

СВОЕОБРАЗИЕ МИФОПОЭТИЧЕСКОГО ДИСКУРСА В «РОЗЕ МИРА» ДАНИИЛА АНДРЕЕВА

Рассматривается удивительная и уникальная для культуры XX в. попытка создать новые мифологические представления изнутри развитой культурной традиции. В «Розе Мира» Даниила Леонидовича Андреева обнаруживаются элементы мифического восприятия действительности. На основании этих элементов автором «Розы Мира» выстраивается новейший мифический хронотоп.

Ключевые слова: мифический хронотоп; литургическое время; Роза Мира; паратаксис; принцип патриципии.

В середине XX в. в России в неординарных жизненных условиях Д. Андреевым в художественном слове, родовую специфику которого можно определить как «мифопоэзия», был реализован опыт приобщения к мифическому способу понимания мира. В этом редчайшем (и даже, можно сказать, уникальном) для современной культуры жанре Д. Андреев написал свои «основные»¹ работы: «Розу Мира», «Железную мистерию» и цикл стихов «Русские боги».

Все эти произведения – не попытка тонкой художественно-эстетической игры с мифом в стиле постмодерна (Маркес, Борхес, Павич и др.), не желание фантастически на игровой манер представить реальность (фэнтэзи, Толкиен) и даже не эксперимент по построению какой-либо мистико-философской, эзотерической системы. Все эти аспекты обнаруживаются в творчестве Д. Андреева, но не определяют его доминанту. Д. Андреев не обыгрывает традиционный миф, не поэтизирует его, уникальность произведений позднего Д. Андреева – в максимальном для современного человека приближении к «совершенно иному», к другой парадигме мировосприятия; гениальность автора «Розы Мира» – в воссоздании в сфере своей субъективности совершенно иной мифической «логики», «логики мифа» и в обретении исходящей из нее повествовательной инстанции.

Чтобы понять, что такое Роза Мира, нужно отстраниться от привычных представлений и взглянуть на мир так, как на него, с одной стороны, смотрели носители мифического сознания, а с другой – граждане Советской России – России мессианского периода её Истории. В начале третьего тысячелетия этот тип мировоззрения практически исчезает из сознания носителя буржуазных ценностей.

В качестве основы мышления современного человека принято выделять логические взаимосвязи. «В нашем мышлении логическая дисциплина исключает во что бы то ни стало всё то, что ей очевидно противоречит, и мы не в состоянии приноровиться к такому мышлению, где логическое и пра-логическое сосуществуют и одновременно дают себя чувствовать в умственных операциях. Пра-логический элемент, который ещё сохраняется в наших коллективных представлениях, слишком слаб для того, чтобы позволить воспроизвести такое состояние мышления, где первый господствует, но не исключает второго» [1. С. 88]. В мифическом же мышлении «примитивных» народов логическое и пра-логическое «взаимно проникают друг в друга, и в результате получается как бы смесь», – пишет Л. Леви-Брюль [1. С. 88]. И «мифопоэзия» Д. Андреева – это не собрание чистых мифов древнего сказите-

ля или жреца «примитивного» племени, однако в самом тексте андреевского повествования мы можем обнаружить множество элементов именно мифической парадигмы сознания.

Вместе с тем, изучив тексты «позднего» Д. Андреева, на данный момент не представляется возможным судить о самом характере связи этих двух разных способов мышления в художественном целом: смесь ли это, синтез ли, или отдельные частные вкрапления мифа. С определённой долей уверенности можно сказать лишь, что у Д. Андреева 1950-х гг. пра-логические и вытекающие из пра-логического мышления, закреплённые в образном слове мифические элементы налицо. Именно эти элементы, на мой взгляд, в итоге образуют ту харизму, ту магию надмирности повествования, какой наделены «основные» книги Д. Андреева. Мифопоэт повествует современному читателю из мира идеал-материального единства, с высоты создателя нового космоса, а не из частной дискурсивной практики узкожанрового писателя.

Эти локусы мифа обнаруживаются в «Розе Мира», что становится очевидным при «наложении» её материала на основные принципы мифической парадигмы, обнаруженные ранее известными учёными в традиционных мифах.

1. Роза Мира как событие «литургического времени». В тексте «Розы Мира» мы находим два события эсхатологического плана. Это окончание государственного существования народов – конец государственности как базисного принципа социального бытия и воцарение «всечеловеческого братства» – Розы Мира. Второе событие носит вселенский характер и описывается как наступление третьего космического эона. Здесь силы тьмы будут низвержены окончательно и наступит всемирное царство Света.

