

Александр Пятигорский

**МИФОЛОГИЧЕСКИЕ
РАЗМЫШЛЕНИЯ**

Лекции по феноменологии мифа



«ЯЗЫКИ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ»

Москва 1996

**ББК 87.2
П99**

Издание подготовлено и осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
проект 96-04-16134

Издание подготовлено и осуществлено при финансовой поддержке
Издательства Центрально-Европейского Университета
(CEU-PRESS) и Института «Открытое общество»

П99 Пятигорский А. М.

Мифологические размышления. Лекции по феноменологии мифа. – М.: «Языки русской культуры», 1996. – 280 с.

ISBN 5-7859-0002-5

Перевод с английского Павла Лиона
Под редакцией Ю. П. Сенокосова

Перевод выполнен по изданию:
Alexander Piatigorski. Mythological Deliberations.
Lectures on the Phenomenology of Myth. University of
London. 1993.

ББК 87.2+87.5

Except the Publishing House (fax: 095 246-20-20, E-mail: lrc@koshelev.msk.su) the Danish bookseller firm G·E·C GAD (fax: 45 86 20 9102, E-mail: slavic@gad.dk) has an exclusive right on selling this book outside Russia.

Право на продажу этой книги за пределами России, кроме издательства «Языки русской культуры», имеет только датская книготорговая фирма G·E·C GAD.

ISBN 5-7859-0002-5

© А. М. Пятигорский, 1996
© А. Д. Кошелев. Серия
«Язык. Семиотика. Культура», 1995
© В. П. Коршунов. Оформление серии, 1995

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие.....	7
Вместо введения. Мифы о знании: два разговора.....	9
Лекция 1. Размышление о мифе как сюжете и времени (Предварительный феноменологический экскурс).....	17
Примечания.....	47
Лекция 2. Что есть миф? (Встреча с Индрой)	54
Примечания.....	96
Лекция 3. Миф о том, как становятся богами (Встреча с Эдипом)	104
Примечания.....	145
Лекция 4. Миф знания (Факторы мифа)	152
Примечания.....	199
Лекция 5. Миф как время, событие, личность (Возвращение Индры; конец бесконечного дня)	200
Примечания.....	275

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предмет этих лекций — сравнительная мифология. Сравнительная в том смысле, что любое *размышление* о мифе сравнительно по определению. Ибо думая о чем-то как о мифе или о мифе как о чем-то, мы уже предполагаем существование, по крайней мере, еще одного мифа или еще одной вещи, кроме мифа или вещи, с которых мы начинаем думать. Сравняются не обязательно конкретные (в том числе — наши) исторические, географические, этнические и религиозные контексты мыслей, но, в первую очередь, сами мысли. Феноменология мифа подразумевает его деконтекстуализацию, задачу же восстановления оригинальных контекстов проинтерпретированных таким образом мифов мы охотно возложим на традиционных исследователей мифологии.

Мне очень хочется опубликовать эти лекции именно как лекции, то есть в той форме, как они были прочитаны в мае 1992 года, не изменяя их и не перерабатывая в монографию с систематически связанными главами. Представляя их читателю как лекции, я освобождаю себя от необходимости что-либо доказывать и не претендую на убедительность. Я просто делюсь своими мыслями по поводу мифа с теми, кто тоже хотел бы поразмышлять об этом в свободное время. Надеюсь, что не слишком злоупотребил преимуществами положения лектора. Прошу извинить за неизбежные противоречия, несообразности и повторы.

Пользуясь возможностью, хочу поблагодарить коллег, поддержавших мои первоначальные соображения о мифе и

желание донести их до студентов и аспирантов. Особенно я обязан Тимоти Баррету, Хэмфри Фишеру, Ричарду Грею, Джеральду Хоутингу, Тьюдору Парфитту, Джону Уонсброу и Саймону Уэйтмену. Я также очень благодарен Шарлотте Фримэн за комментарии к третьей и четвертой лекциям, Мартину Дейли за активное участие в публикации, Норе Шейн и Джоун Риджуэлл за помощь в технической подготовке первой редакции.

ВМЕСТО ВВЕДЕНИЯ

МИФЫ О ЗНАНИИ: ДВА РАЗГОВОРА

«Все люди смертны. Адам бессмертен. Следовательно, Адам — не человек». Или: «Все люди бессмертны. Адам смертен. Следовательно, Адам — не человек». Учитель, но ведь это неправда! — Неправда о ком? — О человеке. — Но разговор-то об Адаме. О нем и спрашивай.

Из бесед Джона Беннетта

Первый разговор совсем короткий. На сцене появляется обнаженная танцовщица и говорит зрителю: «Ты меня уже увидел — хватит», — и исчезает. Зритель, увидев ее, говорит: «Я тебя уже увидел — хватит». Этот диалог взят из комментария на Санкхья-Карику древнеиндийского философа Ишвары Кришны. Обнаженная танцовщица — это вечная несотворенная Природа (*пракрити*). Сцена — Вселенная. Зритель — вечный нерожденный Дух (*пуруша*).

Мифа в этом разговоре — нет, как нет и сюжета и чего бы то ни было еще. Есть одно голое (как танцовщица) содержание. Миф (как и любая другая конкретизация содержания) может возникнуть только в *истолковании, интерпретации* этого содержания, к чему я сейчас и перейду. Итак, действующее лицо здесь одно — Природа. Она себя открывает — в этом своем действии. Дух ее видит (*знает*), но зная, не действует,

ибо таков «мифологический» постулат: знающий не действует, действующий не знает. Объект знания *хочет* быть узанным: «хватит» танцовщицы означает «хватит, так как уже узана». Знающий *не хочет знать*, он — просто *знает*, и его «хватит» — это «хватит, так как уже узнал». Разговор закончен, потому что ни одна из сторон не нуждается в его продолжении. Но миф на этом не кончается.

Знание Знающего (Духа) здесь полное, всеобъемлющее и окончательное. Всякое другое знание, в *этом* мифе, сколь бы велико оно ни было, не есть знание. Но Действительность может (только в принципе, ибо в действительности это почти недостижимо) достичь этого Знания путем отказа от действия, и от «простого» — то есть, как и любое простое действие, обусловленного «чтобы» и «зачем», «отчего» и «для чего» — знания. И тогда, в преддверии этого достижения, будет возможно и продолжение нашего разговора. Но в таком случае уже переставший действовать Действительность, зная, не появится ни на какой сцене обнаженным и будет только *спрашивать* Знающего, то есть Дух, а тот будет отвечать только о Знании. И это не будет разговором равных.

Этот продолженный разговор содержит *Миф о полном знании*. Знания, которое само не знает времени своего протекания, не знает дления и остановки, прорывов и регрессий. Мгновенно полученное (как знание Зрителем Духом обнаженной танцовщицы), оно вечно и извечно, как и обнажающаяся перед ним Природа. И в смысле этого мифа один знает все, а другой — ничего, ибо, повторяю, Знание не связано здесь со временем.

Этот миф имеет своим следствием *не-необходимость* Знания для не-знающего (Природы, ума, человека, бога и т. д.), ибо Знание — *неприродно* по определению, так же как и *необусловленно*. Необходимость здесь входит в состав достаточно сложной структуры сознания, именуемой «природа». Здесь, однако, есть одно очень интересное обстоятельство: «природное» (опять же, включая ум и т. д.) может *хотеть* и, в частности, хотеть Знания. Но это хотение никак не вытекает из *природной* необходимости. Оно, скорее, антиприродно. И, если

говорить о философской мифологии Санкхьи, хотение Знания (и поиск ведущих к Нему путей) приписывается «предельной» природной инстанции, максимуму, в котором первичная непроявленная Природа себя проявляет, высшему разуму (*буддхи*). [Не замечательно ли, что «эволюция» проявлений Природы начинается, в Санкхье, именно с «высшего», а заканчивается «низшими формами», такими как восприятие, органы чувств и телесные органы.] Тогда можно было бы сказать, что если «эволюция» Природы в проявленном и, в частности, в высшем разуме, спонтанна (то есть «природно необходима»), то желание высшего разума Знать уже есть переход от необходимости природы к свободе Знания. (При этом остается неопределенным, было ли явление голой танцовщицы Духу необходимым.) Танцовщица *желала* показать себя, Природу, Духу — ведь невозможно показать себя «никому». Отсюда — тавтологичность ее и Его реплик.

Да и вообще, может ли случиться настоящий разговор между субъектом знания и его объектом? Нет, конечно. Они, *мифологически* — два разных мира, где второй произведен от первого. (Хотя, разумеется, есть и мифологии (или даже, науки), где они — *одно*, как, например, в буддийской философии.) Отсюда и формальность, эпистемологическая условность всех разговоров «Человека с его Душой», египетских, вавилонских, да и древнеиндийских тоже, включая сюда и «Бхагавадгиту», хотя и со значительными оговорками.

Настоящий же разговор может произойти только между двумя *субъектами знания*. И пусть один из них знает меньше или по-другому, а другой знает почти все, но ни один из них, ни оба вместе не знают *всего*. Миф, образующий содержание и сюжет такого разговора, — *Миф о не-полном знании*. Знания, которое меняется и увеличивается (а иногда и уменьшается, регрессирует) со временем, которое никогда, то есть пока не кончится время, не остановится и которое — само — о времени. Ни один человек (или бог) не может знать все, пока он — во времени. А если он и выходит из времени, то чтобы войти в другое, с сохраненным или забытым знанием прежнего. Из разнообразнейших сюжетов мифа о неполном знании мы узна-

ем, как это знание ищется и находится, обретается и теряется, хранится и употребляется. Чтобы его получить, в ход идут самые разные средства. Тут задаривание и угроза, обмен и обман, хитрость и кража. И разговор о получении знания никогда не кончается.

В мифе о неполном знании знание всегда *необходимо* именно вследствие его не-трансцендентности. Оно никогда не равно самому себе, и его всегда мало. При том, разумеется, что оно и со стороны, и изнутри мифа (то есть с точки зрения действующих лиц или рассказчика) необходимо *природно*, либо, в силу конкретных условий и обстоятельств, лежащих в природе знающего и известного, либо в силу хода сюжета, что — одно и то же. Ибо иерархия знания здесь (при том, что она не совпадает с иерархией природы или творения) не допускает трансцендентного Знающего.

Таков наш второй разговор — между богом Одним и прорицательницей (*вэльвой*) Хайд. Один — мудрейший Все-Отец. Он родился почти вместе со временем («когда время было совсем молодое»). Он знает, что его мир стареет и скоро («скоро» — в *его* времени) наступит его полное разрушение и возврат к первичной водной стихии. Знает он и о том, что где-то далеко-далеко, в предрассветных сумерках гибели мира, забрезжит свет нового времени и родится другой мир. Но кто из любимых им и любящих его там возродится? Что из старого знания переживет Гибель Богов (*Рагнарёк*) и перейдет в их новое обиталище? Больше, чем Один, знают Норны, девы, прядущие судьбы людей, но только в отдельности, не определяющие судеб целого. Больше НORN знает мертвая прорицательница. Еще больше знает живая женщина Хайд. «Ты знаешь о прошлом, но и я его знаю, ибо был там почти от начала. Скажи мне о будущей последней битве и о Рагнарёке, конечной гибели всего», — просит ее Один. Став позади нее, он простер руки над ее головой так, чтобы знание будущего, которое она сейчас будет прозревать, перешло через его руки в его знание. И от нее Один узнал, что двое из десяти его сыновей и двое внуков переживут Рагнарёк, а другие двое сыновей возродятся из мира мертвых. И будут они сидеть у нового очага в новом дворце, в

возрожденном граде богов, Асгарде, беседа о прошлом творении и прошлой гибели мира и делясь с двумя пережившими вместе с ними Гибель Мира людьми *знанием о прошлом*.

Миф неполного знания всегда включает в себя «под-миф» о прошлом знании, его передаче и его бытовании, как в сообщении из одного мира в другой, так и от одной личности к другой в разговоре. Здесь *действительно* существует лишь то, что рассказывается, о чем говорится, а само знание действительно только как рассказываемое (или прочитываемое — в *рунах*). Мифически, рассказ о событии здесь — важнее события. (Стоило пережить Гибель Богов, чтобы потом о ней рассказать.) Или — скажем так: прошлое обретает свою мифологическую значимость как знание и рассказ о нем. *Личность* здесь — знающий, сохраняющий знание и передающий его в разговоре и рассказе.

Последнее — чрезвычайно важно, ибо подразумевает свою особую мифологическую (да есть ли другая?) *антропологию*. В отличие от мифа о полном знании, где Знающий — это не личность, не человек и не бог, а, скорее, Знающее То, в контексте мифа о не-полном знании знать могут *все*. Человек здесь не является носителем знания по преимуществу. Им может оказаться бог, гигант или карлик, как, впрочем, и житель любого из девяти миров, составляющих вселенную (не исключая даже животных и неживые предметы). И все-таки, в отличие от нашего первого случая, — это антропология. Ибо человеческий *образ знания* здесь остается исходным при всех волшебных и магических превращениях. [Отсюда — четкая мифологическая идея о «своей форме» бога, волшебника и человека (если последний превращается во что-то другое силой чужого волшебства) в германско-скандинавских текстах.]

В несомненной связи с антропологией мифа о неполном знании стоит и под-миф о божественном происхождении человека, по отношению к которому под-миф о божественном сотворении человека фигурирует как дополнительный, а не противоположный. Ибо в первом знании может и *не* передаваться по наследству, тогда как в последнем оно *может* даваться человеку при сотворении. Так, сын мудрого Одина Тор — могучий, но глуповатый. В валентинианском гностицизме сам

бог-творец, Ялдабаоф, хотя и рожден Софией (последним из эонов), — не-мудр и тщеславен. Вообще, мир, хотя и прекрасен (как в «Старшей Эдде»), но в самом своем творении несет причину своего разрушения. Либо (как в валентинианстве) — заведомо *ошибочно* сотворен («миф необходимой ошибки»). В обоих случаях (в остальном крайне несхожих) миф о человеке есть миф о знании, с одной стороны, а с другой — миф о знании редуцируется к человеческому образу.

Это приводит нас к размышлениям о мифологичности так называемой «научной» антропологии, включая сюда и любую антропологическую философию. Человек — точнее, «изучаемый, наблюдаемый человек» как одно из выражений понятия «другого человека вообще» — это не только одна из научно-философских фикций эпохи Просвещения. Это еще и сложный в своей композиции *миф*, непроницаемый для опыта современного антрополога или философа. Сложный, потому что за интуитивно мыслимым образом «человека», образом конечным и определенным, то есть не допускающим, при всех возможных изменениях, трансформации в «не-человека» (бога, животное, вещь и т.д.), стоит идея «человека вообще», то есть *иного, чем индивидуальность, моя или любого другого человека*. Выраженная таким образом идея «человек» четко редуцируется, в своем мифологическом содержании, к трем составляющим ее «простым» идеям: (1) «Я и (любой) другой человек вместе взятые»; (2) «(моя или любая другая) индивидуальность»; (3) «иной, чем...». Последняя идея, внутри мифологической структуры сознания, называемой «человек», играет роль *универсального дифференцирующего оператора*, в дополнительном отношении к которому, в этом и многих других мифах, обычно находится «как» (*quia*), играющее роль *универсального анализирующего оператора*. В обоих этих операторах рефлексия самосознания закрывает от нас их мифологичность. «*Иной, чем я*», — это такой же миф о человеке, как «Я как другой» — миф о самом себе. Одержимость просвещенных умов XX века такими клише, как «отчуждение», «(Я и) другой», «отсутствие», «диалог», «identity» — говорит о неспособности этих умов осознать *объективную мифологичность* этих клише.

Мифологичность не в смысле архаичности — миф не может быть старым или новым, только его контекст и интерпретация связаны со временем. Мифологичность — как неотрефлексированная тенденция научно-философской мысли к объективации и онтологизации «знания» как «человеческого». Наш миф о неполном знании, разумеется, имеет своим следствием «человеческое» как «знание». Этими двумя версиями мифическая антропология далеко не исчерпывается. (Так, в шумеро-аккадской мифологии «человеческим» было кормление богов посредством жертвоприношений после того, как боги устали сами себя кормить.)

В конце концов, с точки зрения неотрефлексированной мифологии Просвещения, миф о неполном знании, в его германско-скандинавской версии, так же бесчеловечен («не-гуманен»), как и разговор голой танцовщицы с Духом, не говоря уже о под-мифе «сверх-человека» Ницше (являющемся типичным «вырожденным» рефлексом той же мифологии Просвещения на включенные в нее и «чужеродные» ей философские мифы полного знания). Ведь разговор танцовщицы с Духом — это аллегория «чистого человеческого» (то есть до-антропологического) состояния, когда разум, еще не ставший человеческим (то есть еще не брошенный Природой в поток эволюции), ждет своей встречи с духом, который не был и не будет человеком из-за своего Всезнания.

Философствуя о мифе, философ не делает из него философии. Философия — это *его* способ рефлексии над его же мышлением, мыслящим о мифе. Таким образом, сам способ, путь этой рефлексии может быть мыслим им мифологически, что едва ли возможно или крайне трудно для мифолога *par excellence*, то есть фольклориста или филолога. Ибо для последнего миф — это текст, объектно (как объект исследования) отделенный от исследующего мышления. Философ же может даже *начать* с текста (в смысле — не что-то *как* текст, а текст *как* что-то) как *не-специфического* объекта мышления, которое им же будет отрефлексировано как *одно*, то есть — мифологическое тоже. С другой стороны, тот же философ, в порядке «обратного» рефлексирования, может мыслить о философии

(любой) как о мифе. Тогда он до бесконечности будет разговаривать (если найдет собеседников) о нагой танцовщице и Духе, Природе и Полном Знании, реализуя в самом себе **ОДИНИЧЕСКИЙ** миф Неполного Знания.

ЛЕКЦИЯ 1

РАЗМЫШЛЕНИЕ О МИФЕ КАК СЮЖЕТЕ И ВРЕМЕНИ

(Предварительный феноменологический экскурс)

Ценность информации не переживает того момента, когда она была новой. Другое дело рассказ. Он не исчерпывает себя.

Вальтер Беньямин

Мифология дана нам в несвязанных фрагментах нашей мысли. Если бы их связь удалось восстановить, это была бы история.

И. Бештау

1. ДУМАТЬ О МИФОЛОГИИ; ОБЪЕКТИВАЦИЯ КАК ОБЪЕКТИВНО МЫСЛИМЫЙ СЛУЧАЙ ДУМАНЬЯ О МИФЕ; ОБЪЕКТИВАЦИЯ И РЕФЛЕКСИЯ

Когда я думаю о мифологии, я знаю, что миф — это я, моя мысль, речь и поведение. Но это так, только когда во время или даже прежде думания о мифе я уже имею идею мифического как чего-то иного, чем я, моя мысль, речь и поведение, — другими словами, имею некое понятие (научное, филологическое или теологическое), которое, пусть и туманное, и неопределенное, соответствует еще более туманной и неопре-

деленной *объективности*, называемой «миф», и науке мифологии.

В то же время, думая о своей мысли, речи, поведении, даже без всякого (вплоть до элементарного, поверхностного) предварительного знания о мифологии как дисциплине и мифе как ее предмете, я знаю, что некоторые, по крайней мере, из моих мыслей, слов и действий подчинены определенным моделям и формам, которые на моих глазах четко, почти буквально, воспроизводятся также в событиях, ситуациях, случаях из жизни других людей. И тут методом простой экстраполяции я прихожу в своем думании к идее, что (если не считать солипсического понятия о внешней реальности как отражении или производном моего мышления) эти модели и формы сами составляют нечто *иное*, чем индивидуальность, моя или других людей. А раз так, то я знаю, что я и есть то «иное», которое (если понятие мифа и мифологии приняты мною *post factum* — *после факта* думания) есть мифологическое; мифологическое в том смысле, что оно не является ни индивидуальным, ни неиндивидуальным. Так что в этом случае я — миф. Ибо если в первом случае («миф — это я») мое думание направлялось на миф и потом от мифа ко мне, то во втором случае («я — это миф») оно направлялось на меня и уже потом на миф.

Но в обоих случаях я осуществил две основные операции: первую — превращение моего думания путем объективации в то, что, будучи думаемым объектом, перестает быть думающим субъектом, и вторую — операцию рефлексии, или мысль о самом думании, каково оно в момент, когда я о нем помыслил. На уровне первой операции мое или чужое думание, помысленное однажды как «мифологическое», теряет свой психологический характер и становится «еще одним объектом». На уровне второй, думая о своем или чужом думании как думании, то есть рефлексирова по его поводу, я опять же лишаю мое рефлексивное мышление его психологических характеристик. Итак, первая операция «депсихологизирует» мифологический объект, в то время как вторая депсихологизирует самого рефлексирующего мифолога. Результатом первой, поэтому, будет «еще один объект», полагаемый или определяемый как

мифологическое знание, а результатом второй — тоже еще один объект, полагаемый или определяемый как мифологическое состояние сознания¹.

Здесь я ввожу понятие *объективации* в качестве одного из основных операциональных понятий науки о мифах и предлагаю слово «объективация» в качестве термина описания мифа (понимаемого как текст, содержание и сюжет, см. Лекцию 2). Идея объективации сводится к трем мыслительным операциям: (А) сознание представляет себя — или мышление мыслит себя — как другой, то есть иной, чем оно само, объект; (В) сознание отождествляет этот объект с самим собой; (С) сознание отождествляет себя с этим объектом. (В) и (С) различны по интенции, но могут сосуществовать друг с другом в одном наблюдаемом содержании текста. «Отождествление» здесь может быть как положительным (например, «эта капля волшебного отвара есть твоя душа»), так и отрицательным (например, «дикие крики и стоны, которые ты будешь слышать после смерти, не относятся к состоянию твоего сознания, будь тогда спокоен»). Существенным здесь является *отношение* сознания к объекту, то есть, не-сознанию. (Вообще, в мифологии господствует *модус отношения*, по отношению к которому утверждение и отрицание являются соподчиненными единицами классификации.)

Как феномен сознания объективация может быть установлена только со стороны, то есть наблюдателем *другого* (чужого) сознания. Она не может наблюдаться (мыслиться, осознаваться) в порядке рефлексии, то есть в думаньи о *своем* думаньи. Даже когда то, что я называю объективацией, будет фигурировать в мифологическом тексте, а не только в тексте моего описания (и истолкования) содержания этого текста, то и тогда она оказывается произведенной *другим* сознанием. Как, например, в случае, который будет разобран нами в Лекции 5, где бог Шива показывает богу Индре, в порядке *экспозиции* его (Индры) сознания, что «муравьи суть Индры», или

¹ Авторские примечания и ссылки на цитируемую литературу см. в конце каждой лекции. — *Прим. ред.*

как в случае, когда учитель, в «Упанишадах», объясняет ученику, что его разум и другие психические способности *не-суть* атман, и т.д. В первом случае не-сознательный (то есть, хотя и имеющий сознание, но не актуализирующий его) объект (муравьи) отождествляется с сознанием Индры. Во втором — актуализированное в психике сознание ученика *не* отождествляется с абсолютным сознанием, атманом. Рефлексия в обоих случаях была бы возможной, только если бы Индра и ученик оба осознавали себя (то есть свои сознания) *как* сознания, с которыми соотносится другой объект, другое сознание, что мифологически (а по Канту, и психологически) невозможно.

Предпосылка внешнего наблюдателя, устанавливающего «факт» объективации в другом мышлении, что этот факт не есть факт его собственного мышления, сохраняет свою силу, пока наблюдатель не станет мыслить и о своем мышлении как другом. То есть как об *уже* объективированном в заведомо *внешнем* его мышлению (заметим, что «внешность» здесь также устанавливается наблюдателем) объекте. Но в этом случае рефлексия окажется по необходимости замкнутой на мышлении мифолога, мыслящего о своем мышлении *как* мифологическом, и не может иметь своим объектом «уже превращенное» в мифологическое мышление. В этой связи сам факт рефлексии (противопоставленный по своему интенциональному содержанию факту внешнего наблюдения) уже предопределяет невозможность нашего мышления мыслить о другом иначе, чем как о самом себе, то есть как об актуально или потенциально рефлексирующем. Отсюда же и необходимость идеи *знания* при изучении любого мифологического содержания, поскольку оно является безусловным фактом в содержании текста, фактом, из которого принципиально невозможно сделать какой-либо вывод о мышлении (или сознании), результатом которого этот факт может полагаться.

Это, конечно, ставит под вопрос, во-первых, саму возможность позиции «внешнего наблюдателя» мифа и, во-вторых, идею «объекта» наблюдения, а потому и «объективного»². Ни то, ни другое не полагается здесь абсолютным. Наблюдатель остается таковым лишь на протяжении времени наблюдения

конкретного объекта — текста, эпизода, ситуации, состояния. Объект сохраняется как таковой, только пока его наблюдают некоторым способом, который уже описан или определен наблюдателем. Следовательно, термин «объективное» употребляется в данном случае не столько для противопоставления «субъективному», сколько для указания на относительную стабильность объекта в его отношении к наблюдателю или к другим объектам³.

2. ТРИ СЮЖЕТА: ДЕМОНСТРАЦИЯ МЕТОДА

Эти теоретические замечания о думании над мифом являются введением к построению его феноменологии. В этом мы не можем начать сразу с себя и своего сознания и мышления в их отношении к мифу. Начать можно с конкретных предметов (или тем) нашего мышления — самих мифов. Итак, давайте начнем наше долгое мифологическое путешествие с рассмотрения трех весьма насыщенных сюжетов, или трех историй, которые содержатся в трех текстах, потом сделаем некоторые общие наблюдения и лишь затем предадимся феноменологическим размышлениям по поводу этих сюжетов и наших наблюдений над ними.

Первая история хорошо известна. 18 февраля 3102 г. до Р.Х., накануне великой битвы на Поле Куру, Поле Дхармы, когда две армии уже были выстроены друг против друга, Арджуна, великий воин и вождь Пандавов, просит своего колесничего, друга и дальнего родственника Кришну, отвезти его в центр поля, чтобы он мог видеть оба войска⁴. Когда Кришна делает это, Арджуна, видя среди врагов своих родственников, старых друзей и наставников, исполняется отчаяния и говорит Кришне, что ему лучше было бы быть убитым или стать жалким бродягой, чем убивать тех, с кем он связан узами крови и дружбы.

Кришна объяснил Арджуне, что тот, так же, как и кто-либо другой, является Самостью (*атманом*), что никогда не было такого времени, когда он или они не существовали, и никогда

не будет такого времени, когда он или они не будут существовать, потому что Самость (*атман*) не может убивать или быть убитой. Переходя из одного тела в другое, Самость лишь меняет свою одежду или, подобно птице, — гнездо, оставаясь всегда неизменной и сама собой.

Он говорил также, что битва на Поле Куру — не простая, подобная многим, но величайшая из битв; ею отмечен конец предшествующего (*дватара*) периода времени (*юга*) и начало следующего (*кали*) периода — периода, если можно так сказать, собственно исторического; что все другие битвы и войны, которые должны произойти в будущем, будут не более чем бессмысленными и ненужными имитациями этой, свидетелем (и через свое вмешательство также *устроителем*) которой является Он, Высочайший Свидетель, Самость Всех Самостей (*параматман*), Личность всех Личностей (*пурушоттама*), Бог Всевышний.

И наконец, Кришна объясняет Арджуне, что тот обязательно исполнит свое предназначение, что ему предопределено выжить в этой кровавой бойне и поэтому лучше всего без сомнений и спокойно совершить то, что должно. Получив Божественное Наставление, Арджуна, как подобает, начинает сражение.

Вторая история имеет почти столь же точную датировку, хотя по сравнению с первой известна не так широко. 13 октября 1806 года от Р.Х. Наполеон подошел к Йене около трех часов пополудни и, вместе с маршалом Ланном, продвинулся к Ландграфенбергу, совершая разведывательную операцию. Он намеревался обозреть позиции неприятеля, однако из-за сильного тумана была плохая видимость. К рассвету следующего дня на узком плато находилось более 60000 человек; в это же время, в долине — Сульт на правом, а Ожеро на левом флангах выстраивались в боевой порядок. Было известно, что принц Гогенлоэ должен был оттеснить французов к ущелью на одном из флангов. К десяти часам девятнадцать немецких батальонов, начавших наступление, понесли тяжелые потери и отступили с поля боя. Их место заняли свежие формирования, но и они в свою очередь подверглись нападению с фланга и были раз-

громлены. К двум часам дня император направил свою гвардию и кавалерию для завершения победы. К четырем часам все было кончено.

Когда немецкий философ Георг Вильгельм Фридрих Гегель, живший в это время в Йене, увидел императора, въезжающего в город на белом коне, его внезапно озарило, что это и есть момент завершения человеческой истории, которая была историей борьбы и столкновения частных человеческих интересов, с одной стороны, а с другой — историей борьбы и конфронтации между тем, что является частным, со всеобщим и универсальным. Что Наполеон — это полная победа над частным, открывающая дорогу постисторическому триумфу всеобщего, однородного и универсального. Однако, завершая человеческую историю, сам он не сознает этого, а он — Гегель — обладает не только знанием о том, что *сделал* и чем *был* Наполеон, но и знанием Абсолютной Идеи (Духа) и понимания ее, как он пишет в «Йенских семинарах» и в «Феноменологии Духа». Таким образом, та сила, которая *объективно* действовала через императора, *одновременно* объективно и субъективно присутствовала в Гегеле, понимавшем ее как окончание (завершение) истории. Реализация Абсолюта совершается здесь в совпадении одного с другим — сражающегося (действующего) Наполеона и знающего Гегеля — в одном месте и времени. «Вот почему, — пишет Кожев, — присутствие Йенского сражения в сознании Гегеля так несказанно существенно»⁵.

Третья история, рассказанная в «Старшей Эдде», едва ли поддается точной датировке. Древнегерманский бог Один принес себя в жертву себе, пронзив свое тело священным копьем и повесив себя на Иггдрасиле, Мировом Ясене («Конь Одина»). Он висит девять дней и ночей на ветвях дерева, чтобы завоевать мудрость магических рун; не ест хлеба и не пьет меда. После этого великан Болторн, дед Одина по матери, утоляет его жажду божественным медом премудрости и передает ему магические руны⁶.

Объектом элементарной феноменологии мифа является содержание того или иного текста (в форме сюжета или ситуации), понимаемое как то, что заключает в себе *различные зна-*

ния. Эта несколько неуклюжая и односторонняя характеристика должна предостеречь феноменолога от абсолютизации его собственного знания *по отношению* к знанию действующих лиц и повествователей тех историй, которые его интересуют в качестве исследователя, поскольку сам «миф» является терминном описанием содержания, и, тем самым, относительно независимым от ограничений какого-либо конкретного жанра, литературной или фольклорной формы.

3. РАЗЛИЧИЕ В ЗНАНИИ И РАЗЛИЧНЫЕ ЗНАНИЯ

Итак, что же они имеют общего, эти три наших сюжета, один из «Махабхараты» (V — III вв. до Р.Х.), другой из «Йенских семинаров» и «Феноменологии Духа» (1806 г. от Р.Х.) и третий из «Старшей Эдды» (X в. от Р.Х.)? Событие каждого из них — это событие получения знания, и в каждом из них различия в знании или различные знания — основные факторы, порождающие сюжет и определяющие ситуацию. В первом сюжете великий воин Арджуна обладает знанием о том, что приближающаяся битва, сколь бы великой она ни была, все же является одной из многих. Но Кришна сообщает Арджуне свое знание об этой битве как о *Дхармической*, единственной *подлинной* битве, знаменующей начало человеческой истории. Таким образом, Арджуна приобретает *иное* знание или, точнее, узнает о ней как об *ином* событии. Во втором сюжете великий воин Наполеон знает о приближающейся Йенской битве, что она является, опять же, одной из многих. Но Гегель знает, что эта битва — последняя в мировой истории, что Наполеон играет роль первого *всемирного монарха*, а сам он — роль самосознающего Абсолютного Духа. Гегель *знает* и *участвует*, тогда как Наполеон только *участвует* в философском сюжете. Гегель видит императора, знание которого о битве и о себе самом не меняется, в то время как знание Гегеля является, в тот момент, полным и совершенным. То есть он не может знать больше того, что он знает, и они оставались бы

отделенными друг от друга мирами, если бы не Абсолютный Дух, в смысле (или, скажем, «в сфере») которого они совпали во времени и пространстве.

Наполеон как личность был *деятелем, делающим, действующим лицом*, как и Арджуна, пока последнего не охватило отчаяние и не принесло ему более высокое знание о себе самом и о его ситуации. Наполеон же остался прежним, в отличие от *другого*, неизвестного ему Гегеля, который был Знающим. Они как бы распределили свои функции на мировой сцене; один действовал и знал о своем действии, а другой знал мир как сцену действия Абсолюта. Кто же третий в этой драме? — Сам Абсолют. Впрочем, в «Бхагавадгите» мы видим слегка иную картину, хотя тоже с тремя участниками. Кришну как сына Васудевы и Деваки, как колесничего Арджуны, и его же как проявление Кришны-Вишну, Абсолюта. Васудева, сообщающий знание, был фактически не только высшим знанием Арджуны, но и его Самостью (*атманом*). Будучи Самим Абсолютом, Он не мог знать иначе или больше, поскольку его знание было абсолютным, но он явно мог учить людей различным знаниям, тогда как Гегель (об этом он пишет сам) не мог научить кого-либо иному знанию, отличному от своего, ибо, обладая знанием Абсолюта, сам он не был Абсолютом. Подобная тройная структура знания дана нам и в третьем случае. Однако здесь сюжет определяется наличием двух различных знаний одного и того же лица — бога Одина. Его знанием о мудрости рун, которую он еще не обрел, и полученным им в итоге знанием самих рун, что приносит власть над всеми богами, людьми и другими существами. Но кроме того, существует еще знание самого мифа о мире, его начале, продолжении, конце (*Ragnarok*) и последующей регенерации, новом начале и т.д. Это «третье знание», которое условно может быть названо «сверх-историческим», широко представлено в обеих «Эддах», хотя нельзя быть уверенным в том, что оно составляет часть знания Одина, тогда как в «Бхагавадгите» знание Кришны включает в себе *все*, а гегелевское знание не простирается за пределы истории, по ту сторону ее конца.

4. ЧТО МЫ ДЕЛАЕМ, ДЕЛАЯ ЭТО? ИДЕЯ ЧИСТОГО СОДЕРЖАНИЯ, МОТИВ И ТРИ АСПЕКТА ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Здесь мы подошли к тому моменту, когда надо вернуться к началу нашего рассуждения и спросить себя: чем мы занимались, интерпретируя эти три сюжета с точки зрения знания? Что было *объектом* нашего исследования? Сюжеты? Но сюжет не дан нам в качестве первичного объекта; дана только *вещь*, называемая «текст», а сюжет — это уже плод нашей интенциональной (и интерпретационной) сознательной деятельности: *мы сами* абстрагируем из текста его содержание и затем представляем эту абстракцию в качестве сюжета (или ситуации). Хотя, конечно, сюжет уже представленный — подобно трем сюжетам, приведенным выше, — может, в свою очередь, быть заново представлен текстом, имеющим полное право на самостоятельное существование, и вся операция по извлечению содержания и интерпретации его в качестве сюжета (или ситуации) может быть произведена повторно и так, в принципе, до бесконечности. Мы еще рассмотрим эту проблему подробнее во второй лекции.

Таким образом, постольку поскольку мы включаемся в некие отношения с текстом (не говоря уже о сюжете и содержании), — мы попадаем в такое пространство, где неразделимы два сознания: наше и сознание текста (или сознание-в-тексте), то есть «мое» и «чужое» сознание. Значит, каким бы дословным ни был наш пересказ содержания текста, сам факт (акт) сознания его, факт (акт) *тематической* направленности нашего ума, будет фактом (актом) порождения нами другого текста, текста интерпретации, который сразу же оказывается единым с первым, интерпретируемым. Поэтому когда я (как, например, в начале этого раздела) называю текст объектом, то имею в виду лишь его относительную объективность, то есть его инакость по отношению к моему сознанию, интерпретирующему *это* как текст. Таким образом, текст становится не только абстракцией в *нашем сознании* (то есть абстракцией,

произведенной им), но и абстракцией *нашего сознания*, когда оно интенционально полагает или создает самое себя как *другое* сознание, как *другую вещь*, или, в конце концов, как *другое* вообще. Но *что* другое? Здесь мы опять должны вернуться к нашим трем сюжетам и присутствующим в них знаниям, но теперь для того, чтобы начать понимание *идеи* мифа.

Оба наши воина, Арджуна и Наполеон, совпадают с соответствующими им знаниями во времени и пространстве. То и другое знание — это знание об ином значении событий и их месте и времени, что предполагает знание о различии в знании или о различных знаниях и о том, что одно знание уходит, когда приобретает другое. То есть, повторю еще раз, Арджуна, который не знал о значении предстоящей битвы, ее начале, или самого себя в качестве участника битвы, будучи наставлен Кришной, узнает, что поле битвы есть Поле Дхармы (битва — начало истории), а сам он — личность (*пуруша*) и Самость (*атман*). Подобным образом и во втором случае Гегель («вместо» Наполеона) является тем, кто неожиданно видит в сражении под Йеной конец истории, в Наполеоне — практическое осуществление бытия Абсолюта, в себе — его самосознание, а в самом этом событии мысли — конец философии.

Однако, даже если мы не знаем в каждом из подобных случаев, в чем различие между предшествующим («естественным») знанием (знанием о том, что Курукшетра и Йена — географические объекты, сражение — это сражение, я — это я и т.д.) и последующим («сверхъестественным») знанием, то узнаем из содержания текстов, что существует все же некое различие в знании, некое событие изменения в чем-то знании, что это событие связано во времени и пространстве со сражением (или смертью) и предполагает определенное пространственное расположение действующих лиц (Арджуна в центре сражения, Арджуна на колеснице, управляемой Кришной и т.д.). То, что мы получаем в этом последнем случае, я мог бы, за неимением лучшего термина, обозначить как *чистое содержание*. Именно через него мы и подходим к пониманию мифа и того, к чему можно редуцировать миф. Именно через событие знания, а не иначе, по крайней мере в мифах, мысль

направляется к объекту знания. И, как в случае с распявшим себя Одним, акт получения знания (или «акт знания») «порождает» содержание этого знания, а не наоборот.

Чистое содержание появляется в акте интерпретации содержания (то есть *текста как содержания*) в качестве *первичного интерпретируемого*. «Первичного» — не в смысле «предшествующего» другим элементам того же содержания или содержанию исторически или квазиисторически предшествующих текстов и не в смысле «предшествующее» другим актам или моментам интерпретации того же содержания, поскольку сам термин «содержание» подразумевает уже имевший место акт интерпретации; но «первичное» в том смысле, что интерпретация основывается на содержании, на том, что уже «стало» содержанием интерпретации, на тех *фактических инвариантах*, которые в их комбинациях и переплетениях дают чистое содержание. В нашем первом сюжете такие инварианты — это Кришна в роли колесничего и Арджуна в центре поля битвы, колебание Арджуны перед ее началом и т.д. Можно сказать, что это чистое содержание, возникающее в акте или актах интерпретации, достраивает ее, подводя к идее сознания репрезентирующего себя как *иное* в действиях, вещах и событиях мира. Но, с другой стороны, если мы рассматриваем чистое содержание как уже образованное интерпретирующим сознанием и вторично представленное ему в виде его объекта, то можно также предположить, что именно вследствие интенциональности самого текста различные фактические инварианты притягиваются друг к другу и «подводятся» друг под друга, составляя в итоге «чистое содержание». И, наконец, если рассматривать чистое содержание с третьей (по отношению к интерпретации и интерпретируемому) стороны, то оно окажется тем, что было всегда известно в качестве *объекта* интерпретации. Интерпретировать чистое содержание можно бесконечным количеством способов.

Как термин и понятие, используемое в описании и интерпретации мифа, чистое содержание соотносимо с понятием *мотива* классической европейской фольклористики конца XIX — начала XX века. Мотив был введен в сравнительную и,

в основном, эволюционистскую мифологию чисто интуитивным образом как *индуктивно* устанавливаемый элемент содержания общий для нескольких различных текстов. Так, например, «змееборство» — мотив, поскольку: (1) Кадм, основатель фиванской династии, убил дракона; (2) его потомок Эдип убил Сфинкса, тоже драконоподобное существо; (3) Индра убил драконоподобное чудовище Вритру, и т.д. Мотив, феноменологически, предполагает предельную конкретность действия и ситуации. Так, не существует такого мотива как, скажем, «связь героя со змеей (драконом)», по отношению к которому «змееборство», «сворачивание героя змеей» (как в книге Бытия), «йогический сон бога Вишну на тысячеглавом змее Шеше» (в «Пуранах») будут считаться частными случаями. Мотив может быть элементом сюжета, или лежать в основе сюжета, или даже целиком совпадать с сюжетом, но его «сюжетность» необязательна. Как понятие сравнительной фольклористики и традиционной мифологии, мотив по преимуществу *экстенсивен*.

В феноменологии мифа мотив может входить в чистое содержание, но последнее устанавливается *дедуктивно*, то есть в порядке интерпретации. Точнее — в порядке *вывода* из постулатов, на основании которых строится интерпретация содержания как мифологического, или сюжета как мифа. Отсюда относительная *интенсивность* чистого содержания по сравнению с экстенсивностью мотива не более, чем условная привязанность его к сюжету — оно скорее определяет «картину» события, нежели последовательность составляющих его действий и эпизодов. Развивающийся во времени сюжет будет представлен при этом скорее как расположенная в пространстве содержания текста тема, и чистым содержанием явятся только те мотивы, которые *тематически* значимы. Так, если в порядке интерпретации наших трех эпизодов (полностью совпадающей с их самоинтерпретацией, по крайней мере, в двух из них) — тема — «получение (нового, высшего) знания», то чистым содержанием будет: (1) «Признание (или узнавание) себя в другом»: Кришны — как атмана, души Арджуны, Наполеона — как материализации Абсолютного духа, нашедшего свое самопознание в Гегеле; (2) Война (смерть) — как контекст сообще-

ния знания; (3) Колесничий — как манифестация души героя; (4) Середина поля битвы — как «естественная» позиция сообщения знания. (В принципе, как мотив, так и тема необязательны для понимания чистого содержания, но иногда уместны для демонстрации последнего.)

Когда в контексте феноменологического подхода к мифу я говорю, что текст, в отличие, например, от языка, *не поддается* интерпретации и что это сопротивление интерпретации содержится в самой природе текста, то подразумеваю лишь, что как чистое содержание он уже *имеет в себе* интерпретацию, а «объективная сторона» чистого содержания может быть иной столько раз и столькими способами, сколько было, есть и будет актов интерпретации.

Вернемся теперь к нашим трем сюжетам. В нашей интерпретации мы можем обнаружить в них следующие аспекты: (А) во всех трех примерах присутствует *событие знания*, то есть получение действующим лицом знания, высшего или иного по отношению к предыдущему знанию (что предполагает, как уже говорилось, различие в знании или существование различных знаний); (В) в первом и во втором примерах — присутствует *знание о событии*, то есть знание события как чего-то отличного или иного по сравнению с тем, как его знало само действующее лицо раньше или другие — сейчас; (С) во всех трех примерах присутствует *знание о событии знания*, которое предполагает существование некоторых конкретных вещей и обстоятельств, напрашивающихся на интерпретацию на уровне *абсолютных объектов*, в смысле которых можно интерпретировать что-то (или что угодно) другое, в то время как сами они не подлежат дальнейшей интерпретации (Кришна, направляющий колесницу в центр поля битвы; Один, висящий вниз головой на ясене; Гегель, видящий, как Наполеон въезжает в Йену на белом коне).

Надо заметить, что так называемое содержание (и, соответственно, *текст*) самого знания остается за пределами нашей тройной классификации — это своего рода «переменная», которая может быть известна как нечто «данное» (первый и второй примеры) или нет (третий пример); наконец, она может

просто совпадать с содержанием знания (В). Но именно в (С) мы в первую очередь имеем дело с тем, что называем чистым содержанием, в котором принимает свои очертания идея мифического, в то время как содержание знания не обязательно подводит нас к мифологической интерпретации, а раз так, то это обязательно будет косвенная, вторичная и очень сложная интерпретация. Это происходит потому, что, выражаясь языком применяемого нами феноменологического подхода, *содержание знания* всегда вторично и производно по отношению к *событию* знания. Вот с этой точки зрения, когда совпадают событие знания, знание о событии и знание о событии знания, содержание знания может быть понято как мифологическое в своих философских основаниях, хотя, конечно, если абстрагироваться от ситуации получения этого содержания (то есть от событий А, В и С), то именно в этих своих основаниях оно может быть понято историком философии как «чистая» философия. Такого рода «чисто» философские идеи мы и постараемся рассмотреть дальше с *мифологической точки зрения*, в наших трех сюжетах.

5. ФИЛОСОФИЯ В МИФЕ; АРДЖУНА, КРИШНА И ОДИН. ФИЛОСОФСТВОВАТЬ — НЕ ЗНАЧИТ ЛИ ЭТО ПРОБИВАТЬ КРЫШУ ОДНОГО МИФА, ЧТОБЫ ОКАЗАТЬСЯ В ПОДВАЛЕ ДРУГОГО? И КАК ОБСТОИТ ДЕЛО С ВРЕМЕНЕМ?

Итак, находясь в центре сражения, воин Арджуна говорит колесничему Кришне, что не хочет убивать врагов в надвигающейся битве, на что Кришна отвечает, что Арджуна не может убивать или быть убитым, потому что он Самость (*атман*), которая не может убивать или быть убитой. Этот эпизод мы рассмотрим подробнее в Лекции 4. Пока же достаточно сказать, что Кришна постулировал Самость (*атман*). Он сделал это, как если бы для Арджуны *прежде* не существовало такого знания, поскольку всякий акт (событие) приобщения к знанию

является *новым* и, как таковой, *первым*. Этот момент феноменологически очень важен, ибо он подразумевает не только формальный (ритуальный) характер посвящения в высшее или наивысшее Знание⁷, но и то, что подобное знание представлено в нашей интерпретации как содержание, к которому посвящение или приобщение относится как специфическое событие. Затем это содержание не может уже сообщаться как событие. Более того, оно относится к событию знания как своего рода «антисобытие». Поскольку, подчеркиваю, ничего не происходит в *атмане* или с *атманом*, равно как и с «Ты» как *атманом*. Это объясняется не только тем, что последний пребывает вне времени, но и тем, что слово «как» не подразумевает в данном случае какого-либо пространственного или временного промежутка, а само является вневременным модусом содержания знания (об этом будет говориться в следующей лекции). Тогда это содержание в контексте (С) будет выглядеть как особое, противопоставленное чистому содержанию. Итак, повторим, но теперь уже только с точки зрения этого содержания, так сказать, с «философской» точки зрения: *атман*, Самость, не есть *событие*, поскольку он не соотносится во времени и пространстве с каким-либо другим событием; или, по крайней мере, можно сказать, что в «Бхагавадгите» он не имеет своей позиции и предстает как простое *бытие* и *знание*. То есть как таковой он не *соотносится* с кем-либо или чем-либо, но кто-либо или что-либо может соотноситься с ним. Именно через Божественное Знание Кришны, к Которому тот приобщает Арджуну, Арджуна соотносится с Самостью. Но что в таком случае представляет в этом отношении собой Арджуна, и что есть само это отношение? Арджуна здесь — тот, кто знает или может знать о «своей» Самости, то есть знать, что Самость существует (он знает не «Самость», а «о» ней, поскольку это Самость знает «его», сама не относясь к нему). Однако он лишь одной своей стороной созерцает *атмана* или себя как *атмана*. Другой же стороной он видит себя как «живое существо» (*бхута*, *саттва*) того или иного вида. Но в обоих случаях он есть «я» — «Я» как нечто думающее о себе (или знающее себя), как думающее о чем-то (или знающее что-то), отличное от «Я»⁸.

Итак, возвращаясь к «событию», как мы его назвали, мы видим Арджуну (то есть то, что называют Арджуной и к чему обращаются как к Арджуне) в качестве, так сказать, «инструктируемого» в области знания — знания о том, чем является он сам и чем является «инструктирующий», Бог Кришна — в области знания о Самости, *атмане*. *Атман* в своем воплощении («обладающий телом», *дехин*) меняет свои тела, как человек (*нара*) меняет одежды⁹. Однако происходящее (то есть событие) происходит не с *атманом* и не по отношению к *атману*, и не по отношению к «сущностям» вообще (о которых всегда говорится в третьем лице), но только по отношению к «Я» и «Ты» — актуальному или потенциальному получателю «высшего» знания об *атмане*, с одной стороны, и актуальному обладателю «низшего знания» о существах, их телах и мире — с другой (этим двум типам знания соответствуют «органы» знания, *буддхи* и *манас*). Другими словами, все, что происходит, любое событие, о котором мы можем говорить, писать или думать, происходит в пространстве между «Я» с его знанием себя и «Я» в его отношении к миру живых существ, включая само «Я» как существо и тело. Именно для последнего «Я» в «Бхагавадгите» и «Упанишадах» используется термин *пуруша*. Но что здесь происходит со временем?

Задавая этот вопрос, необходимо спросить: временем *чего*? Ведь все, что нам дано, есть факт сознания, представленный как текст, содержание и сюжет. Думая о мифе и мифическом в содержании текста, мы начинаем с сюжета, и время в этом случае — обязательно сюжетное, или время в сюжете, или производное от сюжета, или как-то иначе связанное с ним. Во всяком случае, время выступает здесь как время *знания* сюжета или знания *в* сюжете. В этой связи мы и должны сделать в наших рассуждениях шаг назад и вновь обратиться к элементу или событию в сюжете, без учета которого невозможно феноменологическое понимание времени — событию смерти или конца, когда субъект перестает сознавать себя и свой сюжет.

Идея времени может быть редуцирована к идее смерти (или конца), понимаемой в двух различных аспектах, отрицательном и положительном, а именно — к невозможности зна-

ния субъекта о (собственной) смерти и к возможности знания о смерти с точки зрения и в терминах бессмертного (например, Самости, *атмана*). Только с этой точки зрения время может быть введено в сюжет как знание чего-то, «имеющегося» в сюжете не только после смерти действующего лица, но и после конца данного (как и любого другого) сюжета.

Теперь нам следует отвлечься от того, что можно назвать философским аспектом в содержании знания Кришны (или в связи с ним), и вернуться к тому, что граничит с *чистым содержанием* мифологического в его связи со временем.

В «Бхагавадгите» есть три разных времени. Первое — это «квазиисторическое» время явлений (или «нисхождений») Кришны (*аватар*) или даже, скорее, время, установленное Им как последовательность циклов (*юги* и т.д.). Это не есть *Его* время, поскольку Он, будучи Самостью Всех Самостей (*параматманом*), не пребывает *во* времени. Это время может пониматься людьми (*нара*) и богами (*дева*) как время их жизни, оно соизмеримо с их существованием и опытом (знанием), и оно *субъективно* постольку, поскольку оно переживается и создается ими, но в то же время *объективно*, поскольку было установлено для них Кришной. Говоря об «истории», мы должны иметь в виду именно такое «время», так как история — это всегда время чего-то объективного и, следовательно, отличного от самого времени (будь то явление Кришны, самосознание Абсолютной Идеи или эволюция материального — органического или неорганического — мира). Все эти «объективности» не могут переживаться или быть доступными переживанию *в качестве* времени, о них можно думать только *во* времени и только в силу *другого* знания, *исходящего от* *знающего*, который помещается (или помещает себя) за пределы *конца* «своего» сюжета, как Кришна, который, будучи явленным, сам остается за пределами всех своих проявлений во времени и пространстве.

Второе время в «Бхагавадгите» — это время знания, а не того, что известно как *содержание*. Это то время, в течение которого высшее знание, во-первых, сообщается, и, во-вторых, воспринимается. Это время не постулируется в «Бхагавадгите»

теоретически, в этом просто нет необходимости, поскольку оно остаётся на протяжении текста посторонним по отношению к самому знанию, так же, как «орган» восприятия, разум (*манас*) является посторонним по отношению к Самости воспринимающего. Такое время является *естественным*, поскольку разум может объективизироваться (то есть мыслиться в качестве объекта) как аспект природы. Но оно также *эмпирическое*, в том смысле, что разум осознает себя действующим в режиме такого времени и распространяет этот режим на другой разум, когда думает о нем.

Следовательно, оно осознается как *идея*, обладающая, с одной стороны, своим внутренним *длением* (как процесс), и, с другой стороны — закрепленностью в качестве отдельного и неделимого события (*события знания*). Это очень гибкое время, и существует оно только по отношению к воспринимаемому знанию и к способности разума воспринимать это знание. Например, когда мы узнаем из текста (а не из его содержания!), что весь разговор Кришны с Арджуной продолжался всего несколько секунд, тогда как «реальное» время чтения этого места вслух занимает не менее двух с половиной часов, то можем объяснить это, во-первых, только сверхъестественным характером сообщения, во-вторых, трансцендентным характером сообщаемого знания и, в-третьих, сверхъестественным порядком восприятия¹⁰. В этом смысле идея времени выглядит как *эпифеномен* знания в его не-содержательном аспекте. Будучи вторичным по отношению к внешнему аспекту знания и к работе разума, оно начинается, продолжается и заканчивается одновременно с описываемым действием, событием сознания (оно должно быть так или иначе описано, в противном случае ни мы, ни кто другой, не знали бы о нем). С точки зрения высшего (не говоря уже о наивысшем) знания Кришны, такое время просто плод человеческого или божественного воображения (соответствующего в свою очередь естественному или сверхъестественному разуму). Можно сказать, что это *майя майи*. Это время рождается и умирает вместе с мыслью, даже не с мыслящим, не говоря уже о Божественном Мыслящем.

Однако производность и вторичность времени как чего-то существующего только в присутствии своего «органа» (в данном случае разума) влечет за собой одну очень важную идею, а именно: сознание может сознавать себя не только «думающим», притом «органически», естественно думающим *во времени*, то есть во времени мышления, но и не-думающим, или, даже более того, отсутствующим. Из этой идеи отсутствия разума может в свою очередь следовать существование специального *времени отсутствия* разума, которое хотя и является ментальным, но при этом будет «пустым», то есть не содержащим *ментальных* событий. Такое время должно бы быть по определению однородным и свободным от какой-либо дискретности, ибо здесь не может быть ни дискретных актов мышления, ни промежутков между ними. Представление о таком пустом, однородном и недискретном времени (по природе своей квазипсихологическом) может быть в результате распространено на историческую перспективу и ретроспективу, сливаясь с первым родом времени, когда мышление и знание человека проецируются на прошлое и будущее проявлений Кришны; прекращение (или «смерть») мышления будет в этом случае выглядеть как конец периода и интервал между гибелью (*пралайя*) одного мира и его возрождением в качестве другого. Смерть и конец здесь являются окончательным результатом редукции этой идеи. Более того, в древних и раннесредневековых индийских йогических источниках пустое время выглядит как получаемое посредством очень сложной практики, в ходе которой разум рассматривает себя как безобъектное и остановившееся нечто. Иными словами, идея пустого времени возвращается, таким образом, из само-сознающего разума, которому она принадлежит, в жизнь отдельного человека, затем в мировой цикл («историю»), как раз и формируя «пространства» сюжетов; в первом случае сюжет о мыслящем человеческом или нечеловеческом (животном, божественном и др.) протагонисте, а во втором случае сюжет о человеке, который представляет (но не *являет собой*) Трансцендентный Абсолют, как колесничий Кришна представляет Кришну-Абсолют, который Сам (равно как и Самость) не мыслит в этом времени. Такое время невозможно постулировать онтоло-

гически не только потому, что оно субъективно, то есть зависит от *индивидуального* разума, но прежде всего потому, что оно, в строго феноменологическом смысле, ограничено индивидуальным состоянием сознания, так что даже внутри одного сюжета можно найти не одно такое «время», а несколько. Таким образом, в последнем случае пустое время будет выглядеть лишь как характеристика повествования, которое тоже ментально, ведь оно продукт сознания, один разум приписывает его другому¹¹. Рассказчик знает сюжет, потому что (или «в том смысле, что») он знает смерть действующего лица, но только как *событие*, и, «мифологически», время рассказчика — это «другое» время; «другим» является и время Кришны-колесничего, знающего смерть и бессмертие Арджуны, его друзей и врагов, и, конечно, «смерть» самого себя как одного из аватар Кришны-Абсолюта и т.д. Пустое время может пониматься как «рефлекс» или «рефлексивная абстракция» нашего ментального времени, спонтанно (опять-таки естественно) возникающая вместе с мыслью об его отсутствии. Но, подчеркиваю, идея ментального времени и пустого времени как его продукта фигурирует в «Махабхарате» и в «Пуранах» как чистая иллюзия: темпоральность является здесь иллюзорной; только ментальная энергия человека, сама будучи игрой, вовлекает его в игру со временем¹².

Третье время, о котором говорится в 11-й главе «Бхагавадгиты», как и второе, вводит нас в область содержания знания, но уже в другом смысле. О таком времени нельзя сказать, что оно продолжение чего-либо, будь то явления Кришны, деятельность разума или же игра исторического или биографического воображения — психического коррелята незнания смерти. Эта разновидность времени, как она постулируется в «Бхагавадгите», не является ни космической игрой, ни даже Космическим Игроком; здесь перед нами *Сам Кришна (Вишну) как Время-Смерть*. Суперкосмический монстр, в гигантскую глотку которого засасываются все личности, существующие от (или, точнее, до) начала времени (как в первом, так и во втором смысле), и «чем ближе они к огненной пасти этого чудовища, тем быстрее они втягиваются в нее»¹³.

Но о каких «личностях» здесь говорится? Вообще обо *всех*, хотя в данном случае это большинство действующих лиц «Бхагавадгиты». Все имеющиеся личности во всех имеющихся мирах были *задуманы* и *поименованы* до начала времени и пространства, а затем заброшены во времена и пространства миров, сквозь которые они проносятся, пока их не поглотит Время-Смерть, из которого они возникнут вновь как задуманные и оформленные, чтобы потом снова оказаться задуманными и поименованными Высшей Личностью, но уже в другом обличье. Такова схема, таков рисунок. Но что есть личность?

Предполагая подробнее рассмотреть этот вопрос в последней, пятой лекции, заметим пока следующее. В отличие от Самости (*атмана*), находящейся вне времени, и от «живого существа» (*саттва*), чье время ментально *или* квазиисторично, личность (*пуруша*) *объективно* (то есть не от себя и своего разума) наделена отрезком времени, простирающимся от самого начала и до конца времен. Но личность не знает своей беговой дорожки во времени и пространстве. Только Кришна как Древняя Личность (*пуруша пурана*) знает это, поскольку Он превосходит в Своем Бытии все времена и пространства, включая Свое собственное. Другими словами, как Высшая Личность (*пурушоттама*) Кришна является «автором» всех сюжетов, и всякий раз, когда появляется на сцене собственного спектакля, то обнаруживается, что Он же и их режиссер и актер одновременно. На мой взгляд, эта мифологическая схема имеет важные эпистемологические следствия в отношении сюжетов и личностей, поскольку устанавливает знание о том, к чему сводится идея «личностного». Сама же Самость не имеет сюжета, но знает свое место по отношению к «живым существам», через которые она проходит свой путь¹⁴.

«Живое существо» не обладает знанием себя, так как у него нет сюжета, который оно могло бы знать. Личность же имеет сюжет, и, хотя не знает его актуально (то есть, почему все происходит, ей неизвестно), она обладает этим знанием потенциально. Это знание может актуализироваться (в частности, *внутри* сюжета, на уровне одного из *заключительных* событий), стать известным личности от *другого*, от Бога, Великого

Мудреца, Оракула и т.д. И в то же время она может, располагая знанием, передавать его другим, чего Самость не станет делать, а живое существо не способно сделать. На языке феноменологии это означает, что «органа личности» не существует, поскольку, хотя потенциально она сознает себя и свой сюжет, на самом деле реально все, что она может сознавать (в том числе и свое сознание), определяется в начале и конце *объективно* — первоначальным замыслом и конечным превращением ее в другую форму, исходящими от Бога¹⁵.

