здѣсь сказалось свободное художественное творчество.

Такимъ образомъ миѳологія вводитъ насъ въ послѣдній вопросъ, связанный съ мистическимъ началомъ въ художественномъ творчествѣ. Это вопросъ о свободномъ творчествѣ безъ посторонникъ цѣлей. Мы знаемъ, что эта свобода лишь относительная и до сихъ поръ зависимость отъ миѳа ощущается въ искусствѣ. Вотъ колыбель европейскаго искусства—древняя Эллада. Мы видимъ Фидія, творящаго Геру и Зевса и Аѳину. Мы видимъ трагиковъ, раскрывающихъ идею трагизма изъ миѳовъ объ Эдипѣ, о Танталидахъ, объ Аргонавтахъ. Мы видимъ народъ,

творящій въ коллективномъ творчествѣ цѣлое море миѳовъ, одинъ красивѣе, поучительнѣе, занимательнѣе другого. Мы видимъ рапсодовъ, слагающихъ свои эпическія пѣсни, между прочимъ о посѣщеніи Одиссеемъ царства мертвыхъ. Въ эту художественную мастерскую, какъ можно назвать классическую Грецію, врываются римскіе легіонеры, но высшая эллинская культура подчиняетъ себѣ побѣдителей. Молодые римляне ѣдутъ въ Аѳины усовершенствоваться въ греческой рѣчи, какъ нѣкогда русскіе дворяне ѣздили въ Парижъ за французскимъ прононсомъ. Овидій пересказываетъ греческіе миѳы въ своихъ плавныхъ стихахъ. Вергилій расширяетъ и углубляетъ разсказъ о царствѣ мертвыхъ. Храмы, термы и другія общественныя мѣста украшаются ваяніями греческаго искусства—Вакхомъ и Венерой и Аполлономъ. Стѣнопись атрія (т. е. гостиной) также воспроизводитъ сцены борьбы гигантовъ съ небожителями или другой миѳологическій эпизодъ.

Христіанство отнюдь не отодвинуло миѳотворчество на задній планъ, но лишь дало ему новое направленіе. Стремясь объединить всѣ народы подъ свое лоно, оно распространило латинско-христіанскую культуру на всю западную Европу. При этомъ процессѣ наблюдается характерное явленіе: мѣстное миѳотворчество идетъ навстрѣчу христіанству и черпаетъ изъ него новые соки къ процвѣтанію. На это явленіе впервые указалъ норвежскій ученый Софусъ Бугге и создалъ цѣлую школу миѳологовъ, занимающихся изслѣдованіемъ этого христіанско-языческаго двоевѣрія. Бугге блестяще доказалъ, напримѣръ, какъ скандинавскій миѳъ о Бальдерѣ, котораго, благодаря коварству злого Локи, убиваютъ во цвѣтѣ лѣтъ, котораго оплакиваетъ весь міръ и который якобы возвратится, принеся съ собой золотой вѣкъ, сложился подъ вліяніемъ легендъ о Христѣ. Финскій ученый Карлъ Кронъ доказалъ, что миѳическія преданія Калевалы также возникли не безъ воздѣйствія христіанскихъ идей и образовъ. Связанный демонъ, борьба Луохи и Вейнемейнена и многія другія темы выдаютъ свою христіанскую окраску. Въ русскихъ былинахъ уже имена героевъ—Илья, Святогоръ, Самсонъ—обличаютъ ихъ происхожденіе въ христіанской средѣ. Такъ христіанство, сталкиваясь съ язычествомъ, вызвало расцвѣтъ миѳотворчества, подарившій намъ пѣсни Эдды, Калевалу и русскія былины.

Гуманизмъ внесъ въ миѳотворческіе интересы нѣкоторыя перемѣны благодаря тому, что оживилъ классическіе миѳы и вызвалъ презрительный взглядъ на все варварское. Этотъ взглядъ поддерживался уже рыцарской культурой. Результатъ такого взгляда сказался между прочимъ въ томъ, что въ нѣмецкой „Пѣсни о Нибелунгахъ“ миѳическая подкладка почти совсѣмъ стерта, между тѣмъ какъ скандинавскіе источники (пѣсни Эдды и Вольсунга сага) ее сохранили. Съ другой стороны, Возрожденіе дало сильный толчекъ къ занятію классической литературой. Шедевры

греческой скульптуры, въ родѣ Венеры Милосской и Аполлона Бельведерскаго, были найдены и пріобщены къ эстетическому кладу нашей цивилизаціи. Разсказъ Вергилія о царствѣ мертвыхъ разросся въ грандіозную „комедію“ Данте, которую потомство по-истинѣ прозвало „божественной“. „Превращенія“ Овидія открыли художникамъ обильный источникъ поэтическихъ образовъ и сюжетовъ. Если съ гибелью античнаго міра могло казаться, что великій Панъ умеръ, то теперь природа зажила новой жизнью, напоминающей періодъ анимизма: нимфы и фавны опять, казалось, начали свою весеннюю игру. Венера манила своихъ любимцевъ въ свой гротъ, Вакхъ сталъ какъ бы живымъ покровителемъ веселой попойки. Все, что до тѣхъ поръ имѣло тусклый видъ, теперь зацвѣло яркими красками. Даже христіанство выиграло отъ этого вѣянія античнаго миѳотворчества. Такъ историки искусства отмѣчаютъ то вліяніе, которое изображеніе Аполлона имѣло на художественную концепцію образа Христа. Словомъ, итальянская живопись въ лицѣ Рафаэля, Тиціана, Тинторетто, Боттичели и др. совершенно немыслима безъ этого прилива антично-миѳическихъ темъ. Также и скульптура только въ послѣднее время выходитъ за предѣлы античной миѳологіи—отъ Микельанджело до Кановы и Торвальдсена скульпторы всецѣло связаны съ этимъ міромъ Эллады. И не только искусство, поэзія новаго времени также стала вдохновляться миѳическими темпами и Медеи, Ифигеніи, Электры привлекали христіанскихъ поэтовъ, какъ раньше эллинскихъ.

Романтизмъ возвращаетъ скандинавскимъ миѳамъ то признаніе, которое они утратили благодаря увеличенію классической древностью. Самый знаменитый сюжетъ, вышедшій изъ скандинавскаго миѳотворчества, миѳъ о Нибелунгахъ. Цѣлая вереница поэтовъ берется за его обновленіе, мы назовемъ только Ибсена, Геббеля и Вагнера. Этотъ сюжетъ былъ использованъ для баллады, для художественнаго эпоса, для отдѣльныхъ драмъ, для трилогій, для оперъ, для трагедій въ древнегреческомъ духѣ. Какія только идеи не вкладывались въ этотъ старинный сюжетъ: и историко-культурныя и философскія и политическія! Какое богатство психологическихъ оттѣнковъ удалось раскрыть въ образахъ сѣвернаго миѳа!

Открытіе Калевалы ознаменовало также новый стажъ въ художественномъ творчествѣ: финскій композиторъ Сибеліусъ написалъ музыкальные сюжеты о двухъ ея герояхъ: Куллерво и Лемминкейненѣ, а художникъ Галленъ-Каллела написалъ цѣлый рядъ замѣчательныхъ картинъ: тройное панно на сюжетъ: Вейнемейненъ и Айно, далѣе „Кованіе Сампо“, „Нападеніе Луохи на лодку Вейнемейнена“, „Мать, оплакивающая смерть Лемминкейнена“ и др. Въ настоящее время готовится большое изданіе Калевалы съ иллюстраціями, которыя, конечно, заставятъ художниковъ еще больше углубиться въ финскіе миѳы. Поэтическіе опыты овладѣть финскими миѳами для театра еще не привели къ проч-

нымъ результатамъ, но одно произведеніе все же свидѣтельствуетъ о значеніи Калевалы и для художественной поэзіи—это „Гайавата“ Лонгфелло.

Въ этой связи нельзя обойти молчаніемъ и оживаніе славянскаго миѳа. Его открылъ Пушкинъ. Предисловіе къ „Руслану“ какъ бы увертюра. Затѣмъ слѣдуютъ „Русланъ и Людмила“, сказки и „Русалка“. Этотъ интересъ Пушкина вдохновляетъ великихъ композиторовъ—Глинку, Римскаго-Корсакова, Даргомыжскаго. Благодаря Пушкину славянскій миѳъ пріобрѣлъ право гражданства въ художественномъ творчествѣ. Правда, славянская миѳологія, поскольку она касается боговъ, очень бѣдна, но зато низшая миѳологія отразилась и въ легендахъ, которыя для художественнаго творчества использовалъ впервые Лѣсковъ и, идя по его стопамъ, Алексѣй Ремизовъ. Въ живописи къ этому послѣднему теченію примкнулъ Васнецовъ, въ области театра—пьеса Островскаго „Снѣгурочка“, въ музыкѣ—„Конекъ-горбунокъ“ Чайковскаго. Словомъ, художественное творчество, благодаря именно своей связи съ миѳотворчествомъ, постоянно освѣжается и разнообразится и въ настоящее время представляетъ собой обширное поле возможностей.

VIII.

Мистическое начало въ морали.

Обычай и мораль.—Убіеніе стариковъ, больныхъ и дѣтей.—Убіеніе жены.—Убіеніе врага и раба.—Убіеніе въ видѣ жертвы.—Кровавая месть.—Смертная казнь.—Дуэль.—Самоубійство.—Нравственное осужденіе убійства.—Христіанство и война.—Мораль и религія.

Какъ эстетическое чувство развилось вслѣдствіе упражненія въ художественномъ творчествѣ ради мистическихъ цѣлей, такъ и моральное чувство выработалось лишь съ теченіемъ времени, какъ результатъ культурнаго роста человѣка. Если мы признаемъ безпрерывную эволюцію отъ человѣкоподобнаго животнаго до современнаго человѣка, то предположеніе о врожденности моральныхъ идей не имѣетъ за собой никакихъ оправданій. Поэтому вопросъ о происхожденіи моральныхъ идей требуетъ столь же раціональнаго объясненія, какъ и вопросъ о началахъ науки или о возникновеніи эстетическаго чувства.

Если бы человѣкъ не жилъ въ обществѣ другихъ себѣ подобныхъ существъ, то, вѣроятно, никогда бы не дошелъ до моральныхъ идей. Онъ творилъ бы то, что ему соблагоразсудилось бы, не считаясь съ чужимъ мнѣніемъ. Моральныя же идеи возникли изъ необходимости согласовать свои поступки съ мнѣніемъ большинства. Если спросить кафра, почему онъ поступаетъ такъ, а не иначе, то онъ отвѣтитъ: „какъ мнѣ объяснить это? наши предки всегда такъ поступали“. По мнѣнію Гоббса, люди,

какъ дѣти, не имѣющія другого мѣрила для худого или хорошаго поведенія, какъ наказанія своихъ родителей или учителей. Среда, по мнѣнію Тёккера, имѣетъ наибольшее вліяніе на выработку нашихъ нравственныхъ чувствъ. Мы научаемся любить то, что дорого средѣ, и презирать то, чего не терпитъ и среда. Отсюда явствуетъ то огромное значеніе, которое пріобрѣтаетъ обычай при выработкѣ моральныхъ идей.

Обычаи первобытнаго общества согласовались, какъ и слѣдовало ожидать, съ мистическимъ жизнепониманіемъ данной поры. Эти обычаи и легли въ основу правовыхъ нормъ древнѣйшаго судопроизводства. Греческое слово „номосъ“ означаетъ законъ и обычай въ одно и то же время. Большинство римскихъ законовъ восходило къ обычаямъ предковъ— mores maiorum. По указамъ Юстиніана, обычаи, просуществовавшіе долгое время и не встрѣтившіе возраженія ни съ чьей стороны, пріобрѣтали силу закона. Недаромъ Геродотъ говорилъ, что обычай—царь всего человѣчества. Бэконъ же сказалъ, что обычай высшее учрежденіе въ жизни людей.

Не имѣя возможности коснуться хотя-бы только главныхъ нравственныхъ вопросовъ, связанныхъ съ обычаемъ, мы постараемся на одномъ примѣрѣ показать, какъ наши моральныя воззрѣнія находятся въ зависимости объ обычая, въ свою очередь развившагося на основаніи мистическаго жизнепониманія первобытнаго общества. Мы выбираемъ для нашей цѣли вопросъ объ убійствѣ. Если бы моральныя идеи были даны намъ свыше, какъ воспоминаніе о нашемъ надзвѣздномъ существованіи, какъ выразился бы Платонъ, то краеугольнымъ нравственнымъ требованіемъ было бы „не убій!“ На самомъ же дѣлѣ, мы видимъ, что обычай допускалъ въ первобытномъ обществѣ убійство на каждомъ шагу. Правда, нѣтъ племени, гдѣ убійство разрѣшалось и происходило бы безъ выбора и безъ правила. Но въ томъ то и ужасъ, что убійство происходитъ по выбору и правилу [1]).

Во-первыхъ, у первобытныхъ племенъ господствовалъ обычай убивать дѣтей, стариковъ и больныхъ. Убивать родителей считалось признакомъ добраго сердца и являлось долгомъ дѣтей. „Развѣ не жестоко, спроситъ готтентотъ, заставить родителей страдать подъ бременемъ тяжелой старости? Какъ можно безжалостно видѣть ихъ трясущимися и мерзнущими въ грустной, холодной, безполезной старости и не притти къ рѣшенію прекратить ихъ страданія?“ И дѣйствительно, убіеніе родителей происходитъ послѣ нѣжнаго прощанія и не безъ слезъ, и убійство является желаннымъ избавленіемъ отъ страданій для однихъ и священнымъ долгомъ для другихъ. Въ данномъ случаѣ и мысль о перевоплощеніи облегчаетъ, конечно, насильственное разставаніе съ жизнью. Убійство дѣтей

[1]) *Ed. Westermarck*, Ursprung und Entwickelung der Moralbegriffe I 96—7, 136, 141 и 282.

оправдывается еще тѣмъ, что дѣти не стали еще полноправными членами семьи. Необходимо помнить, что дѣтей убивали до даренія имъ имени, т. е. до обряда признанія ребенка членомъ семьи. Больныхъ же убивали иногда изъ чувства самосохраненія, чтобы болѣзнь его не перебросилась на другихъ. Но при всѣхъ этихъ побочныхъ причинахъ, остается все же главное соображеніе о безполезности для рода стариковъ, больныхъ и дѣтей. Отсюда устанавливается обычай, который становится какъ бы нравственнымъ требованіемъ для данной среды [1]).

Убійство женщины, хотя и не распространено въ той же степени, какъ убіеніе стариковъ, больныхъ и дѣтей, но оцѣнивается вездѣ иначе, чѣмъ убійство мужчины. Угнетенное положеніе женщины въ первобытномъ обществѣ, о причинахъ котораго мы уже говорили, привело и къ тому, что жизнь ея цѣнилась меньше, чѣмъ жизнь мужчины. Опять это мотивируется утилитарными соображеніями: женщина, дескать, не такъ сильна какъ мужчина; она меньше въ состояніи работать, чѣмъ мужчина; работница дешевле работника; дочь получаетъ меньше наслѣдства, чѣмъ сынъ. Только тамъ, гдѣ жену приходится покупать, она становится драгоцѣнной собственностью, за истребленіе которой и взимается усиленная вира. Эта неравномѣрная оцѣнка человѣческихъ жизней привела къ тому, что власть мужа часто распространялась на жизнь жены, и съ другой стороны, проступки жены противъ жизни мужа считались самыми тяжелыми преступленіями и наказывались ужаснѣйшимъ образомъ [2]).

Если въ первобытномъ обществѣ убійство ближнихъ разсматривалось съ такой утилитарной точки зрѣнія, то вполнѣ понятно, что истребленіе врага становилось прямымъ долгомъ. Страшнымъ позоромъ считается упустить и щадить врага. Убить врага—почетный поступокъ, которымъ гордятся. Юноша становится полноправнымъ гражданиномъ только послѣ того, какъ онъ убьетъ врага.

Такъ какъ рабъ въ большинствѣ случаевъ военноплѣнный врагъ, то и право убить его выводится изъ обязанности убивать враговъ. Но съ другой стороны, рабъ представляетъ собой рабочую силу и отсюда жизнь его пріобрѣтаетъ нѣкоторую цѣнность, хотя эта цѣнность исчисляется гораздо ниже свободныхъ людей и даже ниже рабочаго скота.

Утилитарная оцѣнка убійства привела къ той упрощенной морали, что полезныхъ людей нельзя убивать, вредныхъ слѣдуетъ убивать, а безполезныхъ можно убивать. Въ полезности людей бываютъ различныя степени и сообразно съ этимъ и жизнь людей оцѣнивалась различно: на Суматрѣ убійство вождя каралось штрафомъ въ 500 долларовъ, убійство родоначальника въ 250, убійство свободнаго мужчины въ 80 [3]). Да и

[1]) *Westermarck*, I, 326 и 329.
[2]) *Ibid.*, I, 350—1.
[3]) *Ibid.*, I, 358.

самый денежный штрафъ за убійство въ достаточной степени ярко рисуетъ утилитарный взглядъ на убійство. У многихъ племенъ убійца проситъ родственниковъ убитаго принять его въ семью на мѣсто послѣдняго. Отсюда ясно видно, что убійство разсматривалось подъ угломъ зрѣнія того вреда, который наносился семьѣ убитаго.

Наряду съ этимъ утилитарнымъ взглядомъ на убійство въ первобытномъ обществѣ существовалъ и чисто мистическій, по которому убійство являлось жертвой. Такія жертвоприношенія считались высшимъ проявленіемъ покорности богамъ. По представленію первобытнаго человѣка, боги радовались этимъ жертвамъ, какъ человѣкъ радуется лакомой пищѣ. Въ Мексикѣ жрецъ распарывалъ грудь жертвы, вырывалъ сердце и, предлагая солнцу, сжигалъ его. Иногда сердце влагалось идолу въ ротъ, а губы окраплялись человѣческой кровью. Не только варварскіе народы приносили человѣческія жертвы, нѣтъ, онѣ были обычны и у всѣхъ арійцевъ. Эти жертвы приносились по самымъ разнообразнымъ причинамъ. Чаще всего, конечно, по случаю войны. Обыкновенно взятые въ плѣнъ враги приносились въ жертву богу, въ знакъ благодарности за одержанную побѣду. Однако, жертвы приносились и съ цѣлью предотвратить или прекратить какую нибудь опасность. Такъ человѣческія жертвы производились во время чумы, недорода и наводненія. Мексиканцы въ началѣ года приносили въ жертву плѣнныхъ и спеціально купленныхъ для этой цѣли дѣтей морскому богу, чтобы онъ далъ достаточно дождя для созрѣванія жатвы. Общеизвѣстенъ случай съ Агамемнономъ, которому пришлось жертвовать своей дочерью Ифигеніей, чтобы успокоить разбушевавшееся море. Саксы, оставляя Галлію, заклали въ видѣ жертвы морскому богу десятую часть своихъ плѣнныхъ, чтобы получить попутный вѣтеръ. Спуская со штапеля въ воду корабль, викинги приносили человѣческія жертвы и обагряли киль кровью. Совсѣмъ особая жертва убіеніе перваго ребенка, чтобы потомъ имѣть больше дѣтей. Въ одномъ изъ разсказовъ Сомадевы упоминается такая жертва. Царь Сомака долго не имѣлъ дѣтей, хотя обладалъ сотней женъ. Наконецъ, у него родился сынъ. Но жрецы посовѣтовали царю принести въ жертву этого сына, и тогда божество вознаградитъ его сторицей. Сомака послушался и принесъ сына въ жертву. И предсказаніе жрецовъ сбылось: черезъ нѣкоторое время всѣ жены родили ему по сыну. Изъ этого обычая—жертвовать перворожденнымъ въ надеждѣ на дальнѣйшій приплодъ—развилась идея, что вообще жертва перворожденнымъ обладаетъ особой мистической силой [1]).

Когда первобытный человѣкъ предпринималъ какую-нибудь постройку, то также приносились человѣческія жертвы. При этомъ руководились тѣмъ соображеніемъ, что душа убитаго будетъ охранять постройку.

---

[1]) *Westermarck*, I, 364—9, 375—7, 382.

Когда въ Сіамѣ строили новыя городскія ворота, то первыхъ четырехъ прохожихъ хватали и зарывали живыми у воротъ. Правда, это объясненіе противорѣчитъ мистической боязни передъ мертвецами. Поэтому весьма возможно, что объясненіе замѣнило собой болѣе древній мотивъ, по которому такая строительная жертва должна была удовлетворить тѣхъ неизвѣстныхъ духовъ, которые подстерегали человѣка въ новомъ домѣ. Какъ бы то ни было, этотъ родъ жертвы держался очень долго и вызвалъ въ народной поэзіи мотивъ о дѣвушкѣ, которую замуравливаютъ въ стѣну замка. Въ настоящее время остаткомъ жертвы являются деньги, которыя кладутся при закладкѣ дома [1]).

Эта человѣческая жертва не лишена логичности, какъ вообще поступки первобытнаго человѣка. Она основана на идеѣ замѣстительства. Вражескимъ силамъ нужна человѣческая жизнь. Они угрожаютъ чумой, бурей, недородомъ и т. д. Но первобытный человѣкъ добровольно, въ видѣ жертвы, даетъ ему эту жизнь. Правда, не безъ разсчета подсунуть вражьей силѣ малоцѣнную жизнь вмѣсто высокоцѣнной, жертвуя рабовъ, военноплѣнныхъ или дѣтей. Иногда приносятъ въ жертву родоначальника, чтобы спасти процвѣтаніе всего рода. Въ виду этого толкованія, Вестермаркъ называетъ человѣческія жертвы „преміями страхованія жизни“ [2]).

Если духи и божества требовали своей жертвы, то тѣмъ болѣе человѣкъ, умершій насильственной смертью. Выше мы видѣли, что мертваго вообще боялись, даже тогда, когда никого въ его смерти винить не приходилось. Мертвый озлобленъ уже потому, что приходилось оставлять земную жизнь. Если же его кто-нибудь убилъ, то мертвый имѣлъ полное право требовать жизни убійцы. Отсюда обычай кровавой мести. Въ Коранѣ прямо сказано: „Вамъ предписано отмщеніе за убійство“. У всѣхъ арійскихъ народовъ кровавая месть соблюдалась еще и въ историческое время. На Корсикѣ, въ Албаніи и Черногоріи кровавая месть происходитъ и по сей день. Въ Австраліи кровавая месть считается священнѣйшимъ долгомъ. Пока ближайшій родственникъ убитаго не исполнитъ этого долга, онъ подвергается насмѣшкамъ и издѣвательству. Если онъ вздумаетъ уклониться, жена уйдетъ отъ него, мать будетъ стыдиться за него, а отецъ презирать. Вмѣстѣ съ тѣмъ душа убитаго не можетъ успокоиться. Она можетъ навлечь болѣзни и несчастья на весь родъ. Въ Швеціи существовалъ обычай, по которому, въ случаѣ ненахожденія убійцъ, ближайшій родственникъ подходилъ къ трупу и просилъ послѣдняго самого отыскать убійцу и отмстить за его злодѣяніе. У многихъ племенъ убійцу хоронили въ одной могилѣ съ убитымъ. Германцы убивали убійцу надъ

---

[1]) *Westermarck*, I, 386—7.
[2]) *Ibid.*, I, 388—9.

могилой убитаго. Итакъ, кровавая месть является жертвой, приносимой душѣ убитаго и предохраняющей живыхъ отъ ея преслѣдованій [1]).

Смертную казнь принято возводить къ обычаю кровавой мести. Въ виду нашего объясненія послѣдней, можно разсматривать смертную казнь также какъ жертву. Вестермаркъ указываетъ на нѣкоторые обычаи изъ Марокко, очень наглядно выявляющіе этотъ жертвенный характеръ смертной казни. Мститель слизываетъ кровь убійцы со своего кинжала. Однажды мститель вырвалъ у убійцы кусокъ мяса и высосалъ кровь. Въ Абессиніи казнь убійцы превращается въ семейное торжество. Убійцѣ перерѣзаютъ горло и собираютъ кровь въ сосудъ, изъ котораго пьютъ всѣ гости. Эти обычаи основаны опять на идеѣ замѣстительства, что убійца такъ или иначе долженъ заполнить пробѣлъ образовавшійся отъ его злодѣянія. Или онъ самъ дѣлается членомъ семьи убитаго, или онъ даетъ родственникамъ убитаго свою кровь, или онъ откупается денежной вирой. Этотъ мистическій характеръ смертной казни доказывается и тѣмъ, что послѣдняя удерживается только какъ наказаніе за убійство. Тамъ, гдѣ смертная казнь примѣнялась за колдовство или воровство или другія несмертоносныя преступленія, она никогда не считалась справедливо примѣненной. Но смертная казнь какъ наказаніе за убійство встрѣчала одобреніе темной толпы, не отрѣшившейся еще отъ мистическаго принципа „кровь за кровь“ [2]).

Долгое время думали, что самоубійство явленіе только новой культуры, но этнографы совершенно отвергли это мнѣніе. Напротивъ, самоубійство встрѣчается очень часто у первобытныхъ народовъ и по самымъ разнообразнымъ причинамъ. Эта распространенность самоубійства объясняется взглядами на жизнь души послѣ смерти. Во-первыхъ, мысль о перевоплощеніи облегчаетъ самоубійство. Многіе спѣшатъ покончить съ собой, думая, что душа останется въ томъ возрастѣ, въ которомъ умеръ человѣкъ. Жена кончаетъ съ собой у трупа мужа, чтобы душа ея жила вмѣстѣ съ его душой. У жителей острововъ Фиджи существуетъ повѣрье, что душа мужа будетъ больше любить ту изъ своихъ женъ, которая охотнѣе всѣхъ послѣдуетъ за нимъ въ могилу. Нигдѣ самоубійство не окружено такимъ ореоломъ почета, какъ въ Японіи. Тамъ харакири производится въ самомъ храмѣ и совершившему надъ собой харакири оказываются самыя большія почести [3]).

Наконецъ, перейдемъ къ третьей группѣ явленій, предусмотрѣнныхъ первобытнымъ человѣкомъ. Помня страхъ передъ умершимъ, естественно было опасаться, что убитый прежде всего будетъ преслѣдовать виновника въ его смерти и его ближайшихъ родственниковъ. Отсюда создавалось

[1]) *Westermarck*, I, 397—401.
[2]) *Ibid.*, I, 401—2 и 411.
[3]) *Ibid.*, II, 198—9 и 205.

отрицательное отношеніе къ убійцѣ. У сѣверо-американскихъ индѣйцевъ существовали разные обычаи, направленные къ очищенію убійцы. Онъ долженъ поститься извѣстные сроки и держаться поодаль отъ жены. У племени Банту убійца спѣшитъ бриться и кромѣ того смазываетъ свое тѣло предохранительнымъ средствомъ—козьимъ пометомъ. У племени Джа-луо убійца устраиваетъ большое торжество, чтобы умилостивить душу убитаго. По закону Ману, убійца долженъ трижды ринуться головой впередъ въ огонь или проплыть по всему направленію рѣки Сарасвати противъ теченія и сбрить всѣ свои волосы. Убившій брамина, долженъ былъ выстроить хижину въ лѣсу и жить въ одиночествѣ 12 лѣтъ. По представленіи эллиновъ, убійца долженъ былъ какъ зачумленный избѣгать всякаго общенія съ сородичами [1]).

Этотъ отрицательный взглядъ на убійство получилъ свое дальнѣйшее развитіе у народовъ античной культуры. Блестящимъ примѣромъ является трактовка мотива о матереубійцѣ Орестѣ Эсхиломъ. Хотя Орестъ лишь исполнилъ завѣтъ кровавой мести, но эриннiи обратились противъ него самого и преслѣдуютъ его. Наконецъ, замученный Орестъ ищетъ нравственнаго оправданія своего проступка въ высшемъ аѳинскомъ судѣ —въ ареопагѣ. Но ареопагъ даетъ ему плохое оправданіе—голоса дѣлятся поровну и лишь богиня Аѳина возвращаетъ ему покой. Рядомъ съ этимъ поэтическимъ осужденіемъ убійства сопоставимъ изрѣченія мудрыхъ римлянъ. Цицеронъ различаетъ два способа къ устраненію споровъ —разбирательство и силу; только первый способъ, по его мнѣнію, достоинъ человѣка, а второй подходитъ къ звѣрскому состоянію. Сенека пишетъ: „люди, будучи наиболѣе кроткими изъ всѣхъ животныхъ породъ, не стыдятся восторгаться взаимной бойней, ведутъ войны и передаютъ ихъ въ наслѣдство своимъ дѣтямъ, между тѣмъ какъ неразумныя животныя и хищные звѣри живутъ другъ съ другомъ въ мирѣ“ [2]).

Остановимся вкратцѣ на связи религіи и морали. Мы видѣли уже на нашемъ примѣрѣ, что высшія силы, которымъ поклоняется человѣкъ, заинтересованы въ соблюденіи тѣхъ обычаевъ, изъ которыхъ проистекли моральныя идеи. Въ данномъ случаѣ человѣческія жертвы были тѣмъ требованіемъ, отъ котораго, согласно мистическому жизнепониманію, не могли отказаться боги. Такъ сами боги стали на стражу обычаевъ. Но если боги требовали соблюденія обычаевъ по отношенію къ самимъ себѣ, то не могли они равнодушно смотрѣть и на нарушеніе обычаевъ, установившихся у людей въ отношеніяхъ между собой. Какъ намъ показалъ приведенный примѣръ, обычаи были связаны между собой въ болѣе или менѣе стройную систему. Въ сохраненіи этой системы боги казались лично заинтересованными. Отсюда выводился взглядъ на боговъ, какъ на

[1]) *Westermarck*, I, 315—6.

[2]) *Ibid.*, I, 290.

охранителей древнихъ обычаевъ. Они карали каждаго, кто отступалъ отъ обычая.

О характерѣ загробной жизни не могли не задумываться. Почти у всѣхъ первобытныхъ племенъ мы встрѣчаемъ болѣе или менѣе наивныя мысли о томъ, какъ живетъ душа послѣ смерти. Вѣра въ переселеніе души породила и мысль о карѣ или наградѣ послѣ смерти. Дѣйствительно, если душа могла переселиться во всякихъ животныхъ и даже въ растенія, то, конечно, возникалъ вопросъ, отчего душа въ одномъ случаѣ выбираетъ животное благородное и сильное, въ другомъ—грязное и жалкое. Отвѣтомъ и явилась мысль о наградѣ за земную жизнь въ первомъ случаѣ и о карѣ—во второмъ. Въ концѣ концовъ, эта мысль, что состояніе души послѣ смерти зависитъ отъ характера земной жизни, сочеталось и съ представленіями объ особомъ царствѣ мертвыхъ. Какъ утѣшительна должна была казаться мысль, что человѣкъ, изстрадавшійся въ земной юдоли, будетъ сторицей вознагражденъ на томъ свѣтѣ! Съ другой стороны, несправедливость, наблюдаемая на землѣ, наводила на мысли, что боги иногда откладываютъ свои кары на то время, когда душа предстанетъ передъ ихъ судомъ. Пусть на землѣ царитъ неправда, но послѣ смерти каждому воздадутъ по его заслугамъ. Такъ мистическое представленіе о жизни души послѣ разложенія тѣла, разрослось въ грозный судъ, который ожидаетъ человѣка по ту сторону могилы.

По представленію древнихъ египтянъ, душа умершаго попадаетъ въ царство мертвыхъ черезъ врата заходящаго солнца. Тамъ, на тронѣ, сидитъ Осирисъ и 42 подземныхъ духа. Душа обращается къ Осирису со слѣдующей рѣчью: „Хвала тебѣ, великому богу, хранителю правды. Пришла къ тебѣ лицезрѣть твою доброту. Я знаю твое имя, знаю также имена тѣхъ 42 подземныхъ духовъ, которые сидятъ здѣсь въ залѣ правды, которые питаются истязаніями преступниковъ и кровью злодѣевъ въ день искупленія предъ лицомъ совершеннаго Осириса. Твое имя—властитель душъ и хранитель правды! Хотѣла бы узнать и васъ, хранителей правды. Правду приношу вамъ, простите мнѣ мои проступки. Я не сдѣлала никому зла, никого не обманула, никого не убила, не клятвопреступничала передъ судомъ, не лишала никого своего заработка, не была лѣнива, не была слаба, не падала духомъ, не опускалась, не творила ничего противнаго богамъ, не возставала противъ начальства, не угнетала никого, не заставляла никого голодать или плакать...“

Послѣ этой рѣчи души приступаютъ къ взвѣшиванію: въ одну чашу вѣсовъ кладутъ сердце умершаго, въ другую—страусовыя перья правды и справедливости. Божество Тотъ записываетъ результатъ взвѣшиванія на своей доскѣ. Если сердце оказывается слишкомъ легкимъ, душа должна отправиться въ царство мрака, надъ вратами котораго читаетъ: „эти злыя души не видятъ солнечнаго бога, зажигающаго лучи своего

щита". Здѣсь 75 помѣщеній, причемъ каждое отдѣленіе предназначено опредѣленному грѣху и особому наказанію. Гдѣ грѣшниковъ рѣжутъ, гдѣ вѣшаютъ головою внизъ, гдѣ преступники идутъ, влача за собой свое окровавленное сердце, гдѣ ихъ варятъ въ большихъ котлахъ.

Если же душа оправдалась, то ее украшаютъ перьями справедливости и окропляютъ живой водой. Душа отправляется къ востоку—къ полянамъ солнечнаго бога. Тамъ души праведныхъ жнутъ богатую жатву, собираютъ цвѣты и плоды, гуляютъ въ тѣнистыхъ рощахъ и купаются въ прохладныхъ прудахъ...

Заключеніе.

Наша цѣль заключалась вовсе не въ томъ, чтобы обличить мистическое жизнепониманіе. Наряду съ противоположнымъ ему раціонально-эмпирическимъ міросозерцаніемъ оно является существеннымъ теченіемъ нашей культуры. Въ иныхъ областяхъ его значеніе чувствуется сильнѣе, въ другихъ слабѣе. Мораль и художественное творчество любовно льнутъ къ мистицизму, наука, техника и экономическій бытъ вступили съ нимъ въ борьбу. Нѣкоторыя эпохи выявляютъ торжество мистическихъ началъ, какъ, напримѣръ, средніе вѣка, въ то время какъ другія готовы предать ихъ забвенію. Не всѣ расы одинаково предрасположены къ воспріятію мистическихъ взглядовъ, славянская, напримѣръ, больше, чѣмъ англосаксонская. Но нѣтъ области жизни, нѣтъ эпохи, нѣтъ народа, гдѣ бы мистицизмъ совершенно отсутствовалъ.

Поэтому анализъ мистицизма и его роли въ культурѣ является важнымъ подспорьемъ для ея оцѣнки. Мистицизмъ вѣдь не только задерживающее, но и творческое начало. Онъ свидѣтельствуетъ о многогранности человѣческой натуры и объ ирраціональности людскихъ поступковъ. Тѣмъ серьезнѣе мы должны отнестись къ той задачѣ, которую уже греческій философъ призналъ корнемъ всей мудрости и выразилъ словами: „познай самого себя!"

К. Тіандеръ.

Мюнхенъ,
25 апрѣля 1913 г.

III.

ФОРМЫ ПЕРВОБЫТНОЙ ОБЩЕСТВЕННОСТИ ВЪ СВЯЗИ СЪ МИѲОТВОРЧЕСТВОМЪ.

Среди сочиненій знаменитаго англійскаго этнолога Фрэзера есть одно, которое представляетъ особенный интересъ при изученіи первобытныхъ формъ человѣческой общественности. Это—недавно вышедшее во второмъ переработанномъ изданіи изслѣдованіе его о магіи и эволюціи власти вождей: „The magic art and the evolution of Kings“ (2 тома. 1911). Современная этнологія, очень далеко уйдя отъ того прямолинейнаго эволюціонизма, на которомъ были построены труды Тэйлора, Леббока, Спенсера и множества ихъ послѣдователей, все болѣе сводитъ изученіе первобытныхъ формъ жизни къ изслѣдованію первобытныхъ психическихъ состояній. Если въ различныхъ частяхъ земного шара у народовъ, которые, вѣроятно, никогда не находились въ непосредственныхъ взаимоотношеніяхъ, наблюдаются одинаковыя въ своемъ основаніи учрежденія, то ихъ сродство можетъ объясняться только близостью міровоззрѣнія этихъ народовъ. Эта близость можетъ восходить, въ свою очередь, къ одинаковымъ внѣшнимъ условіямъ существованія, но лишь постольку, поскольку эти внѣшнія условія создаютъ міровоззрѣнія и культурную предрасположенность, можетъ идти рѣчь и о нихъ. На первомъ мѣстѣ все-таки стоитъ интересъ психологическій. „Дикарь“ является понятіемъ „народно-психологическимъ“ (въ смыслѣ нѣмецкаго Völkerpsychologie), и въ новѣйшихъ трудахъ Леви-Брюля, Фишера, Фробеніуса, Фиркандта и мн. друг. эти „народы вѣчной первобытности“ (die Völker ewiger Urzeit Брейзига) оказываются таковыми именно, какъ выразители опредѣленнаго психологическаго типа. И самая теорія культурныхъ переживаній, выдвинутая въ свое время Тэйлоромъ, сводится такимъ образомъ къ пережиткамъ былыхъ навыковъ жизни, которые когда-то были логически связаны съ опредѣленнымъ міровоззрѣніемъ, но теперь потеряли свое первоначальное значеніе, соблюдаются, какъ что-то мистически неясное, или получаютъ новое объясненіе.

Такимъ образомъ, понять этнологическое явленіе означаетъ познать ту психологическую среду, въ которой оно возникаетъ, и которая придаетъ ему опредѣленный характеръ. Только въ этой средѣ явленіе *живетъ* своей естественной жизнью, развивается, ассимилируя себѣ новые элементы и само приспособляясь къ новымъ отношеніямъ. Измѣнилась психологическая обстановка,—и явленіе замерло въ своемъ развитіи, превратилось въ культурное переживаніе. „Новыя птицы“, если и поютъ старыя пѣсни, то понимаютъ ихъ уже по своему.