При исследовании творчества Д. Андреева нередко встаёт вопрос: зачем автору, живущему в линейных категориях времени исторического христианства (от начала творения до Второго пришествия), понадобилось вводить такую «репетицию» Апокалипсиса и последующего Царства Божьего, как воцарение Розы Мира? И почему, собственно, ей уделено основное внимание, вынесенное в заглавие книги? Следуя тексту повествования, окончательное празднование сил Света своей победы приходится именно на начало 3-го эона, поэтому вполне логично было бы назвать книгу событием этой последней победы добра и завершения мировой истории. Эпоха же Розы Мира, напротив, рисуется как непродолжительное во всемирно-историческом масштабе правление всегосударственной этической организации под руководством *мудрейшего пастыря чело-*

вечества. В этот период, по мнению автора, человек должен будет узреть своё истинное предназначение – он должен будет вернуться к своим истокам, отойти от принципов насильственного покорения природы и реабилитировать древнейшие способы духовопознания.

В «Розе Мира» автор показывает процесс исторического (линейного) движения судьбоносных сил народов (прежде всего российского). Сил как человеческих, так и сверхчеловеческих – мистических. Повинуясь логике христианской линейности времени, автор должен завершить своё повествование эсхатологическими событиями и воцарением светлых божественных сил как на преображённой земле, так и во всей вселенной. Подобным образом книга и заканчивается, но это лишь её формальный конец: собственно историческому эсхатологическому событию (христианскому апокалипсису) в книге уделено намного меньше внимания, чем странной (с точки зрения христианской исторической логики) «прелюдии» к нему – Розе Мира. Содержательное, смысловое завершение книги – это воцарение Розы Мира, всечеловеческого братства на земле. Именно этого *хилиастического*, на первый взгляд, братства чает и всей душой ждёт автор. Его именем он называет и саму свою основную книгу. Но Роза Мира как *событие* вырывается за пределы традиционных хилиастических учений и хилизма как такового.

Д. Андреев создает в русской культуре новейший мифический хронотоп. Время этого хронотопа не историческое (не хронологическое). Роза Мира существует в литургическом времени. Она есть главное мифическое священное *событие*, которое собирает вокруг себя все культурно-мифологические интуиции новейшего мифопоэта. Это увиденное его духовными очами и утвержденное им *событие* вдохновляет мифопоэта на его главные произведения.

Как некогда А. Скрябин творил новый (мифический) хронотоп в своих музыкальных произведениях, начиная с ломки и крушения традиционных форм музыкального произведения (погружая реципиентов в *экстремальную ситуацию*), так и Д. Андреев начинает свою «Розу Мира» с ощущения приближения третьей мировой войны. Пригласив же у читателя «дневное сознание», мифопоэт, так же как и композитор-мессия, обращается далее не к разуму, а к бессознательным уровням восприятия, например к вере. И далее, пророчески ведя своё повествование к главному *событию*, в процессе движения снимая базовые человеческие противоречия (например, между материальным и идеальным). В конце чтения Книги у реципиента должно наступить (и у многих советских читателей 1980–1990-х гг. действительно наступало) «просветление».

Роза Мира существует в духовно-мистическом времени и пространстве мифопоэта. Автор не сообщает нам точной даты воцарения Розы Мира. «Никто, кроме Господа Бога, не знает, где и когда затеплится первый огонь Розы Мира. Страна – Россия – только предрекающая; еще возможны трагические события, которые осложнят совершение этого мистического акта и *принудят* (выделено мной. – Ч.И.) перенести его в другую страну. Эпоха – шестидесятые годы нашего века – только намечена; возможны гибельные катаклизмы, которые отодвинут эту дату на длительный ряд лет» [2.

С. 13]. Автор не говорит о точной дате, ибо в плане исторической эмпирики это для него и не столь важно. Он лишь верит в то, что она *когда-нибудь*, но все же утвердится на земле. Для автора нет даже и её собственно исторического ожидания (как, к примеру, ожидали своего коммунизма «владельцы» эмпирического времени – социальные материалисты). Он её пророк и сам уже её современник. Он видит её своим духовным зрением, описывает устройство её Бытия. Роза Мира для Д. Андреева явление, по большей части, не исторического плана, а характерного для мифической парадигмы, литургического времени. Весь текст поэтического аналога «Розы Мира» – «Железной мистерии» – можно рассматривать как расширенный вариант новейшего церковного песнопения (религиозной службы), увенчивает которое молитва творца новейшего мифа:

*«И предчувствую
в потрясающие
мгновенья,
Что за гранью
и галактической,
и земной,
Ты нас примешь, как сопричастников вдохновенья,
Для сотворчества
и сорадованья
с Тобой.
Что пред этими просветлениями вселенных
Кратковременность
наших сумеречных пустынь?
Да придет же
Твое Царствие
совершенных,
Единящее
ныне борющихся. –
Аминь»*

[3. Т. 3, кн. 1. С. 312].