Эта тройная модель времени в «Бхагавадгите» — квази-историческое время, или время явлений Кришны, ментальное время и Время-Смерть — на мой взгляд, является наиболее полной из всех, имеющихся в мифологии. Если мы применим ее к нашему сюжету о распявшем себя Одине на Мировом Ясене, то увидим, что здесь эта модель очень сжата. «Первое» время предполагается в эпизоде, который может рассматриваться как поворотный пункт в истории мира, где существует *этот* Один, и, возможно, как прелюдия к концу мира и смерти Одина. «Ментальное» время Одина может быть лишь установлено дедуктивно, хотя, как уже отмечалось, те девять дней и ночей, в течение которых он висел на дереве, не были ни временем процесса знания, ни даже временем сообщения его Одину, а были временем получения знания, так сказать, внешним относительно самого знания (скорее, это время ритуала введения в предстоящее знание). Что же касается «третьего» времени, то оно фактически полностью отсутствует в «Старшей Эдде», поскольку в тексте нет указаний на существование объективного «абсолюта» или «Бога», который стоял бы за периодическими разрушениями миров Одина и знал бы о них как о своих собственных проявлениях или творениях. Другими словами, в «Старшей Эдде» не постулируется (и, конечно, не самопостулируется) нечто, знающее все сюжеты, включая собственный, ибо, как об этом уже говорилось выше («Вместо введения»), одиноческий миф исходит из постулата «неполного знания». Нет там и Мета-Универсума, включающего все другие миры с их временными циклами¹⁶. Наиболее убедительную параллель к тому, что мы можем назвать «сознанием

времени» в «Бхагавадгите», представляет сюжет, связанный с Гегелем.

6. ГЕГЕЛЕВСКИЙ МИФ ВРЕМЕНИ

Комментарий к комментарию

Когда я говорил о еще не получившем определения мифологическом как о чем-то существующем только в качестве содержания (сюжета и т.д.) текста *вместе* с его актуальными и возможными интерпретациями, то упор делал на содержании. Теперь мне хотелось бы выделить мифологическое как явленное в самом направлении интерпретации, в интенциональности думания, интерпретирующего другое думание (или себя как другое думание). Для этого я возьму конкретную текстовую форму (или жанр) интерпретации, а именно комментарий. Такой выбор объясняется моим интересом к индийской философии, для которой комментарий не только важнейшая форма текста, но и главный способ существования; один философ комментирует другого, другой третьего и т.д. Время в данном случае — это время думания о думании по поводу текста, то есть время комментария, когда наблюдение можно вообразить расположенным в пространстве текстов, комментирующего и комментируемого. С этой точки зрения Александр Кожев, комментирующий Гегеля в своем «Введении», подобен Раманудже или Шанкаре, комментирующими «Бхагавадгиту»¹⁷. Теперь же я сам являюсь тем, кто комментирует Кожева. Никакое другое время, кроме времени комментирования, в моем случае не имеет значения, значима только точка пересечения трех текстов; фрагмента из «Феноменологии духа» Гегеля, фрагментов из «Введения» Кожева и моего собственного комментария относительно сюжета гегелевской ситуации с ее моментами «чистого содержания»: Гегель видит въезд Наполеона, представляет себе Йенское сражение и т.д. Именно эти моменты чистого содержания составляют точку отправления в наших попытках понять гегелевский миф Времени, поскольку это как

раз то, к чему можно редуцировать, опять же «мифологически», гегелевскую идею Абсолютного Духа¹⁸.

Миф времени? Но, опять же, какого времени? В случае гегелевского сюжета это, конечно, время события знания (а не самого знания), включенного в наше первое, квазиисторическое время; здесь оно не менее «квази», чем в «Бхагавадгите».

Сделаю чисто историко-философское замечание. Гегель, в отличие от Канта, Спинозы, Декарта до него, и подобно Марксу, Ницше и Хайдеггеру после него, был чисто антропологическим философом. То есть у него была такая философия, центр и фокус которой, Абсолютный Дух, был не только Истиной (Объектом), но и Субъектом, и не только Сознанием (Разумом), но и Человеком, сознающим, с одной стороны, собственную смерть, и, с другой стороны, конец своей истории¹⁹. Иными словами, для Гегеля самосознание людей сводимо к сознанию их смертности, а их историчность — к концу истории²⁰. Более того, верно и прямо противоположное утверждение: смерть индивидуума — это конец его сознания смерти, в то время как реализация Абсолюта в Человеке — это конец человеческой истории, или, так сказать, *конец времен* — поскольку при этом теряют свой смысл термины человеческих отношений, и история возвращается к своему «донаначальному» или «бесконечному» состоянию. Из этой концептуальной схемы проистекает вопрос: существует ли здесь время сознания как отдельное от сознания, сознающего это, и от сознательного «Я»? Ответ: нет. Не время «сознательно» (в смысле «второго», «ментального» времени «Бхагавадгиты»), а сознание «временно». Но здесь невозможно и пустое время, поскольку вместе с человеком умирает любое его сознание времени (в этом Гегель чистый атеист). Но что тогда можно сказать о реализации Абсолютного Духа в конце человеческой истории, которая, согласно гегелевскому сюжету, имела место 190 лет назад — какого типа время мы получаем в этом случае? Будет ли это время нового типа или квазиисторическое время «Бхагавадгиты»?

Для ответа на этот вопрос мы должны оставить содержание знания и снова обратиться к событию знания и, тем самым, к чистому содержанию, или, другими словами, вернуться от

философии к мифологии. В самом деле, ведь из знания, что *ход истории закончен*, следует — и Гегель подтверждает это в своей «Феноменологии», — что об истории в ее полноте можно говорить лишь постольку, поскольку она *осуществляется*. Или, скажем иначе: факт реализации (осознания) истории, законченный вместе с ней, в то же время породил сам феномен ее существования, до того как она осуществилась в Гегеле и через Гегеля. То есть, историческое время в этом случае можно рассматривать, во-первых, как период между отделением человека от природы и самореализацией абсолюта, и, во-вторых — как время ретроспективы, обратный ход, восстановление истории — последняя, таким образом, существует всегда как нечто восстановленное, и никогда как установленное (и уж, конечно, не как что-то само по себе бывшее). Далее, эта двоякость квазиисторического времени соответствует, или даже тождественна, диалектическому характеру гегелевского детерминизма (прилагательное «диалектический» мы могли бы заменить здесь на «мифологический»). Ведь, с одной стороны, Абсолют — как Истина (Объект) и как Человек (Субъект) — *объективно* определяет историю как историю своей самореализации в людях, а с другой стороны — именно в человеческом мышлении такой детерминизм получает свою феноменологию и антропологию²¹. То есть, хотя по Гегелю Истина (объективный Абсолют) детерминирует своего Знающего (Субъекта-Человека), но этот последний детерминирует процесс самореализации этой истины — свою собственную историю вместе с ее «исчезновением», «подходом к концу»²². На самом деле, эти два детерминизма отличаются во времени и, если можно так выразиться, в направлении детерминирования. Ибо в акте (событии) реализации гегелевского Абсолюта наблюдатель мифа может видеть три различных времени. Есть время самой реализации, то есть ее дление (в смысле «второго», или ментального времени «Бхагавадгиты»); время истории, реализуемое Гегелем, как объективный, направленный во времени процесс, имеющий свое начало, продолжение и конец в самом акте реализации. И третье время — *между* актом реализации истории и самой историей. Оно по своей направленности проти-

воположно «историческому» и похоже на «безвременные проявления» (*майя, vibхути*) Вишну и Шивы. Более того, можно представить, что эта самореализация Абсолюта как истории Человека детерминирует историю на уровне чистого содержания сюжета. То есть «мифологическое» в нашем гегелевском сюжете (см. предыдущий раздел) детерминирует *содержание знания*. Миф включает в себе завершаемую им Историю, «человеческое» же содержит в себе Дух, а не наоборот.

Теперь давайте отметим некоторые мифологические следствия гегелевского *события* реализации для думания (*Denken*), вовлеченного в это событие. В терминах абсолютного человеческого детерминизма ныне кончающейся эпохи Просвещения (в том смысле, что все о человеке, в человеке и для человека) — а это единственный абсолютный детерминизм, который я могу себе представить, — наши привычные философские вопросы становятся полностью ненужными вследствие тавтологичности ответов и «циркулярности» вовлеченного в них мышления.

Схематически гегелевский подход к мышлению в отношении объекта этого мышления может быть выражен следующим образом:

Если я думаю (γ), что мое мышление (β) об (α) определяется этим (α), то я должен думать (δ), что не только (β), но и (γ), (δ) и все дальнейшие моменты рефлексии будут также определяться (α). Рефлексивным здесь назовем такое мышление, которое соотносится с предметом не непосредственно, а через другое мышление, имеющее тот же объект в качестве своего содержания. [Как в нашем случае, содержание это (α) в его отношении к (β), (β) в его отношении к (γ) и (γ) в его отношении к (δ).]

Из этой формулы следуют три вещи. Во-первых, (α) приписывается онтологический статус. То есть (α) противопоставлено (β), (γ) и другим как «бытие» — «мышлению». Во-вторых, эта оппозиция в то же время и отменяется, а онтологический статус (α) ставится под вопрос, потому что (α) должно оставаться неопределенным и неопределяемым в отношении наличия или отсутствия думания о нем и (α) может мыслиться

(внешним наблюдателем гегелевской философии и ситуации) как *сомнительное* в отношении своей «бытийственности» или «мысленности» (гегелевский Geist не может быть помыслен по определению). Третье следствие связано со временем. Время здесь — это *когда думают*, то есть время *причины* или *события* (α) или, как уже отмечалось, время *между фактом* (γ) и «фактом» (α). В свете этого «времени» мы можем, следовательно, переформулировать наше выражение таким образом: всякий раз, когда я думаю, что (γ) определяется (α), то это означает, что только там, где есть (γ), там есть и (α), детерминирующее (γ). Можно предположить, говоря языком буддизма, что (γ) и (α) существуют (или, как в Абхидхамме, *возникают*) всегда вместе.

Третье следствие гегелевской схемы абсолютного детерминизма предполагает возможность перемены мест определяющего и определяемого. То есть, что (γ) может детерминировать (α), хотя мифологически оба варианта останутся равноценными, перевернутый вариант мифа абсолютного детерминизма, основанного на антропном принципе Гегеля, будет также предполагать некую «онтологичность» для (γ), а не для (α), как в первом варианте. Только в этом случае переменной величиной станет (α), а (γ), (β) и другие будут фигурировать как константы. Тем не менее, в обоих вариантах неизбежно постулируется некое свойство (γ), не вписывающееся в логику оппозиции «бытийственное/мысленное» или «онтологическое/эпистемологическое». Итак, в «прямом» варианте это будет выглядеть так: мысль (γ), что (α) детерминирует (β), детерминируется (α), но только тогда, когда другое (α) — назовем его (A) — не противопоставлено (γ) и остается недетерминируемым относительно (α) и (γ). Тогда в перевернутом варианте это будет так: «мысль (γ), что (α) детерминируется (γ), детерминирует (α), где (γ), обозначенное как (Γ), недетерминируемо относительно (γ) и (α)».

Такая гегелевская мифологическая схема времени, по определению, отождествляет его с *внутренним* (относящимся к содержанию текста) временем мифа об Абсолюте, это *внутри-внутреннее* время реализации Абсолюта в истории. Время у

Гегеля служит тавтологическим обозначением «сознающего Я» и возвращает его к началу и источнику, где нет времени, из «настоящего» положения, *после* которого уже не будет времени, то есть не будет истории, не будет борьбы человека за то, чтобы его признали; не будет философии, только чистое неподвижное знание Знающего, Мудреца и абсолютно самоудовлетворенного Ученого (а не философа). Таков по своей сути комментарий Кожева на «Феноменологию», хотя, конечно, он никогда не посмел бы назвать гегелевскую (не говоря уже о собственной) модель времени мифологической и определенно отмежевался бы от каких-либо переформулировок этой модели. Но мифологической она остается благодаря чистому содержанию о гегелевском сюжете, без которого никогда бы не возник и комментарий Кожева. Кожеву принадлежала последняя попытка объяснить гегелевский миф его собственным языком, то есть способом, понятным, по крайней мере, автору «Феноменологии». Другими словами, он был последним, кто воспроизвел миф, тавтологичный гегелевской онтологической мифологии.

И последнее наблюдение по поводу времени у Гегеля и Кожева. Время думания (или знания), время объекта думания (например, истории) и время их отношения (причинно-следственного или какого угодно другого) — так выглядит гегелевская триада времени с точки зрения исследователя мифологии, а не историка философии. В отличие от циклической и полностью призрачной идеи времени в «Бхагавадгите» и абсолютно «непризрачного», но тоже циклического времени в «Старшей Эдде», у Гегеля концепция времени основана на постулате абсолютной «единости»: один Дух, один Человек (или человечество), одна История, один (последний!) Философ (то есть сам Гегель), один (первый!) Ученый или Мудрец (тоже Гегель), одно Время, один постисторический период (наше и последующее время) и т.д. Этот тип философского монизма, совмещенного с «единостью» мифологической картины мира и сильно окрашенного деизмом (хотя и в атеистической форме), являет собой очень устойчивую мифологическую тенденцию

нашего собственного исторического сознания, тенденцию, все еще далеко себя не исчерпавшую. Всякий раз, когда мы думаем, что время подходит к концу, наше восприятие (или, точнее, апперцепция) вынуждено рассматривать этот конец как конец времени вообще, а себя мы видим при этом стоящими как бы на границе между временем и поствременем, постисторическим существованием. Ориентируясь таким образом, «думающее Я» помещает себя на самую границу временности с точки зрения времени, которое оно рассматривает как условие (и, пожалуй, единственное) своего думания о себе и мире. Это вдвойне субъективно, так как «думающее Я», во-первых, выделяет время из своего собственного думания и, во-вторых, объективирует его как время своего существования в истории²³. Поступая так, оно находит для своего субъективного само-осознания язык несколько не менее субъективный и применяет его к вещам и событиям, внешним по отношению к себе, создавая тем самым мифологическую картину однородности времени²⁴.

Миф, каким я вижу его здесь и сейчас, — *феномен сознания*. Причем не только в общем и обычном смысле слова, то есть как то, что уже прошло через наше («наше» в условном смысле) сознание к моменту, когда мы о нем думаем. Это еще и феномен в феноменологическом смысле, а именно: мы не только сознаем нечто как миф, но и сознаем миф как нечто, как *другое* сознание. И «другим» оно является при этом в двух совершенно разных смыслах: в смысле отношения, — «другое, чем я, чем мое», «другое, чем это» и т.д.; и «другое» как *сознательный объект*, обладающий некими специфическими сознательными характеристиками, которые и делают его объектом моих мифологических размышлений.

Мы живем в цивилизации, полной всевозможных вещей и событий, которые называют словом «миф»: Миф Творения, Миф Воскресения, Миф Эдипа и т.п. Сегодня все эти «мифы» возрождаются в том числе и в науке, философии и т.д., что лишь указывает на их, так сказать, «мифологичность». Когда миф выступает как предикат и термин описания сюжетов, ситуаций, событий или даже персонажей, как-то: «Сотворение

мира Богом — это миф», «Воскресение Иисуса Христа — миф», «История Эдипа — миф». Для меня же миф был неотъемлемой частью моего внутреннего мира, элементом исторической преемственности. Он был словом, которым в культуре обозначалось то, что *тогда* считалось «мифическим». Лишь много позже я начал понимать, что миф (как идея, имеющая свою область применения, и как объекты, к которым эта идея применяется) до сих пор не был отрефлексирован как структура сознания (моего или чужого) ни в области науки, называемой «мифологией», ни в повседневном сознании.

И последнее замечание. Выше я уделял *времени* непропорционально большее место, чем другим аспектам мифа. Это делалось потому, что в не получившей еще своего определения мифологии я замечаю действие структур сознания (в том числе сознания исследователя мифа), временной характер которых очевиден. По этой же причине, сравнивая три сюжета, я сознательно игнорировал их конкретный исторический контекст, принадлежность к совершенно различным, заведомо не связанным между собой традициям. Для меня это всего лишь три фрагмента, обдуманно извлеченные из соответствующих традиций и представленные в качестве своего рода «срезов» соответствующих мифологий. В моем столь же фрагментарном представлении они продолжают жить, однако, уже не естественным образом, а как примеры, образцы мысли, которые по самой природе мышления не могут быть привязаны к определенному пространству и времени²⁵.

Примечания

¹ Поэтому разница между мифическим и «мифологически описанным (или описуемым)» может казаться психологически очевидной только до тех пор, пока миф (или нечто как миф) предстает передо мной в качестве мышления *абсолютно иного*, чем мое; то есть пока мое восприятие мифологического и думание о

нем не редуцированы («вновь-сведены») к их феноменологическому основанию и, тем самым, денатурализованы и депсихологизированы. Но как только мы проведем элементарную процедуру герменевтического понимания, в котором миф и мифология оба будут «вновь-сведены» к одному расширительно понимаемому мифологическому думанию, а «иное» или «еще одно» думание станет основной идеей мифологии, так сразу различие мифа и мифологии станет философски излишним.

² Позиция внешнего наблюдателя (исследователя религии, мифологии и т.п.) не рассматривается здесь как что-то естественное или само собой разумеющееся. Напротив, она вводится как результат весьма специфической феноменологической работы (или процедуры), подразумевающей наличие не двух, а *трех* возможных позиций сознания, а именно: (1) позиции наблюдаемого; (2) позиции наблюдателя; (3) позиции, которая, хотя она установлена наблюдателем, понимается им как более общая, чем (1) и (2), и включает в себе их обе как свои частные случаи. Это, конечно, не означает, что позиция наблюдаемого не может, в свою очередь, допустить существование позиции внешнего наблюдателя себя самого (2') или даже свою собственную более общую позицию (3). Но тогда я, как внешний наблюдатель, должен *сдвинуть* (*to shift*) свою позицию наблюдения от позиции (2) к позиции (3'), создавая тем самым «еще одну», третью позицию. Таким образом, эти три позиции будут типичными *шифтерами* (*shifters*), поскольку они могут быть зафиксированы только в течение одной конкретной феноменологической процедуры.*

³ То, что мы не можем *сотворить* миф, наводит на мысль об его *объективности*, равно как и то, что мы не можем воспроизвести или восстановить его в его актуальности. Это не постулат мифологии, а, скорее, простое эмпирическое (то есть не-теоретическое) допущение, которое подчеркивает «единость» субъекта и объекта в мифологии. Ибо ни рассказчик, ни герои мифа не могут воспроизвести его в этом смысле; они или знают его, или находятся в нем. На самом деле, сотворение мифа столь же мифологично, как сотворение мира. Тогда единственное, что я способен

* В лингвистике шифтером называется изменчивая, перемещающаяся позиция, зависящая от сдвига наблюдения. — *Прим. перев.*

сделать — это раскрыть мое отношение к мифу или осознать его как некоторую объективность (или факт) своего или чужого сознания.

⁴ The Bhagavadgita in the Mahabharata, text and translation by J.A.V. van Buitenen. Chicago and London, University of Chicago Press, 1981 (The Bhagavadgita). При переводе фрагментов Бхагавадгиты использовалось издание: [Бхагавадгита. Книга о Бхишме. Сер. «Философские тексты Махабхараты». СПб, «А-сэд», 1994 (Бхагавадгита, 1994). С. 165–243].

⁵ Kojève, Alexandre. Introduction à la lecture de Hegel, Paris, Gallimard, 1990 [1947 (Introduction)], p. 247

⁶ См.: The Elder or Poetic Edda, Part I, ed. and trans. by Olive Bray, London, 1908, p. 196–197.

⁷ The Bhagavadgita, II 5–10, p. 74–75.

⁸ Это чисто феноменологическое замечание предполагает, что некто *знает* себя как другого. «Думать» здесь представляет собой условный термин языка, лишенный специального философского содержания; «думать» о чем-то, уже известном от кого-то и от чего-то другого.

⁹ The Bhagavadgita, II, 22, p. 75–76. «Человек» здесь одна из разновидностей «живых существ». Это слово здесь метонимично словам *бхута* и *самтв*а.

¹⁰ На самом деле здесь, как и во многих других древних и раннесредневековых индийских контекстах, знание, его сообщение и восприятие осмысляются как единое событие и, что особенно важно, как единый феномен. В этой связи интересно заметить, что «дата» предполагаемого события, как уже говорилось выше, вполне отчуждена от события, как и вообще от содержания «Бхагавадгиты».

¹¹ В «Пуранах» мы видим, что один день Брахмы равен 12 млн годов Индры; 4320000000 годов человека и т.д., в то время как в буддийских источниках видим, что время смерти (точнее умирания) отличается от времени жизни, а время существования между смертью и новым рождением будет *неопределенным* с точки зрения времени жизни и т.д. Все эти состояния объясняются различиями в сознании, точнее, в состояниях человеческого разума. Эта тема подробно развивается в Лекции 5.

¹² Идея пустого и однородного времени как производная от идеи ментального времени неизбежна, но только не с исторической, а с психологической точки зрения, хотя, конечно, в *наше* время она обязательно воспроизводится в истории — истории как таковой, а не в думании об истории. Это производит странный эффект почти мифологической двусмысленности пустого времени в сочинениях современных философов. Вальтер Беньямин пишет по этому поводу: «Понятие исторического прогресса человечества неотделимо от идеи продвижения через однородное пустое время». И далее: «История — это субъект структуры, расположенной не в однородном пустом времени, а во времени, полном присутствия *сейчас* (*Jetztzeit*)» (Benjamin, Walter. *Illuminations*, ed. by Hanna Arendt, trans. by Harry Zohn. London, 1970, p. 263). По сути, мы имеем здесь дело с таким думанием об истории, которое полнотью освобождает ее от ее разнородного содержания и оказывается пустым и бессодержательным. Эта точка зрения, возвращающая нас к определению времени как незнания человеком своей смерти, созвучна идее Бергсона о времени как длению (*durée*), из которого исключается точка смерти. Тем не менее, конечно, ни Беньямин, ни его старший современник Бергсон не согласились бы с тем, что время в этом смысле «только мыслится», и что их позиция столь же мифологична, как идея «Кришны-Времени-Смерти» или даже как наша точка зрения на этот счет.

¹³ The Bhagavadgita, II, 25–32, p. 115–117

¹⁴ Обладает ли Самость знанием о Личности? Это пока открытый вопрос, и думаю, он будет оставаться открытым по причинам чисто мифологическим, а именно — такое знание не описывается в индийской мифологии.

¹⁵ Личность — «единица сознания» не только в смысле «одно сознание» или «сознание одного», но еще и как сознание (человеком) своего времени.

¹⁶ К сожалению, мне не придется больше в этих лекциях обращаться к сюжету Одина. Поэтому сделаю несколько коротких замечаний, поясняющих сказанное о *знании и времени* в «Старшей Эдде» и в прозаических пересказах Снорри. Первое — содержание легенд единичного цикла определенно *не содержит объективного знания всего сюжета*, то есть *всей истории мира*,

ни даже намек на то, что такое знание может существовать. Отсюда прямо следует невозможность *всезнания* бога и *невозможность божественного* абсолюта (идея, по-видимому, вовсе чуждая древнему германскому гению). Знание здесь — бесконечный процесс, не знающий остановки, но знающий регрессию. Этим, психологически по крайней мере, объясняется одержимость Одина знанием: он знает, что не знает того, что знают Норны (прядущие судьбы), и знает, что есть то, чего не знают и Норны. Второе замечание. Практически любое знание — о времени или о временах: когда конец? Скоро ли? Кто будет убит первым? При том, что вообще-то Один знал (от Норн, от других мудрецов и сам) о том, *что* из будущего было *уже* заложено и даже сказано *до начала всего*. Но это еще не все, потому что одно «все» кончится, а другое начнется: но будут ли те, в «новом начале» помнить о «старом конце»? И третье, не более чем косвенно выводимое из предыдущего: знание разворачивается (и «сворачивается») вместе со временем. Оно — почти функция времени, в отличие от большинства древнеиндийских (но после-ведийских) мифов, где время — функция знания. Полное знание возможно лишь с остановкой времени. (У Гегеля наоборот: время останавливается из-за полноты знания.)

¹⁷ Сказав это, мы, конечно же, не должны забывать, что последних не интересовала идея «биографического» и, тем самым, жизнь с ее временем.

¹⁸ При этом я учитываю, что гегелевская «Феноменология духа» категорически не допускает такой позиции, и что сама идея стороннего наблюдателя мифа не менее мифологична, чем рассматриваемый миф.

¹⁹ «История есть трансценденция... Это — „диалектическое подавление“ Человека, отрицающего себя (как данное, естественное) и в то же время сохраняющего себя (как человеческое существо), то есть сублимирующего себя своим сохраняющим самоотрицанием. И это „диалектическое движение“ предполагает и подразумевает конечность того, что „движется“, то есть смерть человека, создающего Историю». А. Кожёв. Introduction à la lecture de Hegel, p. 559.

²⁰ Там же, с. 552.

²¹ Гегелевский *Geist* не может постулироваться, если одновременно и отдельно не постулируется Знатель. Они просто не могут существовать в созерцании друг без друга. Отсюда следует необходимость антропологии; Абсолют нуждается в том, чтобы пониматься как «Он», в то время как в «Бхагавадгите» и «Упанишадах» Абсолют — это «То». Но Абсолют у Гегеля не может полагаться, не будучи сам по себе «знаемым», в то время как в «Бхагавадгите» он непознаваем. То, что Знающий — это Человек, совершенно обязательно для Гегеля и случайно для «Бхагавадгиты».

²² Тем не менее, эта субъективность имеет и противоположную сторону. Ведь для Гегеля, как и для Кожева, все, о чем они говорят, должно было, так или иначе, быть *тем, что произошло сейчас, произошло уже и происходит еще*. Это и есть история, единственная в своем роде. Это подразумевает трехактную пьесу: акт первый — самосознание человека и признание его самосознания другим человеком; затем продолжение — смертельная борьба за признание, и ее конец с само-реализацией Духа в последнем философе и первом Знающем, Гегеле, и Всемирном признании, персонифицированном в Наполеоне. «Единственная в своем роде» — потому что Гегель есть точка конца истории, и Кожев — единственный свидетель этого события в глазах постисторической эпохи.

²³ В самом деле, достаточно взглянуть на такие современные клише, как «последняя война», «конец культуры», «конец человеческой цивилизации», или такие самообозначения, как «постмодернизм», «постструктурализм», «постмарксизм», «деконструктивизм», «постэтичность» и другие, чтобы увидеть в них не более чем термины, с помощью которых человек XX века помещает себя *субъективно* на границе того или иного контекста «своей ситуации», не осознавая *объективно* мифологического характера этого «само-помещения».

²⁴ Это, конечно же, не означает, что картина мира с неоднородным временем была бы менее мифологична.

²⁵ Такое выделение и фрагментирование — не типичный метод исследователя мифологии, а скорее спонтанное направление, которому философ дает свободный ход, когда он вовлекается в

мифологию. Он ставит перед собой задачу денатурализовать содержание (сюжет) текста, извлекая из него все, чего не было в нем от традиции (См.: W. Benjamin. *Illuminations*., pp. 40–41; 44–49). Сама эта работа является, с одной стороны, актуализацией этого содержания в сознании, что делает его *настоящим* и *вне-временным*, а с другой — позволяет сознанию вернуться с этим содержанием назад к традиции и рассматривать ее с точки зрения ее собственных «вневременных» элементов.

ЛЕКЦИЯ 2

ЧТО ЕСТЬ МИФ?

(Встреча с Индрой)

Я не хочу истины,
Я хочу ответ.

Х. П. Лавкрафт

1. МИФ И ТРИ АСПЕКТА ТЕКСТА

К мифу я пришел как философ, который по определению, данному Ницше в конце прошлого столетия и Роги фон Римсом в конце нынешнего, не может отождествить себя со своей теорией, не говоря уже о чужой. Напротив, такой философ склонен идентифицировать свою жизнь со своим осмыслением жизни (но не наоборот). Ему приходится отчаянно сражаться с ученым или исследователем внутри себя за свободу от объективной истины. Он преодолевает «инакость» предмета своего думания, потому что он уже объективизировал себя как иного в своей рефлексии. Таким образом, к мифу он приходит как к неведомому в принципе и может оказаться, что это неведомое — он сам.

§1. Текст как первичный объект мифологического исследования

Обратимся сначала к мифу как к слову обиденного языка, обозначающему в контексте современной культуры неопреде-

ленное понятие, соотносимое разве что с размытой и еще не уточненной идеей. Ибо мы еще не знаем, о ком и о чем вопрос «что есть миф?», и к чему я обращаюсь, задавая этот вопрос. В самом деле, как можно спрашивать неопределенное о неопределенном? Поэтому, чтобы задать вопрос, не говоря уже о том, чтобы ответить на него, необходимо установить *первичный объект* исследования, и единственно возможным таким объектом в нашем случае может служить *текст* — в своем наиболее общем всеохватывающем смысле¹. Таким образом, любой текст, первичный или производный, оригинальный или подражательный, подлинный или подделанный, личный или безличный, авторский или анонимный, простой или сложный, ясный или зашифрованный, древний или современный, письменный или устный, услышанный или неслышанный, прочитанный или непрочитанный, воспринятый или невоспринятый, остается единственно возможным первичным объектом исследования и единственным источником «сырого» материала для исследователя мифологии.

§2. «Вещность» текста

«Вещность» характеризует, но не определяет текст как одну из наиболее фундаментальных категорий культуры и предполагает, с одной стороны, *идею* текста вообще, и с другой — идею какого-либо *текста* как конкретной вещи. Под «вещностью» нами понимается не только «физичность» текста в смысле объективных его физических свойств (подобно видимой форме, пространственной конфигурации, цвету, звуку), но и «мысленность» — в смысле форм и характеристик его восприятия². Так обстоят дела с текстом как вещью, увиденной с точки зрения культуры, которая пользуется словом «текст» для описания самой себя.

§3. Первый аспект (феноменологический): текст как факт объективации сознания

Однако, рассматривая текст в окаеме сознания и с точки зрения наблюдателя, вознамерившегося увидеть в нем сознание тех, кому он может быть так или иначе приписан, мы можем мыслить его как *форму сознания*. Или, выражаясь точнее, понятие текста в этом случае может быть сведено к понятию способа, *при помощи которого* сознание, когда оно становится «сознающим что-либо», объективизирует себя в конечных, дискретных и отдельных целых величинах, называемых «текстами». В этой связи следует заметить, что текст — не единственный способ само-объективации сознания. Нельзя утверждать, что текст как вещь, а не как *понятие*, есть порождение сознания. Лучше было бы сказать, что где есть сознание, там может «случайно объявиться» и текст, или присутствовать как способ или форма его объективации. *Конкретный текст не может быть порожден ничем иным, как другим конкретным текстом*. То есть, строго говоря, мы не можем сказать о «тексте сознания» иначе как метафорически или риторически, но можем говорить о «тексте мифа», так как он предполагает понятие *содержания*, в то время как первый термин остается просто *формальным* условием существования (присутствия) последнего. Но об этом позже³.

§4. Феноменологическое определение текста

Текст, таким образом, предстает перед нами в своем феноменологическом аспекте как первичный объект мифологического исследования и видится, как он есть, в качестве вещи или «квазиматериального» целого, одним и тем же и по своим объективным характеристикам, и по субъективным (характер рецепции, перцепции и использования). Или, выражаясь определеннее, мы имеем здесь дело с текстом, когда мышление *фиксирует часть или фрагмент его континуума в дискретных моментах и полагает его (в первую очередь) в самом себе, с*

одной стороны, как целое, к которому мыслящий может вернуться, вспомнить и воспроизвести, а с другой — как сложное целое, ряд или конфигурацию элементов, внутри которой мышление может двигаться, как внутри сложного объекта.

§5. Закрепленность текста в пространстве и вне времени

Я называю текст фиксированным объектом, потому что процесс думания с его *временными* характеристиками (такими, как длительность) на этом заканчивается и уступает место *пространству* текста с его *пространственными* характеристиками и измерениями. В тексте мы прежде всего имеем дело с пространством объективированного думания, когда оно может вновь обращаться к этому пространству как к уже сформированному объекту и приводить в действие процессуальность внутри объекта, лишённого собственной темпоральности. Следовательно, в феноменологическом аспекте текст, как объективация мышления или сознания, может не обладать собственным временем, обладая лишь пространством, хотя его содержание при этом может иметь и обычно имеет характер временной последовательности описываемых событий, или же отсылает ко времени описания. Но это уже совершенно другая проблематика, к которой мы обратимся позднее⁴.

§6. Разделение и расширение текстов

В феноменологическом аспекте текст представляет собой абстракцию, позволяющую оперировать с текстами на любом представимом уровне их разделения и сегментации и тем самым определять один из них как множество текстов, рассматривать два или более текста как один, или каким-то иным способом отождествлять их в виде *одного* текста⁵. С точки зрения феноменологии, этот аспект может быть назван «номинально-интенсивным», когда Веда (или Веды) может быть именем одного текста, «Ригведа» — другого, «Ригведа» II,8 — третье-

го, это мое предложение — четвертого и т.д. Подобным же образом и текст «Ригведы», изданный К. С. Гелднером, и текст английского перевода «Ригведы» Р. Гриффита могут быть названы одним и тем же текстом и т.д.⁶ В этом смысле каждый текст может быть рассмотрен как репрезентация различных интенциональностей мышления при формально одном и том же *направлении* мысли, которое может быть названо «текстуальным».

§7. Второй аспект (коммуникативный): текст как интенция быть посланным и принятым

Второй аспект, который я, следуя установившейся традиции, называю коммуникативным, позволяет рассматривать текст как некое целое, которое передается или должно быть передано во времени и пространстве. Передача текста представляет серьезную проблему для феноменологии, так как в этом случае мы не можем отделять материальные (или квазиматериальные) средства, методы и условия его передачи от интенциональности его фиксации в качестве объекта сознания, передача которого может быть рассмотрена как другая сторона существования текста⁷.

При этом интенцию передачи текста определенным способом, о чем можно судить объективно (с точки зрения внешнего наблюдателя), исходя из самого текста, и интенцию объективирования сознания (или мысли) в виде текста можно в принципе рассматривать как две различные интенции (или мысли). Идея текста, с точки зрения этого аспекта, предполагает его актуальную или потенциальную рецепцию, или перцепцию, или автоперцепцию, в то время как с точки зрения первого аспекта это не важно.

§8. Текст как сигнал

Далее, второй аспект обязательно предполагает наличие *пространственно-временной сферы*, меняющейся в размере от

момента во времени и точки в пространстве до «всего времени и пространства вселенной». Мысль, объективирующая себя в тексте и отсылающая к этой сфере, как раз и формирует конфигурацию «думающих объектов», поскольку сама идея передачи текстов предполагает понятие *других мыслей или сознаний*; последние могут принимать и воспринимать текст как неделимый индивидуальный сигнал не только от мысли, отличной от них самих, но и как указывающий на ее существование. Исходя из этого, можно предположить, что понятие «инакости» мысли, ума или сознания свойственно именно этому аспекту текста. Таким образом, с точки зрения коммуникативного аспекта, который я называю «формально=экстенсивным», текст, принимаемый и понимаемый «другими», может быть сведен к своему «абсолютному» минимуму, то есть к сигналу, сообщаемому, что это именно текст и что он несет или *может* нести некоторое содержание, помимо того, что «это текст», когда оно не различается получателем (так сказать, «нулевое содержание»).

§9. Третий аспект (содержание): текст как он есть в его понимании и интерпретации

Наконец, мы подходим к третьему и наиболее существенному для мифологии аспекту текста — *содержанию*. Содержание, будучи категорией, относящейся к тексту, не может быть определено логически или классификационно. В самом общем смысле, в отличие от первого аспекта, где текст фигурирует как *факт* объективации сознания, и от второго, где он присутствует как намерение (интенция) быть посланным, принятым и понятым, с точки зрения третьего аспекта текст можно представить как *нечто существующее только в восприятии, чтении и понимании тех, кто уже принял его*. Особенно важен здесь последний пункт, так как простой факт бытия текста или его послания и принятия не имеет никакого отношения к тому, *как, в каком качестве и кем он читается, слушается, понимается и т.д.* Иными словами, *содержание текста, в фе-*

номенологическом смысле, есть то, что порождается внутри и в процессе его восприятия, чтения, понимания и интерпретации.

§10. Порождающее качество текста как существующего между сознаниями

Я подчеркиваю здесь слово «процесс», поскольку, будучи *временным* (то есть не одномоментным, имеющим свое время), он воспроизводит внутри текста время из того, что до сих пор оставалось простой пространственной конфигурацией закрепленного мысленного объекта. Это не «ментальное» время чтения, слушания и т.д., а *внутреннее* время самого текста, то есть время его сознания, читаемого другими сознаниями, если можно так выразиться. Именно этот аспект обнаруживает новое качество текста, а именно — его *способность порождать другие тексты* не посредством их фрагментации, сегментации, комбинации или отождествления, но при помощи использования различных элементов одного текста в качестве «кирпичей» для построения другого или, используя элементы одного текста и конфигуративный или конструктивный принцип другого, для создания третьего, и т.д. Строго говоря, будучи рассматриваемым в этом аспекте, никакой текст не может быть помыслен как «нулевой» или даже как «первый в определенном ряду текстов», ибо сама идея текста предполагает, что *ни один текст не существует без другого*. Мы не можем, рассматривая текст с точки зрения этого («порождающего») аспекта, утверждать, что именно сознание порождает текст как содержание; последнее всегда, если оно существует, «уже дано» как текст (а не наоборот).

Однако, прежде чем перейти от «текста как содержания» и объекта мифологического исследования к мифу как предмету исследования, мы должны еще раз вернуться к нашим вопросам о мифе.

2. СЮЖЕТ КАК ДЕЙСТВУЮЩИЕ ЛИЦА, ДЕЙСТВИЯ И СИТУАЦИИ

§1. Три версии вопроса «Что есть миф?»

Вопрос «Что есть миф?» останется простой абстракцией, если, как уже было сказано в начале этой лекции, я не узнаю, *что* или *кого* я спрашиваю. Сама природа этого спрашивания допускает, по крайней мере, три возможные версии:

А. Допустим, что то, с чем я имею дело, есть миф, в таком случае обращенный к нему вопрос будет: «*что ты есть?*»⁸

В. Допустим, что я исследую некоторый объект (например, содержание текста), который может раскрыться или не раскрыться как миф, в таком случае вопрос будет: «*миф ли ты?*».

С. Допустим, что слово «миф» уже было использовано мною или другими для описания некоторого объекта или объектов исследования и соотнесено с некоторыми другими близкими терминами. Вопрос в таком случае должен быть обращен ко мне самому и звучать приблизительно так: «*каково значение слова „миф“ для меня как исследователя мифа?*»

§2. Знание исследователя, включенное в объект его исследования

«Феноменология вопрошания» предполагает, что во всех трех вопросах мы уже пользовались «мифом» как словом обычного языка, которое может обозначать некоторые (или даже все?) факты и события, привлечшие мое внимание; причем в третьем вопросе это слово может быть использовано и как мета-термин языка мифологического описания. Однако, отвечая на третий вопрос, мы столкнемся с существенными методологическими затруднениями, поскольку здесь объект исследования — а именно, содержание известных мне текстов, — с необходимостью включает в себя текст моего собственного знания о том, что есть миф и чем он может быть.

[Ибо на самом деле «миф» как термин описания — то есть когда им обозначается и что-нибудь другое, скажем, не-миф, — очень трудно объяснить иначе, чем феноменологически. Учитывая к тому же, что феноменологическое объяснение обязательно предполагает редукцию понятия мифа к какому-либо иному понятию или понятиям, каждое из которых также может быть рассмотрено в качестве отправного пункта феноменологического исследования. В качестве объекта редукции миф обладает своими собственными глубинами и мелями, не говоря уже о тупиках, из которых наиболее безнадежный — почти полная невозможность в ходе исследования разделить субъективный и объективный аспекты мифа или в мифе, что, в свою очередь, затрудняет отделение этического подхода к нему от этического. В самом деле, когда и где должен я провести границу между мифологическим в объекте, будь то текст, сказка, легенда, — и мифологическим в моем думании в тот момент, когда я исследую этот объект как миф?]

§3. Введение «сюжета»

Именно в связи с третьим из вопросов, конкретизирующих вопрос «Что есть миф?», мы должны обратиться к еще одному понятию, конкретизирующему понятие содержания текста — к *сюжету*. С точки зрения сюжета все события, все, что случилось, случается или случится в мифе (включая мышление), может быть передано как *действия*, распределенные во времени и пространстве содержания текста, то есть организованные во временных последовательностях и в пространственных конфигурациях⁹. Сюжет соотносится с *мифом* как идея, понятие и слово не только потому, что Аристотель называл и то и другое *muthos*, но прежде всего потому, что мы имеем тут дело с абстракциями, полученными из восприятия *содержания* текста. При условии, что сознание уже объективизировалось в тексте как отдельном дискретном целом, а рассматриваемый текст уже принят как сигнал. Лишь после этого эти абстракции можно рассматривать как предшествующие тексту в его мыс-

ленной репрезентации на уровне содержания, независимо от того, представлено ли оно в виде синхронного эйдетического образа, или как временная последовательность, или как и то и другое. Однако, чтобы вообразить сюжет (*muthos*) как конкретизацию содержания, мы должны трансформировать названную репрезентацию во что-то гораздо более абстрактное, задавая вопрос «о чем это?», где «это» и есть репрезентация, а не содержание репрезентируемого текста. И учитывая, что слово «это» здесь не просто предполагает различие между восприятием (перцепцией) текста в виде физического (видимого, слышимого, осязаемого и т.д.) объекта и восприятием его как содержания, которое можно помыслить, но и учитывает различие между «кто» и «что», а также между «воспринимаемым» и «воспринимающим» внутри содержания. Лишь тогда мы можем конкретизировать наш первый, общий вопрос о сюжете: «что с чем» или «с кем произошло?», или — «кто (или что) что знает?». В таком случае оба эти вопроса и ответы на них и смогут, очевидно, выразить нашу способность видеть вещи и события на уровне содержания текста и нашу возможность помыслить последнее в качестве абстрактной модели нашего поведения и мышления в целом.

§4. Первичность события versus первичность действующего лица в сюжете

Аристотель, отвечая на вопрос о смысле сюжета в трагедии, связывает ее содержание с самим сюжетом, а точнее, с «нами», говоря, что трагедия всегда о том, какие (страшные) вещи случаются (или могут происходить) с теми, кто намного лучше или хуже нас, либо в ней идет речь сразу о тех и других¹⁰. И далее он заключает свое определение сюжета очень важным замечанием, объясняющим эмоциональное воздействие трагедии на зрителя: «Но это могло бы или может случиться с каждым».

То есть это внутренне противоречивое, на первый взгляд, определение предполагает, что хотя имеется существенное

(типологическое) различие между действующими персонажами трагедии (на сцене или в жизни) и остальными людьми, но сама абстрактная возможность стать таким действующим лицом сохраняется для каждого; этим утверждается приоритет события перед действующим лицом. А с другой стороны, если мы придерживаемся «первичности» или, скорее, «прежде-данности» действующего лица с его типом и индивидуальными характеристиками, тогда именно оно определяет или даже притягивает к себе события и действия, составляющие сюжет.

§5. Введение ситуации

Именно «внутренний дуализм», присущий аристотелевскому понятию «мифа как сюжета», приближает нас к остающемуся все же нераскрытым его понятию *muthos как мифа*. В самом деле, не можем ли мы теперь спросить, а нельзя ли рассматривать дуализм «действующее лицо/событие» в виде мифологического дуализма? Предваряя то, о чем будет говориться в третьей лекции, замечу, что понимание сюжета не может основываться ни на каких бинарных оппозициях. Противопоставление действующего лица и действия, хотя оно и является принципиальным и фундаментальным для сюжета, недостаточно для того, чтобы сформировать сюжет как целое. Поэтому мы должны отвлечься на некоторое время от сюжета, поскольку, хотя он и абстрагирован от содержания текста и сам является абстракцией, но тем не менее остается темпоральной абстракцией, имеющей отношение к вещам или событиям, представленным во временных последовательностях внутри содержания (со временем нашего восприятия или осознания сюжета), или с любым другим временем. Чтобы ввести понятие одновременности в наши размышления о мифе как о сюжете или о виде сюжета (при том, что оба они являются абстракциями содержания), нам необходимо прибегнуть к еще одному понятию — *ситуации*. Именно ситуация прерывает линейную диахронию сюжета и позволяет содержанию обрести полноту многомерной композиции.

§6. Содержание как сюжет (диахронный) и ситуация (вневременная)

Ситуация в сюжете всегда проявляет свою вневременную сторону. Во-первых, в том смысле, что разнообразные элементы содержания, которые описываются в сюжете как расположенные во времени, воспринимаются в ситуации синхронно, а, во-вторых, и весь сюжет или даже частные его особенности и характеристики тоже могут восприниматься при этом как несоотносимые с каким-либо конкретным временем или вообще со временем.

Следовательно, приведенное выше утверждение Аристотеля может быть рассмотрено как своего рода характеристика «ситуации сюжета трагедии вообще». В принципе, каждый сюжет может быть представлен в виде ситуации, а каждая ситуация аналитически разложена на этапы своего развития или формирования и измениться во времени. Однако как *формальное* понятие «ситуация», благодаря своему вневременному характеру, есть все же нечто более общее и абстрактное по отношению к содержанию текста и к сюжету, чем сюжет в его отношении к содержанию и ситуации. И тем не менее это будет в дальнейшем важно для нас при попытках ввести понятие мифа, и *сюжет и ситуация — понятия чисто формальные в их отношении к содержанию текста, в то время как о мифе этого сказать нельзя.* Другими словами, и сюжет и ситуация обнаруживают себя как два универсальных *способа описания* содержания текста, как два способа думания о содержании, которые могут быть применены в одинаковой степени к любой *форме* его восприятия, и в то же время — это *мыслимые принципы* его «внутренней организации». При таком подходе они выглядят практически как тавтология понятия «содержание», поскольку последнее воспринимается *вместе с сюжетом и ситуацией.*

*§7. Ситуация с точки зрения действующего лица
(внутреннее знание), сюжет с точки зрения наблюдателя
(внешнее знание)*

Однако феноменология ситуации на этом не заканчивается. Ситуация присутствует *внутри* сюжета наряду с событиями и действующими лицами. Точнее, она чаще всего присутствует как нечто *известное* (думаемое, видимое, слышимое, обсуждаемое) действующим лицам или рассказчикам и выражаемое ими в содержании текста как своего рода «содержание в содержании». Когда сам факт такого выражения является актом в последовательности актов и событий, формирующих сюжет. Лишь в этом случае можно подходить к ситуации не только как к формальному понятию и термину описания, а как к способу мысли или сознания представлять сюжет внутри сюжета или сюжет внутри фрагмента сюжета. Хотя и я, в качестве исследователя текстов, могу разделить сюжет на ситуации или реконструировать сюжеты из ситуаций, ситуация кажется относительно более произвольной и субъективной, чем сюжет (даже с точки зрения стороннего наблюдателя), потому что, среди прочего, герой *знает* о ситуации только тогда, когда он рассказывает о ней. Независимо от того, правильно или ложно его знание с точки зрения (знания) всего сюжета. Но он не может *a fortiori* знать весь сюжет, иначе он аннулировал бы его вместе со своей ролью. И тем не менее сюжет может быть познан мною как внешним наблюдателем (рассказчиком, читателем, слушателем и т.д.) на основе его уже сконструированной универсальной формы восприятия относительно *всего* содержания текста.

§8. Миф и идея чистого содержания

Тогда миф или мифологическое будет видеться как *нечто* в содержании текста, уже воспринятом в виде сюжета или ситуации, к чему мы возвращаемся *посредством* форм содержания сюжета и ситуации. Или иначе — как то, в терминах чего

все мыслимые и воспринимаемые элементы сюжета (включая его формы и способы мышления и восприятия) могут мыслиться и восприниматься как *чистое содержание*¹¹. Это понятие, введенное в первой лекции, не может быть постулировано заранее или использовано до интерпретации заданного содержания. Только в акте интерпретации, *post factum*, оно появляется в моем думании о мифологии в качестве идеи содержания как индивидуального и неделимого факта. Факта, который не может быть ни реконструирован, как любой другой факт, ни разложен на первичные элементы, указывающие на его специальное мифологическое или эпистемологическое значение. Возьмем, например, часть сюжета истории Индры [см. ниже, 3, I, (10) — (11)]: «Индра в доме Тваштара выпил очень много напитка Сомы, принесенного Орлом. Затем он убил змея Вритру и освободил водную стихию». Мое *мифологическое* (в смысле науки «мифологии») восприятие этого фрагмента будет, как это ни банально, сводиться к тому, что Орел, представляющий *солнечную* энергию, приносит небесный (*лунный?*) напиток Сому Индре, воплощающему *атмосферную* энергию, чтобы освободиться от духа водной стихии Вритру. Последний был произведен из Сомы и огня Тваштаром, демиургом мира видимых форм, чтобы убить Индру. Содержание моей интерпретации этого фрагмента относится к содержанию самого фрагмента, с одной стороны, как к абсолютно индивидуальному и неделимому в самом себе факту (*этосу*) и, с другой стороны, как к совокупности голых фактов с их интенциональностями — совокупности, в которой ситуация не может быть противопоставлена сюжету, содержание — форме, интерпретация — интерпретируемому, пространство — времени. Если смотреть на фрагмент с этой точки зрения, то он предстанет как чистое содержание еще и в том смысле, что может породить другие содержания (например, содержание совсем другого мифа), основанные на этимологическом восприятии имени Индра («сила», «могущество»), или, наконец, содержание моего собственного мифологического восприятия. Но чистое содержание не может быть порождено или намеренно избрето *как миф*. Говоря так, я имею в виду саму индивиду-

альность содержания, а не текста, которая может существовать только как *индивидуальность другого*, не вашего мышления. Если ваше мышление становится *чистым содержанием*, то это происходит лишь при условии, если оно уже стало объектом для другого мышления или вашего же, но только если ваше мышление само стало другим. Так, если я говорю: «Иван Петров, как Индра и Эдип, убил своего отца и, как Эдип, спал со своей матерью», то я не воссоздаю чистое содержание мифа, потому что, обращаясь к чистому содержанию двух индивидуальных мифов (здесь I и II), я лишь воспроизвожу, так сказать, некую «общую мифологическую ситуацию». Однако сказанное мной об Иване Петрове *может* стать чистым содержанием, если кто-то другой (или я в качестве другого) отнесется к нему как к индивидуальному мифу другого.

§9. Миф с точки зрения вопроса (А), когда идея текста превращается в содержание, определяемое через сюжет и ситуацию

С точки зрения вопроса (А), миф — это интенция текста (или внутри текста) быть (или целиком стать) содержанием; как правило, она нейтрализует привычные тематические оппозиции, используемые теми, кто спрашивает миф: «Что ты есть?». Эти оппозиции (сознательное/бессознательное; форма/содержание; субъективное/объективное и др.) становятся при этом чисто формальными, хотя и могут использоваться исследователем мифа при *этическом** подходе к нему. Ответ на вопрос (А) только обнаруживает интенциональность как тенденцию, свойственную определенному содержанию и, возможно, самому вопросу. Наша же ближайшая задача состоит в том, чтобы представить эту интенциональность как содержание особого рода, не похожее на другие. Именно поэтому мы должны обратиться ко второму вопросу (В) и спросить сюжет (или ситуацию) об «остатке» чистого содержания, осевшего на

* Слово «этический» указывает здесь на подход, когда исследователь исходит из системы своего знания. — *Прим. ред.*

его края. Тогда ответ, который мы получим, будет направлен изнутри содержания, уже понятого как сюжет и ситуация. Да, сюда обязательно войдет и время, но только *внутри* содержания, представленного как сюжет и ситуация; однако сама идея *диахронии* как категории мифологического исследования может быть применена к содержанию только при условии, что оно содержит в себе и *не-время* как свою собственную (а не мою) идею мифа!

Но довольно обобщений! Миф будет ускользать от нас, пока мы не научимся узнавать его в содержании текстов, включая тексты наших собственных мифологических исследований, как что-то особенное и в то же время универсальное. Поэтому чтобы показать его особенный характер и универсальность, мы начнем демонстрировать это, обращаясь к различным текстам, включая и наш подход к их описанию¹².

Ответы, пусть и неадекватные, на вопрос «Что есть миф?» являются общим введением к девяти мифологическим примерам, рассмотренным ниже. Сейчас мы переходим от теоретических попыток к практическому исследованию понятий, вытекающих из самого мифа.

3. АСПЕКТЫ МИФА (СЮЖЕТ ИНДРЫ)

I. (0)1.¹³ До существования мира было не-сущее (*асат*), то есть *Риши*, то есть жизненные дыхания (*праны*), которые пожелали, чтобы наша вселенная существовала, и истязали себя аскезой (*тапас*), чтобы создать ее.

(0)2. Индра, будучи одной из этих *пран*, вызвал к жизни (зажег) все остальные *праны*, пребывая в их сонме. Он сделал это своей божественной мощью (*индрия*).

(0)3. Зажженные праны создали семь отдельных личностей (*пуруша*) и, сжавшись все вместе, сотворили Праджапати, который есть сам Агни — огненный алтарь, который предстоит теперь построить¹⁴.

I. (1) Индра создал мир из неразделенного хаоса и разделил мир на небо и землю¹⁵.

(2) Индра сотворил своего отца и свою мать из своего собственного тела¹⁶.

(3) Зачав Индру, его мать не хотела, чтобы он появился на свет [возможно, боясь того, что Индру убьет его отец]¹⁷, и носила его тысячу месяцев¹⁸.

(4) Боги боялись воина-Индру... и еще во чреве матери заковали его¹⁹.

(5) Наконец его мать позволила ему родиться «древним и принятым (то есть естественным) способом, каким все боги появлялись на свет»... но Индра сказал: «Не этим путем я выйду наружу. Этот выход скверен», — и вышел на свет из бока матери²⁰.

(6) Когда Индра родился, мать спрятала его [от отца, который хотел убить его?] и оставила его, «необливанного теленка», одного в пустыне²¹.

(7) Вяанса, его отец, обнаружил Индру, «бросил его на землю и раздробил ему челюсти»²².

(8) Индра схватил своего отца за ступни, убил его и сделал свою мать вдовой²³.

(9) Он провел в полном одиночестве свое детство, покинутый матерью, оставленный богами. Он жил в такой нищете, что ему приходилось готовить себе в пищу собачьи внутренности²⁴.

(10) Орел принес ему сладкий напиток Сому, которым он упился в доме Тваштара, и бог Вамадева (Вишну) помог ему, тремя огромными шагами измерив весь мир²⁵.

(11) Индра убил змея Вритру, лежащего на скале, своей «громовой дубиной Ваджра»... которую создал Тваштар; Индра освободил водную стихию и прорубил в скалах ложа для горных потоков²⁶.

(12) После этого торжествующий Индра стал строить и перестраивать свой небесный град. Он делал это снова и снова и остановился только после того, как получил Божественные наставления от Шивы и Вишну²⁷.

(13) Индра соблазнил Ахалью, жену великого Риши Гаутамы, и за это преступление был лишен мужественности на 100 лет, а она была обращена в камень на такой же срок²⁸.

(14) Индра овладел своей дочерью²⁹.

§1. Действующее лицо как объединяющий принцип сюжета Индры

Это лишь несколько из сотен эпизодов, относящихся к Индре, встречающихся в древних и средневековых индийских текстах. Каждый из них, возможно за исключением (0), может быть рассмотрен как микросюжет или комбинация двух или более действий, которые в принципе можно отнести к стольким субъектам или личностям, сколько существует эпизодов. Тем не менее, взятые вместе, они образуют *один* сюжет, так как их объединяет общий принцип — сам Индра. Но кто такой Индра^{30?} На этот вопрос можно дать много ответов, ибо если Индра — это больше, чем просто повод к выстраиванию эпизодов в стройную цепочку действий и конфигураций событий, — то следует смотреть на него как на миф или как на что-то мифологическое. Если же нет, то мы должны предположить наличие в этих эпизодах еще чего-то, что связало бы их вместе, независимо от того, кому или чему они приписаны в качестве субъекта или «агента» действия.

§2. Проявленные и скрытые состояния Индры. Трансцендентное существо, создатель, личный бог

В I(0) Индра — *трансцендентное* существо, называемое «не-сущим», Риши и жизненным дыханием. Трансцендентное, а не сверхъестественное потому, что в начале не было «естества» — природы. (Или лучше сказать наоборот — в начале была часть не-сущего, Риши, жизненное дыхание, которое и было Индрой.) Не был он и *личностью*, поскольку личность тоже не была еще создана. Это самое краткое описание ситуации, в которой появляется Индра как таковой, без мира, творимого или долженствующего быть сотворенным, без времени во вселенной и без «личности», так как личность была бы творцом или сотворенным.

В (1)–(2) Индра в качестве *бога* создал Мир и своих родителей. В процессе этого творения Индра был личностью. Или,

скажем, он должен был стать личностью *перед* или, по крайней мере, в момент акта творения и разделения мира, так как следует предположить, что где-то между (0) и (1) он превратился из трансцендентного существа в личного бога. Я говорю «где-то», а не «в какое-то время», ибо, с точки зрения *древнеиндийской* мифологии, время вторично и производно по отношению к творению. Рассматривая само время творения, о котором мы не знаем ничего, мы видим, что «реальное» время начинается только по завершении временного или не-временного процесса разделения вселенной на сушу и воду и после того, как были созданы родители Индры и зачат сам Индра³¹.

В (3)–(5) Индра рожден как конкретный бог, то есть известен как такой бог и почитается богами и людьми как конкретный, то есть конкретно проявившаяся *личность*. Последнее утверждение означает, что с момента своего рождения он будет не только известен и почитаем другими, но и включен в *их* время. В него должны входить, во-первых, *микrokосмическое* время его культа³² и, во-вторых, *маkрокосмическое* время его жизни и подвигов и *космическое* время всего *цикла* Индры. Время Индры и личность Индры здесь совпадают, невозможно найти *проявления* одного вне другого. Рождение (или зачатие?) Индры является чертой, отделяющей проявленные фазы или стадии существования Индры от непроявленных в данном космическом цикле³³. Каждый космический цикл, в древней и раннесредневековой индийской мифологии, содержит *три* фазы для каждого из богов³⁴: непроявленная (до сотворения мира), проявленная (во время существования сотворенного мира) и непроявленная (но теперь уже после конца мира). В этой связи следовало бы обязательно подчеркнуть, что состояние Индры, описанное в I(0), было состоянием его *не-существования* или *пред-существования* и могло, поэтому, быть рассмотрено как непроявленная фаза *всего* существования, а не только существования Индры и его мира³⁵. Таким образом, Индра сотворил себе родителей, чтобы родиться в новой, проявленной фазе своего существования, а для этого он должен был сверхъестественно воспроизвести естественную ситуацию своего рождения. Именно его рождение или, пожалуй, зачатие сделало

возможным весь *рассказ* — как в смысле собственно рассказа (или мифа!) о боге (*дева*) Индре, так и в том смысле, что это миф *per se*, то есть независимо от того, о ком или о чем это³⁶. Или, если вернуться к нашему вопросу о мифе, заданному в начале лекции, рассказ понимается здесь, во-первых, как история *мифического существа*, во-вторых, как история о *мифологических действиях и событиях* и, наконец, как рассказ, в котором элементы (персонажи, действия, события) *расположены так, что мы можем говорить о наличии мифологического*. Эти три аспекта ради простоты я называю соответственно: *типологическим, топологическим и модальным*. Такова, в первом приближении, трехаспектная структура мифического.

А. ТИПОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

§3. *Изменчивость богов среди классов существ*

История Индры показывает, что классическая эволюционистская концепция богов как «персонифицированных сил и явлений природы» едва ли к ней применима, а там, где действительно такая персонификация имеет место, она вторична и производна. Первична здесь идея богов как существ или классов существ, которые существенно отличны от других существ или классов существ. Это отличие заключается в том, что боги, *пока они являются тем, чем они являются*³⁷, могут переходить из одного класса в другой или даже превращаться из существа в не-сущее и наоборот и т.д. Можно называть их «сверхъестественными» в самом простом смысле слова: в смысле способности к трансформации и само-трансформации. Это их наиболее общее свойство. Например, подобно другим естественным существам, Индра был зачат отцом и матерью, был счастливым или несчастливым, жалким и торжествующим, порочным или благородным, но, в отличие от других естественных существ, он сотворил своих родителей до того, как был зачат ими, и, что еще более важно, он *превратил себя в мура-*

вья³⁸. Делая это, он нарушил закон природы, своей собственной в том числе, так как сверхъестественность включает в себя сверхъестественную способность быть естественным. Более того, только в силу своей принадлежности к классу сверхъестественных «мутантов» и «мутаторов» Индра был богом грома, атмосферы и войны, но не наоборот. Так как, и это ясно видно в многочисленных ведических, эпических, пуранических и фольклорных текстах, не из-за того Индра является богом (*дева*), что он персонифицирует гром, но из-за обладания конкретными свойствами бога он является персонифицированным громом, Царем Богов, Великим предводителем Арийских воинов, пьющим Сому.

§4. Введение понятия «трансцендентность» как того, что лежит за пределами сверхъестественного и естественного

Однако объяснение сюжета Индры никак не исчерпывается оппозицией «естественное/сверхъестественное», поскольку она имеет смысл только *внутри* того, что относится к «естеству» (природе), то есть к тварному, и по определению не может ни в каких обстоятельствах быть применена к сверхъестественному или творящему в индийской мифологии. Вот почему нам необходимо ввести здесь понятие «трансцендентного» как лежащего за пределами всего, что имеет отношение к сверхъестественному и естественному, и тем самым находится вне творения и тварности. Индра, таким образом, как Риши или жизненное дыхание в $I(0)$ предшествует самому себе как творцу и дифференциатору мира; в творении и дифференциации мира в $I(1)$ вместе с сотворением своих родителей он предшествует самому себе как «рожденному», и, наконец, в своем сверхъестественном рождении он предшествует самому себе как личному богу (*дева*), совершающему различные действия, естественные и сверхъестественные, и формирующему тем самым сюжет нашего рассказа.

Таким образом, триада «трансцендентное/сверхъестественное/естественное» будет для нас в последующем наиболее

общим способом классификации всех действий и ситуаций всего сюжета, если мы описываем его с точки зрения сверхъестественного.

§5. Введение понятия «не-обыкновенного» (*extra-ordinary*)

Однако и с точки зрения «естественного» история Индры также не может быть рассмотрена при помощи бинарной оппозиции «естественное/сверхъестественное». В I(3)–I(5) мы видим не только смешение естественных действий [например, его зачатие, гнев, голод] со сверхъестественными [например, спор Индры с матерью в ее чреве, рождение из бока матери, питье напитка *Сома*, принесенного орлом], но и действия, которые хотя и не являются сверхъестественными «технически» — выглядят все же очень *странными* с естественной точки зрения: мать оставляет Индру-ребенка в пустыне, голодный Индра поедает собачьи внутренности; сюда же относится инцест, пусть даже апокрифический, с дочерью, и сверх всего — отцеубийство. Эти действия и ситуации и составляют то, что я буду называть не-обыкновенным (описательная категория, которая превращает обычную мифологическую оппозицию в триаду: «естественное/сверхъестественное/не-обыкновенное»).

Именно в смысле этой триады не-обыкновенность обретает свою феноменологическую грань в качестве идеи, в которой субъективное, то есть самоощущение, самовосприятие, самосознание, смешивается с объективностью *типа* или *класса существ*.

Действия Индры и события, которые происходят с ним, хотя и отличают его от других существ того же класса (богов, *дева*), тем не менее не могут быть объяснены только фактом *трансцендентности* Индры как трансцендентного Риши. На самом деле — поскольку нельзя быть не-обыкновенным среди трансцендентных существ — идея трансцендентности автоматически отменяет триаду «естественное/сверхъестественное/не-обыкновенное». Потому что сверхъестественное всегда *превосходит чью-либо природу*, будь то человеческая, божественная или даже своя собственная (*свабхава*). [Хотя, повторим,

не может существовать никакой природы в трансцендентном.] Поэтому в терминах восприятия не-обыкновенного действия последнее и может быть охарактеризовано расхожей фразой: «О, это могло быть сделано (или случиться) только с ним (или с ней)!» Это подразумевает, с одной стороны, субъективность личного мнения, а с другой — объективное знание о чем-либо элитарном статусе (в терминах классов существ); однако то и другое не дано здесь раздельно.

То есть можно вновь предположить, что триада «естественное/сверхъестественное/не-обыкновенное» может быть использована при описании каждого ее члена. Так, например, из I(4) следует, что рождение из материнского бока столь же необыкновенно для богов, сколь и для людей (речь идет о не-обыкновенном внутри сверхъестественного), хотя Индра и в этом случае выступает как «не-обыкновенный бог»³⁹.

§6. «Не-обыкновенность» Индры

Не-обыкновенность Индры как личности часто упоминается поэтами «Вед» как нечто само собой разумеющееся и была известна индоиранцам еще задолго до того, как они стали индийцами, то есть разделились на индийцев и иранцев. Во всяком случае, Индра был уже известен им как убийца «змея» Вритры (авест. Vritrahan, «Вритроборец»), что [у нас I(11)] особенно интересно не столько из-за архаичности, сколько из-за того, что это обстоятельство еще более сгущает окружающую Индру (как личность) атмосферу двусмысленности, с незапамятных времен усиливавшую странность его действий и связанных с ним ситуаций. Остановимся на этом факте.

В контексте «Авесты» Индра тоже был *дева*, или скорее демоном, чем богом или благим божеством (*ахура*), но, подобно Индре в «Ригведе», и он убил «того же» демона Вритру. То есть ведийский Индра странным образом унаследовал при этом двойственность своего *авестийского* предшественника, как если бы они были *одной и той же личностью*. Однако примечательно, что первый, хотя и был демоном, убил другое

демоническое существо, а второй, хотя был богом, убивая «того же» демона Вритру, совершал чудовищное преступление. Поскольку, как видно из «Пуран», Вритра, этот ужасный змеевидный монстр — ни зверь, ни человек, ни бог — являлся *брахманом*, за убийство которого Индра подлежал суровому наказанию. Эту довольно странную реинтерпретацию центрального эпизода сюжета жизни Индры вполне можно рассматривать как еще один пример мифологической двойственности, проистекающей из совмещения различных классов существ в одной божественной или сверхъестественной личности.

Итак, Индра, хотя и был богом (*дева*), но подлежал наказанию за естественное (человеческое) преступление, а Вритра, являясь демоном, был тем не менее брахманом⁴⁰. Из чего можно заключить, что в обоих контекстах, как иранском, так и индийском, Индра относится к классу сверхъестественных существ и поэтому он способен — постоянно или временно, одновременно или диахронически — принадлежать к некоторым другим классам сверхъестественных или естественных существ, превращаться в них, приобретать некоторые их признаки, оставаясь при этом *собой*. Хотя достаточно трудно сказать, что в контексте нашего сюжета означает слово «собой», так как, во-первых, в I(1)–(2) смешивается естественное, не-обыкновенное и сверхъестественное, и, во-вторых, в I(0)–I (1–14) смешивается естественное, сверхъестественное и трансцендентное.

§7. Обратное отождествление Индры в не-сущем

Индра был странен как *личность* — он был оставлен матерью, убил своего отца, ел собачьи внутренности. Но был он странен и как *бог* — он сверхъестественно произвел на свет своих родителей, оставался во чреве матери 1000 месяцев, вышел из бока матери и потом был оставлен другими богами. Поэтому, возвращаясь *назад* к его *вневременному* предсуществованию, спросим, кем же он все-таки был (или есть?) тогда⁴¹?

К чему я обращаюсь с этим вопросом? К нашему тексту I(0). То есть вновь, исходя из этого текста, мы видим, что вопрос поставлен неправильно, потому что в нем спрашивается не «чем был Индра?», а «чем было не-сущее?». И тогда, ответив, что не-сущее — были *риши*, которые были дыханиями жизни, становится ясно, что один из них был, или *назывался*, Индрой. Ибо мы поистине не можем спросить: «Кто он (Индра) был?», ибо *то*, что было «в начале», не могло быть *им* в контексте I(0), поскольку там и тогда не было *личности* (*пуруша*). Только личность в указанном контексте может быть естественной или сверхъестественной, обыкновенной или не-обыкновенной, а Индра был «Самостью», — *именем* будущей личности, но никак не личностью. Здесь мы сталкиваемся с феноменом *обратной идентификации*. То есть, когда имеется *что-то неизвестное, недифференцируемое или «менее дифференцируемое, чем...»*, то оно идентифицируется как *что-то конкретное или «более конкретное, а не наоборот»*. [Или, с точки зрения самосознания, *когда другой идентифицируется как я, а не я как другой.*] ⁴²

§8. Космогонический взгляд на Индру как на имя личности, еще долженствующей быть

Как часть «не-сущего», то есть как Риши, как дыхание жизни, Индра, подобно остальным частям «не-сущего», *пожелал* существования вселенной и *изнурил себя тяжелой аскезой*. Эти два действия, желание (*ичха*) и аскетическое усилие (*тапас, шрама*), не были специфическими для него — в них он не отличался от остального не-сущего. Лишь тогда, когда, будучи одним из дыханий жизни, он *зажигает* их изнутри, он получает имя Индра благодаря своей энергии (*индрия*), отличающейся от *энергии внутреннего аскетического усилия* (*тапас**), дополнительной по отношению к ней. Только с этого момента часть не-сущего отождествляется с Индрой, то есть в

* Ср. русск. «тепло».

терминах обратной идентификации то, что предсуществовало в качестве имени, *зажжение* внешней энергией, становится именем этого действия. Имя предшествует здесь, так сказать, действию, и тогда желание, изнурение себя аскезой и зажигание энергией могут быть рассмотрены как три ступени обретения Индрой (а не кем-либо другим в данном контексте) *личности* — пока только в смысле выделения себя из общего класса риши (или пран). Скорее, мы имеем здесь дело еще с пред-личностью.

§9. Мифический взгляд на Индру как на
«не-обыкновенную личность», которая характеризуется
трансцендентной фазой предсуществования

I(0) — типичный пример космогонического мифа внутри ритуального контекста (возведения алтаря Агни), где ход сюжета совпадает с ходом ритуала. Однако, если мы рассматриваем I(0) как описание трансцендентной, а значит, не проявленной, по определению, *фазы* сюжета жизни Индры, — картина целиком меняется. Индра, чтобы быть⁴³ трансцендентной сущностью, риши или жизненным дыханием, должен быть именованной *прото-личностью*, возжигателем дыханий жизни и обладателем *индрии*. Чтобы быть именованной прото-личностью, он должен быть «потом» членом одного из классов или чинов сверхъестественных существ, «*дева*», «*богов*», для которых совершаются ритуалы, возливается *Сома*, поются гимны, и его личность реализуется как участие в космогоническом процессе, который завершается его зачатием. Но чтобы быть *девой*, он должен быть *не-обыкновенной личностью*, странным характером и чужим для *других* богов и людей. В этой связи я склоняюсь к тому, чтобы рассматривать его не-обыкновенность как отправную точку в феноменологии его божественности, так как сюжет мифа о нем может представляться реверсивно, от бытия в качестве не-обыкновенной личности к бытию в качестве части не-сущего, а не наоборот.

Для удобства я буду называть это направление событий, действий и обстоятельств в мифе «антикосмическим».

§10. Не-обыкновенные черты жизни Индры

Здесь мы сталкиваемся с двумя важными вопросами, уже намечавшимися выше. Первый вопрос: каково место не-обыкновенного в универсальной классификации существ в древней индийской таксономии? Или более конкретно: чему в этой таксономии соответствует наш класс «не-обыкновенного»? Поскольку наше деление существ на естественных, не-обыкновенных и сверхъестественных представляется слишком общим, уточним его. Что касается «сверхъестественного», то ему условно соответствуют три основных таксона (или единицы индийской классификации): *девы*, *асуры* (демоны) и *питары* (предки), если расположить их в более или менее иерархическом порядке. А *девы*, в свою очередь, делятся еще на несколько подгрупп, в связи с чем Индра, будучи богом (*дева*), попадает в подразделение богов, называемых *адитьи* (сыны Адити), и, возможно, в под-подразделение богов, называемое «Индры». Между тем ясно, что его жизнь была и не-обыкновенной жизнью не-обыкновенного человека. В ней можно выделить следующие черты:

А. Преступление [он убил своего отца (8), убил брахмана — Вритру (11), он ел внутренности собаки (9), он соблазнил Ахалью (13), изнасиловал свою дочь (14) и т.д.]. **В. Эксцесс** [онпил огромное количество Сомы (10), был ненасытен в страсти, он до бесконечности перестраивал свой небесный город (12) и т.д.]⁴⁴; **С. Оставленность** или **одинокость** [он был брошен в пустыне своей матерью (6), оставлен богами (9) и т.д.]. **Д. Лишения** [его ноги были закованы (4), он был сильно избит своим отцом (7), он страдал от голода и одиночества (6) и (9), он был оскоплен (13) и т.д.]. **Е. Двусмысленность** [он должен был убить своего отца, который хотел убить его, а убивая Вритру, он стал величайшим благодетелем мира, хотя, делая это, он совершил самый страшный грех, потому что убил *брахмана* и т.д.]. Особенно интересна последняя черта. Она стоит особня-

ком, так как маркирует скорее позицию наблюдателя, чем действия и ситуации как таковые. К этой черте мы обращаемся (в исследовании) только тогда, когда действие или ситуация одного уровня мыслится или интерпретируется как *относительная*, то есть в отношении к другому уровню. Как в нашем случае, когда Индра убил своего отца и все «обыкновенные» боги покинули его. Но Вишну, *трансцендентный* бог, был за него, несмотря на отцеубийство, потому что знал Индру как *не-обыкновенного* бога, не связанного законами сверхъестественного, не говоря уже о законах естественного. И то же самое относится к убийству Индрой Вритры, законному с точки зрения сверхъестественного, но радикально реинтерпретированному в пуранической традиции, где совмещается естественная и сверхъестественная точки зрения, а Индра низводится до положения самого естественного среди всех сверхъестественных существ⁴⁵.

§11. Всеобъемлющая природа «не-обыкновенного»

И все же ни одна из первых четырех черт в отдельности не может объяснить не-обыкновенность Индры. Лишь сочетание всех признаков (или, по крайней мере, трех из них) может сделать из него «Кто?» или «Что?» мифа, то есть *субъекта* мифа в смысле его *первого аспекта*, введенного выше. И именно это же сочетание заставляет нас вспомнить о признаках, маркирующих в целом другой уровень — уровень Риши. Риши, первоначально великие ведийские гимнопевцы, божественные предки, прародители великих брахманских родов (*gotra*), оставшиеся в небе как семь звезд Большой Медведицы, в постведийской и пуранической традициях также связываются со сверхъестественной аскезой и стяжанием сверхъестественной силы (*tapas*) и составляют класс сверхъестественных и не-обыкновенных аскетов, которые в то же время были и великими предками. Ибо их сила делала их сильнее богов. Поэтому со временем они стали рассматриваться как своего рода *универсальный* класс существ, представляющий всю триаду «естественное/сверхъестественное/не-обыкновенное». И более

того, как раз их не-обыкновенность как бы и «выбрасывает» их за пределы этой триады в триаду «естественное/сверхъестественное/трансцендентное», где они связаны прежде всего с трансцендентным. Поскольку в качестве конкретного класса существ, то есть как *риши*, и на уровне конкретного содержания понятия, «не-обыкновенное» склонно выходить за пределы не только своего собственного класса, но и всей системы классификации, описанной с помощью триады «естественное/не-обыкновенное/сверхъестественное». Не-обыкновенное обладает тенденцией *нейтрализовать* любую бинарную оппозицию, например, в нашем случае — «естественное/сверхъестественное» и «естественное или сверхъестественное/трансцендентное», хотя остается при этом наименее закрепленным членом своей триады.

§12. Не-обыкновенность, присущая идее личности

Следовательно, как средний член триады и, так сказать, промежуточный класс существ, не-обыкновенное выступает, с одной стороны, как принцип, действующий в других членах и классах, а с другой стороны — как принцип, *связывающий* их друг с другом. В этом своем качестве оно не играет посредствующей роли, не заменяет их в их взаимодействии в сюжете, но иллюстрирует и актуализирует «странность», присущую самой идее *личности*, выходящую далеко за рамки любого класса триады «естественное/не-обыкновенное/сверхъестественное» и самой триады. Личность, с этой точки зрения, не обязательно человек, и человек, по определению, не обязательно будет личностью⁴⁶. Индра, воин, женолюб, своенравный любимчик богов, предназначенный убить Вритру, был объективно, то есть изнутри сюжета своей истории, так сказать, *антибрахманом*, и в то же время был связан с классом существ, именуемых «брахманами», своим дерзким преступлением против брахманского закона. Подлежал, за эти самые преступления, наказаниям и взысканиям, которые, опять же объективно, связывали его с *риши* или даже делали его разновидностью *риши*. Другими словами, будучи *антириши* по таким призна-

кам, как **А** (преступление) и **В** (эксцесс), он был риши по признакам **С** (оставленность, одиночество) и **Д** (лишения), что в определенном смысле отражает тот факт, что нельзя (ни божественному, ни человеческому существу) быть брахманом, будучи воином, но можно быть *риши*, будучи членом любого класса или подкласса существ. Ибо риши — универсальная категория в мире, охватываемом триадой «естественное/сверхъестественное/не-обыкновенное», то есть в мире, управляемом Индрой. Именно поэтому в «Шатапатха-Брахмане» эта самая не-обыкновенность Индры, самого «естественного» из богов, и проецируется «назад», к трансцендентному триады «естественное/сверхъестественное/трансцендентное», чтобы обрести вначале имя Индры, а затем название *риши* как части не-сущего. Но тогда что такое идея личности (*пуруша*) — я перехожу к ответу на второй вопрос — в том смысле, в котором мы говорили об идее не-обыкновенного?

§13. «Не-обыкновенное» в Индре как не-психологическое

Для ответа на этот вопрос я должен вначале заметить, что выделение не-обыкновенного, маркированного в случае Индры как риши, по признакам **А — Д**, является не *психологическим* (или ментальным), а чисто *объективным*. Так, например, нежелание Индры быть рожденным путем, естественным для богов и людей, и его не-обыкновенное желание выйти из бока матери, — и то и другое — *действия*, то есть они не противопоставлены здесь друг другу как мысленное состояние и действие. Такого противопоставления просто не допускает ни один ведийский ритуальный текст⁴⁷. Почему? Потому что сама идея «психологического» (или «психизма» — термин введен Роги фон Римсом) становится существенной (для нашего исследования) только тогда, когда различия в действиях различных существ сведены к их индивидуальным психологическим или ментальным различиям и представлены ими, а не наоборот. Тогда «личность» будет термином, обозначающим *субъект* таких различий. «Личность» Индры не может быть

выведена только из «Ригведы», на самом деле она возникает из *реинтерпретации* его не-обыкновенных поступков лишь в постведийских источниках, где их не-обыкновенность как раз и служит исходной точкой и основой для всей цепи символических построений и метафизических рассуждений, связанных с Индрой и другими божественными, человеческими и трансцендентными существами.

§14. *Существо (самтвa) как общая категория*

Но почему существо? Потому что именно Индра выступает как существо (*самтвa*) прежде, чем как бог, человек и т.д. С середины первого тысячелетия до н.э. *самтвa* играет роль главного *формального* понятия, *покрывающего* практически все объекты всех классификационных систем⁴⁸. Я называю его формальным, так как оно не имеет своего особого контекста, а получает его только при включении в тот или иной класс существ или при получении каких-либо индивидуальных или персональных характеристик⁴⁹. Итак, Индра является в этой связи существом, сверхъестественным существом, богом (*дева*), Адитьей и не-обыкновенной личностью, не-обыкновенность которой проявляется в классе риши и выходит за пределы этого класса, чтобы ретроспективно выступать как риши на трансцендентном уровне, и это существо называется Индрой.

§15. *Индра как Самость (атман)*

Но Индра не исчерпывается тем, что он есть существо и личность; здесь мы должны вернуться к предыдущему вопросу о *самом* Индре, так как в постведическом контексте «Шатапатха-Брахманы» появляется третье понятие — «Самость», *атман*. В отличие от существа (*самтвa*), *самость (атман)* не может быть ничем, кроме себя, и не подлежит никакой классификации, не может быть той или иной вещью, а тем более *становиться* тем, что она есть. В отличие от личности (*пуруша*), у

нее нет ни отличия от другой самости, ни имени (*нама*), маркирующего это отличие. Из чего следует, что у нее нет и *психизма*, так как не может быть *ментальных* различий между двумя самостями. Именно поэтому, строго говоря, самость не может ни в каком древнем или раннесредневековом индийском сюжете выступать в качестве действующего лица. Если это и наблюдается, то только в виде онтологической отправной точки или «нулевой ситуации», явно постулируемой для того, чтобы объяснить дальнейшее развитие не конкретного сюжета (скажем, в случае Индры, I), а любого сюжета — реального, мыслимого или воображаемого. Поэтому самость Индры, так сказать, и «отсылается» к I(0) «Шатапатха-Брахманы», где в сюжете I роль Индры определяется его качеством существа и личности, в то время как «его» самость остается за сценой, в сфере вечного и безвременного.

§16. Мифологические характеристики Индры

Итак, суммируя все сказанное об Индре, мы можем заключить, что мифология здесь — это его действие в сюжете, переход от бытия в качестве не-обыкновенной личности через бытие в качестве сверхъестественного существа к бытию в качестве самости на трансцендентном уровне, откуда начинается космический процесс в противоположном направлении, то есть от Индры как самости к Индре — не-обыкновенной личности. Или, немного по-другому, мифологическое в Индре — не то, что он сверхъестественное существо, принадлежащее к классу *дева*, а то, что он является не-обыкновенной личностью, риши и богом, *предшествующим* самому себе в качестве трансцендентного существа, называемого риши. И, наконец, Индра — мифологическая фигура потому, что *объективно* — то есть не обязательно, чтобы он сам это знал, — он выступает как вечная самость, вневременное существо и личность, скользя от временности существа к вечности самости [или не-сущего, в I (0)]. Субъективная, то есть его собственная рефлексия, или знание о том, что *он есть*, присутствует в I(0) только как по-

тенциальность, символизируемая *желанием (ичха)*, еще не отделенным от действия и психического⁵⁰. На этом мы временно покидаем Индру и возвращаемся к его сюжету.

В. ТОПОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

§17. «Не-обыкновенное» как «шифтер» внутри и снаружи систем классификации

Как и в случае с «личностью» Индры в сюжете I, не-обыкновенное является очень сильным шифтером, который воспроизводит ситуации, характерные для одного таксона одной классификационной системы в другом таксоне той же системы (то есть перемещаясь от одной системы к другой), и в конце концов оно обнаруживается в трансцендентном, где игра сама собой должна будет закончиться, ибо не будет, как говорится, «следующего сдающего».

Значит, сам сюжет обнаруживает не-обыкновенное в последовательности ситуаций от (1) к (14) и назад, от (14) к (0). Однако это *не временная последовательность*, определяемая привычным эмпирическим восприятием типа «*post hoc est propter hoc*»*, а скорее *пространственная последовательность*, определяемая восприятием событий в их *конфигурации* внутри *пространства текста*. Более того, именно не-обыкновенные действия и события, которые, впрочем, часто пересекаются и взаимозаменяются с не-обыкновенными событиями, образуют конфигурации, составляющие иногда целые сюжеты или подсюжеты. Итак, с одной стороны, здесь — конфигурация действий и событий, в которых не-обыкновенное выступает в комбинации со сверхъестественным и естественным и где оно фигурирует как связующий фактор, делающий всю конфигурацию мифологической. А именно:

* После этого — следовательно, по причине этого (*лат.*). Логическая ошибка, заключающаяся в том, что временная последовательность событий принимается за причинную зависимость. — *Прим. ред.*

(1) сверхъестественное; (2) не-обыкновенное в сверхъестественном; (3) не-обыкновенное в естественном (это касается матери Индры, которая была естественной по определению, поскольку она была *сотворена*), и в сверхъестественном (это касается самого Индры)⁵¹; (4) не-обыкновенное в сверхъестественном; (5) не-обыкновенное в естественном и сверхъестественном; (6) не-обыкновенное в естественном (это касается матери Индры) и в сверхъестественном; (7) не-обыкновенное в естественном [опять как в (3), (5) и (6)]; (8) не-обыкновенное в сверхъестественном; (9) не-обыкновенное в сверхъестественном и естественном; (10) сверхъестественное; (11) сверхъестественное; (12) сверхъестественное (+ не-обыкновенное в сверхъестественном + трансцендентное, см. сноску 26); (13) не-обыкновенное в сверхъестественном и в естественном; (14) не-обыкновенное в сверхъестественном и в естественном.

§18. Абсолютная объективность мифологических конфигураций, объясняемая тем, что они не связаны ни причинно-следственно, ни семантически

С другой стороны, однако, весь сюжет может быть представлен как конфигурация чисто не-обыкновенных действий и событий, то есть как в (2)–(9) и (13)–(14). Действия и события в этих конфигурациях ни следуют друг за другом как цепочка действий и событий, ни обуславливают одно другое, но, как говорилось выше, они взаимосвязаны *топологически*, то есть в пространстве текста, которое является их «временем». Так, в (3), где «мать Индры не хотела рожать его и поэтому носила его тысячу месяцев», нельзя сказать, что «она носила его тысячу месяцев», потому что «не хотела рожать», поскольку второе обстоятельство относится к Индре так же, как и к ней, и не может быть полностью объяснено первым обстоятельством. Ибо одно и то же обстоятельство может быть рассмотрено здесь как не-обыкновенное *естественное* событие (в данном случае применительно к матери Индры) и в то же время как «обыкновенное» сверхъестественное (применительно к самому

Индре)⁵². Более того, набор не-обыкновенных действий и событий, выделенных как признак D (лишения), обнаруживает, в самом своем строении, полное отсутствие причинности или мотивации. Так, в порядке «обратной» причинности мы не могли бы сказать, что Индра был закован (4) именно «потому, что» был покинут матерью (6), покалечен отцом (7) и оставлен богами (9). Как не можем из всей конфигурации не-обыкновенного в I пытаться выяснить, почему Индра убивает своего отца, после того как или, точнее, в то время как его оставили боги, избил отец и покинула мать? — ибо, опять же, и тут свою роль играет не причинная взаимосвязь не-обыкновенных действий и событий, а их сочетание. Короче, мифологическое состоит в том, что та или иная конфигурация действий и событий зависит не от их «внутренней логики» и не от внутренних психологических факторов действующих лиц сюжета, а всецело от *абсолютной объективности* самой конфигурации.

Поэтому мы можем сказать, что в I(3)–(8) факт именно такого сочетания шести не-обыкновенных событий мифологически более релевантен или просто более мифологичен, чем факт их не-обыкновенности и их «сюжетообразующая» функция. Почему? Потому что для Индры как бога породить своих родителей было так же важно в подсюжете перехода от непроявленного к проявленному, как для Индры-личности важно то, что он родился со скованными ногами и стал убийцей своего отца. Как уже отмечалось, такое сочетание действий и событий, как «быть закованным», «быть оставленным», «быть избитым», «убить своего отца», разумеется, выстраивает сюжет в большей степени, чем такие, в общем, предсказуемые и «естественные» события, как «зачатие» или «рождение». Однако, будучи уже выстроенным, *топос* конфигурации теряет свою семантику, и мифологическое не может больше иметь своего особого значения, то есть быть чем-то кроме того, что оно есть. Его абсолютная объективность полностью *несемантична* в том смысле, что ее интерпретация всегда будет находиться в области другого содержания, другого текста и другого контекста, а не внутри самого мифа. Ибо, когда такая «вносящая значение» интерпретация появляется в *топосе* ми-

фа, она неизбежно становится *a fortiori* интерпретацией его элементов — сверхъестественных, не-обыкновенных или естественных — и, тем самым, перестает быть семантической в смысле мифа в целом.

§19. Всепроникаемость «не-обыкновенного»

Не-обыкновенное как *класс существ* образует *типологический* аспект мифа, а не-обыкновенное как *класс событий и действий*, составляющих сюжет, образует *топологический* его аспект. При этом в обоих аспектах не-обыкновенное присутствует не просто как отдельный самостоятельный класс, но и, что более важно, как *дифференцирующий принцип*, действующий во всех классах и системах классификаций. Поэтому вопрос: «Что делает рассказ мифом — его собственный характер (форма) или характер того, о чем рассказывается?» — можно считать феноменологически некорректным. В действительности мифологическое ни в форме, и ни в содержании, а миф сам по себе в определенном смысле есть форма сознания, реализующая себя через содержание текста и через восприятие этого содержания. Но наиболее объективно и отвлеченно проявляется не-обыкновенное в третьем, *модальном* аспекте мифологического.

С. МОДАЛЬНЫЙ АСПЕКТ

§20. Тройные фазы как модус

Мифологическое как *немотивированный факт сознания* проявляется в модальном аспекте как нечто, могущее быть не-обыкновенным благодаря своей «немотивированности», а не потому что это не-обыкновенное существо, событие или конфигурация событий в сюжете⁵³. Выполнение или, скажем, исполнение такого немотивированного факта сознания может иметь место во всех трех аспектах мифологического, причем

эти три аспекта будут уже *тремя уровнями репрезентации факта* в содержании текста: уровнем действующего лица, уровнем ситуации и уровнем модели (pattern) проявления. Именно в модальном аспекте мифологического осуществляется «Как?» мифа. Таким образом, с точки зрения данного аспекта, мифологическое в I — это не только то, что богопроявленный Индра отделил небо от земли, породил своих родителей и был рожден как не-обыкновенная божественная личность и риши, чтобы «вернуться» в конце времен к своему непроявленному состоянию изначального не-существования, предшествовавшего [в I(0)] всем событиям его проявленного существования. Мифологическое здесь и то, что все это происходит в *трех фазах*: фазе непроявленного [I (0)], фазе проявленного [I(1)–(14)] и фазе непроявленного, но уже не как в предшествующем I (1)–(14) случае I (0), так как та фаза была *до* начала времени, а эта — *после* конца времени. Эта трехфазовость является модусом, в соответствии с которым реально распределяются события, действия и существа, и одновременно это *универсальная модель* [в смысле «характерная для мира (этого) Индры)], которая уже могла существовать *как таковая*, то есть даже не будучи примененной к вещам и событиям, не говоря уже о космических и макрокосмических временах и пространствах. Напротив, само время и пространство, становящееся «временем и пространством чего-то (существа или события)», вторично приписывается этим моделям. Однако если мы находим мифологическую модель «тройственности» в «непроявленном/проявленном/снова непроявленном» или в том, что еще одной жертвой Индры был Триширас (трехглавое чудовище, старший брат Вритры и тоже брахман и риши), то мы можем обнаружить ее и в *нашей собственной* классификации существ на сверхъестественных, не-обыкновенных и естественных, или, если уж на то пошло, в самом нашем разделении мифологического на три аспекта и три уровня.

Различие между *топосом* и *конфигурацией* во втором аспекте и между *модусом* и *моделью* в третьем аспекте мифа могло бы показаться сомнительным, если не характер самого нашего вопроса, обращенного к мифу. В самом деле, одно дело

пытаться узнать из сюжета I или, наконец, от самого Индры: почему для того, чтобы убить своего отца, нужно быть *сначала скованным*, потом *оставленным одному в пустыне* и затем *избитым*? И совсем другое спрашивать, для чего, чтобы убить отца, нужно было страдать от *трех* лишений, а не двух или четырех? На первый вопрос можно ответить: так уж оно есть, это конфигурация событий, *внутри* которой они не связаны причинно-следственной связью и не мотивированы друг другом психологически; мифологическое — это *объективное в сюжете*. Ответить на второй вопрос можно так: это тот способ, с помощью которого выстраивается *вся* конфигурация, и здесь не может быть ни причинности и мотивации, ни беспричинности и немотивированности: *абсолютно объективное — это и есть мифологическое*. Последнее высказывание представляет пример обратного мифологического определения, к которому я еще вернусь. Одна из ведийских триад — Индра, Агни и Сома — может быть объяснена и с точки зрения своего состава, разнообразных ритуальных функций и происхождения этих богов, но она не может быть объяснена как триада *per se*⁵⁴.

§21. «Третье» как модус

Присутствуя в мифологическом как модус (например, «непроявленное/проявленное/непроявленное») и в то же время выступая как модель в *описании* мифологического (например, «сверхъестественное/не-обыкновенное/естественное») или «трансцендентное/сверхъестественное/естественное»), триада может быть рассмотрена, таким образом, как нечто близкое к еще одному модусу, а именно — «ни одно, ни другое». Последний модус, означая скорее «нечто третье», чем «триаду», присутствует как равносильный не-обыкновенному внутри мифологической ситуации и вызывает много вопросов и загадок в сюжетах мифов. Мы видим этот модус, например, в описании трехглавого (Триширас) сына Тваштара, который (как и его брат Вритра), «ни бог, ни человек», что не означает, однако, «полубог-полудемон» (*асура*), хотя его отец бог, а мать — демонесса. Но было бы неправильно в этом контексте

называть его и брахманом, хотя и брахманом он тоже в какой-то степени был. Ответ на вопрос, кто же он в действительности, может быть такой: *риши*⁵⁵. Поскольку названный модус, как и модус триады, не мотивируется содержанием; то есть «ни то, ни другое» не является в данном случае ни синтезом одного с другим, ни чем-то средним, а является чем-то совершенно иным. *Инакость* в этой связи — мифологическая идея, вводимая на основе *объективности* и *не-ментальности* мифа как идеи чего-то, не могущего быть ни чем другим, кроме себя⁵⁶.

§22. Объективность интенциональности в мифе

Именно в модальном аспекте обнаруживается, что мифологическое не является *тропом*. Это следует пояснить⁵⁷. Л. Витгенштейн сказал бы о модусах мифологического, что, хотя они не каузальны *внутри* содержания текста, из этого еще не следует, что они не могут быть *мотивированы* психологически, эстетически и т. д. *как текст*, то есть *интенционально*. Мне представляется, что сама интенциональность является здесь тем, что не может быть мотивировано, а должно в своей абсолютной объективности мыслиться как мифологическое, а не эстетическое или психологическое. Поэтому сказать, что триады, тетрады, пентады и т. д. относятся в качестве модусов мифологического к способам, которыми интенциональность текста представляет себя как факт сознания, значит сказать то же самое, что она представляет себя как она *есть*; не может быть разницы между мифологическим и способом его выражения. Вот почему модус или модель (в частности числовая или другая) мифологического не является *тропом*. Хотя в процессе исследования мифа мы можем столкнуться с ситуацией, когда можно сказать, что «троп мифологичен», но никогда нельзя сказать, что «миф — это троп».

§23. Модус «тавтологической» замены (*qua*) в структуре не-существующего

В I(0) можно ясно видеть, как два модуса, числовая модель троичности и метод тавтологического приравнивания, которые в немифологическом контексте выступали бы как тропы, здесь работают как сюжетобразующий механизм. Механизм, который определяет в сюжете не только «Как?», но и «Что?» и «Кто?». Итак, читаем снова:

- I (0) 0. В начале было несуществующее (*asat*);
1. Несуществующее было риши (*rsi*);
 2. Риши были жизненными дыханиями (*prana*);
 3. Одним из жизненных дыханий был Индра.

Для большей ясности это можно перефразировать так: в начале было несуществующее, которое было риши, которые были жизненными дыханиями, одним из которых был Индра⁵⁸. Здесь нет ни развития во времени, ни промежутков, поскольку «было» не означает ничего такого, чего не было бы, то есть *до* начала времени. Ибо ничего не происходит до первого *индивидуального* действия, хотя нельзя сказать, что в I(0) 0 — 3 не было действий. Но не было событий, так как событие как понятие предполагает, что, возможно, есть или будет время, в котором нечто и не произошло или не произойдет, и место, в котором нечто не происходит. Значит, мы видим здесь действия как таковые, а не события, или триаду действий, не-индивидуально относимых к «тавтологической триаде» не-существующего. И вот этот как бы двойной модус не-сущего и его действий как раз и должен сейчас рассматриваться как основа всех неминуемых изменений и разнообразия, всей сложности и развития не-сущего в своем «вневременном» измерении. Поэтому переведем теперь триаду несуществующего в триаду вневременных действий.

0. Несуществующее как несуществующее — было;
1. Несуществующее как риши, как жизненное дыхание — *желало*;
 2. Риши как риши — *изнуряли* себя аскезой (*шрама*) и подвижничеством (*тапас*);

3. Жизненное дыхание как жизненное дыхание — *возжигалось* его (Индры) силой (*индрия*).

Эта триада действий [«было» здесь «нулевое действие», чисто формальный атрибут того, что в последующих текстах станет Самостью (*атманом*), главный атрибут которой — *Бытие*] прямо соответствует триаде *модальностей*:

0. *Бытие*, «нулевая модальность» несуществующего;
1. *Желание* (*ичха*) несуществующего;
2. *Аскетическая сила* (*тапас*) риши;
3. *Природная сила* (*индрия*) жизненных дыханий.

§24. «*Qua*» и «*триада*» как универсальные модусы индийской мифологии

Qua («как») становится одним из универсальных модусов индийской мифологии, заменяя иногда время, иногда пространство и всегда — *другого* (как в $I(0)$ — риши вместо несуществующего, жизненные дыхания вместо риши и т. д.) *Триада* — один из универсальных модусов *исчисления*; например, в $I(0)$ она исчисляет все «*qua*» несуществующего и при этом очень часто меняется от «трех» до «трех+один», тем самым формируя тетраду. Эти два очень важных модуса третьего аспекта мифологического формируют целый ряд триад, каждая из которых тем или иным образом представляет модификацию *первичной мифологической триады*: «одно без другого», «одно как другое» и «другое как первое». Именно эта триада лежит в основании структуры несуществующего в $I(0)$, а также многих других мифологических контекстов, поскольку она сама основана на идее (или факте сознания) *другого* как *общего мифологического знаменателя*. А универсальное «как» как модус мифологического указывает в свою очередь, что там, то есть в *текстуальном* промежутке между «одним» и «другим», определяемым через «как», — не существует и времени. Даже «мифологического», не говоря уже о «хронологическом» или «историческом». Даже «внутреннего времени сюжета». Ничего, кроме чистого времени физической (визуальной, аудиальной) продолжительности самого текста в его восприятии.

И в «Упанишадах» [многие построения в которых исходят из I(0)], так и в нашем обратном движении от I(14-2) к I(0), мы ясно видим, что эти два модуса фиксируют ряды соответствий, аналогичных тем, которые уже установлены для I(0)⁵⁹. Когда, например, триада «несуществующее, риши, жизненные дыхания» прямо соотносится с триадой «Самость (*атман*), Личность (*пуруша*), Живое Существо (*бхута*)». Или, точнее, когда первое можно рассматривать как набросок или проект второго. Но проект не как *прототип*, где «прото» значит «до», а как то, что было, есть и будет, даже не будучи (или не становясь) вторым.

§25. Что такое мифология?

Итак, если мы вопрошаем сюжет I: «Миф ли ты?» (вопрос В) или, перефразируя вопрос С, добавим: «Что в тебе мифологического?», то ответ будет такой: «Бог Индра является не-обыкновенной личностью с не-обыкновенным поведением (типологический аспект); его действия и приписываемые ему события составляют определенную *специфическую* конфигурацию внутри сюжета (топологический аспект) и, наконец, он и другие личности и существа, входящие в сюжет, а также их действия, события, обстоятельства и все, что с ними происходило, даны нам *посредством* и *в виде* определенных специфических моделей (модальный аспект)».

Но эти три аспекта мифологического не являются *абсолютными* в том смысле, что миф как текст, содержание и сюжет можно «разрезать» на три части, исключаящие друг друга. Напротив, каждая из них, будучи однажды установленной, может в свою очередь быть рассмотрена заново с точки зрения двух других.

Примечания

¹ В качестве объекта мифологического исследования текст в таком случае мог бы, скажем так, удачно противопоставляться мифу как *предмету* нашего исследования. Итак, повторяя предыдущее утверждение, можно сказать, что предмет — это то, о чем мы спрашиваем объект, а объект — то, к чему мы обращаемся с вопросом о предмете.

² Текст здесь не является лингвистической категорией или единицей классификации, то есть частным случаем языка, потому что он может включать в себя идеограммы, пиктограммы, мантры и другие визуальные и аудиальные знаки или ряды знаков, которые ни принадлежат какому-либо конкретному естественному языку, ни являются производными от него. Хотя, конечно, они могли стать языком, будучи передаваемыми, сообщаемыми, описываемыми или интерпретируемыми на данном языке. Текст и язык не связаны друг с другом отношениями иерархической или классификационной субординации; в большинстве случаев они просто «перекрывают» друг друга.

³ Следует также заметить, что все тавтологические определения, касающиеся текста, такие как «культура — это совокупность всех текстов», или «все тексты (или текст вообще) — это то, что составляет культуру», представляются не менее бессмысленными из-за их подчеркнута *натуралистического* и не-феноменологического характера.

⁴ Ибо объективация здесь не процесс, а, так сказать, fait accompli, уже свершившийся факт, причем факт, относящийся к думанию *не причинно-следственно, а по условию, то есть при условии «одновременного» их бытия.*

⁵ Именно это *маркирование* объективации думания, во-первых, делает его отдельным целым текста для самого думания, и во-вторых, позволяет осуществлять его передачу другим во времени и пространстве.

⁶ Поэтому можно сказать, что две «идентичные копии» данного перевода тоже являются одним и тем же текстом или двумя разными текстами и т.д.

⁷ Семиотический аспект этой проблемы рассматривается в статье: А. М. Пятигорский. Некоторые общие наблюдения над

текстом как видом сигнала. // Структурные и типологические исследования. — Под ред. В.В. Иванова. М., Наука, 1961.

⁸ Различие между вопросом «что значит быть мифом?» и вопросом «что есть миф?» состоит в том, что в первом вопросе миф выступает как термин объективного знания, а во втором подразумевает своего рода знание себя.

⁹ «Действие» здесь условно обозначает минимальную единицу содержания текста в восприятии и описании получателем. Это, конечно, означает *ipso facto*, что в результате порождается еще один (по крайней мере) текст. В то же время, и это еще более важно, действие может выступать и как общий знаменатель всего, что мыслимо в содержании текста, включая само думание.

¹⁰ См.: Aristotle. The Poetics, trans. and commentary by Stephen Halliwell, London. Duckworth, 1987, pp. 11, 32, 47.

¹¹ То есть, сюжет (или ситуацию) невозможно вопрошать подобно мифу (см. прим.1), потому что, говоря *формально*, «я всегда знал», что сюжет и ситуация являются тем, к чему должно обращать вопрос, миф это или не миф. Об идее чистого содержания см. в Лекции I.

¹² Сюжеты или наборы сюжетов здесь и далее нумеруются римскими цифрами.

¹³ Каждый эпизод является в данном случае произвольно выделенным сегментом содержания текста.

¹⁴ Satapathabrahmanam, ed. by Vidyadharasamaganda and Candradharasarma, Kasi, 1936(?), I, VI (Возведение алтаря Агни), 1, 1–5, pp. 697–699. Satapatha-Brahmana, trans. by Julius Eggeling, Part III, Oxford, Clarendon Press, 1984, pp. 143–144. Здесь Индра выпадает из космогонического процесса у самых его истоков, что объясняется специфически ритуальным характером данного текста.

¹⁵ Это общее место в «Ригведе» и постведийской литературе, подчеркивающее космогоническую функцию Индры. Индра также рассматривается как бог, создавший Небо и Солнце, хотя называть его богом-творцом было бы, пожалуй, натяжкой, ибо главной его ролью остается роль Правителя его мира и Царя Богов.

¹⁶ Radhakrishnan, S. The Principal Upanisads, London, G. Allen and Unwin, 1953 (S. Radhakrishnan, 1953), p. 59. К сожалению, по-

койный Радхакришнан не указывает источника этой цитаты, но даже если он взял ее из устной местной традиции, для меня это останется текстом, содержанием, сюжетом или одним из элементов сюжета.

¹⁷ Это — конъектура, разъясняющая поведение и намерения матери Индры и объясняющая дальнейшее развитие сюжета. См.: «Ригведа», I-VI, пер. и коммент. Т. Елизаренковой. Москва, Наука, 1989 (Т. Елизаренкова, 1989), с. 734–735. Также см.: Brown, W. N. *Indra's Infancy according to Rigveda*, IV, 18, Siddha-Charati, Hoshiapur, 1950, pp. 131–136.

¹⁸ Aufrecht, Th. *Die Hymnen des Rigveda*, 3 Auflage, Berlin, 1955 (*Rigveda*), IV, 18, 4.

¹⁹ *The Veda of the Black Yajus School entitled Taittiriya Sanhita*, Part I, trans. by A. B. Keith, Harvard Oriental Series, Vol. XVIII, Delhi, Motilal Banarsidass, 1967 (1914), p. 186.

²⁰ *Rigveda*, IV, 18, 2.

²¹ Там же, IV, 18, 10. Здесь и далее я следую тексту издания: *The Hymns of Rigveda*, trans. with a popular commentary by R.T.N. Griffith, Vol. I, *The Chowkamba Sanskrit Studies*, Vol. XXV, Varanasi, 1971 [R. Griffith, 1971 (1889)], p. 417.

²² *Rigveda* IV, 18, 9; R. Griffith, цитата взята из комментария, в котором предполагается, что этот эпизод произошел *еще до рождения* Индры (с. 417, примеч. 12).

²³ *Rigveda*, IV, 18, 12.

²⁴ Там же, IV, 18, 13. Возможно, боги оставили его потому, что он убил своего отца.

²⁵ Там же, IV, 18, 3; см.: Т. Елизаренкова, 1989, с. 735.

²⁶ *Rigveda*, I, 32, 1–2.

²⁷ Этот фрагмент служит как бы отправной точкой «сюжета Индры» в «Брахмавайварта-Пуране», о котором будет говориться в пятой лекции.

²⁸ Этот эпизод неоднократно описывается или упоминается в «Пуранах», в частности в «Брахмавайварта-Пуране».

²⁹ Ни этот эпизод, ни факт наличия дочери у Индры не упоминаются ни в одном из классических источников на санскрите или на местных языках. Я привожу его со слов доктора Одри Кантли, которой сообщил о нем один из информантов-тантристов в Бенгалии; информант приводил этот эпизод в качестве веского дово-

да не поклоняться Индре и не почитать его. Я расцениваю его как полноправный текст (или часть легенды?), см. прим. 16.

³⁰ Или, точнее, «какого рода личностью является Индра?».

³¹ Это следует из его диалога с матерью, когда Индра, еще находясь во чреве, не пожелал быть рожденным естественным образом.

³² Таково, например, время, когда сооружается жертвенник Агни в I(0) 3.

³³ Проблема циклов, и циклов Индры в частности, будет рассмотрена в Лекции 5.

³⁴ И для всех личностей так же.

³⁵ «Всего существования» здесь — это, возможно, вселенная бога Брахмы.

³⁶ Это отражает элементарный дуализм мифа, явно недостаточный для анализа его идей как феноменологического комплекса. Как, например, у И. Дьяконова [См.: Архаические мифы Востока и Запада, М., Наука, 1990 (И. Дьяконов. 1990), с.117]: «...Мифы — это сюжетные единицы, каждая из которых связана с какой-либо „движущей силой“, божеством...»

³⁷ Более подробное разъяснение этого будет дано ниже.

³⁸ *Ригведа*, I, S1,9; Т. Елизаренкова, 1990, с. 66. О муравье как Индре (не наоборот!) см. *Шествие муравьев* в Лекции 5, хотя в этом случае ситуация трансформации Индры была не интенциональной, а кармической.

³⁹ Ср. слова Богородицы из Акафиста Пресвятой Богородице: «из боку чисту Сыну како есть родиться мощно...» См.: Молитвослов и Псалтирь (на церковнославянском языке), М., 1988, с. 57.

⁴⁰ Я должен заметить здесь, что Вритра был (или стал позднее — в «Пуранах») брахманом не таким образом, каким Индра был кшатрием. Ибо последний был главой воинов (*кшатриев*) по определению, в то время как первый оказался брахманом, чтобы подчеркнуть двойственность Индры.

⁴¹ Слово «назад» употреблено здесь не в буквальном смысле, поскольку в I(0) Индра был призываем каждый раз, когда возводился жертвенник Агни. Ритуальный контекст в данном случае ставит очень интересную проблему соотношения сверхъестественного с категорией сакральности. В конце концов, мы можем сказать, что «сакральное» дано внешнему наблюдателю в *некоем*

феномене (ритуале, мифе), который можно описать как *целое* (*этнос*) или как функцию или набор функций. «Сверхъестественное» же является в феноменологии мифа чисто *относительным* понятием, которое не может быть использовано как термин описания наблюдаемых фактов. Оно может быть использовано лишь в *интерпретации* этих фактов наблюдателем (а иногда и наблюдаемым). Следовательно, когда мы узнаем из одного позднего ведийского комментария, что «напиток *сома*, который дают Индре, не есть настоящий напиток *сома*», то понимаем, используя наш язык описания, что этот напиток (который мы даем и пьем) — *сакральный*, а есть еще и другой напиток *сома*, который является сверхъестественным, и когда нам говорят, что значение и сила ритуала не могут быть поняты исполняющими его, ибо это понимание — в исполнении, и не может существовать как *отдельное* понимание, то в этом смысле значение и силу ритуала можно тоже описать как сверхъестественные в их отношении к сакральности ритуала.

⁴² Таким образом, никто не спросил Индру в *Шествии муравьев*: «Кто еси?». Вопрос, который задает сам Индра: «Что такое эти муравьи?». И ответ: «Это Индры».

⁴³ Я употребляю здесь глагол «быть», а не «стать» вполне сознательно, чтобы избежать временности и остановить время.

⁴⁴ Об этом см. ниже в Лекции 5.

⁴⁵ Двусмысленность здесь представлена мною в слишком упрощенном виде. Феноменология двусмысленности начинается только тогда, когда *другой уровень имплицитует другое* (и *высшее!*) знание — будь то знание существа более высокого порядка или знание внешнего наблюдателя, играющего роль «третьей стороны», не данное эксплицитно в I(9). Поэтому Т. Елизаренкова (1989, с. 735) приводит аргументы *естественного* характера для объяснения противоречивого (двойного) характера поведения матери Индры, которая оставила его в пустыне (это тоже пример *необыкновенного* поведения).

⁴⁶ Для Хайдеггера странность («бытие *так*») приписана человеку *a fortiori*. В своем метафизическом комментарии к знаменитому хору в «Антигоне» Софокла он подчеркивает, что «*странное*» — это одновременно то, что выделяет человека из остальных существ, и то, что выделяет *необыкновенного* человека

из остальных людей. Его антропологическая феноменология уравнивает человека и личность. См.: Heidegger, Martin. An Introduction to Metaphysics, trans. by R. Manheim, Yale University Press, London and New Haven, 1959 [М. Heidegger, 1959 (1953)], pp. 145–150.

⁴⁷ Замечу в этой связи, что ведийское ритуальное *действие* описывается здесь триадой «ментальное действие/речевое действие/материальное (физическое) действие», а ведийская *речь* — триадой «интенциональная речь/внутренняя речь/внешняя речь». И для полноты добавлю, что буддийская *мысль* описывается триадой «мысль / речь / действие».

⁴⁸ *Ригведа*, II, 8,15.

⁴⁹ Специфически *отрицательная* характеристика Вритры объясняется тем, что он характеризуется отсутствием каких-либо классификационных признаков (или дифференциальных элементов). Он ни бог, ни риши, ни человек, а брахманом «становится», так сказать, в виде исключения. Иными словами, он был скорее необыкновенным существом, чем необыкновенной личностью.

⁵⁰ Согласно Р. фон Римсу, психическое актуализируется в тексте только тогда, когда его повествователь сам становится (или мыслится) героем сюжета.

⁵¹ Потому что все сотворенное в этих текстах в любом случае является естественным *par excellence* — такова специфически индийская философская метафора.

⁵² «Он в любом случае должен был оставаться во чреве матери так долго, — отметил мой тамильский информант, — потому что эта беременность была божественной». «В любом случае» здесь является метафорой абсолютной объективности мифа.

⁵³ Л. Витгенштейн (The Blue Notebooks, Summer, 1938, L., 1979, p. 27) мельком отмечает наличие не-мотивированности в эстетическом *восприятии*, называя последнее «не-каузальным».

⁵⁴ «Taittiriya Sanhita», I (II, 5, 1–3), pp. 188–192. Догадка Жоржа Дюмезиля [в его «Mythe et épopée» (Paris, 1971, II) и «Le destin de guèrrer» (Paris, 1969)] была блестящей попыткой вывести трехклассовость индо-иранских богов и тройное вертикальное членение вселенной из трех *функций* этих богов. Но почему последних должно быть *три*?

⁵⁵ То есть *типологически*, «третье» всегда будет или риши, или чудовище, или и то и другое. Как *модус* «третье» в равной степени применимо к Триширасу и к Сфинкс. Вопросая вместе с Ницше, кто есть Сфинкс, мы получим ответ, что она ни человек (как Эдип), ни животное (как лев), ни богиня (как Гера, пославшая ее в Фивы). А это означает, что она и есть чудовище как проявление (или разновидность) необыкновенного. В ее случае, однако, мы также имеем *знание как мифологический фактор*, чего нет в I.

⁵⁶ Итак, мы можем сказать (вместе в Саймоном Вейтманом), что это числа дают ценность событиям, освящают их, а не сами события организуются в числовой ряд. Символические числа не имеют *референциального* значения, потому что они в принципе относятся ко всему миру. См.: Ph. Lutgendorf. *The Life of a Text*, Berkeley, 1991, p. 227.

⁵⁷ *Троп* здесь одно из наиболее общих понятий эстетики, означающее в тексте все то, что *интенционально* (не обязательно сознательно) оформляет его содержание. Это может также означать способ выражения того, что может быть воспринято как другое или отличное от других возможных выражений. В этом смысле троп гораздо шире, чем такие понятия, как метафора или аллегория.

* В русской поэтической традиции имя Сфинкс склоняется в мужском роде, но для научной литературы это нехарактерно. Так, в статье «Сфинкс» в «Словаре античности», чтобы избежать употребления этого имени в мужском роде, используется слово «чудовище», причем указано, что «С. является дочерью Ехидны» (Сфинкс. // *Словарь античности*. М., Прогресс, 1989. С. 559). В работах В. Н. Ярхо Сфинкс — имя собственное женского рода. Ср.: «Продолжая свой путь, Эдип дошел до Фив, разгадал загадку злодейки-Сфинкс...» (В. Н. Ярхо. *Трагический театр Софокла*. // *Софокл. Драмы*. М., Наука, 1991. С. 483); «Сфинкс, Сфинга — в греч. мифологии чудовище, порожденное Тифоном и Эхидной, с лицом и грудью женщины, телом льва и крыльями птицы. Сфинкс расположилась на горе близ Фив... и задавала каждому проходившему загадку...» (Сфинкс. // *Мифы народов мира*. Том второй. М., Советская энциклопедия, 1982. С. 479). В предлагаемом переводе сохраняется этот принцип, что соответствует и английскому оригиналу. — *Прим. перев.*

⁵⁸ Здесь следует подчеркнуть, что последовательность I(0)0-3 чисто *текстуальная*, то есть находится в *пространстве* I, а не во времени.

⁵⁹ Вот как эти *модусы* действуют в «Брихадараньяка Упанишаде» (вторая Брахмана первой главы): (0) Вначале здесь не было ничего: (1) Все было покрыто смертью; (2) или голодом, ибо голод — это смерть; (3) Думая «пусть у меня будет самость (*атман*)», (4) он создал разум (*манас*). The Principal Upanishads, ed., transl. and commented by S. Radhakrishnan, London, 1953, p. 151. Как в I, где творение в собственном смысле слова начинается с (1). Основная триадическая схема — одна и та же в обоих текстах, поскольку (и это следует помнить) они принадлежат к той же Брахмане.

ЛЕКЦИЯ 3

МИФ О ТОМ, КАК СТАНОВЯТСЯ БОГАМИ

(Встреча с Эдипом)

Кто из нас здесь Эдип?
И кто Сфинкс?
Здесь, кажется, место встречи вопросов
и вопросительных знаков.

Ф. Ницше

1. ВВЕДЕНИЕ. СЮЖЕТ ИСТОРИИ ЭДИПА

История Индры не имеет ни начала ни конца. Он родился в безвременном трансцендентном (в не-сущем), и как самость (*атман*) он равно бесконечен и безначален. Более того, его происхождение как личности (*пуруша*) теряется в изначальной безвременности, а конец ожидает его только при следующем распаде вселенной. Будучи триадой «самости, существа (*саттва*) и личности» и всегда существуя в триаде «непроявленного, проявленного и непроявленного», Индра становится главным действующим лицом сюжета, который на деле состоит из бесчисленного множества под-сюжетов и эпизодов; ведь раз его вселенная в каком-то смысле проявление его самого, то все, что бы ни случилось в этой вселенной, становится частью и его истории. Поэтому определенная доля произвола в композиции сюжета его истории вполне допустима; сюжет может включать в себя три эпизода, а может и три тысячи — типологические и топологические аспекты его мифа связаны весьма слабо.

Более того, версии (или варианты) сюжета повествования об Индре, строго говоря, и не являются версиями. Они не исключают одна другую и в совокупности представляют собой неопределенное целое одного многомерного сюжета.

История же Эдипа — конечно относительно самого Эдипа. Она начинается с его рождения как человека и будущего царя и заканчивается его смертью, пусть и сверхъестественной и не-обыкновенной. Жизнь его как человека и личности — конечно, хотя и заключена между обстоятельствами, предшествовавшими его рождению и повлекшими за собой как человеческие, так и божественные события, не имеющие начала в нем самом, так и не менее божественными обстоятельствами его смерти, последовавшими за ней. Однако, как бы много версий и вариантов истории Эдипа ни существовало и сколько бы под-сюжетов ни выделялось внутри этой истории, сюжет ее остается по сути одним и тем же. Он всегда связывается с одним и тем же человеком и личностью, с Эдипом. [К теме «единости» человека и личности в трилогии Софокла мы вернемся в конце этой лекции.]

Ниже предлагается краткое изложение истории Эдипа в виде *одного* сюжета. Последующий комментарий и попытка анализа его будут основываться целиком на этом изложении.

П.0.1.1. *Тантал*, сын *Зевса*, царствовавший в области горы Сипила, желая *испытать всеведение богов*, подал им в качестве угощения *приготовленное мясо* своего убитого сына *Пелопса*.

Разгневанные боги велели *Гермесу* вернуть Пелопса к жизни. За это и другие преступления Тантал был приговорен к *тяжким мукам* в Аиде.