Указанныя соображенія я подкрѣплю однимъ примѣромъ. Кто не знаетъ плача Ярославны въ „Словѣ о Полку Игоревомъ“? Томясь въ невѣдѣніи объ участи мужа, князя Игоря, Ярославна рано утромъ причитаетъ на стѣнѣ города Путивля. Она обращается къ вѣтру-вѣтрилу съ мольбой не нести вражескія стрѣлы на войско мужа, и къ Днѣпру, чтобы онъ на своихъ водахъ принесъ князя Игоря домой, и къ свѣтлому-пресвѣтлому солнцу. „Для всѣхъ ты тепло и красно; зачѣмъ, господине, ты простерло свои горячіе лучи на воиновъ лады? Въ полѣ безводномъ засухою у нихъ луки согнуло, тугою у нихъ колчаны замкнуло“. Это поэтическое мѣсто „Слова“ представляетъ собою плачъ, причитаніе. Иного значенія оно, повидимому, не имѣло уже въ 12 вѣкѣ. Е. В. Барсовъ въ своихъ „Причитаньяхъ Сѣвернаго края“ (ч. II. 1882) сравниваетъ съ нимъ тѣ плачи о разореніи Трои, Іерусалима, которые были извѣстны въ древней и средневѣковой литературѣ. „Или забылъ Ты, о Сіонъ, твоихъ плѣненныхъ дѣтей? Не слышишь ты привѣта... Дай мнѣ крылья, и я принесу на Твои развалины остатокъ моего сердца“... Такъ плакалъ въ 12 в. путешествовавшій по Палестинѣ еврейскій поэтъ Рабби Іегуда Галеви. Мотивы „Слова о полку Игоревомъ“ уцѣлѣли до нашихъ дней въ рекрутскихъ плачахъ Сѣвернаго края, собранныхъ Барсовымъ. Солдатская жена посылаетъ своей ладѣ милой съ буйнымъ вѣтромъ грамоту, которая, дѣйствительно, поразительно напоминаетъ плачъ Ярославны. Но всѣ эти обращенія къ умиленному красну солнышку и ко матушкѣ быстрой рѣкѣ получаютъ свое настоящее значеніе и реальное оправданіе лишь въ томъ случаѣ, если плачущій имѣетъ средства воздѣйствовать на явленія природы, заставить солнце не палить зноемъ милаго, принудить вѣтеръ отнести въ сторону отъ него пущенную стрѣлу. И то, что въ поэзіи сдѣлалось лишь поэтическимъ пережиткомъ, лишь чувствомъ связи поэтически настроенной души съ вселенной, то въ иномъ быту остается тѣмъ, чѣмъ было первоначально, магическимъ заговоромъ. Въ Сѣверной Африкѣ, разсказываетъ Фрезеръ (I 165—166), если мужъ куда-нибудь удалился, а жена хочетъ вернуть его домой, она достаетъ сѣмена перца и кишнеца (coriander) изъ лавки, которая обращена на востокъ, и при заходѣ солнца бросаетъ ихъ на горящую жаровню. Затѣмъ обратившись на востокъ, она машетъ платкомъ, которымъ она сама вытиралась, и произноситъ: „Пусть вернется назадъ

заходящее солнце, найдя такого-то или такую-то въ печали и страданіяхъ. Пусть печаль, которую причиняетъ мнѣ его отсутствіе, заставитъ его рыдать и стонать, пусть она разрушитъ всѣ препятствія, которыя его задерживаютъ, и вернетъ его домой". Здѣсь передъ нами уже не причитаніе, но магическое средство, основанное на миѳическихъ представленіяхъ о странствованіяхъ солнца.

Миѳотворчество и его непосредственный спутникъ, магія, тѣснымъ кольцомъ окружаютъ жизнь психически низшихъ человѣческихъ обществъ. Далеко не всегда наука бываетъ въ состояніи указать, на какомъ представленіи зиждется тотъ или другой пріемъ магическаго воздѣйствія. Никакой связи между причиной, этимъ магическимъ пріемомъ, и слѣдствіемъ теперь иногда уже не удается уловить. Но въ сознаніи тѣхъ, кто вводилъ магическое средство, эта связь должна была существовать, и ассоціацію между средствомъ и результатомъ устанавливалъ миѳъ. Вотъ почему, говоря о томъ всепроникающемъ, всемогущемъ вліяніи, какое оказываетъ на жизнь дикаря вѣра въ магію, приходится возводить эту вѣру къ ея первоисточнику, миѳотворчеству, и мы имѣемъ право говорить о созданіи первобытныхъ формъ общественности подъ вліяніемъ миѳа. Что же касается магіи, то она является источникомъ силы и власти для тѣхъ, въ рукахъ которыхъ находится обладаніе этимъ страшнымъ искусствомъ.

Едва ли можно найти на землѣ такое дикое племя, которое не имѣло бы даже никакихъ представленій о магіи. Вѣроятно, въ отдаленнѣйшія времена человѣческаго существованія, когда возникли погребенія, цѣлью послѣднихъ являлось установленіе какихъ-то магическихъ отношеній живыхъ къ покойнику. Изъ современныхъ же дикихъ народовъ одни изъ самыхъ отсталыхъ, центрально-австралійскія племена, уже не только знаютъ магію, но и отдаютъ верховную власть въ руки колдуновъ. Племена управляются старѣйшинами, на обязанности которыхъ лежитъ совершеніе магическихъ обрядовъ, направленныхъ на умноженіе тотемовъ [1]), а такъ какъ значительное большинство этихъ послѣднихъ оказывается употребляемыми въ пищу животными или растеніями, то отсюда вытекаетъ, что на главарей племени, т. е. знахарей, возлагается обязанность снабжать соплеменниковъ пищей съ помощью магическихъ средствъ. Они же должны заботиться о томъ, чтобы страна имѣла достаточное количество дождей. Но важнѣйшей ихъ функціей является охраненіе священнаго „склада", обычно какого-нибудь ущелья въ горахъ или пропасти, оврага, ямы, гдѣ лежатъ священные камни и палки, съ которыми какимъ-то мистическимъ образомъ связаны души всего народа, всѣхъ живыхъ и мертвыхъ членовъ его. Знахари несутъ и такую общественную обязанность, какъ наказаніе

[1]) См. въ этомъ же сборникѣ статью г. Тіандера. Примѣры общественной магіи заимствованы мною изъ названной выше книги Фрэзера (глава „Magicians as kings").

виновныхъ за нарушеніе племенныхъ обычаевъ, и такимъ образомъ въ ихъ рукахъ лежитъ большая власть, основанная прежде всего на ихъ магическомъ могуществѣ.

Хоуитъ (Howitt), авторъ знаменитаго сочиненія о туземныхъ племенахъ юго-восточной Австраліи, сообщаетъ рядъ интересныхъ подробностей о положеніи знахарей-вождей среди этихъ племенъ. Они созываютъ своихъ соплеменниковъ на обрядъ посвященія и на обсужденіе вопросовъ, имѣющихъ общественный интересъ. Это не просто чародѣи, но именно знахари, т. е. люди, обладающіе даромъ исцѣленія съ помощью заговоровъ и различныхъ магическихъ средствъ (the medecine-men). Такіе вѣдуны рѣшаютъ споры, устраиваютъ браки, распоряжаются установленіемъ церемоніала въ извѣстныхъ случаяхъ. „Они пользуются дѣйствительной властью въ своемъ племени, прибавляетъ Хоуитъ; они отдаютъ приказанія, тогда какъ другіе обращаются лишь съ просьбами“. Иногда власть пріобрѣтается не излѣченіемъ больныхъ, но инымъ путемъ; однако, и въ этомъ случаѣ на вождя-колдуна возлагается сама собой обязанность исцѣленія; онъ долженъ быть знахаремъ, такъ какъ дикарю ничто не дорого такъ, какъ жизнь.

Переходя отъ Австраліи къ Новой Гвинеѣ, туземцы которой стоятъ на гораздо болѣе высокомъ уровнѣ культурнаго развитія, Фрэзеръ отмѣчаетъ, что и здѣсь строеніе общества выдвигаетъ лишь рудиментарную верховную власть. Но власть эта и здѣсь принадлежитъ знахарямъ, безъ участія которыхъ не обходится ни одно событіе общественной или семейной жизни. Для папуасцевъ Новой Гвинеи, утверждаетъ изучавшій ихъ католическій миссіонеръ, одна вещь не подлежитъ сомнѣнію, и они смотрятъ на нее, не какъ на дѣло вѣры, но какъ на фактъ самоочевидный и всѣмъ извѣстный. Онъ состоитъ въ томъ, что *перги* (колдуны) обладаютъ необычайнымъ могуществомъ надъ людьми, что въ ихъ рукахъ находится власть надъ жизнью и смертью этихъ послѣднихъ. „Отсюда вытекаетъ естественное слѣдствіе, что они должны бояться знахаря и повиноваться ему во всемъ, и давать ему все, что онъ требуетъ. *Перги* не есть вождь, но онъ повелѣваетъ вождями, и мы можемъ сказать, что истинная власть, единственное фактическое вліяніе въ Новой Гвинеѣ принадлежитъ *перги*. Ничто не можетъ противиться ему“. Такъ, нѣсколько лѣтъ тому назадъ одинъ туземецъ былъ вождемъ лишь потому, что ему приписывалась власть управленія моремъ, которое онъ могъ по своему произволу или укрощать, или дѣлать бурнымъ и бушующимъ. Другой пріобрѣлъ свою власть тѣмъ, что обладалъ способностью низводить на землю дождь, на поля урожай и умѣлъ заставить солнце сіять. Надо имѣть нѣкоторыя миѳическія представленіи о солнцѣ и дождѣ и другихъ явленіяхъ, чтобы приписывать колдунамъ власть надъ ними, и въ основѣ власти знахарей лежитъ и здѣсь, такимъ образомъ, миѳотворчество.

Еще болѣе отчетливо это выступаетъ въ слѣдующемъ свидѣтельствѣ Кодрингтона относительно туземцевъ Меланезіи: „могущество вождей основывалось до сихъ поръ на вѣрѣ населенія въ ихъ сверхъестественную силу, которая происходила *отъ духовъ*, находившихся въ общеніи съ ними. Когда эта вѣра упала, какъ это случилось, напримѣръ, нѣсколько лѣтъ тому назадъ на Banks' Islands, положеніе вождей сдѣлалось весьма неопредѣленнымъ, и такъ какъ, вообще, эта вѣра теперь уменьшилась, то по необходимости здѣсь долженъ будетъ возникнуть новый родъ власти: иначе наступитъ анархія". Связи съ духами (tindalo) предполагаютъ наличность уже нѣсколько выработанныхъ представленій о сверхъестественномъ мірѣ и его вліяніи на человѣческую жизнь. Другими словами, подкладка миѳотворчества ясна въ этомъ общественномъ учрежденіи племенныхъ вождей. Такъ, на одномъ изъ Ново-Гебридскихъ острововъ высшая власть принадлежитъ людямъ, которые принесли въ жертву тысячу маленькихъ поросятъ духамъ своихъ предковъ. На чемъ же основано это ихъ значеніе? На миѳическихъ представленіяхъ о томъ, что въ такихъ щедрыхъ жертвователяхъ живутъ всѣ души древнихъ вождей и всѣ тѣ духи, которые господствуютъ надъ племенемъ. Опять-таки съ миѳическими взглядами мы встрѣчаемся и въ обоснованіи власти вождя среди людоѣдовъ Саломоновыхъ острововъ. Слѣдуетъ прибавить, что и самое людоѣдство основано не на какихъ нибудь нравственныхъ или экономическихъ побужденіяхъ (по крайней мѣрѣ, не всегда[1]), но на миѳическихъ воззрѣніяхъ. На Саломоновыхъ островахъ одинъ изъ вождей разсказывалъ европейцу, что онъ обладаетъ силой вызывать дождь, вѣтеръ, бурю, громъ и молнію или же засуху. Въ качествѣ магическаго инструмента, онъ пользовался кускомъ бамбука, къ которому было привязано нѣсколько пестрыхъ лоскутковъ матеріи. Онъ увѣрялъ, что въ этомъ бамбукѣ скрыты злые духи дождя и вѣтра и, когда онъ имъ приказываетъ исполнять свою обязанность или сидѣть спокойно, они обязаны повиноваться ему, какъ его подчиненные и подданные. Когда онъ отдавалъ приказанія этимъ плѣннымъ духамъ, бамбукъ прикрѣплялся къ самому верхнему пункту дома.

Подымемся нѣсколько выше по лѣстницѣ культуры, и мы увидимъ, что въ основѣ власти вождя лежатъ уже не примитивно грубыя представленія о магіи, но болѣе сложныя миѳическія воззрѣнія и организаціи. Такъ, на одномъ изъ меланезійскихъ архипелаговъ, Ново-Британіи, новѣйшій изслѣдователь, Броунъ, выпустившій свою книгу въ 1910 году, не замѣтилъ никакой организованной власти, за исключеніемъ тайныхъ обществъ и вождей, которые будто бы обладали исключительной силой и могуществомъ, основанными на колдовствѣ и знахарствѣ. „Это могущество имѣло вполнѣ реальный характеръ, будучи построено, какъ я полагаю,

[1]) Въ нѣкоторыхъ случаяхъ людоѣдство является патологическимъ дефектомъ, связаннымъ съ сексуальной патологіей.

на двухъ основаніяхъ: во первыхъ, на томъ, что сами эти люди были искренно убѣждены, что они обладаютъ той силой, какую приписываютъ себѣ, а во-вторыхъ на томъ, что и народъ былъ увѣренъ, что они дѣйствительно обладаютъ магическимъ могуществомъ. Эти люди требовали для себя титула вождя (todaru), и народъ признавалъ это требованіе; однако, этотъ титулъ не являлся результатомъ какого-нибудь избранія или не передавался по наслѣдству. Просто случалось такъ, что извѣстное лицо выступало съ претензіями на обладаніе сверхъестественными силами и, если ему удавалось, убѣждалъ людей, что оно дѣйствительно обладаетъ ими". При этомъ обязанности вождя и знахаря здѣсь уже усложняются. „По общему убѣжденію, вождь всегда служилъ и жрецомъ, т. е. онъ заявлялъ, что находится въ постоянномъ общеніи съ *tebe'ans* (духами) и съ помощью ихъ воздѣйствія оказывается въ состояніи вызывать дождь или заставлять солнце ярко свѣтить, укрощать или подымать вѣтры, насылать или прекращать болѣзни, успѣхъ или пораженіе на войнѣ и, вообще, давать удачу въ какомъ-нибудь дѣлѣ, за что и интересующійся долженъ былъ заплатить подходящую плату. Если заговоръ не приносилъ желательнаго результата, у колдуна всегда было удовлетворительное объясненіе, которое обычно и принималось безъ дальнихъ словъ. По моему мнѣнію, успѣхъ, котораго несомнѣнно достигали эти люди, былъ основанъ на ихъ тонкомъ наблюденіи явленій природы и на дѣйствіи страха, который они наводили на народъ".

Уже въ этомъ сообщеніи мы встрѣчаемъ вскользь брошенное замѣчаніе о наслѣдственности титула вождя и связанныхъ съ нимъ обязанностей колдуна и заклинателя. Для выясненія вопроса о происхожденіи власти изъ магическихъ вѣрованій первобытныхъ народовъ на этомъ институтѣ наслѣдственности магической силы необходимо остановиться. На чемъ можетъ основываться такая наслѣдственная передача сверхъестественныхъ силъ отъ отца къ сыну? Здѣсь передъ нами опять продуктъ миѳотворчества, извѣстныя представленія объ источникахъ сверхъестественной силы. Какъ примѣръ этого, я приведу разсказъ одного путешественника по Южной Африкѣ, который описываетъ путешествіе короля племени Матабелей по разнымъ частямъ его государства въ ноябрѣ 1880 года. Король прибылъ въ деревню „Бѣлыя скалы". Онъ привезъ съ собой дождь, который былъ такъ нуженъ его народу. Согласно представленіямъ матабелей, именно на королѣ лежитъ обязанность доставлять дождь или создавать хорошую погоду. И король, Ло-Бенгула, сумѣлъ выбрать время. Въ деревню онъ вступилъ во время страшной грозы. „Слѣдуетъ знать, прибавляетъ путешественникъ, что ежегодно прибытіе короля и наступленіе одновременно съ этимъ дождя даетъ поводъ къ маленькому торжеству. Ибо дождь является въ странѣ матабелей великимъ благодѣяніемъ, которое приноситъ съ собою король, залогъ будущаго урожая и благосостоянія, послѣ восьми мѣся-

цевъ страшной засухи". Король совершаетъ нѣсколько магическихъ обрядовъ, но сила заключается не столько въ нихъ, сколько въ его молитвенномъ обращеніи къ духамъ предковъ и принесеніи въ жертву имъ двѣнадцати черныхъ быковъ. Молитва короля такова: „О, великіе духи моихъ отцовъ и дѣдовъ, благодарю васъ за то, что въ прошломъ году вы дали моему народу больше, чѣмъ нашимъ врагамъ, машонамъ. И въ этомъ году, въ благодарность за двѣнадцать черныхъ быковъ, которые я принесъ вамъ въ жертву, сдѣлайте насъ самымъ богатымъ и сильнымъ народомъ на свѣтѣ!" Такимъ образомъ, даже не восходя къ болѣе позднему и выше стоящему на культурной лѣстницѣ ученію о воплощеніи душъ предковъ въ ихъ царственномъ потомкѣ, мы все же находимъ объясненіе для наслѣдственности магическихъ способностей и связаннаго съ ними званія вождя въ той близости, которую сохраняютъ души усопшихъ королей-маговъ съ потомствомъ. О такой наслѣдственности мы имѣемъ рядъ свидѣтельствъ. Такъ, среди вамбугве, одного изъ народовъ банту Восточной Африки, первоначальной формой управленія была семейная республика, но огромная власть колдуновъ, передаваемая по наслѣдству, вскорѣ возвела ихъ въ положеніе маленькихъ корольковъ. Изъ трехъ вождей, жившихъ въ этой области въ 1894 году, двое пользовались особымъ почетомъ, какъ колдуны, и огромное количество скота, которымъ они обладали, имѣло своимъ источникомъ по преимуществу подарки, которые имъ дѣлались въ благодарность за ихъ заслуги въ колдовствѣ. Главной ихъ обязанностью служило вызываніе дождя. Среди другого народа Восточной Африки княжеская власть, восходящая своими корнями къ магическимъ дѣйствіямъ колдуна, является не только наслѣдственной, но и облекаетъ носителя ея особеннымъ покровомъ неприкосновенности. Особа вождя считается абсолютно священной.

Такимъ образомъ, въ возникновеніи первобытной верховной власти— конечно, не вездѣ и не всегда—видную роль сыграли миѳическія представленія о связи человѣка съ таинственными силами природы и о способности нѣкоторыхъ, особо одаренныхъ людей вліять на эти силы съ помощью извѣстныхъ имъ могущественныхъ средствъ магіи. Власть пріобрѣтаетъ на самой зарѣ своего возникновенія мистическое обаяніе, которое она сохраняетъ въ эпоху древности повсюду: въ Египтѣ, Мексикѣ, древней Греціи и деспотіяхъ Азіи.

Какъ на одно изъ учрежденій первобытныхъ обществъ, слѣдуетъ указать на тотемизмъ. Объ этомъ явленіи писано уже такъ много, что я не стану возвращаться къ опредѣленію его формъ, тѣмъ болѣе, что и въ настоящемъ томѣ этому вопросу посвящено нѣсколько указаній. Поэтому, я остановлюсь лишь на одномъ спеціальномъ случаѣ, именно: на тотемизмѣ у фановъ, народа, живущаго въ французскомъ Конго и нѣмецкомъ Камерунѣ и говорящаго на языкѣ банту. Въ недавнее время тотемизмъ

у фановъ сдѣлался предметомъ весьма обстоятельнаго изслѣдованія, позволяющаго ясно увидѣть здѣсь явленія миѳотворчества въ его вліяніи на образованіе общественныхъ формъ. Это огромный трудъ миссіонера Трилля (H. Trilles. „Le totémisme chez les Fân". Anthropos-Bibliothek 1912). Какъ извѣстно, тотемъ, являясь первоначально родовымъ знакомъ, превращается съ развитіемъ рода въ племя въ племенной знакъ. Тотемическое животное или растеніе разсматривается, какъ предокъ племени, какъ существо, матеріально тожественное съ племенемъ. Фаны, численность которыхъ достигаетъ нѣсколькихъ милліоновъ человѣкъ, распадаются болѣе, чѣмъ на 400 тотемическихъ группъ. Здѣсь тотемъ служитъ племеннымъ признакомъ, матеріализированнымъ именемъ племени, предкомъ или родственникомъ, покровителемъ, благоволеніе котораго слѣдуетъ заслужить. При этомъ тотемъ въ представленіяхъ фановъ оказывается всегда существомъ живымъ и покровительствующимъ племени,—существомъ, которое матеріализируется въ видѣ какого-нибудь предмета, чтобы имѣть возможность видимо покровительствовать племени. Чаще всего это животное, рѣже растеніе, всего рѣже минералъ, которому приписывается самостоятельная жизнь. Когда же тотемомъ признается духъ, онъ принимаетъ матеріальный или конкретный образъ въ видѣ какого-нибудь явленія природы, напр. грома, или въ видѣ какого-нибудь символа. Въ свою очередь явленіе природы, въ родѣ грома, молніи, радуги, принимаетъ матеріальный видъ или въ предметѣ, который имѣетъ къ нему непосредственное отношеніе, или въ такой вещи, которая опредѣляется для этой цѣли жрецомъ-фетишистомъ. Такова сложная система тотемизма у одного изъ африканскихъ народовъ. На ея выработку, несомнѣнно, должны были оказать свое воздѣйствіе сложныя миѳическія представленія о соотношеніи явленій между собой, о почитаніи, какъ фетишей, различныхъ предметовъ, о духовномъ нематеріальномъ существованіи тотемовъ, подчиняющихся въ извѣстныхъ случаяхъ матеріализаціи и т. д. Процессъ миѳотворчества здѣсь долженъ былъ сыграть видную роль.

Патеръ Трилль излагаетъ подробно чрезвычайно сложную систему тотемизма у фановъ, въ подробности которой я не могу здѣсь входить. Достаточно сказать, что тотемъ покровитель носитъ различныя названія въ качествѣ существа покровительствующаго и въ качествѣ результата дѣйствія его покровительства; далѣе, что эти названія въ свою очередь варіируются, когда идетъ рѣчь о тотемѣ народа, племени, клана, деревни, братства, семьи, отдѣльнаго лица, союза лицъ, тайнаго общества, такъ какъ у всякаго организованнаго сообщества имѣется свой тотемъ. Такимъ образомъ, тотемъ служитъ важнѣйшимъ объединяющимъ, соціальнымъ элементомъ. „По отношенію къ тотему, говоритъ патеръ Трилль (130—131), народъ является совокупностью племенъ, а племя совокупностью клановъ, изъ которыхъ только два сохраняютъ собственное имя племени: кланъ

основателя племени и кланъ, основанный однимъ изъ его сыновей или потомковъ по прямой линіи; кланъ оказывается, далѣе, совокупностью фратрій, дѣйствительнымъ развитіемъ одной семьи, единой по своему происхожденію и управляемой основателемъ клана, который и носитъ имя своего основателя. Изъ клана возникаютъ, въ свою очередь, и при тѣхъ же самыхъ условіяхъ дальнѣйшія подраздѣленія". Получается развѣсистое, многовѣтвистое генеалогическое древо. „Каждая вѣтка, въ свою очередь, выпускаетъ новыя вѣточки, и нѣкоторыя отрасли, эти соціальныя завязки, когда-нибудь принесутъ новые плоды и положатъ основаніе новымъ деревьямъ; и во всѣхъ этихъ вѣтвяхъ хранится все та же самая жизнь, которая связываетъ ихъ со стволомъ. Иностранецъ, который мимоходомъ сталкивается съ этими явленіями, можетъ обмануться въ нихъ, но самъ-то чернокожій, гордый своимъ древнимъ происхожденіемъ, не забываетъ его и тщательно хранитъ послѣдніе лоскутки своей національной исторіи. Когда вечеромъ, въ общественномъ домѣ клана, какой нибудь пѣвецъ, вспомнитъ о подвигахъ предковъ, о нѣкогда бывшихъ кровопролитныхъ войнахъ, о побѣдахъ, воспѣтыхъ въ національномъ эпосѣ, глубокіе вздохи вырываются изъ грудей черныхъ воиновъ. Въ пронесшемся вѣтрѣ, отъ котораго закачались банановыя деревья, имъ почуятся духи предковъ, прилетѣвшихъ въ черную ночь взглянуть на своихъ потомковъ, посмотрѣть, не охладѣла-ли въ ихъ жилахъ прежняя геройская кровь. Мнѣ часто приходилось присутствовать при этомъ зрѣлищѣ. И когда гасились огни, я слышалъ, какъ старые вожди съ грустью повторяли другъ другу тономъ меланхолической гордости. „Все это сдѣлали мы"! Но теперь, увы, нѣтъ больше войнъ,—развѣ только гдѣ-нибудь въ глубинѣ лѣсовъ. Не души предковъ являются теперь, но бѣлые люди, приходящіе на ихъ смѣну. И древніе боги удаляются".

Потребовалось много времени и много усилій мысли, чтобы разработать такую сложную систему тотемовъ, какая представлена въ книгѣ Трилля. Правда, это—область мысли некритической, не останавливающейся передъ тѣмъ, что уму непредубѣжденному кажется простой нелѣпостью, но, какъ мы уже знаемъ, психологія первобытнаго ума во многомъ отличается отъ нашей. Принимая за установленный фактъ, что тотемическія группировки людей представляютъ одну изъ древнѣйшихъ формъ общественности, извѣстную уже въ древнемъ Египтѣ, здѣсь я ограничусь на основаніи данныхъ о тотемизмѣ у фановъ указаніями на связь тотемизма съ миѳотворчествомъ. Такъ, согласно одной племенной легендѣ, основатель племени выбралъ свой тотемъ такимъ образомъ. Онъ хотѣлъ жениться, но не могъ выбрать жены по своему вкусу, и вотъ однажды онъ рѣшилъ принести жертву *Nzame* (творческое начало въ мірѣ). Когда пламя пожирало принесенное имъ въ жертву животное, пошелъ сильный дождь, погасившій огонь, и человѣкъ услышалъ голосъ, сказавшій ему:

„Пойди и брось кости въ рѣку“. Онъ такъ и сдѣлалъ, и ночью услышалъ опять голосъ, говорившій ему: „Иди къ рѣкѣ“. Тогда онъ пошелъ на берегъ и увидѣлъ здѣсь молодую женщину, которая привѣтствовала его словами: „Здравствуй, отецъ!“ Онъ же возразилъ: „Откуда ты явилась?“ И она отвѣтила: „Это тайна воды, спроси ее“. Онъ вопросилъ ее: „Не дочь-ли ты жертвоприношенія“. Она отвѣтила: „Это тайна воды. Вода мое племя; она мой отецъ и моя мать. А ты будешь моимъ супругомъ“. Онъ же сказалъ: „хорошо“. И онъ взялъ ее, и отвелъ въ деревню, женился на ней, и отъ нихъ пошло племя, которое признаетъ своимъ тотемомъ-покровителемъ воду (Trilles. 151). Такихъ сказаній о происхожденіи тотемовъ много. И самыя обстоятельства, которыя обуславливаютъ выборъ того или другого тотема, связаны съ легендами или миѳическими представленіями. У Трилля мы находимъ слѣдующія указанія по этому предмету: „личный тотемъ (le *mvame* individuel) есть обыкновенно какое-нибудь животное, очень часто тигръ, коршунъ, слонъ, рѣдко какое-нибудь растеніе. Не трудно понять, что глава семьи, желая дать защитника своему потомству, избираетъ преимущественно такое животное, которое будетъ полезно нѣкоторыми своими качествами этому потомству уже само по себѣ. Такими качествами являются сила, ловкость, терпѣніе, выносливость, храбрость. Выборъ производится не безъ размышленія, и то или другое животное, выборъ котораго представляется намъ на первый взглядъ чистой насмѣшкой, вовсе не является таковымъ въ представленіяхъ чернокожаго. Вотъ примѣръ: одно изъ дѣтей въ нашей миссіи имѣло своимъ *mvame* земляного жука (le scarabée). Послѣ долгихъ колебаній и упрашиваній я получилъ наконецъ такое объясненіе: однажды, не задолго до рожденія мальчика, отецъ нашелъ на могилѣ предка большого чернаго жука, который вылѣзалъ изъ земли. Отсюда онъ заключилъ, что это насѣкомое находилось такъ или иначе въ общеніи съ покойнымъ предкомъ, и вотъ, когда родился ребенокъ, отецъ далъ ему земляного жука въ тотемы, желая возродить въ мальчикѣ военныя добродѣтели его предка. Подобныя отношенія часто опредѣляютъ выборъ *mvame:* это—какое-нибудь насѣкомое, рѣдкій цвѣтокъ, выросшій на могилѣ или найденный въ какихъ-нибудь странныхъ обстоятельствахъ. Впрочемъ, такое животное, которое намъ не говоритъ ничего, сознанію чернокожаго говоритъ иногда очень много. Таковы напр. черепаха, символъ хитрости, дикообразъ, олицетвореніе коварства, муравей, умѣющій такъ хорошо находить себѣ пищу и никогда-никогда не умирающій съ голоду, обладающій въ нападеніи такимъ же искусствомъ, какъ и въ оборонѣ. Этотъ послѣдній тотемъ встрѣчается часто. И кто видѣлъ длинныя шеренги черныхъ муравьевъ, иногда милліонами нападающихъ на деревню, переходящихъ изъ одной хижины въ другую и не оставляющихъ за собою ничего съѣдобнаго, превращающихъ менѣе, чѣмъ въ часъ, какъ я самъ былъ свидѣтелемъ, покинутаго и неспособнаго защищаться больного въ

удивительно чисто обглоданный скелетъ; кто, коснувшись по неосторожности дерева, на которомъ гнѣздится черный муравей, былъ укушенъ однимъ изъ этихъ страшныхъ насѣкомыхъ (укусъ, послѣ котораго ужаленіе осы представляется сущимъ пустякомъ); кто, послѣ этого единаго укуса, будетъ чувствовать въ продолженіе нѣсколькихъ часовъ онѣмѣніе руки, а затѣмъ испытаетъ сильную лихорадку: кто все это увидитъ, тотъ легко пойметъ, что чернокожій охотно надѣлилъ бы своего сына всѣми качествами чернаго муравья. И то же можно сказать про краба, муравьѣда и др., которые такъ крѣпко схватываютъ свою добычу, что ихъ ничѣмъ не заставишь выпустить ее. Что касается того или другого растенія, дерева, цвѣтка, то ихъ избраніе въ фетиши опредѣляется ихъ добрыми или дурными свойствами, а также зачастую ихъ *употребленіемъ въ какомъ-нибудь могущественномъ фетишѣ*. На первый взглядъ такой выборъ представляется страннымъ и ничѣмъ не мотивированнымъ, въ дѣйствительности же онъ тщательно обдуманъ. Та же таинственная причина заставляетъ избирать въ тотемы хамелеона, посланника боговъ"... Едва ли нужно доказывать, что весь институтъ тотемизма тѣснѣйшимъ образомъ переплетается съ миѳотворчествомъ.

Широко распространена среди некультурныхъ народовъ система раздѣленія всѣхъ мужчинъ на три класса по возрастамъ. Обычно, это слѣдующіе возрасты: мальчики, юноши, женатые мужчины. Но встрѣчаются и болѣе тонкія подраздѣленія. Для вступленія въ классъ взрослыхъ гражданъ какъ юноши, такъ и дѣвушки должны подвергнуться извѣстнымъ обрядамъ посвященія, въ которыхъ и обнаруживается въ сильной степени миѳотворческое начало. Заимствую нѣкоторыя относящіяся сюда подробности изъ основного сочиненія по этому предмету (H. Schurtz. „Altersklassen und Männerbünde. Eine Darstellung der Grundformen der Gesellschaft. 1902), а также изъ книги Брейзига (Kurt Breysig. „Die Völker ewiger Urzeit" 1907). Часть обрядовъ, связанныхъ съ принятіемъ новаго члена въ разрядъ взрослыхъ, связана съ символикой его будущей жизни, т. е. брака и предстоящей ему дѣятельности. Другая часть преслѣдуетъ цѣли закаленія и проявленія нравственнаго закала со стороны посвящаемаго; поэтому, такіе обряды связаны для обоихъ половъ съ мучительными испытаніями. Но остается, во всякомъ случаѣ, значительная доля и на элементъ миѳическій. Вотъ, напр., какъ описывается такая церемонія у одного изъ негрскихъ племенъ Камеруна.

„На обширной площади собрались уже сотни народа... Большая, сдѣланная изъ банановыхъ листьевъ изгородь, скрывавшая до сихъ поръ посвящаемыхъ (akabatala) отъ взоровъ любопытныхъ, убрана. Передъ глазами присутствующихъ возвышается помостъ въ родѣ сцены, украшенной громаднымъ, грубо вырѣзаннымъ идоломъ. На помостѣ пляшутъ и поютъ нѣсколько жрецовъ-фетишей, вся одежда которыхъ состоитъ изъ

перевязки на бедрахъ. Въ рукахъ у нихъ большія колотушки, въ которыя они непрерывно бьютъ, въ то время какъ многочисленные музыканты поднимаютъ невѣроятный шумъ, играя на трубахъ и инструментахъ, сдѣланныхъ изъ дыни. За жрецами стоятъ посвящаемые юноши. Они совершенно наги, обмазаны бѣлой глиной и, какъ женщины, снабжены передниками изъ банановыхъ стружекъ. Они прожили въ лѣсу, въ уединеніи шесть мѣсяцевъ, въ продолженіе которыхъ жрецы фетишей вводили ихъ въ племенныя мистеріи, предназначенныя по преимуществу цѣлямъ изгнанія злыхъ духовъ. Отъ своихъ наставниковъ они принимаютъ всевозможные танцы, которые они исполняютъ во время своихъ учебныхъ занятій, совершая экскурсіи въ сосѣднія деревни. Всѣ эти танцы стремятся вызвать смѣхъ у зрителей. Этой же цѣли служатъ и женоподобный костюмъ и обмазка бѣлой глиной“ и т. д. Не приводя дальнѣйшихъ подробностей церемоніала, благодаря которому совершается превращеніе смѣшного женоподобнаго юноши въ крѣпкаго мужчину, я отмѣчу здѣсь, что для посвященія нужно предварительное знакомство съ обрядами изгнанія злыхъ духовъ. Въ другихъ мѣстахъ для болѣе дѣятельной борьбы съ этими духами рекомендуется еще болѣе сильное средство: человѣкъ долженъ сначала какъ бы умереть и потомъ воскреснуть. Такъ, здѣсь (въ Африкѣ, за Либеріей) сыновья какъ свободныхъ людей, такъ и рабовъ отводятся на десятомъ году жизни въ очарованный лѣсъ, гдѣ они живутъ по нѣскольку мѣсяцевъ, иногда до году, обучаются здѣсь въ одиночествѣ танцамъ, употребленію орудій и народно-правовымъ обычаямъ, выдерживаютъ всяческія испытанія мужества и подвергаются татуировкѣ и обрѣзанію. Предполагается, что ихъ сейчасъ же по вступленіи въ очарованный лѣсъ убиваетъ и затѣмъ воскрешаетъ для новой жизни лѣсной духъ. Поэтому, дѣти нерѣдко отказываются добровольно идти въ лѣсъ, и ихъ ночью насильно уводитъ кто-нибудь переодѣтый въ духа или чорта. Какимъ образомъ совершается это превращеніе, неизвѣстно, но только по выходѣ изъ лѣса дѣти ведутъ себя такъ, точно не узнаютъ своихъ родителей, и все имъ чуждо. У другого африканскаго племени дѣтей въ этомъ очарованномъ лѣсу пожираетъ будто бы какое-то миѳическое существо, и дѣти пребываютъ нѣсколько дней въ его желудкѣ. Эта же идея встрѣчается далеко отъ Африки, на Молукскихъ островахъ, гдѣ ужасные кровавые обряды символизируютъ смерть мальчиковъ.

По словамъ Шурца (ibd. 105), „ближайшая связь съ міромъ духовъ, въ которую вступаютъ мальчики, благодаря своему возрожденію, обнаруживается въ различныхъ чертахъ. Такъ, обычай ношенія масокъ и обряды, съ нимъ связанные, и своеобразное поведеніе замаскированныхъ членовъ тайныхъ союзовъ восходятъ, во всякомъ случаѣ, къ церемоніалу посвященія мальчиковъ. Только обыкновенно, конечно, исполнители обрядовъ посвященія должны изображать, будучи наряжены въ маски,

духовъ. Это или жрецы, или просто люди, принадлежащіе къ классу взрослыхъ мужчинъ. Въ странѣ, примыкающей къ Либеріи, Со-бо, воспитатели молодыхъ людей въ очарованномъ лѣсу выступаютъ на общественныхъ празднествахъ зрѣлости въ длинныхъ плащахъ изъ листьевъ и въ деревянныхъ маскахъ; хотя зрители и знаютъ, кто скрывается подъ масками, они остерегаются упоминать имена, такъ какъ, хотя самихъ со-бо они не считаютъ духами, но ихъ боятся вслѣдствіе ихъ прикосновенности къ міру духовъ. Очевидно, здѣсь уже наступило извѣстное ослабленіе первоначальной вѣры; такія явленія наблюдаются очень часто. Первоначально, со-бо признавались, несомнѣнно, сами духами умершихъ".

Чрезвычайно сложнымъ ритуаломъ и магическими представленіями обставлены нѣкоторыя формы общественнаго быта у сѣвероамериканскаго племени Квакіутль, описаннаго Боасомъ (*Fr. Boas.* The Social organization and the secret societies of the Kwakiutl Indians. From the Report of the U. S. National-Museum for 1895. Washington. 1897.) По словамъ этого изслѣдователя, „каждый кланъ квакіутлей ведетъ свое происхожденіе отъ какого-нибудь миѳическаго предка, который явился съ неба, изъ подземнаго царства или изъ океана". При этомъ любопытно, что эта система, основанная на миѳологическихъ воззрѣніяхъ, оказывается вовсе не древняго происхожденія. „Современная система племенъ и клановъ создалась недавно и подвержена значительнымъ измѣненіямъ". Что касается уже отмѣченной связи племеннаго дѣленія съ миѳологическими представленіями, то по этому поводу у американскаго этнографа мы находимъ слѣдующія указанія: „Каждый кланъ ведетъ свое происхожденіе отъ какого-нибудь миѳическаго предка, который выстроилъ свой домъ на извѣстномъ мѣстѣ, и потомки котораго жили на этомъ же мѣстѣ. Во многихъ случаяхъ возможно доказать, что эти мѣста были заняты какими-то древними поселеніями. Кое-гдѣ найдены громадныя залежи раковинъ, которыя доказываютъ, что мѣстность была заселена искони. Отсюда мы заключаемъ, что кланъ представлялъ первоначально деревенскую общину, которая въ видахъ обороны или вслѣдствіе измѣненія въ своей численности покинула свое старое жилище и соединилась съ какой-нибудь другой общиной, сохраняя, однако, до извѣстной степени свою независимость... Каждый кланъ, какъ мы можемъ назвать составные элементы племени, развилъ собственныя преданія, основанныя на пріобрѣтеніи тотема миѳическимъ предкомъ". Зимой совершаются церемоніи, которыя предназначены для укрѣпленія племенной организаціи и основаны на миѳологическихъ представленіяхъ о происхожденіи племени. На этомъ слѣдуетъ остановиться нѣсколько подробнѣе. Цитирую опять названное уже изслѣдованіе Боаса.