Неопределёнными замечаниями о начале царства Розы Мира Д. Андреев уводит читателя от хронологического исторического времени вообще. С другой стороны, он настаивает на реальности Розы Мира: «это не утопия», «её образ прорисован в метаистории очень отчётливо, я как автор вижу её эпоху. Она не сказка, не вымысел, не моя фантазия! Роза Мира есть моё реальное метаисторическое чаяние, моё и всеобщее *священное событие*, достовернейшее предсказание». Роза Мира для автора – это восстановление истоков человечества. Это пребывание и одновременно с этим освоение сакральной местности, открытой в мистикологическом опыте. Д. Андреев выходит из хронологического времени и творчески приобщается к священному времени ритуально воспроизводимых вечных сюжетов. Другими словами, он выходит из рационалистической парадигмы и входит в мифическую.

О перестройке сознания современного человека он упоминает в самом тексте: «...*речь здесь пойдет не о научном строе мышления и познания и даже не о художественном, но о таком, понимание которого требует некоторой перестройки представлений, господствующих в России последние сорок лет*» [2. С. 30]. В отличие от обычного смертного древнего человека, лишь воспринимающего сюжет мифа в его данности,

Д. Андреев как новейший мифопоэт и творец мифа на правах «брата бога» творчески работает со Словом мифа, создавая свой мифический сюжет. Он прорывается в литургическое время (христианское, иудейское, древнеславянское) и творчески преобразовывает его, выписывает там собственный узор, создаёт ему собственную мифопоэтическую интерпретацию (в том числе хилиастического сюжета). Можно говорить, что Андреев внеконфессионален, ибо он осуществляет *мифо-культурное* творчество.

Бесполезно, по моему мнению, искать для Розы Мира «место под солнцем» в хронологической истории – в событиях позитивной человеческой истории («Розу Мира» творил радикальный идеалист); неправомерно также называть её утопией (вообще не существующим топосом), а тем более фантастикой (фэнтези) или пустой выдумкой. Природа данных видов повествования дискурсивна – в их основе логические умозаключения, представления о времени как линейном эмпирическом процессе. Эти жанры – эпистолярные феномены Нового времени. «Роза Мира» отсылает нас к мифологическому мышлению. Она рождается из мышления, ориентированного в сторону мифа. Поэтому современному читателю без предварительной подготовки «Розу Мира» также трудно понять всерьёз, как и проникнуться, к примеру, греческим мифом. Читатель хочет ассимилировать её, редуцировать её повествование к утопическому, фантастическому, теософскому и даже философскому. Но это в чистом виде ни то, ни другое, ни третье.

Жизнь в *мессианской вселенной* для рядового представителя буржуазной культуры кажется, мягко выражаясь, непонятной, ибо в основании *мессианской вселенной* лежит совершенно иной «миф» – не тот миф, который прописан в «исходнике» буржуазной культуры. «Миф – это то, что является совершенно естественным и самоочевидным для человека, живущего в культуре этого мифа, его первичной аксиомой, его до-словным основанием самого его бытия. И, одновременно, миф – это то, что является совершенным абсурдом для человека извне – непонятным, непредставимым, непринимаемым, ибо это ломает основы его бытия и его собственные мифы (мифы *его* культуры)» [4. С. 52].

«Роза Мира» в своей сущности произрастает из особого менталитета, из особой культурной эпохи. Место Розы Мира как мироустройства – в области священного *события*. Роза Мира существует в новейшем литургическом времени андреевской *мифо-логики*. Поэтому для дешифровки смыслов позднего творчества Даниила Андреева требуется воссоздать хотя бы в общих чертах тот тип мышления, к которому приближался автор и из «мироздания»² которого вещал своим современникам.

2. Принцип патриципации в «Розе Мира». Если допустить, что миф произрастает из «пра-логических» (далее без кавычек и дефиса) форм мышления, то вполне закономерен факт обнаружения в мифическом повествовании важнейших свойств пралогического мышления.