0.1.2. Пелопс явился в Элиду и посватался к Гипподамии, дочери царя *Эномая*. Последний вызвал Пелопса на состязание в беге на колесницах и проиграл, потому что Пелопс добился помощи царского возницы *Миртила*, пообещав ему половину царства Эномая и Гипподамию на одну ночь. Миртил заменил металлическую чеку в колеснице царя восковой, и Эномай погиб. После этого Пелопс столкнул Миртила со скалы в море. Миртил, падая, *проклял* Пелопса и его род.

0.1.3. *Очищенный Гефестом* от крови Миртила, Пелопс стал царем Элиды. Он был прадедом *Тесея*.

0.2.1. *Кадм*, сын Финикийского царя Агенора, внук Посейдона и основатель Фив, *убил гигантского дракона* (который растерзал его спутников), *не зная* о том, что убитый был сыном бога *Ареса*. Чтобы *искупить* это убийство, Кадм восемь лет служил Аресу, а затем женился на его дочери и имел от нее одного сына и четырех дочерей.

0.2.2. Дочь Кадма, *Агава*, вышла замуж за спарта *Эхиона*, воцарившегося в Фивах, и *препятствовала* распространению экстатического культа Диониса.

За это *нечестие* бог наказал всех фиванских женщин *вакхическим безумием*, и они — Агава и ее дочь в их числе — *разорвали на части* сына Эхиона, *Пенфея* (а, возможно, также и *Лабдака*, сына Пенфея).

0.2.3. Сын Лабдака, *Лай*, был приглашен Пелопсом на празднество. Лай похитил *Хрисиппа*, сына Пелопса, увез в Фивы и *изнасиловал*. Хрисипп *наложил на себя руки*, а Пелопс *проклял* Лая и весь его род, умолив *Аполлона* и других богов послать Лаю смерть от руки его собственного сына.

0.2.4. Лай женился на Иокасте, но брак их был бездетен.

Лай *отправился в Дельфы*, где *оракул* предсказал ему, что он будет убит собственным сыном¹.

1. Когда ребенок родился, Лай велел Иокасте *проколоть сухожилия на ногах ребенка и бросить* его на склоне горы Киферон.

Царица приказала пастуху отнести туда ребенка, но тот, сжалившись над новорожденным, отдал его пастуху коринфского царя *Полиба*.

2. Полиб и его жена Мeroпа, у которых не было детей, усыновили ребенка и назвали его *Эдипом* («с опухшими ногами»).

3. Однажды на пиру один из друзей Эдипа назвал его «подкидышем». Разгневанный Эдип стал расспрашивать царя и царицу о своем рождении, но те клялись, что он их законный сын.

4. Эдип *отправился в Дельфы* и узнал от оракула, что убьет отца, женится на матери, и их дети будут глубоко несчастны.

Но *Феб*, кроме того, *обещал* ему в конце жизни «место отдохновения, где он найдет свой последний приют среди *страшных богинь*, дарует благословение тем, кто принимал его и проклянет тех, кто изгонял его»².

5. Чтобы *отомстить* за *совращение* Хрисиппа, *Гера* послала на Фивы женщину-чудовище *Сфинкс*, погубившую множество граждан города, не сумевших отгадать её загадки.

6. Лай *отправился в Дельфы*, чтобы узнать от Аполлона, как избавиться от *Сфинкс*.

7. По пути из Дельф, *на перекрестке трех дорог*, Эдип столкнулся со стариком, путешествующим в повозке с глашатаем и тремя слугами. Глашатай ударил Эдипа, тот ответил тем же, после чего сам старик ударил Эдипа скипетром. Эдип убивает четверых, и только один человек из свиты спасается.

8. Эдип подошел к Фивам, *отгадал загадку* *Сфинкс*, *заставил её убить себя* (или, по другой версии, *убил ее сам*), женился на вдове Лая и стал царствовать в Фивах. У него и Иокасты было два сына и две дочери.

9. После двадцати лет счастливой жизни *морозная язва была послана* на Фивы. [«Хиреют всходы пажитей роскошных; Надежда жен в неплодном лоне гибнет»³].

10. Жрец Зевса, возглавляющий толпу, призывает Эдипа спасти Фивы от чумы, *насланной Аресом*⁴.

11. Эдип послал Креонта, своего шурина (брата Иокасты), в *пифийский храм* Аполлона. Тот возвратился и объявил, что Феб повелел *очистить* фиванскую землю *от осквернения*, вызванного тем, что убийство Лая осталось *неотмщенным*⁵.

12. Хор обращает мольбы к Фебу, Афине, Артемиде, Зевсу и Дионису, чтобы они помогли в борьбе с *Аресом*⁶.

13. Эдип, называя себя «чужим в этой истории и чужим в этом деле», от имени Аполлона *призывает проклятие* на убийцу Лая и объявляет его вне закона.

14. Эдип посылает за *Тиресием*, слепым пророком, который *отказывается говорить*, объясняя это тем, что «так сне-сем мы легче, Я свое знание, и свой жребий — ты»⁷. Он отка-

зывается назвать убийцу, сказав: «Все вы здесь *ничего не знаете...* Разве ты *не понимал раньше*, или ты хочешь заставить меня говорить?»⁸

15. В конце концов Тиресий открывает правду [«В общении гнусном с кровию родной Живешь ты сам грехов своих *не зная...* Не мне тебя повергнуть суждено: Сам Аполлон тебе готовит гибель»⁹].

16. Эдип опровергает обвинения Тиресия, говоря, что тот не способен извлечь слово *знания* ни благодаря гаданию по птицам, ни каким-либо другим способом, чтобы разгадать загадку Сфинкс... «И я пришел *несведущий* Эдип. Не птица мне подсказку подсказала — Своим я разумом ее нашел!»¹⁰

17. Он обвиняет Креонта и Тиресия в предательстве, но последний отвечает, что он «не слуга Эдипу, но слуга *Локсию*»¹¹, называет Эдипа «слепым» и *предсказывает* его слепоту, изгнание и унижение¹². Он говорит, что Эдип «*по имени — чужак* среди фиванцев, но скоро выяснится, что он — один из них, и окажется, что он одновременно и отец, и брат своим детям... а своей матери — и сын, и муж, сеявший семя в постели собственного отца, которого сам же убил»¹³.

18. Иокаста открывает, что *предыдущим оракулом* Лаю было предсказано, что он будет убит своим сыном, но поскольку убит он был «*чужим* грабителем на дороге»¹⁴, то кажется, что оракулы Аполлона не сбываются, ведь «уж веры нет Феба гаснущим словам»¹⁵.

19. Вестник из Коринфа объявляет, что Полиб умер и что Эдип будет выбран его преемником. Вестник открывает также, что Эдип был усыновлен Полибом и Меропой и что он сам был тем пастухом, что взял младенца Эдипа у фиванского пастуха, которому было приказано бросить ребенка с *проколотыми* и *связанными ногами* на склоне горы Киферон.

20. Эдип посылает за фиванским пастухом, и тот подтверждает все сказанное, из чего следует, что Эдип *действительно* виновен в отцеубийстве и кровосмешении¹⁶.

21. Иокаста вешается в своей спальне.

22. Эдип ослепляет себя¹⁷.

23. Когда хор упрекает его за это, он говорит: «То был Аполлон, друзья, Аполлон, который довершил мои страдания. Но поразившая рука была моей»¹⁸.

24. Когда Эдип умоляет Креонта изгнать его из Фив, чтобы не осквернять места, тот отвечает, что следует обратиться к *Дельфийскому оракулу*. Через некоторое время Эдип все-таки изгнан. В сопровождении своей *дочери Антигоны* он вступает в период скитаний, длившийся двадцать лет. Его сыновья не возражают против изгнания, так как сами стремятся к власти над городом. Впрочем, правителем Фив остается Креонт¹⁹.

25. Сын Эдипа, *Полиник*, изгнан из Фив своим младшим братом, *Этеоклом*. Полиник женится на дочери аргосского царя *Адраста* и начинает собирать огромное войско для похода на Фивы.

26. Фиванцы получают *новый оракул* о том, что их благополучие зависит от Эдипа, его жизни и смерти.

27. Эдип, вместе с Антигоной, приходит в *священную рошу Евменид* и *узнает* в этом месте тот самый последний приют, что был обещан дельфийским Фебом. Эдип произносит молитву Евменидам: «Слушайте, дети изначальной тьмы! Слушайте, Афины, сжальтесь над несчастной тенью Эдипа!»

28. Он просит местных граждан дать ему убежище на священной земле, говоря: «Я пришел к вам *освященным* и *благочестивым*, и мое появление будет счастливым для вас»²⁰. Он просит привести к нему царя Тесея.

29. Из Фив приходит дочь Эдипа, Исмена, и сообщает о соперничестве между его сыновьями и о новом оракуле. Теперь Эдип полностью осознает свое могущество и значимость *места своего погребения*. Он знает, что фиванцы хотели бы иметь его на своей стороне, но не на своей земле, поскольку кровь убитого им отца ее осквернит. Но если бы его погребение не было освящено, это было бы им проклятием²¹; поэтому после его смерти им было необходимо обеспечить себе *покровительство его могилы*²².

30. Хор советует Эдипу совершить *искупительный обряд Евменидам*, чьи границы он нарушил. Хор подробно объясняет порядок священнодействия. Исмена уходит в рошу, чтобы совершить его вместо отца.

31. Из Афин прибывает Тесей. Эдип умоляет царя защитить его в Аттике и позволить быть похороненным вблизи рощи Евменид²³. За это *именем Зевса и Феба он обещает* даровать и Тесею и Афинам свое благословение, которое, после его кончины, будет решающим в будущем противоборстве с Фивами. Тесей принимает Эдипа в число своих граждан и уходит, чтобы совершить жертвоприношение на соседнем алтаре Посейдона²⁴.

32. Появляется Креонт со слугами. Незаметно для Эдипа он берет Исмену в заложницы и пытается убедить его вернуться с ним в Фивы. Он называет Эдипа «всюду чужим, не знающим покоя»²⁵. Эдип *посылает проклятие* Фивам и говорит, что Феб и Зевс *сообщили ему знание* будущего Фив²⁶.

33. После того, как стражники Креонта забирают и Антигону, Эдип *произносит проклятие* Креонту: «Пусть же тебе и твоему потомству пошлет бог Солнце такую же старость, как и мне!»²⁷

34. Тесей прерывает обряд жертвоприношения Посейдону, возвращается в рощу, освобождает обеих девушек и отправляет Креонта обратно в Фивы.

35. Когда войско Полиника и его союзники Аргивяне собираются под стенами Фив, они узнают, что победа будет за тем, на чьей стороне будет Эдип. Полиник приходит в Аттику и молится перед алтарем Посейдона вместе с Тесеем, но как чужак, не открывая своего имени.

36. Хор исполняет *Оду смерти* («Высший дар — нерожденным быть; Если ж свет ты увидел дня, О, обратной стезей скорей В лоно вернись небытия родное... А худший жребий — пережить радости жизни...»²⁸).

37. Антигона узнает Полиника в приближающемся *чужестранце*. *Именем Посейдона* тот заклинает Эдипа встать на его сторону. Но Эдип *проклинает* обоих сыновей («Ты умрешь от руки своего брата и... он умрет от твоей...»²⁹). Отвергнутый отцом и Эриниями, Полиник умоляет сестер *почтить его похоронным обрядом*, когда он умрет, и возвращается к осаде Фив.

38. Хор: «...новые беды вновь грозят от слепого *чужестранца*... тяжкие беды, если только рок (μοίρα) не добьется

своего!»³⁰ Раздается страшный раскат грома. Эдип умоляет хор послать за Тесеем. Вновь гром и молния, хор призывает Тесея, который «*приносит чистое приношение на алтарь Посейдона*», поторопиться, чтобы получить «*благословение от этого чужестранца*»³¹.

39. Эдип обещает Тесею *открыть будущее* Афин, которое Тесей должен впоследствии открыть своему сыну, а тот — своему наследнику... тогда Афины будут в безопасности от фиванцев, сыновей дракона!³² «Боги зорко видят тех, кто отвергается от них и обращается к *безумию (mainesthai)*»³³. Ведомый богом (*theos*), Эдип просит Тесея следовать за ним к его *тайной священной могиле (hieros tumbos)*³⁴, к которой его поведет *Гермес-возжатый (protros)* и *богиня мертвых*³⁵.

40. Хор обращается с молитвой к *Невидимой Богине* и к *Царице ночных духов, Аидоней*, чтобы они позволили *чужестранцу* спокойно достичь *полей мертвых*, ведь он так утомлен великими страданиями.

41. После того, как дочери помогли ему *омыться, одеться и совершить возлияние мертвым*, загремела земля, и раздался голос бога: «Эдип, Эдип! Мы ждем, чего ты медлишь?» Он отпускает дочерей, остается на короткое время наедине с Тесеем и исчезает, так что «какой смертью он погиб, не сможет сказать никто из смертных, кроме Тесея»³⁶. Антигона говорит, что «что-то *невидимое и чужое* подхватило его и унесло в незримое пространство»³⁷, и добавляет, что он «закончил жизнь так, как он того желал»³⁸, что он сам желал принять смерть среди *чужих* и в *чужой стране*³⁹.

42. После того, как семеро участников похода на Фивы терпят сокрушительное поражение и сыновья Эдипа убивают друг друга, Креонт издает указ, запрещающий совершение погребальных обрядов над убитым Полиником. Его тело должно было истлеть и стать добычей птиц, двум стражам было приказано охранять его⁴⁰.

43. Антигона решает похоронить Полиника. Один из стражей сообщает Креонту, что «похоронен тот труп. Печальник скрылся. Слой песку сухого на мертвец и возлияний след»⁴¹. Разгневанный Креонт посылает стража вновь открыть труп и

схватить виновного. Страж сообщает, что «смели мы пыль, что покрывала труп, и обнажили преющее тело», и приводит схваченную Антигону к Креонту⁴².

44. Хор исполняет знаменитую *Оду человеку* («Много в природе дивных сил, Но сильнее человека — нет»⁴³).

45. По приказу Креонта Антигону замуровывают в каменном склепе, «ей пищи дав — так как обряд велит, Чтоб города не запятнать убийством»⁴⁴. Она жалуется хору, что «Ахерон теперь ее супруг... и она *живой* уходит в страну мертвых, по-прежнему *чуждая*, не чувствуя себя своей ни среди живых, ни среди мертвых»⁴⁵. Креонт настаивает на том, что «*похоронив ее живой... мы не запятнали себя родственной кровью*»⁴⁶.

46. Слепой Тиресий объявляет Креонту, что *гадание на птицах* было несчастливым. Кроме того, жертва, которую он приносил *Гефесту*, не загорелась. Все алтари осквернены мертвечиной, останками тела Полиника, которые разнесли птицы и собаки. Боги больше не принимают от фиванцев ни молитв, ни приношений, ни жертвенного пламени. Тиресий призывает Креонта «уступить мертвым и не убивать их во второй раз». Креонт отказывается на том основании, что «не властен смертный бога осквернить»⁴⁷. Тиресий обвиняет его в том, что он заключил в *могилу (taphos) душу (psyche)*, принадлежащую *горнему миру*, и при этом оставил наверху непогребенный и непочтенный труп, перепутав таким образом горний и дольний миры, лишив *дольних богов* их доли и оскорбив небесных. Он угрожает Креонту тем, что Эринии Аида и небесные боги отомстят ему за это преступление, и *предсказывает*, что «еще до заката он заплатит трупом своего сына за те два трупа»⁴⁸.

47. Креонт спешит освободить Антигону и похоронить Полиника.

48. Хор молит *Диониса* (Вакха), сына Зевса и Семелы, дочери Кадма, прийти и «излечить ужасную болезнь Фив...»⁴⁹.

49. Но Креонт опоздал, потому что Антигона уже повесилась в склепе, ее жених, сын Креонта *Гемон*, убивает себя мечом на глазах отца, а Евридика, жена Креонта, убивает себя перед алтарем.

50. Хор заключает, что никто из смертных не способен избежать назначенной ему беды.

2. НЕ-ОБЫКНОВЕННОЕ, ЧУЖОЕ И УНИКАЛЬНОЕ

§1. «Не-обыкновенное» в качестве «шифтера» между естественным и сверхъестественным

Мы видим, что проклятие для Эдипа является одновременно и не-обыкновенным, и сверхъестественным. Не-обыкновенным, поскольку проклинать или быть проклятым — действие и состояние *исключительные* для человека, а сверхъестественным, поскольку в роли совершителя и гаранта исполнения проклятия выступает божество. При этом, однако, для данного божества это будет совершенно «нормальный» сверхъестественный акт или факт.

В отличие от Индры, чье рождение было не-обыкновенным в сверхъестественном, Эдип появился на свет естественным образом. Как и Индра, он был искалечен и связан, причем по той же причине — чтобы предотвратить убийство им своего отца, но если в случае Эдипа это было не-обыкновенным в естественном, то в случае Индры это было не-обыкновенным в сверхъестественном. То же самое следует отнести и к отцеубийству в обоих случаях. [В обоих случаях их матери действовали как сообщницы в покушении на убийство своих детей, и их действия могут быть классифицированы как не-обыкновенные в естественном.]

Между тем, смерть Эдипа была и не-обыкновенной и сверхъестественной, тогда как смерть Полиника и Антигоны была не-обыкновенной в естественном.

§2. Чуждость и личностность

Чуждость Эдипа — это личностная характеристика, с одной стороны, в том смысле, что, называя кого-либо чужим, мы принимаем «личностность» как заведомо существующий класс, внутри которого выделяем «чужих» и «не-чужих». С другой стороны, «чужое» входит в содержание идеи «личностность» как шифтерная характеристика, общая для всех «личностей». Только у одних она проявлена, а у других — ла-

тентна, у одних она доминирует, а у других — едва заметна и т. д. Итак, если «не-обыкновенное» в нашем контексте есть термин описания, то «чужое», хотя и используется в качестве термина описания, работает как *то, что описывается*. Другими словами, здесь мы описываем «чужест» тех, которые *называют друг друга* или самих себя чужими.

*§3. Чужое, осознающее свою чужесть,
и значит, всегда в какой-то мере субъективное*

Разумеется, феноменологически чужесть может быть выведена, как и сведена к тем четырем чертам не-обыкновенного, что были описаны в связи с Индрой (Лекция 2, 3, §10). Однако она отличается от не-обыкновенного не только тем, что наблюдатель осознает, что герой «не такой, как другие», но и — тем, что сам герой осознает свою «инакость».

Боле того, последний не только понимает, что он «не такой, как другие», но и что он «не такой, как он сам». В результате мы переносимся из области «объективности» не-обыкновенного в сферу такого самосознания, которое не может быть до конца объективным; всегда будет оставаться некоторый «осадок» психологического, не поддающегося здесь превращению в объективно описываемые факты и факторы.

§4. Введение категории уникального

Именно в оппозиции к чужести, с одной стороны, и к не-обыкновенному — с другой, может быть введена еще одна категория, категория *уникального* и, тем самым, будет завершен «треугольник инакости»:



§5. Уникальное не обязательно осознает свою уникальность; значит, оно всегда в какой-то мере объективно

Если уникальность Индры может быть объективно выведена из уникальности его *места* в ведийском пантеоне [позже она будет «разбавлена» идеей многих *Индр* как подкласса *богов (дева)*, а еще позже совершенно нейтрализована метафизически в «кармической» бесконечности числа *Индр* в «Пуранах»], то сам бог не осознавал объективной природы своих субъективных (то есть психологических) состояний и возможностей. Эдип же, в противоположность ему, считая себя самым несчастным и страдающим из людей, полностью отдавал себе отчет в том, что именно его беды и страдания приведут его к не-обыкновенному и сверхъестественному концу и, посмертно, возведут его в ранг сверхъестественных существ. Однако он не осознавал еще своей инакости как стороны, грани своей уникальности, хотя его «священность» еще при жизни и его неминуемое «обожествление» в конце жизни вполне могли сделать это возможным. Ведь он *знал*, что он — *другой*, и именно этим было продиктовано его поведение в роще Евменид.

Уникальность здесь — элемент трансцендентной субъективности; то есть не только черта восприятия или самовосприятия, но и черта определенной *апцепции* содержания текста. В отличие от чужести, в анализе уникальности всегда будет оставаться определенный элемент объективного, не поддающегося превращению в психологическое.

3. О СЮЖЕТАХ

§1. Анализ сюжета с точки зрения авторской перспективы; сюжет как репрезентация того, «что» будет сказано, и как способ реализации этого в тексте («как» будет сказано)

Теперь — отступление о сюжете. Во второй лекции мы рассмотрели сюжет как репрезентацию содержания текста и

обсудили различие между сюжетом жизни Индры и сюжетом трилогии Софокла. Однако на этот раз сюжет рассматривается не в его связи или сведении к содержанию текста, но как феномен, имеющий собственное значение, как *данность* сознания. Мы представим его здесь как независимый от и несводимый к другим *данностям* сознания, и, в то же время, обладающий своей собственной сложностью композиции и множественностью способов его порождения и *апперцепции*. Последнее особенно важно, поскольку автор не только представляет (создает, а точнее — воссоздает) *нечто* как сюжет, но делает это уже зная, что есть нечто, то есть определенная вещь, которую нужно представить как сюжет или в сюжете, и что сюжет — это вторая вещь, *специально задуманная*, чтобы представлять первую. Другими словами, апперцепция предполагает в данном случае, что *идея* сюжета уже сложилась, и то, что происходит в процессе порождения или постижения сюжета, есть реализация — активная или пассивная — этой идеи⁵⁰.

*§2.1 Первый случай («абсолютно объективный»):
рассказчик свидетельствует об уже существующей
реальности, от которой его версия интенционально
неотличима (слияние «что» и «как»)*

Но есть сюжеты и сюжеты. Различия между ними, хотя и предположительно, я свел бы к трем основным случаям. В первом случае сюжет видится как совершенно *объективная вещь*, то есть событие, цепочка или последовательность событий, которые «имели место» — в реальности, в памяти или в самом повествовании — не существенно, и которые, по замыслу, должны рассказываться как бы *снова*. Позволю себе повториться: независимо от того, есть ли это еще не рассказанное событие, или история, уже рассказанная об этом событии, — они равно объективны относительно сюжета. Таким образом, повествователь будет осознавать себя простым исполнителем или свидетелем, а свою версию видеть не как свою, а совпадающую с *реальностью* его сюжета и являющуюся единственной возможной реализацией этой реальности, которую он

осознает субъективно. [Это «идеальный» случай, когда «авторство» в *нашем* смысле не работает⁵¹.] Что же касается *внутренней* композиции сюжета, то в сюжете в этом случае нет разницы между тем, «что случилось», и тем, «что думают о том, что случилось, происходит сейчас или случится потом».

Другими словами, классификация действий в сюжете на «объективные» и «не-объективные» в таком случае несущественна: они и не то, и не другое, и потому можно предложить «тройственную» классификацию: на «объективное», «субъективное» и «абсолютно объективное»⁵². Именно абсолютная объективность, неотделимая от того, что обозначает ее в сюжете, и от того, что известно о ней как внутри сюжета, так и «снаружи», скажем, повествователю, и отличает то, что мы назвали сюжетами первого случая. Именно мифологическое и *есть* эта абсолютная объективность. Так что здесь невозможна *мета-позиция*, а если бы она и была, то тоже стала бы мифологической, как в тех случаях, когда один миф интерпретируется в смысле другого. Индра (в I) не может распространить свое знание себя и мира за пределы *мифа* об Индре и его мире; когда это происходит (как в сюжете VIII), то происходит за счет знания о Вишну и его вселенной, сообщенного Индре богами Шивой и Вишну⁵³.

§3. II Второй случай («объективный»): повествователь различает миф («что») и свое отношение к нему в сюжете трагедии («как»), отделяя, таким образом, свое думанье о мифе от объективности мифа

Во втором случае «рассказать историю» и «как ее рассказать» суть уже две разных интенции; впрочем, это не означает, что то, что мы назвали «абсолютно объективным» или «мифологическим», будет сконцентрировано только в «этой истории» как таковой и будет отсутствовать в том «как»⁵⁴. Я полагаю, что именно *субъективное* автора или повествователя заставляет их мыслить это разделение как объективное, в то время как с точки зрения исследователя мифа «как», сколь бы

оно ни было индивидуально, может быть также интерпретировано мифологически.

Таким именно образом Софокл, например, относился к варианту мифа об Эдипе, который он выбрал для сюжета своей трилогии, сознательно рассматривая его как один из вариантов. Ибо он понимал, что этот вариант мог бы быть использован и другим драматургом. В конце концов, он знал, что сюжетом истории был именно миф (*muthos*); он не знал, «что такое миф» в нашем смысле, но он прекрасно понимал, что такое *muthos* как миф и сюжет в *его* смысле, поскольку видел в нем не только историю о том, что случилось и с кем (то есть с теми, кто много лучше или много хуже «большинства из нас»), но и сюжет для трагедии. Но что еще важнее, он понимал также, что сюжетом в трагедии непременно должен быть миф, и его намерением поэтом было воссоздание именно мифа в сюжете трагедии, что необходимо влечет за собой взгляд на трагедию как на один из *жанров* — вне мифа, ибо миф не знает *жанров*. Короче, это и позволило ему интерпретировать (с помощью протагонистов и хора) миф как сюжет, а сюжет — как то, что *внутренне* определяется рядом факторов (например, роком, человеческой природой, участием и вмешательством богов), а также законами и правилами *жанра* трагедии. Следовательно, с одной стороны, миф в древней Греции начинает пониматься как нечто иное (а не иное как миф), а с другой — и его создатель начинает понимать себя как нечто отличное от мифа, а свое сознание от «мифического». Не говоря уже о том, что и миф тем самым становится все более объективным в том смысле, что субъективно его абсолютная объективность осознается все слабее. Здесь, впрочем, требуется пояснение.

§4. «Мысли без мыслящего» — В. Р. Бион

В контексте наших мифологических занятий идея абсолютной объективности предполагает, что есть нечто, относящееся и к «что» и к «как», которое существует независимо от того, известно или неизвестно оно действующему лицу, повествователю (или «автору») или мне, исследователю. Вот один

из примеров: объективность проклятия — Аполлона и рока (или, точнее, проклятия, Аполлона и рока как того, что лежит в основе их связи) — определяет сюжет софокловой трилогии, независимо от знания Тиресия и неведения Эдипа (по словам Тиресия: «Довольно Аполлона»). И та же объективность проклятия, Аполлона и рока, предопределяя сюжет, одновременно предопределяет знание и неведение его действующих лиц как факторов в сюжете, обретающих свою объективность относительно других событий и обстоятельств⁵⁵.

§5. Происходящая от разделения «объективного» и «субъективного» тенденция к тому, чтобы представить «объективное» как внешнее субъективности, неизвестное и непознаваемое

Все это в сюжетах второго типа как раз и приводит к тому, что когда знание абсолютной объективности передается и получается, то оно бывает очень смутно и двусмысленно, и требуется много усилий для его понимания и интерпретации, это — с одной стороны⁵⁶. А с другой — приводит к идее, также мифологической, о принципиальной ее *непознаваемости* в том смысле, что «чем больше она известна субъективно, тем менее она объективна»⁵⁷. Именно в этом случае возникает напряженность между известным и неизвестным, между менее известным и более известным, без чего немислим никакой настоящий сюжет. Причем, эта ситуация напряженности возможна не только внутри определенного сюжета, между его действующими лицами, но и между сюжетом и его автором или повествователем, и даже между сюжетом и его исследователем. В силу чего различие между тем, что есть, и знанием того, что есть, совершенно отсутствующее в сюжете I, получает почти онтологическое значение в сюжете II. Иначе говоря, даже отнеся многое из введенного Софоклом к чисто эстетическим средствам и тропам, что было продиктовано в его время потребностями жанра трагедии, можно видеть, как новый фактор — рефлексия и саморефлексия — начинает проникать и в

сюжет истории Эдипа, обеспечивая в ней появление новых объектов знания в форме обычных психических состояний, таких как страдание, боль и т. п., которые раньше выражались на уровне простых действий и событий. Разумеется, и Индра, и Эдип жаловались на свои страдания, но только последний размышлял о них (применительно к себе) как о чем-то отличном от действий или событий, вызвавших их. То есть мы ясно видим, что если страдания и лишения Индры объективно совпадают с практикой жесткой аскезы (*tapas*) и ставят его в разряд божеств-подвижников (*риши*), то страдания Эдипа сделали его и объективно и субъективно самым страдающим человеком в стране, обладавшим перед смертью сверхъестественными силами, а после смерти ставшим сверхъестественным существом (местным божеством). Но, повторяя то, что уже было сказано на этот счет выше, отмечу, что именно в сюжете II появляется тенденция — как изнутри, так и снаружи сюжета — представлять объективное как неизвестное и, тем самым, рассматривать скрытое, тайное или двусмысленное как симптомы объективности⁵⁸.

§6. Тенденция в случае II воспроизводить внутри сюжета различие между «событием» и «осознанием события», идущая от объективно данного (ср. Индра) к его субъективной реализации (ср. Эдип)

А это, в свою очередь, приводит нас к еще одному заключению относительно второго типа сюжета. Как бы ни велики были страдания, лишения, проступки и двусмысленность Индры, как бы полно ни обеспечивали они ему позицию *не-обыкновенного существа* (как бога и личности), взятого в типологическом аспекте, его нельзя все же назвать «уникально» не-обыкновенным или, более конкретно, «уникально» страдающей личностью. По двум причинам. Первая заключается в том, что его существование как члена класса не-обыкновенных и класса сверхъестественных существ, и позже — подкласса Индр *перевешивает* его уникальность как

личности. Типология здесь по-прежнему преобладает над индивидуальностью объективно (то есть с точки зрения повествователя, комментатора и даже исследователя мифа). Вторая же состоит в том, что мы субъективно не видим Индру размышляющим о своих страданиях, а именно — что делает его в жизни уникальной личностью и богом. Его сознание уникальности своей позиции среди богов основано на объективном факте его объективно «элитной» позиции, а не на факте его страдания и не-обыкновенной способности переносить его. Эдип же сознает или, точнее, начинает (в ОС) осознавать свою уникальность *благодаря* своему страданию, а не только в результате роковых событий, заданных и случающихся по ходу сюжета. Впрочем, тот факт, что он был «самым страдающим из людей», не может не отражать его весьма возвышенной, элитной позиции среди смертных и, телеологически, еще более высокой в его посмертном существовании. В случае Эдипа его индивидуальная уникальность и объективно заданный статус находятся в своего рода «динамическом равновесии». Уникальность здесь — элемент трансцендентальной субъективности, поскольку она (уникальность) фигурирует не просто как черта *аттерцепции* сюжета трилогии и сюжета вообще, но и как черта чисто субъективного *восприятия* их³⁹. «Инакость» Эдипа, в интенциональности трилогии, сбалансирована или, точнее, «смягчена» чисто психологическим убеждением (и у Софокла, и у Аристотеля), что «мы действительно знаем, что такие вещи могут случиться и с нами».

§7. III Третий случай («субъективный»): повествователь смотрит на сюжет как на свое собственное создание, продукт своего разума, своей «психологической» субъективности

В третьем случае сюжет рассматривается как совершенно *субъективная вещь*, и значит, задача нахождения или, скорее, восстановления ее объективности отводится исследователю, а не автору, действующему лицу и слушателю (читателю). Или,

другими словами, и в связи с тем, что было сказано о втором случае, объективность сюжета достигает здесь своего апогея, поскольку она совершенно неизвестна действующим лицам, что и позволяет ей обрести большую свободу в интенциональности сюжета. Ведь интенциональность принадлежит автору, который воссоздает (как он полагает) свою собственную «психологическую» субъективность в *другом*, не зная, что именно «инакость» мифологического *воссоздает* одновременно свою объективность в нем через его рефлексивное мышление, которое, являясь по видимости наименее объективным и психологически более обусловленным явлением, остается, однако, таким же мифологичным, как и все его мифологические объекты.

§8. Мифологическое как объективно присутствующее в нашем сознании; «мифы действуют в сознании людей, чего люди не осознают» — К. Леви-Стросс

Таким образом, если в первом случае сюжета нет субъективного различия мифа и не-мифа, а во втором — миф можно рассматривать как объективность и условность *жанра*, то в третьем он игнорируется даже как то, «что может случиться и со мной», и заставляет меня (автора романа, мифолога или, например, основателя психоанализа) *объективно* столкнуться со своей абсолютной «инакостью», которая является мне под видом моей собственной субъективности. Говоря, что и Эдип, и Индра представляют собой пример того, что «на самом деле» есть и во мне и во всех нас в виде врожденных психо-филогенетических тенденций, я игнорирую тот факт, что они принадлежат классу существ (назовем их условно «представителями»), отличному от моего, это с одной стороны. Но с другой стороны, я игнорирую тем самым и тот факт, что тенденции, представляемые ими и «открытые» мной, равно как и мое «открытие» их, сами берут начало в мифологии, лежащей в их основе, а не наоборот.

*§9. Двойная природа знания в случае III:
само-знание автора/действующего лица одновременно и
скрывающее и раскрывающее знание, лежащее в основе
сюжета, взятого как целое*

Интенциональность сюжета третьего случая слишком прозрачна, чтобы не увидеть за ней темноту мифа, который может быть «демифологизирован» только разрушением мифологии вместе с ее исследователем. Вопрос Ницше, фигурирующий в эпиграфе к этой лекции, можно адресовать равно Софоклу и мифологу. Ведь именно *уникальность* сюжета объективно раскрывается через рефлексивное мышление, хотя, конечно, сам автор не описывает эту уникальность *как* объективную. Напротив, он наделяет ее теми свойствами, которые считает вполне субъективными — или иногда просто *условными* — особенностями, приписываемыми им своему собственному уникальному «я» и облеченными в «объективность» сюжета как его собственные и ничьи больше. Но именно поступая так, он оставляет пространство для свободной игры мифологического, которое раскрывает свою объективность через сюжет и через самого автора как его «деятеля» или «воплотителя». Автор рефлексивного романа, как, например, Кафка или Пруст, изображает глубины «человеческой» психологии через героя-протагониста, когда последний (скажем, господин Сван) и есть сам автор или, по крайней мере, некоторый аспект автора — такова сознательная или бессознательная интенциональность романа. При таком изображении герой столь же уникален, как и уникален автор в своей субъективности. Потому что распознать инакость своего протагониста или (тем более) самого себя — на языке типов вместо индивидуальности или на языке моделей событий вместо их единичности — значило бы для последнего уступить *необходимости несвободы*. Вот почему в сюжетах третьего типа отказ от инакости мифологического имеет своим результатом перемещение его в область психологического, через которое оно и проявляет себя. Именно поэтому знание в этом типе сюжета всегда *двойное* — одно позади другого или

одно внутри другого; одно, как мы сказали, «темное», другое — «прозрачное». То есть, когда действующее лицо, например, в полном неведении может осуществить сюжет, одно знание которого (прозрачное) относится к нему (то есть к его типу личности, его индивидуальным характеристикам и к ситуации, в которой оно находится), а другое (темное) — к *космической* организации сюжета, взятого как целое. Космической, поскольку она совмещает различные планы существования, классы существ и точки зрения, причем знание действующего лица в этой организации всегда предполагает другое, которое может оказаться знанием *ее самой*⁶⁰.

§10. Иерархия знания: меньшее (нижнее) как вытесненное большим (высшим) и как включенное в последнее

Итак, изначальное неведение Эдипа было вытеснено знанием оракула, а это последнее, в свою очередь, — знанием о действительном исполнении оракула в конце ОК. Три эти знания складываются в *диахроническую схему* сюжета всей трилогии.

Но в то же время есть много случаев, когда чье-либо знание (или неведение — в зависимости от случая) есть само по себе уже результат или итог другого знания, которое требует, чтобы изначальное знание было таковым. Например, когда Иисус говорит: «Прости им, ибо не знают, что делают» (Лк 23:34), то он имеет в виду не только знание того, что то, что они делают, есть смертный грех⁶¹, но и другое знание, лежащее в основе первого, знание о том, что они сделают то, что делают, *не зная* этого⁶². Или, обвиняя Эдипа в том, что тот про себя не знает, кто он такой, Тиресий отсылает его к первому (знанию), в то время как сам он, будучи профессиональным пророком, знает оба знания.

§11. Тенденция, идущая от подавления объективности сюжета в случае III к тому, чтобы знание содержалось в сюжете в недоступной знанию форме

В интенциональности сюжетов третьего типа рефлексивное мышление мыслит себя *последним* знанием (или источником последнего знания), а сюжет мыслит как свое собственное создание. Литературная рефлексия в таком случае всегда направлена изнутри наружу, и идея о том, что ее субъективность происходит от объективности, лежащей вне рефлекслирующего сознания, отвергается как непозволительная *онтологическая* (или телеологическая) экстраполяция. Интенциональность автора, наложенная на ее объект, может маскировать действие сюжета, который прошел сквозь сознание, отвергающее его (сюжета) объективность и присваивающее ее себе. Можно сказать, что именно в этом случае сюжет может содержать свое знание, *не зная этого*, то есть в форме недоступной осознанию его действующими лицами и рефлексивному мышлению авторов. В результате, что бы мы ни знали и как бы много ни знали о смысле сюжета, в этом знании всегда будет оставаться определенный *остаток*, лежащий за пределами возможностей нашего знания, но являющийся более важным, чем то, что известно или может стать известным.

4. КОММЕНТАРИЙ К СЮЖЕТУ

(Знание как главный фактор развития действия
в мифе об Эдипе)

Как мы видим, в сюжете Эдипа несколько разных миров — мир крови (рода, наследственности), мир проклятия, мир имен и мир мест — совмещены с помощью одного преобладающе важного фактора знания. Это знание делает эти вселенные различными, кристаллизует их как отдельные единства и одновременно объединяет в пространстве ситуации и во временной последовательности сюжета. Обратимся вновь к сюже-

ту трилогии, начиная с предыстории и специально отмечая случаи знания или его отсутствия. (Далее мои комментарии даются в квадратных скобках.)

Ц, 0.1.1. Тантал *знал* что делал, когда *жарил мясо своего сына* Пелопса, за что и был *наказан* богами.

0.1.2. Пелопс *знал*, что *погубил* Эномея с помощью Миртилла и что *убил* последнего. Впрочем, не ясно, *знал* ли Пелопс о том, что он был *проклят* Миртилом.

0.1.3. Пелопс был *очищен* от крови Миртилла, что, *впрочем, не отменило проклятия*. [Очищение здесь касается только одной данной жизни, в то время как проклятие относится также к потомству и роду. Они принадлежат двум различным планам; первое — синхроническому и индивидуальному, второе — диахроническому и коллективному.]

0.2.1. *Убивая дракона*, Кадм *не знал*, что тот является сыном Ареса. [Подобным образом и Индра *не знал*, что дракон Вритра был Брахманом.] Кадм *искупил* это (то есть *очистился*), служа Аресу.

0.2.2. Эхион *препятствовал распространению* культа Диониса; в наказание за это женщины Фив были *поражены безумием* и *убили* Пенфея (а возможно, и Лабдака), *не зная* об этом.

0.2.3. Лай *знал* что делал, когда *похитил, изнасиловал* и *довел до самоубийства* Хрисиппа. Последний, однако, *не знал*, что на нем лежит *проклятие*, наложенное на его отца (Пелопса) Миртилом. Лай *не знал* или *забыл* о том, что был проклят Пелопсом.

0.2.4. Лай *узнал* от оракула, что его будущий сын *убьет* его.

1. Лай и Иокаста *искалечили* своего ребенка и *бросили* его [но крови младенца на них не было!]. Они *не знали*, что ребенок *выжил*. [Они *не знали* и того, что *на них* лично и абсолютно было послано проклятие Пелопса, как и сам Пелопс мог *не знать* о том, что был проклят.]

3—4. Из-за презрительной реплики юноши на пиру Эдип *начал сомневаться* в своем знании о том, *кто он такой на самом деле*, «подкидыш или законный сын». [В действительно-

сти в этой ситуации он был *и тем и другим*.] По этой причине он отправился в Дельфы, где и *узнал*, во-первых, что с ним случится и, во-вторых, кем он *станет* [первое — в силу проклятия, лежащего на нем, второе — в силу его *личного* (и *уникального*) предназначения, являющегося следствием *действия проклятия*, лежащего на его отце, и *наказания* (и *очищения*), посланного ему (Эдипу) за участие в исполнении проклятия].

5. *Мсть за изнасилование (и самоубийство?)* Хрисиппа, явившаяся в виде чудовища Сфинкс [была не-личной (коллективной), а, так сказать, *территориальной*, региональной. Она не обязательно была связана или следовала из *проклятия*. Здесь мы сталкиваемся с двумя параллельными линиями в сюжете: преступление → проклятие → исполнение проклятия, и осквернение кровью → очищение наказанием (или посредством мести)].

7. Эдип *убил* своего отца (и троих его слуг) на перекрестке трех дорог. [Он убил его не *потому*, что он не знал, что Лай — его отец, но он убил *и* не знал, кто он такой. Не знал, поскольку оракулом ему было открыто, кем он *станет*, а не то, кто он *есть* или, точнее *был*. (см. 4).]

8. Эдип *убил* Сфинкс [*лично* («Никто не учил меня...»)], что не предполагало проклятия или наказания, то есть не так, как Кадм или Индра. Это, впрочем, заставляет предположить, что статус Сфинкс (или, возможно, класса существ, к которому она принадлежит) как-то отличался от статуса дракона, убитого Кадмом, и от статуса Вритры. Более ранняя версия о том, что Сфинкс была дочерью двуглавого пса Орфо (этимологически близко имени Вритры), а также состояла в родстве с трехголовой Химерой, показывает, что она была не совсем *определена как существо*, а значит, убийство ее не было по-настоящему преступлением или даже проступком⁶³].

9–12. *Чума*, посланная на Фивы Аресом, была простым *наказанием* за неотмщенное убийство Лая. [Кроме того, это могло быть и *косвенной мстью* Ареса за убийство его сына, дракона, совершенное Кадмом, прадедом Эдипа по материнской линии.]

13. Эдип *проклял убийцу* Лая [то есть самого себя], назвав себя чужим в этой истории и в этом деле. [Слово «чужой» подразумевает здесь прежде всего человека, который не имел отношения к данному *пространству*, и лишь во вторую очередь — человека, который не знает данной истории. Последнее допускает *симметричное* понимание слова «знать» в качестве *мифологической структуры сознания*: чужестранец — это человек, который не знает и о котором не знают⁶⁴.]

14–15. Тиресий *отказывается говорить*, объясняя отказ тем, что так «нам легче будет вынести наш... жребий». [Имеется в виду именно то знание *объективности проклятия*, которое должно исполниться прежде, чем о нем узнают. Подчеркивается индивидуальный, личный характер рока (проклятия), когда он говорит, что *рок* (то есть Эдипов скорее, чем его) не в том, чтобы «это Я тебя погубил».]

16–24. Как только *все знание* стало доступным, Иокаста повесилась, а Эдип ослепил себя. [Последнее действие также кажется строго *личным*, ведь о нем не было сказано ни в проклятии, ни в оракулах. *Проклятие не относилось лично к Эдипу*, личным было лишь наказание за пролитие крови. Ведь он даже не знал, кто он такой, а не только — как в случае с Кадмом или в его собственном случае с убийством отца — кто был его жертвой, на которой, между тем, и лежало проклятие. Потому, когда хор упрекает его за то, что он ослепил себя, он ссылается на «Аполлона, который довершил его страдания». Это, так же как и его изгнание из Фив, может рассматриваться как доставшееся ему (и сделанное им самим) во искупление его *собственных* (не его отца) *проступков* и не имеет ничего общего с проклятием.]

25–26. Фиванцы *знали* от оракула, что их судьба целиком зависит от Эдипа. [То есть от Эдипа как *такового*, независимо от того, что происходило с ним *до того*, что предполагает его *не-обыкновенный* и, в будущем, *сверхъестественный* статус. Это типичный пример избыточного знания, то есть знания, которое, будучи само по себе *истинным* и полезным в случае использования, не может помешать получению *другого знания*, лежащего в его основе и делающего его излишним. Это — экс-

тра-знание, даже если оно становится доступным, не влияет на течение сюжета и остается с протагонистом или протагонистами. Не имеющее последствий в сюжете, оно может, в качестве особой структуры, быть элементом сознания, которое хотя и знает, что следует предпринять, чтобы задержать неумолимый ход сюжета, все-таки продолжает мириться с течением событий в силу *объективности целого* и *субъективности ментальной инерции действующего лица*, которая, в свою очередь, также коренится в объективности мифа.]

27–28. В Колоне Эдип *узнал* в священной роще Евменид о своем последнем приюте, обещанном оракулом (4). [Все это случилось так, как будто бы он *не помнил* об оракуле в продолжение всего периода от путешествия в Дельфы (4) до момента, когда правда о нем открылась ему самому (20). Но разве он не был обязан, мифологически, забыть о том, что случилось с ним в результате проклятия, посланного не ему лично, а также забыть и о сообщенном ему факте своего будущего бытия? Он *вспоминает* о пророчестве, но лишь позднее, когда оно уже осуществляется и исполняется им лично. Само собой разумеется, что и в ОК и в ОС (а возможно, и везде) проклятие действует, только если те, кто совершают преступление, *знают* что делают (как в П.0.). За неотмщенным осквернением себя самого (в 0.1.3. и в 0.2.1.), осквернением места (5) или и того и другого (9–12) следует личное или коллективное несчастье, которое, впрочем, не заменяет очищения, но служит скорее *напоминанием* тем, кто *забыл* о неотмщенной крови и необходимости очищения. Именно в этот момент (как, например, в II) становится известным оракул, напоминающий и сообщающий знание о том, что следует делать. На самом деле это — единственная сцена *узнавания*, то есть *вспоминания* в увиденном того, что было забыто. В нашем случае это оракул, полученный Эдипом *до* роковой встречи на перекрестке трех дорог, где исполнилась первая часть пророчества (о том, что он убьет отца). После этого, когда, разрешив загадку Сфинкс, он женился на матери (вторая часть пророчества), он вновь забыл то, что было сказано оракулом. Он «вспомнил» обе части лишь много лет спустя, и это было не настоящее воспоминание, но скорее *из-*

ложение другими, к принятию которого он был вынужден катастрофическими событиями в Фивах. А то, что он вспомнил в третьей части пророчества, было *узнаванием себя*, которое отменило не только предыдущее забвение прошлого, но и само прошлое⁶⁵. Здесь мы имеем дело с феноменологией забвения, которое соотносится («противостоит») не с памятью, как следовало бы ожидать, но с воспоминанием и само-узнаванием в смысле знания. В мифах наблюдаются три случая забвения, которые, иногда совпадая друг с другом, на самом деле четко различаются феноменологически.

Первый случай — когда нечто «забывается» в определенном *состоянии*, то есть в психологически *субъективном*, не обязательно относящемся к конкретному содержанию знания. Хотя такие состояния и могут вызываться другими душевными состояниями (такими, как, например, гнев Эдипа в 7) или действиями (как грубость вестника в 7), они сами по себе могут становиться причиной последующих событий сюжета (как, например, когда разгневанный Эдип убил странника и трех его слуг)⁶⁶. Второй случай — это когда забвение не есть субъективное душевное состояние, но является чисто объективным фактором, относящимся к знанию как «ноль-знание». Ноль, поскольку это знание все равно никогда не могло бы быть действующим лицом реализовано (вспомнено) субъективно (как в случае новорожденного Эдипа, принесенного на гору Киферон и усыновленного потом царем Коринфа в I), или когда оно становится психологически невозможным, будучи вытеснено другими душевными состояниями или действиями, как например, когда появление Сфинкс вытеснило убийство странника из памяти Эдипа⁶⁷. В третьем случае мы сталкиваемся с полным забвением, вызванным искусственно (или магически)⁶⁸.

В первом случае забвение есть своего рода положительное душевное состояние, тогда как во втором — значимо прежде всего *отсутствие* памяти. В третьем же забвение представляет собой прямую *структурную* параллель смерти, как мы видим это во многих мифологических сюжетах. Впрочем, во всех этих случаях забвение фигурирует как *не-знание*, то есть как фактор, соотносимый с *фактором знания*, который и лежит в

его основе. Лишь рассматривая фактор знания таким образом, мы можем сказать, что он не только определяется сюжетной объективностью, но и обеспечивает «швы» и «сопряжения» сюжета, в которых одна его часть соединяется с последующей. Что возвращает нас к двум решающим эпизодам: к младенцу, оставленному на склоне горы Киферон, и молодому Эдипу на перекрестке трех дорог. Первому из них предшествовало, как известно, знание Лаем будущего и естественное «забвение» этого эпизода самим младенцем. Второму — знание Эдипом будущего и последующее забвение этого знания. Однако оба эпизода определяются *объективным* знанием сюжета *как целого*, которое может иметь место и *внутри* сюжета, поскольку не только автор, но и некоторые его действующие лица *знают* о неизбежности хода событий, и именно эти эпизоды были задуманы не просто для того, чтобы продемонстрировать пропасть между знанием у одних и его отсутствием у других, но и чтобы обеспечить именно такой ход событий, провоцируя развитие действия в сюжете. В нашем случае очень важно то, что эти решающие эпизоды происходят в определенных (топографически) местах, промежуточный характер которых очевиден⁶⁹.]

29–31. Теперь Эдип полностью *осознал* значимость *места* своего погребения. Понимали это и фиванцы, стремившиеся обеспечить себе покровительство его могилы, но, в то же время, не желающие иметь его на своей земле живым со все еще неискупленной кровью Лая. Эдип проклял их. Затем по совету хора он совершил искупительный обряд Евменидам священной рощи, благословил Тесея и Афины и стал афинским гражданином⁷⁰. [Чтобы узнавание в себе *другого*, то есть сверхъестественного, существа могло состояться, воспоминание (оракула Феба) должно было произойти тоже в *другом*, сверхъестественном *месте* (священная роща). Кроме того, Эдип должен был сменить это место и переместиться из Фив в Афины. Знание приобретается здесь по стадиям, которые маркированы *местами*. В силу знания *другого* (то есть Лая), он, еще не будучи Эдипом, был перемещен на склон горы Киферон, на *границу между* Фивами и Коринфом, а затем — в Коринф, где и

стал Эдипом. После чего он переместился в Дельфы *по причине сомнения в знании, касающемся его самого в прошлом*, но, получив от оракула знание о себе в будущем и пройдя *через перекресток трех дорог* (где он *забыл* свое знание, чтобы совершилась первая его часть), вновь переместился домой, к себе, в Фивы. Получив, наконец, знание о том, кем он *был*, Эдип уходит из Фив и в конце двадцатилетних скитаний, в Колоне, узнает, кто он *есть* и кем *будет*. Весь путь его знания можно изобразить графически следующим образом:



*Объективное или «ноль» знание означает здесь знание, которое пока не осознается субъективно.

«Пространственный» характер знания подчеркивается в данном случае еще и тем, что культ мертвых является скорее местным, чем родовым (то есть временным, темпоральным), а также тем, что фиванцы предпочли бы оставить могилу Эдипа вне своих границ, даже и почитая ее как святыню⁷¹. Признавая себя «человеком священного места», Эдип отменил не только *все прошлое в собственной жизни*, но и свое *родовое прошлое*, восходящее к Кадму.]

32–37. Креонт попытался принудить Эдипа вернуться, назвав его «странником повсюду». Эдип проклял Фивы, сославшись на свое *знание* будущего Фив. Он проклял обоих сыновей.

[Проклиная Фивы, он отменял будущее своего царского дома, а проклиная сыновей, — будущее своей крови и семени, становясь таким образом чужим для всех⁷². Принятие его в число афинских граждан подчеркивает лишь его «включенность» в будущее нового места, которое не знало его в качестве смертного существа.

Его отказ от собственной родни и крови был *неестественным*⁷³, но главное здесь состоит в том, что это было намеренным и сознательным решением, даже если рассматривать его как исполнение оракула, относящееся к его потомству (II. 4). Ода смерти, исполняемая хором, без сомнения относится к *нормальной* или естественной смерти естественных смертных существ, за которой следуют обычные погребальные обряды. Поведение Эдипа не-обыкновенно и на этот раз не только объективно, но и субъективно; оно предвосхищает его не-обыкновенный конец, а не «видимую смерть» простого смертного.]

38–41. Хор предупреждает о новых бедах, могущих произойти от Эдипа, *слепого чужестранца*, пока рок не достигнет своей цели. Затем он молится, чтобы *чужестранец* перешел в поля мертвых. Эдип, омытый и переодетый, перестает быть видимым всем, кроме Тесея, и исчезает в незримое *пространство*.

Антигона заключает, что он жил так, как хотел, и сам пожелал умереть среди чужих в чужой земле. [Хор и Антигона тут представляют две различных и противопоставленных друг другу точки зрения на не-обыкновенное в Эдипе, при том что никто из них *не знал* того, что *знал* Эдип (он знал, что рок в этот самый момент уже не был проклятием, действовавшим на него вне-индивидуально. Рок связан был теперь с его новой священностью и сверхъестественным знанием, данным ему лично и никому больше)⁷⁴. Между тем хор полагал, что слепой Эдип не может видеть (то есть знать), что может случиться в результате его действий, а исход будет зависеть от рока⁷⁵; что смерть его будет естественной, так же как и его посмертное существование в полях мертвых (последнее есть «естественное в сверхъестественном»). Антигона же, со своей стороны, дума-

ла, что Эдип просто желал быть тем, кем он был и кем должен был стать — не-обыкновенным человеком, без сомнения, но не граничащим со сверхъестественным в своей не-обыкновенности. В обеих точках зрения упускается один и тот же момент — последнее знание Эдипа, которое привело его из Фив в Колон и от естественного к сверхъестественному, совпав с объективностью рока (и сюжета). Две эти точки зрения демонстрируют, таким образом, два различных подхода к употреблению слова «чужой» («чужестранец») в его прямом отношении к знанию. Хор видит в чужестранце человека, который слеп к реальности естественного (то есть человеческих обстоятельств) и сверхъестественного (рок); а для Антигоны — чужой тот, кто ведет себя по-своему и никак иначе — признак личности! Эдип только на периферии текста вносит в определение «чужого» психологический оттенок, говоря, что боги зорко видят тех безумцев, которые от них отворачиваются. Именно эта последняя характеристика чужого помещает его на границу чужести и уникальности.]

42–50. После сокрушительного поражения аргивян, когда оба сына Эдипа были убиты, а тело Полиника оставлено без погребения, Антигона совершила погребальный обряд, но Креонт приказал выбросить труп и заключил Антигону в склеп. То есть она должна была *живой* находиться в месте, предназначенном для *трупов, чужая и живым, и мертвым*. Тиресий призвал Креонта *не убивать Полиника во второй раз*, оставляя незахороненное тело в верхнем мире и в то же время погребая живую душу Антигоны в могиле, смешивая, таким образом, верхний и нижний миры, нижних и вышних богов. Хор исполняет *Оду человеку* и заключает, что никакой смертный не способен избежать назначенного ему судьбой. [Вся «Антигона», если смотреть с точки зрения мифа и сюжета об Эдипе, есть ни что иное, как описание исполнения проклятия, наложенного на Лая и его потомство Пелопсом, и проклятия, посланного Эдипом Фивам и собственным сыновьям. *Ода человеку* (II. 44), весьма оригинально прокомментированная Мартином Хайдеггером, утверждает чужесть и даже уникаль-

ность как родовой и общий признак человека в том смысле, что тот действительно может сделать и помыслить все — мы не можем знать *что* — но может ли он?⁷⁶ Ведь он — чужой самому себе и потому — чужой также и для нас. Другими словами, человек сталкивается тут со своей собственной *инакостью*, объективно реализованной в сюжете мифа и *через* структуру и модель мифа. И когда эта реализация тоже становится субъективной (если вообще становится), то именно тогда вся ситуация разрешается в осознании действующим лицом себя как чужого. В действительности, содержание сюжета можно суммировать словами из описания Эдипа Антигоной (в II. 41): *чужестранец, который умирает среди чужих в чужом месте*. Это, впрочем, вновь возвращает нас в точку сопряжения чужести с местом или пространством. Это может быть и место, занимаемое кем-либо в классе существ, место в космосе или географическое место. То есть, мы сталкиваемся здесь с вполне очевидным отношением чужести к пространственной конфигурации мифа. И более того, можем сказать, что именно в чужести объективность мифа как пространственной конфигурации проявляет себя предельно ясно. Да, чужестранец Эдип принял смерть самым не-обыкновенным образом, ибо над его телом не совершались обычные погребальные обряды, но это лишь подчеркивает его переход из класса людей в класс местных божеств. В случае Эдипа этот *переход* к сверхъестественному отмечен не-обыкновенной смертью — он исчезает в «дыре» пространства — в то время как в случае с Полиником и Антигоной переход в нижний мир отмечен *искажением* и *путаницей* относительно их *места*: первый, будучи мертвым, остался непогребенным, вторая была похоронена живой, что неминуемо должно было повлечь за собой гнев божеств и дольного, и горнего миров. Поверхность земли здесь есть место совершения смертного ритуала (или его отсутствия, что то же самое), покровительствуемого Эриниями или Евменидами, которые, с одной стороны, посредничают между дольным миром и небесами, а с другой — между дольным миром и поверхностью земли. То есть нарушение обряда в данном случае

сопровождается не-знанием точно так же, как переход пределов табуированного места и не-совершение смертных обрядов Эдипом сопровождается знанием.]

5. НЕСКОЛЬКО ОБЩИХ ЗАМЕЧАНИЙ ОБ ЭДИПЕ

§1. События сюжета второго типа (II) происходят в промежутке между объективным и субъективным знаниями, которые сливаются в конце концов в единое знание

Сюжет истории Эдипа, как и любой сюжет второго типа, появляется лишь тогда, когда знание становится не просто независимым фактором, но, что более важно, становится *двумя* знаниями, объективным и субъективным. Или, другими словами, когда различие в знании становится абсолютно решающим в развитии сюжета и доведении его до конца. Но такое различие может иметь место только при условии, что не все, что нужно знать или должно быть узнано, уже известно читателю, слушателю или даже автору, не говоря уже о действующих лицах, которые если и знают, то знают иначе. Это — одна из причин, почему знание, будучи несомненно важным, не является решающим фактором в сюжетах первого типа, в которых *типология* (типологический аспект мифа) все-таки преобладает. Так Индра, принадлежащий к классу сверхъестественных существ (*дева*), должен или, в самом крайнем случае, может знать, кто он такой, в то время как Эдип совершенно определенно не знает этого до самого конца, то есть до того момента, когда он становится сверхъестественным существом. В предыстории Индры (I.0) был миф, но не *миф как полный сюжет*, поскольку знание там отсутствовало, а когда оно становится абсолютно значимым (как в сюжете VII, Лекция 5), когда Индра хочет знать, то ему открывается частица трансцендентного знания, которое в итоге и возвращает его в его «естественное» состояние более или менее «обыкновенного» бога. Ибо без

трансцендентного знания ему пришлось бы остаться тем страстным и неистовым богом, который фигурирует в I, где знание, хотя и присутствует, но остается нерелевантным. То есть в более общем смысле, знание — это то, что превращает миф как типологию, топологию и модальность в миф как сюжет. Итак, не-обыкновенный человек (или царь) Эдип должен был стать божеством не потому, что он не стал настоящим сыном, мужем и отцом, но в силу *вне-временной* конфигурации событий, предудказанных в проклятии или самим проклятием. И весь сюжет трилогии может быть рассмотрен как исполнение или реализация этой конфигурации *во времени*. Но каждое событие сюжета следует при этом рассматривать как обусловленное фактом знания или не-знания (или забвения) названной конфигурации действующим лицом или действующими лицами. Сюжет работает как целое только благодаря связующей функции «знания» (или «не-знания»), выступающего здесь как событие, связывающее все события и ситуации сюжета вместе.