„Въ предшествующей главѣ, говоритъ онъ, я перечислилъ духовъ, которые являются индѣйцамъ и, согласно ихъ убѣжденіямъ, одарены

сверхъестественной властью надъ ними. Изъ этихъ легендъ явствуетъ, что духи вступали первоначально въ сношенія съ предками клана, и я уже упоминалъ, что тѣ же духи продолжаютъ являться потомкамъ этихъ миѳическихъ предковъ. Число духовъ ограничено, и одинъ и тотъ же духъ являлся предкамъ разныхъ клановъ и разныхъ племенъ. Но въ такихъ случаяхъ онъ давалъ каждому изъ своихъ питомцевъ свою помощь въ очень разнообразной формѣ. Въ дѣйствительности, каждая знатная фамилія имѣетъ свою отдѣльную традицію о пріобрѣтеніи сверхъестественныхъ силъ. Какъ указывается въ нѣкоторыхъ изъ этихъ преданій, духи давали новыя имена людямъ, которымъ они являлись, но эти имена употребляются лишь до тѣхъ поръ, пока духи живутъ среди индѣйцевъ, т. е. только зимой. Поэтому, съ того момента, когда духи будто-бы находятся на лицо, всѣ лѣтнія имена оставляются, и члены знатныхъ фамилій принимаютъ свои зимнія имена. Совершенно ясно, что съ перемѣной именъ вся соціальная структура, основанная на этихъ именахъ, должна рушиться. Вмѣсто того, чтобы группироваться по кланамъ, индѣйцы группируются теперь въ соотвѣтствіи съ духами, которымъ они посвящены. Всѣ тѣ, кто находится подъ покровительствомъ *Baxbakuälanuxsi'wae*, составляютъ одну группу; тѣ, кто пользуется защитой *Wīnā'lag'ilis*, образуютъ другую группу и т. д., и внутри этихъ группъ возникаютъ подраздѣленія, согласно церемоніямъ или танцамъ, исполняемымъ извѣстными лицами... Въ этотъ періодъ мѣсто клановъ занимаетъ множество обществъ, т. е. группъ, въ которыя входятъ всѣ лица, одаренныя однимъ изъ духовъ той же самой или почти той же самой силой или тайной... Отсюда слѣдуетъ, что новый членъ общества можетъ быть принятъ только тогда, когда исключенъ другой, мѣсто котораго онъ теперь занимаетъ. Этотъ обычай аналогиченъ передачѣ своего положенія среди знати молодому человѣку старшимъ; старый членъ передаетъ свои права молодому, а самъ выходитъ изъ рядовъ знати".

Разумѣется, при такой общественной организаціи, которая до такой степени проникнута миѳическими воззрѣніями, что въ угоду имъ видоизмѣняетъ весь строй жизни въ извѣстные періоды года, и церемоніалъ, связанный съ принятіемъ новыхъ членовъ въ родъ, долженъ отличаться большой сложностью. У квакіутлей мы находимъ именно такое положеніе вещей. Здѣсь племенной танецъ представляетъ одинъ изъ важнѣйшихъ обрядовъ посвященія, а среди лицъ, занимающихъ самое видное положеніе въ племени, упоминаются такія, какъ совершитель обрядовъ или барабанщикъ, или хранитель палокъ и т. д. Самые танцы, пѣсни и обряды представляютъ большой интересъ. Они, въ свою очередь, базируются на миѳотворческомъ началѣ и нѣкоторые отличаются ужасными чертами, среди которыхъ видную роль играетъ людоѣдство. Къ сожалѣнію, я не могу здѣсь входить въ подробности относительно этого. Но я приведу изъ из-

слѣдованія Боаса еще одно мѣсто, въ которомъ онъ подчеркиваетъ важность миѳотворческаго начала въ образованіи тайныхъ обществъ. „Я полагаю, говоритъ Boas, что источникъ ритуала, а также легендъ, съ нимъ связанныхъ, заключается въ выгодахъ и привиллегіяхъ, какія даетъ человѣку его принадлежность къ тайному обществу. Это вызывало желаніе пріобрѣтать участіе въ тайныхъ обществахъ, или уже существующихъ, или, если ихъ не хватало и они почему-нибудь не были удовлетворительны, въ новыхъ. Послѣднія слѣдовало въ такомъ случаѣ изобрѣсти. Конечно, индѣецъ не выдумывалъ преданія и легенды сознательно и намѣренно, но самое желаніе возбуждало его фантазію и всю его душевную жизнь, и вслѣдствіе этого, особенно еще подъ вліяніемъ поста, онъ былъ легко склоненъ къ галлюцинаціямъ. Матеріалъ для этихъ послѣднихъ заимствовался, конечно, изъ наличности существующихъ идей или изъ представленій сосѣднихъ племенъ".

Изъ множества явленій первобытной общественности, связанныхъ съ миѳотворчествомъ, я остановился въ этой статьѣ лишь на трехъ: власти вождя, тотемизмѣ и тайныхъ обществахъ и посвященіяхъ. Ими, конечно, не исчерпывается тотъ матеріалъ, который представляетъ этнографія въ этой области явленій, но для цѣлей методологическихъ, для указанія на тѣ психическія состоянія, когда изъ жизни „творится легенда", этихъ примѣровъ достаточно. Отъ глубокой древности человѣчества тянется эта нить легенды въ современную трезвую и практическую жизнь, и ни гудки автомобилей, ни жужжаніе пропеллеровъ аэроплановъ не могутъ заглушить въ душѣ человѣка таинственнаго голоса, который нашептываетъ ему сказки о чудесномъ. И по прежнему многія формы нашей жизни окутаны миѳическимъ покровомъ.

А. Погодинъ.

IV.

ИЗЪ ЧЕРНОВЫХЪ ЗАМѢТОКЪ А. А. ПОТЕБНИ О МИѲѢ [1].

... „Чтобы дойти до мысли о нашемъ *я*, какъ о нашей душевной дѣятельности, какъ о чемъ-то немыслимомъ внѣ этой дѣятельности, нуженъ былъ длинный окольный путь. Онъ шелъ черезъ наблюденіе тѣни, отраженія человѣческаго образа въ водѣ, сновидѣній и болѣзненныхъ состояній, когда „человѣкъ выходитъ изъ себя“, къ созданію понятія о душѣ, какъ двойникѣ и спутникѣ человѣка, существующемъ внѣ нашего *я*, о душѣ, какъ человѣкѣ, находящемся въ насъ, о душѣ, какъ болѣе тонкой сущности, лишенной тѣлесныхъ свойствъ.

Этотъ путь заключаетъ въ себѣ, какъ частность, измѣненіе взглядовъ на отдѣльную мысль, какъ одно изъ проявленій нашего *я*. Чтобы дойти до убѣжденія, что доля мысли, связанная съ словомъ,—лично и народно субъективна: что она есть средство къ созданію другой, слѣдующей мысли и потому отдѣлима отъ той послѣдней; что познаніе можетъ быть представлено, какъ безконечное сниманіе покрововъ истины,—нужно было, прежде всего, поставить эту мысль передъ собою и сознать, что она существуетъ. Слово даетъ не только это сознаніе, но и другое, что мысль, какъ и сопровождающіе ее звуки, существуетъ не только въ говорящемъ, но и въ понимающемъ.

Если намъ нужны усилія для того, чтобы представить себѣ, что слово есть извѣстная форма мысли, какъ бы застекленная рамка, опредѣляющая кругъ наблюденій и извѣстнымъ образомъ окрашивающая наблюдаемое; если эти усилія могутъ быть вызваны лишь богатствомъ опыта, наблюденіемъ измѣнчивости міросозерцанія по времени и мѣсту, изученіемъ чужихъ языковъ: то при меньшемъ запасѣ мысли и меньшей способности къ отвлеченію ничто подобное невозможно. Напротивъ, было необходимымъ перенесеніе свойства средства познанія въ само познаваемое,

[1] Настоящая статья составлена изъ общихъ положеній о миѳѣ А. А. Потебни; комбинація ихъ лежитъ на моей отвѣтственности. См. книгу А. Потебни „Изъ замѣтокъ по теоріи словесности“. Харьковъ 1905 г. Прим. Б. Л.

безсознательное заключеніе отъ очковъ къ свойствамъ того, что сквозь нихъ видно.

Слово было средствомъ созданія общихъ понятій; оно представлялось неизмѣннымъ центромъ измѣнчивыхъ стихій. Отсюда чрезвычайно распространенное, быть можетъ, общечеловѣческое заключеніе, что настоящее, понимаемое другимъ, объективно существующее слово есть сущность вещи; что оно относится къ вещи такъ, какъ двойникъ и спутникъ къ нашему *я*. Противны этому вѣрованію служитъ другое, не менѣе распространенное, встрѣчающееся у древнихъ грековъ, римлянъ, въ средніе вѣка въ Европѣ, у славянъ и дикарей новаго свѣта (Спенсеръ. Основы соціологіи, I, 263),—что къ изображенію человѣка переходитъ часть его жизни, что между первымъ и вторымъ есть причинная зависимость, такъ что власть надъ первымъ, вредъ, причиняемый ему, отзывается на второмъ. Вѣрованіе это доходитъ вплоть до нашего времени: 1) имя важнѣе вещи; 2) обычай скрывать имя отъ людей; 3) давать ребенку имя, охраняющее его и 4) разные заговоры. При помощи слова создаются абстракціи, необходимыя для дальнѣйшихъ успѣховъ мысли, но вмѣстѣ съ тѣмъ служащія источникомъ заблужденія.

И въ наше время отвлеченія, какъ религія, искусство, наука разсматриваются нерѣдко, какъ субстанціи, не расчлененныя и не сведенныя на личныя психическія явленія и ихъ продукты. Конечно, практическія послѣдствія такихъ взглядовъ съ теченіемъ времени мѣняются. Нѣкогда жгли и истязали для пользы религіи, въ угоду Богу, не думая, что жестокое божество, требовавшее крови, было лишь ихъ собственное (говоря миѳологично) сердце. Теперь съ разномыслящими поступаютъ нѣсколько иначе. Ученые еще нерѣдко признаютъ то или другое оскорбленіемъ науки или мягче—ненаучнымъ, вмѣсто того чтобы признать лишь несогласія съ ихъ мнѣніемъ [1]).

„Великое преобразованіе зоологіи въ послѣднее время въ значительной степени состоитъ въ признаніи того, что реальное бытіе имѣютъ только особи; что роды, виды, классы суть лишь обобщенія и раздѣленія, произведенныя человѣческимъ умомъ и подлежащія произвольнымъ измѣненіямъ; что родовыя и индивидуальныя различія различны только по степени, а не по существу“. (Paul Principien, 231). Подобное воззрѣніе должно лежать и въ основѣ изученія языка, чему начало положилъ В. Гумбольдтъ.

Наиболѣе реальное бытіе имѣетъ языкъ личный. Языкъ племени, народа суть отвлеченія и, подобно всякимъ отвлеченіямъ, подлежатъ произволу. Впрочемъ нельзя не признать разницы между дожившими до на-

---

[1]) Wie einer ist, so ist sein Gott; Darum ward so oft zum Spott. Göthe, Spr. 60.

шихъ дней въ наукѣ отвлеченіями, какъ названія душевныхъ способностей: разумъ, воля, чувство и обособленіями вполнѣ миѳологическими.

Нѣкоторые ученые въ стремленіи къ болѣе точному опредѣленію вліянія языка на образованіе миѳа доходятъ до того, что видятъ это вліяніе только въ миѳахъ этимологическихъ. Но миѳъ сходенъ съ научнымъ мышленіемъ въ томъ, что и онъ есть актъ сознательной мысли, актъ познанія, объясненія посредствомъ совокупности прежде данныхъ признаковъ, объединенныхъ и доведенныхъ до сознанія словомъ или образомъ.

Миѳическое и не миѳическое мышленіе апріорны въ томъ смыслѣ, что предполагаютъ прежде познаніе (нами самими или предшествующими поколѣніями), сохраненное для настоящаго мгновенія посредствомъ слова и изображенія.

Самое изображеніе становится объясняющимъ лишь при помощи слова. Слово существуетъ на ступени развитія низшей, чѣмъ та, на которую указываютъ простѣйшіе доходящіе до насъ миѳы.

Каждый разъ, когда новое явленіе вызывалось на объясненіе прежде —познаннымъ, отъ этого прежняго запаса является въ сознаніи подходящее слово. Оно намѣчаетъ русло для теченія мысли.

Разница между миѳическимъ и не миѳическимъ мышленіемъ состоитъ въ томъ, что прежнее содержаніе нашей мысли есть только *субъективное средство* познанія; чѣмъ миѳичнѣе мышленіе, тѣмъ болѣе оно представляется источникомъ познанія. Въ этомъ послѣднемъ смыслѣ мышленіе чѣмъ первообразнѣе, тѣмъ болѣе апріорно.

По отношенію къ образу миѳическое мышленіе отличается отъ поэтическаго: при миѳическомъ пониманіи образъ считается объективнымъ и потому цѣликомъ переносится въ значеніе и служитъ основаніемъ для дальнѣйшихъ заключеній о свойствахъ означаемаго; при поэтическомъ— образъ разсматривается лишь какъ субъективное средство для перехода къ значенію и ни для какихъ дальнѣйшихъ заключеній не служитъ. Этотъ вопросъ способа мышленія состоитъ въ различеніи относительно субъективнаго и относительно объективнаго содержанія мысли.

Онъ выдѣляетъ научное мышленіе, тогда какъ при господствѣ перваго собственно научное мышленіе невозможно.

Прекраснымъ примѣромъ является выраженіе *горючее сердце*. Отвлекаясь отъ того, что *сердце*, въ смыслѣ душевныхъ движеній, есть переходъ отъ орудія къ дѣйствію (метонимія), для поэтическаго (нашего) мышленія *горючесть* сердца есть *метафора*. Если же приписать горючести собственное значеніе, это будетъ обозначеніе предмета по признаку, въ немъ заключенному, мыслимому въ немъ implicite, слѣдовательно, отъ части къ цѣлому, *синекдоха*.

Когда въ 1547 г. причину пожара Москвы простой, невѣжественный народъ объяснялъ тѣмъ, что „чародѣи вынимали сердца человѣче-

скія, мочили ихъ въ водѣ, водою этою кропили по улицамъ—отъ этого Москва и сгорѣла,—тогда *такое* пониманіе было миѳично.

Для поэтическаго мышленія въ тѣсномъ смыслѣ тропъ есть всегда скачекъ отъ образа къ значенію. Онъ, правда, облегченъ привычкою мысли, но какъ могла образоваться эта привычка? Она произошла лишь вслѣдствіе того, что первоначально разстояніе между образомъ и значеніемъ было весьма мало.

Характеръ миѳическаго мышленія.

Когда современный человѣкъ пользуется поэтическимъ образомъ *лишь какъ средствомъ* для новаго и новаго построенія и преобразованія мысли, то онъ этимъ обязанъ извѣстной степени своей способности къ *научному* мышленію, т. е. способности къ *анализу* и *критикѣ*.

Анализъ состоитъ въ разложеніи конкретныхъ (сложныхъ) воспріятій и созданій мысли на исключающія другъ друга стихіи съ цѣлью новаго, болѣе удобнаго для мысли ихъ сложенія. Его успѣхи сопровождаются усиленіемъ способности сомнѣнія въ истинности данной группировки. Всякое новое сочетаніе мысли служитъ средствомъ для повѣрки прежнихъ сочетаній и побужденіемъ искать новыхъ воспріятій и приводить ихъ въ связь и согласіе съ прежними.

Наполненіе и обобщеніе результатовъ такой работы мысли дѣлаетъ возможной *исторію*, которая даетъ и поддерживаетъ убѣжденіе, что міръ человѣчества въ каждый данный моментъ субъективенъ; что онъ есть смѣна міросозерцаній, истина коихъ заключается лишь въ ихъ необходимости; что мы лишь потому можемъ противополагать наше воззрѣніе, какъ истинное, воззрѣніе прошедшему, какъ ложному, что намъ не достаетъ средствъ для повѣрки нашего воззрѣнія.

Въ этомъ смыслѣ мы въ правѣ отличать наше воззрѣніе и мышленіе, какъ аналитическое и критическое, отъ „мышленія миѳическаго“.

Человѣку для объясненія молніи показали искру, добытую при помощи электрической машины. Если онъ достаточно подготовленъ къ разложенію и обобщенію мыслей, то опытъ будетъ ему на пользу, и онъ воспользуется опытомъ въ такомъ родѣ, какъ пользуется стихотвореніемъ „Ночь пролетала надъ міромъ“. Въ противномъ случаѣ, если онъ не отвергнетъ вовсе сравненія, въ немъ между мыслями А (электрическая машина съ искрами) и Б (облака съ молніей) произойдетъ нѣкоторое уравненіе: именно, онъ можетъ предположить, что въ облакахъ есть электрическая машина (но гораздо бо́льшая) и лицо, приводящее въ движеніе.

Мы пользуемся, какъ метафорою, образомъ.

Но возьмемъ вѣрное наблюденіе: „Галки гнѣздятся и садятся на колокольнѣ“, и предположимъ *отсутствіе другихъ наблюденій*, по-

казывающихъ, что колокольня удобна галкамъ тѣми своими свойствами, которыя у нея общи съ другими высокими нежилыми постройками, нѣкоторыми деревьями, и пр.; что птицамъ не можетъ быть приписываемо то, что въ человѣкѣ мы называемъ нравственнымъ религіознымъ настроеніемъ (Плиній говоритъ о религіи слоновъ). Тогда въ членахъ сочетанія галокъ и церковной колокольни произойдетъ извѣстное уравненіе: галки садятся на колокольню, потому что на ней крестъ, колокола, потому что онѣ любятъ церковь, потому что она именно, какъ церковь, имъ полезна.

Отсутствіе критики ведетъ къ миѳическому толкованію явленій.

Ребенокъ все принимаетъ за правду. Ибо что нужно для того, чтобы признать за „диво дивное на святой Руси не бывалое“, т. е. за невозможное то, что

У насъ по морю ковыла растетъ,
Тамъ косцы ходятъ, ковылу косятъ,
По темному лѣсу рыба плаваетъ,
По поднебесью тамъ медвѣдь ходитъ
Щуку-рыбу ловитъ?

Нужно знаніе закона, т. е. общностей: ковыль (вообще) растетъ (вообще) въ степи (вообще). А ребенокъ можетъ не знать частностей, изъ которыхъ слагается обобщеніе.

Еще болѣе усилій мысли нужно для того, чтобы держать раздѣльно изображеніе и изображаемое, сцену и дѣйствительность, тамъ, гдѣ изображаемое, само по себѣ, болѣе-менѣе вѣроятно.

Разсказываютъ про случаи, когда извѣстнаго рода публика во время представленія фокусника забывала, что ее здѣсь только забавляютъ, принимала за серьезный вызовъ то, что фокусникъ давалъ заряжать ружье пулею и стрѣлять въ себя. „Ага! а что, молъ, надулъ?“—когда фокусникъ падалъ, пронзенный забытымъ въ дулѣ шомполомъ. Такая публика еще въ наше время смѣшиваетъ актера на сценѣ съ изображаемымъ имъ злодѣемъ. Зная это, актеръ, привыкшій къ одобренію, не берется за несимпатичныя для публики роли.

(Въ средніе вѣка актеру, изображавшему Іуду, приходилось терпѣть со стороны значительной части зрителей выраженія негодованія, тогда проявлявшіяся въ столь нежелательной—реальной формѣ).

Точно также нѣкоторые не могутъ понять, что пѣсня можетъ быть только искусственнымъ воспроизведеніемъ душевнаго состоянія, а не непосредственнымъ его выраженіемъ. Поэтому мужскую пѣсню прилично пѣть только мужчинѣ, свадебную—только на свадьбѣ, заплачку—только на похоронахъ; знающій заговоръ соглашается сообщить его лишь посвященному не для профанаціи, а для серьезнаго употребленія. Съ этимъ приходится считаться собирателямъ. Бываютъ случаи, въ родѣ того, что когда въ

Италіи собиратель проситъ дѣвушку спѣть ему пѣсню (а пѣсни тамъ преимущественно любовныя), то она принимаетъ это за ухаживаніе съ его стороны, за просьбу полюбить его, ибо не можетъ понять, эстетически или научно, отвлеченнаго отъ личнаго состоянія интереса.

Слово—дѣло. Чѣмъ далѣе въ прошедшее, тѣмъ менѣе въ языкѣ словъ отвлеченныхъ, которымъ ничто не соотвѣтствуетъ въ чувственномъ воспріятіи. Извѣстное слово должно было соотвѣтствовать безразличному комплексу вещи и ея дѣйствія или качества. Отсюда понятно, что слово (нераздѣлимая для первобытнаго сознанія совокупность звука и значенія), сопровождавшее и доводившее до сознанія вѣрованія, должно было, при господствующей конкретности мысли, представляться такимъ же противнемъ вещи, какъ и ея пѣснь и отраженіе. Въ словѣ должна была присутствовать доля жизни, заключенной или предполагаемой въ соотвѣтствующей вещи.

По мѣрѣ того, какъ возникало вѣрованіе, что болѣе тонкая, менѣе осязаемая половина явленій есть болѣе важная, что тѣнь, душа, двойникъ, доля суть причины жизни, сна, болѣзни, смерти; что во внѣчеловѣческой половинѣ явленій боги, ихъ духовная половина, суть ихъ производители—должно было возникнуть убѣжденіе, что слова суть духовныя сущности вещей. Даже болѣе: доступныя древнему человѣку наблюденія надъ словомъ могли въ значительной степени содѣйствовать возникновенію вѣры въ духовные первообразы и причины явленій. Ибо разъ было замѣчено, что слово, напр., имя извѣстнаго лица, появляется, т. е. произносится каждый разъ, когда появляется то лицо, и когда оно не появляется, а лишь вспоминается; что слово, т. е. его ближайшее содержаніе (представленіе) остается неизмѣннымъ (при всѣхъ измѣненіяхъ), происходящихъ въ называемомъ, напр., сидитъ ли онъ, спитъ ли онъ, отсутствуетъ или умеръ; что оно властно, т. е. на него отзывается—разъ это было замѣчено, можно было отсюда вывести подтвержденіе того, что и душа есть тоже относительно неизмѣнная сущность.

Какъ бы ни было, но весьма распространены доходящіе и до нашего времени *мивы* о словѣ, вѣрованія, что *слово—сущность вещи.*

Сила слова можетъ быть чѣмъ-то зависимымъ отъ нравственной силы, съ которою произносятся, или отъ сопровождающихъ его обрядовъ; но самостоятельность его видна въ томъ, что какъ бы ни могущественны были порывы молящагося, онъ долженъ знать, какое именно слово слѣдуетъ ему произнести, чтобы произвести желаемое. Съ тѣмъ, что извѣстныя слова имѣютъ особенную силу, связана таинственность, съ которой они переходятъ изъ поколѣнія въ поколѣніе.

Таинственная связь слова съ сущностью предмета не ограничивается священными словами заговоровъ; она распространяется на многія слова обыкновенной рѣчи.

Вліяніе ихъ условливается не интенціею говорящаго; не только не

слѣдуетъ называть зла, потому что и само можетъ приключиться, но и съ самымъ невиннымъ намѣреніемъ, въ самомъ спокойномъ разговорѣ не слѣдуетъ поминать извѣстныхъ существъ, или, если рѣчь не обойдется безъ нихъ, то обычныя и законныя ихъ имена нужно замѣнить другими, произвольными и неимѣющими той силы.

Миѳъ и слово.

Взглядъ Аѳанасьева на происхожденіе миѳа, на отношеніе его къ слову и позднѣйшимъ ступенямъ развитія мысли не могутъ быть названы сплошь невѣрными только потому, что они не послѣдовательны.

Основное положеніе Аѳанасьева, что „зерно, изъ котораго вырастаетъ миѳическое сказаніе, кроется въ *первозданномъ* словѣ“, отчасти вѣрно.

Извѣстно, что не первозданное только, но всякое слово съ живымъ представленіемъ, разсматриваемое вмѣстѣ со своимъ значеніемъ (однимъ), есть эмбріональная форма поэзіи. Такъ какъ миѳъ есть тоже поэтическая форма (по Аѳанасьеву, „миѳъ есть древнѣйшая поэзія“), но весьма общая, допускающая различныя ступени развитія, отъ простѣйшихъ до наиболѣе сложныхъ, то напередъ вѣроятно, что простѣйшія формы миѳа *могутъ* совпадать со словомъ, а миѳъ, какъ цѣлое *сказаніе*, можетъ предполагать миѳъ, какъ *слово*.

Затѣмъ остается вопросомъ, въ какомъ именно случаѣ миѳъ тождественъ со словомъ и какова именно преемственность слова-миѳа и слова-не миѳа.

На это у Аѳанасьева 2 противоположныхъ отвѣта: одинъ, повторяемый имъ множество разъ на разные лады, имъ сознается; другой прокрадывается невзначай.

1) Слово и выраженіе сначала были „метафорическимъ уподобленіемъ“, имѣвшимъ лишь „поэтическій смыслъ“. При этомъ предполагается, что „поэтическій смыслъ“ ни въ какомъ случаѣ не есть истинный, что поэтичность есть риторичность.

„Стоило только забыться, затеряться первоначальной связи понятій, чтобы метафорическое уподобленіе получило для народа все значеніе дѣйствительнаго факта и послужило поводомъ къ созданію цѣлаго ряда баснословныхъ сказаній. Свѣтила небесныя уже не только въ переносномъ смыслѣ именуются „очами неба“, но въ самомъ дѣлѣ представляются уму подъ этимъ живымъ образомъ, и тогда возникаютъ миѳы о тысячеглазомъ, неусыпномъ стражѣ—Аргусѣ...

Такимъ образомъ, по мысли Аѳанасьева (и М. Мюллера), человѣкъ сначала сознаетъ, что представленіе свѣтилъ подъ образомъ очей неба имѣетъ лишь субъективное основаніе; потомъ, по нѣкоторой причинѣ, онъ забываетъ это и „находитъ, что, дѣйствительно, у неба есть очи“! Вотъ еще нѣсколько выраженій въ томъ же родѣ:

„Какъ скоро утрачено было настоящее значеніе метафорическаго языка, старинные миѳы стали пониматься буквально". „Миѳы *стали* пониматься буквально",—слѣдовательно, и при прежнемъ небуквальномъ пониманіи миѳы уже существовали! Стало быть, въ чемъ же, по Аѳанасьеву, разница между миѳомъ и риторическою прикрасою?

„Подъ вліяніемъ метафорическаго языка, глаза человѣческіе должны были получить таинственное, сверхъестественное значеніе. То, что прежде говорилось о небесныхъ очахъ, впослѣдствіи, понятое буквально, перенесено человѣкомъ на самаго себя" (какимъ образомъ? вѣдь буквально говорилось о небесныхъ очахъ?) „Знойный блескъ солнечнаго ока производитъ засуху, неурожаи и болѣзни; сверкающіе взоры Перуна посылаютъ смерть и пожары; та же страшная сила усвоена и человѣческому зрѣнію. Отсюда родилась вѣра въ *призоръ* или сглазъ".

„Преданія о кладахъ составляютъ обломки древнихъ миѳологическихъ сказаній о небесныхъ свѣтилахъ, скрываемыхъ нечистою силою въ темныхъ пещерахъ облаковъ и тумановъ; но съ теченіемъ времени, когда народъ утратилъ живое пониманіе метафорическаго языка, когда мысль не угадывала подъ золотомъ и серебромъ блестящихъ свѣтилъ неба, а подъ темными пещерами—тучъ, преданія эти были низведены на землю и получили значеніе дѣйствительныхъ фактовъ.

Такъ было и со множествомъ другихъ вѣрованій: небесная корова замѣнилась простою буренкою, вѣдьма-туча—деревенскою бабою и т. д...

„Впечатлительная фантазія первобытнаго народа быстро схватывала всякое сходство. Колесо, обращавшееся вокругъ оси, напоминало ему (только напоминало!) движущееся по небесному своду солнце"...

Поэтическое представленіе солнца огненнымъ колесомъ вызвало обычай зажигать въ извѣстные годовые праздники колеса—обычай, доселѣ соблюдаемый между нѣмецкими и славянскими племенами"...

Прихотливой игрѣ творческой фантазіи мы обязаны созданіемъ многихъ миѳовъ.

„Руны и чародѣйныя пѣсни... всесильны: онѣ могутъ и умертвить, и охранить отъ смерти, и даже воскресить, дѣлать больными и здоровыми... посылать бури, дождь и градъ, разрывать цѣпи... все это не болѣе, какъ метафорическія выраженія, издавна служившія для обозначенія небесныхъ явленій, но впослѣдствіи понятыя буквально и примѣненныя къ обыкновенному быту человѣка. Какъ вой зимнихъ вьюгъ мертвитъ и усыпляетъ природу, и какъ оживляютъ (пробуждаютъ) ее звуки весенней грозы, такъ ту же силу получила и человѣческая пѣсня"...

Изъ этихъ и т. п. мѣстъ видно, что, по мнѣнію Аѳанасьева, источникомъ миѳовъ служитъ, въ концѣ концовъ, неспособность человѣка удержаться на той высотѣ мысли, на которой онъ, безъ всякихъ усилій со своей стороны, очутился вначалѣ. Исторія миѳовъ выходитъ исторіей

паденія человѣческой мысли. Это напоминаетъ пессимистическій взглядъ Мефистофеля на правовѣдѣніе:

„Es erben sich Gesetz'und Rechte
Wie eine ew'ge Krankheit fort;
Sie schleppen von Geschlecht sich zum Geschlechte
Und rücken sacht von ort zu ort.
Vernuft wird Unsinn, Wohlthat Plage;
Weh dir, das du ein Enkel bist!

Такой взглядъ умѣстенъ въ устахъ Мефистофеля, но намъ нужно стараться понять его односторонность. „Горе тебѣ, что ты родился внукомъ"; но твой дѣдъ въ свое время тоже былъ внукомъ. Стало быть, въ ряду поколѣній мы не найдемъ ничего, кромѣ внуковъ, для которыхъ существуетъ только „unsinn" и „plage". Гдѣ же тогда найдется мѣсто для „vernuft" и „wohlthat"?

Миѳъ принадлежитъ къ области поэзіи въ обширномъ смыслѣ этого слова (подъ миѳомъ въ общемъ смыслѣ здѣсь понимается какъ простѣйшая миѳическая формула (mistische Anschauung), *миѳическое представленіе*, такъ и дальнѣйшее развитіе, которое относится къ первому такъ, какъ поэтическое произведеніе—къ слову. Какъ всякое поэтическое произведеніе, онъ а) есть отвѣтъ на извѣстный запросъ мысли, есть прибавленіе къ массѣ прежде познаннаго; б) состоитъ изъ образа и значенія, связь между коими не доказывается, а является непосредственно убѣдительной, принимается на вѣру; в) разсматриваемый, какъ результатъ, какъ продуктъ, заключающій собою актъ сознанія, отличаясь тѣмъ отъ него, что происходитъ въ человѣкѣ безъ его вѣдома, миѳъ есть первоначально словесное произведеніе, т. е. по времени всегда предшествуетъ живописному или пластическому изображенію миѳическаго образа.

Миѳъ отличенъ лишь отъ поэзіи, понимаемой въ тѣсномъ значеніи, позднѣйшей по времени появленія. Вся разница между миѳомъ и такою позднѣйшею поэзіей состоитъ въ отношеніи сознанія къ элементамъ того и другого. Не принявъ во вниманіе этого, различить этихъ явленій нельзя.

Для насъ миѳъ, приписываемый нами первобытному человѣку, есть лишь поэтическій образъ. Мы называемъ его миѳомъ лишь по отношенію къ мысли тѣхъ, которыми и для которыхъ онъ созданъ. Въ позднѣйшемъ поэтическомъ произведеніи образъ есть не болѣе какъ средство созданія значенія, средство, которое разлагается на свои стихіи, т. е. какъ цѣльность, разрушается каждый разъ, когда оно достигло своей цѣли, т. е. въ цѣломъ имѣющее только иносказательный смыслъ. Напротивъ, *въ миѳѣ образъ и значеніе различны не въ такой степени, какъ образъ и значеніе въ поэзіи; иносказательность образа существуетъ, но самимъ субъектомъ не сознается, образъ цѣликомъ (не разлагаясь) переносится въ значеніе.*

Иначе: миѳъ есть словесное выраженіе такого объясненія (апперцепціи), при которомъ объясняющему образу, имѣющему только субъективное значеніе, приписывается объективность, дѣйствительное бытіе въ объясняемомъ. Такимъ образомъ двѣ половины сужденія (именно образъ и значеніе) при миѳическомъ мышленіи болѣе сходны между собою, чѣмъ при поэтическомъ. Ихъ различеніе ведетъ отъ миѳа къ поэзіи, отъ поэзіи къ прозѣ и наукѣ.

Множество примѣровъ миѳическаго мышленія можно найти и не у дикарей, а у людей, близко стоящихъ къ намъ по степени культурнаго развитія. Напримѣръ, когда говорится, что *средство* отъ „обжога“ „*вытягиваетъ* жаръ“ (т. е. оно тянетъ жаръ, какъ вещь); „сильно потѣетъ“, т. е. осажденіе воды изъ воздуха, охладѣвшаго отъ соприкосновенія съ гладкой и холодной поверхностью, представляется потомъ, выходящимъ изъ кожи.

Большая или меньшая человѣкообразность образовъ при сужденіи объ общемъ характерѣ такого рода мышленія несущественна. Въ этомъ отношеніи нѣтъ разницы между „сильно потѣетъ“ и „Ζεὺς βροντᾷ, Ζεὺς ὑει“.

Миѳическое мышленіе на извѣстной ступени развитія—единственно возможное, необходимое, разумное; оно свойственно не одному какому-либо времени, а людямъ всѣхъ временъ, стоящимъ на извѣстной ступени развитія мысли; оно формально, т. е. не исключаетъ никакого содержанія: ни религіознаго, ни философскаго и научнаго.

Результаты этого мышленія становятся извѣстны человѣку (=это мышленіе сознательное въ своихъ результатахъ) вслѣдствіе того, что они выражаются внѣшними знаками (пластическими, живописными, мимическими) и преимущественно словомъ. Такимъ образомъ, *миѳъ* есть преимущественно *словесное произведеніе* и, какъ таковое, изъ двухъ родовъ словесныхъ произведеній, поэзіи и прозы, относится къ первому. Тройственное дѣленіе словесныхъ произведеній на миѳическія, поэтическія и прозаическія невозможно. Поэтому въ опредѣленіе миѳа должно войти его отличіе отъ немиѳическаго, поэтическаго произведенія.

Языкъ есть главное и первообразное орудіе миѳическаго мышленія, но немыслимо орудіе, которое своими свойствами не опредѣляло бы свойствъ дѣятельности, производимой при его посредствѣ: то, что мы дѣлаемъ, зависитъ отъ того, чѣмъ мы дѣлаемъ: иначе пишутъ перомъ, а иначе углемъ, кистью и т. д. Стало быть, вліяніе языка на миѳъ безспорно.

Съ другой стороны—вліяніе языка вообще; оно простирается какъ на словесные миѳы, такъ и на прочія словесныя произведенія (поэтическія произведенія передаются на другіе языки лишь въ отвлеченіи и измѣненіи). Поэтому въ опредѣленіе миѳа должно войти указаніе на *разницу во вліяніи языка на миѳическое и немиѳическое мышленіе*. Безъ этого видѣть „въ возвратномъ дѣйствіи, въ преломленіи лучей языка... разрѣ-

шеніе загадки миѳологіи (M. Müll.) значило бы всякое мышленіе при помощи слова считать миѳологическимъ.

Когда человѣкъ создаетъ миѳъ, что туча есть гора, солнце—колесо, громъ—стукъ колесницы или ревъ быка, завываніе вѣтра—вой собаки и пр., то другое объясненіе этихъ явленій для него не существуетъ. Съ этой точки зрѣнія слѣдуетъ оцѣнивать выраженія, употребляемыя о древнѣйшемъ состояніи языка и вѣрованій: „языкъ былъ исполненъ метафоръ", „разоблачить метафорическіе образы народнаго эпоса"; „погибель великановъ въ *переводѣ на простой языкъ* значитъ исчезновеніе съ неба громоносныхъ тучъ" (Аѳанасьевъ и Буслаевъ). Если подъ метафоричностью языка разумѣть то его свойство, по которому всякое послѣдующее значеніе можетъ создаться не иначе, какъ при помощи отличнаго отъ него предшествующаго, въ силу чего изъ ограниченнаго числа относительно элементарныхъ словъ можетъ создаться безконечное множество производныхъ,—то метафоричность есть всегдашнее свойство языка, и переводить мы можемъ только съ метафоры на метафору. Появленіе же метафоры въ смыслѣ сознанія разнородности образа и значенія есть тѣмъ самымъ исчезновеніе миѳа. Но о другой метафоричности при созданіи миѳа въ словѣ не можетъ быть и рѣчи. Для человѣка, для коего есть миѳъ *туча=корова*, одновременное съ этимъ названіе тучи коровою есть самое точное, какое только возможно.

Объясняя миѳы, мы вовсе не переводимъ *метафорическаго* и первобытнаго языка на *простой и современный*. Если бы мы дѣлали это, то такое толкованіе было бы умышленнымъ искаженіемъ, анахронизмомъ. Мы только подыскиваемъ подлежащія, не выраженныя словомъ, къ даннымъ въ миѳѣ сказуемымъ и говоримъ, что предметомъ такого-то миѳическаго объясненія (=корова) было воспріятіе тучи. Метафоричность выраженія, понимаемая въ тѣсномъ смыслѣ, начинается одновременно со способностью человѣка сознавать, удерживать различіе между субъективнымъ началомъ познающей мысли и тѣмъ ея теченіемъ, которое мы называемъ (неточно) дѣйствительностью, міромъ, объектомъ. И мы, какъ и древній человѣкъ, можемъ назвать мелкія бѣлыя тучи *барашками*, другого рода облако—*тканью*, душу и жизнь—паромъ; но для насъ это только сравненія, а для человѣка въ миѳическомъ періодѣ сознанія—это полныя истины до тѣхъ поръ, пока между сравниваемыми предметами онъ признаетъ только несущественныя разницы, пока, напримѣръ, тучи онъ считаетъ хотя и небесными, божественными, свѣтлыми, но все же барашками; пока *паръ* въ смыслѣ жизни есть все-таки, несмотря на различіе функцій, тотъ же паръ, въ который превращается вода.

Подобныя мысли, исключающія мнѣнія о забвеніи основныхъ значеній слова, о порчѣ языка (которой никогда не было), какъ объ источникѣ миѳовъ, не составляютъ, какъ извѣстно, новости.

Созданіе миѳовъ не есть принадлежность одного какого-либо времени.

Миѳъ состоитъ въ перенесеніи индивидуальныхъ чертъ образа, долженствующаго объяснить явленіе (или рядъ явленій) въ самое явленіе. Какъ нелѣпо предполагать человѣку, которому для объясненія молніи показана электрическая искра, добытая при помощи извѣстнаго снаряда, что таковой же снарядъ (но большаго размѣра) находится въ облакахъ, такъ, хотя и менѣе нелѣпо, но все же миѳично приписывать литературному типу значеніе представительнаго лица и, напримѣръ, заключать, что человѣкъ базаровскаго типа долженъ рѣзать лягушекъ, что всякій французъ легкомысленъ и т. п. Развѣ не было людей, которые весьма серьезно представляли себѣ Малороссію по повѣстямъ Гоголя и пр.?

Въ связи съ вѣрованіемъ въ какую-то особенную метафоричность языка во время образованія миѳа, вовсе не такую, какова наблюдается нами теперь, стоитъ вѣрованіе, что душевная жизнь первобытнаго человѣка характеризуется особымъ развитіемъ фантазіи, особенною наклонностью къ олицетворенію. Болѣе здраво мнѣніе, что различіе въ результатахъ душевной дѣятельности человѣка разныхъ временъ зависитъ не столько отъ различій самыхъ процессовъ (которыхъ измѣненія такъ медленны, что врядъ ли могутъ быть замѣчены въ короткіе періоды, болѣе или менѣе намъ извѣстные), сколько отъ количества данныхъ. Самый положительный изъ современныхъ умовъ, занимающихся теперь химическими анализами, сравнительно-анатомическими сближеніями, статистическими выводами и т. п., назвалъ бы и счелъ бы облако коровою, если бы объ облакѣ и коровѣ имѣлъ столько свѣдѣній, сколько древній Аріецъ. Если образы, отождествляемые въ языкѣ и миѳахъ, кажутся намъ чрезмѣрно далекими другъ отъ друга, то это лишь особенность нашего взгляда.