Основа пралогического (первобытного) мышления, по Л. Леви-Брюлю, есть принцип *патриципации* (сопричастности). Коротко его суть в следующем. Мифическое (пралогическое) мышление основано не на ло-

гике и опыте. Оно не требует последовательного выведения следствия из причины. Наличие факта, полученного из опыта, не убеждает мифо-человека в истинности или ложности мысли. Не пугают его и формально-логические противоречия в совокупности звеньев мыслительной цепочки. Главное в мыслительном процессе для мифо-человека – это «знание» о чём-то большем, чем он сам, чем его сознание; знание о некоей духовной субстанции, которая может быть обнаружена во всем; знание о *духе*, о своей сопричастности к этому *духу*. Здесь мы говорим о мистическом знании. К *духу* причастен и отдельный индивид, и всё, что ему знакомо, близко. «Знание» о *духе* является не индивидуальным, а коллективным представлением, создаваемым духовидцами данной человеческой общности. Через эту мистическую духовную субстанцию у индивида появляется онтологическая общность с его коллективом, флорой, фауной, ландшафтом – со всем окружающим его Космосом. Формально *дух* может выражаться в словесной форме в виде того или иного образа мифа (божественного предания, космогонического сюжета, священного события). Именно возможность соотносить одни события, действия и явления с другими через их сопричастность к этой мистической духовной субстанции является самым значимым в *мыслительном* процессе мифо-человека. «Уловленная или замеченная последовательность явлений может внушить ассоциирование их: сама ассоциация, однако, не сливается целиком с этой последовательностью. Ассоциация заключается в мистической связи между предшествующим и последующим... Последовательность во времени является элементом этой ассоциации» [1. С. 60]. Так, достаточно указать, что небесная тьма связана с небесным громом через *дух* тьмы и они окажутся сопричастны друг другу. Духовный лидер племени – шаман – может ощутить свою общность с духом небесной тьмы и вызвать на свою землю гром и дождь. Акцент не на логике, не на последовательности, а на *общности*. Тот же факт, что опыт настаивает на превышении скорости света (сначала молния) скорости звука (потом гром), тоже ни о чём не говорит мифо-человеку. Шаман может сначала воззвать к «оку» неба – и оно осветит весь мир, а потом к его «гласу» – и небо грянет раскатистым возгласом. Но может произойти и наоборот. Всё зависит от воли и желания духовного посредника между человеком и небом – шамана. Личный индивидуальный опыт – отнюдь не показатель истины. «Опыт не в состоянии ни разуверить их (мифологов). – Ч.И.), ни научить чему-нибудь» [1. С. 61].

Таким образом, миф как повествование, выросшее из пралогического мышления, в первую очередь апеллирует к *духовной* общности автора и реципиента. Автор и воспринимающий (слушатель, читатель) должны быть едины не через рациональную логику и убеждение. Последнее может присутствовать, но не оно первостепенно важно. Рассказчик и слушающий должны быть едины в *духе*, должны быть оба сопричастны некоей надлогической (или пралогической) истине. Только тогда возможно понимание.

В «Розе Мира» мы находим прямое указание на такую мифическую когнитивную установку. «*Я тяжело болен, годы жизни моей сочтены*, – пишет Д. Андреев

в самом начале «Розы Мира». – *Если рукопись будет уничтожена или утрачена, я восстановлю ее не успею. Но если она дойдет когда-нибудь хотя бы до нескольких человек, чья духовная жажда заставит их прочитать ее до конца, преодолевая все ее трудности, – идеи, заложенные в ней, не смогут не стать семенами, рождающими ростки в чужих сердцах. И произойдет ли это еще до третьей мировой войны или после нее, или третья война не будет развязана в ближайшие годы вовсе – книга не умрет все равно, если хоть одни дружественные глаза пройдут, глава за главой, по ее страницам. Потому что вопросы, на которые она пытается дать ответ, будут волновать людей еще и в далеком будущем»* [2. С. 8]. Автор делает акцент на «дружеском» прочтении тех, кто подобно ему томим той же «духовной жаждой». Несколькими главами спустя он уточнит, по какой живительной влаге томится эта «жажда», покажет, на чём может основываться эта «дружба». *«Я убежден, что не только в России, но и во многих других краях Земли – в первую очередь, кажется, в Индии и Америке, происходит тот же процесс: та же грандиозная потусторонняя реальность вторгается в человеческое сознание, сначала – сознание единиц, потом сотен, чтобы позднее стать достоянием миллионов. Да, теперь, сейчас, вот в эту самую минуту, люди, еще ничего не знающие друг о друге, иногда разделенные огромными пространствами и рубежами государств, иногда – лишь стенами нескольких домов, переживают потрясающие прорывы сознания, созерцают трансфизическую высь и трансфизическую глубину, и некоторые силятся – каждый сообразно личным способностям и складу души – выразить или хотя бы приблизительно отобразить этот опыт в творениях слова, кисти и музыки. Не знаю сколько, но, по-видимому, уже немало людей стоят в этом потоке откровения. И моя задача – выразить его так, как переживаю его именно я, – и только»* [2. С. 30].