*§2. Проклятие как резюме будущего сюжета,
закрывающее в себе время «старого» знания,
предшествующего действию, и время «нового» знания,
сопутствующего действию*

В основе мифа как сюжета лежит *старое* (или *общее*) знание, то есть знание, которое должно (или может) разделяться всеми действующими лицами. И это знание — или его отсутствие, когда считается, что его не существовало до начала событий, — противопоставлено *новому* знанию, то есть приобретаемому действующими лицами только в ходе событий.

Так, тот факт, что Лай был убит, а Эдип спас Фивы от Сфинкс — это старое знание, тогда как известие о том, что Эдип убил Лая, новое — в смысле *времени действия*, однако в смысле времени *до* действия (когда было произнесено проклятие) — о чем мы не знаем, пока это не открывается нам, — оба знания принадлежат *одному и тому же* времени, времени знания. То, что известно или неизвестно здесь — это прежде всего

проклятие, которое подобно резюме чьего-либо будущего должно стать сюжетом, хотя оно и *вне-временно* само по себе. Но оно всегда есть знание в том смысле, что всегда есть кто-то (как Аполлон в случае Эдипа), кто знает его еще не исполненным или отмечает его исполнение в серии событий в сюжете. Однако у проклятия есть и своя собственная феноменология, независимо от того, известно оно кому-либо или нет.

§3. Проклятие как инструмент примирения действия и его последствий; преступник постепенно лишается всего, что связывает его с этой жизнью, чтобы стать не-обыкновенным в мифической ситуации

Постулат, лежащий в основе проклятия, состоит в том, что возмездие или наказание преступнику не следует непосредственно или автоматически из проступка или греха, но ждет, пока оно (возмездие) «материализуется» в намеренном, специальном и осознанном акте. Проклятие и есть такой акт. Акт проклятия обычно предполагает невозможность обыкновенной или нормальной жизни для проклинаемой личности, так что та «поневоле» становится не-обыкновенной и «вводится» в *мифическую* ситуацию. Последнее часто совпадает с самой плохой *человеческой* ситуацией из возможных, то есть характеризующейся лишением проклятого одного или нескольких атрибутов обыкновенной жизни, таких, как зрение, плодовитость, физическое или психическое здоровье — на микрокосмическом уровне; как продолжение мужской линии родства или царской власти — на макрокосмическом уровне; как естественная или ненасильственная смерть, должное совершение погребальных обрядов — на уровне трансформации, и так далее⁷⁷.

§4. *Три стадии проклятия: (1) произнесение, (2) сообщение, (3) исполнение*

Каждое проклятие представлено в истории Эдипа в виде трех событий: (1) проклятия как такового, то есть самого действия произнесения его вместе с именем божества, которое выступает гарантом его исполнения; (2) передачи информации об этом проклятии или его результатах, осуществляемой гарантом через жреца, жрицу, пророка или оракула лицу, которое о проклятии не знает⁷⁸ и (3) исполнения проклятия. Что касается первого события, то оно выражает собой интенциональное действие лица, направленное *во времени* — поскольку его результат всегда откладывается — против другого лица и его потомства. Но с другой стороны — это действие направлено и *в пространстве* — богу или богине — и становится таким образом *религиозным и священным* действием, своего рода обрядом, и, в свою очередь, может вылиться в наказание не только для того, кто проклят, но и для его *места* или *мест*⁷⁹. [Самодействие обращения к оракулу предполагает, что вопрошающий не только не знает ответа на свой вопрос, но и не знает сам себя.]

§5. *За пределами сюжета: Эдип как Эдип вне своей истории, который повторяет себя в событиях своей жизни*

То, что мы, так же как Софокл и хор, называем судьбой, жребием или роком, всегда может быть сведено к проклятию или его результатам. Между тем существует «нечто» — мы можем назвать знаком не-обыкновенного — в некоторых людях, что заставляет их совершать действия, за которые они будут прокляты, а в некоторых случаях *знать* и о своем жребии как результате проклятия, которое само — результат тех же действий. Следовательно, что бы мы ни называли «жребием», внутри сюжета трилогии еще нельзя рассматривать с точки зрения проклятия, *обуславливающего* сюжет; первичными в

этом случае являются чьи-нибудь *действия*, порождающие его, даже если они предшествуют сюжету и составляют другой сюжет, относящийся к нашему как предыстория (как мы видим в П.0). Только после этого наступает проклятие, чтобы привести действие в соответствие с его результатами. Именно здесь мы вновь (см. Лекция 2, 2, §4) сталкиваемся с мифологически ключевым вопросом: было ли это «нечто» предначертано личности до действия, маркировав ее заранее как не-обыкновенную, чужую или уникальную, или это события и ситуации, которые она переживает в течение жизни вместе с ее знанием или неведением о них, и делают ее не-обыкновенной? Другими словами, является ли личность своей собственной историей еще до того, как история началась? И имеем ли мы дело с не-обыкновенным с самого начала, или оно должно еще явиться?

§6. Две версии объяснения имени «Эдип» («опухшие ноги»): (1) имя Эдипа происходит от его увечья в ходе сюжета; (2) Эдип должен был быть искалечен, поскольку он уже был Эдипом, прежде чем все началось

Обе эти версии находятся в определенном равновесии. Действительно, хотя Эдип считает себя (а хор считает его) чужим и уникальным из-за не-обыкновенных событий его жизни и не-обыкновенных страданий, вызванных этими событиями, он, в то же время, несет и личную уникальность, которая абсолютна *сама по себе*, то есть не зависит ни от чего, кроме самой себя. Да, конечно, с одной стороны, как мы уже могли убедиться в случае с Индрой, Эдип принадлежит к *типу* существ, называемых «не-обыкновенными», и поэтому с ним происходят необыкновенные вещи. Но с другой стороны, объективность мифологического в сюжете не только предопределяет ход его жизни, но и «проектирует» его как абсолютно уникальную личность. Последнее хорошо видно на примере его *имени*, «распухшие ноги». Здесь возможны два объяснения (не противоречащих друг другу): первое — его ноги были искале-

чены [как в случае Индры в I(4)], чтобы ответить на требования сюжета, включая само имя, и второе объяснение, когда его рок был уже задан — а этого не могло случиться без имени, — ему было дано имя, предопределяющее его личную уникальность, нося которое, Эдип и должен был в конце концов «сменить» класс существ и стать божеством. В первой версии «другое» — это то, через что ему нужно пройти, то есть сюжет (или история) его жизни, пройдя и довершив который, он становится не-обыкновенной личностью. Во второй же версии само имя несет в себе описание его личности вместе со всем сюжетом, еще не ставшим последовательностью событий или ситуаций. Итак, чтобы стать героем, Эдипу было необходимо, чтобы его звали Эдипом те, кто звал его так из-за распухших ног, не зная, что его ноги были искалечены, чтобы *задним числом* оправдать его имя. Обе версии могут войти составной частью в третью, которую я бы условно назвал «ритуальной».

§7. Сюжет как «вечное возвращение»

Так же, как в последовательности действий, в обряде репрезентируется его чисто пространственный, «сознательный» план, то есть существующий вне-временно, не-последовательно, одновременно, так и в последовательности действий, событий и ситуаций в сюжете мифа репрезентируется его пространственная конфигурация, или топология, где представление каждого следующего шага или эпизода не более чем условно связано с предыдущим, а весь сюжет тоже не более чем условно связан со своим концом. Так, говоря субъективно, с точки зрения хора, слушателей и самого Эдипа, Иокаста была единственным способом или инструментом, с помощью которого Эдип мог стать царем Фив — в связи с ситуацией страха перед Сфинкс и смертью Лая; объективно же, с точки зрения знания сюжета, которым Эдип не обладал, он в любом случае «был бы» царем Фив. Здесь вся ситуация, как и любой ритуал, есть что-то вроде *повторения* или *имитации* того, что уже имело место объективно и вне времени сюжета.

И то же самое можно сказать о ситуации, когда царь и царица Коринфа убеждали Эдипа, что он их сын и наследник трона: субъективно они лгали ему, не зная, что объективно он *будет* царем Коринфа через двадцать лет. И здесь не имеет значения, находится ли объективность в прошлом или будущем сюжета, так как она в любом случае лежит вне конкретного времени. Знание или не-знание этой объективности есть единственный фактор, соединяющий здесь временное с вне-временным. Другими словами, *чтобы действовать и вести себя как другой, герой должен либо не знать своей «инакости», либо, если он знал о ней раньше, забыть ее.* Поэтому имитация мифа невозможна в принципе, поскольку, *когда ты думаешь, что имитируешь миф, ты просто действуешь, говоришь и мыслишь мифологически.*

*§8. Действие сюжета как происходящее
в промежутке между субъективным и объективным
знанием*

Как мы видели по ходу сюжета, его действующие лица прекрасно знали, что делали, или, точнее, какие поступки они совершали, исключая те случаи, когда проклятие не лежало на них лично. Скажем, Полиник, уже проклятый своим отцом, разумеется, понимал, что его ожидает, когда он решался на штурм и разрушение своего родного города, хотя и не знал, что его гибель при этом была неизбежной в силу родового проклятия, лежащего на его деде. Не осознавал этого и Лай, когда решил убить своего сына, хотя и знал о *своем* роке. Однако, если в случае с Полиником это была *сознательная покорность* року (то есть проклятию), то в случае с Лаем, хотя тот и *верил* оракулу — иначе зачем он делал то, что делал, — он не верил в его действительность. Или, другими словами, не *узнал* в инакости проклятия себя самого. С точки зрения объективности мифологического в сюжете, у него было *частичное знание* рока, но непризнание в нем себя. И то же справедливо для Иокасты, которая, зная, что ее сыну было назначено убить Лая (однако *не*

зная, что он должен был еще и жениться на ней), также не узнала себя в этой ситуации или, опять-таки, могла просто не помнить о предсказании до того момента, когда было уже поздно, то есть, когда объективное знание должно было наконец стать субъективно известным.

§9. Сюжет как миф, вновь представленный во времени

Следовательно, весь наш сюжет может быть представлен как игра переплетенных друг с другом объективных знаний и их субъективных узнаваний или само-узнаваний, в которых действующее лицо узнает в *этом* (то есть в инакости) себя самого — но с какой целью? — Чтобы выйти за пределы своего класса (или разряда) существ. Это я говорю о том, как не-обыкновенное становится чужим, чтобы вновь стать не-обыкновенным, а чужой, который является чужим и для самого себя, становится богом, реализуя в своем, сначала частичном, а затем все более полном знании объективность мифа, предшествующую его сюжету.

§10. Объективное знание сюжета, которое существует вне сюжета и которое следует искать в тексте, понимаемом как объективация сознания

Обратимся теперь вновь к сюжету истории Эдипа как к сюжету второго типа, правда, на этот раз в свете (или, скорее, в темноте) того, что было сказано выше о знании как главном факторе порождения сюжета. Именно в сюжетах второго типа, в отличие от первого, знание *сюжета* и знание *в сюжете* суть два различных знания. Последнее может целиком совпасть с первым или приближаться к нему, но чем дальше мы уходим от сюжетов первого типа — представленных историей Индры, — не приближаясь еще к сюжетам третьего типа, тем яснее выглядит это различие. Знание сюжета как таковое может рассматриваться как существующее не только вне сюжета, но также и вне содержания текста, а если так, то, хотя бы теоре-

тически, мы можем искать его в *тексте* или приписать его *тексту*, понимаемому в его первом аспекте (см. Лекцию 2, 1, §§ 4–6).

§11. «Кто из нас Эдип?» Достаточно ли (пожелать) сделать так, как сделал он, чтобы стать им, или он уже был Эдипом, прежде чем все началось?

«Кто из нас Эдип?» — вопрошает Ницше. — «Все мы Эдипы», — отвечает Фрейд. «Никто из нас не Эдип до тех пор, пока ему не придется им стать», — отвечает Скептик. Считая позицию Аристотеля по этому вопросу точкой отсчета, я бы ответил на этот вопрос следующим образом: некоторые из нас — Эдипы; не те, кто убил своих отцов и женился на матерях, но те, которые, *будучи* (а не становясь в ходе сюжета их жизней) не-обыкновенными, вышли за пределы своего класса существ и для которых убийство отца и женитьба на матери были либо приметой их класса, либо знаком их не-обычности, либо тем и другим. Текст сам по себе позволяет дать два ответа.

Объективное знание сюжета, хотя оно и проявляет себя субъективно в Эдипе как личности, *объективно* включает *личностность и имя* Эдипа, поскольку не может быть личности без имени. Именно в смысле этого проявления объективности знания в Эдипе как личности на свете может быть только один Эдип и никакого другого или других. Но в смысле объективного знания *внутри* сюжета мы можем сказать, что, например, Телегон, сын Одиссея, который убил отца и женился на мачехе, есть Эдип, Индра, хотя и частично, тоже Эдип и так далее. Промежуток между этими двумя знаниями остается «мифологическим пространством» в сюжете, где никто не может быть сведен к другому и не может быть целиком объяснен в смысле другого. Поскольку, как сформулировал это Роги фон Римс, сопротивление интерпретации присуще самой идее текста.

Примечания

¹ ОК, 710–715. См.: Sophocles. The Plays and Fragments, trans. and commentary by R.S. Jebb. Part I, the Oedipus Tyrannus (OK), Cambridge University Press, 1893; Part II, the Oedipus Colonus (OC), 1900. Part III, the Antigone (A), 1900. Я пользовался также следующими переводами: Sophocles. Oedipus the King (trans. by D. Grene); Oedipus at Colonus (trans. by R. Fitzgerald); Antigone (trans. by E. Wyekoff), with an introduction by D. Grene, The University of Chicago Press, 1954.

² ОК, 85–90.

³ ОК, 25–30. Здесь мы расстаемся с «обобщенным» вариантом легенды об Эдипе, источники которой восходят к VIII—III вв. до н.э. Теперь мы находимся исключительно во власти трилогии Софокла, вариант которой, возможно, основывается на версиях, имевших хождение в конце VI и начале V века до н.э. (Эта смена источника отмечена в нашем изложении сдвигом грамматического времени от прошедшего к настоящему.) С этим неизбежно связано и некоторое изменение способа подачи сюжета. Например, если выше, в 5, появление в Фивах чудовища Сфинкс, насланного Герой, и произведенное им опустошение рассматривались нами как одно событие, то насылание Апполоном моровой язвы представлено как два события. Ибо в сюжете ОК сперва возникает само событие моровой язвы (9), и только спустя два шага (11) мы узнаем, кто наслал ее и почему. Здесь сам фактор знания события героем становится отдельным событием. (Большинство цитат из трагедии Софокла приводится в переводе Ф. Ф. Зелинского. — *Прим. перев.*)

⁴ ОК, 26–27, 191, 215. К Аресу обращаются как к «дикому богу, поражающему нас огнем», «богу войны», «богу, недостойному среди богов».

⁵ ОК, 127–130. Таким образом, как Сфинкс была наказанием за неотмщенное изнасилование Хрисиппа Лаем, так моровая язва была наказанием за неотмщенное убийство Лая. Интересно, что Креонт объясняет, что фиванцы проявили небрежение к разысканию убийц Лая тем, что они были слишком заняты Сфинкс.

⁶ ОК, 160–165. К первым трем из них обращаются как к «трем помощникам перед лицом смерти», что в высшей степени инте-

ресно, поскольку если мы воспримем этот фрагмент буквально, то должны будем понимать *судьбу* (не названную здесь) как *проклятие или проклятия*, для исполнения которых Арес, как до него Сфинкс, был *орудием*. В то же время, Аполлона просят помешать своему собственному деянию, открывшемуся через его оракул.

⁷ ОК, 320–321.

⁸ ОК, 328,359.

⁹ ОК, 366–367, 376.

¹⁰ ОК, 385–397.

¹¹ ОК, 410–411. Локсий, «запутанный», «двусмысленный» — эпитет Аполлона как бога оракулов. Пророческий дар и профессия Тиресия состоят в том, чтобы *знать, понимать* и, если необходимо, передавать значение *слов* Аполлона, которому он служит.

¹² ОК, 415–419. «Ты имеешь глаза, но не *видишь*, где твой грех, ни где живешь, ни с кем живешь. Слышал ли, кто твои родители? *Не ведая*, ты враг своим родным и близким и в смерти, и здесь на земле. Смертельным, вдвойне карающим, за мать и за отца, проклятием изгнан будешь из этой земли, в глазах твоих будет тьма».

¹³ ОК, 451–460.

¹⁴ ОК, 710–721.

¹⁵ ОК, 905–910. Позже (977–983) звучит ее знаменитая инвектива в адрес оракулов и снов: «Почему должен человек бояться, если *случай* (или фортуна, *tyche*) все для него, и он *ничего не может знать наперед?* Лучше всего жить так легко, как возможно, *не думая*. Что же до ложа матери твоей — не страшись его. И раньше, бывало, во сне или в предсказании, многие мужчины спали со своей матерью. Но тот, для которого это все нипочем [сны и предсказания], тому легче нести бремя жизни».

¹⁶ ОК, 1071–1072.

¹⁷ ОК, 1270.

¹⁸ ОК, 1329–1331.

¹⁹ R. C. Jebb, II, p. IX. Теперь мы переходим к «Эдипу в Колоне» (ОС). Ни в ОК, ни в ОС не сказано точно, что фиванцы обращались к оракулу. Обстоятельства изгнания Эдипа из Фив в высшей степени затемнены и противоречивы, особенно это касается роли его сыновей.

²⁰ ОС, 286–289. «Священный» (*hieros*) здесь может означать, что он обладал *священной властью*, данной ему Аполлоном и Евменидами.

²¹ ОС, 402.

²³ Он говорит (ОС, 621–623): «Тогда мое усопшее, похороненное тело, холодное от смерти... будет пить их кровь, если Зевс — это Зевс, и истинно Фебово слово».

²⁴ R. C. Jebb, II, pp. XV, XVII.

²⁵ ОС, 745.

²⁶ ОС, 791–799.

²⁷ ОС, 868–870.

²⁸ ОС, 1225–1230.

²⁹ ОС, 1388–1389.

³⁰ ОС, 1450.

³¹ ОС, 1496.

³² ОС, 1531–1532.

³³ ОС, 1536–1537.

³⁴ ОС, 1545.

³⁵ ОС, 1548.

³⁶ ОС, 1655–1666.

³⁷ ОС, 1681–1683.

³⁸ ОС, 1704–1705.

³⁹ ОС, 1705, 1712. Это утверждение может казаться противоречащим заключительным словам хора в ОК, 1529–1530, но об этом позже.

⁴⁰ Это начало «Антигоны» (А).

⁴¹ А, 248–250.

⁴² А, 409–410.

⁴³ А, 332–364.

⁴⁴ А, 775.

⁴⁵ А, 812, 850–851.

⁴⁶ А, 889–890.

⁴⁷ А, 1030–1044.

⁴⁸ А, 1064–1072.

⁴⁹ А, 1118–1151.

⁵⁰ Хотя, конечно, реализация здесь не обязательно предполагает чью-то *рефлексию* над ней. Но обязательно предполагается,

что апперцепция, в отличие от восприятия (перцепции), по определению не-индивидуальна (то есть культурна, этно-культурна и т. д.) и поэтому находится за гранью собственно психологического.

⁵¹ Это, конечно, чистая спекуляция, так как я подставляю себя на место рассказчика и вывожу его предположительную позицию в отношении к его сюжету из своей. Поэтому, строго говоря, его осознание и то, что он осознает, здесь одно и то же.

⁵² Согласно моей гипотезе, «абсолютно субъективного» быть не может, так как интерпретация направлена в одну сторону: нельзя интерпретировать объективное в смысле субъективного, только наоборот.

⁵³ Мы даже не можем быть уверены, как было отмечено во второй лекции, что Индра в I.4–14 *знал* (или *помнил*) себя как Индру в I.1–3, не говоря уже об Индре в I.0. К этому я вернусь позже, в пятой лекции (сюжет VII).

⁵⁴ Нужно ли говорить, что миф не знает такого различия, или, точнее говоря, реальность мифа ничего не знает о том, что не есть миф.

⁵⁵ Иными словами, они обретают свою *относительную*, а не абсолютную объективность. Впрочем, знание может в некоторых других мифологических контекстах выступать не только как фактор порождения сюжета, но и как абсолютная объективность.

⁵⁶ Конечно, оно *задумано* таким, опять-таки *объективно*. Не случайно, источник такого знания, Аполлон, звался Локсий — «смутный», «двусмысленный».

⁵⁷ Крайний (или, скорее, «вырожденный») случай мифологии, основанной на этом принципе, можно наблюдать в идеологических конструкциях, построенных на идее, что «действительное (или настоящее) состояние дел существует только до тех пор, пока оно не становится известным, поскольку полное знание отменяет его». Почти все современные идеологии и прежде всего гегельянство, марксизм и психоанализ отмечены этим «обратным» (или «негативным») детерминизмом. См. разделы 5 и 6 в Лекции I.

⁵⁸ У нас есть, по крайней мере, три мифологических конструкции сюжета — будь то история отдельного существа, семьи, племени, человечества или всей вселенной, — построенных на

этом принципе: (1) в первом случае абсолютная объективность (гегелевской Идеи, средств производства и производственных отношений у Маркса, инстинктивных побуждений у Фрейда, эволюционных сил видообразования у Дарвина) находит себе «естественную» оппозицию и входит во взаимодополняющие отношения с знанием о ней. Знание само по себе всегда *прозрачно*, тогда как объективность, стоящая за ним, — *темна*. Но как только она узнана (и у Гегеля и у Маркса), и логика знания совпадает с законами истории (тоже логическими), эта объективность перестает существовать как нечто отличное от субъективного знания о ней (которое также становится объективным), напряжение между ними исчезает, затемненная объективность становится прозрачной, пьеса заканчивается, невроз у больного «проходит», человечество, до сих пор раздираемое «внутренними противоречиями», завершает свой исторический сюжет, и мы (или они) вступаем (или даже уже вступили) в новую, невиданную ранее, стадию развития, чтобы в последний раз сыграть свои без-ролевые роли в последней пьесе без начала и конца. (2) Во втором случае в одном сюжете *сосуществуют* две или более абсолютных объективности, и знание об одной из них и ее последующая отмена приводят к тому, что знающий (например герой) перескакивает в другой сюжет, еще не проигранный, к другой роли, еще не исполненной, и к другому знанию о другой объективности. Это очень типично для некоторых древних и раннесредневековых индийских, особенно буддийских, сюжетов, а также для некоторых гностических и навеянных гностицизмом сюжетов. В этом случае, по крайней мере в принципе, все вещи, которые известны, — прозрачны, как прозрачно и то, что лежит за ними, хотя в данное время и в данной ситуации их отношения остаются взаимоотрицающими и взаимодополнительными. (3) И, наконец, третий случай, когда две или более объективности следуют одна за другой внутри макрокосма одного и того же сюжета. В этом случае знание и последующая отмена одной из них приводит героя или повествователя к следующей и т. д., а сюжет вместо того, чтобы развиваться к концу повествования или истории, движется назад, к своему источнику, носителю абсолютной объективности, которая остается неотменимой, поскольку она непознаваема по определению — о чем обычно и говорится в подобном сюжете.

⁵⁹ В действительности, Аристотель описывает именно апперцепцию мифа (*muthos*), говоря в «Поэтике» о своем восприятии сюжета и не осознавая еще до конца, что последний сам был мифическим, а стало быть, и объективным.

⁶⁰ В конечном счете, писательская интенциональность сюжета включает здесь проекцию его умственных предпочтений, поведенческих склонностей и состояний сознания на ситуации и события другого.

⁶¹ Как и в случае святого Стефана (Деяния 7:60): «Господи, не вмени им греха сего».

⁶² Иными словами, не зная целого (космоса), по отношению к которому их собственная ситуация (то есть сюжет) есть не что иное, как часть.

⁶³ Следовательно, как уже отмечалось (см. б), здесь мы имеем дело с «инструментальными сущностями».

⁶⁴ Существует множество мифологических ситуаций, основанных на *асимметрии*. Например, мотив «двойников» предполагает, что если, скажем, он — мой двойник, то из этого не следует, что я — его двойник.

⁶⁵ Ни Фрейд, ни Бион не понимали, что само-сознание отменяет трагедию при условии, что оно *совпадает* с объективным знанием, лежащим в основе сюжета, и тем самым этот сюжет разрешает.

⁶⁶ Прямая мифологическая параллель этой ситуации содержится в легенде о сыне Одиссея Телегоне, который тоже убил отца в состоянии слепого гнева (согласно Epit. Аполлодора), но почти немедленно понял свою ошибку. (См. также: A. Hartmann. Untersuchungen über die Sagen vom Tod des Odysseus. München, 1917). Интересно отметить, что и в случае с Эдипом, и в случае с Телегоном забвение (неузнавание) было обоюдным, что лишний раз подчеркивает симметричный характер феномена «чужого» (или «чужести»).

⁶⁷ Или как в мифе о Гильгамеше «дикий человек» Энкиду соблазнен блудницей и забывает себя как естественное существо, живущее вместе с дикими лесными животными. См.: Schott A. and von Soden W. (eds.). Das Gilgamesch Epos, 1958.

⁶⁸ Как, например, в случае с Одиссеем, соблазненным нимфой Калипсо.

⁶⁹ Так же, как очевидна и промежуточная роль самих этих эпизодов.

⁷⁰ Следует заметить в этой связи, что (1) он был изгнан из Фив из страха перед *продолжением* осквернения места, и (2) он уже нарушил пределы священного места, после чего искупительный обряд считался обязательным.

⁷¹ Отсюда следует, что изгнание Эдипа из Фив *не* очистило его от крови Лая.

⁷² Как и было «предсказано» им самим, когда он ошибочно заявлял, что он чужой всему фиванскому, не зная, что это было *объективное знание*, относящееся не к прошлому, но к будущему (II, 13).

⁷³ Как ни странно, но это — гораздо более неестественно, чем каннибализм Тантала в II,0,1.1.

⁷⁴ Это знание есть знание рока или, на самом деле, знание всего сюжета (то есть до конца). О феноменологии священного в его отношении к сверхъестественному см. Лекцию 2, п. 41.

⁷⁵ Это противопоставление *естественного* неведения (слепоты) року (тоже *слепому* во многих мифах) дополняется в мифе об Эдипе пророческой (и «профессиональной») слепотой Тиресия, который знал заранее, что Эдип ослепит себя, и значит, не мог быть так сильно поражен этим, как хор (II, 23).

⁷⁶ Интересно отметить, что если бы *Оду* произносил не хор, а сам Эдип, то уже одно это поместило бы эту историю в число произведений жанра рефлексивного романа.

⁷⁷ Как мы видим, последствия проклятия ясно воспроизводят здесь по крайней мере две черты не-обыкновенного: лишение и изоляцию (Лекция 2, 3, §10). Что касается проступка, то он может рассматриваться и с другой точки зрения, см. ниже.

⁷⁸ Или, точнее, в случае оракула мы имеем дело с интерпретацией того или иного события *в смысле* проклятия.

⁷⁹ «Может», потому что, как мы видим в ОК, 720 — бог может привести проклятие в исполнение, а может и отсрочить его реализацию.

ЛЕКЦИЯ 4

МИФ ЗНАНИЯ (Факторы мифа)

Но человек, даже для себя самого,
есть палимпсест.

Т. Харди

I. ВВЕДЕНИЕ: ЗНАНИЕ, ДУМАНИЕ И ПОНИМАНИЕ

§1. Возвращение к тексту

В этой лекции мне бы хотелось немного изменить фокус наблюдения мифа, а вместе с тем и терминологию его описания. Для этого будет необходимо сначала вернуться к тексту как носителю содержания и сюжета, в отличие от сюжета как носителя мифа и мифологического; затем ввести *думание* дополнительно к знанию внутри текста и *понимание* дополнительно к знанию наблюдателя мифов. Как уже говорилось (Лекция 2, 1), текст есть конкретное целое, вещь, сопротивляющаяся интерпретации, в отличие от языка, *который имеет тенденцию быть полностью интерпретируемым*; мифологический текст будет в таком случае текстом, содержание (сюжет и т. д.) которого уже интерпретировано мифологически. А знание как элемент содержания и фактор в сюжете может быть представлено (и описано) как конечное, уже сформулированное, законченное событие или действие, процессуальность которого может быть в нем полностью утеряна (или не описана),

в сюжете, а также как *вещь*, уже полученная или могущая быть полученной, от которой мы и можем, предположительно и с оговорками, перейти к *думанию*, в том числе нашему собственному. Когда понимание будет выступать как чисто методологическая возможность интерпретации текста в виде мыслимого (и мыслящего!) содержания.

§2. О «понимании» как роде думания

Понимание, как центральное понятие герменевтики, характеризуется в нашем случае тремя основными особенностями мышления исследователя текстов, а именно: (1) его мышление *сознательно направлено* на вопросы, становящиеся содержанием текста, на которые было бы невозможно ответить, исходя из знания этого содержания. Иначе говоря, вопросы здесь «наводятся» содержанием, но ответы не выводятся из него. Скажем, почему младенцу Лая прокололи ноги, когда он и так бы умер, будучи оставлен на склонах горы Киферон в холодную ночь (см. лекция 3, 1, сюжет II. 1)? Как уже было сказано, на этот вопрос можно ответить, исходя из предположения, что ноги были проколоты Эдипу (на первый взгляд — избыточный элемент в сюжете), чтобы он подтвердил или «оправдал» тем самым свое имя (Oedipus, «опухшие ноги»); либо мы можем выйти за пределы текста и сказать — не отвечая прямо на вопрос, — что то же самое произошло и с богом Индрой (см. Лекция 2, 3, сюжет I.4), задавая мифологическую конфигурацию событий, соответствующую примете не-обыкновенной личности (см. Лекция 2, 3, А, §10, признак D), — чего мы, конечно, *не могли знать* из текста. [Но при этом было бы избыточным спрашивать, почему Лай приказал оставить сына на склонах горы Киферон, а не просто убить его? Поскольку уже *известно* из самого текста — не говоря о других известных древнегреческих текстах, — что он сделал это из страха запятнать руки сыноубийством]. Эта особенность понимания отражает в себе тенденцию к контекстуализации содержания — причем не только данного текста, но самого себя.

(2) Будучи направленным на текст, в понимании мышление постоянно возвращается к себе и к думающему, своему носителю. В частности, именно таким возвращением и была в свое время для Фрейда попытка понять Эдипа как себя или себя в качестве Эдипа, по крайней мере, в теории. Понимание в этой связи является разновидностью думания, субъективного *по преимуществу*. (3) И наконец — об этом уже тоже говорилось — в понимании наше мышление склонно думать обо всем, что имеется в тексте, как *о содержании*, и относить к нему и себя самое. В этом случае два других аспекта текста (см. Лекция 2, 1) все больше и больше растворяются в аспекте содержания.

2. ЦАРЬ И САМЕЦ-ОЛЕНЬ; ПОПЫТКА ЭКЗЕГЕТИКИ. МИФОЛОГИЯ КАК ТИП МЫШЛЕНИЯ

Даже самый элементарный анализ простейшего мифологического текста побуждает исследователя мифа вместо однолинейного его истолкования обратиться к герменевтическому исследованию, учитывая не только все возможные точки зрения, эксплицируемые или имплицитные в тексте, но и способности и модусы его собственного восприятия.

Вместе с тем, никакая герменевтическая процедура, сколь бы четко и ясно она ни была определена перед изучением конкретного мифологического текста, не может быть проведена автоматически. Перед тем как заниматься герменевтикой, исследователь должен создать и включиться в ситуацию *понимания*. То есть он обязан рассматривать знание вообще и свое собственное в частности в отношении к конкретному тексту и его содержанию на том же уровне, что и знание, имеющееся в тексте. Лишь в этом случае ему удастся свести на нет иерархию знаний и разрушить презумпцию объективности (или меньшей субъективности) собственного знания по отношению к знанию (знаниям) внутри текста, тем самым временно отка-

зывая своему знанию в абсолютности. [«Абсолютное» значит «только *одно*», а не одно среди многих, а «временно» значит «здесь и сейчас», пока исследуется данный конкретный мифологический текст.] Повторяю, тогда его знание о себе как об исследователе конкретного текста окажется в исследовании на том же уровне, что и знание о себе персонажа мифа или его отсутствие у последнего.

Лишь на этом пути (что имеет особое значение для любого мифологического исследования) исследователь уже не просто «осознает», а принимает постулат науки мифологии, что его собственное действие, говорение и думание (включая его думание о мифе) подлежит в принципе такой же герменевтической процедуре, как думание, говорение и действия в мифе. Ибо что он еще делает, исследуя мифологический текст, как не ставит себя в мифологический контекст? Или, точнее, формирует *еще один* мифологический контекст, более широкий, чем тот, который он исследует, *сознательно* добавляя к нему себя и свои ситуации, уже помысленные им как возможные *объекты* такого исследования.

Следовательно, это предполагает, что *то, что мы называем мифологией, выступает в данном случае скорее как особый тип мышления обо всех действительных или возможных личностях и ситуациях, чем особый тип самой личности и ситуации*. Или, выражаясь более феноменологически, это особый тип мышления (понимания, интерпретации и т. д.), из которого возникают мифологические личности и ситуации — которые предстоит не только узнать, но и прожить, — а не наоборот. Вот почему так называемая «перцептивная» или «психологическая» терминология (то есть такие слова, как «знать», «думать», «сознавать» и т. д., а также их производные) играет в таком подходе столь исключительно важную роль, ибо она используется здесь уже как очищенная от своего «психологизма» и ставшая объективным элементом в содержании текста.

В этой связи попробуем применить этот подход к нескольким эпизодам и фрагментам из различных текстов, взятых из различных культур и исторических эпох.

Один из центральных сюжетов древнего индийского эпоса, в «Махабхарате», начинается (сюжет, а не *текст*) с такого эпизода:

III.1.1. *Вайшампаяна* сказал: Царь Панду однажды увидел в великом лесу ... оленя, вожака стада, покрывающего самку. Панду подстрелил самца и самку пятью быстрыми,

2. острыми стрелами. Олень был могущественным аскетом, сыном провидца (риши). Он совокуплялся

3. со своей супругой под видом оленя. Еще совокупленный с самкой, он тотчас упал на землю и, теряя силы, закричал человеческим голосом: Даже люди, возлюбившие зло, погрязшие в похоти и гнев, лишённые всякого рассуждения, останутся перед таким зверством! Человеческому разуму не вместить Рок, это Роком поглощается разум человека. Никакому разуму не достичь того, что запрещает Рок. Ты принадлежишь к знаменитому роду, который всегда обладал умом, послушным закону: как мог ты стать настолько одержим похотью и жадностью, что твой здравый смысл пошатнулся?

4. *Панду* сказал: Цари поступают с оленями так же, как они поступают с врагами: они их убивают. Не порицай меня в своем безумии, олень! Оленей следует убивать, и тут не может быть никаких оговорок и хитростей, ибо таков Закон царей. И ты знаешь об этом, так зачем тебе упрекать меня? Провидец Агастья, еще когда он восседал в Собрании Риши, охотился, окропляя диких оленей в Великом Лесу, и этим превращая охоту в жертвоприношение всем Богам, в соответствии с Законом и правилами жертвоприношения. Зачем же обвинять нас? Благодаря волшебству Агастья стало так, что сальник оленя используется в жертвоприношении.

5. *Олень* сказал: Все же никогда не посылают стрелы на врага без предварительного рассуждения. Лучшее время, чтобы убить – это когда противник слаб.

6. *Панду* сказал: Неважно, настороже противник или нет: как только он покажется, его убивают. За что ты упрекаешь меня, олень?

7–9. *Олень* сказал: Не за то, что ты убил оленя, не за себя я упрекаю тебя, царь. Но если бы ты был добр, ты подождал бы,

пока я завершу совокупление! Ибо какой разумный человек убил бы оленя, который покрывает самку в лесу, в такое время, благотворное и желанное для всех созданий? Такой невероятно жестокий поступок осуждается во всех мирах; это безбожно и постыдно, всецело против Закона. Ты знаешь, как приятно наслаждение с женщинами, и ты знаешь смысл Писания, Закона и Пользы – это недостойно тебя ... совершать такое безбожное дело! На тебе самом, о наилучший из царей, лежит обязанность наказывать тех, кто совершает жестокие поступки и творит зло, кто оставил три вещи, которым должно прилежать в жизни. Какую пользу принесло тебе, лучший из людей, то, что ты убил меня, невинного? Меня, отшельника, который живет на корнях и плодах, принявшего вид оленя, меня, который всегда живет в лесах, ища мира? За то, что ты причинил мне боль, ты сам падешь жертвой любви: знай, что когда ты будешь беспомощен, охваченный любовью, твоя любовь сразит тебя, кто совершил страшное зверство над занимающейся любовью парой! Я Киндама, отшельник несравненно строгой жизни, совокуплялся с самкой, чуждаясь людей, как олень я жил с оленихой в глубине леса. Ты избежишь вины за убийство брахмана, поскольку ты *не знал*, что убиваешь меня в теле оленя, когда я был охвачен любовью. Но за то, что ты поразил меня во время совокупления, глупец, ты заплатишься тем, что то же произойдет и с тобой. Когда ты будешь лежать с женщиной, которую любишь, ослепленный своей страстью, ты тоже, охваченный похотью, отправишься в мир мертвых. Также и та женщина, с которой ты будешь лежать в момент твоей смерти, подпадет под власть царя мертвых, которой не избежать никому из созданий. Так же, как ты причинил мне горе, когда я испытывал блаженство, так и к тебе должно прийти несчастье, когда ты найдешь блаженство!

Вайшампаяна сказал: Сказав это, он, олень, оставил жизнь в великой боли; Панду же в этот момент был поражен горем.

II. [После этого, по ходу рассказа, пять сыновей были зачаты женами Панду, оплодотворенными Божественными Энергиями во время его вынужденного воздержания, так был сохранен его благородный род.]

III.2.1–2. Однажды, в весенние месяцы, когда леса стоят в полном цвету, в то время, когда все создания безумны от любви, царь выехал на прогулку по лесу со своими женами. Когда он любовался лесом, наполненным деревьями манго, кампака и другими, полными цветов и плодов, любовь прилила к его сердцу. В счастливом настроении он неторопливо прохаживался вокруг, когда Мадри пошла за ним. Она была одна, и лишь кусок прозрачной ткани покрывал ее тело. Когда он посмотрел на цветущую красоту Мадри, его вожделение возросло подобно лесному пожару. Глядя на женщину с глазами, подобными лотосу, чувства которой были подобны его чувствам, и с которой он был наедине, он не мог удержать своего желания, и вожделение превозмогло его. Он с силой схватил царицу, хотя она вырывалась и изо всех сил пыталась остановить его. Его разум был настолько охвачен вожделением, что он позабыл проклятие и взял силой Мадри в согласии с Законом совокупления. Отбросив весь страх проклятия, он, влекомый любовью к смерти, силой вошел в свою возлюбленную, и разум мужчины, охваченного вожделением, был помрачен самим Временем, которое вспенило его страсти, так что он потерял разум. Так Панду, человек, разум которого был в высшей степени предан Закону, радость рода Куру, был побежден Законом Времени и погиб в объятиях жены. [*The Mahabharata*, Book 1, trans. and ed. by J. A. B. van Buitenen, The University of Chicago Press, London, 1980 (1973), pp. 246–248, 258–260.]

3. КОММЕНТАРИЙ: ПОНИМАНИЕ МИФОЛОГИЧЕСКОГО В ТЕРМИНАХ РАЗЛИЧИЯ В ЗНАНИИ

§1. Негерменевтическая экзегеза мифа в терминах мифологического содержания

«Мифологическое» в этом фрагменте, если мы попытаемся понять его, пользуясь линейным негерменевтическим способом истолкования, начинается со слов рассказчика о том, что

«самец был могущественным подвижником...который в тот момент совокуплялся со своей женой в обличии оленя». Мы знаем, что описанное является сверхъестественной трансформацией, с которой мифология связывается в первую очередь, тогда как то, что следует за словами (царь убил совокупающихся оленей), может быть, а может и не быть чем-то специфически «мифологическим».

§2. Герменевтическое «понимание» мифа в терминах различительного знания

Однако, чтобы создать ситуацию *понимания* этого текста, исследователь должен «приостановить» (to suspend) свое знание о том, что является и что не является мифологическим, и направить свое внимание на то, *кто что знает* об описанных во фрагменте событиях. Поскольку только из *знаний* действующих лиц в тексте он может составить представление о «мифологическом». Скажем, тот факт или *событие* (Сб), что олень был аскетом — то есть факт сверхъестественной трансформации, — обнаруживается исследователем сначала через *знание* (Зн) рассказчика Вайшампаяны, а потом через знание самого аскета Киндамы¹. И это обнаруживается одновременно с тем обстоятельством, что царь Панду *не знал*, что самец — это аскет. [Знал или нет последний, будучи оленем и во время совокупления, что он аскет Киндама, — это совершенно другой вопрос, к которому мы еще обратимся.] Однако это не означает, что Панду не знал, что великие аскеты вообще могут превращаться в оленей или, если уж на то пошло, во что угодно еще. Но даже если и так, то такое знание было бы *общим* и не *ситуативным*; то есть оно вряд ли помогло бы охотнику увидеть аскета в олене, на которого он направляет лук.

§3. Естественное и сверхъестественное как функция знания внутри мифа

Все, что мы видим в III.1 (до слов рассказчика, что «олень был могущественным аскетом»), является, так сказать, естест-

венным (хотя «естественное» в данном случае мой термин). И, как таковое, оно есть или может быть известно каждому более или менее одинаковым образом; поэтому здесь не возникает вопрос о знании, так как оно становится значимым, когда имеются *различные* знания во фрагменте или части фрагмента текста. Между тем даже в III.1 «естественность» описанных событий и вещей (охотник, олени, совокупление, стрельба) остается, пусть имплицитно, относящейся к знанию о них, и мы понимаем *всю* ситуацию III как мифологическую. Учитывая, что знания внутри нее становятся различными с точки зрения их содержания и иерархии. То есть это их различие и делает возможной саму ситуацию (сюжет, эпизод и т. д.); и, более того, как раз и позволяет описывать ее в целом с точки зрения различных знаний. [В нашем случае, с точки зрения знания Киндамы (Zn^1_1), с точки зрения знания Панду (Zn^2_1), с точки зрения знания рассказчика (Zn_2) и, даже, с точки зрения меня как исследователя текстов (Zn_3) и т. д.]

§4. Естественное и сверхъестественное как определяемое знанием о них

Только с помощью и посредством знания о событиях (и вещах) можно разделить их на, так сказать, «естественные» и «сверхъестественные». Поскольку лишь те, кто обладает знанием о сверхъестественном (в нашем случае — о том, что олень является аскетом) — могут видеть сверхъестественное в естественном или, посредством этого знания, сверхъестественно преобразаться из человека в оленя. Из чего следует, что и дихотомия исследователя «естественное/сверхъестественное», как она чисто условно задана в нашей герменевтической процедуре (при условии, что он действительно использует ее), также будет основана не на *его* знании, что есть и что не есть сверхъестественное, а на различиях, которые проистекают из различных знаний внутри текста относительно событий, описываемых в нем. Эти различия, дихотомические или другие, и будут затем определять классификационные различия, но не наоборот.

§5. Дхарма и возвращение к «не-обыкновенному» как к медиатору между естественным и сверхъестественным; «не-обыкновенное» как схождение двух обыкновенных событий, отдельных в обычной жизни

Однако, коль скоро мы возвращаемся к классификации знаний в III, сам текст показывает нам, что дихотомическая классификация «естественное/сверхъестественное» недостаточна для понимания ситуации в целом как мифологической. Прежде всего мы видим, что в знаниях Панду и Киндамы «убийство оленя» естественно *потому*, что оно, так сказать, включено в Дхарму (Закон, Норму) царей, то есть тех, кто рожден по воле *рока* в царском роду [разница в интерпретации между царем и аскетом в этом случае, как видно из III, 5 и 6, не кажется существенной]. И то же самое, по крайней мере в принципе, относится к половому акту и смерти, которые как таковые и естественны, и «дхармичны». Но в своей естественности и дхармичности половой акт, смерть и убийство (как причина смерти) приобретают особое значение в ситуациях, где они соединены друг с другом и соотносятся со специальным типом знания. Так, в III убийство оленя столь же естественно, как и совокупление, но убийство самца в момент совокупления воспринимается уже как нечто действительно не-обыкновенное, даже если отстраниться от его «а-дхармической» специфики. Подобным же образом естественно и умирание, хотя смерть в момент совокупления тоже представляется не-обыкновенным событием — не только с точки зрения мифологического, но и с точки зрения аскета в нашем тексте, чье проклятие (III, 1, 8–9) предопределяет будущее событие через *забвение* царем этого проклятия (III,2.2)².

§6. «Не-обыкновенное» как сложное; «не-обыкновенное» как происходящее одновременно от двух «особых» событий, притягиваемых друг к другу в мифологическом мышлении

Более того, I, III, как и многие древнеиндийские и другие тексты, предполагают, что есть определенная разновидность событий, которые, так сказать, притягивают друг друга, формируя тем самым то, что мы называем не-обыкновенным (Лекция 2. 3. А, §5). Тогда последние будут представлять собой по определению сложные комплексы, в то время как первые просты и атомарны. Условимся называть такие атомарные события «особыми». Теперь было бы достаточно сказать, что события, которые в *нормальной* ситуации отталкиваются друг от друга естественным образом — такие, как секс и родители, тесное кровное родство и убийство («неизлечимые», как их называл Аристотель), в *не-обыкновенной* ситуации притягиваются друг к другу. То есть «не-обыкновенные» события, такие, как убийство или смерть во время полового акта, состоящие из особых событий, расположены в мифологическом пространстве между «естественными» и «сверхъестественными». Иными словами, «не-обыкновенная» медиация между элементами «естественного» и «сверхъестественного» и связывает их в одно целое внутри мифологической ситуации или сюжета. Но к этому мы вернемся позже.

§7. Знание и неведение: «состояние» знания и «состояние» забвения

Но опять же, течение событий в мифологической ситуации определяется именно фактором чьего-либо знания (или, чаще, незнания) этой самой медиации не-обыкновенным. Итак, вся ситуация в III вместе с дальнейшим развитием сюжета имеет в качестве отправной точки (а также причины, даже если рассматривать его под углом зрения формальной классификации сюжетов), во-первых, тот факт, что Панду не знал о том, что

самец был великим аскетом Киндамой, и, во-вторых, его незнание Дхармы (то есть в данном случае «Закона», запрещающего убивать совокупающееся животное или человека). И с этим незнанием контрастирует знание Киндамы, который знает не только Дхарму дважды рожденных, но и личную судьбу самого Панду. Временная задержка его знания о судьбе Панду (вызванная не-сознательным состоянием аскета во время совокупления) и притягивает событие — убийство аскета и смерть, тогда как та же задержка в знании Панду (или, в данном случае, в его памяти) во время совокупления притягивает его собственную смерть.

§8. Тройная классификация (естественное, сверхъестественное и не-обыкновенное) как безразличная к своим объектам и бесконечно повторяемая

Здесь, однако, я должен сделать одну важную методологическую оговорку: тройная классификация событий и соответствующих знаний внутри мифологической ситуации (сверхъестественное, естественное и не-обыкновенное) может быть представлена в виде иерархической схемы, которая в принципе *безразлична* к конкретным объектам, к которым она применяется. Более того, я склоняюсь к мысли, что и сама эта классификационная схема является мифологической, причем не только в смысле дисциплины, называемой мифологией. То есть каждый из ее элементов может быть снова классифицирован по тому же принципу³. Так, например, событие, вместе со знанием, относящимся к нему, уже занесенное в рубрику сверхъестественного, может, тем не менее, разделяться на естественное, сверхъестественное и не-обыкновенное и так далее, в зависимости от иерархии знаний. Как, скажем, в классической вертикальной трехчастной схеме классификации богов (боги земные, воздушные и небесные), где точка зрения «земного» бога жертвоприношения, брахмана, функционирует как фактор, порождающий саму эту схему. [При этом даже не-

бесные боги подпадают под такое же тройное деление, и их жрец (Брихаспати) будет совершать жертвоприношение «сверхнебесным» богам и т. д.]

*§9. Судьба как способ интерпретации события:
феноменологическая характеристика судьбы*

Термин «судьба» (или Рок) в Ш.1.3 привлекает внимание исследователя в силу исключительной мифологической сложности. Потому что здесь, как и во многих других текстах, она присутствует лишь на уровне «знания судьбы», а не как-либо иначе. «Человеческий разум не вмещает Судьбу. Это Судьба поглощает человеческий разум», — кричит умирающий Киндама. Из «Махабхараты» мы знаем, что действия судьбы могут быть естественными или не-обыкновенными, но знание судьбы может быть только сверхъестественным. Судьба не есть событие (или факт), а тем более знание события, она существует лишь как *концептуальная* основа для интерпретации события; как особый способ промышления события. Или, точнее, как *идея*, при помощи которой одно событие соотносится с другим внутри ситуации. То есть она выступает как *категория отношения* — так же, как карма в этом и в некоторых других источниках, — и в этом своем качестве не является специфически мифологическим понятием. «Судьба поглощает разум» — мощная метафора, расшифровка которой целиком зависит от сверхъестественного знания, которое знает судьбу как нечто отличное от Дхармы и одновременно перекрывающее Дхарму. Человек со всеми своими естественными тенденциями и наклонностями не может преодолеть свою судьбу, это возможно лишь на основе аскетического сверх-знания; если чья-либо судьба (не только Дхарма) запрещает кому-либо убивать совокупляющегося оленя, то от него зависит не нарушать этот запрет. Если бы он только знал! Но он *должен* знать — отвечает аскет, сам знающий, что бедный Панду не мог знать, хотя он и поступил бы иначе, если знал свой естественный разум, со всеми его склонностями, такими как похоть и алчность, и свою

царскую Дхарму, ограничивающую и регулирующую эти склонности.

§10. Судьба и Время (Смерть); проклятие как путь к знанию

Судьба может стать «вещью» и, тем самым, войти в мифологическое пространство (это может произойти даже с Дхармой) вместе с Временем (III.2), которое «погружает разум в безумие», так же как «поглощает» его Судьба. Таким образом, они могут быть рассмотрены как два полюса, формирующие мифологическое пространство: один предопределяет дхармический статус человека в жизни и течение его жизни и ведет (или тащит) его вперед; другой же устремлен, так сказать, «от конца» в направлении, противоположном судьбе, разрушая порядок человеческой жизни на всех уровнях, разрушая дхармическую организацию и иерархию и приводя к господству хаоса. То есть знакомое (рассказчиком в III, 2) Время почти синонимично в этом смысле смерти. Как и смерть, Время «путает мысли и сводит с ума» и, подобно похоти (или совокуплению), символизирует здесь спонтанное, бессознательное. Именно сверхзнание Киндамы преодолевает Время и Судьбу и, снимая напряжение между двумя этими полюсами, создает особый тип мифологической ситуации: на самом деле своим проклятием (которое само является сверхъестественным событием) Киндама сообщает Панду знание его судьбы, которую царь, под влиянием страсти, отвергает (как и Эдип в II — в несколько иной мифологической ситуации).

§11. Рабочее определение мифа в терминах знания; идея Времени, происходящая из идеи времени в рассказе

Как уже отмечалось, ни сверхъестественное знание отшельника, ни естественное неведение царя не может, в отдельности, сделать событие мифом. Только если они совмещаются посредством не-обыкновенного внутри одной ситуации (или сюжета, эпизода), последняя становится мифологической. По-

этому миф может быть условно взят нами как термин описания события, в котором *иерархически различные* знания (например, знание аскета, незнание царя — простейшие примеры) выступают внутри одной ситуации («знание в мифе»), которая в свою очередь может быть или не быть уже известной рассказывающему миф («знание мифа»)⁴. Рассказчик не является в феноменологическом смысле фигурой абсолютно необходимой для того, чтобы *текст* был мифологическим. Он таков лишь при условии, что текст сам содержит указание на знание, *другое* (хотя и необязательно отличное по содержанию) по сравнению со знанием, имеющимся в тексте. При этом мы могли бы пойти еще дальше и предположить, что и идея *времени* в мифологии может быть понята как проистекающая из восприятия рассказчиком (а следовательно, и слушателем или читателем) *промежутка* между рассказыванием и событием (событиями). Этот промежуток также легко сводится к различию между знанием рассказчика, включающим его знание о событиях в тексте, и знанием внутри самого текста. Короче, все это не мешает самому рассказчику обладать знанием «сверхъестественного» и быть включенным в мифологическую ситуацию в качестве, так сказать, *медиатора* между «естественными слушателями» и сверхъестественными событиями (или сверхъестественным в событиях), которые он видит или знает.

§12. Апперцепция как фоновое знание рассказчика

Как ясно видно из III, мифологическая ситуация, порождаемая (или приводимая в движение) «не-обыкновенным» внутри поля напряжения между сверхъестественным знанием аскета и естественным знанием царя, имеет место в контексте апперцепции некоторых идей, таких как Дхарма, Судьба, Время. Термин «апперцепция» указывает в данном случае на то, что это — идеи, разделяемые в принципе всеми персонажами, то есть, что каждый должен уже знать о них (что, конечно, не означает, что все действительно знают их, как, например, в

случае с идеей гравитации в нашей сегодняшней общей апперцепции). Эти идеи могут быть естественными или сверхъестественными в зависимости от естественности или сверхъестественности нашего знания, хотя, опять же, именно различие между знаниями этих идей делает их мифологическими. Потому что, как таковые, они остаются, если угодно, фоновыми, как нейтральное условие, стоящее за мифологической ситуацией. Рассказчик же, как правило, знает их, поскольку его знание по определению является «фоновым знанием», формируемым, в частности, самими этими идеями и текстом, который он рассказывает.

§13. Знание рассказчика. Время знания. Трансцендентное знание. Рассказчик как знатель сюжета, но не обязательно знатель трансцендентного знания в сюжете

Но исчерпывается ли знание рассказчика знаниями персонажей мифа и сверх того — сверхъестественным знанием тех, кто им обладает? Из §§ 5 и 6 следует, что оно этим не исчерпывается, и именно в этом пункте наших герменевтических поисков, в «пространстве мифа» мы должны наконец определить эпистемологическую позицию рассказчика мифа и нашу собственную. Рассказчик, даже если он — великий аскет или риши, как Вьяса или Вайшампаяна из «Махабхараты», — знает контекст, внутри которого знания различных персонажей фигурируют как *события во времени*, или, иными словами, он *знает сюжет до того, как знаем его мы*. Он знает его вдоль и поперек как своего рода «пространство событий». Скажем, как Аполлон (и отчасти Тиресий) в истории Эдипа, он должен знать заранее, что произойдет с несчастным царем (тогда как другие участники и хор в II не знают этого). То есть рассказчик знает, например, судьбу Панду, но его знания, как уже говорилось, не распространяются за пределы ситуации, и даже если он (как Киндама) знает о действиях Судьбы вообще, он не может о ней знать в том же смысле, как те, от чьего божественно-

го знания проистекает сама Судьба как событие в мифологической ситуации или сюжете. Это трансцендентное знание представлено в мифологической ситуации как событие частичного раскрытия своего содержания, то есть оно является лишь *фактом* раскрытия, образующим событие, поскольку то, что раскрывается, обязательно превосходит ситуацию и может даже нейтрализовать ее миф (сделать его «немифологическим»).

§14. Рассказчик, функционирующий во времени своего рассказа и во времени своей традиции; содержание мифа не характеризует его функции; миф и религия

Что, конечно, не исчерпывает позицию рассказчика на уровне феноменологической проблемы, принимая во внимание, что он является участником традиции, передавая текст не только для своих читателей или слушателей в данный конкретный момент. Именно это помещает его внутрь определенной традиции, что отлично от помещения внутрь сюжета рассказываемого им текста. Другими словами, и сам рассказчик является в этом смысле «мифическим» в силу включения в уже сформированную и смоделированную ситуацию, которую мифолог уже задал и внутри которой позиция рассказчика закреплена благодаря тому, что он принадлежит к более великой и обширной традиции — как, например, Вьяса в «Махабхарате» принадлежит к Ведийской традиции. Даже если бы он был богом или полубогом, он должен оставаться внутри этой традиции и, следовательно, его знание будет всегда низшим по отношению к тому, что могло бы быть раскрыто в *содержании* мифа. Потому что то, что он прибавляет к тексту, который уже назван *нами* мифологическим, представляет собою функцию текста, такую, как, например, «религиозная», «сакральная», «обрядовая». Последнюю, в принципе, невозможно установить на основании содержания текста или вывести из содержания мифа. Ничто *в содержании мифа не может однозначно свидетельствовать о его функции*, ибо последняя всегда останется *субъективной*, зависящей от передачи, восприятия и исполь-

зования мифа, в то время как миф может быть рассмотрен *объективно*, как текст и содержание. Потому что религия, в ее отношении к мифу, его функционально использует, тогда как миф, даже когда он включает в себя описания богослужения и ритуала, остается религиозно нейтральным, если он не используется или не интерпретируется в конкретном религиозном контексте и внутри конкретной религиозной традиции.

§15. Шаг в сторону: от знания к рефлексии.
Ограничение рассказчика

Напоследок одно замечание. Рассказчик может знать больше о событиях и обстоятельствах мифа, чем любое из его действующих лиц или все они вместе взятые. Но это не означает, что его *думание о знании* будет *рефлексивным*, не говоря уже о думании персонажей *внутри* мифа. Это — важнейшее феноменологическое ограничение. Так, например, в «Махабхарате» рассказчики, говоря о *факте* или *событии* Высшего Знания Кришны, не могут извлечь из этого факта ничего о мышлении Кришны; рефлексивное думание — это думание о думании, а не о событиях или знаниях. Хотя, конечно, рефлексия над думанием в мифе может стать целью дерзкой попытки мифолога.

§16. Проклятие, знание и место; сравнение с Эдипом

И Панду, и Эдип прокляты, но первый — прямо и, так сказать, *онтогенетически*, а второй — *косвенно* и *филогенетически*, так как он унаследовал проклятие от Лая (в свою очередь наследника проклятого рода, по материнской линии восходящего к Кадму — драконоубийце, а по отцовской — к нарушителю дионисийских таинств Эхиону⁵). В случае Панду наказание (половым воздержанием) идет параллельно с проклятием, в случае Эдипа одно предшествует другому. Сыновья Эдипа погибли, сыновья Панду были не его (то есть не его семени), и

еще — Панду не осознает себя странным или уникальным, его не-обыкновенность остается чисто объективной. Только потому, что он *естественным образом* (охотясь, как любой другой царь) попадает в *сверхъестественную ситуацию*, создаваемую встречей с великим *риши*, по определению не-обыкновенным существом (и, конечно, сверхъестественным), обнаруживается его не-обыкновенность, о которой, как *обыкновенный* царь, он не может знать. Хотя он *знал*, что делает, убивая совокупляющихся оленей (в том смысле, что он знал, что убивает их), но не знал, кем они были. То есть в случае Панду знание, кто такие олени и кто такой он сам — это два разных знания, в то время как в случае Эдипа, когда он убивает прохожего, не зная, кто это, *это было одно и то же знание*. Для Эдипа знание своего отца равноценно собственному самоузнаванию (self-recognition) — ситуация, абсолютно чуждая индийской аскетической идее знания себя (self-knowledge). В этом смысле Панду, в отличие от Эдипа, узнавшего себя в конце сюжета, не знал себя иначе, как проклятого.

Именно факт само-неузнавания Панду удерживает весь сюжет III *в одном месте*. Ибо не может быть никакого изменения в сюжете, ни в его действующих лицах без изменения в знании. Панду восседает на троне, охотится, совокупляется и умирает, грубо говоря, в одном и том же месте. В противоположность *маршруту знания* в II (Лекция 3, 4, комментарий на 29–31 сюжеты), в III не происходит ничего, что могло бы потребовать *пространства*, потому что не происходит никакой передачи знания в пространстве, но только *во времени* чьей-либо жизни.

4. ЦАРЕВИЧ И БОГ: КОМУ ЧТО ВЕДОМО?