При недостаточности наблюденій и при чрезвычайно слабомъ сознаніи этой недостаточности и стремленіи къ намѣренному ея пополненію, сходство этихъ образовъ казалось такъ велико, что отождествленіе ихъ могло быть дѣломъ здраваго ума, а не тупоумія или болѣзненнаго настроенія.

Первоначально каждая миѳическая апперцепція имѣла свое особое подлежащее: та туча, которую называли горою, то солнце, которое представляли свѣтлымъ колесомъ, были совсѣмъ другіе предметы, чѣмъ туча, представляемая коровою, солнце—представляемое жаръ-птицею.

Ошибочно мнѣніе, что эти различныя названія и объясненія чувствовались сначала эпитетами одного и того же подлежащаго, а потомъ наступило умственное затменіе, въ силу котораго изъ эпитетовъ образовались особыя существа. Такое обширное подлежащее могло бы быть только результатомъ сильнаго отвлеченія, а откуда было взять это отвлеченіе, если условіемъ его и служило именно образованіе понятія при помощи слова.

Когда потомъ, въ силу отвлеченія, эти подлежащія были отождествлены, то мысль, смущенная различіемъ образовъ того же явленія, по-

требовала возстановленія закона тождества. Но ни одинъ изъ этихъ образовъ не могъ быть устраненъ; не было основаній сказать: „только кажется, что солнце есть птица, а на самомъ дѣлѣ оно колесо колесницы, управляемой божественнымъ существомъ“; ибо не было еще разницы между мнимымъ и дѣйствительнымъ. Оставался одинъ выходъ: принять разновременность этихъ образовъ и сказать, что существо, управляющее солнечною колесницею, по временамъ становится птицей. Это въ общихъ чертахъ теорія миѳическихъ превращеній, столь обычныхъ въ сказкахъ и повѣрьяхъ. Таково же происхожденіе позднѣйшихъ сравненій въ родѣ: „Всеславъ.... въ ночь влъкомъ рыскаше“; „полечю зегзицею по Дунаеви“; „буй-туръ Всеволодъ“ и пр.

Веселовскій („Сравнительная миѳологія и ея методъ“) не признаетъ упомянутой выше основной дробности подлежащихъ въ миѳѣ.

„Если вѣрить Де-Губернатису и еще кой-кому изъ современныхъ изслѣдователей по сравнительной миѳологіи, то наши пастушескіе праотцы не только не были первобытно наивны, но и во многомъ перещеголяли людей XVIII и XIX столѣтія. Чтобы встрѣтить такое пониманіе природы и ея красотъ, какое раскрываютъ намъ въ основѣ ихъ миѳовъ, надо перешагнуть черезъ средніе вѣка прямо къ Бернардену де Сьенъ-Пьеръ, Бюфону и ленистамъ; чтобы умѣть такъ ловко подмѣтить всякую мелочь, всякую тѣнь въ облакѣ, осмыслить каждый шагъ солнца по небесному своду, нужно быть безстрастнымъ, холодно-сознательнымъ аллегоризаторомъ, и мы опять мѣтимъ въ XVIII вѣкъ, и намъ (т. е. сравнительнымъ миѳологамъ) невдомекъ, что вся эта сознательность и искусственность встрѣчается уже при первомъ появленіи человѣческой мысли на землѣ, въ миѳѣ“. (Веселовскій, 646). Послѣ оговорки, что, говоря о дошедшихъ до насъ миѳахъ, мы имѣемъ дѣло вовсе не съ первыми проявленіями человѣческой мысли, можно бы спросить автора, считаетъ ли онъ обиліе синонимовъ доказательствомъ высокой степени пониманія природы и результатомъ холодной аллегоризаціи?

„Личности, присоздающія (въ языкѣ) новое къ прежнему, или вовсе не знаютъ этого прежняго или въ моментъ созданія не имѣютъ его въ сознаніи. Вообще говоря, лишь другія личности, слыша отъ одного новое, отъ другого старое, доходятъ до употребленія то того, то другого“. (Paul, Princ, 131).

Думается иначе. Современный пейзажистъ способенъ уловлять оттѣнки свѣта и тѣни, облаковъ, воды и пр., въ такой степени, до которой никогда не возвышались предшествующіе вѣка; между тѣмъ можно положительно сказать, что въ рѣчи его (въ его личномъ словарѣ) найдется едва ли по нѣскольку синонимовъ для этихъ явленій, тогда какъ въ древнѣйшемъ словарѣ къ Ведамъ насчитываютъ 15 синонимовъ для солнечнаго луча, 23—для ночи, 16—для утренней зари, 30—для облака, 100—для воды.

Впрочемъ, за доказательство того, что богатство синонимовъ вовсе не предполагаетъ высокой степени развитія мысли, незачѣмъ ходить далеко. Въ русскихъ нарѣчіяхъ, напримѣръ, гораздо болѣе 40 названій лошадиныхъ мастей, болѣе 40 глаголовъ для понятія говорить, болѣе 30 названій хлѣба. Вообще умѣнье различать оттѣнки явленій, столь важныхъ для человѣка, не предохраненнаго отъ враждебныхъ вліяній природы, какъ атмосферическія, и выражать эти оттѣнки словомъ (resp. миѳолог.) можетъ быть сравнено съ умѣньемъ распознавать слѣды животныхъ и людей. Извѣстно, что въ этомъ послѣднемъ искусствѣ цивилизованный человѣкъ, безъ всякаго вреда для своего развитія, далеко отсталъ отъ дикаря. Упрекъ, дѣлаемый Веселовскимъ сравнительнымъ миѳологамъ въ томъ, что они приписываютъ первобытному человѣку „сознательныя наблюденія колорита надъ тѣнями утренняго и вечерняго неба“, и что они „меньше всего отдали себѣ отчетъ въ той степени сознательности, какая предполагается миѳическимъ творчествомъ и на какой степени находился человѣческій индивидуумъ въ пору этого творчества“,—несправедливъ.

Степень развитія, предполагаемая извѣстнымъ миѳомъ, опредѣляется не апріорно, а на основаніи самаго миѳа. Степень эта можетъ быть весьма различна, ибо миѳическое творчество не прекратилось и въ наши дни.

Созданіе новаго миѳа состоитъ въ созданіи новаго слова, а никакъ не въ забвеніи значенія предшествующаго.

Объ участіи языка въ образованіи миѳовъ.

Котляревскій (Разб. соч. Аѳ. П. в. сл., 17), справедливо отвергая порчу языка, какъ источникъ первоначальныхъ миѳовъ, заходитъ слишкомъ далеко, говоря, что „языкъ, какъ сила дѣйствующая (что это? не дѣйствующая сила не существуетъ), „оставался совершенно чуждъ первоначальнаго происхожденія миѳическихъ представленій; онъ оказалъ сильное вліяніе на миѳы, такъ сказать, вторичнаго образованія, когда худое толкованіе древнихъ выраженій и словъ, происходившее отъ забвенія его первоначальнаго значенія ихъ, произвело цѣлую массу сложныхъ баснословныхъ повѣствованій; и какъ возможно объяснить этотъ второй періодъ въ исторіи миѳологіи, не допустивъ перваго, ему предшествовавшаго, періода первичныхъ миѳическихъ воззрѣній, возникавшихъ отъ наивнаго дѣтскаго взгляда на явленія природы!

Подобнымъ образомъ говоритъ и де-Губернатисъ: „Двусмысленность (словъ—по Куну, точнѣе, полиномія) безъ сомнѣнія играла главную роль при образованіи миѳовъ; но сама эта двусмысленность не всегда можетъ быть объяснена безъ предположенія предварительнаго существованія, такъ сказать, живописныхъ аналогій.

Дитя, которое еще и нынѣ, взглянувши на небо, принимаетъ бѣлое облако за снѣжную гору, конечно, не знаетъ, что *парвата* на языкѣ Ведъ означало гору и облако... Двусмысленность словъ обыкновенно шла попятамъ вслѣдъ за аналогіею внѣшнихъ образовъ, представлявшихся первобытному человѣку, когда онъ не называлъ облака горою, но уже видѣлъ его горою.

Послѣ смѣшенія образовъ, смѣшеніе словъ становилось почти неизбѣжнымъ и служило лишь для опредѣленія перваго, для сообщенія ему внѣшняго (?) звука и болѣе прочной формы, для образованія изъ него какъ бы корня, изъ коего при помощи новыхъ наблюденій, новыхъ образовъ, новыхъ двухсмысленностей могло вырасти цѣлое дерево миѳическихъ генеалогій“ (Die Steine in der indogerm. myth. 665).

Нужно отвергнуть только порчу языка, какъ источникъ миѳологическаго, т. е. познавательнаго творчества. Если смерть есть только смерть, то изъ нея не можетъ выйти жизни; но то, что мы называемъ смертью, и то что называютъ (хроническою, а не единичною и случайною) порчею въ языкѣ, есть лишь новое сочетаніе элементовъ, при томъ въ языкѣ, при жизни народа, сочетаніе болѣе совершенное. При опредѣленіи миѳа, какъ словеснаго произведенія, совершенно немыслимо, какъ можно предполагать когда-либо существованіе миѳа помимо слова и какъ, кромѣ первыхъ, не досягаемыхъ для нашей мысли ступеней человѣческаго развитія, можно думать, что послѣдующій миѳъ могъ создаться безъ помощи предшествующаго миѳа-слова.

Если бы человѣкъ сначала смѣшалъ образы облака, горы, а потомъ создалъ миѳъ, то получилось бы не объясненіе облака горою, а объясненіе облака—горы въ ихъ нераздѣльности чѣмъ-либо другимъ. Существенная черта миѳа, какъ апперцепціи въ словѣ (Steinthal), есть именно то, что отождествленіе или частное сліяніе объясняющаго и объясняемаго не предшествуетъ объясненію, а слѣдуетъ за нимъ.

Дѣти и животныя могутъ имѣть „животныя аналогіи“, т. е. и въ нихъ извѣстныя сочетанія элементарныхъ воспріятій могутъ находиться въ связи съ другими сочетаніями, но миѳовъ они еще не создаютъ...

Религіозный миѳъ.

Подъ миѳомъ разумѣются такія, между прочимъ, простыя, поэтическія объясненія явленій, какъ „облако это—пашня, гора“, „душа—это дыханіе, паръ, дымъ, вѣтеръ“. Въ то же время къ области миѳовъ относятся и тѣ, предметомъ коихъ служатъ дѣянія высшихъ человѣка существъ, управляющихъ міромъ и человѣкомъ, и во всѣхъ миѳологіяхъ относимыхъ преимущественно къ небу. Очевидно, послѣдніе миѳы должны быть позднѣе по времени образованія, т. к. они предполагаютъ болѣе-менѣе значительную ступень широты и единства міросозерцанія. Отношеніе между тѣмъ и другимъ въ общихъ чертахъ слѣдующее.

Извѣстны наблюденія, что человѣкъ „подъ лѣсомъ видитъ, а подъ носомъ не видитъ“, сначала заноситъ въ лѣтописи важные подвиги, и т. п., и лишь гораздо позже, на высокой степени развитія, начинаетъ интересоваться мелкими и близкими бытовыми явленіями; сначала пытается объяснить себѣ, что такое солнце, молнія, туча, а потомъ уже,— что такое домашній огонь, зеленое дерево и т. п.; небесная радуга требуетъ объясненія и объясняется, а радуга въ водяныхъ брызгахъ, производимыхъ самимъ человѣкомъ во время купанья, или не замѣчается вовсе, или является чѣмъ-то непосредственно понятнымъ. Тѣмъ не менѣе, по общему правилу (сначала) объясняется отдаленное близкимъ. Это потому, что болѣе близкія, земныя, непосредственно окружающія человѣка явленія повторяются чаще, впечатлѣнія отъ нихъ опредѣленнѣе, комплексы этихъ впечатлѣній болѣе расчленены. Обычность и ясность этихъ комплексовъ находится въ образномъ отношеніи къ силѣ потрясенія, которое они производятъ, вновь появляясь въ душѣ. Менѣе обычныя явленія производятъ болѣе смутныя воспріятія, но болѣе сильныя чувства; они слабѣе въ теоретическомъ, но сильнѣе въ эмоціональномъ отношеніи. Только намъ кажется, что животное и человѣкъ суть неизмѣримо бо́льшія, чѣмъ облако, солнце и пр., и что земное горѣніе никакъ не менѣе удивительно, чѣмъ атмосферное электричество.

Для первобытнаго человѣка это было наоборотъ. Хотя самое первоначальное названіе земного огня, коровы и т. д. было уже миѳомъ, но этотъ миѳъ послужилъ только матеріаломъ для созданія миѳовъ, имѣющихъ предметомъ явленія болѣе потрясающія, и потому божественныя.

Земной огонь, земныя коровы послужили отвѣтомъ на вопросы, что такое огонь небесный, что такое туча. Лишь затѣмъ вновь возникъ вопросъ: что же такое земной огонь, что такое земная корова? Отвѣтъ: земной огонь есть такой же небесный, нисшедшій на землю; земная корова есть таинственное воплощеніе небесной, и потому извѣстными своими дѣйствіями можетъ указывать на дѣянія первой.

Вмѣстѣ съ тѣмъ создается теорія, что малое и слабое происходитъ изъ великаго и сильнаго, образуются болѣе-менѣе обширныя связи между небесными явленіями и земными.

Вышеприведенные примѣры не выдуманы. Число ихъ огромно. Напримѣръ, молнія есть птица, а потомъ, наоборотъ, птица, напр., дятелъ имѣетъ извѣстныя свойства молніи (повѣрья, что опознаетъ и пользуется разрывъ-травою или разрывъ-камнемъ); солнце есть горящее колесо, и наоборотъ—зажженное посредствомъ тренія земное колесо имѣетъ извѣстныя свойства солнца, напр., служитъ къ предсказанію урожая и т. п.“...

Б. Л.

V.

МИѲОТВОРЧЕСТВО, ПОЭЗІЯ и НАУКА.

Въ ряду понятій, вошедшихъ давно въ обиходъ нашей рѣчи и мысли, мы часто встрѣчаемся съ понятіями, обозначаемыми словами *миѳъ*, *миѳическій*, *миѳологія*, *миѳотворчество*. Съ этими терминами у насъ связываются представленія о какихъ-то странныхъ продуктахъ человѣческой фантазіи, наивнаго вымысла, вызывающаго улыбку, о чемъ-то находящемся по ту сторону дѣйствительности, о богахъ, богиняхъ, фантастическихъ существахъ и не менѣе фантастическихъ дѣяніяхъ, герояхъ сказочной старины, о какой-то отдаленной порѣ человѣческой культуры, когда миѳотворчество господствовало, преобладало надъ всѣми другими путями человѣческихъ исканій, познанія и объясненія окружающаго міра и самого себя. Красивые легенды-миѳы древней Греціи, не столь изящные, но глубокіе по содержанію миѳы Востока, Египта стали давно достояніемъ европейской поэзіи, черпавшей въ этихъ снахъ, грёзахъ античнаго человѣчества готовые образы, готовыя поэтическія концепціи, вновь оживавшія, вновь наполнявшіяся глубокимъ, новымъ содержаніемъ. Мы знаемъ эти миѳы со школьной скамьи, мы наслаждаемся прекрасными легендами объ Озирисѣ, объ Ариманѣ и Ормуздѣ, о Прометеѣ, Эросѣ и Психеѣ и цѣломъ сонмѣ греческихъ и римскихъ божествъ, героевъ. Отраженіе этихъ миѳовъ, ихъ переработку мы находимъ въ цѣломъ рядѣ замѣчательныхъ созданій греческаго генія, въ драмѣ, эпосѣ, скульптурѣ, живописи. Неуклюжіе образы, созданные воображеніемъ древнихъ арійцевъ, скандинавская сага, романо-германская и славянская миѳологія вдохновляли поэтовъ не только въ эпоху расцвѣта такъ называемаго романтизма, но и въ наше время.

Беллетристы и поэты недавняго прошлаго и нашихъ дней часто изъ области реализма и натурализма бросаются въ сферу фантастическихъ образовъ, созданій темной старины, готовы играть „на струнахъ чертовщины“, по выраженію одного русскаго критика, создавая такими произведеніями особое настроеніе, пытаясь невыразимое, сложное передать, выразить причудливымъ вымысломъ наивной старины, простой по концепціи сказкой-миѳомъ. Для того, чтобы схватить и освѣтить „наполеонаду“, Пушкину пригодилась сказка о рыбакѣ и рыбкѣ, а цѣлая плеяда поэ-

товъ-беллетристовъ самаго послѣдняго времени миѳотворчествуетъ, пытаясь освѣтить область подсознательнаго, часто психопатологическаго, таящаго въ себѣ смутные образы всякаго рода чудищъ, страховъ, давно, повидимому, оставившихъ человѣчество.

Разверните любую страницу писателя-художника, любящаго живо, образно рисовать картины явленій природы, душевныя движенія человѣка, и вы обязательно наталкиваетесь на такія выраженія, какъ „волна мягко *сосала* песчаный берегъ“, „на стѣнѣ *играли* розовые блики“, „*грозно* нависла надъ бездной скала“, „эта мысль *сверлила* его мозгъ“, „имъ *овладѣло* жгучее желаніе“ и т. п. Прислушайтесь къ самой обыкновенной прозаической рѣчи чужой и своей, задержите вниманіе на самыхъ обычныхъ выраженіяхъ, и вы безъ труда откроете странную привычку на каждомъ шагу пользоваться маленькими сказками-словами, миѳами-словами: на васъ „нападаетъ сонъ“, „дождь барабанитъ въ окно“, „страхъ беретъ васъ за волосы“, „зима уходитъ“, „наступаетъ весна“, и „солнце всходитъ и заходитъ“, хотя учебникъ географіи давно уже разубѣдилъ васъ въ этомъ. Правда, чтобы сдѣлать это открытіе, нужно сдѣлать нѣкоторое усиліе или, если хотите, насиліе надъ своей мыслью, не привыкшей замѣчать подобныхъ вещей. Но иногда это насиліе дѣлаетъ надъ вами поэтъ, которому нравится, хочется съ вами говорить особымъ языкомъ, разсказывать вамъ, какъ небо держало въ своихъ объятіяхъ землю; какъ ночь пролетала надъ міромъ, сны на людей навѣвая и т. п.

Нѣкоторая необычность рѣчи здѣсь чувствуется сильнѣе, такъ какъ вслѣдъ за „пролетала“ идетъ „навѣвая“ и пр.

Вы не представляете себѣ еще богини ночи съ ея плащемъ, которымъ она покрываетъ землю, но ваше воображеніе задѣто уже сильнѣе, чѣмъ при обычномъ „ночь пролетѣла, какъ одинъ мигъ“. Поэты любятъ часто прибѣгать къ такому пріему рѣчи, письма, заставляя море смѣяться, бурю плакать, камыши шептаться о чемъ-то, надѣляя сердцемъ, умомъ, чувствомъ и даромъ рѣчи даже бездушную природу, находя въ ней и душу и разумъ.

Все, только что сказанное, говоритъ ясно и опредѣленно въ пользу того, что *миѳологія*, *миѳическое*, понимаемыя обычно, какъ наслѣдіе сѣдой старины, тянется за человѣческой мыслью, какъ какой-то шлейфъ преданія, традиціи, задерживаетъ мысль и заставляетъ ее возвращаться къ наивнымъ представленіямъ, старымъ формамъ въ поэзіи.

Если мы обратимся къ области науки, то здѣсь опять натолкнемся на любопытное явленіе. Хотя наука съ ея атомами, электронами, законами Ньютона, канто-лапласовской теоріей мірозданія и отгораживается отъ того, что *ненаучно*, но она тащитъ за собой шлейфъ миѳическихъ представленій, которыя сопутствуютъ постепенному движенію впередъ поэзіи, высшаго изъ искусствъ. Мы чувствуемъ прекрасно, какъ старыя

миѳическія формы о двухъ космическихъ началахъ любви и вражды, о борьбѣ титановъ и пр. наполняются новыми понятіями о химическомъ сродствѣ, притяженіи и отталкиваніи, борьбѣ за существованіе и т. п.

Если мы обратимся къ религіознымъ культамъ самой послѣдней формаціи, то въ самыхъ отвлеченныхъ символахъ и религіозныхъ идеяхъ найдемъ слѣды миѳической мысли, миѳическаго мышленія. И какъ бы ни отграничивалась вѣра отъ суевѣрія, мы часто здѣсь встрѣтимся съ древнимъ, миѳическимъ представленіемъ, съ которымъ связывается новое содержаніе, мы хранимъ, соблюдаемъ обряды, давно уже утратившіе свой смыслъ, но остающіеся по традиціи, какъ культурныя переживанія всякаго рода.

Способность къ отвлеченному мышленію пріобрѣтается различными народами, населяющими земной шаръ, постепенно и, стало быть, нѣкогда отсутствовала. Такія отвлеченныя понятія, какъ *вещь*, *качество*, *дѣйствіе* вырабатывались путемъ долгаго и сложнаго процесса, слѣды котораго мы можемъ наблюдать въ языкѣ. Наблюденія въ этой сферѣ человѣческой духовной жизни приводятъ насъ прежде всего къ заключенію объ антропоморфичности нашихъ общихъ понятій, общихъ категорій (какъ субстанція, аттрибутъ, причина и пр.). Мы говоримъ „*пришло* время“, „*злая* вьюга“, „море *поглотило*“, мы относимъ одни имена существительныя къ мужскому роду, другія къ женскому, не замѣчая человѣкообразности, заключающейся въ этихъ выраженіяхъ; но стоитъ остановить свое вниманіе на нихъ, какъ она почувствуется въ каждой части рѣчи, соотвѣтствующей упомянутымъ общимъ понятіямъ. Строй каждаго предложенія съ подлежащимъ и сказуемымъ человѣкообразенъ: „дождь идетъ“, какъ „человѣкъ идетъ“, „*непогода загнала* насъ къ лѣснику“, „онъ долго *боролся* съ *судьбой*“ и т. п. Такая архитектура нашей рѣчи невольно заставляетъ думать о томъ времени, о тѣхъ людяхъ, когда подобный строй рѣчи создавался, когда люди думали, мыслили и чувствовали нѣсколько по иному, когда содержаніе подобныхъ предложеній было нѣсколько иное. Для насъ это деталь строя рѣчи, стильная мелочь, неимѣющая существеннаго значенія, орнаментъ рѣчи, котораго мы не замѣчаемъ; но надо полагать, не о стилѣ и объ орнаментѣ можно говорить, заглянувъ хоть немного въ душу отдаленныхъ предковъ, для которыхъ *вьюга*, дѣйствительно, была злой особой, *судьба* была какой-то спутницей жизни, строившей всякія козни человѣку, *лѣсъ* не только шумѣлъ, но и угрожалъ своимъ шумомъ, *деревья* и *птицы* разговаривали, *камни* жили органической жизнью, и все въ мірѣ создано было по образу и подобію человѣка, отъ неодушевленнаго предмета до высшаго божества.

Обыкновенно, при изученіи познавательной дѣятельности человѣка, въ частности при анализѣ процессовъ высказыванія о себѣ и мірѣ, имѣются въ виду два широкихъ пути познанія: искусство и наука, въ част-

ности поэзія и проза, наука въ широкомъ смыслѣ слова, игнорируя совершенно особую совокупность навыковъ говорить и думать, понимать и воспринимать собственныя переживанія, явленія окружающаго міра въ ихъ отраженіи въ человѣческой душѣ, характерную для того особаго состоянія человѣческой мысли, которое мы цѣликомъ приписываемъ отдаленному прошлому или современнымъ слоямъ человѣчества, стоящимъ на низкомъ уровнѣ духовнаго развитія, дикимъ и полудикимъ народамъ. Мы, культурные люди, съ гордостью заявляемъ, что миѳъ утратилъ свою власть надъ нами, что мы освободились отъ пріемовъ миѳическаго мышленія, что область миѳотворчества осталась далеко за нами. Въ исторіи русскаго просвѣщенія былъ моментъ, когда публицисты-критики высказывали нѣчто подобное о поэзіи и искусствѣ вообще и утверждали, что царство поэзіи отошло въ прошлое, что наступилъ вѣкъ дѣловой прозы, реальной правды. Утвержденіе, какъ и надо было ожидать, не оправдалось, какъ не имѣетъ подъ собой почвы и то, что миѳъ умеръ, что поэзія и наука совершенно освободились отъ миѳологіи, какъ извѣстной совокупности пріемовъ мышленія, высказыванія.

На поверхности вѣчно волнующагося человѣческаго моря, въ потокѣ исканій, настроеній, переживаній, въ постоянно растущемъ познавательномъ процессѣ человѣческой науки, искусства, взору наблюдателя всегда представляется смѣсь старины и новизны. Формула историка Ключевскаго „реформа ломаетъ старину, а старина—реформу“ mutatis mutandis примѣнима не только къ политической жизни народа въ отдѣльные моменты роста, развитія общественности, но и къ общему ходу человѣческой культуры.

Невозможность отдѣлаться отъ прошлаго, мучившая такъ романтическихъ героевъ Байрона и его литературныхъ преемниковъ въ европейской художественной литературѣ, героевъ, жаждавшихъ забвенія прошлаго, подъ которымъ разумѣется крушеніе вѣры въ силу разума, крушеніе надеждъ на человѣка, который „tout cela changera“,—въ области научныхъ исканій давно признана фактомъ, съ которымъ надо примириться, при всѣхъ нашихъ усиліяхъ похоронить старину, разстаться съ ней во имя прогресса, во имя освобожденія отъ тяжелыхъ цѣпей традиціи, преданія, во имя незыблемой истины. Мы здѣсь усвоили уже прекрасно мысль объ относительности нашихъ истинъ, мы знаемъ отлично, что то, что *вчера* было правдой, *сегодня*, не то *завтра* станетъ предразсудкомъ, ложнымъ понятіемъ, миѳомъ. Намъ понятны слова поэта:

Какъ океанъ объемлетъ шаръ земной,
Земная жизнь кругомъ объята снами...

И мы мало огорчаемся, когда то, что вчера мы считали *явью*, дѣйствительностью, завтра окажется *сномъ*.

Въ сердцѣ ли тѣсномъ, въ безбрежномъ ли морѣ,
Здѣсь, въ заточеньи, тамъ, на просторѣ,—
Тотъ же все вѣчный прибой и отбой,
Тотъ же все призракъ тревожно-пустой.

Этотъ призракъ—миѳъ, вѣчный спутникъ человѣческой мысли.

Когда вы раскрываете книгу или статью по миѳологіи, то вы заранѣе предчувствуете, что авторъ перенесетъ васъ за тысячи вѣковъ, въ страну античныхъ народовъ, или отправитъ васъ за тысячи верстъ отъ культурныхъ центровъ человѣчества, къ эскимосамъ и лопарямъ, обитателямъ Новой Зеландіи, маори, заведетъ васъ въ хижину рыбака бретонца или затерявшуюся въ сѣверномъ лѣсу полурусскую полуинородческую деревню, прилѣпившуюся къ скалѣ саклю кавказскаго горца. И предъ вами откроется особый міръ понятій, чувствованій и построенныхъ на нихъ взаимныхъ отношеній.

Эта богатая, вымирающая, но живая старина рѣзко бросается въ глаза тамъ, гдѣ утонченная мысль современнаго ученаго, фольклориста, этнографа, филолога, современнаго писателя-художника, къ какой бы школѣ онъ ни принадлежалъ, наталкивается на особый, стройный и гармоничный по-своему складъ мысли, вѣрованій, представленій о себѣ и объ окружающемъ мірѣ, на міровоззрѣніе, иногда прямо противоположное нашему, міровоззрѣніе, которое мы давно уже похоронили, отъ котораго давно уже какъ-будто отдѣлались.

Миѳъ, по общему признанію, явленіе историческое, а исторія прежде всего ставитъ вопросъ о происхожденіи миѳа, объ общихъ культурныхъ условіяхъ, благопріятствовавшихъ его развитію и т. п. Съ самимъ словомъ „миѳъ“ связано представленіе о чемъ-то архаическомъ, о какихъ-то обломкахъ, руинахъ храма старой правды, въ которыхъ пытливая мысль археолога любовно воскрешаетъ эту старую правду. Въ область миѳологическихъ изслѣдованій включаютъ и великія религіозныя системы, и миѳологическія вѣрованія дикарей, и народные обычаи, повѣрья темныхъ вѣковъ и темныхъ людей, и колдовство и чары со всей народной медициной, и юридическій обычай и темный языкъ темной мысли въ народной поговоркѣ, присловьи. Широкое сопоставленіе огромнаго запаса фактовъ, наблюденій приводитъ изслѣдователя-миѳолога къ убѣжденію, что миѳъ не умеръ, что миѳологія, какъ совокупность пріемовъ мысли, рѣчи, обычаевъ не составляетъ удѣла низшихъ слоевъ населенія, отжившихъ поколѣній; что въ религіозномъ обрядѣ возвышенной религіи, въ нашемъ поцѣлуѣ, въ нашемъ привѣтствіи, въ какой-нибудь детали костюма чувствуется присутствіе этой живой, не умирающей старины, ставшей орнаментомъ, украшеніемъ, потерявшимъ, такъ сказать, прежнее структурное значеніе, какъ ложная колонна въ какомъ-нибудь стильномъ зданіи, не подпирающая уже свода или балокъ потолка.

Какъ орнаментъ, какъ украшеніе поэтической рѣчи, какъ техническій пріемъ artis poëticae не только у такъ называемыхъ ложноклассиковъ, но и смѣнившихъ ихъ романтиковъ и поэтовъ самой послѣдней формаціи, мы встрѣчаемъ миѳологическіе образы, унаслѣдованные отъ античной поэзіи древнихъ грековъ и ихъ литературныхъ учениковъ—римлянъ. Рѣчь Крылова, Пушкина, какъ и языкъ поэзіи ближайшихъ къ намъ по времени мастеровъ ритмическаго слова, пестритъ *мельпоменами*, *вакхами*, *церерами*, *меркуріями*, *зефирами*; а рядомъ съ ними въ стихахъ и въ прозѣ современныхъ намъ поэтовъ: Соллогуба, Зайцева, Ремизова, Городецкаго и др. миѳотворчество дѣлаетъ попытку по новому разсказать неисповѣдимое, невыразимое при помощи вычурной миѳологіи — moderne, разныхъ недотыкомокъ, тихихъ мальчиковъ, зеленыхъ зміевъ, жаръ-птицъ и т. п. Эта орнаментальная миѳологія уживается рядомъ съ самой реалистической прозой.

Не какъ орнаментъ, не какъ украшеніе рѣчи, а какъ необходимая предпосылка логически построенной мысли, миѳъ живетъ и въ наукѣ, трактующей о *матеріи* и силѣ, объ *эфирѣ* и его свойствахъ, объ *атомахъ* и ихъ вѣсѣ и т. п.

Все это даетъ намъ право утверждать, что рядомъ съ поэзіей и прозой, понимаемой въ смыслѣ науки, живетъ и миѳологія, не какъ наука о миѳѣ, не какъ совокупность особыхъ образовъ, а какъ интеллектуальный процессъ, создающій эти образы.

Вскрытіе и изслѣдованіе этого процесса и составляетъ задачу настоящаго очерка.

Эволюція того, что слыветъ подъ общимъ именемъ миѳологіи, какъ процесса, образующаго миѳы, точнѣе миѳотворчества, не входила въ задачи миѳологовъ, ученыхъ, посвящавшихъ свои изслѣдованія миѳу. Отношеніе миѳа къ поэзіи и прозѣ-наукѣ, прочно установленное А. А. Потебней въ русской наукѣ, не пользовалось, да и теперь не пользуется общимъ признаніемъ. Аѳанасьевъ, напримѣръ, повидимому, смѣшивалъ миѳъ и поэзію, давая своему изслѣдованію по славянскому фольклору заглавіе „Поэтическія воззрѣнія славянъ на природу“. При точномъ разграниченіи этихъ двухъ понятій правильнѣе было бы назвать эти воззрѣнія „миѳическими“. Связь между миѳомъ и поэзіей понималась такимъ образомъ, что миѳъ, пользуясь терминомъ Жуковскаго, составлялъ какъ бы особую область, *перво-міръ-поэзію*, свойственную дѣтскому періоду человѣчества, его низамъ. Чувствовалась давно и разница между этими областями, что выразилось въ томъ, что рядомъ съ теоріей поэзіи, поэтикой, выросла особая научная дисциплина—миѳологія. Не составляя въ сущности особой научной области въ точномъ смыслѣ этого слова, миѳологія является то филіальнымъ отдѣленіемъ науки о религіи, богословія, такъ какъ съ миѳомъ тѣсно

связаны разныя повѣрья, суевѣрія, религіозные обряды; то предметомъ изученія исторіи, поскольку эта послѣдняя касается памятниковъ архаическаго быта, возникновенія извѣстныхъ нормъ общежитія; этнографіи, этнологіи, поскольку эти научныя дисциплины занимаются изслѣдованіемъ нравовъ, обычаевъ. Въ прошломъ столѣтіи языкознаніе и такъ называемая народная психологія (Völkerpsychologie) включили въ кругъ своихъ изслѣдованій миѳъ, процессы миѳическаго мышленія, и создалась особая наука *фольклоръ*, дословно народовѣдѣніе, поставившая себѣ широкую задачу собрать все, что составляетъ, по мѣткому выраженію Тэйлора, культурныя переживанія: разныя народныя повѣрья, обычаи, предразсудки съ нашей точки зрѣнія, чтобы путемъ широкаго сопоставленія собранныхъ данныхъ разрѣшить проблему о миѳѣ и связанныхъ съ нимъ явленіяхъ народной жизни.

Прежде, чѣмъ перейти къ установленію границъ между поэзіей и прозой, съ одной стороны, и миѳомъ съ—другой, необходимо бросить хотя общій взглядъ на развитіе самой науки о миѳѣ, миѳологіи, на смѣну различныхъ направленій въ миѳологическихъ изслѣдованіяхъ, чтобы установить затѣмъ точку зрѣнія, съ которой наиболѣе удобно разсмотрѣть интересующія насъ явленія.

Вопросъ о происхожденіи и развитіи миѳа, какъ и всякій вопросъ о развитіи духовной дѣятельности человѣка, рѣшается съ двухъ точекъ зрѣнія: исторической и психологической. Въ зависимости отъ состоянія той и другой науки, въ основу различныхъ миѳологическихъ теорій кладется тотъ или другой общій принципъ, та или другая метафизическая или моральная идея, на которой и возводится зданіе миѳологіи, какъ особой системы понятій. Къ числу такихъ основныхъ идей философіи исторіи, которыя оказывали свое вліяніе, отъ Августина до Гегеля, принадлежитъ идея развитія человѣчества, своеобразно освѣщавшая ходъ человѣческой мысли, исторію развитія духовной дѣятельности человѣка. Въ эпоху Августина этотъ ходъ человѣческой исторіи представляется приблизительно въ такомъ видѣ: человѣчеству изначала поставлена была самимъ Богомъ опредѣленная цѣль, которую оно, человѣчество, по винѣ одного человѣка или цѣлаго поколѣнія людей извѣстной эпохи утратило, сбившись съ пути, и которую это же человѣчество въ концѣ концовъ снова ищетъ путемъ самовоспитанія, саморазвитія. При этомъ ходъ исторіи человѣчества, принципъ развитія представляется въ двухъ противоположныхъ формахъ: регресса или прогресса. Идея регресса приводитъ насъ къ представленію о прекрасномъ изначальномъ состояніи человѣчества, какъ это мы видимъ въ миѳахъ о золотомъ вѣкѣ, о раѣ, когда-то бывшемъ на землѣ, о происхожденіи людей отъ боговъ, и, слѣдовательно, сама относится къ миѳамъ. Идея прогресса, первоначально менѣе распространенная, отражается въ широко распространенныхъ миѳическихъ представленіяхъ о жизни на

небѣ, элизіумѣ, островахъ блаженныхъ, причемъ, какъ это случилось съ легендой о раѣ, направляетъ мысль по ту сторону жизни, въ тотъ лучшій міръ.

Въ началѣ 19 вѣка романтики, въ противоположность вѣку просвѣщенія, державшемуся идеи прогресса, усвоили себѣ старое ученіе неоплатониковъ, по которому въ миѳахъ, какъ символахъ, скрывалась особая мудрость вѣковъ, утраченная и затемненная позднѣйшей передачей. Причемъ религіозная точка зрѣнія романтиковъ неизбѣжно привела ихъ къ связи этихъ представленій съ идеей движенія впередъ, такъ какъ, по ихъ воззрѣнію, весь ходъ развитія религіи увѣнчался христіанствомъ. Всякая миѳологія, по мнѣнію Фр. Крейцера, автора „Символики и миѳологіи“, имѣетъ своимъ источникомъ древнюю мудрость восточныхъ жрецовъ, создавшихъ символы, за которыми скрывалась глубокая религіозная истина, въ чистомъ видѣ явившаяся, наконецъ, въ христіанствѣ, послѣ того какъ на почвѣ ихъ возникли языческія религіи. Не трудно увидѣть въ этомъ взглядѣ на миѳологію отраженіе идей того же вѣка просвѣщенія, съ которымъ романтики разошлись въ пониманіи хода исторіи. Но въ основѣ Крейцеровой „Символики“ лежитъ уже правильная историческая мысль, по которой миѳы и саги, какъ и сами народы, переживали измѣненія, по которой народы востока и запада находились въ постоянномъ взаимодѣйствіи. Въ тѣсной связи съ этой теоріей—по мнѣнію Вундта—находится „теорія порчи, вырожденія“, выдвинутая Максомъ Мюллеромъ. Фетишизмъ, вѣрованія въ души по этой теоріи (Entartungstheorie) суть явленія дегенеративныя, которыя потомъ снова переходятъ въ чистую идею о божествѣ. Съ точки зрѣнія сравнительнаго языкознанія, Максъ Мюллеръ и его послѣдователи дѣлали нѣчто недопустимое: корни словъ, добытые изъ сравнительнаго изученія извѣстной группы языковъ, они принимаютъ за слова праязыка и, что еще менѣе допустимо, пытались изъ немногихъ блѣдныхъ остатковъ именъ боговъ создать праисторическую, праиндогерманскую, праславянскую миѳологію, исходя нерѣдко изъ ложнаго словообразованія. Божество искали всюду, въ загадочномъ словѣ, въ припѣвѣ весенней пѣсни (лѣли-лѣли): такъ создались ученые миѳы о Лелѣ и Полелѣ и т. п.