Д. Андреев постулирует существование некой объективной духовной реальности, к которой уже на современный автору исторический момент оказываются приобщены многие сотни людей. У этой реальности всемирный масштаб, она способна оказывать мистическое воздействие на людей. Люди начинают чувствовать своё единение в этой духовной реальности; единение в ней и посредством её. Автор не доказывает её существование логически и не обращается к доводам разума. Он лишь психически воздействует на воображение читателя, отключая «дневное сознание» (à la А. Скрябин или по теории Вяч. Иванова), пророча в скором времени стихийные бедствия, войны и, с другой стороны, новое отношение к миру. Он указывает перстом древнего сказителя мифа на то, к чему «дружественный взгляд» читателя должен быть сопричастен. *«Мое горячее желание – чтобы это было, наконец, понято. Именно поэтому я иногда прибегаю к историческим аргументам. Но этого я не должен, этого я не хочу. Это – задача исследователей. Я же – безо всякой, конечно, аргументации – могу только чуть-чуть указать на метаисторический смысл некоторых явлений»* [2. С. 170]. Д. Андреев, действительно, не исследователь истории. Он сказитель собственной версии человеческой истории с тех духовных высот, которые

он полагает в качестве объединяющих и цементирующих будущее «всечеловеческое братство». Поэтому мифопоэт не доказывает и не «раскапывает», а *приобщает*. Приобщает к совершенно новому, иному. Он противопоставляет свой образ мышления науке: *«между Розой Мира и наукой никаких точек столкновения нет и не может быть. Им негде сталкиваться. Они о разном»* [2. С. 18].

С другой стороны, неправомерны обвинения Д. Андреева со стороны формальных логиков в многочисленных противоречиях, которые мы можем в изобилии обнаружить в тексте «Розы Мира». Смысл её повествования в том, чтобы дать людям новый Олимп сопричастности, пересказав историю на новый лад. Ни историческая (ни вообще какая-либо научная) последовательность, ни достоверность, ни доказательность не должны ставиться на первое место в анализе «Розы Мира». Главное, что хотел донести до читателей Д. Андреев, – это *принцип новой приобщённости* (сопричастности) к определённой духовной реальности и последующего единения вокруг неё её adeptов.

3. Паратаксис Розы Мира как особенность структуры мира мифической предметности (пространства). Паратаксисом Курт Хюбнер называет определённый подход к компоновке пространственных предметов внутри структуры мира. В основе того или иного подхода лежит определяющее его специфическое «бытие» самих предметов, «структурная конституция» предметов.

Для паратаксического подхода характерно подробное последовательное перечисление предметов, характеризующих данное пространство. Кропотливое нанизывание многочисленных бусинок на нить. Попадание же последних на связующую нить повествования автоматически для дискурсивного мышления упорядочивает их в целое. Это объединение носит название другого подхода – гипотаксического. Получается, что паратаксис и гипотаксис по большей части для современного логического сознания выступают парно. Однако между этими подходами существует принципиальная разница. Первый характерен для мифического мышления. Вторым – выход в дискурсивную логику. Для первого подхода пространственные предметы существуют сами по себе, каждое пространственное место дано только через его собственное содержание. Последнее же берётся из соотнесённости предмета с высшей реальностью – *архе*. Хотя предметы и нанизаны на нить, но каждый из них при паратаксическом подходе следует «за другим», «примыкает» к другому, «граничит» с другим. Прямая взаимосвязь между ними отсутствует; предметные образы и формы закрыты напрямую друг для друга. Объединяет их лишь приобщённость к общему для них священному событию и священному пространству – *архе*. Гипотаксис же, напротив, настраивает объемлюще-всеобщую связь между предметами. Нанизанные на единую нить предметы уже даются не через самих себя, а через рядом положенного. Они обретают черты функций всеобщей связи. При этом теряется их связь с *архе*. Их взаимосвязь, другими словами, становится не «вертикальной», а «горизонтальной».

На паратаксисе основаны интереснейшие и чудные для современного способа мышления явления древней

литературы, которые в среде культурологов принято называть эпическими *периплами*. Эпический *перипл* – это длинное перечисление различных пространственных предметов или явлений. Яркий пример – список кораблей в «Илиаде» – «сей длинный выводок, сей поезд журавлиный, что над Элладой когда-то поднялся» (О. Мандельштам). Мысль Гомера торжественно шествует от одного корабля к другому, утомительно для далеких потомков перечисляя и корабли, и капитанов, и места рождения последних. «Эти <...> стереотипные перечисления указывают на их ритуальное и культовое значение. Так как все места представляют какое-нибудь архе и тем самым священное пространство, то все они имеют одинаково большое значение...» [5. С. 154]. Собственно, не важно, будет ли уделено им место в описании сражений, т.е. станут ли они в последующем повествовании функциональной единицей сюжета драматических событий, описанных в «Илиаде». Для Гомера имеет принципиальное значение то, что все они сопричастны некоей духовной реальности – Олимпу: места рождения капитанов, маршруты кораблей имеют отношение к Олимпийским богам, служат их обиталищами (теменосами).