Обратимся теперь к уже вкратце нами рассмотренной мифологической ситуации из того же индийского эпоса, описанной в «Бхагавадгите», а именно — к третьему эпизоду 6-й книги «Махабхараты» (см. выше в Лекции 1).

IV. 1.14. *Вайшампаяна* сказал: Тогда Санджая, наделенный знанием прошлого, настоящего и будущего, вернулся с поля сражения. Пораженный горем, он поспешил к погруженному в молчание *Дхритараштре* и сказал ему, что *Бхишма* убит.

Санджая сказал⁶: Я Санджая, великий царь. Поклонение тебе, о тур *Бхарата*! Убит приемный отец твой *Бхишма*, сын *Шантану*, дед *Бхаратов*, мертв!

23[1] *Дхритараштра* сказал: На поле *Куру*, на поле *Дхармы*, сойдясь для битвы, что совершали мои воины и *Пандавы*, Санджая?

Санджая сказал⁷: Увидев выстроившееся войско *Арджуны*, царь *Дурьйодхана* подошел к Учителю и сказал: «Посмотри на эту могучую рать сынов *Панду*, предводимую *Арджуной*...»

Под знаменем с изображением обезьяны *Арджуна*, увидев врагов, сошедшихся для битвы, поднял свой лук, когда слышался лязг оружия, и сказал *Кришне*: «Останови мою колесницу между двух войск, так чтобы мне рассмотреть этих воинов, сошедшихся и жаждущих битвы... Я хочу видеть тех, кто сейчас будет сражаться...»

При этих словах *Арджуны* *Кришна* остановил прекрасную колесницу между двумя войсками и сказал: «Смотри на собравшихся *Кауравов*!» *Арджуна* увидел, как они стоят там, отцы, деды, наставники, дядя по материнской линии, братья, сыновья, товарищи, тести и друзья, в обеих ратях. Видя всех этих родственников, стоящих во всеоружии, он был поражен глубочайшим состраданием и сказал в отчаянии: «... Когда я вижу всех моих родных, сошедшихся для битвы, подкашиваются мои ноги, пересыхает рот, трепещет мое тело и волосы становятся дыбом. Лук выскальзывает из моих рук и кожа горит. Я не могу удержаться на ногах, и разум мой мутится. И я вижу неблагоприятные знамения, ... но не вижу блага от убийства своих родных в сражении! Я не желаю победы... ни царства, ни удовольствий. Что нам в царстве, *Говинда*? Что пользы в наслаждениях и в жизни? Те самые, ради кого желанны нам

царство, наслаждение и веселье, выстроились сейчас для сражения с нами, готовые покинуть свои жизни, с которыми трудно расстаться? Наставники, отцы, сыновья, деды, дядя по матери, тести, шурины и другие свойственники — я не хочу убивать их, даже если сами они убивают... даже ради власти над тремя мирами, тем менее ради обладания землей!»

«Когда разрушается род, разрушаются вечные *родовые Законы*. Когда разрушается Закон, *беззаконие* овладевает всем родом. С воцарением беззакония, Кришна, развращаются женщины рода, с развращением женщин возникает *смешение каст*, а смешение каст ведет в ад убийц рода и сам род. Ниспадают их предки, лишенные жертвенных клецок и возлияний. Злом этих убийц рода, совершающих смешение каст, упраздняются вековые незыблемые законы семьи и *законы Рода*. Для людей, уничтоживших родовые законы, обеспечено место в аду, как сказано нам».

«Увы! Мы собираемся совершить великое преступление, ибо готовы убить род из жажды царства и наслаждений! Мне было бы отраднее, если бы враги... с оружием в руках убили меня, безоружного и не сопротивляющегося, в этой битве!»

Сказав так на этом поле сражения, Арджуна опустил на дно колесницы, выронив стрелы и лук. Его сердце было поражено горем.

24[2].1. *Санджая сказал*: Тогда ему, Арджуне, столь охваченному состраданием, скорбящему, с глазами полными слез,

Бог Кришна сказал: Откуда в тебе возникло это уныние в трудное время, Арджуна, не подобающее благородному, не ведущее на небеса, причиняющее бесчестие? Не будь как евнух... это тебе не подобает! Избавь себя от этой низменной слабости сердца, восстань, сожигатель врагов!

Арджуна сказал:

Все мое существо поражено болезнью отчаяния,
 Мой разум не различает, что есть Дхарма,
 Я вопрошаю, где благо? Ясно скажи мне это,
 Молю тебя, направь меня, твоего ученика, спрашивающего помощи!

Санджая сказал: Промолвив это Кришне, Арджуна сказал: «Я не буду сражаться», — и замолчал. И, как бы улыбаясь, Кришна сказал ему, восседающему в скорби между двух ратей.

Он сказал: Ты скорбишь о людях, не подлежащих скорби, но то, о чем ты говоришь, заслуживает слова мудрости. Мудрые не скорбят ни о живых, ни о мертвых. Не было времени, когда я бы не существовал, равно как и ты, и эти цари, и потом не перестанем мы существовать. Как телесные твари проходят через детство, юность и старость в теле, так есть и переход в другое тело, и мудрый не смущается этим. Соприкосновения чувств с их объектами, приносящие ощущение холода и жара, удовольствия и страдания, приходят и уходят, они непостоянны... противостоянь же им! Мудрец, которого они не колеблют, равный в горести и в радости, достоин бессмертия.

Не может возникнуть то, что не есть, не может исчезнуть то, что есть. Граница того и другого видна для зрящих истину. Но знай, что не уничтожимо то, чем распространена эта вселенная: никто не может разрушить это неразрушимое. Преходящи лишь тела этого бесконечного, непреходящего, воплощенного и неизмеримого сущего — поэтому сражайся, Арджуна! Кто думает, что это сущее убивает, или кто полагает, что оно может быть убитым, — оба они не знают: оно не убивает и не может быть убитым.

Тот, кто знает Его как неуничтожимого, вечнопребывающего, нерожденного, непреходящего — как такой человек может кого-то убивать или заставлять убивать?

Как человек покидает свои изношенные одежды
И надевает другие, новые,
Так пребывающий в теле, оставляет старое тело,
И входит в другие, новые.

Мечи не рассекают его, огонь не опалает его, вода не увлажняет его, ветер не иссушает его. Неуязвим он, неопалаяем, неувлажняем, неиссушим, ибо он вечный, вездесущий, стойкий, неподвижный, пребывающий. Он непроявлен, невообразим, он не подлежит превращениям; поэтому познав его таким, ты не должен сокрушаться.

IV. 2.3.3. [II] *Арджуна сказал:* Эта высочайшая тайна, о тебе как атмане в каждом, открытая мне тобой из благоволения, рассеяла мое заблуждение. Я в подробности слышал от тебя о возникновении и исчезновении тварей, и о твоём, лото-соокий, непреходящем величии. Теперь я вожделею зреть твой настоящий, владычный образ, таким, каким ты сейчас себя описал, о великий повелитель, Верховная Личность! Если ты думаешь, что я буду способен его созерцать, о повелитель, владыка Йоги, яви мне непреходящий облик.

Бог сказал: Так узри мои сотни и тысячи форм, разнообразные, божественные, многоцветные и различные статью. Узри всю вселенную с подвижными и неподвижными творениями, собранными здесь в моем теле — и иное, что ты еще желаешь видеть. Но ты не можешь видеть меня этими твоими обыкновенными глазами: я дам тебе божественное зрение: узри мою владычную Йогу!

Санджая сказал: Сказав это, великий владыка Йоги явил Арджуне свой всевышний владыческий образ, с бесчисленными устами, очами, явленными им чудесами, с многочисленными божественными убранствами, многочисленным божественным воздетым оружием.

Если бы в небе разом воссияли светы тысячи солнц, они были б всего лишь подобием сияния Того Великого Духа. Там, в теле Бога Богов, Арджуна увидел весь мир, целокупно пребывающий в своих бесконечных различиях. Он был поражен, содрогнулся. Он сложил руки, преклонил голову и сказал —

Арджуна сказал:

Я вижу всех богов в твоём теле, О Боже,
И всех созданий разнообразных —
На своём лотосе восседающего владыку Брахму,
Всех мудрецов и божественных змиев.

Вижу тебя бесконечного, простирающегося вокруг,
С многими руками, очами, чревами, устами,

Не вижу конца, ни начала, ни середины,
В тебе, всевозможном по силе и форме.

Без начала, середины, конца, бесконечно мощного,
Со многими руками, очами, что как луна и солнце,
Вижу тебя с устами, пламенеющими огнем,
Возжигаящим весь этот мир своим блеском.

Все пространство между небом и землей,
Все стороны света наполнены тобою одним;
Узрев этот чудесный и ужасающий образ,
Три мира трепещут, о Великий Дух!

При виде тебя с твоими очами и устами,
Многими руками, бедрами, чревами и ступнями,
Мощнорукого, с торчащими клыками,
Миры трепещут, так же как и я!

Это все сыны Дхритараштры
Вместе со множеством царей земли,
Таких как Бхишма, Дрона, также тот сын колесничего,
Вместе с нашими главами ратей.

Все неудержимо стремятся в твои бесчисленные уста
Раскрытозевые, с ужасающими клыками.
Некоторые, застряв между зубов,
Виднеются с разможенными головами.

Как рек многочисленные потоки спешат,
Стремятся, направляясь к океану,
Так и эти войны земли
Несутся в твои пламенеющие пасти.

Как мотыльки несутся в горящее пламя,
Гибелью завершая свои существования,
Так же эти люди устремляются

В твои пасти, чтобы найти там свою гибель.

Ты жадно облизываешь губы, чтобы поглотить целиком
Эти миры своими пламенными устами;
Твои страшные пламени заполняют огнем
И сжигают без остатка эту вселенную, о Вишну!

Яви мне, кто ты, столь ужасный?
Поклонение тебе, смилуйся, благий Боже!
Я стремлюсь познать тебя, предначального,
Но постичь не могу хода твоих проявлений.

Бог сказал:

Я — Время, состарившееся для разрушения мира,
Намеревающееся миры уничтожить.
Помимо тебя, никто не выживет из них,
Из тех воинов, что выстроились друг против друга в двух
ратях.

Потому восстань теперь и достигай славы,
Владей благоденствующим царством, победив твоих вра-
гов!

Я сам обрек их зонами прежде творенья:
Будь лишь моим орудием, как Лучник, Стоящий Слева!

Убей Дрону, и Бхишму, и Джаядратху,
И Карну, а также других ратников славных —
Мною убитых — рази их без промедленья,
Воюй же! И сокрушишь врагов твоих в битве.

Арджуна сказал:

Ты Изначальный Бог, Вечносущая Личность,
Ты высочайшее прибежище этого мира,
Ты познающий и познаваемое, последняя обитель —

Тобой распростерта вселенная, о бесконечнообразный.

Теперь я желаю тебя лицезреть в твоём образе прежнем,
Увенчанного, со скипетром, с диском в руке.
Прими ещё раз твой четырёхрукий образ,
О Тысячерукий, во всем воплощенный!

Бог сказал:

По моей милости, Арджуна, явил я
Моей силой Йоги мою высшую форму,
Преисполненный огня, вселенский, предначальный, бес-
конечный,
Каким никто, кроме тебя, не созерцал меня.

Ни посредством изучения Вед, ни совершения обрядов, ни
принесением даров,

Ни через жертву, ни через суровый аскетический подвиг
Не могу я быть созерцаемым в этом мире в этом образе
Никем, кроме тебя, о великий герой Куру!

Не имей более страха, не теряй рассудка
От вида этого образа моего столь ужасающего;
Страх отогнав, сердце твоё вновь усладится,
Снова созерцай то (мое) тело, которое знаешь!

Санджая сказал:

Так сказав Арджуне, Васудева
Явил снова свой прежней образ
И успокоил страх этого человека,
Явившись снова в своём прежнем приятном образе.

IV. 40 [18]. *Бог сказал:* Арджуна, внял ли ты этому сосредото-
ченной мыслью? Дхананджая, прошло ли теперь твоё невежественное заблуждение?

Арджуна сказал: Заблуждение прошло... и по твоей милости я исправил свой ум. Вот я стою здесь, лишенный всяких сомнений. Я исполню твое слово.

Санджая сказал: Так выслушал я эту чудную и приводящую в трепет Беседу Кришны и великого духом Арджуны. Милостью Вясы, выслушав эту высочайшую тайну, эту йогу, от этого Владыки Йоги, самого Кришны, возвешенную им лично. Где Кришна, Владыка Йоги, и лучник Арджуна, там, думаю я, удача, победа, процветание и праведный путь.

[*The Bhagavadgita in the Mahabharata*, trans. and ed. by J.A.V. van Buitenen, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1981, pp. 39, 69–77, 111–121, 145.]

5. ОБОБЩАЮЩИЙ КОММЕНТАРИЙ

Дальше предлагается развитие и более детальная интерпретация того, что уже было кратко прокомментированно в Лекции 1.

§1. Экспозиция: поле битвы как место наставления

В начале IV бард и колесничий царя Дхритараштры, Санджая, наделенный сверхъестественной способностью видеть и слышать (то есть знать) издали, сообщает царю о происшедшем на поле Великого Сражения, Курукшетре, начиная с момента перед началом сражения, которое должно быть судьбоносно для обеих сторон. В его рассказе великий военачальник герой Пандавов просит своего колесничего, близкого друга, верного союзника и дальнего родственника Кришну направить его колесницу в самый центр поля сражения. Там Бог Кришна Васудева открывает Арджуне часть своего Божественного Знания. И это чудесным образом совпадает во времени и с тем, как Санджая *воспринимает* это и потом передает Дхритараштре. Находясь на значительном расстоянии от

Кришны и Арджуны, беседовавших в колеснице, Санджая мог воспринимать их беседу только благодаря своему сверхъестественному зрению и слуху, или своего рода сверхзнанию. Именно одновременность его сверхзнания и Божественного Знания Кришны делают эту ситуацию возможной. И все же одного этого факта было бы недостаточно, чтобы она стала мифологической. Для этого понадобилось обыкновенное знание (или незнание) о ситуации большинства воинов из обоих кланов, рассматривавших битву, так же как и причины, приведшие к ней, как совершенно естественные вещи. Таким образом, принц Арджуна как человек, не обладающий никаким сверхъестественным знанием, являет собой модель естественности, тогда как Кришна, несомненно, представляет Божественное Знание.

§2. Поле — не обычное поле, сражение — не обычное сражение

В течение нескольких секунд Кришна объясняет Арджуне, что сражение в действительности («в действительности» означает в данном случае то, что не может быть увидено естественными глазами и услышано естественным слухом) не обычное сражение, а сражение сражений, уникальное и единственное в своем роде, которое делает все предыдущие сражения несущественными, а последующие — избыточными. Ибо это сражение является финальной сценой великого спектакля игры Божественных Космических Сил, недоступных не только обычному знанию обычных людей, но и сверхзнанию великих аскетов.

§3. События, меняющиеся в зависимости от нашего знания о них

Передав Арджуне очень упрощенную версию своего Божественного Знания (соответствующую сверхзнанию великих

аскетов), Кришна посылает его на битву и велит сражаться и победить, как если бы это была обыкновенная битва, как любая другая, но сделать это с совершенно иным знанием существующей ситуации, предстоящих событий, самого себя и, до некоторой степени, Его (Кришны). Подведем итог: Санджая (он здесь «под-рассказчик», так как его рассказ включен в рамку рассказа Вайшампаяны) сообщает, через свое сверхзнание, слепому царю Дхритараштре, человеку естественного (?) знания, о том, как Божественный Колесничий Кришна наставляет Арджуну, также человека естественного знания, в Божественном Знании Самости (*атмана*), Своей собственной Самости и вещей, которые до этого казались естественными (война, сражение, поле битвы и т. д.)

§4. Рабочее определение не-обыкновенного через знание и значение; четыре пункта сюжета IV

Имеющиеся здесь три знания — божественное, сверхъестественное и естественное — взаимосвязаны внутри мифологической ситуации, сцеплены внутри одного мифологического сюжета посредством, так сказать, четырех пунктов содержания IV, которые, как и в III, будучи сами по себе естественными, тем не менее включают в себя функцию медиации между этими знаниями. Эти пункты — примеры «не-обыкновенного», которое фактически видится как не-обыкновенное не только мифологу, но и тем, кто непосредственно вовлечен в ситуацию, — иначе как могло бы быть, что такого рода троица (рассказчик, бог, обыкновенный человек) присутствует вместе в столь многих мифах других стран и культур? Не-обыкновенное здесь я хотел бы охарактеризовать немного иначе, чем в I, II и III, а именно, как то, что личность в сюжете (а не только мифолог) *знает* как имеющее иное значение (значения), чем приписывается ему, когда оно выступает вне мифологического контекста. Хотя и вне контекста в нем обычно видится возможность, так или иначе, быть совмещенным со сверхъестественным или быть *знаком* сверхъестественного. Указанные

пункты, будучи естественными *per se*, в сочетании с другими точками, формирующими то, что мы назвали «не-обыкновенными событиями», как раз и определяют пространственно-временную рамку центрального сюжета в IV. То есть сюжета, в котором теоретическое объяснение Кришны, а также практическое наставление, данное им Арджуне, *оуть* одно и только одно событие, которое, в свою очередь, может быть герменевтически понято как имеющее свой собственный сюжет со своими собственными мифологическими элементами.

Первый пункт — это слепота Дхритараштры, который таким образом лишен «естественных» средств лицезреть сражение и должен обратиться к Санджае, чье сверхъестественное видение восполняет царю недостающее зрение. Санджая, будучи сам колесничим, рассказывает царю о том (второй пункт пересечения), что бог Кришна выступает как Божественный Колесничий Арджуны. Далее, Кришна по просьбе Арджуны ставит колесницу в центр поля сражения, между двумя армиями, так, чтобы Арджуна мог видеть обе стороны, — третий пункт пересечения. Наконец, Арджуна чувствует сильнейшее уныние и не хочет сражаться — это четвертый пункт пересечения.

§5. Три рамки повествования в IV: повествование как событие

Затем Кришна дает Арджуне свое Божественное Наставление, после чего тот, вдохновленный, возвращается с середины поля боя к своей армии, и сражение начинается. Итак, у нас есть три подсюжета. Первый включает диалог между Дхритараштрой и Санджаей. Второй представляет ход событий на поле сражения, кульминацией которых является диалог Кришны и Арджуны. И в третьем описывается то, что находится *внутри* диалога, то есть вопросы Арджуны и наставления Кришны, так сказать, собственно Бхагавадгита.

Следующая схема показывает весь сюжет IV как конфигурацию основных событий в рамке трех повествований (подчеркнуты 4 «не-обыкновенных» пункта).

Рассказ А. Вайшампаяна (ученик Вьясы) рассказывает всю «Махабхарату» Джанамеджае, правнуку Арджуны. В его рассказ входит:

Рассказ В. Санджая, *колесничий* Дхритараштры, говорит *слепому* царю о том, что —

(1) Арджуна просит Кришну направить колесницу в *самый центр поля сражения*;

(2) Увидев обе стороны и множество своих друзей и родных на стороне врагов,

Арджуна впал в *сильное уныние* и *пожелал оставить поле сражения*.

(3) Между Кришной и Арджуной произошел диалог (рассказ С), в котором Бог передал Арджуне Свое Божественное Знание;

(4) Арджуна, исполненный вдохновения и решимости, готов сражаться (снова рассказ В).

§6. Мифологические метафоры. Колесничий как метафора души

Итак, в рассказе В, обладающий сверхъестественным даром Санджая говорит слепому царю о том, что произошло с Арджуной и Кришной, и о *Божественной Истине*, открытой последним. Во-первых, и Санджая, и Кришна являются колесничими, каждый для своего хозяина; «колесничий» является практически универсальной мифологической *метафорой души*, поскольку это Божественная Душа передает свою мудрость через сверхъестественность колесничего Санджайи пораженному слепотой Дхритараштре, и та же самая Душа (Душа всех Душ) передает свою мудрость через чудесное (сверхъестественное?) явление в облике человека (колесничего) Кришны пораженному унынием Арджуне. В обоих случаях, с точки зрения мифологической метафоры, люди, которым передается Божественная Мудрость, представляют тело, поскольку тело здесь представляет «обыкновенность» и «неодушевленность». Более того, в данной ситуации вводится не-

что, иерархически стоящее выше сверхъестественного знания, а именно душа (самость) или Душа (Самость) Мира, так что само сверхъестественное знание становится «посредником» между естественным (знанием) и его Божественным соответствием, Абсолютом. И вот здесь мы должны вернуться к триаде: естественное/сверхъестественное/трансцендентное (см. Лекция 2, 3А, §4).

§7. Учение об Атмане: и Учение и сам Атман — трансцендентны

Ситуация сюжета IV еще не является (или «еще не стала») мифологической *a fortiori*, но обладает мифологическим «зарядом», пока не актуализированным [к ней имеются убедительнейшие параллели во многих мифологиях и фольклоре]. В контексте Учения о Самости (или о душе, Атмане) в «Бхагавадгите», с его новой тройной иерархией, такие специальные «атомарные» элементы или обстоятельства, как слепота Дхритараштры, уныние Арджуны и т. д., сочетаются и образуют не-обыкновенные события и приводят в действие готовые мифологические ситуации.

Атман в IV — это краеугольный камень всего Учения — не человек, не деятель и не подлежит Судьбе (или Карме), но остается пассивным, незатронутым (даже если человек активен, похотлив или разгневан) свидетелем происходящего внутри или снаружи человека (тела?). Как таковой, Атман не может быть изменен никакой, естественной или сверхъестественной, силой. Его знание также не меняется, не является ни естественным, ни сверхъестественным. Если в III мы видим указание на то, что сверхъестественное знание может быть достигнуто посредством аскезы и чистоты разума, то Знание Атмана равно себе, и можно даже предположить, что возможность обрести его в принципе одинакова для аскета и профана, для светского невежды и ученого брахмана. Вот почему, видимо, Учение об Атмане было передано Кришной обыкновенной личности, Арджуне. Потому что для человека выполнить цен-

тральную (практическую) цель этого учения — то есть стать совершенно безразличным к своим действиям, словам и мыслям — значило бы то же самое, что *стать* своей самостью (душой).

§8. Середина (или центр) как метафора свидетеля

Вывод колесницы в середину поля сражения является не-обыкновенным с «естественной» точки зрения, так как лишь великий воин и вождь племени мог стать между двумя армиями, чтобы увидеть, так сказать, «последний парад». Но это действие имеет в то же время и Божественное значение, которого сам Арджуна мог не знать, но о нем знал Бог Кришна: быть в центре — это «естественная» позиция для «Абсолютного Свидетеля или Наблюдателя Поля» (Кшетра, Мир или Микро-Мир, то есть тело). Для тех, кто такого *еще* не знает, это типичное мифологическое место, где «все может произойти». В нашем случае происходит встреча с Богом (до этого смутно или наполовину узнаваемым в дальнем родственнике и близком друге Арджуны), от которого вождь людей собирается принять предназначенную ему бесконечно малую долю Божественного Знания; поле сражения — «естественное» место для такого принятия.

6. ЦАРЕВИЧ И ДЕВУШКА: СОСТОЯНИЯ СОЗНАНИЯ КАК СЮЖЕТООБРАЗУЮЩИЙ ФАКТОР В МИФАХ

§1. *Состояние сознания как дополнительное к знанию в акте мифической трансформации: сверхъестественное знание знает все состояния сознания*

В сюжете III из «Махабхараты» центральным не-обыкновенным событием, принимающим мифологическое значение,

был, конечно, выстрел царя из лука в оленя в момент совокупления. Это заслуживает особого внимания мифолога, поскольку более ясно показывает, как не-обыкновенное служит «опорой» в построении мифологической ситуации. В этом эпизоде совокупление, которое обычно (то есть для нормальных людей и оленей — не аскетов) выглядит как действие вполне, так сказать, «предельно естественное», причем такое, в котором есть наименьшая степень самосознания, когда люди столь же бессознательны, как и олени, — в случае великих аскетов может стать актом самопознания и знания.

Ибо только те, кто наделен сверхъестественным знанием, могут превращаться в оленей и других существ, полностью *сознавая* себя в момент оргазма (и смерти?). Знание здесь — это то, что сама личность сознает как *трансформирующий фактор*, а «сознавание» соответствует этому знанию как его *условие* или *состояние* (состояние сознания), *дополнительное к знанию в описании* самим текстом или внешним наблюдателем.

Однако все это не означает, что в III аскет Киндама действительно осознавал себя Киндамой, совокупляясь с самкой в виде оленя. То, что мы условно называем «состоянием сознания» (например, страсть Киндамы или отчаяние Арджуны), если и присутствует в этом тексте, то только в связи со знанием, без которого совокупление в данном эпизоде едва ли стало бы событием, так же как и соответствующее ему состояние сознания. Таким образом, если внешний наблюдатель хочет описать такого рода состояния, как события, он должен признать за состояниями сознания, естественными как они есть, ранг и статус побочного результата чьего-то (но не его собственного) *сверхъестественного знания*. Потому что только посредством и с точки зрения сверхъестественного знания, *знающего* эти состояния и знающего как их трансформировать, могла возникнуть в настоящем тексте сама идея их естественности.

§2. Йога как способ сверхъестественного знания состояний сознания

Более того, культивирование таких состояний, включающее в себя их теорию и *технику работы с ними, то есть йогу* (в широком смысле), ясно показывает, что любое естественное состояние сознания, такое, как похоть, гнев, лень или волнение, может быть описано как естественное только на основе трансформации во что-то не- или вне-естественное, *уже произведенной* йогическим (сверхъестественным) знанием. Поэтому совсем не удивительно, что именно «бессознательные» состояния сознания, возникающие во время оргазма, умирания, сна и т. д., становятся (как, например, в эзотерических тантристских практиках — и соответствующих теориях) предпочтительными объектами такой трансформации. В этом случае знание обнаруживает свою сверхъестественность тем, что самое естественное событие оно делает сверхъестественным. Хотя обыкновенный человек в III или IV может отлично знать, что любое прерывание полового акта запрещено (или табуировано) по естественным причинам, однако наделенные сверхъестественным знанием знали, что эти причины сверхъестественны. Например, что убийство в такой момент неизбежно повлечет за собой «кармические возбуждения» у жертвы после ее смерти и тягчайшие же кармические последствия для убийцы после или даже до его смерти.

§3. Уместность проклятия Киндамы

Вот почему, когда аскет Киндама проклял Панду и запретил ему совокупляться под угрозой немедленной смерти, он не только дал выход своему естественному гневу, но и спас царя от другого, более тяжелого возмездия, наказывая его за нарушение табу. И наказал он его, так сказать, аскетическим наказанием — половым воздержанием. [В данном случае перед нами своего рода «мифологическая» подмена: аскет Киндама,

умирая в момент оргазма, превращает царя своим проклятием в аскета.]

*§4. Мифологическое
как расположенное на пересечении естественных
событий и сверхъестественных значений*

Состояние уныния Арджуны в IV соответствует охотничьему азарту Панду в III как пример незнания сверхъестественного. Хотя в III могло бы подразумеваться (?), что это кармический импульс неизбежно вел бедного царя к выстрелу из лука в совокупляющихся оленей, а в IV Божественный Дхармический Колесничий направил колесницу Арджуны в середину сражения, — в обоих случаях ясно: это мифологические элементы, амбивалентность которых (как естественных событий со сверхъестественными значениями) определяется двумя различными знаниями. Из чего следует, что то, что мы называем «мифологическим» (медирующим эти знания и порождающим ситуации в жизни и сюжеты в текстах), характеризуется действующими лицами как не-обыкновенное и значительное, то есть достойное пересказа и воспоминания. Но тогда возникает самый интересный вопрос: возможны ли ситуации, события, сюжеты и т. д., которые хотя и характеризуются мифологической не-обыкновенностью, но не имеют контекста сверхъестественного знания, и можем ли мы из их мифологического характера вывести контекст скрытый под поверхностью текстов или предшествующий им во времени, или и то, и другое?

*§5. Миф как «чистое не-сознание»;
Бахрам-Гур и Азада*

Ответ, конечно, будет положительным. Но, прежде чем остановиться на феномене, который я условно назову «миф как чистое не-сознание» [заметьте, не «под-», а не-сознание!], я приведу в качестве примера такого феномена эпизод из текста

гораздо более позднего, чем «Махабхарата», — персидского эпоса «Шах-Наме».

V. Бахрам-Гур и Азада

1. Единственными занятиями Бахрам-Гура были отныне игра в поло и охота. Однажды случилось так, что он отправился на охоту в сопровождении девушки-гречанки, играющей на лире, и без свиты. Девушку звали Азада, и цвет ее ланит был подобен цвету коралла. Она была возлюбленной его сердца и разделяла с ним все. Имя ее всегда было на его устах. Для охоты он попросил дать ему бегового верблюда, спину которого он украсил парчой. Четыре стремени свешивались с седла — влюбленная пара ехала по горам и долинам. Под своим колчаном доблестный Бахрам имел особый лук, чтобы запускать камешки, а он был искусен в этом, как и в любом деле. Вдруг на встречу им выбежали две пары газелей, и юноша с улыбкой сказал Азаде:

2. «Милая моя, когда я натяну лук и выну стрелы из своего колчана, которую из газелей ты хочешь увидеть убитой? Вот эта самка молодая, а ее самец слишком старый».

Азада отвечала:

«О мой царевич с сердцем льва, пристало ли воинам просто убивать газелей? Преврати вон ту самку в самца одной стрелой, а от другой стрелы пусть старый самец станет самкой. Потом пусти верблюда рысью, и когда другие газели понесутся прочь от тебя, выстрели камешком в ухо одной из них так, чтобы она положила голову на плечо. От камешка животное почешет себе ухо, а для этого поднесет заднюю ногу к плечу. Тогда, если ты хочешь, чтобы я назвала тебя лучшим стрелком в мире, подстрели одной стрелой ее голову, ногу и спину».

3. Бахрам-Гур натянул свой лук и издал громкий крик среди молчащей пустыни. В колчане у него была стрела с двумя наконечниками, которую он берег для охоты на равнине. Как только газели бросились бежать, царевич метким выстрелом подсек оба рога на голове бегущего самца стрелой с двойным наконечником. Это привело девушку в восхищение. Без своих

черных рогов на голове самец сразу стал похож на самку. Тогда охотник запустил две стрелы в голову самки — в те места, где могли бы расти рога. Вместо рогов появились две стрелы, а грудь самки обагрилась кровью. Теперь он направил верблюда к другой паре, вкладывая в это время два камешка в свой лук. Один он пустил в ухо одной из газелей и обрадовался, потому что увидел, что она тотчас же начала чесать себе ухо. В этот момент он укрепил стрелу в луке и прострелил ею одновременно голову животного, ухо и заднюю ногу. Сердце Азады наполнилось жалостью к газели, и Бахрам сказал ей:

4. «Отчего, милая моя, позволяешь ты такому потоку слезлиться из твоих глаз?»

«Это не поступок человека, — отвечала она. — Ты не человек; в тебе дьявольский дух».

5. Тут пришло к Бахраму неясное воспоминание о сказанном встарь, и нашло на него такое, что бросил он девушку с седла вниз головой, и затоптал ее копытами верблюд, покрыв кровью ее голову, грудь, руки и лиру.

«Ты, глупая лирница! — закричал он ей. — Почему ты хотела так подловить меня? О, если бы я промахнулся, не было ль тогда обещано благородство моего рождения!»

Девушка умерла под ногами верблюда, и с тех пор он никогда не брал девушек с собой на охоту.

[*Shah-Nama, the Epic of the Kings*, trans. by Reuben Levy, revised by Amin Banani, Routledge and Kegan Paul, London, Henley and Boston, 1967, pp. 299–300.]

§6. Комментарий: симметрия между III и V; ось симметрии — не-сознательное

В этом эпизоде представлена ситуация, идеально симметричная той, что была в первом эпизоде «Махабхараты» (III).

В (III) царь посылает пять стрел в двух совокупляющихся оленей, в то время как в (V) царевич посылает три стрелы в двух газелей; изменение пола (или, так сказать, «обмен по-

лом») в V прямо симметрично половому акту (также своего рода «обмен») в (III).

В (III) самец-риши пребывает в состоянии не-сознания (в смысле нашей герменевтической процедуры), «естественно» присущем моменту оргазма — в то время как в (V) царевич-охотник находится в состоянии эротического возбуждения, несясь на верблюде с ласкающей его молодой румийской наложницей. [Это пример полной обратной симметрии.]

В (III) риши, выходя из состояния не-сознания, проклиная царя и наказывает его половым воздержанием — в (V) царевич, выходя из состояния эротического возбуждения, бросает наложницу под ноги верблюда, обрекая себя на (по крайней мере временное) половое воздержание. [Снова пример обратной симметрии.]

Таким образом, как в выстреле из лука в совокупающихся оленей, так и в перемене пола мы можем видеть *не-обыкновенность*, которая в ее отношении к не-сознательному и образует содержание этих двух сюжетов и делает их мифологическими.

Сверхъестественное знание риши, которое было *скрытым* в не-сознательный момент его оргазма и которое в свое время трансформировало его и его жену в оленей, симметрично традиционному знанию (тоже в какой-то мере сверхъестественному в своем истоке), *забытому* персидским принцем в момент его охотничьего азарта и полового возбуждения. Потому что, и это имеет большое мифологическое значение, именно это забвение высвободило его не-обыкновенную (или сверхъестественную?) способность к стрельбе из лука и тем самым, если угодно, привело в действие весь сюжет. А его воспоминание о том, «что было сказано встарь», окончательно разрешило его. В результате мы видим удивительную симметрию в способах развязки обоих эпизодов.

Итак, в (III) проклятие великого аскета приговаривает случайного охотника к пожизненному половому воздержанию, делая его тем самым тоже своего рода аскетом. А в (V) разгневанный царевич приговаривает себя, по крайней мере, к временному половому воздержанию, убивая объект своего вождения. Интересно, однако, что главное различие между этими

двумя эпизодами состоит в том, что в первом из них сексуальное воздержание полностью *внутреннее* (внутренняя «аскеза»), тогда как во втором мы видим чисто внешнее уничтожение объекта желания. [В этом, кстати, я вижу различие не только между иранской и индийской мифологиями, но и между моделями их аскетической практики.] Чистое не-сознание в (III), обозначенное оргазмом великого риши, и спутанное сознание персидского царевича, обозначенное его похотью и охотничьим ражем, соответствуют в данном случае двум различным знаниям, в комбинации с которыми они создают своего рода линию напряжения, определяющую формирование и развитие мифологических сюжетов. Или, выражаясь более обобщенно, можно сказать, что состояние не-сознания (или спутанного сознания) и сверхъестественное знание — это своего рода два полюса, между которыми происходят не-обыкновенные события и кристаллизуются мифологические ситуации.

§7. Параллель между «знанием/незнанием» и «сознанием/не-сознанием»

Анализ этих мифов с точки зрения поля напряжения между знанием и незнанием, между сознанием и приостановлением сознания предполагает, однако, еще одну оппозицию, работающую одновременно с первой: оппозицию сверхъестественного знания (например, традиционного знания учения) повседневному знанию (включая и обычное незнание). Именно в этом поле или пространстве, образованном двумя линиями напряжения, реализуется весь миф, открываясь во всей его структурной сложности к восприятию рассказчиком и слушателем или читателем (а часто и самими мифологическими персонажами).

§8. Схема симметрии III и V

Наше *герменевтическое* понимание двух вышеприведенных эпизодов может быть представлено в виде следующей схемы.

III

V

Сб^{Сс}(Зн^{Сс}) — превращение
Киндамы и его жены в
олений

Сб^о — их совокупление в
виде олений (в Ст_о?)

Сб^о — охотничий раж
Панду (в Ст_о)

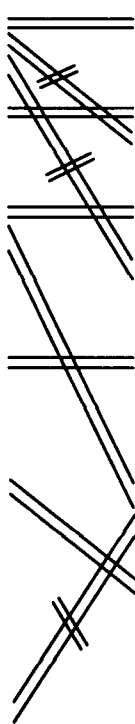
Сб^{но} — Панду убивает
Киндаму [Сб^о в Ст_о или
Ст_@] во время совокупле-
ния [Сб^о(в Ст_о)]

Сб^{Сс}(З^{Сс}) — Киндама про-
клял царя и воспретил ему
заниматься любовью

Сб^о — Половое воздержа-
ние Панду

Сб^о — Панду стал зани-
маться любовью со своей
женой (в Ст_о)

Сб^{но} — Панду умер во
время совокупления [Сб^о
(в Ст_о)]



Сб^(о) — бежит пара газелей

Сб^оСб^о — охотничий раж
Бахрама и его влюблен-
ность в Азаду (Ст_@)

Сб^(но) — Бахрам пускает
стрелы в бегущих газелей
и «изменяет» их пол (Ст_@)

Сб^(о) — Азада обвиняет
Бахрама в одержимости
сверхъестественной силой
(Зн^{Сс})

Сб^(о) — Бахрам убивает
Азаду (Ст_о) и

Сб^(о) — приговаривает себя
к «временному» половому
воздержанию

Зн — знание
Зн^{Сс} — сверхъестественное
знание
Сб — событие
Сб^о — особое (атомарное)
событие

Ст — состояние сознания
Ст_о — состояние не-сознания
Ст_@ — состояние спутанного
сознания
→ — направление хода сю-
жета

C_6^{Ho}	– не-обыкновенное (сложное) событие	=	– симметрия
C_6^{Ce}	– сверхъестественное событие	←	– обратная симметрия

§9. Не-сознание (когда знание забывается или приостанавливается) как критическая точка в мифологических ситуациях

Понятие «не-сознательного» (C_0) используется нами только применительно к содержанию конкретных текстов, рассматриваемых в ходе герменевтической экзегезы как мифологические. В этом смысле «не-сознательное» указывает на ситуацию, в которой основной персонаж эпизода в тексте не осознает себя в качестве агента (действующего, говорящего, думающего лица) во время (иногда — в момент) этого эпизода и/или не осознает себя в качестве такового в предшествующем эпизоде (эпизодах). Но это «не-сознание» не то же самое, что незнание. Ибо знание может быть и забыто, тогда как сверхъестественное знание, будучи однажды получено, не может быть забыто — ибо таковы правила игры. Рассказчик эпизода или исследователь может, конечно, думать, что чье-то знание в момент не-сознания на самом деле забыто, если оно было получено в предыдущих эпизодах жизни персонажа, сведения о которых могут быть утрачены вместе со сведениями о самом знании. Также, как можно предположить в случае сверхъестественного знания, что даже в момент не-сознания оно остается в персонаже как своего рода скрытый объективный факт, не проявленный в форме субъективной осведомленности в силу сложившейся ситуации. Однако в обоих этих случаях, то есть в случае знания и сверхъестественного знания, вся мифологическая ситуация имеет место именно благодаря не-сознанию. Поэтому мы можем заключить, что великий аскет в (III), совокупляясь со своей женой в виде самца оленя, не сознавал своего превращения вследствие временного состояния не-сознания в момент оргазма, хотя это превращение было

результатом его сверхзнания, которое оставалось при нем, так сказать, латентно. Но затем, когда совокупление было прервано, он возвратился к своему «обычному» состоянию сознания и наложил проклятие на дерзкого царя, чье незнание (и спутанное сознание) привело к нарушению табу на убийство живых существ в момент совокупления. Разумеется, это при условии, что, не имея сверхъестественного знания, царь не мог узнать в оленях великого аскета и его жену.

§10. Совокупление мифологически соответствует «не-сознательному», а оргазм мифологически симметричен смерти

В другом эпизоде из «Махабхараты» другой великий риши, Агастья, также занимался любовью с царицей Бхараты, которая была беременна. И когда царевич в ее чреве упрекнул его за *растрату семени*, Агастья тоже проклял его — слепотой, но в данном случае за прерывание любовного акта до оргазма. Здесь, однако, и Агастья, и нерожденный царевич обладали сверхзнанием, и Агастья не стал бессознательным в нашем смысле. То есть и в этом случае совокупление сохраняет свое мифологическое значение проявления не-сознательного, а момент оргазма мифологически по-прежнему симметричен смерти, потому что их объединяет именно состояние не-сознания. Не случайно почти во всех индийских концепциях реинкарнации подчеркивается, что в момент вхождения в «новую утробу» происходит полное забвение предыдущей жизни, что в каком-то смысле «равнозначно» как раз состоянию не-сознания будущих родителей в момент зачатия. [И поэтому же в некоторых индийских и особенно в буддистских тантрах мы видим сильную тенденцию исключать это несознательное состояние или фазу путем сохранения необходимой для йога концентрации (*самадхи*) во время наступления смерти или полного самосознания во время полового акта (в данном случае путем удержания «семени» и предотвращения оргазма). И то же самое можно видеть в буддийской практике трансцен-

дентного *сампатти*, когда приостанавливаются все мысли, предшествующие йогическому состоянию.]

§11. Два аспекта не-сознательного: не-сознательное как однородное и неструктурное и как неоднородное и сложное; состояние сознания versus структура сознания

Введенное таким образом не-сознательное предстает в своем, так сказать, «психологическом» аспекте, то есть как *состояние сознания*, которое может быть мыслимо нами только психологически, оно лишено какого-либо описываемого содержания, Говоря феноменологически, это простое и неструктурное «состояние», служащее скорее указанием или ссылкой на событие или факт в тексте, а не на их описание. Но есть и другой аспект «не-сознательного», в котором оно принимает свое мифологическое значение и внутреннюю сложность. С точки зрения этого второго аспекта, оно не только представляет собой элемент или деталь множества мифов и мифологических сюжетов, но и само становится сложным и структурированным, приобретая собственное содержание. Я имею в виду аспект «*структуры*» сознания. Структуры в том смысле, что она предполагает конфигурацию нескольких событий, которые могут происходить только в присутствии не-сознательного, когда именно не-сознательное «притягивает» их друг к другу и заставляет совмещаться в определенных моделях, определяющих топологию мифа.

Скажем, на примере истории царя Эдипа (см. Лекция 3, II) видно, что убить странника (своего отца) его заставил гнев, а взять в жены царицу (свою мать) — жажда власти, а не только незнание. Учитывая, что Эдип был, хотя и косвенно, предупрежден об этом оракулом, мы можем сказать, что гнев и жажда власти психологически (в самом элементарном смысле этого слова) соответствуют первому аспекту не-сознания в мифе («психологически» здесь скорее метафора, служащая для опи-

сания состояний сознания, специфических для мифологических ситуаций).

*§12. Не-сознательное и не-обыкновенное;
не-обыкновенное как прерогатива избранных
действующих лиц, а не общее психологическое качество*

Рассматривая же отцеубийство и инцест в истории Эдипа с точки зрения второго аспекта, то есть как что-то описываемое и структурирующее содержание мифологической ситуации, мы должны вернуться к идее «не-обыкновенного». Как уже было сказано, «не-обыкновенное» означает то, что расположено между естественным и сверхъестественным (по отношению к персонажам, охваченным мифологической ситуацией). Есть вещи, которые, как известно, происходят не с каждым, а только с избранными, кто, не будучи сам сверхъестественным (богом и т. д.) или даже уникальным (буддой и т. д.), может вести себя так, как другие не могут. Или, обращаясь к конкретным примерам не-обыкновенного, можно сказать, что, не будучи «сверхъестественными» существами по формальному определению, они могут тем не менее нарушить табу (обязательные для других) и даже, возможно, должны их нарушать по каким-то «исключительным» правилам, относящимся только к их классу. Однако при условии, что эти не-обыкновенные существа могут знать или не знать о своей «не-обыкновенности», как например, человек, пожелавший стать немейским жрецом в «Золотой ветви» Фрезера, который знал, что он должен был убить своего предшественника, в отличие от Эдипа, который хоть и *знал* об убийстве отца, но *не знал*, кого он убивает. В последнем случае можно предположить — и тексты мифа вполне это подтверждают, — что часто именно не-обыкновенные вещи в жизни человека помещают его в категорию не-обыкновенных существ, раскрывая, так сказать, его исключительность ему самому и другим людям в тексте, а также рассказчику и исследователю. Или я бы сказал так: этот второй, «непсихологический» аспект не-сознательного, в случае Эдипа

и согласно нашей герменевтической процедуре, характеризует ритуальный инцест царей и ритуальное отцеубийство царей-жрецов во всех средиземноморских семито-хамитских мифах и их греческих и римских производных. Вместо фрейдовского возведения эдипова отцеубийства и инцеста к *всеобщим* и *универсальным* инстинктивным тенденциям, герменевтический подход как раз и позволяет видеть в отцеубийстве и инцесте два элемента структуры сознания, условно называемой «не-обыкновенное». Не-обыкновенное, поскольку оно остается прерогативой жрецов и царей (часто также имевших жреческие и магические функции) и аскетов, а не потому что это — некое психологическое качество, растворенное в бессознательном всего человечества⁸.

*§13. Объективное значение не-сознательного; идея
абсолютно «не-сознательного объекта» как
мифологический постулат*

Если бы мне пришлось попробовать вообразить — ибо это может быть только работой воображения — не-сознательное как «объективно» существующее, я не стал бы конструировать его как нечто, якобы лежащее неподвижно в глубинах души (подобно тому как мы говорим, что «наше желание смерти бессознательно»). Напротив, если бы можно было натурализовать его, то есть утвердить как «натуральную» («естественную») вещь, то я бы поместил не-сознательное не *внутри* человеческой *психики*, а вне ее как дополнительный элемент в определенном типе человеческой ситуации, которую оно делает возможной «объективно». Хотя, конечно, в конкретной ситуации его присутствие как объективного элемента может быть определено только ретроспективно.

Однако в границах нашего герменевтического подхода понятие не-сознательного выступает, коррелируя неизбежно с понятием знания, как вторичное, производное от него. Проще говоря, *должно быть что-то, что не знает*, и в первую очередь *не знает себя*. Не постулируя этого, мы ничего не можем назвать мифологическим в нашей процедуре интерпретации.

Лишь определенное в терминах знания не-сознательное может быть использовано исследователем как позиция, с которой вся рассматриваемая ситуация воспринимается *как* мифологическая, а последняя может наблюдаться и с точки зрения знания, и с точки зрения не-сознательного, если, конечно, обе эти точки зрения (или их аналоги) описаны в тексте как элементы этой ситуации. В то же время из предыдущих замечаний по поводу не-сознательного следует, что оно не только является объективным элементом мифологической ситуации, но и делает ее объективной. То есть именно не-сознательное делает ситуацию *объектом*, который не может сознавать себя по определению. Что, в свою очередь, и подводит нас к мысли о неизбежности мифа (как текста, содержания и сюжета), в котором действующее лицо является таким объектом. К несчастью для профессиональных мифологов, так называемые *«архаические символы»* не существуют без или вне их интерпретации теми, кто их использует — без такой интерпретации существование самой идеи архаических символов невозможно, и так же обстоит дело с мифами. К несчастью, поскольку, во-первых, такая интерпретация, если она неизвестна мифологу, не может быть реконструирована из мифа, если миф не содержит ее. А во-вторых, если она известна, то будет неизбежно ограничивать интерпретацию мифолога. Постулат неосознанности предложен здесь в качестве экстраполяции. Наша идея не-сознательного является *этической* (а не *эмической*) и редко совпадает с тем, что миф сам говорит о себе — однако она может быть полезной в качестве точки зрения или отправной точки в нашем наблюдении над мифами, демонстрируя тенденцию отделить мысль (или ее интенцию) от ее объекта.

Эта тенденция, с одной стороны, связана с идеей *чистого объекта*, а с другой — с идеей *градации* или *иерархии* в мысли, разуме и сознании.

Примечания

¹ Сверхъестественное здесь означает как принадлежность к классу сверхъестественных существ, так и способность *превосходить* свой класс существ. См.: Лекция 2, 3, А, §3.

² См.: Лекция 3, 4, А, комментарий к 27—8.

³ См.: Лекция 2, 3, С, §23.

⁴ Ср. знание *в сюжете* и знание *сюжета* (Лекция 3, 5).

⁵ Тема убийства змея (или дракона) прослеживается во всей индоевропейской мифологии (и не только в ней), от *иранского* Индры до Эдипа, который убил Сфинкс. Двойкость здесь подчеркивается тем, что убитый Эдиповым прашуром Кадмом змей (или дракон) был священным животным *древней* фиванской царской семьи. См. J.G. Frazer. *The Golden Bough*, 3 vol ed., part III. *The Dying God.*, 2., 1920, p. 84.

⁶ Он сказал это, потому что Дхритараштра был слеп.

⁷ За этим следует рассказ Санджайи о битве, последовавший спустя десять дней после этого события. Здесь — опять волшебный «перекок» времени. Мы опускаем весь рассказ и возвращаемся к первому дню сражения. Следующий далее текст дан с сокращениями.

⁸ Идея необыкновенного, как того, что в принципе может быть приписано только определенному классу *протагонистов*, принадлежит Игорю Смирнову, профессору Констанцкого университета. В этом смысле очень интересна попытка Родни Нидхэма «релятивизировать» инцест как категорию описательной антропологии (но без обращения к мифологии). Полемизируя с Джорджем Мердоком и Клодом Леви-Строссом, он утверждает, что инцест не является, как *идея*, ни юридическим, ни, тем более, этическим понятием. См.: Needham, Rodney. *Remarks and Inventions*, Tavistock, London, 1974, pp. 61–67.

ЛЕКЦИЯ 5

МИФ КАК ВРЕМЯ, СОБЫТИЕ, ЛИЧНОСТЬ (*Возвращение Индры; конец бесконечного дня*)

Время, как вечно-текущий поток,
уносит всех своих сыновей.

Исаак Уотс

Арджуна (обращаясь к Вишну как Времени):
«Ты жадно облизываешь губы, чтобы поглотить целиком
эти миры своими пламенными устами».

Бог: «Я — Время, состарившееся для разрушения мира,
намеревающееся миры уничтожить».

Бхагавадгита

I. МАЛЬЧИК И КОЛДУН: ВРЕМЯ ЗНАНИЯ И ЗНАНИЕ ВРЕМЕНИ

§1. Введение рассказчика и разница времен

Теперь мы обратимся к двум другим понятиям — *времени* (В) и *событию* (Сб), — которые в терминах нашей герменевтической процедуры понимания мифа также соотносятся со знанием (Зн); последнее является феноменологическим основанием, к которому они могут быть сведены в случае необходимости. Воспользуемся для примера началом одной кельтской волшебной сказки.

Обращаясь к читателю, рассказчик говорит:

VI.1. «Это было время, когда были еще люди, умеющие изменять свой облик и облик других людей, превращать и превращаться в диких зверей, в птиц или в растения, не навлекая при этом гнева Божия на свои головы».

Во-первых, в этом тексте мы сталкиваемся с тремя различными временами. V_1 — время, когда какие-то люди умели изменять свой облик и к которому рассказчик обращается как к несомненно давнему, предшествующему его собственному времени. V_2 — время рассказа и V_3 — время герменевтической процедуры, проводимой исследователем (в данном случае мной). [V_3 , в отличие от V_1 и V_2 , является, так сказать, «открытым» временем, так как герменевтическая процедура может быть повторена сколько угодно раз другими исследователями в их собственном «времени» ($V_3^{(2)}$, $V_3^{(3)}$ и т. д.), ссылаясь при этом на меня или друг на друга. V_1 и V_2 будут оставаться «фиксированными», причем V_2 в содержании рассказываемого текста, а V_1 в тексте рассказываемых событий (то есть в сюжете)].

§2. Три знания; идея «исторического» времени

Во-вторых, мы имеем здесь дело с тремя различными знаниями: знанием колдунов (или колдуний) о том, как изменить свой облик и т. д. ($Zн_1$); знанием рассказчика о *событии* в $Zн_1$, а также о событии или факте Божьего гнева, от которого были защищены колдуны древних времен и который несомненно обрушился бы на головы самого рассказчика или его современников, если бы они обладали или пользовались $Zн_1$ ($Zн_2$), и $Zн_3$ — знанием исследователя, то есть моим собственным о факте $Zн_1$ как *мифическом* событии и о факте $Zн_2$ как о примере понимания (а не только знания) $Zн_1$ в свете Нового Завета и христианства.

Именно Новый Завет дает нам возможность рассматривать время как помысленное вне всякой связи и соотносимости со знанием. В данном конкретном случае речь идет о времени, включающем в себя промежутки между V_1 и V_2 и между V_2 и

V_3 , знание о котором не фигурирует в тексте, поскольку речь идет об *историческом времени*.

Историческое время не является предметом герменевтической процедуры, так как это понятие дисциплины, внешней по отношению к мифологии. Если, конечно, мы не подходим к историческому времени как к частному случаю мифологического времени (V_m). Но к этому мы еще вернемся¹.

§3. *«Мифологическое» как различное во времени и знании: что чем определяется? Время и знание как две точки зрения*

V -третьих, приведенное введение рассказчика является общим утверждением относительно ситуации, которую мы собираемся исследовать *в качестве* мифологической, учитывая, что он характеризует ее внутри своего рассказа как отличную от его собственной. В чем именно отличную? Ответ на этот вопрос важен для понимания введения. Она отлична во времени и в знании². Потому что превращение себя в животных и т. д. (как в случае с великим риши, превратившим себя и свою жену в оленей) может быть объяснено двояко: или мы имеем тут дело с особым временем, когда подобные превращения были возможны; то есть *время определяет возможность сверхъестественного умения превращаться в животных и т. д. Либо само сверхъестественное знание определяет характер времени* (Z_n^{Ce}). [То есть или $(Z_n)V_1 — Z_n$, или $Z_n — V_1$. « Z_n » помещается нами в скобки, поскольку это мы (а не рассказчик!) уже заявили о том, что время производно и вторично по отношению к знанию; по крайней мере, это так в рамках нашей герменевтической процедуры]. Таким образом, мы можем в данном случае рассматривать время и знание как две точки зрения, с которых рассказчик может обозревать чудесные превращения кельтских колдунов, и одновременно как две возможных отправных точки нашего постижения более широкого мифологического контекста, в который включается и сам рассказчик, а не только колдуны.

§4. *Время знания и знание времени; внутреннее или мифологическое время*

Что приводит нас в рамках герменевтической процедуры к моменту, когда нужно перейти от рассказа к самим рассказываемым ситуациям и событиям. То есть как бы «приостановить» наше знание ($Zн_3$) о знании рассказчика ($Zн_2$), а также его знание о знании колдунов ($Zн_2^{Ce}$) и о времени, когда колдуны жили и знали (B_1), ибо даже это время (B_1), как бы «мифическое», остается у рассказчика общим и внешним по отношению ко времени, внутри которого произошла конкретная мифологическая ситуация, основанная на сверхъестественном знании. Потому что здесь *знание о времени*, принадлежащее рассказчику (и нам), будет неизбежно отличаться и даже противостоят *времени знания* внутри этих ситуаций. Последнее, хотя и совпадающее с B_1 с точки зрения рассказчика, должно быть рассмотрено как особое, *внутреннее*, или *мифологическое*, время (B_m).

§5. *Мифологическое время и обыкновенное время в «Бхагавадгите»*

Именно внутреннее мифологическое время выделяется в качестве полноправного мифологического феномена в IV посредством *тройного* повествования (см. схему в Лекции 4) в тексте «Бхагавадгиты». Попробуем пересмотреть схему IV, стоя как бы «над» этим временем. Повествователь всей «Махабхараты» Вайшампаяна рассказывает историю (рассказ А), рассказанную Санджаей (рассказ В), в которую включено Божественное Учение, рассказанное Кришной (рассказ С). Самое интересное в данном случае то, что изложение Божественного Учения Богом Кришной (то есть, собственно, «Бхагавадгита») длилось, как рассказывается в В, всего лишь несколько мгновений, тогда как реальный санскритский текст занимает 65 современных печатных страниц, а чтение его вслух при максимально представимой скорости, по крайней мере, два часа «обычного» времени. Предположив, что Санд-

жая воспринимал учение сверхъестественным образом (Zn_2^{Ce}), мы можем заключить, следовательно, что время его рассказа (B_2^B) Дхритараштре было равно и синхронно времени рассказа Кришны: $V_1^C = V_1^B$, в то время как для остальных персонажей, участвующих в IV и обладающих обыкновенным знанием Zn_1 , как и для Вайшампаяны, если бы он занялся такого рода подсчетом, и для меня как для внешнего наблюдателя, если бы я присутствовал при этой сцене, она должна была бы длиться всего лишь несколько мгновений, в течение которых мы не смогли бы воспринять целый текст³.

Попробуем как-нибудь объяснить это. Например, С. П. Радхакришнан думает, что «Время остановилось, когда Кришна говорил» (*Индийская философия*, т. 1, глава о «Бхагавадгите»). Я же думаю, что время рассказа Кришны отличается не своей внешней длительностью, а своей внутренней способностью «держат» события, так как сверхъестественное знание можно считать *содержащим* время, длящееся *внутри* него, а время, в свою очередь, содержащим внутри себя серию событий, которые, если смотреть извне, могут продолжаться только мгновение, но если смотреть изнутри, продолжаться часы и дни, — или наоборот. (Мифологическое время здесь аналогично времени сна, в котором сложная серия событий разворачивается буквально с внешней точки зрения несколько секунд⁴.)

§6. Феномен повествования и время

В этой связи мы могли бы предположить, что сам феномен — а не факт, потому что факт не предполагает какого-либо знания или осознания себя — повествования является *временобразующим фактором* в тексте (хотя он не обязательно всегда был таковым в исторической ретроспективе). Именно осознание рассказчиком самого факта своего повествования (или его восприятия слушателями и читателями), как отличного в *пространстве* от повествуемого факта или события, порождает идею их различения во времени, а не наоборот. Так, мы можем сказать, что идея Времени возникает как идея *различных времен*, а затем идея одного однолинейного времени,

протягивающегося из прошлого через настоящее к будущему, может быть рассмотрена как дополнительная или производная (не обязательно «исторически») от идеи нескольких различных времен, которая, в свою очередь, восходит к идее одновременного сосуществования различных мест внутри пространства повествования. Но при этом важно заметить, что в повествовании мы имеем особый тип текстуальной интенциональности, отличающейся от интенциональности повествуемого текста и от интенциональности содержания в тексте. Именно интенциональностью *эпос*, скажем, «Махабхарата» как жанр отличается от жанра *священных гимнов* «Вед», даже если последние включают в себя некоторые элементы первого.

§7. Сюжет VI: Мальчик Гурион вновь рождается как Талиесин. Талиесин — имя сверхъестественного знания

Есть случаи, когда мифологическое время может чередоваться со временем всего эпизода, рассказа или сюжета (то есть V_1), но только при условии, если рассматриваемое сверхъестественное знание $Z_{n_1}^{Ce}$ сохраняется в течение всех превращений «личности», независимо от того, сознает ли она это обстоятельство и свои собственные превращения или нет. В валлийской сказке о Талиесине говорится:

VI.2. «Ведьма Керидвен варит в своем котле волшебное зелье, которое после длящегося год кипения выделяет три священных капли. Всякий, кто выпьет их, *узнает* все тайны прошлого, настоящего и будущего. Колдунья изготавливает их для своего безобразного сына Мофрана. Капли падают из котла на палец Гуриона, мальчика, который помогал поддерживать огонь под котлом. Он засовывает палец в рот и затем, осознав опасность, убегает. Керидвен пускается в погоню. Гурион последовательно превращается в зайца, в рыбу, в птицу и в пшеничное зерно, а Керидвен гонится за ним соответственно в облике собаки, выдры, ястребы и курицы. В этом последнем облике она проглатывает пшеничное зерно и, по истечении положенного времени, Гурион вновь рождается от нее как волшебник и бард Талиесин».