И чѣмъ дальше шли вглубь вѣковъ, тѣмъ рѣже встрѣчали миѳологическія представленія прарелигіи; но, полагая, что эти древнѣйшія представленія были и наиболѣе чистыми, приписывали имъ свойство подвергаться въ высокой степени всевозможнымъ измѣненіямъ, искаженіямъ. Каждое встрѣтившееся въ дѣйствительности искаженіе служило подтвержденіемъ взгляда на миѳологію, какъ на болѣзненный процессъ забвенія первоначальнаго значенія и буквальнаго пониманія того, что раньше было простой метафорой. Въ основѣ этой теоріи, по мнѣнію Вундта, лежитъ мысль о томъ, что, какъ моральныя, такъ и религіозныя идеи никогда

не получаютъ развитія, разъ онѣ не были первоначально внушены, даны человѣку. На самомъ дѣлѣ, у Макса Мюллера мы находимъ въ высшей степени плодотворную идею о власти языка, какъ орудія мысли, надъ этой послѣдней. „Мы утверждаемъ, говоритъ онъ, что языкъ, принадлежа прошедшему, необходимо воздѣйствуетъ на мысль, и мы признаемъ въ этомъ возвратномъ воздѣйствіи, въ этомъ преломленіи лучей языка дѣйствительное разрѣшеніе старинной загадки миѳологіи". Да Максъ Мюллеръ, по собственному его признанію, никогда и не говорилъ, что все миѳологическое объясняется болѣзнью языка, особымъ его состояніемъ самозабвенія; что все неразумное основано на словесномъ недоразумѣніи, подобномъ такъ называемой народной этимологіи, что вся миѳологія есть лишь болѣзненный процессъ языка. „Не все въ миѳологіи, говоритъ онъ, объясняется болѣзненнымъ процессомъ языка. Миѳологія есть только фаза, неизбѣжная въ развитіи языка. Миѳологія неизбѣжна; она необходимость, заключенная въ самомъ языкѣ, если въ языкѣ мы признаемъ внѣшнюю форму мысли. Однимъ словомъ, миѳологія есть тѣнь, падающая отъ языка на мысль, тѣнь, которая не исчезаетъ до тѣхъ поръ, пока языкъ не уравняется вполнѣ съ мыслью, что никогда не можетъ случиться. Правда, въ древнѣйшее время исторіи человѣческаго духа миѳологія болѣе выступаетъ наружу, но она не исчезаетъ никогда вполнѣ. Миѳологія есть и теперь, какъ во времена Гомера, но мы ея не замѣчаемъ, потому что живемъ въ ея тѣни и потому что всѣ боятся полдневнаго свѣта истины. Миѳологія въ высшемъ смыслѣ слова есть власть языка надъ мыслью во всевозможныхъ областяхъ духовной дѣятельности; я готовъ назвать всю исторію философіи отъ Ѳалеса до Гегеля непрерывной борьбой съ миѳологіей, однимъ продолжительнымъ протестомъ мысли противъ языка".

Приведенная цитата достаточно ясно показываетъ, что, если Макса Мюллера отнести къ „теоретикамъ вырожденія", то во всякомъ случаѣ не въ томъ смыслѣ, въ какомъ понимаетъ его Вундтъ. „Непрерывная борьба съ миѳологіей", „длительный протестъ мысли противъ языка" говорятъ какъ будто о другомъ, о дегенераціи, вырожденіи самой миѳологіи, ослабленія ея вліянія на мысль, по мнѣнію Макса Мюллера.

Въ основу другого направленія миѳологическихъ изслѣдованій положена, какъ мы сказали выше, идея прогресса. Суть этой прогрессивной теоріи, теоріи восходящаго развитія (ausfteigende Entwickelung), въ противоположность нисходящему (absteigende) развитію, не въ томъ, чтобы отыскивать только утраченныхъ боговъ, но и чтобы воспроизвести, реставрировать ихъ въ новой, совершеннѣйшей формѣ. Въ сущности эта теорія не отличается отъ регрессивной теоріи, ибо, признавая принципъ эволюціи, сторонники ея не отрицаютъ нисхожденій и искаженій, порчи. Съ натуралистическимъ эволюціонизмомъ 19 вѣка это направленіе не имѣетъ ничего общаго. Дата этого эволюціонизма, говоритъ Вундтъ, гораздо древнѣе;

источникомъ его является та же философія романтики, главнымъ образомъ той ея системы, которая соединила духъ романтизма съ духомъ раціонализма, хотя и ратовала противъ послѣдняго. Изъ первобытныхъ религій восточныхъ народовъ, согласно этой теоріи, возникаетъ развитіе религій, основанныхъ на эстетическихъ и этическихъ идеяхъ трехъ великихъ народовъ-творцовъ: грековъ, римлянъ и іудеевъ, а отсюда уже и абсолютно-чистаго христіанства. Миѳъ, по этой теоріи, есть лишь моментъ въ развитіи религіознаго сознанія, и съ легкой руки этой теоріи предпосылка эта стала необходимой принадлежностью эволюціи миѳа, хотя мы на каждомъ шагу встрѣчаемъ миѳы, которые прямого отношенія къ религіи не имѣютъ. Недостатокъ этого метода изслѣдованія ясенъ: подъ готовую схему религіознаго развитія подгоняются факты миѳическаго міровоззрѣнія, и при строго логической послѣдовательности не всегда соблюдаются интересы точнаго эмпирическаго изслѣдованія. Какъ компромиссъ между требованіемъ логическаго порядка и эмпирической полноты, возникаетъ простѣйшая схема развитія религіознаго сознанія: отъ фетишизма къ политеизму и монотеизму. Съ точки зрѣнія логической установлено логическое дѣленіе по числу объектовъ религіознаго почитанія: *неопредѣленное* число объектовъ характеризуетъ фетишизмъ, *много* объектовъ, *но ограниченныхъ числомъ*—политеизмъ, который сводится затѣмъ въ монотеизмѣ къ культу *единственнаго* божественнаго существа. Схема эта, въ особенности въ своемъ основаніи (фетишизмъ), существеннымъ образомъ видоизмѣняется, съ тѣхъ поръ какъ въ вѣрованіи въ душу стали усматривать общую примитивную форму миѳическихъ представленій, къ которой относятся и явленія фетишизма и культурныя переживанія высшихъ формъ, манизмъ и тотемизмъ, культъ предковъ и культъ животныхъ. Эти формы могли существовать рядомъ у разныхъ народовъ и могли образовывать ступени ряда, въ которомъ монотеизмъ всюду возникалъ изъ политеизма, а этотъ послѣдній изъ фетишизма, анимизма и тотемизма. Недостатокъ этой схемы вытекаетъ изъ основного принципа дѣленія по числу объектовъ почитанія, при которомъ игнорировалось содержаніе и цѣнность этихъ объектовъ. Не трудно замѣтить, что на всѣхъ ступеняхъ приведенной схемы анимизмъ проникаетъ религіозное сознаніе, что онъ есть корень всѣхъ миѳическихъ и религіозныхъ представленій, а между тѣмъ онъ выпадаетъ изъ этой схемы, и анимистическая теорія отдѣляется поэтому отъ этой старой формы эволюціи миѳа, стараясь держаться ближе фактовъ, не расходиться съ ними во имя логической схемы.

Противоположеніе монотеизма и политеизма также вызываетъ сомнѣніе. Въ чистомъ видѣ монотеизмъ, можетъ быть, нигдѣ не существовалъ, ни въ буддизмѣ, ни въ іудаизмѣ, ни въ христіанствѣ, ни въ исламѣ. Введенное Максомъ Мюллеромъ вспомогательное понятіе *генотеизма*, какъ переходной формы монотеизма въ моментъ молитвы или особаго акта

культа, мало помогаетъ дѣлу, такъ какъ это понятіе приводитъ къ смѣшенію измѣнчиваго субъективнаго состоянія съ объективными формами культа. Братъ основаніемъ дѣленія миѳологическихъ и религіозныхъ представленій признакъ, который въ строгомъ смыслѣ слова ни въ одной миѳологіи, религіи не встрѣчается, нельзя. Кромѣ того, разъ видятъ конечную цѣль религіознаго развитія въ чистомъ монотеизмѣ, то нельзя все-таки допустить, чтобы такая религіозная идея, составляя, такъ сказать, собственность одной религіи, переносилась на всѣ народныя религіи. Новѣйшая миѳологія и наука о религіи на мѣсто этой схемы развитія стремятся поставить идею развитія изъ первоначальныхъ источниковъ миѳическаго міровоззрѣнія и его измѣненій подъ вліяніемъ естественныхъ и культурныхъ факторовъ. Культы силъ природы—съ одной стороны, примитивныя представленія о душѣ—съ другой,—легли въ основу двухъ теорій: натуралистической и анимистической. Природа и душа человѣка—вотъ два корня миѳотворчества.

Какъ разновидность анимизма, въ основѣ котораго лежитъ вѣрованіе въ души, возникла преанимистическая теорія, по которой на ступени, предшествовавшей представленіямъ о душѣ, вѣрованію въ души, существовали чары, вѣра въ колдовство и пр. И анимизмъ и натурализмъ ставятъ своей задачей построеніе схемы развитія человѣческаго мышленія въ его раннѣй стадіи, отличаясь отъ другихъ теорій большей осторожностью въ схематизаціи. Обѣ теоріи, нося явно конструктивный характеръ, а не чисто описательный, опираются на одну общую теорію развитія въ широкомъ смыслѣ слова.

Противоположеніе нисходящаго и восходящаго развитія выступаетъ здѣсь менѣе рѣзко, хотя натурализмъ нерѣдко допускаетъ явленія порчи, искаженія первоначальныхъ представленій, анимизмъ и преанимизмъ склоняются рѣшительно въ сторону прогрессивной эволюціи, допускающей искаженіе, вывѣтриваніе старыхъ миѳическихъ представленій и образованіе на ихъ почвѣ новыхъ представленій, болѣе или менѣе очищенныхъ отъ миѳическаго налета. Особенно важно въ обоихъ разсматриваемыхъ направленіяхъ науки о миѳѣ то, что въ нихъ мы, можно сказать, впервые встрѣчаемся съ попыткой выставить чистую миѳологическую теорію, по которой миѳъ не есть лишь частичное явленіе развитія религіознаго сознанія, а самостоятельный предметъ изученія. Правда, старое смѣшеніе миѳа и религіи остается и въ натурализмѣ и анимизмѣ, какъ остается и стремленіе подогнать факты подъ линейную схему теоріи, что даетъ Вундту основаніе отнести ихъ къ построяющему конструктивному эволюціонизму.

По натуралистической теоріи, миѳъ, съ одной стороны,—родъ примитивной науки о природѣ и человѣкѣ, а съ другой—это первоначальная религія, такъ какъ силы природы являются объектами почитанія, культа. При этомъ, по примѣру сравнительнаго языкознанія, по аналогіи съ по-

строеніемъ праязыка лингвистами, натуралисты-миѳологи пытаются проникнуть въ праисторію національныхъ миѳологій, реконструировать древній миѳъ. Сравненіе именъ божествъ, нерѣдко шаткія этимологическія изслѣдованія, объясненія значеній непонятныхъ названій, словъ неяснаго происхожденія—все это дѣлалось во имя теоріи, предполагающей существованіе какого-то изначальнаго миѳа, единаго, разъ навсегда даннаго, развитіе котораго есть постоянная гибель. По образцу стройной классической миѳологіи, опираясь на данныя миѳологіи эпохи Ведъ, реставрировалась славянская, славяно-германская миѳологія, создавались миѳическіе образы боговъ, можетъ быть, никогда не существовавшихъ, и ихъ культа. Нѣчто подобное, съ несомнѣнной давно установленной фальсификаціей, творилось и въ области литературной старины, когда сочинялись краледворская и зеленогорская рукопись, поэмы барда Оссіана и т. п.

Сопоставленія измѣнчивости миѳическихъ образовъ съ новообразованіями, миѳами, творящимися на нашихъ глазахъ, показало, что разсматривать эти послѣдніе, какъ обломки или рудименты цѣльнаго натурмиѳа, не всегда возможно. Область народныхъ предразсудковъ съ повсюду распространенными представленіями о душѣ, о чарахъ, демонахъ указываетъ на неисчезающее въ извѣстныхъ слояхъ человѣчества состояніе мысли, предрасположеніе къ тому строю мысли, который служитъ постояннымъ источникомъ миѳотворчества. И нѣтъ никакой надобности искать тутъ обломковъ какихъ-то цѣльныхъ изначальныхъ миѳовъ.

Главное содержаніе натуралистической миѳологіи, культъ солнца, луны, облаковъ, бури и пр. стало разсматриваться, какъ явленіе секундарное, въ основѣ своей дегенеративное, но вмѣстѣ съ тѣмъ свидѣтельствующее о поступательномъ движеніи мысли, какъ вторичная ступень, возникшая изъ первоначальнаго вѣрованія въ духовъ, демоновъ. Отсюда внутри самой натуралистической теоріи возникли два направленія. Одно —(Кунъ, Миллеръ) объясняло натурмиѳъ продуктомъ метафоры: изъ первоначальнаго одухотворенія вещей въ поэтической рѣчи, вслѣдствіе непониманія, или дурного буквальнаго пониманія, первоначальная метафора, поэтическій образъ принимается за вещь, и такимъ образомъ возникаютъ личныя божества. Здѣсь опять мы встрѣчаемъ смѣшеніе стараго раціонализма съ теоріей декаданса, порчи. По этой довольно странной теоріи, древнимъ творцамъ миѳа приписывалась какая-то духовная слѣпота, въ силу которой они считали солнце, луну, облака и прочія явленія природы живыми существами.

Другое направленіе натурмиѳологіи (Мангардтъ) въ основу миѳотворчества и миѳа кладетъ вѣрованіе въ души и духовъ. Здѣсь натурализмъ переходитъ въ анимизмъ. Теорія забытыхъ метафоръ окончательно бросается, но, подъ вліяніемъ примитивныхъ миѳообразованій полудикихъ народовъ и стремленія возвести къ единому источнику, къ одному основному

представленію всякое миѳообразованіе, возникаютъ лунная, солнечная теорія. Эти два свѣтила въ различные періоды оказывали якобы преимущественное вліяніе на образованіе миѳическихъ представленій. Односторонность всѣхъ этихъ теорій заключается, во-первыхъ, въ томъ, что происхожденіе миѳовъ насильственно ограничивается извѣстной группой представленій, а во-вторыхъ, въ томъ, что за вопросомъ о происхожденіи миѳовъ исчезаетъ совершенно проблема развитія миѳа. Къ этому надо прибавить еще крайній интеллектуализмъ, сведеніе всего къ умственнымъ процессамъ познанія, и, вопреки психологическимъ наблюденіямъ, въ каждомъ образованіи миѳа мы должны видѣть лишь объясненіе извѣстнаго явленія природы.

По мѣрѣ того, какъ въ кругъ наблюденій вводятся факты изъ міровоззрѣнія дикихъ народовъ и сопоставляются съ переживаніями культурныхъ народовъ, стали обращать вниманіе не на представленія о крупныхъ, могущественныхъ явленіяхъ, на которыхъ останавливалась натурмиѳологія, а на мелочахъ: представленіяхъ о душѣ, о духахъ, демонахъ, чарахъ, видѣніяхъ и способахъ ихъ вызвать, и такимъ образомъ создалась анимистическая теорія, по которой въ основѣ всякаго миѳотворчества лежатъ представленія о духахъ, демонахъ. Божества—олицетворенія силъ природы, богини судьбы и ихъ видоизмѣненія, по этой теоріи, возникли изъ примитивной формы вѣры въ духовъ, которая и теперь живетъ еще въ предразсудкахъ культурныхъ народовъ. Анимистическая теорія въ тѣсномъ смыслѣ слова (Тейлоръ) разсматриваетъ вѣрованіе въ душу вообще, людей ли, животныхъ, растеній, неодушевленныхъ предметовъ, или въ формѣ волшебныхъ демоновъ, окружающихъ все живущее, какъ нѣчто первичное; это вѣрованіе въ духовъ она сводитъ къ вѣрѣ въ душу, которая, по этой теоріи, должна имѣть свое основаніе въ явленіяхъ смерти, сна и сновидѣній. По другой вѣтви этой теоріи, манистической (manes —души предковъ), источникомъ всѣхъ прочихъ представленій о духахъ и всѣхъ проявленій миѳическаго мышленія является спеціальная форма человѣческой души предковъ и культъ предковъ (Спенсеръ, Липпертъ). Манизмъ переходитъ въ тотемизмъ, съ распространеніемъ вѣрованія въ животныхъ, какъ предковъ человѣка и духовъ-хранителей человѣческихъ поколѣній. Эта теорія, возникшая изъ наблюденій надъ духовной жизнью дикарей, оказала огромное вліяніе на изслѣдованіе развитія религій культурныхъ народовъ. Миѳы о природѣ отошли здѣсь на второй планъ, на первый планъ выдвигаются божества судьбы, божества защиты отъ злыхъ духовъ. Развитіе миѳотворчества представляется не такъ, что начинается оно возвышенными представленіями и оканчивается выработкой отдѣльныхъ культовъ, а наоборотъ, отъ отдѣльныхъ, по мѣсту и цѣли ограниченныхъ пунктовъ, оно расширяется и переходитъ въ общія формы культа. Но и эта теорія не избѣжала ошибки упорядоченнаго конструированія

наблюдаемыхъ явленій по заранѣе опредѣленной схемѣ: сначала стадія вѣры въ душу и духовъ, отъ нея миѳы о природѣ и представленія о геніяхъ покровителяхъ и божествахъ судьбы.

Преанимистическая теорія стремится восполнить теорію развитія миѳа, такъ сказать, снизу, выдвигая теорію волшебства, колдовства, видя въ чарахъ, колдовствѣ начало всякой миѳологіи и религіи. Главный аргументъ преанимистовъ—широкое распространеніе вѣры въ колдовство и колдовскихъ обычаевъ и наличность несомнѣнныхъ фактовъ, доказывающихъ возможность существованія чаръ и вѣрованій въ колдовство внѣ другихъ составныхъ частей миѳическаго мышленія.

Съ этимъ трудно согласиться уже потому, что вѣра въ чары имѣетъ извѣстное психологическое основаніе тамъ, гдѣ она опирается на опредѣленный продуктъ миѳической фантазіи, въ особенности на вѣрованіе въ души и демоновъ. Послѣднее обнаруживается въ чарахъ, сопровождаемыхъ живыми аффектами и выраженіемъ этихъ аффектовъ въ движеніяхъ: эти чары—дѣйствія являются естественнымъ видоизмѣненіемъ выраженія аффекта страха или надежды. Далѣе, общее свойство этой составной части любого миѳическаго мотива, разряжающагося въ движеніе и дѣйствіе, состоитъ въ томъ, что самые аффекты и ихъ обнаруженія сохраняются неограниченно долго, въ то время какъ первичный психологическій мотивъ давно исчезъ. Женщинѣ на могилѣ мужа сыплютъ за воротъ землю (мнимое погребеніе), но дѣлающіе это сосѣдки не знаютъ, почему это дѣлается: такъ надо, чтобъ не горевала. Этотъ суевѣрный обычай несомнѣнно—продуктъ вѣры въ душу. Не трудно прослѣдить въ любомъ такомъ обычаѣ процессъ развитія изъ основного вѣрованія въ душу человѣка и ея отпрыски, вѣрованіе въ душу растенія, лѣса, рѣки и т. п. Вообще же вѣра въ чары не потому самая распространенная, что она первичнѣе и дольше сохраняется, но потому, что она связана тѣснѣйшимъ образомъ съ чувствами и аффектами, на которыхъ зиждется вообще миѳическое мышленіе. Не нужно ѣхать къ полудикимъ народамъ и забираться въ глубь вѣковъ, чтобы наблюдать такой случай: ребенокъ больно ушибся, наскочивъ на стулъ, и съ гнѣвомъ набрасывается на него и бьетъ, выражая и словами свое негодованіе. Несомнѣнно, онъ стоитъ на той стадіи представленій о душѣ, которая выдвигается преанимистами, какъ первичная. Тутъ на лицо и представленіе о душѣ неодушевленнаго, по нашему, предмета и о зломъ умыслѣ этой души и попытка оградить себя отъ козней волшебнаго стула въ будущемъ дѣйствіемъ, которое со стороны нормальнаго культурнаго наблюдателя можетъ быть разсматриваемо, какъ своего рода чара.

Таковы, въ общихъ чертахъ, теоріи, схемы развитія миѳическаго мышленія. Но миѳологовъ интересуетъ и вопросъ о томъ, что такое миѳъ самъ по себѣ, каково будетъ содержаніе этого понятія, если взять всю область миѳическаго. Вундтъ отмѣчаетъ здѣсь два основныхъ воззрѣнія на

миѳъ: символическое и раціоналистическое, изъ которыхъ первое является въ настоящее время самымъ распространеннымъ.

Съ символистической точки зрѣнія, миѳъ совпадаетъ по своей сущности съ поэзіей, а отдѣльное миѳическое представленіе находится въ тѣснѣйшей связи съ метафорой. Разница между миѳологіей и собственно поэзіей должна состоять въ томъ, что миѳъ создается народомъ, массой, а поэтическое произведеніе отдѣльнымъ лицомъ, и обѣ области совпадаютъ поэтому въ народной поэзіи и въ народномъ эпосѣ. Дальнѣйшее отличіе усматривается въ томъ, что содержаніе миѳа—сказанія принимается за дѣйствительность, въ то время какъ поэзія покоится всецѣло на произвольномъ вымыслѣ. Это различіе имѣетъ рѣшающее значеніе при разграниченіи метафоры миѳической и поэтической. Метафора—миѳъ одушевляетъ явленія природы, превращаетъ въ личныя, мыслящія и чувствующія существа, въ то время какъ поэтическая метафора въ своихъ образахъ преслѣдуетъ цѣли наглядности. При этомъ часто между миѳической и поэтической метафорой не бываетъ принципіальнаго различія, такъ какъ обѣ совпадаютъ въ обозначеніи предмета образомъ. Поэтому одушевленіе (персонификація), образность, картинность, метафора, принимаются за главное свойство миѳическаго мышленія, и отличіе отъ поэзіи и науки усматривается въ безсознательности представленій, возникающихъ не по законамъ логическаго мышленія, но имѣющихъ для человѣческаго духа значеніе непосредственной дѣйствительности.

Съ точки зрѣнія раціоналистической теоріи, миѳъ представляетъ наивную разработку какой-нибудь теоретической или практической задачи, и миѳотворчество въ цѣломъ есть родъ примитивной науки чистой и прикладной. Каждое бросающееся въ глаза явленіе природы, каждая поражающая перемѣна въ жизни человѣческой, какъ, напримѣръ, сновидѣніе, болѣзнь, смерть, вызываютъ вопросъ: почему? И отвѣтомъ на это „почему“ является миѳъ, объясненіе по вѣчнымъ правиламъ логики: post hoc ergo propter hoc, cum hoc ergo propter hoc. А за чисто-теоретическимъ объясненіемъ слѣдуетъ и практическое примѣненіе найденной причинной зависимости: лѣченіе болѣзни, улучшеніе въ хозяйствѣ, ниспосланіе урожая и вообще направленіе хода вещей въ желательную для человѣка сторону. Чтобы объяснить явленіе природы, создается натурмиѳъ; чтобы дать себѣ отчетъ въ разнообразныхъ душевныхъ состояніяхъ, въ томъ, что такое смерть, рожденіе, создается миѳъ о душѣ. А производя примитивный экспериментъ, человѣкъ прибѣгаетъ къ чарамъ, чтобы орудовать таинственными силами, окружающими его. Весь процессъ миѳотворчества представляется въ видѣ чистой рефлексіи по поводу тѣхъ или другихъ фактовъ, и миѳъ фактически является предшественникомъ философіи и науки.

Что миѳъ и поэзія находятся въ тѣсной связи, въ этомъ нѣтъ сомнѣнія, а тѣмъ болѣе въ томъ, что для сознанія, создающаго миѳы, эти

миѳы не поэзія, не вымыселъ, а сама дѣйствительность. Но отношеніе миѳа къ символу и поэзіи остается крайне неопредѣленнымъ у символистовъ-миѳологовъ, какъ и самое понятіе о символѣ. Вѣдь поэтическія творенія, въ высокой степени личнаго, произвольнаго характера и происхожденія, часто принимались и принимаются за самую подлинную правду, и высокое эстетическое достоинство ихъ прямо зависитъ отъ того, что мысль о выдумкѣ, вымыслѣ совершенно исчезаетъ, когда мы пользуемся ими. Вундтъ справедливо считаетъ неопредѣленными утвержденіями, что миѳъ есть мышленіе въ образахъ, и что его область—область безсознательныхъ представленій. Безъ образовъ, безъ конкретныхъ представленій мы не мыслимъ и отвлеченнѣйшихъ понятій. Ньютону отвлеченная идея закона тяготѣнія пришла вмѣстѣ съ конкретнымъ образомъ падающаго яблока. А что касается безсознательныхъ представленій, то мы можемъ сюда отнести всякаго рода предрасположенія и неясные слѣды того, что когда-то переживалось сознательно и потомъ отошло въ область подсознательную, и что всегда можетъ появиться на сценѣ сознанія независимо отъ нашей воли.

Миѳологи-символисты утверждаютъ, что миѳическія представленія не только суть религіозные символы, но и образы-символы, скрывающіе въ себѣ научныя истины, моральныя идеи. Они видятъ въ нихъ нерѣдко такъ называемыя предвосхищенія научныхъ открытій ближайшаго къ намъ времени. И въ современной миѳологіи существуетъ двѣ формы символистической теоріи: по одной миѳическія представленія суть символы природы, по другой—религіозные символы. Саги и сказки, возникшія изъ натурмиѳа, если въ нихъ встрѣчаются слѣды, указывающіе на явленія природы, принимаются за символическое выраженіе этихъ явленій. Такъ, былину объ Ильѣ Муромцѣ, стрѣляющемъ по сыру дубу вмѣсто станичниковъ, падающихъ отъ этого выстрѣла въ обморокъ, принимаютъ за символъ грома и молніи. Но сказка или былина, напоминающая о натурмиѳѣ, въ сущности говоря, сводится къ этому первоначальному натурмиѳу самими миѳологами, и они только превращаютъ ее въ символъ. Самый миѳъ никакого символическаго значенія не имѣетъ, ибо для миѳическаго сознанія миѳическое представленіе о явленіи есть сама дѣйствительность. Когда натурмиѳъ о грозѣ получилъ такую антропоморфическую обработку, какъ въ упомянутой былинѣ, то онъ отдѣлился отъ соотвѣтствующаго ему явленія природы, и воспоминаніе о прежнемъ значеніи постепенно исчезло.

Миѳическія представленія и религіозные символы находятся въ тѣсной связи, но значеніе миѳовъ, какъ символической оболочки религіозныхъ идей состоитъ въ томъ, что миѳическіе образы, не всѣ, конечно, превращаются въ символы. Миѳъ и символъ религіозный нельзя отождествлять, они находятся на противоположныхъ концахъ развитія: миѳъ—въ началѣ, символъ—въ концѣ. Между этими двумя конечными пунктами

возможны посредствующія ступени, когда мысль стоитъ на перевалѣ отъ дѣйствительности къ символу. Прекрасную аналогію этого можно указать въ народной пѣснѣ, гдѣ нерѣдко образъ является то обстановкой, то символомъ. (См. объясненія малорусскихъ пѣсенъ. А. А. Потебня, томъ I-й). Береза, мостъ черезъ рѣку, жатва, паханіе и т. п., составляя обстановку дѣйствующихъ лицъ въ пѣснѣ, обозначая мѣсто дѣйствія, въ то же время чувствуются, какъ символы любви, брака и т. п.

Примѣры такихъ миѳическихъ представленій и актовъ религіознаго культа, въ которыхъ мы можемъ прослѣдить переходъ отъ непосредственнаго воззрѣнія на вещи къ символу во всѣхъ ихъ стадіяхъ, могутъ быть легко подобраны, такъ какъ и въ настоящее время наблюдаются разныя формы этого перехода. Достаточно указать на обрядъ крещенія, который возводится легко къ церемоніямъ очищенія, встрѣчающагося у разныхъ народовъ. Дикарь, совершающій очищеніе послѣ прикосновенія къ трупу или какимъ-нибудь предметамъ, которые по миѳическимъ соображеніямъ онъ считаетъ „табу", принимаетъ его за нѣчто дѣйствительное, а не символъ. Если при этомъ происходитъ, по его понятію, очищеніе тѣла и души, то тутъ нѣтъ еще перехода къ символу, такъ какъ его душа и тѣло составляютъ одно цѣлое. Къ этому представленію уже въ раннія времена присоединяется другое: такъ какъ вмѣстѣ съ очищеніемъ призывается божество, совершаются опредѣленныя дѣйствія, имѣющія значеніе чаръ, то ему придается особая сила. И такъ какъ, далѣе, дѣйствіе этой силы признается чисто духовнымъ, то матеріальное очищеніе водой превращается въ символъ дѣйствительно мыслимаго магическаго вліянія потусторонняго міра.

Въ соотвѣтствующихъ церемоніяхъ, въ различныхъ формахъ обрядовъ греческой и римской церкви можно усматривать еще слѣды связи символическаго и реальнаго. Чистымъ символомъ, не миѳологическимъ, не волшебнымъ обрядъ становится только тогда, когда онъ разсматривается нами, какъ доступный внѣшнимъ чувствамъ актъ, не имѣющій никакого реальнаго естественнаго или сверхъестественнаго вліянія. Это высокое чистое символическое значеніе религіозныхъ обрядовъ совершенно недоступно было архаическому сознанію, миѳической мысли.

Во всѣхъ подобныхъ этому случаяхъ мы можемъ прослѣдить развитіе религіознаго символа изъ миѳическихъ представленій безъ всякихъ символическихъ значеній. Символистическая теорія грѣшила въ томъ смыслѣ, что на зародышъ развитія переносила качества плода, первичному приписывала свойства позднѣйшаго. Это обстоятельство роднитъ эту теорію съ идеей напередъ даннаго религіознаго откровенія, скрытаго въ прообразахъ, и съ идеей обратнаго развитія, нисходящаго эволюціонизма.

Тоже самое наблюдаемъ и въ раціоналистической теоріи миѳа. И здѣсь размышляющій наблюдатель вноситъ въ миѳъ нѣчто свое и это свое

считаетъ первоначальнымъ, даннымъ. Вундтъ, между прочимъ, указываетъ на кажущееся противорѣчіе, заключающееся въ томъ, что съ одной стороны наука разсматривается какъ сила, разрушающая миѳъ, а съ другой —по этой теоріи миѳъ разсматривается, какъ сама примитивная наука. Противорѣчіе это легко устраняется, если мы пріймемъ во вниманіе, что и наука и миѳъ совпадаютъ въ томъ, что матеріаломъ, объектомъ ихъ являются дѣйствительныя переживанія, опыты, или, лучше сказать, представленія и чувства, аффекты и стремленія, свойственныя вообще человѣческому сознанію; но состояніе мысли, такъ сказать, умственныя средства, какими располагалъ примитивный человѣкъ, дикарь, создающій миѳъ, и культурный человѣкъ, создающій науку, очень отличаются другъ отъ друга. Ошибка раціоналистической теоріи заключается именно въ томъ, что она совпаденіе въ матеріалѣ, на которомъ строится и миѳъ и наука, переноситъ и на эти интеллектуальныя средства, способы мышленія. Такъ какъ солнце, луна, звѣзды, земля и небо, громъ и молнія, сонъ и сновидѣніе, болѣзнь и смерть во всѣ времена оставались одинаковы, то миѳъ и наука должны якобы въ существенномъ представлять эти вещи одинаковымъ образомъ; и вся суть тутъ въ томъ только, что научное воззрѣніе, такъ сказать, болѣе зрѣлое, такъ какъ оно имѣетъ за собой школу болѣе зрѣлаго опыта и развитаго мышленія. Между миѳомъ и наукой нѣтъ рѣзкой грани. На это возражаютъ обыкновенно тѣмъ, что говорятъ: наука съ того момента, какъ она появляется при свѣтѣ исторіи, ставитъ своимъ лозунгомъ „познаніе ради познанія“. Этотъ чисто теоретическій интересъ совершенно чуждъ миѳическому мышленію, которое если ставитъ себѣ цѣли, то цѣли чисто практическаго характера. Исходъ предпріятія, отвращеніе несчастія, отраженіе врага—вотъ преимущественно руководящія стремленія миѳическаго сознанія. И представленія о связи явленій, причинной ихъ зависимости ограничиваются этими практическими интересами. Какъ только они освобождаются отъ этихъ экономическичеловѣческихъ интересовъ и пріобрѣтаютъ самостоятельную цѣну рядомъ съ этими послѣдними или независимо отъ нихъ, тогда миѳъ уступаетъ мѣсто научной трактовкѣ предмета. Съ этой смѣной интересовъ тѣсно связана и крупная перемѣна въ самомъ мышленіи, въ его конкретныхъ мотивахъ и общихъ формулахъ, положеніяхъ. Научное мышленіе выдвигаетъ на первый планъ объективную закономѣрность явленій. Миѳъ знаетъ также закономѣрность событій въ томъ смыслѣ, что подобное всегда и повсюду повторяется. Но, говорятъ, аналогія явленій здѣсь чисто случайнаго характера, плодъ случайныхъ ассоціацій субъективныхъ представленій. Если и можно говорить здѣсь о закономѣрности, то лишь въ томъ смыслѣ, что представленіе о ней возникаетъ вслѣдствіе сходства внѣшнихъ впечатлѣній и вызванныхъ ими аффектовъ и стремленій, а не вслѣдствіе духовной потребности подчинить явленія и добытыя о нихъ понятія извѣст-

нымъ нормамъ мышленія. И если миѳическое мѣряютъ масштабомъ логическаго, научнаго мышленія, то дѣлаютъ ошибку: подставляютъ миѳу мотивы и основанія, которые ему совершенно не свойственны. Получается, однимъ словомъ, то же, что и съ религіозными символами, которые усматриваютъ въ миѳахъ, не имѣвшихъ никакого символическаго значенія.

Но и строгіе сторонники разнаго раздѣленія миѳа и науки, какъ Вундтъ, говорятъ, что въ дѣйствительности все-таки миѳологія въ нѣкоторыхъ своихъ составныхъ частяхъ можетъ быть разсматриваема, какъ предшественница науки, и что миѳическіе элементы долгое время вживались въ науку, и вліяніе этихъ элементовъ, слѣды ихъ, можетъ быть, никогда совершенно не исчезали изъ нея. Невольно вспоминается пресловутая малорусская пѣсенка, сложившаяся, вѣроятно, безъ всякихъ практическихъ интересовъ, свойственныхъ будто бы исключительно миѳическому сознанію: „ходыть гарбузъ по городу, пытаетця свого роду, а чи живі, чи здорові всі родичі гарбузові. Обізвались огірочки, а ми жъ твої сини и дочки, обізвалась жовта диня, а я жъ твоя господиня“. Это на языкѣ науки выражается иначе—семейство cucurbitaceae. Случайная ли здѣсь ассоціація по сходству субъективныхъ воспріятій или научная закономѣрность, подмѣченная ботаникомъ-систематикомъ,—результатъ одинаковъ. А что касается особой черты миѳотворящаго сознанія, которое ограничивается узко практическими, точнѣе эгоистическими интересами, распространяемыми на самого дѣятеля—человѣка или на своихъ близкихъ, соплеменниковъ, то можемъ замѣтить, что эгоистичность познающаго человѣческаго духа не покидаетъ научнаго изслѣдователя и на вершинахъ теоретической мысли. Астрономъ, изучающій пятна на солнцѣ, въ глубинѣ души можетъ носить затаенную мысль объ отношеніи этого явленія къ землѣ и къ земнымъ обитателямъ, къ каковымъ и самъ принадлежитъ.

Говоря о символистической и раціоналистической теоріи, мы должны замѣтить, что первая склонна въ миѳѣ видѣть первичную ступень поэзіи, а вторая—первичную ступень науки. Но расходясь въ этомъ, они сходятся въ одномъ пунктѣ, правда, стоящемъ за предѣлами обѣихъ теорій, а именно въ томъ, что во всякомъ миѳотворчествѣ мы находимъ одушевленіе, персонификацію явленій.

Рядомъ съ символизмомъ и раціонализмомъ въ миѳологическихъ изслѣдованіяхъ выступаютъ еще два направленія, пытающіяся освѣтить миѳическія воззрѣнія разныхъ народовъ, глубоко совпадающія между собой. Это, съ одной стороны, теорія аналогій, а съ другой—теорія заимствованія (Wanderhypothese). Первая примыкаетъ къ символической теоріи, а вторая корни имѣетъ въ раціонализмѣ, хотя своими первыми шагами примыкаетъ къ миѳологіи романтиковъ. Первая раздѣляетъ общій недостатокъ съ символизмомъ въ томъ смыслѣ, что она въ миѳѣ видитъ родъ образнаго языка, за узорами котораго скрывается система понятій. Съ

этимъ трудно согласиться уже потому, что для сознанія, творящаго миѳъ, отдѣльное миѳическое представленіе, такъ и все содержаніе миѳологіи не можетъ быть чѣмъ-то въ родѣ представителя, замѣстителя понятія или системы понятій; для такого сознанія отдѣльное миѳологическое представленіе является дѣйствительнымъ въ той чувственной формѣ, въ какой оно представляется. Понятіе впервые въ него вкладываемъ мы, посторонніе наблюдатели, и миѳологія становится системой только съ того момента, когда мы приложили свои силы для установленія идейной связи между отдѣльными миѳами. Эта связь въ миѳическомъ сознаніи носила болѣе конкретный, чувственный характеръ. Пусть за образомъ роса—„слезы звѣздъ“ или „плевки звѣздъ“ скрывается найденное нами понятіе о явленіи природы, наблюдаемомъ въ ясную безоблачную ночь; но этого понятія, какъ и понятія объ излученіи теплоты, охлажденіи поверхности земли и осадкахъ, конечно, не могло быть въ сознаніи человѣка, видѣвшаго въ росѣ именно „слезы“, „плевки“.

Довольно часто пользуются теоріей аналогіи при объясненіи отдѣльныхъ миѳическихъ представленій и культовъ, не усматривая въ аналогіи общаго, для всѣхъ явленій подходящаго мотива. Такъ, полагаютъ, по аналогіи аттрибуты одного божества переносятся на другое. Въ особенности широкое примѣненіе аналогіи наблюдается при заклинаніяхъ, оберегахъ, чарахъ, жертвенныхъ обрядахъ и другихъ формахъ культа. Характерный образецъ этого рода аналогіи мы видимъ въ такъ называемыхъ чарахъ по аналогіи, когда чарующій продѣлываетъ манипуляціи, имѣющія нѣкоторое сходство съ тѣмъ, что желаютъ получить. Сюда относятся между прочимъ танцы, иногда въ маскахъ, при чарахъ на дождь, когда танцующіе изображаютъ дождевыя облака, животныхъ, имѣющихъ вліяніе на ниспосланіе дождя; танцы передъ охотой, когда танцующіе дикари изображаютъ удачную охоту (см. прекрасный примѣръ въ „пѣснѣ о Гайаватѣ“).