В тексте «Розы Мира» мы также находим многочисленные перечисления пространственных явлений. К примеру, Д. Андреев в своей «метафизике» подробнейшим образом перечисляет мистические души культур (как современных, так и древних) «вершины метакультур» – «затомисы». Формально все «затомисы» объединены в их общности, называемые автором «сакуалами», но сама суть подхода к компоновке этих пространственных явлений паратаксична. Они являют собой андреевский перипл. Автор «Розы Мира» сплетает из своих «затомисов» венки, каждый цветок в котором несёт содержание сам в себе и не связан напрямую с рядом расположенным в перечне. В самом развитии сюжета повествования «Розы Мира» мы не встречаем функционирования большинства из списка «затомисов» – всё авторское внимание к этим мифическим феноменам заканчивается поименованием и кратким описанием каждого из этих необычных и чудесных для современников пространственных явлений. Важность же того или иного затомиса для самого автора состоит в его сопричастности к священному *событию* «Розы Мира». В одном из таких затомисов (Российском) в определённое священное время (во время появления Розы Мира как социального устройства) произойдёт рождение светоносного божественного существа – Звенты-Свентаны.

То же можно сказать и о длинных андреевских перечнях разных уровней «метафизического» бытия. В отличие от периплов затомисов, в подходе к описанию длинных рядов разных уровней иноматериального бытия присутствует и гипотаксический элемент. Он выражается в формальной упорядоченности пространственных явлений (уровней) в различные «миры» («высшие миры», «миры возмездия» и пр.). Однако ни «миры», ни ряды, ни уровни друг с другом никак не связаны. Они являются частями целого, но при этом частями не функциональными. Об основной массе метапространственных явлений этого «длинного вывода – поезда журавлиного» большинство читателей, двигаясь

далее по тексту, забывает. Главное для автора – демонстрационно торжественно их поименовать, перечислить и кратко охарактеризовать.

Показательна рефлексия самого автора относительно собственной мифической стилистики изложения. Выходя из преобладающе мифического способа мышления в преобладающе дискурсивный и обращаясь к современникам, он с сочувствием замечает: «Я утомил перечислением все новых и новых слоев, введением новых и новых названий. Теперь их осталось впереди, правда, уже немного – обозрение структуры Шадана-кара близится к концу, но мне бы хотелось дать понять, что не ради забавы или причуды я ввожу все эти имена. Сколь бы непривычно ни звучали они сейчас и сколь бы ни казались подавляющему большинству праздной игрой воображения, но придут времена, когда каждый школьник старшего возраста будет знать эти имена столь же твердо, как теперь знает он названия латиноамериканских республик или провинций Китая. Если бы я думал иначе, я бы никогда не дерзнул приковывать к этим именам и названиям внимание читающих» [2. С. 95]. По мнению Я. Голосовкера, «воображаемый, имажинативный мир мифа обладает часто большей жизненностью, чем мир физически данный, подобно тому, как герой иного романа бывает для нас более жизненным и исторически конкретным, чем иное, когда-то жившее, историческое лицо» [6. С. 12].

Содержательным моментом включения всех «уровней», «рядов» и «миров» андреевской «метафизики» в длинный мифоэпический перечень является опять-таки не их функциональное отношение друг с другом в пределах взаимосвязанного целого, а соотношение каждого «ряда» или «уровня» с андреевским *новейшим мифическим хронотопом* – священным временем и пространством – с Розой Мира. И только очень немногие из перечисленных в «метафизическом» перипле высшие андреевские миры по сюжету повествования будут принимать активное участие в процессе рождения Звенты-Свентаны. Низшие миры должны будут просветлиться. И здесь, как и ранее, важна, в первую очередь, их сопричастность к священному *событию*, к *новомифическому хронотопу*.

4. Идеальное и материальное в «Розе Мира». Фундаментальное значение для мифического мышления имеет, по наблюдению К. Хюбнера, снятие антиномии «идеальное – материальное». Миф постулирует единство двух противоположностей, чем противопоставляет себя дискурсивному логическому мышлению (в частности, научной онтологии). «Это единство является собственно первичным, оно задаёт основания мифической предметности и составляет источник всякого явления». И далее: «Мифическое единство идеального и материального есть... нечто нуминозное, явление нуминозного существа, например, бога» [5. С. 97–98].