§8. Комментарий: Талиесин как трансцендентное существо

Эту краткую версию сюжета авторы книги [A. Rees and B. Rees. *Celtic Heritage*, Thames and Hudson, London, 1976 (1961), pp. 29–30] снабжают следующим мифологическим комментарием, который в соответствии с вышеприведенной схемой я отождествляю со знанием исследователя мифов (Zn_3^1). [В этом случае мое собственное понимание всего фрагмента можно обозначить как Zn_3^2]⁵:

VI.3. «В то время как индивидуальные существа в некоторых из этих историй сохраняют свою идентичность при прохождении через различные инкарнации, Талиесин, отвечая на вопрос короля, кто он и откуда пришел, объявляет себя вездесущим существом, которое было свидетелем всей истории мира и которое будет существовать до его конца. Священные капли всего лишь дали ему возможность осознать то обстоятельство, что он присутствовал там, когда все это происходило».

§9. Мой подкомментарий: знание и самосознание — две разные вещи. Знание превращения

Таким образом, рассказчик здесь знает (Zn_2) Талиесина как мудреца и барда, наделенного сверхъестественным знанием ($Zn_1^{C_0}$), «сгущенным» во время кипения (B_m) в «капле знания» (Zn_1^2), которое принесло ему *ведение себя* как одного из вечных существ (или единственного такого существа?). Именно сверхъестественное знание, будучи сверхъестественно могущественным, позволило ему пройти целый ряд превращений, но — и это очень важный мифологический момент, который мы уже затрагивали — так же, как перед проглатыванием капель знания ребенок не осознавал себя существом вечным, так и после того, как он проглотил их, он не осознавал себя мальчиком Гурионом, проходя через все дальнейшие трансформации (будучи в Ст@). Как и в предыдущих примерах, в данном случае необходимо понять, что знание и самосознание являются различными, хотя и взаимосвязанными вещами, и что очень

часто состояние не-сознания является основой для превращения сверхъестественного знания в сверхъестественную способность. Говоря метафорически, сверхъестественное знание о превращении человека в животных, растения и т.д. как бы «подвешено» тут во времени, пока происходит превращение.

§10. Знание как первичный фактор и самосознание как вторичный фактор; «сам» как переменная величина

Между тем ясно, что знание и сознание себя, которые представляют в этом фрагменте два фактора — один первичный, а другой производный от него, — и порождают эту странную «мифологическую» (и метафизическую) переменную, называемую «сам». «Сам» — это то, что сознает себя в предыдущем состоянии или состояниях и в нынешнем как одну и ту же сознательную «самость». [В некоторых мифологиях «состояние» будет означать «жизнь», в других — «перерождение», «реинкарнацию» и т. д.]. То есть, в конечном счете именно нормальное или «естественное» знание определяет самоотождествление предыдущих состояний существования в любых его формах, телах и т. д. Говоря мифологически, «сам» — это простая функция знания, действующая через состояния сознания (включая и состояние не-сознания).

§11. Знание события и событие знания

Когда Талиесин говорит (там же, стр. 330):

VI.4. «Я был учителем всего христианства, я буду на земле до Судного Дня, и неизвестно, что есть моя плоть — мясо или рыба», — это перекликается с само-откровением Кришны (в «Бхагавадгите»), существующего во все времена и во всех мирах и проявляющегося в различных формах — божественных, человеческих, животных и т. д. Хотя, конечно, для него не неизвестно, чем была *его* плоть, так как она была создана Его Божественной Силой Иллюзии (*Майя*). [Впрочем, можно предположить, что именно *капли*, проглоченные чудесным

мальчиком, и есть Талиесин как концепция вечного, неизменного и трансцендентного знания, сверхъестественно передаваемого от одного меняющегося тела к другому, чтобы обрести самосознание и проявиться как личность в барде Талиесине]. Во фрагменте VI.4 мы вновь сталкиваемся с ситуацией, когда знание ($Zн_1$) сообщается как *общее* и не относится к конкретным сверхъестественным изменениям, не выражается (или, опять-таки, не «превращается») в них. Потому что здесь Талиесин, отвечая на вопрос «Откуда пришел еси и камо грядеши?», передает королю общую идею, своего рода результирующее знание, не обязательно относящееся к какому-либо мифологическому (в нашем смысле) событию. А точнее, сверхъестественное знание, передача которого сама по себе есть событие ($Сб^{Сс}$). В этом случае (как и во многих других) мы имеем дело с событием знания в противоположность, так сказать, знанию события в мифологической ситуации (например, все содержание «Бхагавадгиты» можно рассмотреть как событие передачи Кришной знания Арджуне, пересказанное Санджаей царю Дхритараштре, и т. д.).

§12. Ситуация и событие в терминах знания. Ситуация как мифологическая абстракция

Различие между понятиями ситуации и события в нашем герменевтическом понимании мифологии основывается и в данном случае на разнице между двумя знаниями, предшествующими этим понятиям. Потому что событие ($Сб$) первоначально производно от знания *внутри* мифологической ситуации ($Ст_м$) или же от знания о событии — $Zн_1$ и/или $Zн_2 \rightarrow Ст$, в то время как ситуация ограничена знанием самого герменевта ($Zн_3 \rightarrow Ст$), который сам выбирает текст для понимания и определяет при помощи довольно произвольной сегментации границы мифологической ситуации⁶.

Теперь я перехожу к фрагменту, в котором изложение Учения оставляет не слишком много места для мифологического сюжета, но способ, при помощи которого оно представлено (близкий к тому, как представлено учение в «Бхагавад-

гите»), может быть понят герменевтически посредством понимания точек зрения и состояний сознания *внутри* текста. Само Учение представлено в нем настолько общо, насколько может быть представлено любое учение. Его общность, универсальность резко контрастирует с крайней конкретностью его представления. Я думаю, что этот фрагмент следует прежде всего рассматривать как мифологический по содержанию, а не как метафизический или теологический. При этом я постараюсь показать относительный характер и предметную ограниченность мифологии как подхода к содержанию текста вообще.

2. ЭТО НЕЛЬЗЯ ДЕЛАТЬ ДО БЕСКОНЕЧНОСТИ; СЮЖЕТ ДРУГОЙ ИСТОРИИ ОБ ИНДРЕ: ШЕСТВИЕ МУРАВЬЕВ

VII. 1. «Убив огромного змея Вритру, Индра поручил Вишвакарману, Божественному Зодчему, перестроить Небеса. Вишвакарман завершил строительство Небесного Города за один полный год. Этот роскошный город, украшенный чудесными жемчугами и алмазами, был поистине прекрасен. Нет, не нашлось бы ему в мире равных. Но Индра все же не был удовлетворен и велел вновь и вновь строить его и перестраивать. Что было делать бедному Зодчему? С удрученным сердцем, испросил он защиты у Брахмы, который, уже зная цель его прихода, обратился к нему так: „О Бог, завтра закончатся твои труды“. Услышав это, Божественный Зодчий тотчас возвратился на Небеса Индры.

2-3. После этого Брахма направился в рай Вишну, Вайкунтху, поклонился Хари и изложил просьбу Вишвакармана. Хари утешил Брахму, отослал его назад в Брахма-локу, принял образ ребенка и подошел к вратам Небес. Он был маленького роста и улыбался как ребенок, но был умнее и мудрее старца. Хари подошел к воротам обители Индры и сказал стражу: „О страж, поскорее ступай к Индре и скажи ему, что к воротам подошел брахман и хочет видеть его“. Индра поспешил и увидел мальчика-брахмана, улыбающегося и исполненного сияния Брахмы. Он поклонился Хари, и Хари дружески благословил его. Затем Индра спросил его: „О Господин, поведай мне, за-

чем ты пришел?“ Брахман, который был Учитель Всех Учителей, превосходящий даже Брихаспати, отвечал ему так: „О Царь среди богов, я слышал о строительстве твоего чудесного города и я желаю знать, как много лет ты хотел бы еще потратить на это строительство, и сколько еще мастерства должен употребить для этого Вишвакарман? О лучший из богов, ни один Индра до тебя, ни с кем из Вишвакарманов не был способен построить такой город!“ Индра, опьяненный нектаром победы, громко засмеялся и спросил: „О мальчик-брахман, открой же мне, пожалуйста, сколько ты видел Индр и Вишвакарманов, и о скольких тебе приходилось слышать?“ Тогда уже сам мальчик-брахман засмеялся и сказал так: „Дитя, я знаю твоего отца, Праджапати Кашьяпу, и твоего деда Маричи, великого подвижника. Я знаю и господу Брахму, вышедшего из пуповины Вишну, и я знаю доблестного Вишну, покровителя Брахмы. О царь среди богов, я знаю и об ужасном разрушении мира, превращающем его в огромную массу воды, лишённую всех *существ*. Действительно, никто не может сказать, сколько всего есть видов творения, или вселенных, или эонов, и сколько в каждой из этих вселенных есть Брахм, Вишну и Шив. О царь среди богов, возможно исчислить песчинки или капли воды, но никто не может подсчитать число Индр. Жизнь Индры продолжалась семь юг, в соответствии с Божественным исчислением, а период, охватывающий 28 Индр, равен одним суткам Брахмы. Жизнь Брахмы, согласно этому счету, состоит из 108 лет Брахмы, а число Брахм, и тем более Индр, бесконечно. Никто не может исчислить эти вселенные, каждая из которых содержит в себе Брахму, Вишну и Шиву. Как ладья плывет по водам мира, так и Брахманды (Яйца Брахмы) плывут по чистым водам, поднимаясь из волосяных пор на коже Махавишну. Подобно порам Махавишну, вселенные,

4. которые содержат множество подобных тебе богов, неисчислимы“. Когда лучший из всех говорил это, он увидел, что по дороге ползет рой муравьев, по виду напоминающий натянутый лук. При виде их брахман громко засмеялся; но ничего не произнес. Услышав смех мальчика-брахмана, Индра удивился. Его небо, губы и горло пересохла, и он вновь спросил:

„О брахман, отчего ты смеешься? И кто ты, скрывающийся в образе мальчика? Ты кажешься мне океаном доблестей, сокрытым от меня вследствие заблуждения“. Брахман-мальчик так сказал ему: „Я засмеялся от вида этих муравьев. Причина этого таинственна. Не вопрошай меня о том, что содержит в себе зародыш грусти и в то же время является плодоносным источником мудрости. Эта тайна — как топор, подрубающий корни мирового дерева, но она же и дивный светильник для тех, кому застит глаза темнота неведения. Редко могут проникнуть в нее даже Йоги, о которых говорят Веды. Это — тайна, посягающая на гордыню глупцов“. Индра, у которого пересохла губы, небо и горло, снова взмолился: „О сын брахмана, открой мне сейчас же эту древнюю тайну, рассеивающую заблуждение подобно светильнику мудрости. Я не знаю, кто ты есть, скрываясь под обликом мальчика; ты кажешься мне воплощением всей мудрости“. Хари отвечал:

5. „О Индра, сейчас я видел муравьев, идущих в ряд, один за другим; каждый из них был однажды каким-то Индрой, в силу своей кармы. Теперь в течение времени, после многих рождений, эти создания достигли состояния муравьев.

6. Люди, ведомые кармой, идут либо в чистейший рай Вайкунтха, либо в обители Брахмы или Шивы, либо на Небеса, либо в место, подобное Небесам, либо в преисподнюю. Только в силу кармы люди рождаются вепрями или мелкими животными, выходят из чрева самки зверя или из яйца птицы. В силу кармы человек достигает утробы насекомого, переходит к состоянию дерева, или к положению брахмана, или бога, или Индры, или Брахмы; стяжает счастье или горе, становится господином или слугой. В силу кармы он как бы восходит или нисходит по лестнице существ, становится царем, или тяжело заболевает; обретает красоту или уродство, или становится чудовищем. Эта карма проявляется через характер и привычки существ. Мысль, только что изложенная мною, ведет к счастью и конечному благу. Она содержит суть всех вещей и помогает человеку пройти океан преисподней. Смерть, ниспосланная Временем, стоит во главе всего, ибо все одушевленные и неодушевленные объекты в мире, о Индра, проходящи как

сон. О Индра, добро и зло, посещающие человека, лопаются, как пузырьки воды. Вот почему мои слуги не привязаны к ним“.

Услышав все это, царь богов показался себе совсем незначительным и жалким.

7. Тут вдруг явился пред ними неизвестно откуда один очень старый отшельник. Великий Муни был одет в кожу черного оленя, на голове у него были ключья спутавшихся волос, а на лбу — светлая отметка. На груди у него был кружок волос, а голова его была защищена от солнца травяным зонтом. Было видно, что часть волос на груди была с корнем выдрана. Муни сел и стал недвижим подобно каменной глыбе.

Великий Индра, увидев Муни, радостно поклонился ему, скромно осведомился о его здоровье и с удовольствием оказал ему всяческие почести, подобающие уважаемому гостю. Тогда мальчик-брахман сказал: „О Муни, откуда ты пришел? Как твое имя? В чем причина твоего прихода? Где твой дом? Каково значение травяного зонта над твоей головой, и отчего несравненные волосы на твоей груди в некоторых местах выдраны с корнем? Открой мне кратко смысл всех этих чудесных обстоятельств, я жажду слушать“. Великий Муни

8. сказал: „О брахман, мое имя Ломаша. Пришел я сюда, чтобы увидеть Индру. Поскольку жизнь моя коротка, я решил нигде не строить себе дома, не жениться и никак не устраивать свою жизнь. Сейчас я живу только тем, что собираю милостыню. Чтобы защититься от дождя и солнца, я ношу над головой этот зонт. И услышь причину, почему я ношу круг волос на груди. Это источник страха и мудрости для людей мира. С падением одного Индры вырывается один волосок на моей груди. Вот почему волосы в середине выдраны с корнем (это показывает падение столь многих Индр). И как только истечет другая половина периода, отведенного Брахме, мне предназначено умереть. О Брахман, если даже бесконечный Брахма должен умереть, то отсюда видно, сколь кратка моя жизнь. Поэтому, что пользы в жене, в доме?

Смотри, ведь только сверкнет на мгновение веселый огонек в глазах Хари, — и вот уже пал один Брахма — не следует ли из этого, что все нереально? Вот почему я всегда думаю о

несравненных, подобных лотосу, ступнях Хари. Вера в Хари больше искупления. Все процветание преходяще, как сон, и мешая вере в Хари. Шамбху, мой божественный наставник, поведал мне это прекрасное знание“. Так говоря, Муни отправился к Шиве; а Хари в образе мальчика также исчез. Индра был изумлен, видя это чудесное событие,

9. которое явилось ему как сон. Он не имел больше ни малейшего желания заботиться о мирском процветании. Потом господь ста жертвоприношений (Индра) послал за Вишвакарманом, чтобы сказать ему добрые слова, подарил ему множество драгоценных камней и отослал его домой. Так, обретая мудрость и возжелав стяжать искупление, он препоручил свое царство сыну и вознамерился последовать в леса.

10. Видя, как муж ее собирается принять отшельнический обет, Сачи была охвачена горем; угнетаемая страхом и скорбью, она искала поддержки у своего духовного наставника. Томимая плотским желанием, богиня умолила жреца богов, Брихаспати к ней прийти и поведала ему обо всем, что случилось. Затем по его совету, согласно законам дхармы, она утешила Индру. Сам же великий наставник создал тогда трактат о том, как управлять супружеской страстью, и с любовью изложил Индре его основные положения».

[Brahma-vaivarta-puranam... Ed. by Vinayaka Ganesa Apte (Anandasrama Sanskrit Series), vol. 2, pp. 341—343; Brahma-vaivarta-puranam, Ganesa and Krisna Janma Khandas, trans. by R. N. Sen, Allahabad, 1922, pp. 310—312].

§1. Срединное и медирующее положение Брахмы

Сюжет VII содержит четкую иерархию существ, участвующих в нем. Простое разделение знаний, согласно соответствующим им событиям, на естественные, сверхъестественные, не-обыкновенные (где последнее часто играет срединную роль), представлено в этом фрагменте, если смотреть с точки зрения I, III и IV, полностью на уровне сверхъестественного. Другими словами, это тройное деление вновь применяется к сверхъестественному, формально проявленному в *богах*, кото-

рые, в свою очередь, подлежат той же классификации. Таким образом, в VII мы имеем в первую очередь «простых» или «естественных» богов — Вишвакармана, типичного представителя подкласса «низших» или «специализированных» богов, и Индру, Царя Богов. Применение *нашего* слова «естественный» здесь совершенно оправдано, так как они были, вместе с другими существами и и мирами, *сотворены* или, скорее, *пересотворены* Брахмой. Последний как *творец* превосходит свое творение, хотя и остается ограниченным, определяемым им. Вот почему он присутствует в VII как своего рода «срединный» пример, играющий опосредующую роль между «естественными» богами и богами, которых мы условно назовем трансцендентными, подобно Вишну и Шиве. Это опосредующее положение видно, в частности, из того, что Брахма ходатайствует за Вишвакармана перед Вишну.

§2. Знание и состояния сознания

Вместе с тем, поскольку мы уже положили знание в основу наших попыток классификации и как отправную точку в герменевтической процедуре, мы можем и допустить, что весь сюжет VII основан на знании Вишну; это его единственный объективный порождающий фактор. Таким образом, в VII, даже в более сильной степени, чем в IV, в целом это знание, функционируя в сюжете, обнаруживает свою прагматическую цель, дидактический метод, свою основную тенденцию, свой центральный объект и соответствующие ему состояния сознания. Обратимся к последним.

Знание в тексте дано как элемент (уровень, параметр и т. д.) его содержания и как фактор сюжета. И то же самое можно сказать о *знании текста*, когда оно присутствует в его содержании. Состояние же сознания либо описывается в содержании текста, либо выводится из последнего в порядке интерпретации этого содержания — но всегда в *отношении знания*. Состояние сознания не существует вне отношения к знанию. Отправляясь в Фивы, Эдип *знал* свой оракул, но когда убивал на перекрестке трех дорог своего отца, *забыл* это зна-

ние. «Забыл» здесь — состояние сознания, а не только отсутствие знания. Но в сюжете трилогии Софокла это забвение значимо (как и во многих других мифологических сюжетах) только как *дополнительное* к знанию — неполному у хора, более полному у Тиресия и полному лишь у Аполлона. В «Бхагавадгите» состояния сознания Арджуны (отчаяние, страх и т. д.) имеют смысл только в отношении *всезнания* Кришны, который не имеет состояний сознания, ибо он знает не просто все существа во всех вселенных, но и все сознания в их различиях и изменениях [то есть не только знание, но и сознание Кришны (как и Будды Шакьямуни) — абсолютно]. Все, что шаман видит в шаманском трансе, а буддийский йог в дхьяне (и то и другое — типичные *состояния* сознания) — это реализации тех *содержаний* знания, которые существуют и *вне* этих или каких-либо других состояний сознания, все равно, спонтанных или сознательно индуцируемых. [Заметим, что идея «чисто инстинктивного поведения», непосредственно выводимого из состояний сознания и не соотносимого со знанием — это вульгарная мифологическая конструкция конца XIX — начала XX веков, в своем психологическом варианте реализованная У. Джеймсом, а в неврологическом — З. Фрейдом].

§3. Состояния сознания и знание в IV; состояния сознания как йога

Состояние сознания (Ст) — категория, вводимая в герменевтической процедуре исключительно для нашего описания того, что дано *внутри* текста как знание (Зн) или событие (Сб), хотя, конечно, при этом возможно, что данные состояния *уже описаны* не исследователем, а в самом тексте.

Так, например, в IV Арджуна «отказался сражаться» (Сб) в «состоянии уныния» (Ст), а в V царевич Бахрам Гур выехал на охоту в состоянии любовного возбуждения и охотничьего ража. Тогда как в III мы видим, что даже такое сверхъестественное существо, как Киндама, проклял Панду в состоянии смертельной муки, оставляя царя в состоянии смертельного страха и т. д.; во всех приведенных примерах эти состояния выступа-

ют сами по себе как события Сб (Ст). А с другой стороны, они могут быть описаны в тексте одним из персонажей или одним из повествователей как знания [Зн (Ст)]. Что мы и наблюдаем в IV, когда Кришна говорит Арджуне, что его состоянию уныния (и отсюда нежеланию сражаться) соответствует его обыкновенное (то есть естественное) знание (Зн₁), которое является неправильным: неправильным не как таковое, а поскольку оно находится в ситуации, определенной и пред-устроенной Божественным Знанием Кришны. Однако — и это исключительно интересный момент — именно это состояние уныния, когда его знают или сознают как таковое, становится, вместе с сознающим его, объектом медитации и рассматривается ретроспективно и описывается (комментатором) как «йога уныния Арджуны». Итак, в присутствии высшего знания (Зн₁^{Се} или Зн₁^Б, как в случае Божественного Знания Кришны), всякое состояние сознания, каким бы оно ни было, нормальным, обыкновенным или негативным, может быть «переработано» в своего рода йогу (традиционно каждая ситуация и в связи с этим каждая глава «Бхагавадгиты» не случайно называется поэтому «йогой чего-либо»): (Зн₁(Ст) → Зн₁^Б(Ст^{Се}). Или — к этому мы перейдем потом подробнее — именно экспозиция сверхъестественного или Божественного Знания может индуцировать некоторые «новые» состояния сознания; скажем, экспозиция Кришной себя самого как целого мира (*Вишварупа*) в IV и в Шествии Муравьев в VII: Зн₁^Б → Ст₁^{Се}.

§4. Состояния сознания в VII; состояния сознания как ментальные и знание как не-ментальное

В VII (как и отчасти в IV) мы наблюдаем состояния сознания как *интенциональные* — в том смысле, что мы интерпретируем их как то, что с точки зрения герменевта формирует события как объекты знания и дает *направление знанию*. При этом, однако, они лишены собственного содержания, даже если их внешние характеристики (названия) описаны в тексте как события или знания. Даже будучи описаны в их отношении к знанию, состояния сознания, *этически*, то есть исходя из

правил, устанавливаемых внешним наблюдателем, являются психическими, ментальными и индивидуальными. Тогда как сами знания представляют собой нечто «объективное», «неиндивидуальное» и, следовательно, не-психологическое. [В смысле феноменологии не может быть психологии знания, потому что знание может исследовать само себя психологически только в терминах режима и условий, то есть состояний сознания, но не в терминах содержания].

Состояния сознания персонажей (все они боги) в VII следующие: 1. Состояние подъема и гордости у Индры после его победы над змеем Вритрой. 2. Необузданное воображение Индры и его желание идти все дальше и дальше в строительстве небесного города. 3. Утомленность и разочарование Вишвакармана, когда он видит, что его работа никогда не будет завершена. 4. Что касается Брахмы... — здесь мы должны остановиться, потому что текст не говорит ничего о состоянии или состояниях его сознания или их отсутствии. 5. А по поводу Вишну и о Шиве можно с полной уверенностью утверждать, что они не имеют состояний сознания вообще, не потому что последние не описаны в тексте, но потому что абсолютно не только их знание, но и их сознание, так как последнее включает в себя и *все* сознания, поэтому само оно не обусловлено никакими состояниями сознания. 6. Смятение Индры (когда он постигает, что должно быть бесконечное число Индр). 7. Униженность и самоуничтожение Индры. 8. Вождение Сачи. 9. Смирение Индры.

§5. Классификация действующих лиц в VII по их состояниям сознания

Из одного этого перечисления следует, что всех персонажей (богов) в VII можно разделить на две группы: на тех, которые имеют, и на тех, которые не имеют состояния сознания, причем Брахма, играющий роль творца, служит посредником между ними. Или, можно сказать иначе, что боги в VII классифицируются как ментальные или «психические», и Трансцендентные (Вишну и Шива), выходящие за пределы ментального

и психического. Таким образом, состояния сознания играют здесь ту же классифицирующую роль, которая была у знания в нашей предыдущей классификации на *естественное* и *сверхъестественное* (которое, в свою очередь, может классифицироваться по степени сверхъестественного). Но зададим вопрос: можем ли мы рассматривать теперь VII как случай, когда можно представить «существование» — я употребляю это слово за неимением лучшего — наибольшего возможного класса «объектов» и последовательно разбить его на подклассы, подподклассы и т. д. по одному (монотетическая классификация) или более чем по одному (политетическая классификация) классификационному признаку?

*§6. От состояний сознания к онтологии и космологии;
пространственно-временная структура мира и
космологический постулат*

Чтобы ответить на этот вопрос, мы должны *на время* оставить почву сюжета и ментальные состояния действующих лиц и перейти к своего рода *онтологии*. То есть постулировать *центральный объект* учения в VII в терминах БЫТИЯ, самого по себе не-дискретного и неопределимого, которое, хотя о нем говорится в связи с богом Вишну (и косвенно в связи с Шивой), действительно становится Вишну (или Шивой) только через конкретизацию и экспликацию в тексте. Эта конкретизация всегда выражена не столько *в*, сколько *как* абстрактное мифологическое *пространство* или *мета-вселенная* (*meta-universe*). Это мой термин, и он введен, чтобы обозначить, с одной стороны, отправную точку в *нашем* понимании космогонического «процесса» эманации и творения иных вселенных, а с другой стороны — целостную космологическую картину, то есть общую сумму мириад и мириад *дискретных* вселенных, *дискретных* одушевленных существ (*джива, самтва*), существующих синхронно сейчас или в любой заданный момент. При этом последние должны классифицироваться в связи с их местом в данной вселенной, такой, например, как наша, где имеет место ситуация VII. [Мировоззрение «Пуран», ти-

пичным образцом которого является VII, допускает одновременное употребление нескольких различных классификаций живых существ, основанных на различных признаках и вводимых соответственно различным правилам применения].

Основная трудность объяснения пространственно-временной структуры Пуранической космологии состоит в том, что при ее раскрытии различие между пространством (синхронностью) и временем (диахронностью) стирается (намеренно или ненамеренно). [Дэвид Сейфорт Руэгг однажды заметил, что в «Пуранах» это, может быть, было ненамеренно, а в «Аватамсаке» и других поздних буддийских сутрах намеренно]. Короче, если принять Пуранический космологический постулат о том, что «творец находится вне сотворенного», то можно предположить, что существует и какая-то «несотворенная» вселенная, которая не может быть превзойдена даже Вишну, эманлирующим из нее, в непроявленном виде. Лишь тогда ее можно условно назвать мета-вселенной, поскольку другие вселенные описываются с учетом этой вселенной, а она не может быть описана с точки зрения чего-либо еще. Несотворенная и непроявленная, эта мета-вселенная может быть только единственной, в отличие от многих других вселенных, сотворенных и проявленных.

§7. Пуранический космос; Тела Вишну (Vishnu-Bodies), Вселенные Брахмы (Brahma-Universes) и «обыкновенные» миры Индры (Indra-Worlds); неопределенность времени и проблема «тождественности»

Раскрытие (экспозиция) Пуранической идеи космоса в целом как в космологическом, так и в космогоническом аспектах начинается с безмяянного *пространства* (но не «места»!), в котором «плавают» мириады «чистых океанов», являющихся Телами Великих Вишну. Это пространство, по сути, неопределимое ни в терминах времени создания, ни в терминах размеров и формы, мы назовем условно «Мета-Вселенной», а каждое из содержащихся в нем Тел Вишну — «Мега-Вселенной» (Mega-Universe). Согласно приведенному фрагменту, «из каж-

дой волосяной поры Тела Вишну возникает наподобие пузыря и затем лопается Вселенная Брахмы (Брахманда, Яйцо Брахмы)». Именно здесь начинается то, что можно было бы действительно назвать творением, так как то, что мы видели до сих пор, остается неназванным, неразрушимым, непроявленным (*акшара*) и вневременным. Только здесь, в появлении многочисленных Вселенных Брахмы в этих «пузырях», пространство становится конкретным и обретает свои пределы, а время свою длительность. Каждая Вселенная Брахмы включает определенное число «обыкновенных» миров, управляемых Индрами, имеющих собственных богов, людей, животных и других живых существ.

Позволю себе подчеркнуть в этой связи, что сама идея «сейчас» и «потом», «одновременности» и «последовательности», «синхронности» и «диахронности», может иметь смысл только с точки зрения и в контексте постижения данной конкретной Вселенной Брахмы (персонажем или внешним наблюдателем). Поскольку, говоря о двух (или более) Вселенных Брахмы, наблюдатель не способен связать во времени одну вещь или событие, происходящее в одной из них, с другой (или той же) вещью (событием), происходящим в другой, так как, чтобы сделать это, он должен был бы быть вне их обеих, то есть поместиться в Мега-Вселенной Тела Вишну, откуда они возникают и где нет времени, а, если есть, то не такое, как в любой из содержащихся там Вселенных Брахмы. Из такой неопределенности времени и может следовать — не логически, а чисто мифологически, — что нельзя называть две вещи или события, происходящие в двух Вселенных Брахмы, «одним и тем же»; и это относится ко всем существам, сотворенным и несотворенным. Тут и возникает вопрос (ужасный для всех, кто изучает не только пураническую, но практически любую индийскую мифологию): может ли существовать существо, «одно и то же», что и другие, или возможна ли вообще «тождественность» применительно к более чем одному живому существу? И если да, то что означает в таком случае выражение «нет конца числу Брахм, а тем более Индр», если мы уже знаем, что остается совершенно неопределенным, последовательны эти Брахмы и Индры во времени, или они сосуще-

ствуют друг с другом только в пространстве, или — как то и другое, или ни то ни другое? Чтобы ответить на эти вопросы, вернемся сначала к множественности Индр, Брахм, Шив и Вишну с их соответствующими мирами и вселенными, как это представлено в VII.

§8. Шествие Муравьев и его мифологические и метафизические следствия

В VII.6. Вишну показал Индре «Шествие Муравьев», каждый из которых *был* Индрой в тот или иной момент *своего* прошлого, но сейчас, то есть в момент откровения Вишну, является Муравьем. Теперь спросим себя: можем ли мы сказать о каждом из них, что, побыв уже *каким-то* Индрой (не Индрой, а *каким-то* Индрой) и затем, вследствие своей (Индры) плохой кармы, пройдя через миллиарды все худших и худших реинкарнаций, он стал Муравьем в одной из миллиардов вселенных, созданных Брахмой? Мы знаем из VII, что число Индр и соответствующих им Миров Индры, созданных *одним* Брахмой на протяжении его жизни, равняется 110376 [и знаем число «зон Индры», или *кальп*, которых в одной жизни Брахмы (составляющей 108 лет Брахмы) насчитывается 78366960, что составляет приблизительно 160000000000. То есть один триллион и шестьсот миллиардов «человеческих» лет]. Следовательно, можно предположить, что каждый из этих муравьев перестал быть Индрой с разрушением одного из миров Индры (очевидно, внутри той же Вселенной Брахмы) и затем переродился как живое существо (*джива, саттва*) в *другом* Мире Индры, созданном тем же Брахмой. Все это, конечно, при допущении, что такой «обмен» Индр или других существ возможен только внутри той же Вселенной Брахмы, и что Брахма является *тем же* Брахмой, который присутствует как творец во время всех рождений и смертей Индр (как «Индр»).

Идея такого «обмена» кажется, по крайней мере, на первый взгляд, вполне вероятной (насколько возможно в случае пуранической мифологии говорить о «вероятном») — так как когда некий Брахма создает новый мир Индры, он создает его

так, что и этот Индра уже действует. И отсюда, в частности, может следовать, что и весь, так сказать, «живой материал» не сотворен Брахмой, а скорее «взят» из другого Мира Индры, который уже распался к моменту конкретного сотворения. То есть можно предположить, что Вишну, в Шествии Муравьев, на самом деле *синхронизировал* в одном месте этих муравьев, а точнее 110376 Индр, которые к этому времени уже ниспали до муравьев и миры которых разрушились миллиарды лет «назад». Тогда как Муни в VII, эманация Шивы, показал в кольце волос на своей груди *диахроническую* картину умирания и ухода Индр, предположительно, в той же Вселенной Брахмы. Что же касается того, мог ли такой обмен «Индра» совершиться между различными Вселенными Брахмы, не говоря уже о Мега-Вселенных Вишну, то этого я знать не могу. И тем более не могу заключить, являются ли различные Вселенные Брахмы, «выходящие пузырями из каждой волосяной поры Тела Вишну», одними и теми же, то есть повторяющимися друг друга в своем строении и изменениях. Для ответа на этот вопрос мы должны перейти от «тождественности» времен и вселенных к «тождественности» существ.

*§9. Кто кого может узнать? — странный постулат
мифологической эпистемологии*

Чтобы попытаться ответить на поставленный вопрос, нам придется опять вернуться к *знанию* в мифе (Зн_м). Ясно, что муравьи не могли узнать Индру друг в друге, как и Индра не мог узнать себя в муравьях. Или иначе: именно Индра из VII не мог *знать* никакого другого Индру из той же Вселенной Брахмы, не говоря уже об Индрах из других Вселенных Брахмы. [Я говорю «знать» в том же смысле, в котором мы говорим: «Да, я знаю Ивана», или: «Я знаю о существовании конкретной личности, которую вы только что назвали Иваном», а не в смысле «я знаю, что существует такое имя, как Иван, или существуют люди (или другие существа), которых зовут Иванами»]. Итак, то, что возникает здесь при попытке обобщить ситуацию, можно назвать первым мифологическим, а не методологиче-

ским постулатом, касающимся «существ» любого рода в VII: *одушевленное существо в мире Индры не может знать другое существо в другом мире Индры как себя или как не-себя*. Это могут знать лишь те, кто находится во вселенной, включающей более чем один мир Индры, то есть, в нашем случае во Вселенной Брахмы — и только в отношении *других* существ, но не себя. Что означает (мифологически), что Брахмы из двух Вселенных Брахмы могут узнать друг в друге «того же» Брахму, если они находятся в *одном и том же месте*, в пределах восприятия друг другом, что невозможно по определению, потому что для этого они должны были бы оказаться в одной и той же феноменальной (то есть воспринимаемой и воспринимающей) сфере Вселенной Брахмы — и это, конечно, могло бы быть сделано только Вишну (или Шивой), который, во-первых, превосходит эту или какую-либо другую Вселенную Брахмы, и во-вторых, при условии, что «какой-то Брахма», два, три и более, суть не *Брахмы*, как и Индры, представленные в Шествии Муравьев, были не Индрами. Но верно ли последнее?

§10. Что значит «Индра»? Проблема имени; уникальность и «тождественность» личности; имя как отметка знания себя как другого; Индра versus «один Индра»

Именно здесь мы подходим к проблеме *имени*. Что значит «Индра» (или «Брахма», или «Иван», если уж на то пошло), если — повторю еще раз — никакой Индра не мог *знать*, что он *есть* (или *был*, *сейчас* это не важно) муравьем, а никакой муравей не мог знать, что он был или есть Индра?

Для ответа на этот вопрос, на основании содержания VII, необходимо учесть три обстоятельства:

А. Феноменология «тождественности» в VII не о «таком же, как я», в смысле, что есть или может быть некто «точно такой же, как я» (дубликат — «я») или нечто «в точности такое же, как нечто другое» (дубликат мира), а феноменология о *знании*, что я или кто-то другой, названный как я, суть одна и та же личность, и что два мира, названных одним именем, суть

один и тот же мир. Тогда имя будет единственно возможным обозначением этой «единости» или «то же самости».

В. Но невозможно знать себя как себя или как кого-то (или что-то) в одно и то же *время* (помня, что говорилось нами о «тождественности» времени). Потому что невозможно быть как Вишну, который, когда он был вепрем (его третья *аватара*), знал себя (а не вепря!) как себя. [Невозможно, поскольку мы находимся в одном таксономическом классе с Индрой или даже, пожалуй, с Брахмой]. Даже если бы мой двойник — «я» был возможен, то в данном случае это несущественно, так как он оставался бы вне области *моего* самовосприятия как *другой* и не был бы идентичен мне в *объективном* знании, включая и меня самого. [Ведь Вишну-Вепрь не был его двойником]. Имя (Индра, Иван, Александр, Вишвакарман и т. д.) — это *то, что, само будучи не-уникальным (Индры, Иваны и т. д.), маркирует вместе с тем уникальность связи между самовосприятием (уникальным по преимуществу) и объективностью (не-уникальной также по преимуществу, так как два существа могут объективно, извне, выглядеть как идентичные)*. Или, ближе к смыслу, в котором имя используется в VII: собственное имя обозначает в данном случае точку, в которой одно существо синхронизировано во времени или находится в одном месте с другим существом и знает (не «воспринимает»!) его в качестве себя — тогда имя является обозначением такого знания.

Как мы видели в VII, это Вишну и Шива сообщили Индре, что все муравьи были им во времени и месте, но не наоборот, потому что они не знали и не могли знать, что они тоже, так сказать, побывали Индрой в каком-то времени (или месте?). Поскольку в нашем фрагменте не муравьи, и именно Индра должен был узнать о преходящем характере себя как Индры (а не «какого-то Индры», заметим!). Повторяю, во время шествия муравьи служили материалом, чтобы показать, что они не знали ни этого, ни чего-либо еще, являясь *простыми объектами* без какой-либо закрепленной за ними ментальной (психической и т. д.) субъективности, и поэтому не имели имени Индры,

которое, как уже сказано, подразумевает знание, а они ничего не могли знать, будучи божественно произведенными — в смысле, принесенными в это время и место — всезнающим Вишну. Следовательно, хотя муравьи были показаны Индре как его «прошлые», они могли бы быть и будущими или никогда не существующими Индрами, выступающими как своего рода симулякры живых существ, но не «личности». Потому что душа, или самость в живом существе обретает свою личностность только при условии, если она принимает имя, что в безначальном времени реинкарнаций возможно, когда это живое существо стало — в нашем случае — Индрой.

С. Поэтому, говоря о данном конкретном мире Индры, созданном Брахмой (вместе с другими Мирами Индры), чья Вселенная вышла как пузырь из волосяной поры Тела Вишну, то есть Мега-Вселенной Вишну, мы должны принять, что «наш» Индра из VII никогда не мог встретить или увидеть другого Индру как Индру, а значит и как себя. Потому что Индра является личностью, а душа, или Самость не может менять свой мир, не теряя свою *личностность вместе с именем. Обмен личностей между двумя мирами Индры внутри одной Вселенной Брахмы возможен только как обмен душ или Самостей.* Подобно тому как каждый мир Индры, не говоря уже о Вселенной Брахмы, имеет свою пространственно-временную структуру, не соизмеримую и очень слабо соотносимую, если вообще соотносимую, с любой другой структурой, — так и «тождественность» двух или более личностей может быть «теоретически», в смысле «теории из мифа», установлена при условии, что они взяты вместе из различных миров Индры. Хотя и в этом случае их «тождественность» будет временной, то есть действительной лишь во время их Божественной синхронизации, исходящей от Вишну. И это уже будет зависеть от самого Индры, считать ли муравьев «другими Индрами» в прошлом или собой в прошлом или настоящем. Однако здесь важно следующее: *если «тождественность» поименованной личности не определена в терминах времени, то душа ее, или Самость остается вневременной по определению.*

3. ДАЛЬНЕЙШИЙ КОММЕНТАРИЙ К VII. КОСМОС ДЕЙСТВИЙ И ЛИЧНОСТЕЙ

*§1. Вселенная как место для действия и реинкарнации;
место и время как место и время действий одушевленных
существ*

Необходимо принять во внимание, что в VII на самом деле говорится, с одной стороны, об абстрактных (то есть неопределенных или неподразделенных на группы и классы) «живых» или «одушевленных» существах, а с другой — о конкретных и поименованных богах; Душа или Самость (*Атман*) там вообще не упоминается. Именно в качестве одушевленных существ, а не Самостей Индры переходят от одной реинкарнации к другой по закону кармы; это живые существа, которых «не останется в безбрежности изначального океана после ужасного разрушения Вселенной Брахмы, в конце его цикла» (VII.9). Карма здесь — та «сила» действий (также называемых карма-ми) кого-либо, которая делает его одушевленным существом в одном из миров Индры одной из Вселенных Брахмы внутри одного из Тел Вишну. Однако, когда Вселенная Брахмы разрушается в Мега-Вселенной Вишну (Океане), то Закон Кармы, как мы знаем, перестает действовать во всех одушевленных существах (а не самостях), так что не остается никого или ничего способного *действовать*. Ибо Самость, *Атман*, не действует, и мы ничего не знаем об условиях его существования (или не-существования) после разрушения Вселенной Брахмы. То есть при отсутствии Кармы — если, конечно, мы предполагаем, что не может быть ее *переноса* после такого разрушения — не будет тем самым и *места* для реинкарнации. Или, иными словами, а нас уже не может быть своего мира. Итак, в случае такой космологически-космогонической структуры «одушевленное существо» и его «место» или «вселенная» *одновременны*, тогда как Самость (*Атман*) не одновременна ни с местом, ни с временем, и поэтому место (а не «пространство»)

и время являются местом и временем одушевленных существ, совершающих действия и определяемых ими.

§2. Три классификации: синхронная, синхронно-диахронная и диахронная

Первая пробная классификация представляет собой разделение всего, что есть в VII, с одной стороны, на дискретных одушевленных существ (таких, как Вишвакарман, Индра, Брахма и, наконец, мы с вами), а с другой стороны, на то, что не является дискретными одушевленными существами (Вишну, Шива, души или Самости как таковые). Вселенные же, соответственно, могут быть подразделены на непроявленные (такие, как Мета-Вселенная, в которой плавают Тела Вишну), Мега-Вселенные Тел Вишну и на те, что проявлены в творении и посредством творения и содержат одушевленные существа (Вселенные Брахмы и миры Индры).

В терминах синхронно-диахронной классификации «несущества», в свою очередь, такие, как Вишну и Шива, могут быть разделены на свои проявления (например, мальчик-брахман и муни) и на свои непроявленные сущности. Данная классификация названа мной синхронно-диахронной, потому что Вишну не является в один и тот же момент собственно Вишну и мальчиком-брахманом, но вечно пребывает одним и тем же. То есть независимо от того, как много проявлений он может принимать одновременно или последовательно.

И наконец, диахронически каждое одушевленное существо в отдельности может быть представлено как член класса, все члены которого суть *одна и та же личность* — если смотреть с точки зрения *личности* и при условии, что мы проводим классификацию внутри одного и того же Мира Индры, имеющего свою историю сотворения, развития и разрушения. Ниже, чтобы пояснить сказанное, я вновь вернусь отчасти к тому, что говорилось до этого о «личности», используя в качестве примера Индру.

§3. Индра как именованная личность; личность как именованная «середина»

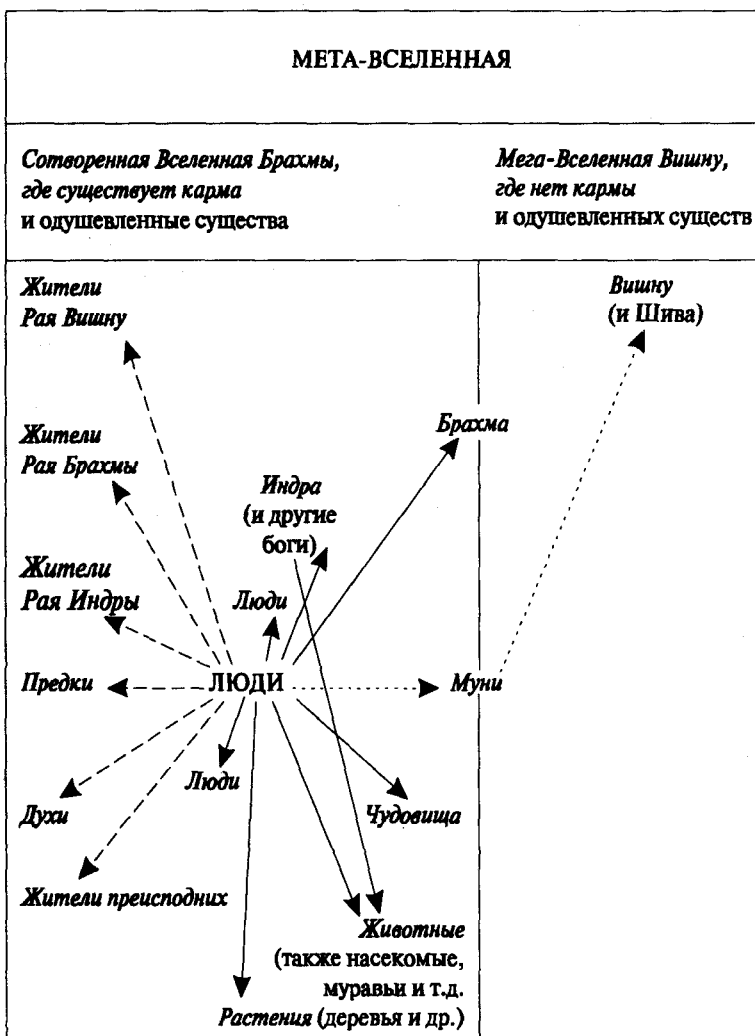
Безначальная в безначальной Мета-Вселенной, не именованная душа или Самость, чьи реинкарнации в качестве различных одушевленных существ, предшествующие реинкарнации во Вселенной Брахмы и в конкретном мире Индры, нам неизвестны, родилась в определенный момент как одушевленное существо, именуемое Индрой. Конечно, она могла родиться и раньше или позже во Вселенной Брахмы в виде многих других одушевленных существ в силу плохой или хорошей кармы, однако это может быть узнано либо субъективно (то есть на уровне собственного знания), или даже объективно — через знание внешнего наблюдателя — после того, как тот узнает или увидит эти одушевленные существа *как себя*. Так же как история ребенка может начаться только тогда, когда человек начинает вспоминать или описывать себя как ребенка (ибо когда он *был* ребенком, он просто жил), так и весь ряд одушевленных существ, которыми некто был или будет, начинается лишь тогда, и ни минутой раньше, когда он уже стал *поименованной личностью*, которая начинает вспоминать или как-то еще узнавать их. Поэтому феноменологически, то есть с точки зрения приобретенного или долженствующего быть приобретенным знания, *факт* предыдущей или будущей жизни кого-либо в качестве другого одушевленного существа может быть установлен только из этой «середины» ряда его реинкарнаций, которую мы условно называем «личностью». Без этих «личностных» *точки и момента* знания или самоузнавания предыдущие или будущие его рождения просто *не существуют*, а остаются на уровне метафизической метафоры.

§4. Личность, одушевленное существо и Самость; карма и иерархическая классификация существ внутри Мета-Вселенной

Итак, с точки зрения одной «личности», в ее отношении ко времени и «временному», весь класс одушевленных существ,

которыми в порядке реинкарнации она была, есть и будет, может быть представлен во времени как «*прошлое одушевленное существо* → *личность* → *будущее одушевленное существо*». А с точки зрения самости этой личности, все одушевленные существа, которые она населяла в границах одного определенного мира Индры или даже Вселенной Брахмы, можно представить в терминах однолинейного времени как «*прошлые одушевленные существа* → (*личность*) → *будущие одушевленные существа*... → *прошлые одушевленные существа* → (*личность*) → *будущие одушевленные существа*... — ...» Заключение «личности» в скобки означает здесь, что с точки зрения *атмана* только сам *атман* является единственно знающим, а «личность» — чисто случайная «точка наблюдения». [Когда Кришна говорит Арджуне в IV: «Я знаю все мои реинкарнации... а ты не знаешь своих», то он выступает как *атман* (точнее, как *параматман*, Высшая Самость)]. Однако деление «всего, что есть Индра», или «всех Индр» на прошлых, настоящих (Индра как отдельная личность) и будущих неизвестных одушевленных существ становится в этом случае фактом только благодаря их Божественной Синхронизации, произведенной Вишну, и диахронизации, произведенной Шивой. [Символически диахрония означает смерть, а синхрония — продолжение].

Наконец, все одушевленные существа в Мета-Вселенной на данный момент (хотя я твердо знаю, что синхронизация существ и событий в ней — идея абсурдная *par excellence*, так что выражение «на данный момент» здесь не более чем мифологическая метафора) могут быть подразделены на таксономические классы, подклассы и под-подклассы на основе нескольких дифференцирующих принципов. Так, если мы ограничимся фрагментом VII и примем в расчет концепцию кармы, изложенную в VII.6. мальчиком-брахманом, то есть Вишну, то получим следующую иерархическую классификацию.



Стрелка —> обозначает кармическую линию восхождения или нисхождения (через смерти и рождения) внутри вселенной одушевленных существ.

Пунктирная стрелка> обозначает не-кармический путь (только человеческих существ), ведущий за пределы вселенной одушевленных существ и кармы.

Прерванная стрелка - -> обозначает кармическую линию восхождения или нисхождения — но только через *смерть человека*.

§5. Брахма в VII как предел феноменального существования

Как видно из приведенной схемы, сфера одушевленных существ внутри одной Вселенной Брахмы поделена на четыре монотетически установленных класса (деревья, животные, люди, боги) и представлена в виде четкой иерархической системы. Каждая позиция в этой системе *диахронически* определена кармой данного члена и его статусом в качестве одушевленного существа. Но быть одушевленным существом есть результат кармы. То есть кармически тем самым определяется не только рождение одушевленного существа, относящегося, например, к классу богов, но и рождение вообще. В этом смысле сам феномен одушевленного существа во Вселенной Брахмы как бы *равен* карме, а Брахма будет выступать как *предел* «бытия одушевленным существом», поскольку именно на нем диахронически заканчивается карма и синхронически — феноменальный мир. Будучи творцом своего мира и по определению превосходя свое творение, он может быть, однако, рассмотрен как первое одушевленное существо в терминах пространства и времени и как последнее одушевленное существо в любой сфере феноменального существования и как таковое относиться к трансцендентной сфере Тела Вишну, из которой он возник вместе со своей вселенной и в которую погрузится вновь после ее разрушения.

§6. Промежуточная позиция Брахмы и великих аскетов

Частичная трансцендентность Брахмы сама по себе чрезвычайно интересна, ибо она указывает (в нашем фрагменте лишь косвенно) на *срединное или промежуточное положение бога-творца в мифологии* — между сотворенным и несотворенным или между феноменальным и трансцендентным [именно этим, среди прочих причин, можно, кстати, объяснить отсутствие настоящего *культа* Брахмы, поскольку его настоящая роль мифологическая, а не ритуальная].

Положение же муни или великих аскетов и подвижников (риши) хотя и представлено в классификационной схеме аналогично положению Брахмы, но в нем видна и совершенно иная тенденция: если Брахма превосходит Вселенную Брахмы вследствие своей роли творца, то есть посредством своей центростремительной активности (соотносимой с преобладанием в нем *гуны раджас*), то муни превосходят Вселенную Брахмы посредством своей внутринаправленной центростремительной активности (соотносимой с *гуной тамас*). Они покидают феноменальный мир, нейтрализуя свою карму, и тем самым перестают быть одушевленными существами, хотя внешне продолжают в этом мире фигурировать.

Объективно бытие муни направлено против творения, ибо последнее предполагает эволюцию мира одушевленных существ во времени от прошлого через настоящее к будущему (в однолинейном времени последовательных успешных реинкарнаций в качестве одушевленных существ внутри одной и той же Вселенной Брахмы). Но, разрывая кармические связи с прошлым и будущим, они вступают в Мега-Вселенную Вишну, в космическое пространство между островами творения (то есть Вселенными Брахмы) и принадлежащим Вишну раем, *Вайкунтхой*. Это их положение представляется с мифологической точки зрения аналогичным или, скорее, симметричным положению бога Шивы, который производит хаос, «стяжение» (*involution*) и последующее разрушение Вселенной Брахмы. Отсюда и ассоциация муни с Шивой как богом аскетов. Они «свертывают» Вселенную Брахмы, уменьшая изнутри *число одушевленных существ в ней*, — именно эта мифологическая идея позднее нашла свое место в некоторых версиях буддизма Большой Колесницы.

§7. «Сознательное — не-сознательное» как мифологический параметр вселенной

Однако, в свете нашей герменевтической попытки целостно осмыслить ситуацию VII, получается, что как Брахма, тво-

рящий мир одушевленных существ, так и муни, растворяющие его, мифологически характеризуются срединностью своих соответствующих позиций. При этом, разумеется, в случае Брахмы речь идет о позиции проявленной и *не-сознательной* [то есть определяемой (кармическими) факторами, действующими по определению *не-сознательно*], — в то время как позиция муни — это позиция полной трансформации сознания (как мы видим в VII.8.), которое внешне непроявлено и сознательно *par excellence*. Вертикальную линию кармического «восхождения» или иерархии, если рассматривать ее диахронически и только с точки зрения личности, можно условно уподобить филогенетической эволюции, при условии, конечно, что, в отличие от классической картины органической эволюции XIX века, здесь мы имеем дело со многими «остановками», «регрессиями», «возвращениями» и «отходами» к предыдущим стадиям. Выше говорилось, что только по достижении человеческого состояния — хотя мифологически остается открытым вопрос о том, можно ли начать свое странствие во Вселенной Брахмы человеком — кто-либо может стать тем, о чем *другой* мог бы говорить как о ком-то, названном так-то и так-то и бывшем когда-то тем-то и тем-то, то есть как о *личности*. Что означает, что только с этого момента, с момента становления личностью, можно прекратить свое восхождение или нисхождение по кармической вертикали с ее вершинами (состояние Брахмы) и снижениями (состояние растений) и со всей иерархией специфически *человеческих* форм загробной жизни (таких, как ад, мир блуждающих духов, предков, Рай Индры, Рай Брахмы и т. д.).

§8. *Личность — это потенциальный «токидатель» личности*

Таким образом, именно после того как личность оставит кармический мир внутри своего сознания и станет муни, она может, по крайней мере в принципе, начать свое путешествие в царстве нетварного и неестественного. Путешествие, о кото-

ром нельзя рассуждать в терминах верха и низа или какого-либо направления, вертикального или горизонтального; оно обозначено мной пунктирной линией.

Однако при этом личность расстается и со своей «личностностью», потому что последняя предполагает знание о своем состоянии в кармической иерархии, а также свое сознательное намерение (интенцию) восходить по ней или даже оставлять ее; понятие «личность» здесь внутренне связано с идеей «личности, способной расстаться с личностностью». Лишь в этом случае личность, которая знает свое имя и знает, что другие знают его, меняет его на другое, на имя не-личности, совершенного аскета, чье имя на самом деле обозначает не его как личность, именуемую так-то, а достигнутое *состояние*. [В этом свете имя Будды — Шакьямуни — можно считать обозначающим *факт* достижения им состояния Совершенного и Полного Пробуждения (а не его последнее, после Сиддхардхи и Гаутамы, имя как личности). Во всяком случае с этим связана столь широко распространенная махаянистская идея «множественности» Будд Шакьямуни]. Имя полного аскета — это его последнее имя как личности и его первое и последнее имя как не-личности.

4. СРАВНИТЕЛЬНО-МИФОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗУЧЕНИЕ ДВУХ ОТКРОВЕНИЙ: ЛИЧНОСТЬ КАК ОТНОСИТЕЛЬНАЯ КАТЕГОРИЯ В МИФОЛОГИИ

§1. Вопросы и ответы: первый подход

Теперь мы можем, наконец, задать три важнейших вопроса, касающихся обоих наших фрагментов (VII и IV):

- (1) К кому обращались Кришна и Вишну, когда они обращались к Арджуне и Индре?
- (2) Что было открыто Арджуне и Индре Кришной и Вишну?
- (3) Кем были сами Кришна и Вишну по отношению к тому, что было ими открыто Арджуне и Индре?

На первый вопрос можно ответить так, что, с точки зрения соответствующих *содержаний* двух откровений, к Арджуне обращались как к Самости или душе (*атману*), а к Индре — как к одушевленному существу (*джива*). Из чего следует ответ и на второй вопрос, а именно, что если Арджуне открылось его *бессмертие*, то Индре — его *смертность*, ибо как бы долго ни продолжалась жизнь Индры, он в конце концов умрет как *одушевленное существо*, а Арджуна никогда не умрет как *Самость*. Следует ли из этого, что «Арджуна» — это имя Самости, а «Индра» — имя одушевленного существа? Чтобы ответить на этот вопрос, мы должны еще раз вернуться к нашей триаде: «самость, одушевленное существо, личность».

В VII подразумевается, что все одушевленные существа имеют *Самость* (это слово уместнее по отношению к ним употребить в единственном числе), а в IV и VII также предполагается, что существуют *Самости*, которые не являются одушевленными существами (но не наоборот). Личность начинается с людей — хотя кармическое человеческое происхождение богов далеко не несомненно, — продслагается в людях, а заканчивается, с одной стороны, на Брахме и с другой — на муни. Здесь личность является *относительной* категорией или даже гипотетической, потому что она устанавливает всякий раз отношение между индивидуальным человеком (или богом), его *видом* (люди, боги) и *родовым* принципом, который стоит за видом (*джива* или *атман*).

В IV и VII именно объективное событие передачи Божественного Знания — в первом случае знания *Атмана*, а во втором — знания множественности Индр и тайны кармы — *делает* Арджуну и Индру личностями. Только в первом случае «личность» Арджуны сводима к *атману*, а во втором личность Индры — к его «бытию одушевленного существа». Но в обоих случаях их «персонификация», так сказать, совершается за счет называния их Богом по имени. Итак, если Арджуна и Индра суть «имена» личностей, называемых «Арджуной» и «Индрой», то их личность, соответственно, состоит в том, что, будучи Арджунной и Индрой, они были названы так их Богом. Поэтому, переформулируя наш ответ на второй во-

прос, можно сказать, что в случае Арджуны Кришна обращается к *Атману* в лице Арджуны, а в случае Индры Вишну обращается к одушевленному существу в лице Индры.

Наконец, отвечая на третий вопрос, можно предположить, что в VII Вишну, конечно, *не выступает как личность*, или, скорее, то, что возникло в облике мальчика-брахмана, не было личностью по определению, это была просто видимость, иллюзорное тело, сконструированное Божественным Иллюзионистом, Фокусником, который сам не был этим телом. Этот облик был лишь его *майей*. Он не актер, играющий роль себя, а показывающий фокусы циркач, стоящий в стороне или за занавесом.

И Кришна в IV являет себя Арджуне как актер, но уже играющий *роль личности по имени Кришна, а не бога Кришны*. Эта личность, именуемая Кришной, как личность столь же реальна, как и любое другое действующее лицо в «Махабхарате», тогда как мальчик-брахман в VII как личность столь же нереален и искусственен, как тело, созданное магической силой (*нимитта-кайя*), которое Будда посылал для проповеди в близлежащие селения, в то время как его «настоящее» тело (*самма-кайя*), а не личность, оставалось в сонме аскетов.

§2. Промежуточная позиция «личности» между одушевленным существом и Атманом

Здесь мы сталкиваемся с интересным и чисто мифологическим обстоятельством: как из VII (неявно), так и из IV (явно) видно, что Самость (*атман*) по определению является несотворенной и изначально сущей в безначальном мире [«Не было времени, когда ты или кто-либо из этих воинов не существовал», — сказал Кришна Арджуне, имея в виду их *атман*]. Из этого, правда неявно, следует, что личность (*пуруша* в «Бхагавадгите») тоже не *сотворена*. Хотя, конечно, как конкретная личность (Индра или Арджуна), она *возникает* в определенное время и в определенном месте, то есть в конкретном одушевленном и поименованном существе, человеческом или божест-

венном и как таковая может продолжать существовать или со временем исчезнуть — на этот раз вместе со своей «человечностью», и, тем самым, со своим «бытием одушевленного существа». Таким образом, можно сказать, что в противоположность *атману* личность временна, хотя ее нельзя считать смертной в том же смысле, что одушевленное существо.

Вишну и Шива показали Индре, что он смертен как личность только в условном смысле — то есть когда личность идентифицируется с одушевленным существом, что естественно, учитывая огромную продолжительность жизни Индры. И так, в конечном счете, используя бинарные оппозиции, мы могли бы сказать, что личность и Самость противопоставлены одушевленному существу как «несотворенное» — «сотворенному», а Самость противопоставлена личности и одушевленному существу как вневременное — временному. Но особенно важно, что Самость *всегда* противопоставлена одушевленному существу, а личность может *перемещаться* от одной оппозиции к другой, потому что ее позиция всегда промежуточна и мифологична по преимуществу.