Здѣсь опять необходимо различіе между первоначальнымъ исходнымъ, такъ сказать, пунктомъ этихъ церемоній и позднѣйшими метаморфозами ихъ. Производящій чары, подражающій демонамъ плодородія, ниспосланія дождя и пр., долженъ, повидимому, чувствовать себя чѣмъ-то въ родѣ духа, которому онъ подражаетъ. Онъ, дѣйствительно, продѣлываетъ, переживаетъ то, чему онъ подражаетъ, какъ сибирскій шаманъ во время камланія дѣйствительно отправляется въ далекія странствованія, видитъ, слышитъ тѣхъ, отъ кого зависитъ судьба, участь лицъ, пригласившихъ его камлать, исполнять свой танецъ. Для производящаго чару здѣсь, слѣдовательно, дѣло идетъ не о простой аналогіи, а о полномъ тождествѣ, индентичности. Простой аналогіей это тождество будетъ въ глазахъ лишь посторонняго наблюдателя, который пытается дать себѣ отчетъ въ томъ, что то, что онъ видитъ, не равно, но въ высшей степени подобно желае-

мому и ожидаемому. Дѣло совершенно измѣняется, когда чарующій и вѣрящій въ чары отчасти или совсѣмъ утратилъ пониманіе извѣстныхъ дѣйствій—чаръ. Теперь уже не можетъ быть рѣчи о тожествѣ, идентичности дѣйствій съ тѣмъ, какова цѣль этихъ дѣйствій, а также и объ аналогіи, которая существенной роли можетъ и вообще не играть. Главная суть—магическое дѣйствіе чары, которая можетъ быть тѣмъ вѣрнѣе, чѣмъ непонятнѣе, таинственнѣе. Наблюдатель можетъ еще видѣть эту аналогію, но сами пользующіеся чарами, по аналогіи, давно забыли ихъ происхожденіе. Для того чтобы пчелы водились, надо на пасѣку принести колъ, къ которому привязывали лошадей (припону)—тутъ аналогія еще чувствуется; но попробуйте отыскать аналогію въ томъ, что въ голубятню кладутъ палку, украденную у нищаго, для того, чтобы водились голуби. Увлеченіе теоріей аналогіи въ исторіи миѳа повело къ тому же, къ чему нерѣдко приводила идея аналогіи лингвистовъ въ исторіи звуковъ, а именно—къ ложной аналогіи.

Теорія заимствованія тѣсно примыкаетъ въ своихъ первоисточникахъ къ старымъ, давно уже отвергнутымъ представленіямъ вѣка просвѣщенія о мудрости жрецовъ или обманѣ жрецовъ и ихъ выдумкахъ. Въ связи съ этой идеей находится несомнѣнно мысль, что когда-то гдѣ-то въ особо облюбованномъ мѣстѣ сложился вымыселъ и отсюда уже распространился по всему міру. Здѣсь раціонализмъ теоріи соприкасается съ мистико-символистическимъ воззрѣніемъ: тамъ исходнымъ пунктомъ является единожды данный вымыселъ, здѣсь—единожды данное откровеніе. Смотря по тому, что занимало историческую мысль человѣка въ данный моментъ, исходнымъ пунктомъ развитія миѳа являлись то Грецiя, то Индія, то Египетъ, то Вавилонъ. Если сторонники аналогіи, устанавливая сходныя черты въ миѳологическихъ мотивахъ, причину сходства видѣли въ одинаковомъ предрасположеніи отдѣльныхъ племенъ человѣчества къ извѣстнымъ представленіямъ, то сторонники теоріи заимствованія въ совпаденіи миѳическихъ мотивовъ усматривали доказательство существованія общей прародины человѣчества, откуда вынесены были сѣмена миѳической мысли изучаемыми племенами. Стремленіе свести все къ одному источнику побуждало при сопоставленіи quasi родственныхъ миѳическихъ божествъ производить такія смѣлыя и вычурныя этимологическія разысканія, что самая теорія заимствованія сильно поколеблена была этимъ этимологическимъ художествомъ.

Дѣлая попытку психологическаго обоснованія этой теоріи, примѣняя отчасти общія положенія теоріи аналогіи, сторонники ея пришли къ слѣдующему заключенію: пріятіе извнѣ даннаго миѳа въ извѣстную новую среду и его переработка возможна только въ силу того, что въ этой средѣ существуетъ общее, свойственное человѣчеству предрасположеніе. Такъ возникъ адопціонизмъ. Религія и миѳъ не относятся къ инстинктамъ рода, какъ стремленіе къ питанію и размноженію; но подобно праву, государ-

ственности, нравамъ причисляются къ особымъ соціальнымъ инстинктамъ. Но этому соціальному инстинкту нужно все же гдѣ-нибудь однажды на землѣ, въ сѣдой древности зародиться. И здѣсь также очевидно родство теоріи заимствованія со старой теоріей первоначальнаго изобрѣтенія, нарочито выдуманнаго. Самый пріемъ, къ которому прибѣгаетъ первая теорія, чтобы избѣжать ошибокъ второй, именно допущеніе, что извнѣ зашедшему миѳическому матеріалу навстрѣчу идетъ общее широко распространенное предрасположеніе, приводитъ къ неразрѣшимому противорѣчію. Предрасположеніе, ничѣмъ не проявляющееся въ жизни, можетъ быть лишь преходящимъ явленіемъ, но немыслимо, какъ состояніе длящееся. Съ одинаковымъ правомъ можно допустить, говоритъ Вундтъ, что человѣчеству отъ природы дано предрасположеніе къ воображенію и разсудку, но эти дѣятельности человѣческаго духа были когда-то однажды изобрѣтены. Стремленіе, которое при достаточной силѣ не переходитъ въ дѣйствіе, психологически невозможно. Самое различіе инстинкта родового и инстинкта общественнаго указываетъ на мысль, что, собственно говоря, второго инстинкта нѣтъ, что здѣсь мы имѣемъ дѣло съ произвольнымъ дѣйствіемъ, вытекающимъ изъ размышленія. Это особенно ясно видно изъ того, что происхожденіе этого второго рода инстинкта объясняется пользой. И въ этомъ пунктѣ адопціонизмъ явно представляетъ собой лишь видоизмѣненіе теоріи намѣреннаго изобрѣтенія.

Тенденція найти всякому миѳу, всякой религіи какой-либо исходный пунктъ въ доисторическое время имѣетъ за собой извѣстное право, не можетъ считаться недопустимой, разъ гипотеза можетъ быть психологически обоснована. Но этого нѣтъ, такъ какъ теорія заимствованія прибѣгаетъ къ психологически невозможнымъ вспомогательнымъ средствамъ при построеніи своихъ гипотезъ. Если и есть факты, прочно установленные антропологіей, то они указываютъ лишь на то, что свойство человѣческой фантазіи, чувства и аффекты, вліяющіе на работу воображенія у народовъ всѣхъ странъ и поясовъ земного шара, въ существенныхъ чертахъ совпадаютъ, и что нѣтъ надобности устанавливать границы распространенія извѣстныхъ мотивовъ, чтобы объяснить подобіе нѣкоторыхъ основныхъ представленій; и безъ теоріи заимствованія и адопціонизма легко объясняются различія въ образахъ фантазіи, въ зависимости отъ естественной обстановки жизни, расы и культуры, различія, указывающія на ихъ туземное происхожденіе.

Съ тѣхъ поръ, какъ миѳотворчество перестало находиться въ исключительномъ вѣдѣніи философіи исторіи и религіи и привлекло вниманіе лингвистовъ школы Вильгельма Гумбольдта, психологическая сторона миѳологической проблемы стала предметомъ особыхъ изслѣдованій, посвященныхъ изученію явленій общественной жизни, исторіи. Изученіе этихъ явленій съ общей психологической и соціологической точки зрѣнія при-

вело къ психологическимъ теоріямъ, расходящимся въ своихъ исходныхъ пунктахъ, но сходящимся въ общемъ стремленіи разрѣшить проблему общественной жизни и дѣятельности человѣка въ духѣ позитивной науки. Одна изъ этихъ теорій, выросшая въ нѣдрахъ такъ называемой народной психологіи, къ произведеніямъ миѳообразующей фантазіи примѣнила явленія иллюзіи; другая, выдвинутая соціологіей извѣстной школы (Тарда и др.) и особымъ интересомъ къ явленіямъ гипноза, внушенія, оперируетъ главнымъ образомъ съ суггестіей, какъ основой миѳотворчества.

Представители первой (Штейнталь и др.), слѣдуя по стопамъ натурмиѳологовъ, развиваютъ гипотезу объ индогерманской прарелигіи, распространяя ее на семитовъ и на гипотетическое арійско-семитическое прачеловѣчество. Но съ точки зрѣнія народной психологіи они главной задачей ставятъ опредѣленіе сущности миѳологической апперцепціи. Исходя изъ гербартовскаго опредѣленія апперцепціи, какъ процесса, при которомъ напередъ данные сильные ряды представленій, доминирующіе въ сознаніи, ассимилируютъ всякія вновь получаемыя, миѳологи этой школы видятъ самое характерное миѳическихъ представленій въ томъ, что въ нихъ содержаніе воспріятія какого-нибудь явленія природы сочетается непосредственно съ текущими, такъ сказать, наличными господствующими представленіями, и затѣмъ уже образуется нѣчто по существу совершенно отличное отъ его дѣйствительнаго пониманія. Такъ, красный цвѣтъ заходящаго солнца смѣшивается съ кровянымъ пятномъ, и солнце апперцепируется затѣмъ, какъ умирающій герой; такъ въ другомъ случаѣ могло „произойти смѣшеніе солнца въ другое время дня съ кругомъ—колесомъ (коло), а затѣмъ возникаетъ иная апперцепція солнца, какъ колесницы, съ возницей Фаэтономъ. Этотъ процессъ объясняется ничѣмъ инымъ, какъ иллюзіей, причемъ эта миѳологическая, правильнѣе миѳическая апперцепція не представляется исключительнымъ достояніемъ прошедшаго, никогда уже не появляющагося вновь; она остается постояннымъ качествомъ человѣка, постепенно только блѣднѣющимъ, благодаря возрастающей энергіи, мощи познавательныхъ силъ человѣка. Каждое явленіе обмана чувствъ въ основѣ своей является по этой теоріи миѳической апперцепціей. Только въ позднѣйшее время, у болѣе культурнаго человѣчества эти продукты иллюзіи не объединяются въ цѣлую ткань миѳическихъ представленій, какъ это наблюдается въ пору дѣтства народовъ, но остаются изолированными явленіями душевной дѣятельности. Не трудно усмотрѣть въ этой теоріи односторонность такъ называемой натурмиѳологіи. Она предполагаетъ особое расположеніе человѣка по отдѣльнымъ воспріятіямъ, слуховымъ и зрительнымъ, ночнымъ звукамъ и крикамъ невидимыхъ существъ, создавать иллюзорные образы этихъ существъ, чувствовать присутствіе органической жизни тамъ, гдѣ ея нѣтъ—въ звукахъ бури, рокотѣ моря, миганіи зарницы. Если держаться строго гербартовской теоріи апперцеп-

ціи, по которой всякія душевныя явленія суть не что иное, какъ механическая игра представленій, то мы должны заподозрить эту теорію въ односторонности психологической трактовки миѳа.

Въ основѣ, въ глубинахъ миѳической мысли, мы находимъ не только механизмъ представленій, но и человѣческія эмоціи, аффекты и стремленія. И настоящая, подлинная апперцепція находится въ тѣсной связи съ этими аффектами, стремленіями, инстинктомъ самохраненія, чувствомъ страха, напряженіемъ воли, готовностью къ борьбѣ. Не спокойное состояніе рефлектирующей мысли скрывается въ миѳической апперцепціи; не то, что называютъ современные психологи взаимной ассимиляціей элементовъ представленій, сопровождающей всякое воспріятіе чувствъ, всякій процессъ воспоминанія. Эта ассимиляція наблюдается въ одинаковой мѣрѣ и при нормальныхъ чувственныхъ воспріятіяхъ и при галлюцинаціяхъ, фантастическихъ иллюзіяхъ. Миѳическія представленія въ такой же малой мѣрѣ являются чувственными воспріятіями, какъ и галлюцинаціями, если даже слагаются они подъ ихъ вліяніемъ. Понятіе иллюзіи и слишкомъ широко и слишкомъ узко для того, чтобы характеризовать вообще свойство миѳическаго мышленія.

Въ то время какъ народная психологія ищетъ въ душевныхъ качествахъ индивидуума послѣднюю основу объясненія тѣхъ психическихъ явленій, взаимодѣйствіе которыхъ составляетъ непрерывную работу смѣняющихъ другъ друга поколѣній, соціологія исходитъ изъ понятія общества, которое противопоставляется индивидууму, какъ высшее единство, и изъ явленій, наблюдаемыхъ въ жизни этого коллектива, выводитъ извѣстные для нея исключительно имѣющіе значеніе законы. Языкъ, миѳъ, нравы, составляющіе главный интересъ, главную задачу народной психологіи для соціолога—явленія относительно побочныя, лежащія въ сторонѣ; на передній планъ здѣсь выступаютъ иные предметы: образованіе соціальныхъ группъ, явленія хозяйственной жизни, распространеніе преступленій и своего рода духовныхъ эпидемій. Народная психологія родилась, такъ сказать, изъ психологическихъ проблеммъ языкознанія, миѳологіи, искусства; соціологія примыкаетъ главнымъ образомъ къ такимъ научнымъ дисциплинамъ, какъ политическая экономія и наука о правѣ. Это не мѣшаетъ, конечно, обѣимъ научнымъ областямъ соприкасаться между собой. Нравы, право, соціальное дѣленіе такъ тѣсно срослись, что народная психологія не можетъ пройти мимо этихъ главныхъ областей соціологіи, пытаясь заполнить пробѣлы, оставляемые соціологіей въ психологическомъ обоснованіи этихъ явленій; а съ другой стороны соціологія стремится использовать психологическія предпосылки для обоснованія своихъ теорій. Къ числу такихъ предпосылокъ, господствующихъ, такъ сказать, понятій относится *подражаніе*, одна изъ важнѣйшихъ соціальныхъ силъ. Подражаніе можетъ вытекать изъ различныхъ основаній. Суггестія, или

„внушеніе представленія“, является однимъ изъ факторовъ психическаго воздѣйствія одного человѣка на другого. Очень можетъ быть, что въ примѣненіи къ миѳологіи суггестія дѣлаетъ болѣе понятнымъ распространеніе и содержаніе возникшихъ уже миѳовъ, но главную задачу, ихъ происхожденіе, она безсильна объяснить. Это безсиліе сказывается и въ томъ, что простое надувательство индійскихъ факировъ и вѣрованіе въ колдовство примитивныхъ народовъ покрывается однимъ понятіемъ суггестіи, которое въ сущности является только словомъ.

Таковы въ общихъ чертахъ главнѣйшіе этапы изученія миѳа, какъ одного изъ проявленій духовной дѣятельности человѣка. Изъ предложеннаго краткаго обозрѣнія различныхъ опытовъ рѣшенія миѳологической проблеммы мы видимъ, что эта проблемма, при каждомъ шагѣ впередъ гуманитарныхъ знаній, въ особенности благодаря развитію такихъ дисциплинъ, какъ языкознаніе и психологія, все болѣе и болѣе осложняется, и простыя рѣшенія ея, въ духѣ старой миѳологіи, являются сами по себѣ миѳами, въ томъ смыслѣ, что правдоподобныя гипотетическія построенія, при свѣтѣ критики, являются миражами, призраками. Осложеніе этой проблеммы находится въ зависимости отъ общей точки зрѣнія на явленія человѣческаго духа подъ вліяніемъ теоріи эволюціи, подъ вліяніемъ всепроникающаго закона сохраненія энергіи, ученія о превращеніи энергіи. Темная работа миѳическаго сознанія незамѣтными струйками скрывается въ широкомъ потокѣ человѣческаго искусства и науки, но не исчезаетъ. Но прежде чѣмъ перейти къ этому вопросу, мы остановимся на общей психологіи миѳотворчества, какъ она представляется при современномъ состояніи науки о душѣ и науки о языкѣ.

Въ послѣднее время борются между собой два направленія психологической мысли, противоположность которыхъ особенно рѣзко обозначилась съ тѣхъ поръ,какъ экспериментальная трактовка психологическихъ проблеммъ поставила на первомъ планѣ тонкій анализъ комплексовъ душевныхъ явленій. Если эти направленія мы обозначаемъ „интеллектуализмомъ“ и „волюнтаризмомъ“, то эти выраженія нельзя понимать буквально. Нельзя думать, что интеллектуалистъ все сводитъ къ интеллекту, къ представленіямъ и ихъ сочетаніямъ, и именно сочетаніямъ логическаго свойства, а волюнтаристъ все сводитъ къ волѣ. По отношенію къ содержанію психическихъ процессовъ они не расходятся. Разница между ними заключается въ воззрѣніи на форму и самый процессъ протеканія душевныхъ переживаній. Волюнтаризмъ стремится познать текучую, такъ сказать, форму всякаго психическаго явленія, какъ длящуюся безпрерывную смѣну процессовъ, въ которой волевой элементъ разсматривается, какъ содержаніе, какъ непосредственный импульсъ переживанія, сохраняющій свое значеніе для даннаго момента, для данной текущей формы психи-

ческихъ переживаній. Отдѣльный актъ воли никоимъ образомъ не считается постоянно остающимся неизмѣннымъ содержаніемъ сознанія.

Интеллектуалисты часто грѣшили тѣмъ, что игнорировали то обстоятельство, что воспріятія, чувства и представленія представляютъ вѣчно измѣняющіеся процессы. Часто эти представленія разсматриваются, какъ и предметы, внѣ насъ находящіеся, то исчезающими съ поля зрѣнія, сознанія, то вновь возвращающимися безъ всякаго измѣненія.

Еще въ 70-хъ годахъ прошлаго столѣтія А. А. Потебня въ своей книгѣ „Изъ записокъ по русской грамматикѣ“ вполнѣ опредѣленно и раньше, уже въ 60-хъ годахъ, въ этюдѣ „Мысль и языкъ“, съ нѣсколько меньшей опредѣленностью, высказалъ взглядъ, что отдѣльнымъ словомъ, отдѣльнымъ актомъ мысли, безусловно не повторяющимся, является слово въ моментъ его произношенія, въ моментъ рѣчи у даннаго лица, говорящаго или слушающаго. Повтореніе слова, какъ и возобновленіе представленія, есть новообразованіе, новое слово, новое представленіе. И этотъ взглядъ имѣетъ огромное значеніе во всѣхъ областяхъ, а въ особенности въ области миѳологіи, въ примѣненіи къ разсмотрѣннымъ выше теоріямъ. Онѣ во многомъ могутъ расходиться, но въ одномъ онѣ сходятся, а именно въ томъ, что миѳическое мышленіе онѣ представляютъ какъ совокупность интеллектуальныхъ процессовъ, имѣющихъ цѣлью объяснить явленія природы или добиться благопріятнаго результата предпріятія, предотвратить угрожающую опасность и т. п. Человѣкъ на этой „миѳической“ ступени представляется то ищущимъ примитивнаго объясненія явленія природы, то изыскивающимъ способы обезпечить свое благосостояніе, отразить врага. По натуралистической и анимистической теоріи, миѳологія есть родъ „миѳической“ натурфилософіи, которая, какъ и позднѣйшая „научная“, удовлетворяетъ потребности установить причинную связь, отвѣтить на вопросъ: почему? Представленіе о солнцѣ, пожираемомъ чудовищемъ во время затменія, или представленіе о душѣ, выходящей изо рта въ видѣ облака, разсматриваются одинаково, какъ истолкованіе явленій, какъ конечная цѣль душевнаго процесса, на почвѣ котораго могутъ возникать другіе процессы миѳическаго творчества, въ томъ числѣ и прикладного практическаго характера, какъ, напримѣръ, достиженіе при помощи чаръ намѣченной цѣли. По другой теоріи, вся суть миѳическаго мышленія заключается какъ бы въ гипертрофіи иллюзій, призраковъ, созданій необузданной фантазіи. Всякая миѳологическая теорія сводитъ все разнообразіе душевныхъ процессовъ и явленій миѳической мысли, чувства къ какому-нибудь одному принципу, и чѣмъ больше фактовъ получаетъ объясненіе съ точки зрѣнія этого единаго принципа, тѣмъ цѣннѣе въ научномъ отношеніи эта теорія. Съ точки зрѣнія логической миѳъ—чисто интеллектуальная проблемма. Съ точки зрѣнія психологической эта односторонность непріемлема и понятна лишь, какъ выраженіе потребности обоб-

щенія, сведенія къ единому началу, въ цѣляхъ болѣе удобнаго обозрѣнія фактовъ. Но при этомъ происходитъ несомнѣнно то, что изслѣдователь, миѳологъ, разбирающійся въ фактахъ миѳической мысли, вноситъ въ эти факты свою собственную потребность въ обобщеніи, въ системѣ, въ сведеніи ихъ къ единому принципу.

Такую же ошибку миѳологовъ-интеллектуалистовъ мы наблюдаемъ и въ другомъ направленіи: вмѣсто всей совокупности процессовъ сознанія, куда входятъ и элементъ воли, стремленія, желанія, и элементъ чувства, аффекты, они ставятъ на первомъ планѣ представленія, чтобы затѣмъ объяснить сочетанія ихъ въ логическомъ процессѣ. И такимъ образомъ чисто логическая точка зрѣнія разсуждающаго наблюдателя цѣликомъ переносится и на предметъ изслѣдованія, на душевныя явленія.

Особенно важное значеніе для психологіи миѳа имѣетъ установленіе точнаго понятія о такъ называемыхъ миѳическихъ представленіяхъ. Обыкновенно, устанавливая это понятіе, исходятъ изъ слѣдующихъ соображеній. Чистое, голое представленіе, образъ чистой фантазіи противоположенъ воспріятію, которое почти отождествлялось съ впечатлѣніемъ, вызваннымъ воздѣйствіемъ внѣшняго міра. Это противоположеніе, или, лучше сказать, различіе между „чистымъ представленіемъ“ и воспріятіемъ не имѣетъ особой психологической цѣнности. Тутъ нельзя установить точныхъ границъ. Въ основѣ самыхъ фантастическихъ представленій все-таки лежитъ хотя бы самый ничтожный остатокъ того, что мы называемъ воспріятіемъ внѣшнихъ чувствъ. Еще менѣе основательно разграниченіе этихъ явленій душевной жизни въ томъ смыслѣ, что образы фантазіи связаны съ слабыми впечатлѣніями, а воспріятія—съ сильными. Можно указать рядъ примѣровъ, случаевъ, когда фантастическіе образы пріобрѣтаютъ силу, интенсивность настоящихъ чувственныхъ воспріятій, и наоборотъ, когда воспріятія отличаются такой слабой интенсивностью, какъ будто это были продукты воспоминанія. Это психологическое совпаденіе образовъ фантазіи и чувственнаго воспріятія имѣетъ огромное значеніе и для психологіи миѳа. Въ миѳическія представленія входятъ и первоначальные элементы ощущеній, вызванныхъ внѣшнимъ міромъ, и продукты причудливой ассимиляціи вновь полученныхъ впечатлѣній съ прежними; и если послѣдній элементъ субъективнаго характера даже перевѣшиваетъ, то все-таки въ цѣломъ миѳическое представленіе сознается, какъ дѣйствительность, какъ нѣчто объективное.

Устанавливая такое понятіе о миѳическихъ представленіяхъ, Вундтъ нигдѣ не оговаривается, какова же роль слова въ этомъ процессѣ созданія миѳическихъ представленій: очевидно, предполагается, что такія миѳическія представленія могутъ образоваться до слова, безъ его помощи; что элементарная форма миѳа предшествуетъ слову. Потебня стоялъ нѣсколько

на другой точкѣ зрѣнія, считая миѳъ въ его элементарной формѣ продуктомъ душевной работы, при участіи слова.

Мы еще перейдемъ къ теоріи миѳа Потебни, а теперь возвратимся къ волюнтаристамъ миѳологамъ и разберемся въ тѣхъ поправкахъ, которыя они вносятъ въ миѳологическія теоріи интеллектуалистовъ.

Существенный недостатокъ миѳологовъ интеллектуалистовъ Вундтъ видитъ въ томъ, что они изъ большого числа факторовъ, принимающихъ участіе въ созданіи сложныхъ психологическихъ построеній, выбираютъ не самые важные; и наоборотъ, самыя существенныя, основныя нити ткани миѳическаго мышленія и основанныхъ на немъ дѣйствій, совершенно игнорируютъ. Не представленія, а аффекты, сопровождающія эти представленія, являются могущественнѣйшими возбудителями творческой фантазіи. Аффекты страха, надежды, желаній и страсти, любви и ненависти—вотъ, по словамъ Вундта, наиболѣе глубокіе и распространяемые источники миѳа. Они постоянно связаны съ представленіями, они даютъ этимъ представленіямъ жизнь, они придаютъ имъ такую же цѣнность, какъ удовлетвореніе чувственныхъ потребностей человѣка. Миѳологическія аффекты—а не миѳологическія представленія въ тѣсномъ смыслѣ этого слова—являются именно тѣмъ, что переходитъ, съ одной стороны, въ живое выраженіе слова и жеста, а съ другой,—отражается въ разнообразныхъ чувствахъ и настроеніяхъ, которыя накладываютъ свой отпечатокъ, надолго сохраняемый въ характерѣ народа и отдѣльныхъ индивидуумовъ. Этому образуемому движеніемъ наростающихъ чувствъ аффекту, занимающему, такъ сказать, центральное мѣсто въ ряду субъективныхъ душевныхъ движеній отъ чувства къ волевому импульсу, подчинено, какъ психическое дополненіе, вѣрно отражающее направленіе и силу аффекта, его внѣшнее выраженіе, будетъ ли это чара или актъ культа, съ одной стороны, будетъ ли это творческая дѣятельность пластическаго или тоническаго искусства, съ другой.

Вотъ здѣсь, въ этомъ пунктѣ, мы можемъ отмѣтить самое слабое мѣсто волюнтаристской теоріи, и упрекъ, брошенный интеллектуалистамъ, можно возвратить ихъ критику, Вундту. Развѣ въ этомъ стремленіи все свести къ единому принципу, къ постоянно наростающему аффекту, не повторяется законная потребность мысли человѣческой къ обобщенію? Но худшая сторона дѣла заключается въ томъ, что есть обобщенія безцѣнныя, и къ такимъ обобщеніямъ относится утвержденіе Вундта, что страхъ и надежда, любовь и ненависть и пр. являются широко распространенными источниками миѳа. Вѣдь это—тоже источники всякаго искусства, всякой религіи и даже холодной безстрастной науки. „Небо широкое: куда ни ткнешь, всюду пальцемъ попадешь“, любилъ говорить по поводу такихъ обобщеній Потебня. И Вундтъ въ данномъ случаѣ ткнулъ въ широкое небо, гдѣ найдется мѣсто всему. А утвержденіе Вундта, что

выраженіе аффекта, по Потебнѣ, „объективированіе“ является лишь психическимъ дополненіемъ (komplement), вѣрно отражающимъ силу и направленіе аффекта, непріемлемо и съ психологической точки зрѣнія, на которой онъ стоитъ. Въ процессѣ ли творческой дѣятельности художника, когда онъ находится во власти „пламеннаго недуга“ (т. е. аффекта), когда онъ говоритъ для себя, въ моментъ ли чарованія, заговора надѣющагося, страшащагося, любящаго или ненавидящаго индивидуума, то, что называется движеніемъ, выраженіемъ, обнаруженіемъ аффекта входитъ въ составъ его не какъ дополненіе, а какъ наиболѣе существенная часть, какъ нѣчто, не только отражающее силу и направленіе аффекта, но и создающее эту силу, вызывающее самый аффектъ. Слова, жесты и пр., какъ выраженія внутреннихъ душевныхъ процессовъ, являются въ то же время и возбудителями, ибо они обладаютъ экстатической силой, не уступающей силѣ, дѣйствію опьяняющихъ напитковъ и миѳическихъ факторовъ, вызывающихъ экстазъ, создающихъ аффектъ. Чисто логическое разграниченіе причинъ и слѣдствій, средствъ и результатовъ, добытыхъ этими средствами, требуетъ отъ насъ и разграниченія аффекта (причины) и слова, жеста и пр. (результата). Но мы знаемъ, что существуетъ законное съ психической точки зрѣнія и важное весьма для объясненія миѳотворчества смѣшеніе этихъ явленій: выраженіе аффекта, продуктъ его, въ то же время является и средствомъ его созданія. И такимъ средствомъ является слово; по существу своему субъективное явленіе, оно получаетъ объективную цѣнность. Слово является дѣломъ, слово является объективной причиной событій внѣшняго міра, и оно-то, съ этой точки зрѣнія, должно считаться наиболѣе широко распространеннымъ источникомъ созданія миѳовъ. Матеріализація слова, смѣшеніе его съ дѣломъ совпадаетъ съ тѣмъ признакомъ всякаго миѳическаго представленія, на который указываетъ Вундтъ: субъективное представленіе смѣшивается съ объективной дѣйствительностью. Но мало этого—этому субъективному придается особо важное значеніе, оно является источникомъ того, что мы называемъ дѣйствительностью. Эта черта миѳическаго мышленія почти игнорируется Вундтомъ, который, воюя съ интеллектуалистами и считая первоисточникомъ миѳа аффектъ, отрицаетъ существованіе потребности миѳической мысли въ установленіи причинной зависимости явленій. Въ томъ, что дикарь сравниваетъ небесныя явленія съ предметами домашняго обихода, Вундтъ совершенно не желаетъ видѣть ничего миѳотворческаго и никакихъ отвѣтовъ на вопросъ „почему“, а просто наивныя ассоціаціи и больше ничего. Невольно вспоминаются приписываемыя Гегелю слова: „если факты противорѣчатъ моей теоріи, то тѣмъ хуже для фактовъ“. Можетъ быть, говоритъ Вундтъ, эти наивныя ассоціаціи (солнце—колесо, роса—плевки звѣздъ и пр.) позднѣе и получили значеніе въ миѳотворчествѣ, но они очень далеко лежатъ отъ источниковъ

первоначальнаго созданія миѳовъ, каковыми являются исключительно аффекты. Вундтъ сомнѣвается въ томъ, что мотивомъ созданія миѳовъ была примитивная потребность въ объясненіи явленій природы и человѣческой жизни, потребность въ установленіи причинной зависимости между явленіями, и мотивируетъ свое сомнѣніе тѣмъ, что примитивный человѣкъ проходилъ мимо цѣлаго ряда величественныхъ, по своему значенію, явленій, съ которыхъ начинало позднѣйшее естествовѣдѣніе и, если останавливался на нихъ, то только потому, что они затрагивали его ежедневныя практическія жизненныя потребности, дѣлая при этомъ странную оговорку, что удовлетвореніе этихъ потребностей, если оно не встрѣчало препятствій, ничуть не вліяло на миѳотворчество. Точно также, говоритъ Вундтъ, повседневныя, обычныя явленія, разъ они не вызывали особыхъ заботъ, не возбуждали ожиданій, явленія, отъ которыхъ, по поговоркѣ, ни холодно ни жарко было, не требовали объясненія: почему? Онъ воспринималъ ихъ такъ, какъ они есть, нисколько не думая о томъ, почему они бываютъ, т. е. также относился къ нимъ, какъ современный наивный человѣкъ, пошлякъ, живущій для удовлетворенія своихъ скромныхъ потребностей, исполняющій обрядъ жизни. Причинности въ нашемъ смыслѣ слова будто бы вообще совершенно не знаетъ дикарь (naturmensch).

Согласившись на минуту съ этимъ утвержденіемъ, мы дальше встрѣчаемся съ слѣдующимъ заявленіемъ: „что прежде всего знаетъ и цѣнитъ этотъ примитивный человѣкъ (naturmensch), это — средства борьбы за существованіе, опасности, которыя ему въ этой борьбѣ угрожаютъ, и аффекты, которые вызываются ею. Поэтому болѣзни, смерть, умопзступленіе, а между явленіями внѣшней природы наводящія страхъ солнечныя и лунныя затменія, *приносящіе засуху* (мой курсивъ), дающій урожай дождь, однимъ словомъ, впечатлѣнія, находящіяся *въ связи* съ благополучіемъ или страданіями человѣка, суть главные источники миѳотворчества; и они то, если другіе (какіе?) источники устранены, остаются въ пережиткахъ суевѣрій очень долго. И нигдѣ здѣсь не можетъ быть рѣчи о томъ, *какъ* и *почему*, но весь интересъ заключается въ томъ, какъ бы предотвратить угрожающее бѣдствіе или добиться желаемаго результата. Такъ миѳотворчество возникаетъ изъ аффекта и вытекающаго изъ него волевого акта; и не интеллектуальный интересъ, но стремленіе дать удовлетвореніе аффекту опредѣляетъ связь явленій для дикаря, какъ и для современнаго суевѣрнаго культурнаго человѣка.

Можно, пожалуй, говоритъ Вундтъ, назвать эту связь причинностью, но эта волшебная причинность (zauberkausalität) отличается отъ логической, научной; она измѣняется отъ случая къ случаю и является, такъ сказать, причинностью исключеній, потому что она ограничивается лишь той сферой дѣйствительности, которая опредѣляется сферой аффектовъ. Она будетъ прямо противоположна научному закону причинности въ томъ

случаѣ, если мы признаемъ, что мысль о связи разрозненныхъ явленій, на почвѣ которой возникла идея причинности, имѣетъ свой первоисточникъ въ этой миѳической идеѣ, въ этой своеобразной zauberkausalitat.

Прежде всего надо замѣтить, что идея причинности глубоко человѣкообразна и въ этомъ смыслѣ можетъ быть названа пережиткомъ миѳическаго мышленія. Я и мое дѣяніе, я и моя способность, я и моя душа —вотъ основной фонъ, на которомъ устанавливается фактъ причинности, по ученію Потебни. И пока это настолько убѣдительно, что стать на другую точку зрѣнія трудно, какъ трудно согласиться съ нѣкоторыми положеніями Вундта по поводу отношенія дикаря (naturmensch) къ окружающимъ его явленіямъ. Пошляки, въ широкомъ смыслѣ слова, живущіе по пошлинѣ, по заведенному, не задумывающіеся надъ явленіями жизни, вѣроятно, всегда были и, надо полагать, всегда будутъ; но утверждать, что былъ въ жизни человѣчества періодъ, когда все человѣчество жило, не задумываясь надъ окружающей его жизнью, но воспринимало явленія, какъ они есть (для кого?), также рискованно, какъ утверждать, что сначала были только метафоры „солнце-колесо“, а потомъ, вслѣдствіе пониженія интеллекта, всеобщаго умопомраченія, эта метафора стала пониматься буквально. Такого періода мы не знаемъ, точно также не имѣемъ права утверждать, что существовали такія явленія жизни, которыя не возбуждали никакихъ заботъ, страховъ, опасеній, и, слѣдовательно, не безпокоили человѣка вопросами *какъ* и *почему* они происходятъ. Это фикція, предположеніе, невѣроятное съ психологической точки зрѣнія.

Законъ причинности—это подлинное наслѣдіе миѳическаго мышленія, коренящееся въ глубокихъ тайникахъ человѣческой психики, какъ пережитокъ, отъ котораго человѣчество не отдѣлалось и, можетъ быть, и не отдѣлается.

Самъ Вундтъ оговаривается далѣе, что границы между этими противоположностями, миѳической причинностью (Zauberkausalität) и научной, нельзя точно установить (sie sind fliessende); что всегда можно отыскать нить, связующую обѣ формы мышленія, архаичнаго миѳическаго и новѣйшаго, художественнаго и научнаго. Элементы аффективные уступаютъ мѣсто чисто интеллектуальнымъ интересамъ философіи, искусства, и, наконецъ, въ позднѣйшихъ новообразованіяхъ аффектъ переходитъ къ болѣе спокойному состоянію, умѣряется. Границы между миѳами и поэзіей стираются, и миѳическій разсказъ, преобразуясь въ искусствѣ въ эпосъ и драму, становится такъ называемой народной поэзіей, отличающейся отъ позднѣйшей художественной наивной неподчиненной правиламъ формой. Самое слово миѳъ стало обозначать сложный образъ миѳотворческой фантазіи, стоящій на перевалѣ отъ миѳа къ поэзіи. Въ такихъ сложныхъ продуктахъ миѳотворчества, какъ сага, легенда, трудно, говоритъ Вундтъ, отыскать первоисточникъ миѳа—аффектъ; но онъ есть, и его

можно выдѣлить, если привлечь сюда изслѣдованіе нравовъ, обычаевъ, различныя формы культа... Какъ понять это? Мы знаемъ заговоры, составляющіе цѣлыя повѣствованія; знаемъ, что повѣствованія—заговоры, при всей своей эпичности, заключаютъ въ себѣ и элементы воли, чувства, что эти заговоры сопровождаются субъективнымъ настроеніемъ, вызваннымъ аффектомъ страха или ожиданія; но это не значитъ еще, что въ основѣ эпическихъ заговоровъ лежитъ аффектъ. На постригахъ годовалаго младенца въ Болгаріи поютъ пѣсню про Марка Кралевича и короля Вукашина, и пѣніе это входитъ въ обрядъ, актъ культа, имѣющій цѣлью завѣорожить ребенка для будущей яркой жизни, опредѣлить его мѣсто на жизненномъ пиру, посадить его рядомъ съ знаменитыми героями. Но въ первоосновѣ этого миѳа, этой саги могло не быть никакого аффекта.

Въ цѣлой серіи сербскихъ и болгарскихъ пѣсенъ на тему о постройкахъ съ человѣческой жертвой, которою является женщина, мысль держится на перевалѣ между миѳомъ и поэзіей; и только знаніе времени, когда онѣ поются, и мѣста, гдѣ онѣ поются, и для кого, даетъ возможность раскрыть ихъ миѳическую сущность, отыскать въ нихъ элементъ культа, почувствовать, что здѣсь устанавливается *словомъ* судьба выходящей замужъ женщины и т. п.

Здѣсь мы наталкиваемся на основной вопросъ о такъ называемой миѳологической (правильнѣе—миѳической) апперцепціи. Какъ бы ни расходились различныя миѳологическія теоріи, онѣ сходятся въ одномъ, въ признаніи, что миѳъ одушевляетъ предметы, что предметы окружающаго міра, члены человѣческаго тѣла, его душевныя способности превращаются въ существа, надѣленныя чувствами, волей. И это обстоятельство и то, что объ этомъ одушевленіи говоритъ намъ самый строй рѣчи, съ его двучленнымъ предложеніемъ, подлежащимъ—лицомъ дѣйствующимъ и сказуемымъ—обозначеніемъ дѣйствія этого лица, и грамматическій полъ (родъ) въ названіяхъ предметовъ,—все это показываетъ, что въ основѣ этихъ явленій лежитъ дѣйствительное свойство миѳическаго мышленія. Есть ли это спеціальная особенность этого мышленія, миѳической фантазіи? Если подъ фантазіей понимать не особую душевную способность, особую спеціальную область явленій, а исключительно выраженіе для душевныхъ процессовъ вообще, когда эти процессы разсматриваются съ точки зрѣнія взаимодѣйствія внѣшнихъ впечатлѣній со слѣдами прежнихъ переживаній при особомъ условіи, что вызываемыя этимъ взаимодѣйствіемъ чувства и аффекты, хотя и переносятся воспринимающимъ субъектомъ на объектъ воспріятія, но въ то же время и чувствуются, какъ субъективныя,—то миѳическая фантазія не есть нѣчто специфическое, свойственное исключительно миѳическому мышленію, не есть какая-то душевная способность, невозвратно утраченная, а вполнѣ идентична съ фантазіей вообще.