Д. Андреев посвящает небольшую главу «Розы Мира» вопросу решения проблемы первичности бытия или сознания, идеального или материального. С определённой эмоциональной напористостью он постулирует снятие этого противоречия и приводит современного читателя в лёгкое недоумение, выделяя в качестве аргумента некоторую сумму факторов, которой, якобы,

определяются сознание и бытие конкретной личности. В числе прочих факторов он называет факторы воздействия на человека неких нуминозных существ, к которым относит и Единое, «*в котором бытие и сознание суть одно, а не различные, противостоящие друг другу категории*» [2. С. 50]. Суждение о единстве идеального и материального и последующем снятии философской напряжённости вокруг этого извечного вопроса для Д. Андреева имеет не логически выводимый характер (ибо решить один из главных вопросов классической философии на одной странице текста невозможно), а эмоционально-побудительный: мифопёт предлагает воспринять тезис данного единства на веру, приобщая читателя к целостному непротиворечивому смыслу Единого как некоей всепорождающей духовной субстанции (причём без каких-либо ссылок на Плотина).

Снятие антиномичности между материальным и идеальным принципиально важно для Д. Андреева в стратегическом плане. Далее он будет говорить о том, что в мире не существует чисто материальных предметов природы, что за каждым предметом стоит определённая нуминозная сущность, божество. И более того, что сам предмет природы и манифестирует собой определённую божественную сущность. Для тех, кто окажется сопричастен Розе Мира, «*ветер перестанет быть механическим напором множества мёртвых молекул воздуха на наше лицо и тело: он явится нам, либо лаской чудесных невидимых существ, либо неистовыми забавами другого, более сурового слоя*» [2. С. 244]. В рамках терминологии «Розы Мира» данный переход от логической модели мира к мифической Д. Андреев называет «*сквозящим мировосприятием*». Предметы природы, которые в логической модели (в естественных науках) выражены в понятиях, переходя в мифическую модель, начинают обретать имена нуминозных существ или имена божеств. Божественные имена и их энергии «сквозят» через внешнюю оболочку предметов природы. Вместо логических понятий Д. Андреев предлагает в предметах природы видеть божественные имена, видеть самих богов, которые суть идеальны и материальны одновременно. «*...Человек постепенно приучается воспринимать шум лесного океана, качание трав, течение облаков и рек, все голоса и движения видимого мира как живое, глубоко осмысленное и к нему дружественное... Надо доверять тому, что стихии Лиурны уже радуют тебе и заговорят с твоим телом, как только оно опустится в текущую плоть их; что стихии Фальторы или Арашамфа уже поют тебе песни шелестящей листвой, жужжанием пчел и теплыми воздушными дуновениями*» [2. С. 40].

С другой стороны, все чудесные, «духовные» субстанции андреевского мифомира, которые являются вне предметов природы, тоже материальны и даже чувственны. Основному массиву «метаисторических» «духовных» сущностей «Розы Мира» Д. Андреев отказывает в чистой духовности, говоря, что они лишь «ино-материальны». Получается, что андреевские демиурги, уицраоры и другие и духовны, и материальны одновременно.

Проникновение божества в человека – проникновение вечной субстанции в смертное – совершается для

Д. Андреева в ежегодном повторении летних босоногих путешествий по Брянским лесам. Данные путешествия – это типические черты поведения личности будущего мифотворца. Участие в этих странствиях, совершаемых в 1930-е гг., было для Андреева несколько большим, нежели простыми прогулками по лесам. Спустя 20 лет он ритуализирует их, называя путешествия инструментом приобщения к божествам природы. Следовательно, подобные типические действия с целью приобщения к мистическому опыту для «позднего» Д. Андреева становятся способом прорыва человека из цикла профанного времени и выходом в *мифический хронотоп*. Роза Мира как *будущее* историческое событие есть объединение идеальных представлений о мире Андреева и познавательных способностей общества как социальной материи. Роза Мира есть священное событие андреевского мифа.

5. Онтологические предпосылки познания в «Розе Мира». Следствием сказанного в предыдущем пункте является, в частности, и то, что объект как «вещь в себе» начинает для мифочеловека выступать в единстве со знанием о нём субъекта. Это единение объекта и отражения его в сознании субъекта есть тоже разновидность «единства материального и идеального». Предмет в сознании и предмет вне сознания тождественны. Знание о мире, таким образом, приобретает целостный характер. В этой модели мышления не нужно экспериментально подтверждать теоретическую предпосылку. Здесь теоретическая предпосылка как предварительное знание субъекта об объекте уже по сути соответствует субстанции самого объекта. За счёт чего это достигается?