Но это перенесеніе субъективнаго элемента, т. е. чувствъ, аффектовъ, стремленій, желаній въ объекты настолько повышено, что самые объекты воспріятія являются одушевленными предметами, чувствующими, мыслящими. Это миѳическое одушевленіе родственно тому эстетическому настроенію, когда въ природѣ поэтъ видитъ не бездушный ликъ, когда онъ находитъ въ ней душу, языкъ; настроенію, которое нѣмецкая эстетика окрестила словомъ *einfühlung*. И миѳическое одушевленіе и поэтическій пріемъ einfühlung (надѣленіе чувствами бездушной природы по метониміи) представляютъ видоизмѣненія одного общаго психическаго явленія—апперцепціи. Основное свойство этой общей формы человѣческаго мышленія, устанавливающей воззрѣнія на вещи, состоитъ въ томъ, что мы субъективныя ощущенія, впечатлѣнія нашихъ чувствъ, получаемыя отъ предметовъ, приписываемъ самимъ предметамъ, называемъ ихъ свойствами, признаками предметовъ: мы называемъ поэтому предметъ синимъ, краснымъ, теплымъ, твердымъ, не сознавая здѣсь никакого перенесенія своихъ переживаній на предметъ, возбуждающій ихъ. И поэтическая персонификація и миѳическое одушевленіе, оживотвореніе суть различныя формы этой общей формы апперцепціи, причемъ миѳическая апперцепція первоначальнѣе, такъ какъ разстояніе между субъектомъ воспринимающимъ и объектомъ еще не сознается здѣсь, и ощущенія субъекта становятся непосредственно свойствами воспринимаемыхъ предметовъ: это онъ, предметъ, дѣлаетъ твердость, производитъ синеву, а я, субъектъ воспринимающій, тутъ не причемъ. Лучшей иллюстраціей этого явленія служитъ поговорка малорусская: „платокъ синій, синій, ажъ очи въ себе бере“, другими словами, не глаза воспринимаютъ синеву, а синева эта беретъ въ себя глаза; актъ воли человѣка не приписывается только предмету, а сознается, чувствуется, какъ актъ воли этого предмета.

Вундтъ отмѣчаетъ при этомъ одну, по его мнѣнію, любопытную черту миѳическаго мышленія, слѣды которой мы наблюдаемъ въ такъ называемыхъ метониміяхъ (*грозное* море, *красивый* видъ, *печальная* картина и пр.). Чувства и волевые акты при миѳологической апперцепціи, говоритъ онъ, проицируются, перебрасываются въ объектъ каждый разъ въ моментъ, когда чувство переходитъ въ аффектъ, вызывая противоположный ему аффектъ и соотвѣтствующее ему выраженіе, движеніе. Но здѣсь наблюдается глубокое различіе между душевными состояніями, построенными изъ элементовъ чувства и ощущеніями. Въ то время, какъ послѣдніе непосредственно переваливаютъ въ объектъ и для наивнаго сознанія являются свойствами предмета, чувства и аффекты остаются пережитыми душевными состояніями, въ противоположность которымъ перенесенныя на возбуждающій ихъ предметъ движенія чувства превращаются въ ихъ противень (korrelationen), какъ бы въ дополнительныя чувства. Такъ, боязнь, страхъ, перенесенные на возбуждающій страхъ предметъ, превращаются въ

угрозу, злобу, вражду, гнѣвъ, ненависть, смотря по расположенію духа, настроенію; изумленіе—въ нѣчто вызывающее изумленіе, внушающее его, чудесное и т. п. Въ этомъ, по мнѣнію Вундта, заключается не только причина того, что не каждый предметъ вызываетъ миѳическую апперцепцію, но и основаніе думать, что человѣкъ на ступени миѳическаго мышленія проходитъ мимо многихъ предметовъ равнодушно, и что миѳическая апперцепція возникаетъ въ томъ только случаѣ, когда раздраженіе возбуждаетъ сильный аффектъ, который въ свою очередь вызываетъ воздѣйствіе.

Отмѣченное Вундтомъ превращеніе чувствъ указываетъ прежде всего на то, что здѣсь обнаруживается потребность въ установленіи причинности: я боюсь, потому что кто-то пугаетъ меня, я пораженъ, потому что кто-то поражаетъ меня и пр. Разграниченіе, которое онъ дѣлаетъ въ этомъ процессѣ миѳической апперцепціи, между ощущеніями и чувствами, намъ кажется не имѣющимъ особой цѣнности; оно даже излишне съ точки зрѣнія психологіи, принимающей за основу душевной жизни комплексы психическихъ явленій, а не разрозненные акты интеллекта, чувства, воли. Есть основаніе думать, что миѳическое мышленіе и по теоріи аффектовъ Вундта отличается особой эмоціональностью, и, слѣдовательно, чистыхъ ощущеній, не окрашенныхъ чувствомъ, нельзя себѣ представить; а въ такомъ случаѣ кажущееся непосредственнымъ перенесеніе личныхъ ощущеній на предметъ, возбуждающій эти ощущенія и связанныя съ нимъ чувства, окажется такимъ же, какъ и перенесеніе чувствъ на возбудившій ихъ предметъ. Если обратимся къ такому документу, какъ языкъ, то мы, опираясь на этимологію, можемъ убѣдиться, что многія выраженія ощущеній цвѣта, теплоты, звука предполагаютъ выраженія чувствъ. Символика народной поэзіи, заключающая въ себѣ несомнѣнные слѣды работы миѳическаго мышленія, дастъ намъ много примѣровъ, подтверждающихъ нашу мысль: тепло и холодъ—символы любви и ненависти прямо ведутъ насъ къ формулѣ: это нѣчто, теплое, мягкое, нарочито теплое, ибо оно меня любитъ, ласкаетъ; это дерево шумитъ; оно угрожаетъ мнѣ („береза не угроза, гдѣ стоитъ, тамъ и шумитъ“); въ глаголахъ образца „зеленѣетъ, бѣлѣетъ, краснѣетъ“ и т. п. мы имѣемъ основаніе видѣть то, что Вундтъ приписываетъ исключительно чувствамъ и аффектамъ: превращеніе пережитыхъ душевныхъ состояній въ активный противень ихъ, когда они переносятся на предметъ ихъ возбуждающій.

Непріемлемо и другое соображеніе Вундта, вытекающее изъ его теоріи аффектовъ, что миѳическая апперцепція возникаетъ только въ томъ случаѣ, когда раздраженіе возбуждаетъ сильный аффектъ, если признать, что миѳическая апперцепція, по мѣрѣ накопленія познавательныхъ средствъ человѣка, мощи и энергіи мысли, научной и художественной, замѣняется другими видами апперцепціи. Она преобладаетъ, господствуетъ, является

исключительной формой на низшихъ ступеняхъ душевнаго развитія человѣчества, а характерной особенностью дикаря, ребенка является повышенное чувство. То, что возбуждаетъ въ нашемъ сознаніи слабое чувство, слегка окрашивающее воспріятія, въ душѣ ребенка, дикаря выростаетъ въ аффектъ, въ сильную печаль или радость. Эта легкая возбудимость чувства какъ разъ указываетъ на то, что человѣкъ на ступени миѳическаго мышленія не проходитъ мимо многихъ предметовъ равнодушно, что каждый предметъ можетъ вызвать миѳическую апперцепцію, разъ впечатлѣніе, полученное отъ него, задѣло сознаніе настроеннаго миѳически мыслить, чувствовать человѣка.

Признавая, что эстетическая апперцепція (поэтическая, художественная) близко стоитъ къ миѳологической, что отъ послѣдней ее отличаетъ ослабленіе силы аффекта, преобладаніе впечатлѣній, возбужденій, не вызывающихъ аффекта, Вундтъ утверждаетъ, что миѳъ не есть какая-то особая форма мышленія, принадлежащая невозвратному прошлому, что она продолжаетъ жить и имѣетъ тенденцію воскресать тамъ, гдѣ по временамъ она кажется давно исчезнувшей, что свободно проявившіяся въ миѳотворчествѣ душевныя силы находятъ себѣ выходъ, разряжаются въ этой промежуточной формѣ художественнаго творчества. Эстетическая апперцепція отличается отъ миѳологической, правильнѣе миѳической, не по существу, а по степени разграниченія субъективнаго и объективнаго.

Общій характерный признакъ всякаго миѳотворчества составляетъ представленіе всего живымъ, одушевленнымъ (beliebende apperception), и эта черта въ ослабленномъ видѣ наблюдается и въ художественномъ творчествѣ, въ формѣ олицетвореній. Въ связи съ этимъ находятся другія свойства миѳическаго мышленія, и прежде всего то свойство миѳическихъ представленій, что они чувствуются, сознаются, какъ непосредственно данная дѣйствительность. И это распространяется на всѣ крайне сложныя ассоціаціи миѳическаго сознанія. Чѣмъ примитивнѣе представленіе, тѣмъ ярче этотъ характеръ непосредственно данной дѣйствительности. Никакихъ посредствующихъ желаній, объяснить явленіе, понять его при этомъ не предполагается. Такъ, вѣрованіе, что душа умершаго, правильнѣе умершій или живущій еще, но отсутствующій человѣкъ является къ другому во снѣ, на первой ступени не вѣрованіе, а фактъ, такъ какъ явь, дѣйствительность, и сонъ не различаются. Этотъ „фактъ“ становится первоисточникомъ вѣрованія въ душу, слѣдовательно, уже извѣстной теоріи: но этой теоріи еще нѣтъ въ моментъ, когда человѣкъ не испытывалъ въ ней нужды, принимая свое состояніе за нѣчто реальное. Мысль о томъ, что этотъ образъ человѣка въ сновидѣніи есть двойникъ самого человѣка, отличающійся отъ него своей неуловимостью, измѣнчивостью, призрачностью, внезапнымъ появленіемъ и исчезновеніемъ, мысль объ этомъ двойникѣ, который равенъ самому человѣку и вмѣстѣ съ тѣмъ отличенъ,

является уже актомъ критики, сужденія, умозаключенія, ведущаго къ представленію о душѣ. Но тутъ нѣтъ тенденціи объяснить сновидѣніе, и появленіе такъ представляемой души будетъ такимъ же безъ размышленія непосредственнымъ переживаніемъ, фактомъ, какъ то, напримѣръ, что маска, изображающая звѣря или демона, принимается не за маску, а за самого звѣря, что портретъ, изображеніе принимается за самого человѣка.

Къ этимъ простѣйшимъ случаямъ проявленія миѳическаго самосознанія, когда миѳическія представленія считаются непосредственнымъ воспріятіемъ, примыкаютъ другія, по ассоціаціи. Рядомъ съ образомъ сновидѣнія наиболѣе широко распространеннымъ источникомъ вѣрованія въ души является дыханіе; но это уже не будетъ непосредственное явленіе, какъ образъ во снѣ: содержаніе этому представленію даетъ извѣстная, привходящая сюда ассоціація. Тутъ нѣтъ мѣста опять-таки какой-либо примитивной теоріи (съ послѣднимъ вздохомъ прекращается жизнь, слѣдовательно, дыханіе есть именно оживляющее и одушевляющее начало и пр.), которую мы найдемъ уже въ древнѣйшія времена у врачей и философовъ, и которая возникла изъ широко распространенныхъ народныхъ представленій. Въ кругу этихъ представленій первоначально никакой объединяющей теоріи не могло быть. Весь процессъ ассоціаціи представляется въ слѣдующемъ видѣ: съ наступившей смертью и соотвѣтствующими ей явленіями, неподвижностью, окоченѣніемъ и блѣдностью тѣла прочной ассоціаціей связанъ послѣдній глубокій вздохъ, и эта ассоціація составляетъ такой же фактъ дѣйствительности, какъ и образъ во снѣ. Дыханіе—это деталь живущаго человѣка, и оно слышно и видно, когда уходитъ изъ устъ человѣка. Цѣпь ассоціаціи увеличивается: дыханіе видно, какъ облачко, выходящее изо рта, и уходъ души ассоціируется съ движеніемъ облака, а, при наличности оживотворяющей апперцепціи, облако по ассоціаціи связывается съ летящей птицей, уходящимъ судномъ, заходящимъ солнцемъ и т. п. Такъ возникаютъ миѳы о душѣ—бабочкѣ, о птицахъ смерти, влетающихъ и улетающихъ, о ладьѣ—душѣ, отходящей въ иной міръ и т. п.

Разсматривая основныя свойства миѳическаго мышленія въ ихъ взаимной связи, мы можемъ прійти все же къ одному только выводу, что это общія свойства процессовъ сознанія. Но связь, взаимное отношеніе этихъ процессовъ отличается своеобразіемъ въ томъ смыслѣ, что, во-первыхъ, происхожденіе миѳическихъ представленій предполагаетъ повышенную аффективность, благодаря которой на возбуждающій аффектъ предметъ переносятся, объективируются аффекты противоположные; во-вторыхъ, что первоначальныя миѳическія представленія носятъ повсюду характеръ непосредственности, предполагающій отсутствіе всякаго посредствующаго размышленія. Эти свойства распространяются на всѣ дальнѣйшія образованія, которыя развиваются на основѣ первичныхъ, вызван-

ныхъ внѣшними впечатлѣніями миѳическихъ представленій. Самыя впечатлѣнія, подъ вліяніемъ аффектовъ испытываютъ сильную ассимиляцію, благодаря средствамъ воспроизведенія, въ частности—слову. Измѣненное, благодаря ассимиляціи, впечатлѣніе ассоціируется съ прежними, родственными по характеру аффекта впечатлѣніями, и такъ какъ при этомъ сохраняется первоначальный характеръ объективной дѣйствительности представленій, то, хотя миѳическій образъ и удаляется сильно отъ дѣйствительнаго впечатлѣнія, все же ему присуща убѣдительная сила дѣйствительнаго переживанія. Эта сила получается, благодаря той формѣ миѳической апперцепціи, въ силу которой объекты одушевляются и на нихъ переносятся собственныя душевныя переживанія субъекта. Такимъ образомъ эти основныя свойства миѳа тѣсно связываются между собой; но въ обычномъ представленіи о миѳахъ часто самое сложное, именно одушевленіе предмета при миѳической апперцепціи, принимаютъ за самое простое. Это потому, что оно прежде всего бросается въ глаза. Тогда какъ дѣйствительно простѣйшимъ является другое свойство миѳа, по которому всякое представленіе есть непосредственная объективная дѣйствительность. Это свойство наиболѣе соотвѣтствуетъ духу и характеру совершенно наивнаго, чуждаго всякихъ предпосылокъ состоянія сознанія. Позднѣйшій наблюдатель подсовываетъ этому наивному сознанію несвойственныя ему побужденія критики, сужденія и тѣмъ самымъ искажаетъ истинный характеръ этого сознанія.

Эти два основныхъ свойства миѳическаго сознанія закрѣпляются въ дальнѣйшемъ развитіи миѳотворчества словомъ и другими средствами выраженія внутренней работы духа, на которыя также устанавливается миѳическая точка зрѣнія, такъ какъ слово въ высшей степени субъективное явленіе, по извѣстному уже намъ правилу, закону миѳическаго мышленія становится вещью, объектомъ.

Жизнь слова въ его значеніяхъ представляется не только любопытною иллюстраціею къ миѳологическимъ теоріямъ, но сама по себѣ является исторіей эволюціи миѳическаго мышленія и замѣны его художественнымъ, поэтическимъ и научнымъ.

Съ поразительной ясностью и опредѣленностью намѣчена была Потебней общая схема эволюціи миѳа, поэзіи и науки въ его неоконченной работѣ, изданной по смерти. (Изъ записокъ по теоріи словесности).

Миѳъ, поэзія и проза (т. е. наука), по терминологіи Потебни, являются своеобразными пріемами мышленія, взаимное отношеніе которыхъ опредѣляется постепеннымъ ослабленіемъ эмоціональнаго характера и усиленіемъ чисто умственныхъ, интеллектуальныхъ процессовъ душевной жизни человѣка, усиленіемъ критическаго сознанія по направленію къ нашему времени. Красной линіей чрезъ всѣ эти процессы идетъ разрушеніе миѳическихъ представленій, устраненіе мнимыхъ субстанцій, су-

ществъ и въ тоже время упорное неистребимое стремленіе человѣческаго духа принимать свои субъективныя представленія за нѣчто реальное, дѣйствительное. Такимъ образомъ основа миѳическаго мышленія, въ силу этого психическаго предрасположенія, поддерживаемаго отчасти и строемъ рѣчи, но опирающагося главнымъ образомъ на противоположеніи себя окружающему міру, остается и тамъ, гдѣ она, казалось бы, должна совершенно исчезнуть.

На вопросъ, можно ли рѣшать проблемму о миѳѣ, миѳотворчествѣ, не дѣлая заключеній отъ языка, можетъ быть только одинъ отвѣтъ: нельзя. Сомнѣнія, вызванныя миѳологическими теоріями нѣкоторыхъ лингвистовъ, критика этихъ теорій не могла поколебать одного основного положенія, выставленнаго лингвистами: *миѳъ есть явленіе языка*. Если миѳологію разсматривать, какъ исторію миѳическаго міросозерцанія, въ чемъ бы оно ни выражалось, а не схематическое построеніе душевной дѣятельности человѣчества, стоящаго на какой-то опредѣленной ступени своего духовнаго развитія; если такія явленія, какъ слово или сказаніе, вещественный памятникъ или обрядъ, обычай, являясь продуктами миѳотворчества, составляютъ предметъ изслѣдованія миѳологовъ,—то миѳъ, какъ словесное произведеніе, лежащее въ основѣ другихъ, болѣе сложныхъ, произведеній, составляетъ предметъ изслѣдованія теоріи словесности. Можно отвергать порчу языка, какъ источникъ миѳическаго творчества, этого особаго вида познавательной дѣятельности человѣка; можно отвергнуть теорію какихъ-то изначала существовавшихъ корней, обозначавшихъ отвлеченныя понятія, облекавшіяся потомъ въ конкретные образы;—но, если источникъ заблужденія понять и, слѣдовательно, устраненъ, то утрачиваютъ свою цѣнность и возраженія противъ правильности разсужденія людей, заключающихъ отъ языка.

Съ точки зрѣнія языкознанія, миѳотворчество есть такая же дѣятельность, какъ поэзія (искусство) и проза (наука), дѣятельность, немыслимая внѣ человѣческой рѣчи. Трудно очень современному человѣку представить себѣ жизнь и дѣятельность душевную человѣка на зарѣ человѣческой культуры; трудно не внести въ это представленіе чертъ позднѣйшихъ, несвойственныхъ первобытному человѣку,—но намъ извѣстенъ до нѣкоторой степени извилистый сложный путь духовнаго развитія человѣка культурнаго, и по схемѣ этого пути можно дѣлать болѣе или менѣе правдоподобныя, но отнюдь не безусловно правильныя догадки объ отдаленномъ прошломъ.

Если держаться теоріи Вундта, то первобытному человѣку совершенно чужды были вопросы: какъ и почему происходитъ то или другое явленіе. Находясь исключительно во власти аффектовъ, человѣкъ жилъ, реагировалъ на внѣшнія раздраженія, не имѣя потребности давать себѣ отчета въ нихъ. Но это не устраняетъ вопроса, съ какого момента воз-

никла все-таки эта потребность сознанія объяснять явленія личной жизни и окружающей природы, установить причинную зависимость между ними, и какъ зародился этотъ процессъ. Такимъ моментомъ могло быть созданіе слова, зарожденіе рѣчи, языка, какъ орудія объективированія своей мысли.

О характерѣ этого первосозданнаго слова можно судить по тому факту, что, чѣмъ дальше въ прошедшее, тѣмъ менѣе въ языкѣ словъ отвлеченныхъ и формальныхъ, т. е. такихъ словъ, которымъ ничто не можетъ соотвѣтствовать въ чувственномъ воспріятіи. Отвлеченное число, качество не имѣютъ себѣ выраженій въ языкѣ малокультурныхъ народовъ. На этомъ основаніи можно думать, что и частей рѣчи нашихъ не существовало, не было и аналитическаго предложенія съ подлежащимъ—существительнымъ, глаголомъ—сказуемымъ... Первобытное слово не было ни существительнымъ, ни прилагательнымъ, а должно было соотвѣтствовать безразличному комплексу вещи и ея дѣйствія или качества. Оно было для первобытнаго человѣка такимъ же явленіемъ, какъ собственные его аффекты, и носило несомнѣнно ярко аффективный характеръ. Оно не было еще орудіемъ познанія міра и своего *я*, чистой интеллектуальной дѣятельности, какъ у насъ. Оно было вещью, субстанціей такой же, какъ тѣнь человѣка, отраженіе его въ водѣ (это голосъ другого существа), образъ сновидѣнія. Всѣ проявленія душевной дѣятельности были вещами, предметами, и весь процессъ мышленія носилъ особый, такъ сказать, вещественный характеръ.

Можно думать, что такое первозданное слово существовало на ступени развитія гораздо низшей, чѣмъ та, на которую указываютъ доходящіе до насъ простѣйшіе миѳы. Есть основаніе также предполагать, что созерцательная дѣятельность человѣка, вызванная жизненными потребностями, началась въ глубокой древности, и центромъ ея служилъ человѣкъ, т. е. его наблюденія надъ самимъ собою, надъ обнаруженіями своего *я*. Наряду съ другими проявленіями этого *я*, дыханіемъ, сердцебіеніемъ, сновидѣніями, различными болѣзненными состояніями, было и слово. Не испытывая, можетъ быть, вначалѣ никакого желанія объяснять эти явленія, установить причинную зависимость ихъ, переживая различныя душевныя состоянія и перенося ихъ на внѣшній міръ подъ вліяніемъ аффектовъ, человѣкъ, создавъ такое орудіе мысли, какъ слово, началъ ткать причудливую ткань познанія своего *я* и окружающаго міра, и эта ткань носила особый характеръ, который всецѣло зависѣлъ отъ взгляда человѣка на слово, *отъ пользованія этимъ словомъ*.

Общая форма человѣческаго мышленія состоитъ въ ассимиляціи вновь и вновь получаемыхъ впечатлѣній, въ объясненіи вновь познаваемаго прежде познаннымъ. Въ языкахъ, стоящихъ на высокой ступени развитія, различающихъ названіе вещи (имя существительное), качества и дѣйствія (прилагательнаго и глагола) отдѣльный актъ человѣческой мысли,

предложеніе представляется въ такомъ видѣ: подлежащее—вещь, предметъ, лицо (совокупность признаковъ) имѣетъ признаки или обнаруживаетъ дѣйствія, нетождественныя съ самой вещью—сказуемое. Такому состоянію мысли предшествовало другое, въ которомъ члены предложенія однородны, такъ какъ нѣтъ частей рѣчи, болѣе или менѣе близки къ существительному, и актъ сужденія аналитическаго невозможенъ; сужденіе будетъ синтетическимъ по формулѣ: вещь (познаваемое) есть вещь (прежде познанное): конь—воронъ, рѣка—рукавъ, облако—птица, раковина—море (а не морская), извилистая молнія—змѣй, туча—гора, громъ—стукъ колесницы, солнце—колесо и пр.

Если мысль подготовлена къ сужденіямъ аналитическимъ, то приведенныя выраженія, являясь метафорами или другими видами поэтической мысли, приводятъ къ тому, что изъ многихъ признаковъ слова—сказуемаго остается только одинъ—колесообразность, очертаніе солнца, сходное съ колесомъ, извилистость молніи, напоминающая змѣю и т. п. Если же содержаніе слова—сказуемаго неразложимо, не подвергается анализу, то между нимъ и словомъ—подлежащимъ устанавливается равенство многихъ признаковъ, знакъ подобія смѣняется, такъ сказать, знакомъ тождества: въ словѣ подлежащемъ и словѣ сказуемомъ окажется много однородныхъ признаковъ: въ тучѣ окажется и форма горы, и цвѣтъ, и снѣгъ на вершинѣ, и ручьи, сбѣгающіе внизъ и пр.; въ солнцѣ найдется ободъ, спицы, ступица, оно на оси, предполагающей кузовъ, сѣдока и т. д. И этотъ характеръ сужденія удерживается въ теченіе тысячелѣтій, послѣ появленія глаголовъ, прилагательныхъ и другихъ чисто формальныхъ словъ, и подъ выраженіями, которыя формой своей указываютъ на аналитическій строй мысли, скрываются чисто миѳическіе пріемы мысли приведеннаго выше синтетическаго образца.

При поэтическомъ и научномъ строѣ мысли, когда человѣкъ пользуется образомъ лишь, какъ средствомъ для новаго построенія и преобразованія мысли, конкретныя воспріятія подвергаются анализу, разложенію на исключающіе другъ друга элементы съ цѣлью новаго, болѣе удобнаго ихъ сложенія, причемъ человѣка не покидаетъ сомнѣніе въ истинности, правильности ихъ группировки, и всякое новое сочетаніе мысли служитъ средствомъ для провѣрки прежнихъ сочетаній. Ходъ человѣческой мысли прекрасно иллюстрируется запѣвомъ одной сербской пѣсни: „что это вдали? Это лебеди. Если бы были лебеди, давно бы улетѣли. Это снѣгъ. Если бы былъ снѣгъ—давно бы растаялъ. То не лебеди, и не снѣгъ—то палатка Асанъ-аги...“.

Накопленіе и обобщеніе результатовъ такой работы мысли дѣлаетъ возможность прогресса, исторической эволюціи и приводитъ къ убѣжденію, что міръ, создаваемый человѣчествомъ, въ каждый данный моментъ субъективенъ, что мы лишь потому считаемъ наше воззрѣніе истиннымъ, а воз-

зрѣнія прошедшихъ вѣковъ ложными, что у насъ нѣтъ средства повѣрки нашего воззрѣнія. Въ этомъ только смыслѣ мы вправѣ отличать наше воззрѣніе, какъ аналитическое и критическое, отъ мышленія миѳическаго. Чѣмъ немиѳичнѣе мышленіе, тѣмъ явственнѣе сознается, что прежнее содержаніе нашей мысли, сохраненное посредствомъ слова или изображенія, есть только субъективное средство познанія, а не источникъ самый познанія.

Но прежде чѣмъ дойти до убѣжденія, что познаніе есть безконечное сниманіе покрововъ истины, что каждая отдѣльная мысль есть одно изъ проявленій нашего *я*, что это наше *я* есть не что иное, какъ проявленіе душевной дѣятельности, нуженъ былъ цѣлый рядъ наблюденій, указанныхъ выше, и неизбѣжно было перенесеніе свойствъ средства познанія, слова, въ само познаваемое, нужно было безсознательное заключеніе отъ очковъ къ свойствамъ того, что сквозь нихъ видно. Другими словами, неизбѣжно вліяніе языка на самую мысль, создавшую его, въ частности вліяніе языка на созданіе миѳовъ, не въ смыслѣ болѣзни языка, по выраженію Миллера, не въ смыслѣ забвенія первоначальнаго значенія созданныхъ словъ, метафорическихъ выраженій (кстати сказать, самъ Миллеръ вовсе не думалъ всю миѳологію объяснять этой болѣзнью). По вѣрному замѣчанію Паули, не одни средневѣковые реалисты признавали отвлеченія человѣческаго ума за реально существующія вещи. Безсознательные реалисты далеко еще не вымерли и между естествоиспытателями XIX вѣка и между ислѣдователями культуры.

Слово всегда представлялось неизмѣннымъ центромъ измѣнчивыхъ стихій, и на этомъ основаніи существовало чрезвычайно распространенное, можетъ быть, общечеловѣческое убѣжденіе, что настоящее, понимаемое другимъ, объективно существующее слово есть сущность вещи, что оно относится къ вещи, какъ двойникъ и спутникъ—душа къ нашему *я*, и изъ этого дѣлались соотвѣтствующіе выводы и заключенія.

И не одинъ миѳологъ, какой бы теоріи онъ ни держался, не можетъ отрицать огромнаго вліянія этого миѳическаго представленія на образованіе миѳовъ.

Потебня отвергалъ порчу языка, какъ источникъ миѳотворчества, понимаемаго въ смыслѣ особаго познавательнаго процесса. Разумѣя подъ миѳомъ словесное произведеніе (въ простѣйшемъ видѣ—одно слово, въ болѣе сложномъ—любое произведеніе народной словесности), какъ совокупность образа (=сказуемаго), представленія (tertium comparationis) и значенія (=психологическаго подлежащаго, искомаго, требующаго объясненія), онъ не допускалъ въ предѣлахъ, доступныхъ историческому, этнографическому ислѣдованію, существованія миѳа помимо слова. Кромѣ недосягаемыхъ для нашей мысли ступеней человѣческаго развитія, можно думать, что каждый послѣдующій миѳъ могъ создаться только при по-

мощи предшествующаго слова—миѳа. Существенная же черта миѳа, какъ апперцепціи въ словѣ, состоитъ въ отождествленіи объясняющаго и объясняемаго, причемъ это отождествленіе не предшествуетъ объясненію, а слѣдуетъ за нимъ. Съ этой точки зрѣнія дѣти и животныя, хотя и могутъ имѣть живописныя аналогіи, ассоціаціи представленій, но миѳовъ они еще не создаютъ.

Если поэтическій пріемъ мышленія состоитъ въ томъ, что образъ разсматривается лишь какъ субъективное средство для перехода къ значенію (*горючее* сердце), если всякій тропъ (метафора, синекдоха, метонимія) представляетъ всегда скачокъ отъ образа къ значенію, то онъ облегчался привычкою мысли, образовавшейся вслѣдствіе того, что первоначально разстояніе между образомъ и значеніемъ, изображеніемъ и изображаемымъ въ словѣ было очень мало, настолько мало, что образъ цѣликомъ переносился въ значеніе (сердце, дѣйствительно, горючее) и это служило основаніемъ для дальнѣйшихъ заключеній (въ немъ есть огонь, пламя, можетъ быть, особаго свойства и т. д.). Если при поэтическомъ пріемѣ различается относительно субъективное содержаніе мысли и относительно объективное, то тѣмъ самымъ поэтическое мышленіе подготовляетъ научное, невозможное при миѳическомъ состояніи мысли.

Въ частности, по ученію Потебни, вліяніе слова, миѳически принимаемаго за нѣчто объективное, слова, окрашеннаго, такъ сказать, миѳической мыслью, на образованіе новаго миѳа, болѣе сложнаго, можетъ быть двоякое: въ объясняемое переносится или значеніе слова или внѣшняя (звуки) и внутренняя (представленіе, tertium comparationis) форма.

Господинъ, носившій очки, говорилъ своему ребенку о всевидящемъ Богѣ. Ребенокъ замѣтилъ, какіе же должны быть очки у Бога. Такой миѳъ могъ быть созданъ всякимъ ребенкомъ, въ языкѣ котораго были слова *отецъ* и *очки*. Здѣсь значеніе слова цѣликомъ перенесено въ объясняемое.

Въ такъ называемыхъ календарныхъ миѳахъ, когда объясняется свойство дня, его значеніе для домашнихъ и полевыхъ работъ, объясняющими запасами мысли являются наблюденіе и опытъ хозяйки, земледѣльца. При этомъ неизбѣжно миѳическое представленіе о словѣ, какъ сущности вещей, какъ самой дѣйствительности. Если день называется такъ или иначе, то это недаромъ. Звуки непонятныхъ названій напоминаютъ слова роднаго языка, или видоизмѣняются, приспособляются къ господствующему содержанію мысли: на Срѣтеніе зима съ лѣтомъ встрѣчаются, Ѳедоръ Студитъ (11 ноября) землю студитъ; на Симона Зилота (10 мая)—надо копать зелье, искать золота, кладовъ, на Константина и Елены (21 мая)—сѣять ленъ и т. п. Сюда же относятся миѳы историческіе, объясняющіе происхожденіе племени, названіе городовъ и пр. (родоначальникъ гре-

ковъ Данай, сказаніе о сыновьяхъ Ноя, легенда о Кіѣ, Щекѣ и Хоревѣ и т. п.).

Слово—нѣчто объективное, слово—правда, и при отсутствіи критики, сомнѣнія въ истинности, при отсутствіи потребности въ провѣркѣ, понятія о закономѣрности, знанія устанавливающихъ законъ обобщеній, все *сказанное*, облеченное въ форму слова, есть подлинная правда.

Отличить изображеніе отъ изображаемаго, сцену отъ дѣйствительности нельзя при такомъ состояніи мысли, и на этой почвѣ возникаютъ съ нашей точки зрѣнія комичныя, а иногда и трагичныя недоразумѣнія, суевѣрія. О художественномъ произведеніи, съ нашей точки зрѣнія, прекрасномъ, хорошемъ, говорятъ: это правда. Существованіе самыхъ фантастичныхъ, съ нашей точки зрѣнія, сказокъ объясняется не вѣрой въ чудесное, потому что представленіе о чудѣ предполагаетъ существованіе понятія о нормальномъ порядкѣ вещей, а этого то понятія и нѣтъ, нѣтъ способности различать нормальное и ненормальное. Былина сказывается, по словамъ собирателей, такъ, какъ будто рѣчь идетъ о вчерашнемъ событіи, вполнѣ достовѣрномъ, хотя и удивительномъ. Если пѣсня поется, то значитъ это было; нельзя того выдумать, чего не было на свѣтѣ; что разсказано, то было когда-то на свѣтѣ. Вѣра свидѣтелю, разсказчику, полное преклоненіе предъ авторитетомъ преданія, традиціи объясняется полнымъ отсутствіемъ сознательнаго стремленія къ личному изслѣдованію, провѣркѣ.

При участіи слова, понимаемаго такимъ образомъ, во что могли превратиться наблюденія человѣка надъ самимъ собой, надъ своими обнаруженіями? Каковы могли быть миѳическія сужденія (синтетическаго характера), предполагаемыя аналитическими сужденіями: человѣкъ дышетъ, ходитъ, оставляетъ слѣдъ, плюетъ, источаетъ кровь, смотритъ, говоритъ, и т. п.? Находясь, такъ сказать, во власти слова, человѣкъ находится въ то же время во власти безсознательныхъ ассоціацій, что влечетъ за собой заключеніе cum hoc ergo propter hoc въ самой неожиданной съ нашей точки зрѣнія формѣ. Весна, соловей поетъ, цвѣтутъ деревья,—соловей развиваетъ сады; муравьи ползаютъ по деревьямъ, возятся съ тлей, это они разводятъ тлю, для уничтоженія которой надо разорить муравейникъ и т. д. По этой формулѣ каждая часть тѣла обладаетъ свойствами цѣлаго, тѣло и по смерти обладаетъ свойствами живого человѣка, обладаніе частью тѣла, имѣвшаго извѣстныя свойства, даетъ обладаніе этими свойствами:

Дыханіе—душа, запахъ дыханія—запахъ души и, наконецъ, запахъ и есть-то душа вещи, а отсюда уже недалеко и до вѣрованія, что природа человѣка вмѣстѣ съ запахомъ переходитъ и на одежду и другія вещи. Человѣкъ въ зрачкѣ—душа, посмотрѣть—сглазить, заставить душу покинуть тѣло. Слюна—выдѣленіе человѣка, его подобіе, со слюною передается

болѣзнь, она ядовита и т. д. Кровь—душа, пьющій кровь пьетъ силу убитаго богатыря и т. д. Слѣдъ есть подобіе человѣка, изображеніе части его тѣла, это двойникъ вещи и весьма существенный, отсюда чары на слѣдъ. Болѣзнь—двойникъ, существо нападающее и прогоняемое, а потому можно слѣду привить болѣзнь, и она будетъ привита оставившему слѣдъ.

Рядъ наблюденій и опытовъ надъ своими внѣшними обнаруженіями, постоянное парное сочетаніе „я и моя слюна“, „я и моя кровь“, „я и мое дыханіе“, „я и моя тѣнь, мое отраженіе въ водѣ, я и мое эхо (не мое, а кого-то другого), образъ умершаго во снѣ и покойникъ и т. п. ведутъ человѣка къ признанію двойственности, раздѣленію (человѣка) и двойника (тѣнь, душу, долю и т. п.). Двойникъ-душа представляется чѣмъ-то тѣлеснымъ, слѣдовательно, также раздѣляемымъ на душу и тѣло, подобно двучленному предложенію, состоящему изъ подлежащаго и сказуемаго. При этомъ всегда въ подлежащее, душу, двойникъ переносятся всѣ свойства сказуемаго *я*. За установленіемъ этой двойственности слѣдуетъ установленіе двойственности вообще вещей и установленіе разницы между *я* и его болѣе тонкою сущностью, душей, происходитъ отвлеченіе, такъ какъ во второй болѣе тонкой половинѣ вещей недостаетъ уже нѣкоторыхъ признаковъ: душа умершаго не даетъ тѣни, тѣлесная форма ея отличается прозрачностью, невѣсомостью и пр. Весь міръ представляется вдвойнѣ, возникаетъ своеобразный параллелизмъ міросозерцанія.

Возвращаясь къ миеу-слову, мы прежде всего отмѣтимъ, что человѣкъ, приписавшій своей тѣни, своему слѣду самостоятельное бытіе, перенесшій всѣ свои свойства на свои внѣшнія обнаруженія, приписалъ, конечно, эти свойства и своему изображенію, откуда возникло и поклоненіе изображеніямъ, вѣрованіе, что изображеніе отымаетъ часть жизни у оригинала, что изображеніе можетъ дѣлать тоже, что и изображенный, что, владѣя изображеніемъ, можно сдѣлать что-угодно, убить, напримѣръ, изображеннаго на портретѣ и т. п. Ряженый, изображающій покойника, есть самъ покойникъ.

Слово, представлявшее для первобытнаго сознанія нераздѣлимую совокупность звука и значенія, сопровождавшее и доводившее до сознанія упомянутыя вѣрованія, должно было при господствующей конкретности мышленія являться какимъ-то двойникомъ вещи, противнемъ ея, какъ ея тѣнь, отраженіе. По мѣрѣ того, какъ устанавливалось различіе между вещью и ея болѣе тонкой, менѣе осязаемой, менѣе доступной чувствамъ половиной, тѣнью, душей, двойникомъ, долей, возникло вѣрованіе, что тѣнь, душа суть причины жизни, сна, болѣзни, смерти: смѣрять тѣнь палкой и закопать—значило похоронить человѣка, душа во время сна покидаетъ тѣло и пр. Во внѣшней природѣ, внѣчеловѣческой половинѣ явленій, въ силу установившагося параллелизма міросозерцанія должно было происходить то же самое: духовная половина вещей считалась производи-

тельницей этихъ вещей, обожествлялась. Слово также было признано сущностью и причиной, производителемъ вещей, оно было обожествлено, можетъ быть, даже прежде всего. Вѣроятно, очень рано сдѣланъ былъ человѣкомъ рядъ наблюденій надъ словомъ и замѣчено, что слово, имя лица появляется вмѣстѣ съ возникновеніемъ явленія, появленіемъ вещи, лица или воспоминаніемъ о нихъ; что слово, ближайшее его содержаніе, остается неизмѣннымъ, хотя обозначаемое имъ мѣняется; что на него откликается человѣкъ, что оно властно вызвать человѣка.

Миѳы о словѣ, какъ сущности вещей, очень распространены. Представляемое вещественно, истекающее изъ устъ, какъ слюна, льющееся, какъ вода, надѣленное крыльями, слово-проклятіе, слово-напраслина, слово-урокъ является причиной явленій смерти, мученій, болѣзни.

Сила слова не находится въ связи съ вліяніемъ божествъ, къ которымъ обращается человѣкъ при заговорахъ, колдовствѣ; она заключается именно въ этой его вещественности, перенесенной на него съ предметовъ и явленій, имъ обозначаемыхъ. „У проклятій вырастаютъ крылья“—это не фраза, а сама дѣйствительность. Дурное злое слово посылается къ врагамъ, какъ праща, стрѣла, которая найдетъ свою жертву, слово—урокъ слизывается со лба и вмѣстѣ съ слюной выплевывается, слово становится дѣломъ не только во время молитвы, заклинанія, когда желаютъ причинить вредъ кому-нибудь, но и безъ мысли о постороннемъ существѣ, когда оно случайно произносится. Слова—кинжалы Гамлета были не только въ заговорахъ крѣпкими и легкими, какъ камень и булатъ, но и во время всякаго выраженія неудовольствія. „Брань на вороту не виснетъ“ предполагаетъ иное настроеніе: она виснетъ, прилипаетъ какъ грязь. Въ самомъ спокойномъ состояніи при разговорѣ не слѣдуетъ упоминать извѣстныхъ существъ, явленій, называть болѣзнь, несчастье, физическое уродство, и если рѣчь не обойдется безъ нихъ, то надо обычныя имена замѣнять другими (чортъ—врагъ, куцый, шутъ, той щезъ бы він; смерть—*она*) или сдѣлать оговорку (не при хаті згадуючи, не до васъ міряючи), чтобъ не случилось чего худого, потому что „отъ слова станется“. Въ постъ нельзя говорить слова „мясо“, чтобъ не оскоромиться. Умереть—уснуть, и умершій называется поэтому усопшимъ, покойникомъ, небіжчикомъ. На этомъ основаніи цѣлый рядъ эвфемизмовъ: злыя дѣвы рока названы поэтому парками (parcae—щадящіе). Имя—двойникъ, душа человѣка, самъ человѣкъ. Поэтому проклясть имя—проклясть человѣка. Съ значеніемъ имени связаны свойства человѣка: имя Стоянъ у болгаръ давалось, чтобъ стоялъ, жилъ, не умиралъ, потому то *стоять* значитъ *жить*: „а достальныя сами не стояли“ говоритъ Простакова о своихъ братьяхъ и сестрахъ, умершихъ отъ неизвѣстныхъ причинъ. Ребенку даютъ имя любимаго лица изъ затаеннаго желанія, чтобы съ именемъ перешли на ребенка свойства уважаемаго лица. Назвать имя мужчины все равно, что войти съ нимъ въ

сношеніе, на чемъ основанъ обычай осетинскихъ женщинъ не называть мужскихъ именъ, даже святыхъ называть не настоящими именами, а оговорками: начальникъ хлѣбовъ (вм. Илія), святой волковъ (вм. Ѳеодоръ Тирскій) и т. п.

При такомъ воззрѣніи на слово, при отсутствіи критики, умѣнья различать изображеніе и изображаемое, миѳотворчество можетъ продолжаться и въ ту эпоху развитія рѣчи и мысли, когда возникаетъ, зарождается поэтическая апперцепція, сочетаніе образовъ по смежности, сходству, противоположности. Въ каждомъ парномъ сочетаніи объясняющее (сказуемое) слово—вещь можетъ стать причиною объясняемаго. Отсюда возникаютъ своеобразныя умозаключенія въ области такихъ сочетаній, какъ метафора, метонимія, синекдоха, по сходству, противоположности, одновременности или одномѣстности, другими словами, сложности въ пространствѣ, во времени.

Если звонъ—слава, слухъ, то звонъ въ ухѣ—примѣта, что говорятъ, а чтобъ колоколъ звончѣй былъ, надо распускать слухи. Если свистъ—вѣтеръ, то не надо свистать, чтобъ не вызвать вѣтра, въ особенности во время посѣва.

Выраженіе „высохъ, какъ щепка“ ведетъ къ заключенію, что нельзя быть щепкой, чтобъ не изсохъ наказываемый. Вообще изъ превращенія метафорическаго образа въ причину возникаетъ множество примѣтъ, толкованій, сновидѣній, заговоровъ, чаръ.

Умозаключенія въ области метониміи, когда причиной становится образъ по смежности: *cum hoc, ergo propter hoc, post hoc, ergo propter hoc*—гораздо шире разсматриваемаго случая, такъ какъ то, что служитъ причиной, можетъ быть одновременно со слѣдствіемъ, или слѣдовать за нимъ. Куры спятъ ночью, рано засыпаютъ, а поэтому носить дѣтей подъ куриный насѣстъ, чтобъ спали. Жаворонокъ приноситъ весну, соловей заставляетъ распускаться деревья. Нельзя брать въ руки яицъ ласточки, чтобъ не было веснушекъ—на яичкахъ пятнышки. Когда была какая-нибудь вещь при человѣкѣ во время удачи, то надо имѣть съ собой эту вещь. Чуть ли не вся народная медицина построена на этихъ умозаключеніяхъ по сходству, противоположности: отъ колотья надо колоть, желтуху лѣчить созерцаніемъ желтаго чего-нибудь и т. п. И въ современной медицинѣ научной правило „клинъ клиномъ вышибай“, „подобное лѣчи подобнымъ“ примѣняется, но миѳическій характеръ народной медицины сказывается въ томъ, что исходнымъ пунктомъ является слово—символъ, признаки котораго навязываютъ средство лѣченія.

Миѳологія въ высшемъ смыслѣ слова, говоритъ Миллеръ, есть власть языка надъ мыслью во всемозможныхъ областяхъ духовной дѣятельности. Вся философія отъ Ѳалеса до нашихъ дней представляетъ непрерывную борьбу съ миѳологіей, является однимъ продолжительнымъ протестомъ мысли противъ языка. Прекрасную иллюстрацію къ этому положенію пред-

ставляютъ горячіе монологи героя романа Бласко Ибаньеса „Мертвые повелѣваютъ“ о власти прошедшаго, власти традиціи, власти пережитой культуры, отражающейся въ языкѣ, въ строѣ рѣчи, въ обычаяхъ.

„Живые никогда не бываютъ одни: всюду ихъ окружаютъ мертвецы, и такъ какъ мертвыхъ больше, несравненно больше, то они подавляютъ существованіе своею численностью и тяжестью времени. Нѣтъ, мертвые не уходятъ, какъ гласитъ поговорка. Мертвые остаются неподвижно на рубежѣ жизни, подстерегая новыя поколѣнія и давая имъ почувствовать власть прошлаго въ формѣ мучительныхъ душевныхъ страданій каждый разъ, когда они пытаются уклониться съ дороги. Какая это тиранія! Какое безграничное могущество! Безполезно закрывать глаза или усыплять память. Они встрѣчаются всюду: они зарождаютъ всѣ пути нашей жизни, выходятъ намъ навстрѣчу, чтобы напомнить о своихъ благодѣяніяхъ, принуждать къ унизительной благодарности. Что за рабство! Домъ, въ которомъ мы живемъ, построенъ мертвыми; законы, которымъ мы повинуемся, продиктованы мертвыми. Любимыя блюда, наши страсти и вкусы, пища, поддерживающая наше существованіе, все, что производитъ наша земля, взрытая ихъ руками, нынѣ превратившаяся въ прахъ,—все—ихъ дѣло. Нравы, обычаи, предразсудки, честь—тоже ихъ дѣло. *Если бы они мыслили иначе*, то и складъ жизни былъ бы совсѣмъ иной. Все пріятное нашимъ чувствамъ пріятно потому, что этого хотѣли мертвые. Непріятное и безполезное отвергается по волѣ тѣхъ, кто уже не существуетъ. Нравственность и безнравственность—это понятія, выработанныя ими за много столѣтій. Стараясь говорить иное, люди только повторяютъ другими словами то, что мертвые говорили изъ вѣка въ вѣкъ. Все, что мы считаемъ въ себѣ самихъ непосредственнымъ и личнымъ, намъ продиктовали невидимые учителя, лежащіе въ землѣ, а они въ свою очередь восприняли это отъ предыдущихъ мертвецовъ. Въ глазахъ нашихъ свѣтится душа нашихъ предковъ, а въ нашей наружности повторяются и отражаются черты исчезнувшихъ поколѣній“.

Ту же мысль о власти мертвыхъ мы встрѣчаемъ и у Мамина-Сибиряка (Черты изъ жизни Пешко): „Какая это ужасная мысль, что міръ управляется именно покойниками, которые заставляютъ насъ жить опредѣленнымъ образомъ, оставляютъ намъ свои правила, мораль, свои стремленія, чувства, мысли и даже покрой платья. Мы безсильны стряхнуть съ себя это иго мертвыхъ“.

Приведенными двумя цитатами мы хотѣли подчеркнуть широкую распространенность идеи о власти традиціи, частнымъ проявленіемъ которой является власть языка и связанныхъ съ нимъ миѳическихъ представленій, не разрушенныхъ ни поэзіей, ни искусствомъ, ни наукой.

В. Харціевъ.

ОПЕЧАТКИ.

Стр.	Строка.	Напечатано.	Слѣдуетъ читать.
4	28 сверху	понятіе	понятія
6	22 сверху	временный	временнóй
15	7 сверху	1 изд. 534,183	2 изд. 226 – 227
15	33 сверху	Substansbegriff	Substantzbegriff
19	6 сверху	и существованіе	и послѣдовательность
21	13 сверху	раціональнымъ	ирраціональнымъ
24	10 сверху	„объективнаго“ міра сознанія	„объективнаго“ міра—сознанію
31	15 сверху	гербаріанцы	гербартіанцы
32	41 сверху	власти или, шире, правительства	власти или, уже, правительства
38	29 сверху	телько	только
41	6 сверху	акты, сознанія	акты сознанія
41	27 сверху	„выполненій“	„восполненіи“
47	39 сверху	психическому ученію	техническому ученію
48	34 сверху	сродны	сродни
51	40 сверху	Zufal (1870) стр. 69 и 61	Zufall (1870) стр. 69 и сл.
57	6 сверху	вопросъ непримиримости	вопросъ о непримиримости
58	6 сверху	не требуетъ сознанія,	не требуетъ сознанія;
59	4 сверху	I	I Задача этой главы
59	33 сверху	отвѣчаютъ 4 разныя	отвѣчаютъ и разныя
60	26 сверху	II	II Цѣнность и предметъ
61	15 сверху	—полезности	—полезность
61	28 сверху	они либо	онѣ либо
61	32 сверху	терминомъ „полезности“	терминомъ „полезность“
61	41 сверху	понятія „полезности“	понятія „полезность“
62	28 сверху	Но способность	Ибо способность
63	39 сверху	увѣренности мастера	увѣренность мастера
64	28 сверху	будемъ смотрѣть	сможемъ смотрѣть
68	29 сверху	между единствомъ и,	между единствомъ и предметомъ,
73	5 сверху	т. е. предметъ	т. е. предметамъ
73	27 сверху	можетъ приписать	можемъ приписать
74	29 сверху	этимъ порывомъ	этимъ мотивомъ
75	29 сверху	какъ мы видѣли, такъ	какъ мы видѣли, тѣмъ
97	33 сверху	„контрактъ“	„контактъ“
98	7 сверху	понятіе—сознаніе	понятіе сознанія
101	40 сверху	сами	самыя
110	5 сверху	дѣляетъ	дѣлаетъ
126	16 снизу	можнео	можно
129	1 снизу	сомобытность	самобытность
154	7 сверху	въ родѣ	вродѣ
174	2 сверху	peusant	pensant
192	20 снизу	рѣчи, исторіи	рѣчи, которыя

Стр.	Строка.	Напечатано.	Слѣдуетъ читать.
204	18 сверху	exhaustilility	exhaustibility
204	11 сверху	Aestbetik	Aesthetik
204	1 снизу	безмѣрны	безмѣрно
205	1 сверху	въ расплохъ	врасплохъ
235	9 сверху	одного	одно
239	4 снизу	l'invetnion	l'invention
258	4 снизу	imaginntioa	imagination
326	6 сверху	почитатели	почитали
351	2 сверху	какой, то	какой-то
352	4 сверху	но своей	по своей
359	16 сверху	L'évolut	L'évolution
367	13 снизу	Geeck	Seeck
368	8 сверху	разсказовъ	разсказовъ,
380	2 сверху	почитаніе мелкихъ природы	почитаніе мелкихъ предметовъ природы
390	12 сверху	I. Lubbock	I. Lubbock,
414	3 снизу	осебенно	особенно
444	15 снизу	день, деньской	день деньской
460	6 снизу	оргаментовъ	орнаментовъ
469	21 сверху	темпами	темами
471	9 сверху	егли	легли
495	8 сверху	противны	противно
495	21 снизу	разсматривается	разсматриваются
496	10 сверху	прежде	прежнее
499	1 снизу	интенціею	интонаціею
502	7 сверху	Vernuft	Vernunft
502	14 сверху	vernuft	vernunft
	11 сверху	образномъ	обратномъ

Указатель именъ.

Аданъ—166.
Grant Allen—386.
Анаксагоръ—294.
R. Andree—368.
Аничковъ—384.
Антокольскій—180, 214.
Анучинъ—405.
Аристотель—13, 33, 155.
Аррса—204.
Assmann—301.
Achelis—379.
Аѳанасьевъ—322, 515.
Бальзакъ—170.
Барсовъ—480.
Бахофенъ—410.
Bellucci—380.
Beloch—319.
Бенфей—303.
Victor Bérard—301.
Бергсонъ—18, 50, 102.
Ph. Berger—301.
Берліозъ—240.
Бернаръ Клодъ—184.
Бине—252.
Блекъ—166.
Боасъ—491.
Бодлеръ—181.
Baudissin—386.
Бомарше—246.
Бородинъ—241.
Brabroock—392.
Breysig (Брейзигъ)—390, 489.
Brown—301.
Брюнетьеръ—207.
Буслаевъ—321.
Вагнеръ—162, 234.
Введенскій—26.
Веберъ—225.
Вейденбаумъ—385.
Вейнингеръ—169.
Weissenborn—388.
А. Н. Веселовскій—411.
Вестермаркъ—475.
Wiedemann—390.
Wielken—393.
Willamowitz—337.
Виндельбандъ—46.
Випперъ—303.
Вирцъ—189.
Вогюэ—267.
Воеводскій—320, 386.
Волковъ—406.
Врубель—221.
Вундтъ—31, 131, 356, 376, 390, 517, 518, 523, 537.
Гаккертъ—131.
Ганъ Э.—456
Gardner—365.
Гартманнъ—221.
Ге—177.
Гебель—192.
Гегель—10, 17, 87, 98
Гейне—165.
Гераклитъ—10.
Gerland—371.
Hoernes—462.
Герцъ Гейнрихъ—143.
Гете—105, 165.
Gilbert Otto—316.
Hildebrand—428.
Гладстонъ—295.
Глинка—179, 228.
Гоббсъ—470.
Howitt—482.
Гоголь—182, 213.
Гончаровъ—234.
Горнфельдъ—162.
Ж. Готье—220.
Т. Готье—195.
Григоровичъ—199.
Гриммы (братья)—304.
Гроссъ—185, 200.
Группе—295.
В. Гумбольдтъ—531.
Гуно—246.
Гуссерль—46.
Гюйо—215.
Делакруа—204.
Delehaye—411.
Деличъ—303.
Джевонсъ (Jevons)—360, 391.
Диккенсъ—170, 178, 182, 196, 245.
Dörpfeld—403.
Достоевскій—194, 222, 224.
Ефименко—400.
Jullian—380.
Зандъ Жоржъ—195.
Зиммель—72.

Э. Золя—211, 164.
Зѣлинскій—340.
Ибсенъ—172, 187.
Ивановъ—188, 226.
R. v. Ihering—332.
Кантъ—22. 57, 90, 98, 107, 144, 255.
Otto Keller—299.
Kern—386.
Клингеръ—375, 390, 402.
Ковачъ—216.
Когенъ—14, 15, 18, 49, 102.
Kohler—392.
Комиссаржевская—186, 212.
О. Контъ—378, 379.
Конъ—169.
Котляревскій—404.
Крамской—238.
Krauth—300.
Крейцеръ—517.
Kretschmer (Paul)—311.
Кронъ—430.
Кунъ—304, 521.
Э. Курціусъ—298.
Лазурскій—184.
Лангъ (Lang)—350, 394.
Ланге—192.
Ласкъ—46, 83.
Лэббокъ (Lubbock)—343, 390.
Lewy—300.
Леви-Брюль—419.
Лейбницъ—33, 34.
Lehmann—380.
Леннану—391.
Леонардо-да-Винчи—64, 181, 188, 225.
Ливингстонъ—422.
К. Линге—221.
Липпертъ (Lippert)—343, 348, 522.
Лотце—16.
Ляцкій—211.
Maass—302.
Майерсъ—231.
Маннгардтъ—325.
Массенэ—228.
Махъ Эрнстъ—143, 195, 206.
Ed. Meyer—319.
Möllendorf—337.
Мечниковъ—74.
Милле—198.
В. Ѳ. Миллеръ—410.
Миллеръ Орестъ—322.
Милль—204.
Минковскій—14.
Михайловскій—161.
Мицкевичъ—202.
Моцартъ—225.
Мочаловъ—247.
Мусоргскій—178.
С. О. Müller—335.
Мюллеръ (Максъ)—304, 305, 352, 518, 521, 550.
Мюнстербергъ—148.
Нетушилъ—341.
Niederle—403, 406.
Новосадскій—339.
Нордау—162.
Овсянико-Куликовскій—195, 211.
Hermann-Oldenberg—313.
Ольрикъ—411, 413.
Петражицкій—96.
Pikler—394.
Платонъ—37—39, 72.
Поланъ—146.
Потебня—323, 409, 515, 526, 535, 546.
Э. Поэ—164.
Пушкинъ—236.
Пыпинъ—322.
Regnaud—331.
Reuterskiöld—395.
Reville—385, 438.
Рибо—205.
Риккертъ—27, 72, 83.
Римскій-Корсаковъ—179, 214, 227, 257.
Родъ—165.
Rohde—354.
Росси—242.
Roscher—332, 410.
Руссо—439.
Рѣпинъ—229.
Садовскій—243.
Reinach Sal—363.
Салтыковъ-Щедринъ—161.
Seligmann—400.
Siecke—314.
Вальтеръ-Скоттъ—196.
Смирновъ—380.
Р. Смитъ—391.
Вл. Соловьевъ—221, 350, 379.
Somló—394.
Спенсеръ—145, 294, 343, 345, 386, 390, 522.
Срезневскій—384.
Станиславскій—190.
Суриковъ—257.
Сурiо—256.
Тарда—532.
Тэккерей—245.
Тёккеръ—471.
Тэнъ—195.
Tiele—365, 381.
Tylor (Тайлоръ, Тэйлоръ)—343, 390, 417, 522.
Тинторетто—259.
Толстой—247.
Trumbell—385.
Тренделенбургъ—43.
Трескинъ—258.
Трилль—486.
С. Н. Трубецкой—330.
Тургеневъ—182, 235.
Usener—325, 369, 415.
Fergusson—385.
Fick и Bechtel—314.
Фиркандтъ—445.
Visscher (Фиссеръ)—435—441.
Фихте—98, 107.
Флоберъ—239.
Фолькельтъ—223.
Франсъ Анатоль—195.
Frazer (Фрэзеръ)—363,

387, 389, 392, 396, 479.
Фрейдъ—215.
Foucart—302.
Фюстель-де-Куланжъ—408.
Харузинъ—396, 402.
Чеховъ—224, 232, 234, 261.
Чурсинъ—383, 385, 400.
Chantepie de-la-Sosseye—364.
Шварцъ—324, 386.
Шеллингъ—98.
Шереръ—211.
Шиллеръ—114.
Шопенгауеръ—92, 107.
Шпильгагенъ—192, 210.
Schrader—310.
Штейнталь—532.
Штекель 216.
Штернбергъ—386.
Шубертъ—213.
Шуманъ—179.
Шуппе—27, 31, 49.
Schurtz—489.
Якоби—125.
Эвгемеръ—294.

Указатель понятій.

Аналогія. Элементы аналогіи въ миѳѣ—529. Роль аналогіи въ мышленіи—144.

Анимизмъ—344, 372

Аффектъ. Роль аффекта въ миѳотворчествѣ (Вундтъ)—537. „Аффективный тонъ"—начальный моментъ творчества—227.

Воля. Творчество и волевое начало—147.

Графологія—251.

Жестъ въ жизни первобытнаго человѣка—422.

Заговоръ. Магическій заговоръ и миѳическое творчество—480.

Игра—200.

Измѣненіе вообще—710; его виды—11—23.

Иллюзія. Роль иллюзіи въ процессѣ миѳотворчества—532.

Импровизація—231.

Интеллектуализмъ. Воззрѣнія интеллектуалистической школы психологовъ на миѳъ—536.

Интуиція—149; интуитивное творчество—122, 165.

Искусство. Мистическій элементъ въ первобытномъ искусствѣ—460. Преемственность формъ въ искусствѣ—207.

Культура. Культура и природа—71, 75—77, 84—86. Доисторическій и историческій періоды культурнаго развитія человѣчества—447. Культурная эволюція—444.

Культъ. Культъ растеній—384, происхожденіе его—386. Культъ животныхъ—387, его происхожденіе—389, культъ мертвыхъ—405 Культъ предковъ—437.

Магія—480 Ея роль въ жизни первобытнаго человѣка—399. Ея виды—399.

Мистика. Мистическій элементъ въ первобытномъ искусствѣ—460. Мистическій характеръ міросозерцанія первобытнаго человѣка—426. Мистическое начало въ морали 470.

Миѳологія. Миѳологія, какъ совокупность миѳовъ—409. Методы толкованія миѳовъ въ античную эпоху: физико-аллегорическій, психологическіе и историческій—293. Богословская точка зрѣнія на происхожденіе миѳовъ—294. Теоріи заимствованія европейскихъ миѳовъ съ Востока (оріенталистическое направленіе въ миѳологіи)—294. Сравнительно-лингвистическій

направленіе въ миѳологіи—305, 309. Солярно метеорологическая теорія М. Мюллера и Куна—304. Солярно-метеорологическая теорія миѳовъ въ русской наукѣ—320. „Демонологическое" направленіе въ миѳологіи—324. Историко-филологическая школа въ миѳологіи—335. Антропологическая школа въ миѳологіи—342. Воззрѣнія на миѳъ съ психологической точки зрѣнія: символистическая—524 и раціоналистическая—527 теоріи. Теоріи, пытающіяся разрѣшить психологическую сторону миѳологической проблемы теоріи аналогіи—529 и заимствованія—530; попытки рѣшенія вопроса при помощи данныхъ народной психологіи—532 и соціологіи—533. Ученіе А. А. Потебни о миѳѣ—535 и сл.

Миѳотворчество. Основные процессы миѳообразованія: дифференціація и интеграція миѳовъ—414, систематизація—415, историзація (эвгемеризмъ) —415, миѳологизація историческихъ событій—415, адаптація—415. Роль слова въ процессѣ миѳотворчества—538, 306. Роль суггестіи (см. это слово) въ миѳотеорчествѣ—534. Тотемизмъ и миѳотворчество 487. Вліяніе миѳотворчества на формы первобытной общественности—481.

Миѳъ. Миѳъ (психологически), какъ актъ мысли, познанія—496, 502. Миѳъ—примитивная наука и философія—363, 527. Миѳическое мышленіе, его признаки—503. Миѳическое и поэтическое мышленіе—496, 502. Миѳъ и поэтическій образъ—502, 524. Вліяніе языка, слова на миѳъ—518, 547, 550, 551. Миѳическія превращенія и ихъ психологическое основаніе—506. Двѣ точки зрѣнія на миѳъ: миѳъ—продуктъ регрессивнаго—517 и прогрессивнаго—518—развитія мысли. Миѳъ и религія—519. Классификація миѳовъ: миѳы натуралистическіе—409, психологическіе—409, соціологическіе—410, историческіе—419, этимологическіе—410, иконическіе—411.

Міросозерцаніе, Мистическій характеръ міросозерцанія первобытнаго человѣка—426.

Мораль. Мистическое начало въ морали—470. Религія и мораль—476.

Мышленіе. Характеръ научнаго мышленія (экономія силъ)—143. Миѳическое и поэтическое мышленіе—см. миѳъ.

Наблюденіе—Наблюдательность у объективныхъ художниковъ—181, активный элементъ въ наблюденіи художника—181. Самонаблюденіе, какъ источникъ поэтическихъ образовъ—174

Наука—144. Прогрессъ въ наукѣ—144. Значеніе поэтическаго мышленія для научнаго—551.

Образъ. Поэтическій образъ, какъ продуктъ обобщенія—222. Процессъ созданія поэтическаго образа—225. См. также миѳъ.

Общество. Первобытное общество—439. Зачатки сословій въ первобытномъ обществѣ—440. Вліяніе миѳотворчества на формы первобытной общественности—481.

Открытіе—145.

Память. Память у первобытнаго человѣка—422. Память у геніальныхъ людей—170—173. Художественное перевоплощеніе и память—169

Перевоплощаемость. Художественная перевоплощаемость—205. Двѣ точки зрѣнія на перевоплощаемость: интеллектуалистическая и мистическая—164, 205. Наслѣдственное предрасположеніе къ перевоплощаемости—175. Основанія перевоплощаемости: самонаблюденіе—173, объективное наблюденіе—176. Развитіе перевоплощаемости у художниковъ—191. Наилучшія условія для перевоплощенія поэта при созданіи поэтическихъ типовъ—211. Перевоплощеніе художника въ животный міръ—182.

Поэзія. Основные техническіе пріемы народной эпической поэзіи: ретардація (введеніе замедляющихъ разсказъ моментовъ)—412, градація (постепенное усиленіе дѣйствія)—413, троичность мотивовъ—413, законъ контраста—414 и проч. См. также „миѳъ" и „образъ".

Преанимизмъ—520, 523.

Предметъ—37, 60, 66—68, 81—84.

Религія—364 (опредѣленіе Chanteріе). Происхожденіе религіи по Спенсеру—347, Тэйлору—345, Вундту—357 Стадіи религіознаго развитія—358. Представленія о загробномъ мірѣ—401.

Ритмъ—457.

Самонаблюденіе, см. наблюденіе.

Смыслъ—46—47, 68—69, 70. **Сознаніе**—24—34, 40—41, 87—88, 93—94.

Суггестія (внушеніе представленій)—533. Роль ея въ миѳотворчествѣ —534.

Сюжетъ. Поэтика сюжетовъ—206. Эволюція сюжетовъ—208.

Творчество. Его понятіе 4, 23, 35—40; творчество и данность—34, 35, 50—51, 54—55; творчество и дѣйствительность—57; творчество и открытіе 35, 37, 51; творчество и разрушеніе—51—52, 77—78; творчество и ирраціональность—34, 50—51, 81—85; творчество и его сознательность или безсознательность—40—41; творчество и цѣль—56, 87; творчество и его трагедія —86—87; творчество и его отношеніе къ личности—88. Три акта въ процессѣ творчества—150. Наука о творчествѣ: а) феноменологія творчества— 59, 90, 92—93, 96—97, 101; ея отличіе отъ метафизики—98—103; b) психологія творчества—93, 95. Источники изученія процесса творчества: показанія самихъ художниковъ—167. Субъективное и объективное творчество—168. Воззрѣнія поэтовъ на процессъ творчества—164. Вліяніе раннихъ (дѣтскихъ) впечатлѣній на процессъ творчества—174.

Техника. Техническое творчество—141. Техническое творчество первобытнаго человѣка—448.

Тотемизмъ—391. Происхожденіе тотемизма—393. Тотемизмъ, какъ одна изъ стадій религіознаго развитія (Вундтъ)—358. Тотемизмъ, какъ основа религіознаго развитія (Jevons)—360.

Тотемъ. 392, 437.

Традиція. Художественная традиція (вліяніе народнаго и чужого индивидуальнаго творчества на поэта)—206.

Фантазія. Роль фантазіи въ художественномъ творчествѣ—192.

Фетишизмъ—344, 347, 357, 378, 463. Фетишизмъ у современныхъ дикарей—382. Фетишизмъ въ религіяхъ древняго Востока—382. Фетишизмъ у древнихъ грековъ и римлянъ—383.

Цѣнность—60—65; ея отношеніе къ предмету—67—68, 100—101.

Эвропогія (общая теорія творчества)—132.

Экспериментъ. Роль эксперимента въ художественномъ творчествѣ— 184. Разновидности художественнаго эксперимента—185. Экспериментированіе художника надъ другими—186. Экспериментированіе художника надъ самимъ собой.

Явленіе, см. предметъ.

Языкъ. Характеръ первобытнаго языка—548.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Т. Райновъ. „Психологія творчества“ Д. Н. Овсянико-Куликовскаго VIII

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

Теорія творчества.

I. **Т. Райновъ.** Введеніе въ феноменологію творчества 1
II. **С. Франкъ.** О сущности художественнаго познанія (Гносеологія Гете) 104
III **П. Энгельмейеръ.** Эврологія, или всеобщая теорія творчества . 131
IV. **И. Лапшинъ.** О перевоплощаемости въ художественномъ творчествѣ. 161
V. **А. А. Потебня.** Черновыя замѣтки о Л. Н. Толстомъ и Достоевскомъ 263

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

Миѳотворчество.

I. **Е. Кагаровъ.** Очеркъ современнаго состоянія миѳологической науки 293
Е. Кагаровъ. Типическое развитіе религіозно-миѳологическаго творчества 372
II. **К. Тіандеръ.** О началахъ мистическаго міровоззрѣнія . . . 417
III. **А. Погодинъ.** Формы первобытной общественности въ связи съ миѳотворчествомъ 479
IV. **Б. Лезинъ.** Изъ черновыхъ замѣтокъ А. А. Потебни о миѳѣ. 494
V. **В. Харціевъ.** Миѳотворчество, поэзія и наука . . . . . 510—556

ВОПРОСЫ ТЕОРІИ И ПСИХОЛОГІИ ТВОРЧЕСТВА.

Томъ IV.

ЯЗЫКЪ, КАКЪ ТВОРЧЕСТВО.

(Психологическія и соціальныя основы творчества рѣчи. Происхожденіе языка).

Проф. *А. Л. Погодинъ*;—Изд.-ред. *Б. А. Лезинъ*.

ИЗЪ ОТЗЫВОВЪ:

...„Такой книги давно уже не доставало въ научно-популярномъ оборотѣ. Огромная книга проф. Погодина является весьма полезнымъ руководствомъ, вводящимъ читателя въ чащу вопросовъ, связанныхъ съ вопросомъ о языкѣ, какъ одномъ изъ главныхъ элементовъ человѣческаго творчества. Задачей изслѣдованія является прослѣдить, какъ возникъ человѣческій языкъ, указать его психологическія и соціальныя основы. Въ соотвѣтствіи съ новѣйшими данными о языкѣ, проф. П. исходитъ изъ положенія, что „слово есть то орудіе, которымъ сколочена соціальная жизнь человѣка"; оно выдѣляетъ человѣка изъ животнаго міра, т. к. въ жизни животнаго отсутствуютъ тѣ психологическіе и соціальные моменты, при наличности которыхъ возможно возникновеніе языка, какъ орудія интеллектуальнаго общенія и какъ орудія интеллектуальнаго творчества"...

...„Въ вопросѣ о развитіи современнаго языка проф. Погодинъ, опять-таки въ соотвѣтствіи съ новѣйшими научными данными, стоитъ на той точкѣ зрѣнія, что языкъ возникъ изъ сложныхъ выраженій, имѣвшихъ значеніе не одного слова, означающаго предметы или дѣйствіе, но цѣлаго предложенія. Въ книгѣ разсмотрѣны особенности душевнаго уклада животнаго сравнительно съ укладомъ человѣка, рѣчь у здоровыхъ и больныхъ людей, рѣчь дѣтей и дикарей, психологія слова, отношеніе между словомъ и предложеніемъ.

Значительное мѣсто удѣлено исторіи изученія языка. Книга проф. П., предназначенная для молодежи и для цѣлей самообразованія, снабжена тщательно подобраннымъ научнымъ аппаратомъ и написана живымъ и легкимъ языкомъ. Можно вмѣстѣ съ авторомъ выразить надежду, что она „не пройдетъ безслѣдно въ нашей научно-популярной литературѣ". **(Вѣстникъ Европы, 1913, кн. 12).**

...„Въ нашей бѣдной по данному вопросу литературѣ книга проф. Погодина является единственной въ своемъ родѣ. Хотя онъ и заявляетъ въ предисловіи, что цѣль его труда популяризаціонная, что онъ предназначенъ для молодежи, однако, благодаря богатству матеріала, собраннаго въ книгѣ, мы думаемъ, что книга проф. Погодина не безполезна будетъ и для спеціалистовъ и при томъ не только языковѣдовъ, но и психологовъ и соціологовъ. Въ этомъ смыслѣ она безъ преувеличенія можетъ быть названа энциклопедіей психологическаго и соціологическаго изученія языка. Достаточно для подтвержденія сказаннаго перечислить основные отдѣлы книги...

Изъ этого сухого перечня видно, насколько широко понята авторомъ задача изученія языка. И нужно отдать справедливость эрудиціи автора: въ каждомъ отдѣлѣ онъ черпаетъ матеріалъ изъ „первыхъ рукъ" и даетъ обзоръ всѣхъ основныхъ фактовъ и теорій въ этой области. Особенно богата и полна въ данномъ отношеніи историческая часть. Повторяемъ, въ смыслѣ богатства матеріала книга поистинѣ единственна въ своемъ родѣ въ нашей литературѣ, и потому не признать ее цѣннымъ вкладомъ нельзя.

Изъ этого же богатства, въ соединеніи съ научной осторожностью автора, вытекаетъ и второе основное достоинство книги, именно, отсутствіе фантазій и малообоснованныхъ гипотезъ, иногда, правда, весьма интересныхъ, но не всегда вѣрныхъ. Каждое положеніе авторъ стремится подтвердить и подкрѣпить эмпирическими данными: наблюденіемъ, опытомъ и, гдѣ возможно, индуктивной провѣркой. При такомъ характерѣ работы немудрено, что А. Л. Погодинъ, излагая чужія теоріи, сплошь и рядомъ подвергаетъ ихъ справедливой критикѣ за ихъ односторонность. Въ вопросѣ о происхожденіи языка это относится одинаково и къ теоріи звукоподражательной, и къ теоріи междометій, и къ теоріи „сопроводительнаго крика". Собственная его позиція въ этомъ направленіи объединяющая: „всѣ (эти теоріи), говоритъ онъ, заключаютъ въ себѣ извѣстныя здоровыя зерна, которыя должны быть взрощены наукой. Не эклектизмъ, а критическое изученіе литературы предмета привело меня къ убѣжденію, что на первыхъ стадіяхъ развитія рѣчи, какъ и въ настоящее время, участвовали въ созданіи словаря всѣ эти процессы" (545 стр.)...

(Вѣстникъ Психологіи, т. X. 1913 г.).

...„Въ работѣ П. наша университетская и занимающаяся самообразованіемъ молодежь получаетъ сильный импульсъ къ изученію языка вообще и долгожданную возможность избѣгнуть того лабиринта нелѣпостей и ненужныхъ мелочей, въ которомъ блуждаетъ наша университетская наука. Языкъ въ нашихъ университетахъ сталъ широкимъ поприщемъ, на которомъ пышнымъ цвѣтомъ расцвѣли самая безпардонная схоластика и тасканіе quasi-научныхъ бирюлекъ. По языку (въ послѣднее время особенно по фонетикѣ) пишутся ученыя изслѣдованія, изъ которыхъ ровно ничего прочнаго и цѣннаго не слѣдуетъ, въ которыхъ нѣтъ ни одной глубокообобщающей, философской мысли, и наши „языкчники“ по отношенію къ настоящей наукѣ являются вполнѣ язычниками, погруженными въ грубѣйшее суевѣріе допотопнаго догматизма и лишенными даже инстинктивнаго тяготѣнія къ невѣдомому имъ, но истинному Богу. Погодинъ —не изъ ихъ числа. Онъ примыкаетъ къ той школѣ философовъ языка, насадителемъ которой у насъ въ Россіи былъ Потебня и родоначальниками которой были два геніальные еврея—Штейнталь и Лацарусъ. Давность этой школы довольно почтенная, но вліяніе ея на нашу косную университетскую науку еще такъ слабо, что П. приходится не безъ радости заявлять: „мнѣ представляется чрезвычайно важнымъ и нужнымъ пріучить образованнаго лингвиста видѣть въ языкѣ, прежде всего, процессъ творчества; обширная область психологіи должна, по моему убѣжденію, войти въ сферу общаго языкознанія“. Ученіе, которое Потебня излагалъ подчасъ „волнуясь и спѣша“, т. е. темно и съ излишнимъ лаконизмомъ, нашло въ П. выдающагося реализатора.

Талантливая книга П.—единственная у насъ по многообъемлющей широтѣ запросовъ, стройности плана и серьезности исполненія попытка выяснить психологическія обоснованія происхожденія и эволюціи языка по тѣмъ даннымъ, какихъ достигла наука вплоть до нашихъ дней. Написанная безъ излишняго балласта, но и не по-дилетантски, эта книга выдвигаетъ основные вопросы психологіи рѣчи, помогаетъ читателю ориентироваться въ различныхъ теоріяхъ и устанавливаетъ между ними генетическую и историческую связь. Помимо этого, ея общее научно-дисциплинирующее значеніе въ томъ, что она учитъ мыслить въ области языка не отъ той печки, на которой мирно спятъ наши схоласты а отъ самаго источника рожденія мысли и слова“.

(„Рѣчь“, № 108, 1913 г.).

...„Въ книгѣ проф. П. представлено очень много интересныхъ вопросовъ, по поводу каждаго изъ нихъ приведенъ рядъ мнѣній... По матеріалу книга очень богата“... („День“. 1913—140).

...„*Языкъ, какъ творчество проф. Погодина* (подъ ред. г. Лезина)—цѣлая энциклопедія (554 стр.) о языкѣ, его психологическихъ основахъ, творчествѣ и т. д. Здѣсь собраны мнѣнія всѣхъ научныхъ авторитетовъ, отъ иноземныхъ до нашихъ—Потебни и Овсянико-Куликовскаго. Книга ученая, но отдѣльными страницами заинтересуетъ и того, кого занимаютъ вопросы психологіи творчества вообще. Есть рѣчь и объ искусственныхъ языкахъ (эсперанто и пр.), которымъ, впрочемъ, авторъ справедливо отказываетъ въ серьезномъ значеніи и во имя науки, и во имя художественности“. („Русское Слово“, 1913 г. № 155).

...„Въ немъ собрано много матеріала, въ достаточной степени освѣщающаго путь, по которому до сихъ поръ шли къ рѣшенію этого труднаго вопроса (происхожденіе языка)...Языкъ изложенія отличается простотою и удобопонятностью“.

(Рус. Филол. Вѣстникъ, 1913 г. № 3).

„...Настоящая интересная книга представляетъ переработку лекцій проф. А. Л. Погодина, читанныхъ имъ на курсахъ Н. П. Раева въ Петербургѣ и въ Варшавскомъ университетѣ. Авторъ имѣетъ цѣлью восполнить существенный пробѣлъ въ существующихъ у насъ общихъ курсахъ по языкознанію, игнорирующихъ психологическую сторону вопроса. По живому и общедоступному изложенію объемистый трудъ г. Погодина долженъ привлечь къ себѣ большое вниманіе какъ нашихъ студентовъ, такъ и преподавателей словесности и можетъ побудить ихъ къ детальному изученію цѣлаго ряда затронутыхъ въ книгѣ любопытнѣйшихъ вопросовъ. Мы надѣемся еще вернуться къ этой содержательной книгѣ“.

(„Гермесъ“. № 17, 1913 г.).