«Предпосылки эмпирического знания <для мифочеловека>... – это нечто сообщенное каким-то нуминозным существом, они опираются на нуминозный опыт, в котором бог показывает нечто людям... Познание не опирается для мифического человека на восприятие субъектом лежащего вне его объекта в чисто духовной внутренней жизни своего мышления, а понимается как процесс, в котором нуминозная субстанция, пронизывающая участвующий в познании объект, влияет на познающего и наполняет его... Познание пифии опирается на то, что она воспринимает божественный дух» [5. С. 243–244]. Объект для мифочеловека активен, и активен, в первую очередь, за счёт того, что в нем содержится сверхматериальная божественная сила. В некоем нуминозном опыте эта сила презентует себя через бога (или богов), от которых она зависит, человеку. Так происходит познание мифочеловеком мира.

Основания эмпирического познания поэтому для него есть результаты божественных озарений, которые позволяют ему включить профанную реальность смертных людей в священное и вечное. Истина для мифочеловека открывается не в наблюдении, теории и эксперименте (как у логочеловека), а в эпифании божественной действительности. Нуминозные сущности открывают ему действительность, открывают целостно и непротиворечиво. Поэтому в данной мыслительной парадигме отсутствует свойственное нам (логочеловеку) раздвоение сознания на мышление и опыт. Мифочеловек исходит в своём познании из *архе*, а логочеловек – из закона и правила. Знание как нуминозная сущ-

ность, как божественный «показ» может медленно проникать в познающего человека и осуществляться в нём. И здесь для познающего важны не столько смены эксперимента и наблюдения, не столько рефлексия отстранённого разума, сколько молитва, жертва и другие ритуальные акты, благодаря которым бог зачинает в человеке своё знание.

«Голос» открывает мифопоэту сущностные стороны каждого явления действительности и дарит автору новейшей мифологии целостное истинное суждение о ней. «Голос» пробуждает активность познаваемого предмета, и предмет сам начинает раскрываться перед мифопоэтом во всей своей полноте. Нуминозная основа предмета или события перестаёт себя утаивать и разоблачается перед человеком благодаря участию в процессе данного мифопознания высокой божественной инстанции. Один ли это «Голос», расколдовывающий священную суть в явлениях мира для человека, или для разных групп эмпирических явлений существуют разные нуминозные проводники в их потаенную сущность – неизвестно. В другом месте «Розы Мира» Андреев пишет о множественности нуминозных сущностей: *«Почти все, сообщаемое о них здесь (о высших мирах андреевской метафизики. – Ч.И.), почерпнуто не из личного непосредственного опыта, нет, это только*

передача словами нашего языка того, что я воспринял от невидимых друзей. Да простят они мне, если я в чем-нибудь ошибся, если мое сознание внесло нечто низшее, чисто человеческое и замутнило субъективными примесями эту весть» [2. С. 108]. Для нас принципиально важна когнитивная установка автора «Розы Мира» на иной, нежели логический, познавательный опыт. Познавание для Д. Андреева основано на эпифании божественной действительности. Оно не разбивается на теоретические поиски и экспериментальные данные, оно непротиворечиво для самого его носителя и целостно.

Таким образом, в тексте Андреевского повествования мы находим содержательные элементы (как сюжетобразующие, так и отдельные вкрапления) мифического мышления. Эти элементы оказываются общими и для мифического мышления древних, и для мифического мышления «примитивных» народов, и для художника развитой культурной традиции, повернувшего вектор своего познания в сторону «пра-логического» мышления для создания собственного мифа. Поэт XX в. создает новейший мифический хронотоп. Образы, творимые Д. Андреевым, соотносимы с образами древних мифов, «ибо независимо от того, когда образ создан, логика воображения (логика мифа. – Ч.И.) работает одинаково» [6. С. 17].

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ По замечанию А.А. Андреевой, также она могла употребить эпитет «главные».

² Из воспоминаний А.А. Андреевой: «Мы жили как бы внутри его мироздания, только по необходимости соприкасаясь с реальным миром. Настоящей реальностью было то, что он писал...» [3. Т. 1. С. 23].

ЛИТЕРАТУРА

1. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1999.
2. Андреев Д. «Роза Мира». М., 1991.
3. Андреев Д.Л. Полное собрание сочинений: В 3 т. М., 1996.
4. Козолупенко Д.П. Мифопоэтическое мировосприятие. М., 2009.
5. Хюбнер К. Истина мифа. М., 1996.
6. Голосовкер Я.Э. Логика мифа. М., 1987.

Статья представлена научной редакцией «Филология» 24 октября 2010 г.