Ни *атман*, ни *джива* как таковые не являются сами по себе мифологическими, потому что, как уже говорилось, мифологическое начинается с ситуации или знания ситуации, когда некто выступает как другой или нечто как другое, или, наконец, когда есть знания, превосходящие привычные оппозиции типа «человек — бог», «тело — разум», «естественное — сверхъестественное» и т. д. Кришна в IV и Вишну в VII были бы не более мифологичны, чем гегелевская абсолютная идея, если бы они не выступали как нечто «третье», не поддающееся эпистемологической несомненности бинарной оппозиции. И это же относится к положению полного аскета — муни.

§3. Личности и «еще-не-личности»; Брахма как задний план сцены мифологического сюжета

Никакой сюжет, и мифологический в том числе, не может быть задан без личности (потенциальной или актуальной) в

виде действующего лица и без *игры* знаний личностей и о личностях. Сюжет в IV — типичный пример мифологической ситуации, в которой Бог Кришна, играющий (или, скорее, *приводящий в действие* игру) личность Кришны Васудевы — не забудем в этой связи, что актер не играет роль себя, Бога Кришны, Абсолюта, — появляется как если бы он был человеком и личностью, чтобы лицом к лицу повстречаться с другой личностью, Арджуной. Именно это «как если бы», выраженное в божественном колесничем, делает возможным контакт простого человека и *еще не личности* с трансцендентным Богом Мега-Вселенной.

В противоположность этому в VII именно Бог-творец Брахма, чье место промежуточно в силу того, что он превосходит свое творение, упрощает абсолютно трансцендентного Вишну послать свой призрак, мальчика-брахмана, чтобы тот вошел в контакт с еще-не-личностью, простым богом Индрой. То есть, что касается Брахмы, то он как творец все-таки *является* личностью, отчего не может быть или стать верховным трансцендентным богом, как и любой творец. В такой мифологической схеме творец всегда произведен (как в VII.6.), ибо ограничен функцией творения, поэтому в VII Брахма и обеспечивает как бы «задний план», на фоне которого развивается мифологический сюжет сообщения божественного знания Богом Вишну.

§4. «Личность» сводима к человеческому образу, а *Атман — нет*

Сравним снова наш пуранический эпизод с началом «Бхагавадгиты». В этом эпизоде Вишну открывает Индре его смертность, когда в облике юного брахмана обращается к Индре как к личности, не знающей, что ее «личность» имеет преходящий характер, будучи проявленной по определению в одушевленном существе или, вернее, в одушевленных существах. То есть, практически, обращаясь к Индре как к личности, именуемой «Индрой», он просто объясняет ему, что в качестве Индры он должен умереть, как бы долго ни продолжалась его

жизнь. А точнее — Вишну говорит о его преходящем характере не только как личности, но и как одушевленного существа, внутренне связанного с ним как с личностью и таксономически называемого «богом», при условии, конечно, что его образ, несмотря на то что он бог, остается символически «человеческим», потому что идея «личностности» свойственна образу человека и имени и сводима к ним (неважно, чье это имя — бога, человека или аскета). В примере же из «Бхагавадгиты» Кришна, хотя и обращается к Арджуне как к личности, называемой «Арджуной», но при этом разъясняет, что Арджуна есть *атман* и бессмертен как *атман*, а его смертность как личности не существенна в контексте божественного учения об Атмане. В этом главное различие между двумя ситуациями, потому что Вишну не объяснил Индре, что он, Индра, *атман*, хотя это ясно обнаруживается за пределами ситуации, описанной в приведенном отрывке. Следовательно, Индра, будучи слишком простым богом, как бы «не подходит» для объяснения идеи *атмана*. Или можно сказать проще, что весь этот эпизод — не об *атмане*, а о личности.

Но при этом очень важно, что в обоих случаях подобное откровение было дано и могло быть дано только *личности*, ибо сам факт, что бог к кому-нибудь обращается, делает того, к кому он обратился, личностью *par excellence*, даже если он не был личностью до этого обращения.

§5. Аскеза как путь к трансформации; личность как «имя» и «выбор»; «слишком рано» Индры *versus* «слишком поздно» Арджуны

Попытаемся теперь установить более широкие рамки, внутри которых существует и действует такая личность. В случае VII мы имеем ряд одушевленных существ, через которые некто прошел, прежде чем стать Индрой, и пройдет после того, как перестанет быть Индрой. В случае IV на переднем плане *атман*, который прошел через бесчисленные множества одушевленных существ, в их одежде, скорлупе, гнезде и т. п., что-

бы в конце концов найти свое последнее пристанище в Кришне и тем самым перестать быть одушевленным существом, а так же личностью Арджуной.

В случае Индры эта трансформация была естественной, а в случае Арджуны умозрительной и логической. Существенно, что в обоих случаях, хотя и совершенно разными способами, трансформация происходит посредством аскезы, и в обоих случаях она возникает спонтанно. Сразу же после Шествия Муравьев Индра возжелал стать аскетом, то есть решил больше не строить и не перестраивать свой небесный город и не любить свою жену; сходным образом и Арджуна принимает решение больше не воевать. То есть можно сказать, что аскеза фактически противоречит их природе, *свабхаве* (человеческой или божественной), поскольку им было показано, что, грубо говоря, они не готовы стать аскетами. В Шествии Муравьев Индре не позволило стать аскетом вмешательство его жены и божественного наставника, который убедил его продолжать исполнять свои царские и супружеские обязанности, а в «Бхагавадгите» Кришна убедил Арджуну продолжать сражение. Из чего можно заключить, что для Арджуны было слишком поздно становиться аскетом, так как Кришна знал, что он в скором времени исчезнет, а для Индры это было слишком рано, ибо его естественные потенции были далеко не исчерпаны. Особенно интересно, однако, что в обоих случаях аскеза *имплицитно* противопоставляется ритуалу, хотя и выступает бок о бок с ведическими ритуалами: роль аскезы (*танас*), практикуемой в «Пуранах» богами и людьми, сводится не только к тому, что ею достигается сверхъестественная сила (*танас*), но и к тому, что с ее помощью аскет может выйти за пределы своего феноменального мира.

Именно с аскезой внутренне связано полученное от Вишну и Шивы Знание, которое позволило Индре понять себя как личность и как смертное одушевленное существо, а Арджуне оно позволило понять себя как личность и как бессмертную Самость, *атман*. Таким образом, каждому из них оно в принципе предоставило возможность превзойти свою природу и выйти за пределы своего феноменального мира. Они не смогли

этого сделать, но могли понять возможность *выбора*, которая предполагается самой идеей «личности» в обоих текстах.

§6. Знание и ритуал

В «Упанишадах» знание *атмана-брахмана* было абсолютным, то есть практически равным самому *атману-брахману* в том смысле, что если некто знает *это*, то он и есть *это*. В «Бхагавадгите» же мы имеем совсем иную ситуацию: хотя знание здесь, как и в «Упанишадах», занимает место ритуала или противопоставлено ритуалу, оно выступает прежде всего как общее наставление, которое можно использовать или не использовать, но которое необходимо *выбрать*. Подобно тому как в любом полноценном ритуале посвящения некто проходит через ритуальную смерть, чтобы стать бессмертным, так и в контексте божественного знания, чтобы стать бессмертным, надо пройти через знание, которое по силе и эффекту равно ритуалу смерти.

Версия аскезы, предлагаемой Кришной в «Бхагавадгите», отражает новую тенденцию, которая становится главной в период между VI и IV вв. до н.э., а именно — тенденцию *внутренней* аскезы, дистанцирующей от внешней формы ритуала, — это своего рода анти-ритуал. Реализация себя в терминах бессмертного *атмана* в аскезе сродни ритуальной смерти, в которой мы встречаем себя в двух различных ипостасях: того, кто умирает, плачет, наслаждается, страдает и т. д., и того, кто уже не причастен ко всему этому, бессмертен и бесконечен. В известном смысле, в феномене внутренней аскезы знание совпадает с ритуалом. Но есть и различие: в ритуале актуальное исполнение может быть запоздалым, излишним и долгим, оно требует нескольких участников и сложных приготовлений, в то время как знание передается быстро или мгновенно. Знание внутренне связано с выбором как возможность выбора и как импульс выполнить выполнимое, когда бы это ни требовалось; оно применяется только по отношению к себе (то есть к *атману* и в *атмане*) и не знает другого применения.

§7. *От онтологического к психологическому; понятие «свабхава»*

Обратимся к индивидуальным характеристикам действующих лиц и к мифологическим коррелятам этих характеристик. Начнем с Вишвакармана. Вишвакарман, катализатор сюжета в VII, божественный архитектор и сверхъестественный строитель небесных зданий выражает универсальную центробежную тенденцию творения и распространения (по определению свойственную *гуне раджас*). Впрочем, это так только в том случае, если мы рассматриваем нашу ситуацию с космологической точки зрения (тогда мы увидим преобладание этой тенденции и в Индре, и в Брахме).

Но если смотреть с точки зрения сотворенного мира Брахмы, то есть изнутри царства одушевленных существ с их вертикальной иерархией (см. выше классификационную схему), то эта центробежная тенденция всегда будет выглядеть *ограниченной* статусом ее носителя как одушевленного существа определенного рода, а также его *индивидуальными* ментальными характеристиками (*свабхава*). Именно последние являются реальным фактом в рассказе и частью сюжета на уровне микрокосма *личности*, ибо только личность (а не одушевленное существо) *может знать*, что она одушевленное существо или Самость, и только личность (а не Самость) может действовать в рассказе и быть действующим лицом, когда, как уже отмечалось, она действует опосредованно или замещается, например, мальчиком-брахманом или муни в VII, колесничим в IV или своего рода «носителем», или вестником, как в египетской «Беседе человека с его душой», где носителем является Божественный Осел, Джай. С другой стороны, герменевтическая процедура позволяет нам (как правило, посредством метафоры или символа) увидеть Самость или душу героя сюжета в *вещи*, прямо не связанной с ним ни психологически, ни физически, то есть в *символе*. Так, в IV колесничий символизирует душу и т. д. Здесь символ может быть рассмотрен как *универсальная вещь* — как Душа, Самость, Высшее Знание, а не обязательно как что-то, «выражающее» их.

§8. *Две тенденции разума: конечное (предельное) и бесконечное (беспредельное), представленные соответственно в Вишвакармане и Индре; понятие «психизма»*

В действующих лицах VII обнаруживаются две тенденции разума, которые, хотя они легко сводимы к индивидуальным различиям с точки зрения преобладания в разуме одной из трех *гун*, становятся *ментальными* или *психическими*, отличающими одну личность от другой. Я уже говорил, что любые два *атмана* равны в своих общих характеристиках, а любые два одушевленные существа, принадлежащие к одному таксономическому классу, равны как одушевленные существа, тогда как ни одна личность не может быть равна другой личности в силу самого определения личности. Субъективно знание об отличии себя от другого всегда касается *разума* или *психики*, то есть различий в мотивациях и интенциях, даже если они ведут к сходным внешним результатам, выраженным в действиях и словах. Термин «психизм», предложенный профессором Игорем Смирновым, вводится здесь как условное обозначение всех действительных и возможных отличий одного разума от другого. Но в нашем рассуждении психическое фигурирует только как нечто уже описанное (часть содержания сюжета) и обозначающее ментальные различия, имеющие свое собственное *мифологическое* значение, как бы «естественны» они ни были. Их *психологическое* значение на самом деле всегда вторично в любом мифологическом контексте. Поэтому, как видно из IV, общая сумма ментальных тенденций кого-либо — это не только естественное («его собственная природа», *свабхава*), но и, в первую очередь, *долженствующее быть* («его собственная дхарма», *свадхарма*).

Первая тенденция психизма может быть описана как тенденция к *конечности* (*предельности*), она показана через Вишвакармана, который выступает как исполнитель архитектурных планов Индры, который, в свою очередь, является своего рода «подтверцом» по отношению к творцу Брахме. Эти трое суть

деятели (*actors*), *агенты* (*agentes*), действующие внутри соответствующих сфер творения: небесного града Индры, мира богов и Вселенной Брахмы. Так, в начале VII Вишвакарман хочет строить, то есть начать, продолжить и закончить свое строительство подобно тому, что говорил С. Моэм относительно главного правила построения любого сюжета рассказа. Однако, в отличие от Моэма, он не был «автором» в действительном смысле этого слова: интенция, присущая его природе, состоит в том, чтобы строить, но не воображать формы и проектировать. Как заметил Роджер Ширман, Вишвакарман относится к Индре, как действие — к думанию или как руки — к разуму, потому что Индре, как разуму, свойственна тенденция к бесконечности.

§9. Два уровня бесконечности; состояние разума Индры и необходимость в наставлении

Любой образ, произведенный воображением Индры, был пределом того, что он *мог* вообразить в данный момент. Но в следующий момент он *хотел* создать и создавал другой образ и т. д. до бесконечности. Тогда как воображение Вишну было равно себе. Оно было бесконечным, неограниченным в любой момент и в любой точке. В нем не было «тенденции», потому что не было разума, работающего в режиме «до» и «после». В результате бесконечность выражается здесь на двух разных уровнях — на уровне Индры и на уровне Вишну, иначе не было бы нужды в высшем знании, раскрываемом Шествием Муравьев.

Это знание было необходимо, чтобы установить другое измерение Индры, который, по крайней мере, с этой точки зрения, был «частично» допущен в область бесконечности Вишну, содержащей миллиарды других измерений.

После этого бедный Индра стал все сильнее жалеть о потерянном времени. («Мне осталось жить не больше 200 миллионов лет! Не лучше ли скорее стать аскетом?») И Индра тут же (в силу названной тенденции) предался аскезе (*tapas*)

и т. д. А его супруга, в отчаянии, что он пренебрегает ею, воззвала к мудрейшему из небожителей Брихаспати, который вразумил ее и успокоил: Индра — это Индра, и желание рано или поздно вернется к нему. («Я дам необходимые наставления, и он скоро снова будет заниматься любовью с тобой».) В этом предполагаемом под-эпизоде мы можем обнаружить тенденцию к конечности, и эта тенденция не случайно выражается в отношении сексуальной энергии, которая противоположна аскезе — тоже в своем роде «конечной», ибо аскетическое усилие, хотя и направлено на бесконечную цель, само по себе феноменально конечно. Это один из «парадоксов аскезы».

§10. «Конечное» и «бесконечное» как две дополнительные тенденции; дуализм «свабхавы» и «свадхармы»

Делом Индры было царствовать и любить свою жену, что, согласно «Бхагавадгите», воспринималось бы не как собственно «благое», но как «правильное» дхармически. Но возможно ли это с психической тенденцией к бесконечности в одной и той же личности? В VII обе эти тенденции не совместимы и не противоположны, они просто существуют (не обязательно сосуществуя) на двух уровнях — Индры и Дхармы, ибо в VII Дхарма, понимаемая в ее «конечном» аспекте, содержит нечто существенное и нормальное для всех конечных существ. Но в то же время она и отрицает идею конечности: *всякое существо является и не является конечным!* Итак, если мы спросим, был ли Индра наставлен правильным образом, то ответ будет: и да, и нет. Он оставил свои грандиозные проекты перестройки небесного града и перестал стараться быть аскетом (две стороны одной и той же «тварной» бесконечности), вернувшись к пределам своей природы (*свабхава*) и своей дхармы (*свадхарма*). Но что в таком случае будет с бесконечностью? Индра сохранил свою природу, представляющую весь класс (уровень) конечных существ, так что данное ему Вишну универсальное наставление одновременно было и необходимо и невыполнимо, ибо нельзя сделать бесконечное доступным конечным существам и в конечных терминах.

[Дуализм конечного и бесконечного здесь отличается от обычной *религиозной* оппозиции конечного и бесконечного, свойственной средиземноморским культам и культурам. Эта последняя легко сводима к другой фундаментальной оппозиции — творца и творения, где творец *онтологически* отделен от своего творения. Брахма же, наоборот, близок к своему творению и вовлечен в него. В иудео-христианских религиях идея «творца» почти синонимична идее бесконечности, в то время как в индуизме творец *почти* синонимичен конечности (в гностицизме мы наблюдаем первые для названного региона попытки работать с другими фундаментальными началами: множественностью Адамов, Ев, Иисусов, Демигургов, в чем можно видеть близость к индийской модели). Итак, разделение конечного и бесконечного в средиземноморских религиях носит абсолютный характер, а в индуизме оно относительно.]

§11. Индра как мир; четыре уровня описания в VII, соответствующие четырем богам

Каков основной объект описания в указанном фрагменте? Я думаю, Индра. Поскольку вся Вселенная описана через него. Собственно говоря, он и есть Вселенная. Но это не значит, что Вселенная «выводится» из Индры посредством ряда экстраполяций. Она содержится в нем. Индра выглядит как линза, через которую проявляется вся Вселенная. Весь контекст VII в рамках повествования может быть описан иерархически на четырех уровнях: Вишвакармана, Индры, Брахмы, Вишну.

(1) Вишвакарман описывается, во-первых, на уровне действия, который заключен в его имени. *Вишва* — это «все» или «конкретная целостность», а *карман* означает действие, причем *действие* принадлежит Вишвакарману, а *дело* — Индре.

(2) Уровень Индры — это уровень *чистой интенциональности* (в феноменологическом смысле). Если первый уровень — это уровень естественности, то второй — сверхъестественности; это уровень, на котором проявляется божественная воля. Весь сюжет VII может на этом уровне быть описан как

объяснение природы вселенной в терминах интенциональности.

(3) Третий — уровень Брахмы. Здесь уже не действует противопоставление действия и интенции, и мы имеем дело с идеей божественного *наставления*, сверхъестественного по определению. Этот уровень синтезирует в себе все психологические оппозиции, поскольку это уровень Вселенной Брахмы, для которой было дано наставление от Вишну.

(4) Наконец, четвертый — уровень Вишну — это уровень, на котором отбрасывается как пространственно-временная уникальность, так и пространственно-временная повторяемость, и он остается, так сказать, вне всей Вселенной видоизменений, сотворений, явлений, вне космического временно-пространственного континуума, в котором происходят все события. Можно предположить, что здесь мы имеем дело с Вселенной, в которой вообще нет событий. Все описанные в разбираемом эпизоде факты и события могут получить интерпретацию на каждом из названных уровней. Но при этом, хотя на каждом последующем уровне синтезируются все события предыдущих уровней, ясно, что *четвертый уровень — это экстрауровень*. Потому что Вишну можно рассматривать как *Вишварупу* (то есть в его космической форме), отдельно даже от его Мега-Вселенной, которую он превосходит.

§12. Превращение и превращаемость; четыре сферы, соответствующие четырем богам; определенность и неопределенность превращений

Если рассматривать VII с точки зрения превращения и превращаемости, то лучше это начать с Вишвакармана, функция которого — *чистое действие*, и Индры, который может даже *знать*, если получит необходимое наставление. Затем должен следовать Брахма, представляющий границу между превращаемым и непревращаемым миром. И наконец, Шива, чье место всегда неопределенно (каким и должно быть место полного и совершенного аскета; заметим, что волосы на его груди — как муравьи в Шествии Муравьев). Индра (как и лю-

бое другое существо) заменяем или замещаем, и все, что выше его уровня, является поэтому либо неопределенным, либо абсолютно определенным со знаком «минус» (с точки зрения превращения и превращаемости).

Исходя из этого, всю Мета-Вселенную можно представить состоящей из четырех сфер:

(1) Изолированной сферы Вишвакармана, основанной на карме.

(2) Сферы превращения Индры, охватывающей все одушевленные существа.

(3) Сферы «спорной» превращаемости Брахмы.

(4) Сферы абсолютной неопределенности в отношении превращений Вишну (и Шивы?).

Идея превращения в данном случае (если не считать других механизмов, которые мы здесь не учитывали) может быть сведена логически, в гуссерлианском смысле, к перечислению объектов, которые могут быть произвольно заменены один другим.

§13. Способы трансформации; Индра как общий знаменатель и Брахма как предел превращаемости

Очевидно, что сферы (3) и (4) существуют как бы «до» или «вне» взаимопревращения. Судя по эпизоду, можно более или менее уверенно заключить, что Индра, Брахма и Шива не могут быть трансформированы один в другого именно потому, что они, *каждый в отдельности, обладают своим собственным способом трансформации, нигде не совпадая друг с другом.* То есть, с мифологической точки зрения, *индивидуальность индийских Богов определяется прежде всего характерным для них способом трансформации.*

Если рассматривать Шествие Муравьев с точки зрения тройной мифологической модели, то всю представленную в эпизоде картину можно описать как мир, состоящий из Вишвакарманов, Индр и Брахм, в котором каждое одушевленное существо может быть рассмотрено как Индра. Последний высту-

пает здесь как своего рода универсальный, общий знаменатель всех одушевленных существ любого статуса. Каждого можно вообразить Индрой! Ведь в самом деле, если даже муравьи, то почему не мы? Но можем ли мы сказать то же самое о Брахме? И еще вопрос: если ты, или я, или тигр оказался случайно Брахмой, то почему не Шивой? Или, в конце концов, — не Вишну? Ответ будет такой: нет, это было бы нарушением мифологической иерархии.

Но может ли Индра превратиться в Брахму в контексте VII? Оставим в стороне людей, тигров и т. д. А как обстоит дело с самими богами? Могут ли они превращаться друг в друга? — Нет!

Степень свободы и в этом случае остается на уровне Индры; все мы принадлежим этому уровню, на котором пребывает Вишвакарман, чья ситуация показывает в том числе и нашу собственную тенденцию к конечному (предельному). Такова *мифология* в данном тексте: для этого нет никаких других причин, хотя с точки зрения *философии* возможно и многое другое.

§14. Феномен «экспозиции» (раскрытия) в IV и VII; его психологическое и мифологическое значение; экспозиция нейтрализует психологическое

Шествие муравьев в VII и то, как Кришна открыл Арджуне самого себя в виде целого космоса (*Вишварупа*) в IV, представляют собой примеры мифологического феномена, который я называю *экспозицией*. Элементарная семантическая структура экспозиции может быть описана следующим образом:

(а) *Психологически* — это означает, что событие [С6] (шествие муравьев, грудь муни, вселенский образ Кришны) раскрывается восприятию (разума и т. д.) личности [Л] (Индры, Арджуны и т. д.) кем-либо или чем-либо *другим* [Д] по сравнению с [Л] (в нашем случае Вишну, Шивы или Кришны). Либо это происходит посредством самого события [С6], которое выступает в таком случае как другое событие [Д_{с6}]. В

то же время нередко именно [Д] раскрывается в другом событии, как Кришна в IV (особенно в IV.3), или даже сама [Л], как Индра *в виде муравьев* в эпизоде Шествия Муравьев [Сбл].

(b) Однако с *мифологической* точки зрения экспозиция может означать и ситуацию, в которой личность [Л] «раскрывается» событию [Сб] таким образом, что она не может выбирать между восприятием и невосприятием [Сб]. Это означает, что именно [Д] или [Д_{Сб}] уже определило к данному моменту данную ситуацию, а вовсе не [Л] или ее способность восприятия. Другими словами, сколь ни различны состояния разума, мотивации и намерения отдельных личностей, все они нейтрализуются этим событием [Сб]. Экспозиция стремится к вытеснению психизма, и следовательно — к вытеснению подразумеваемой психизмом личности; так что личность [Л] оказывается возвращенной к своему предличностному состоянию, к единообразности восприятия, объединяющей ее с другими неличностями. Ибо психологическая (ментальная) единообразность означает «не-психизм» и тем самым — «не-личность». Поскольку личность, понимаемая как «выбор и различие» (которые ей в принципе известны), должна будет, раскрываясь событию, обратиться в другую личность или по крайней мере узнать, что такое превращение предлагается ей как возможность, которую *после* экспозиции она осуществит или не осуществит.

§15. Экспозиция как трансформирующий фактор, отменяющий личность

К экспозиции можно свести очень много явлений, которые мы называем «религиозными» — особенно те, которые в индийских контекстах получили название «промежуточных состояний сознания», как и многие функционально разнообразные психические состояния транса в индийских и других религиях. Независимо от того, вызывается ли экспозиция богом, как в IV и VII, или шаманом, исцеляющим пациента, или она исходит из внутренних состояний личности, как в буддийских

йогических практиках, или из того и другого, как в тибетской «Книге Мертвых» («Бардо-Тодол»), или из сновидений и подобных сну состояний, — во всех этих и многих других примерах есть один главенствующий фактор: как только личность раскрывается такому событию, она не может оставить его, пока не закончится раскрытие (экспозиция) и не изменится ее собственное первоначальное психическое состояние. Хотя этот фактор несомненно относится к человеческой ментальности, он явно связывает «раскрывающуюся» личность с царством *безличности* мифа. Так, Индра, глубоко потрясенный видом многих других Индр, Арджуна, испуганный видом вселенной как Кришны, умирающая личность в тибетской «Книге Мертвых», уstraшенная угрожающими формами Гневных Божеств, — все они поставлены сверхъестественной силой перед тем, что соединяет (в событии экспозиции) их собственную человеческую субъективность, «психизм» с объективностью сверхъестественного. Итак, в более строгом феноменологическом смысле, следует сказать, что *идея* экспозиции может быть сведена к видению *другого как себя* внутри ситуации, в которой нельзя этого не сделать. И такое видение мифологично по определению.

§16. Еще одно абстрактное мифологическое соображение

Космологическая картина, представленная в IV и VII, может вызвать некоторые, хотя и туманные, ассоциации с философскими и научными идеями нашего века. В Мета-Вселенной, упомянутой в VII, *не существует времени* — потому что («потому что» — в данном случае мое допущение) в ней нет событий (то есть изменений), нет личностей, могущих сознавать эти изменения, и нет вхождения в бытие или выхода из него, *ибо* здесь некому быть свидетелем всего этого («ибо» — тоже мое слово). Бог Мета-Вселенной тут просто термин описания. Выражаясь слегка устаревшим языком протестантской теологической критики, я мог бы поэтому сказать, что его

нельзя назвать даже «действенным», не говоря уже «теистским»; Бог (Вишну) здесь просто тавтологическое обозначение самой Мета-Вселенной. Если Вишну (скажем, некий Вишну!) является пусть не наблюдаемым, но зато наблюдающим свой мир, то о Мета-Вселенной мы не можем говорить в терминах наблюдения, так как последнее подразумевает не только время наблюдения, но и, что более важно, *другое или внешнее место*, которое не может в ней существовать по определению.

Все это подводит нас к тому, что, помыслив мифологическую триаду «Вселенная Брахмы, Вселенная Вишну, Мета-Вселенная» под углом зрения нашей феноменальной Вселенной (то есть Вселенной Брахмы), мы можем уподобить ее трем фазам нашего «бытия» (я пользуюсь в данном случае словом «бытие» за неимением лучшего): фазе Самости, фазе личности и фазе одушевленного существа. Когда Самость наблюдает, но не наблюдаема («абсолютное наблюдение»), одушевленное существо наблюдаемо, но не наблюдает («абсолютная объектность»), личность наблюдаема и наблюдает, а Мета-Вселенная, как уже сказано, может быть предположительно помыслена как чистая не-наблюдаемость не только потому, что не существует событий *внутри нее*, но, главное, потому, что абсолютная объектность не дает никому или ничему возможности *быть* вне ее пределов и наблюдать. То есть тройная схема миров в VII, если рассматривать ее как содержание повествования *внутри* сюжета, может быть понята как космогоническая картина, на которой Мега-Вселенные многих Вишну появляются в пространстве Мета-Вселенной, из Мега-Вселенных возникают Брахмы и создают феноменальные вселенные, а миры Индры приходят к бытию в качестве конкретных актов (или, скажем, «этапов») творения Брахмы. Однако, если мы посмотрим на эту картину как на *единичное событие или ситуацию* наставления (экспозиции) для Индры или Вишвакармана, то она предстанет в виде *простой пространственной классификации элементов, из которых ни один не порождает и не определяет другого*. Короче, избрав такую точку наблюдения, можно, в порядке мифологического допущения, предположить, что: (1) именно эта конфигурация как целое определяет

существование указанных элементов и их взаимоотношение; (2) именно конкретное сцепление событий в сюжете VII (назовем это «упорством Индры и отчаянием Вишвакармана») и должно быть помыслено как определяющее экспозицию пространственной конфигурации миров; тогда как (3) сама наша точка наблюдения со всеми остальными действительными или возможными точками наблюдения могут быть помыслены как то, что образует иное мифологическое «подпространство» «мета-пространства», по отношению к которому ситуация Шествия Муравьев и «космологическая» экспозиция миров в сюжете будут двумя другими «подпространствами». Собственно, из этого и можно заключить, что именно факт нашего наблюдения и интерпретации всей конфигурации мог определять ее бытие как *таковое*, но это скорее уже пример мифической философии, чем философии мифа. [См. об этом в Лекции 1, 6].

Итак, отвечая на вопрос: может ли миф (*muthos*) быть понят и объяснен при помощи *логоса*, я бы сказал, что да, это возможно, но только при условии, что мы можем понять и объяснить сам логос в терминах мифа.

ПРИЛОЖЕНИЕ

А. ТЕМА СМЕРТИ: ВРЕМЯ, СОЗНАНИЕ И САМОСТЬ

1. Тематический характер смерти

Во всех наших примерах смерть несомненно выступает как центральное событие сюжета и как поворотный пункт или ось его мифологической структуры⁷. Ибо, «естественная» и «атомарная» сама по себе, она обладает «особым» мифологическим свойством притягивать к себе особые события, в комбинации с которыми и создает сложные не-обыкновенные или сверхъестественные ситуации (см. Лекция IV, 2, 5–6). Однако, несмотря на то что она выступает как событие в ряду событий сюжета, смерть являет себя — мифологу и действующим ли-

цам в сюжете — не только в виде конкретного факта или события, но также общей и основной *идеи*. Общей — поскольку постулируется принадлежность ее ко *всему* классу актуально или потенциально *мыслящих существ* (*джива, саттва*); основной — поскольку на ней основывается интерпретация и понимание целого ряда других идей в данном фрагменте, тексте или текстах. Не говоря уже о том, что в наших фрагментах смерть обретает и свой *тематический* характер, то есть становится тем, к чему само содержание текста как раз и направляет интенционально сознание читателя (и слушателя), сообщая ему информацию, необходимую для восприятия текста⁸. Тему смерти в наших фрагментах можно рассматривать как комплекс отношений, установленных между идеей (образом) смерти и некоторыми другими идеями (и образами), например: «времени», «Самости», «тела», «одушевленного существа», «личности» и «сознания».

2. Смерть и время

Прежде чем рассматривать Время в связи с темой Смерти и внутри темы Смерти, коснемся вновь совсем вкратце характера «нормального» или «длительного» времени в III. Нормальное время, подразумеваемое в сюжете (B_1) — это фактически нормальное время жизни человека (в нашем случае — Панду). Оно является нормальным в том смысле, что некто (Панду, повествователь или я) нормально *воспринимает* его, то есть это *время восприятия*, ментальное время, относящееся к разуму как одна из его функций (или фикций). Это время воспринимается как однолинейное, в виде своего рода потока или течения, направленного из прошлого через настоящее к будущему⁹. Даже когда оно сверхъестественно сжато ($B_2^{C_6}$), как, например, в случае Арджуны и повествователя Санджай, наделенного сверхъестественным знанием в IV, оно остается «нормальным» в смысле его «длительности» и однонаправленности восприятия. Другими словами, время последовательности событий в III и IV так же, как и время их восприятия и последующей передачи, являются *ментальными* и находятся в

ведении разума (*манас*). Это время, *внутри которого* чья-либо смерть может выступать как *событие*, и которое может принимать свой исторический или квазинисторический характер на уровне одного из возможных измерений или функций психики¹⁰. Поэтому вспомним, о чем говорилось в Лекции 2.

3. Время как смерть; Время — центр Мега-Вселенной

В III.2 читаем: «...разум Панду помutilo само время, которое опутало его мысли, и он был побежден Законом Времени, погибнув в объятиях своей жены». Время здесь не синоним смерти, оно не только обозначает смерть как окончание «потока» ментального времени индивида и не то, внутри чего происходят в определенной последовательности другие вещи или события, а само *вещь* или *сущность* (entity). Метафора «потока», континуума в данном случае к нему не применима; как вещь, оно, скорее, «пребывает», чем «движется» и действует в направлении, противоположном *нормальному* времени чьей-либо жизни или течению событий в сюжете. И, кроме того, такое время противоположно нормальному (или ментальному) времени чьего-либо восприятия, выступая как фактор, обращающий сознательное в не-сознательное. В IV же время описывается как смерть, лишенная своего преобразующего или промежуточного характера. А точнее — как гигантское черное¹¹ «анти-разумное» тело времени, которое проглатывает героев, ослабив их разум, смешав их помыслы, притупляя их сознание; чем более не-сознательным становится кто-либо, тем более он притягивается к необычайно массивному Смертно-Временному центру Мега-Вселенной Вишну.

Как мотыльки несутся в горящее пламя,
Гибелью завершая свое существование,
Так же эти люди устремляются
В твои пасти, чтобы найти там свою гибель.
Ты жадно облизываешь губы, чтобы поглотить целиком
Эти миры своими пламенными устами;
Твои страшные пламени заполняют огнем

И сжигают без остатка эту Вселенную, о Вишну! — говорит Арджуна «Кришне как Вишну Мега-Вселенной» (в IV, 2, 3).

4. Сознает ли себя «Смерть как Время»? Кришна как триада «Смерть — Время — Судьба»

Но тогда возникает вопрос, сознает ли себя и Вселенную сама смерть, понимаемая как «анти-время», противопоставленное направленному потоку «нормального» или «ментального» времени? Бог Кришна отвечает на этот вопрос:

Я — Время, состарившееся для разрушения мира,
Намеревающееся миры уничтожить.

Помимо тебя, никто не выживет из них...

...Я сам поразил их зонами прежде творенья:

Будь лишь моим орудием, как Лучник, Стоящий Слева...

...Убей их, моих жертв... рази их без промедленья!

Итак, перед нами Он или, скорее, Оно — уже не «Человек Кришна», улыбающийся, с сияющим лицом и о четырех руках, колесничий, родич и друг Арджуны, а триада: Смерть — Время — Судьба. Ибо — и это главное в нашем понимании темы Смерти — в терминах времени Смерть может быть сведена к двум сознаниям: сознанию Времени в конце времени как разрушения вселенной («Я — Время, состарившееся...») и сознанию *дхармического плана или Судьбы*, которая предшествовала («зонами прежде творенья...») началу «нормального» (или циклического) времени. Что и приводит нас к заключению о том, что, как идея, время сводимо к смерти, а как вещь и сущность (Время с большой буквы) — к Смерти, или, точнее, к тому типу сознания, который именуется «сознанием смерти» (как в тибетской «Книге Мертвых» и некоторых других тибетских буддийских источниках).

5. Смерть и Сознание: время и Время как два различных вида сознания смерти

В приведенных нами индийских фрагментах все, что *кто-либо знает* о себе, все, что не только сообщает информацию

его сознанию¹², но и делает ее известной другим действующим лицам сюжета, повествователю и наблюдателю — все это возникает, так сказать, на поверхности текста, либо в момент смерти (или в ее преддверии), либо в связи с прошлой, настоящей или будущей смертью. И все же это не означает, что мы начинаем сознавать смерть в терминах полученной о ней информации, ибо сам этот акт совершается в мире внутри ситуации, определяемой Смертью¹³. В III Риши умирает, царь проклят и затем умирает; в IV Дхритараштре сообщают о смерти его приемного отца, Арджуна не хочет убивать своих врагов, и тогда ему говорят, что они все равно будут убиты, а его одного пощадят (временно?)¹⁴, что вся вселенная будет уничтожена Временем и т.д.; в VII Индре говорят о его будущей смерти... Но, подчеркну снова, во Времени, понятом таким образом, агонизирующий Риши и вместе с ним «оптимистический» Индра в конце своей необыкновенно долгой жизни — все равно исчезнут из сюжетов вселенной так же, как Бхишма, Карна и другие великие воины. Все они канут в бездонные клыкастые пасти Вишну — Смерти — Времени — навсегда, несмотря на реинкарнацию или не-реинкарнацию, карму или не-карму. Ибо это совсем другая смерть, которая сводима к совсем другому сознанию — *сознанию конца самой личности*, а не сознанию превращения себя в другого или перехода от одного состояния (жизни, рождения и т.д.) к другому. Так как в случае «личной» смерти только это *другое* сознание может отражать и осознавать то, «умирающее», сознание, то есть «нормальную» смерть этого «кого-то», как в случае времени, когда это другое сознание Времени может отражать и осознавать «нормальное» (и в частности, «историческое») время и его конец.

6. Сознание Смерти как «другое» — мифологический постулат; думание о себе как о другом

Сознание Смерти, однако, не является только свидетельством чьего-то конца «как личности», но может быть представлено как нечто, к чему сведена или сводима сама личность

ность. То есть личность как одно сознание может быть сведена к *другому* или к Сознанию Смерти путем следующей мифологической картины: когда *другое сознание высвечивает какую-либо точку в пространстве или момент во времени* [там, где оно видит одушевленное существо], то оно *делает эту выделенную точку личностью*. Если пропустить выражение «там, где оно видит одушевленное существо», — перед нами мифологический постулат. Мифология здесь — способ думания (например, мой собственный) о вещах, которые я уже выделил как «мифологические», используя элементарную герменевтическую процедуру. Даже если, предлагая этот постулат, я считаю возможным подвергнуть его, в свою очередь, дальнейшему герменевтическому осмыслению, и, следовательно, обратиться к нему как к своему способу думания в другую «выделенную вещь», то есть в «собственно мифологию» — мое сознание останется тем же. Собственно, это и делает все попытки *сознательно* превращать себя (то есть свое мышление) в объект мифологического исследования столь двойственными с мифологической точки зрения: *чтобы кому-нибудь помыслить себя как другого (как «личность» или как «умершего»)*, нужна не дополнительная рефлексивная операция, а *другое сознание*. Это может рассматриваться здесь как второй, «мета-мифологический» постулат.

7. Кришна и Вишну как трансцендентное сознание

Именно к идее Сознания Смерти как *другого сознания* и сводится по существу мифологический феномен, когда некто (или нечто) выступает как сознание другого. Так, в IV Кришна (который есть сознание вселенной по определению) выступает как *другое сознание* Арджуны, а в VII Вишну — как другое сознание Индры и т. д. С точки зрения внешнего наблюдателя, другое сознание будет *трансцендентным*, то есть не относится к сфере восприятия (или, в некоторых случаях, к «вселенной») тех, чьим сознанием (или личностью) оно оказывается. В этом смысле Индра не был трансцендентным по отношению к

Вишвакарману; Царь Богов был — если использовать метафору Роджера Ширмана — *разумом* Вишвакармана, а не его другим сознанием¹⁵. Кришна был другим сознанием Арджуны, хотя Арджуна этого не понимал, пока Кришна не раскрыл ему себя как Вселенную¹⁶. А когда пришло понимание, Арджуна произнес:

«Если, считая тебя за друга, я слишком дерзновенно восклицал:

„Эй, Ядава, Кришна, иди сюда, дружище!“

Не зная об этом твоём величии...

Если случайно я не почтил тебя — просто по легкомыслию —

При прогулке, при лежании, при сидении, при вкушении пищи...

Прости мне это, о Неизмеримый!»

8. *Две дихотомии — «личность/одушевленное существо» и «Самость (атман)/тело» как составные части идеи Смерти; Смерть как сложный феномен*

Композиция Смерти в III, IV и VII характеризуется двумя дихотомиями: «личность/одушевленное существо» и «Самость (атман)/тело». В предыдущих двух параграфах личность рассматривалась вне противопоставления одушевленному существу и, как идея, сводилась к Смерти — Времени — Сознанию, утрачивая тем самым все присущие или приписанные ей психологические характеристики. Чтобы понять Самость и тело как две отдельные вещи, мы должны отбросить предположение о том, что они действительно изначально разделяются как две отличные друг от друга или противопоставленные друг другу идеи. Я подозреваю — и это подтверждается огромным количеством разнообразных мифологических сюжетов и ситуаций, — что эти два понятия «душа» и «тело» возникают как отдельные и различные только в процессе размышления (рефлексии) о смерти как об *одном сложном феномене*. То есть само разделение души и тела вторично, оно происходит от знания смерти как отделения души от тела (а не наоборот)¹⁷.

9. Наблюдатель «внутри» темы смерти; атман как вечный наблюдатель; Кришна в IV превосходит атман как Атман Вселенной

Но здесь, думая о смерти в смысле Смерти, то есть Смерти — Времени — Сознания, мы сталкиваемся с неизбежным мета-мифологическим парадоксом¹⁸, а именно: *как Смерть Вселенной на космическом уровне, так и Смерть Личности на микрокосмическом уровне совершенно невозможна при отсуствии внешнего наблюдателя*. Внешний наблюдатель входит как один из элементов в структуру сознания «Смерть — Время — Сознание», поскольку она уже известна ему или пред-существовала в его сознании до начала нормального времени и будет известна ему по завершении нормального времени.

Одно дело — Самости (или души), существующие в первоначальной вселенной и меняющие свои тела (как сношенные одежды или старые гнезда), проходя снова и снова через *смерть как превращение*, и другое дело — именованные личности, исчезающие в конце временного цикла раз и навсегда, бесследно в бездонной глотке Кришны. В первом случае — это Самость (*атман*), внешний наблюдатель (или свидетель, *чакшин*) своего тела и мира, — знает, что «Я — не (мое) тело и Я — не (мой) разум», а во втором — это трансцендентный Кришна, который, превосходя даже свою Ужасающую Космическую Форму Вишварупа, говорит: «Прежде того как прошлое начало быть, я повелел, чтобы эти [люди], названные так-то и так-то, были поглощены Мною [как Смертью-Временем] через столько-то дней [их, „нормального“, времени]!» Таким образом, в первом случае Самость устанавливает различие не только между собой и тем, что не есть она, то есть телом и разумом, но и между самими телом и разумом в *настоящий* момент смерти одушевленного существа; тогда как во втором случае Самость Вселенной в момент Вселенского Распада и, так сказать, начиная с бесконечного будущего после-времени, устанавливает сущностные, невидимые человеческими или

божественными глазами различия между бессмертной Самостью и личностью, которая была именована в «прежде-времени» как человек, долженствующий умереть прежде конца этого времени — времени своей жизни или вообще времени.

10. «Наблюдатель» как структура мифологического сознания

Внешний наблюдатель, внутри темы Смерти, в наших индийских фрагментах делает возможной феноменологическую редукцию «одного как нескольких» [то есть как «тела и Души» (или Самости), или как «одушевленного существа и личности», или как «тела, речи и разума» (в буддизме), или как «имени» (сознательного) и формы (тела?)] — к смерти только потому, что сам он, если можно так выразиться, есть мысль об «одном в нескольких». Благодаря чему все его изменения и превращения являются ничем иным, как *временными проявлениями* того, что в нем существует не-временно, вне-временно и синхронно; именно эти проявления со-существуют друг с другом внутри одной неизменной структуры сознания, называемой «смертью». Мифология смерти — лишь частный случай проявления этой структуры в событиях сюжета и в различных знаниях его действующих лиц¹⁹.

11. Мифология внешнего наблюдателя; три случая: сознание, память и бытие

Редукция идеи смерти к внешнему наблюдателю как одному из ее основных элементов не мешает ему иметь свою мифологию и быть, в свою очередь, сложной мифологической структурой сознания; последняя может быть сжато описана следующим образом:

(а) В отношении *сознания* — внешний наблюдатель может наблюдать вселенную, событие или свое собственное состояние разума, так как он сознает себя и свое наблюдение. В последнем случае он является наблюдателем себя как наблюда-

теля, что предполагает своего рода рефлексивное думание, которое действует *синхронно* с думанием, о котором оно рефлексивирует. Предельный случай такого наблюдения — когда позиция наблюдателя *абсолютна*, то есть когда он — Наблюдатель, который не может быть наблюдаем никаким другим наблюдателем во Вселенной. Именно так обстоит дело с Буддой (или Архатом или Брахманом) в VIII (см. следующий раздел) и с Богом Кришной в IV.

(b) В отношении *памяти* — Наблюдатель помнит все, что он когда-либо наблюдал, так как в его случае каждый «акт памятования» синхронизирует с собой и в себе каждое наблюдаемое событие с наблюдением события. Таким образом, в этом случае мы имеем дело с *абсолютной памятью* как тем, что сводимо к «нулевому времени», или к не-существованию временных интервалов между наблюдаемыми событиями, а также наблюдениями. Все происходит в «чистом пространстве» сознания, вне «нормального» или «психологического» и вне «исторического» времени. Это, очевидно, соответствует случаю Кришны и Будды, но не Талиесина, который (VI.4) был способен актуализировать свое предшествующее свидетельство только *post factum*, то есть после того как он получил свое знание или стал сознать себя как изначальное и вечное существо.

(c) В отношении *бытия* — здесь я, наблюдатель *их* мифологии, должен переместить свою позицию — Наблюдатель мыслится мною, но знает и себя как полностью свободного от всех законов, правил и факторов, определяющих то, что он наблюдает. Хотя это не значит, что не может быть законов, правил и факторов, определяющих его бытие, как и совершаемое им наблюдение²⁰. Но если так, то эти законы, правила и факторы не должны очевидно иметь прямого отношения ни к каким наблюдаемым событиям, а если иметь, то только при *посредстве* его наблюдения. Это последнее обстоятельство и возвращает нас к вопросу о «*срединной*» позиции внешнего наблюдателя вообще и Наблюдателя в частности. Кришна наблюдает проектируемую, управляемую и разрушаемую им вселенную из неизвестной Мета-Вселенной (ср. VII), так же как Будда на-

блюдует оставленный им мир *сансары*, так сказать, из «нефеноменальных» промежутков между феноменальными вселенными, выступая тем самым как бы *опосредующей* инстанцией между этими вселенными, с целью их полной дефеноменализации.

К этому, вкратце, можно свести мифологию внешнего наблюдателя.

В. СОБЫТИЕ И ЕГО ФАКТОРЫ

1. Три способа объяснения события

Событие (Сб) в мифологическом тексте или фрагменте можно объяснить по крайней мере тремя способами. Во-первых, когда я, в качестве внешнего наблюдателя, объясняю его из своего собственного *общего* знания мифов, а также форм и моделей мифологических ситуаций. Во-вторых, когда *знание события* внутри текста или группы текстов позволяет мне объяснить данное событие способом, применяемым в настоящее время для таких объяснений в таких текстах. И в-третьих, когда само событие объясняет себя или содержит акт своего собственного объяснения, будучи, тем самым, *событием знания*. Теперь, соединяя второй и третий способы объяснения в нашей элементарной герменевтической процедуре и временно «приостанавливая» собственное общее знание, «о чем этот миф», попытаемся представить событие как своего рода точку пересечения возможных его интерпретаций.

2. Событие как отправная точка; событие как «единица» интерпретации; «объективная» мифология событий

Рассмотрение события (а не знания) в качестве отправной точки в мифологическом исследовании явно предполагает новую феноменологическую позицию, когда *событие должно*

мыслиться как единица интерпретации в смысле факторов, способных определять его существование. Лишь с этой позиции последние, к которым событие относится как определяемое к определяющему, можно было бы назвать объективными, поскольку в то время, когда о событии начинают думать, эти факторы уже имеются или, если уж на то пошло, всегда там имелись. Здесь мы наблюдаем своего рода «объективную мифологию», в которой позиция мифолога будет субъективной по определению, так как событие, которое он избрал в качестве объекта исследования, будет неизбежно объективным в отношении факторов, определяющих его исследовательский выбор.

3. *Религия и мифология; интерпретация событий в «Дхаммападе»*

Религия очень часто фигурирует внутри события и в контексте учения, объясняющего это событие, в том числе и саму религию. [Тогда сама религия становится субъективной, пока не будет сведена к факторам, определяющим ее как событие или элемент события.] Буддизм, в этом смысле, описывает множество ситуаций, в которых религия (культ Будды, медитация над Буддой и т. д.) интерпретируется в контексте и с точки зрения Дхармы (Учения Будды). Я думаю, достаточно следующих трех стихов из «Дхаммапады», чтобы показать, как внутри одной структуры сознания соотносятся элементы религии и элементы мифологии.

VIII.1. Все дхармы²¹ берут начало в разуме, они прежде всего в разуме и разумом сотворены.

Если кто-либо говорит и действует с нечистым разумом, то страдание следует за ним, как колесо (повозки) следует за попытом вола...

Если кто-либо говорит и действует с очищенным разумом, счастье следует за ним, как тень [1–2].

2. (Архат), в котором уничтожены все скверны разума, который безразличен к пище,

Чей удел есть пустота и безусловленное освобождение, —

Его путь невозможно проследить, как путь хищных птиц в небе [93].

Архата, чьего пути не знают ни боги, ни гандхарвы, ни люди,

Кто освободился от скверн разума, его я называю Брахманом [420].

3. Пусть некто месяц за месяцем в течение ста лет принесет тысячекратно жертвоприношение,

Это все равно не стоит одного мгновения поклонения

Человеку, достигшему совершенства в медитации [106].

Тот, кто поклоняется Будде, столь достойному поклонения, и его шравакам

Которые перешли по ту сторону феноменального мира и преодолели страсть и печаль...

— Его заслуги не могут быть измерены никем [195–196].

4. Тот, кто с Дхармой²² спокойствия и равновесия разума ведет других (к Дхарме),

Тот называется Придерживающимся Дхармы, Хранящим Дхарму и Мудрым [257].

4. Будда как медиатор; идея «думающего объекта» как мифологическая идея

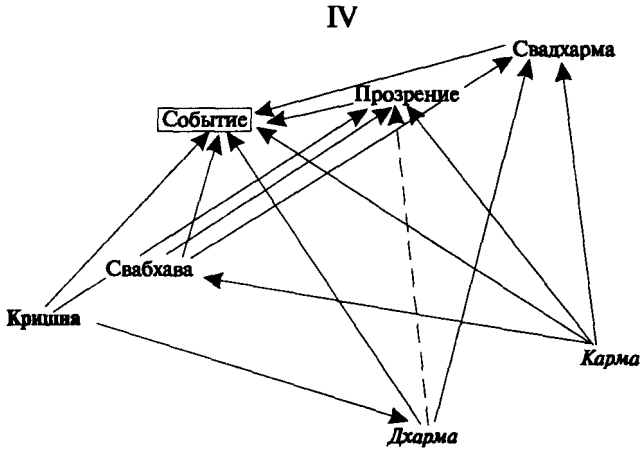
Эти фрагменты, взятые почти наугад из «Дхаммапады», являются хорошим материалом для изучения *объективной мифологии*. Перед нами не только известная мифологическая классификация, в которой представлены боги, полубоги, люди, подвижники и т. д., но и другая, которая полностью нейтрализует первую — Архаты, Брахманы и, наконец, Будда. Последний играет опосредующую роль между феноменальным миром и Дхармой²³, что предполагает, в свою очередь, объективную мифологическую модель. Объективную, потому что, нейтрализуя мир *сансары* с его мифологией, Будда устанавливает, с точки зрения внешнего наблюдателя²⁴, более широкую иерар-

хическую классификационную схему, включающую в себя первую в качестве одного из элементов или частных случаев и сохраняющую ее модель (pattern). В конечном счете объективная мифология может быть сведена к представлению, что мы не только мыслим некоторым (мифологическим) образом о некоторых (или всех) вещах и событиях, включая наше собственное мышление, но и сами можем полагаться иным мышлением (или для него) в качестве «думающего объекта», самое мышление которого, в таком случае, будет мыслиться таким же мифологическим образом, как вещь (или событие).

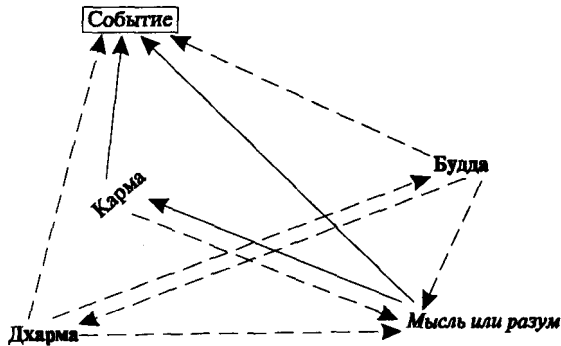
5. Схемы интерпретации событий в «Дхаммападе» и «Бхагавадгите»

Состояние вещей (в *сансаре*) как таковых постулируется в VIII.1 в терминах *действия (кармы)*, сводимого к *действию разума (манас)* или мысли (*читта*), и понимается в смысле *кармы мысли (читкарма)*. Этот постулат, сам по себе не мифологический и не религиозный и предполагающий простую и прямую интерпретацию событий в пределах *настоящей* жизни человека, был предложен буддизмом, в то время еще очень молодой религией. Как мы видим в VIII.3, культ (*пуджа*) Будды и Архатов выступает здесь как нечто, порождающее гораздо большие заслуги, чем традиционное брахманистское жертвоприношение (*яджня*).

Предлагаемая ниже схема интерпретации *некоего события* в *настоящей* жизни человека может дать читателю самое общее представление о том, как мифология, в чисто гипотетическом раннеисторическом буддизме, была связана с религиозным и не-религиозным (например, *кармой*) внутри одной *ситуации понимания*. Все остальные вещи (или события) представлены в ней как — прошедшие или настоящие — факторы, определяющие это событие и чье-либо (неважно) думание о нем. Для сравнения приводится другая схема — по «Бхагавадгите».



VIII



Прерванная стрелка показывает, что фактор, от которого она проведена, определяет *характер* события или другого фактора, но не их существования. Выделенные курсивом факторы существуют независимо от других факторов, то есть как определяющие, но не определяемые. Факторы, которые существуют вне пространства этой схемы, выделены жирным шрифтом.

Пояснительное замечание к приложению В

1. Событие здесь (Сб) — *объект мысли*. Одно только это требует множества разъяснений. Начнем с вопроса: чем являются события в наших двух примерах?

В VIII.1 событие носит очень общий характер и в то же время является предельно простым: кто-то несчастлив (или счастлив), и тогда спрашивается, почему и чем объяснить это его состояние? В IV.2 событие очень конкретно и при этом чрезвычайно сложно: это великое сражение между Кауравами и Пандавами и отказ Арджуны сражаться.

Рассматривать эти события как объекты мысли можно в двух аспектах. Во-первых, событие может пониматься как объект мысли в смысле гуссерлианской *интенциональности* или «состояния сознания», к которому объект мысли относится как что-то чисто формальное и полагаемое без (или «до») какого-либо вопроса о содержании, без какого-либо определения или интерпретации. Взятый в таком смысле, объект думания вполне соответствовал бы буддистской идее мысли (или события) «как оно есть» (*ятха бхутам*), и событие как объект думания осталось бы, так сказать, равным себе, не подлежащим никакому другому дальнейшему действительному или возможному истолкованию. Стрдание в этом случае есть страдание, счастье — счастье, сражение — сражение, а колебание Арджуны — колебание Арджуны. Вы можете, если угодно, называть это *нулевой интерпретацией*, в которой рассматриваемое событие представлено как если бы оно определялось самим собой.

2. Во-вторых, событие как объект думания может быть помыслено с точки зрения той или другой интерпретации, которая интерпретировала бы это событие как определяемое одним или несколькими факторами, отличными от него самого. Так, например, колебание Арджуны определяется, в смысле, показанном на схеме IV, характером его собственной природы (*свабхава*), Сбх, Сб←Сбх. Или оно может определяться кармой (К), Сб←К, как на схеме VIII, где чье-либо счастье или страдание определяется его мыслью или разумом (Р), Сб←Р. [Для

краткости вместо $Сб \leftarrow Р$, $Сб \leftarrow К$ и $Сб \leftarrow Сбх$ мы будем писать соответственно $Р$, $К$ и $Сбх$.] $Сбх$, $К$ и $Р$ в наших интерпретациях являются *простыми единичными факторами* в том смысле, что каждый из них определяет событие прямо и однозначно, сам не будучи определяемым каким-либо фактором и не совмещаясь с каким-либо другим фактором внутри *одной* интерпретации.

3. Однако эти факторы (то есть $Р$, $К$ и $Сбх$), определяющие одни и те же события (например, страдание человека в VIII и колебание Арджуны в IV), могут в свою очередь определяться какими-либо другими факторами или совмещаться с ними, образуя тем самым *сложные факторы*. Например, событие страдания человека²⁵ можно интерпретировать как определяемое его нечистым разумом ($Р$), определяющим в свою очередь его «результатирующую» карму ($К$), — в таком случае мы получаем $Сб \leftarrow К \leftarrow Р$, или соответственно $Р(K)$ ²⁶. А если это же событие интерпретировать как определяемое нечистым разумом, который в свою очередь определяется кармой, то получится $Сб \leftarrow Р \leftarrow К$, то есть $К(P)$. И аналогично, событие колебания Арджуны, уже отнесенное на счет его природы (свабхава, $Сбх$), можно также, отдельно, интерпретировать как определяемое природой, определяемой кармой ($Сб \leftarrow Сбх \leftarrow К$, или $Сбх(K)$). А если мы обращаемся к событию преодоления Арджуной собственного колебания и решению сражаться (IV, 3–4), то это можно интерпретировать как событие, определяемое его собственным долгом или законом (*свадхарма*, $Сдх$) определяемым Мировой Нормой или Законом (*Дхарма*, $Д$), которая, в свою очередь определяется Богом Кришной ($Кр$): $Сб \leftarrow Сдх \leftarrow Д \leftarrow Кр$ или просто $Сдх[Д(Кр)]$.

4. Но одно и то же событие может интерпретироваться и как определяемое сочетанием факторов, простых и сложных, не определяемых друг другом. Тогда в своей со-определяемости они связываются друг с другом абсолютно синхронно в чем-либо думании об этом событии как об объекте мысли²⁷. Именно это делает такую комбинацию факторов одним *совмещенным (combined) фактором*. В этой связи событие произнесения, например (чтения вслух) кем-либо слов Будды в

«Дхаммападе» можно интерпретировать как определяемое фактором, совмещающим в себе хорошую карму произносящего, определяемую его очистившимся разумом, $K(P)$. То есть как доступность Дхармы через Будду $[B(D)]$ или прямое воздействие Дхармы в терминах Поворота Колеса Дхармы (D) , а, возможно, и как прямое и непосредственное воздействие Будды, если он сам присутствовал во времени и месте произнесения этих слов. Тогда совмещенный фактор будет представлен как $K(P)B(D)DB$. Аналогично, и событие колебания Арджуны можно интерпретировать как определяемое фактором, совмещающим его собственную природу, определяемую кармой, $Sbx(K)$, влияние Дхармы, определяемое Кришной, $D(Kp)$ и непосредственное присутствие Кришны, $Kp.Sbx(K)D(Kp)Kp$ ²⁸.

5. Ни один из этих факторов, однако, нельзя было бы интерпретировать таким же способом, как мы интерпретируем событие. Потому что сама идея «фактора, определяющего событие», предполагает, что рассматриваемый фактор уже был объектом мысли до начала «акта» интерпретации и сейчас отсылает настойчиво к чему-то, постулированному когда-то и где-то раньше²⁹. В этом смысле мы можем предположить, например, что интерпретация события страдания человека как кармически определяемого его чистым умом, то есть $K(P)$, основана на постулате о «ментальности» дхарм. То есть, когда уже постулирован принцип, в соответствии с которым все вещи и события являются в основном ментальными, и что именно наш разум производит кармические эффекты, хорошие, дурные или неопределенные. Но если интерпретации, в том же фрагменте, подлежит такое событие, как сам факт высказывания Буддой, то оно будет интерпретироваться как либо определяемое непосредственно Буддой $Sb \leftarrow B$ или B , или Дхармой через Будду: $Sb \leftarrow B \leftarrow D$, или $B(D)$. В этом случае мы имеем дело с идеей, что Будда, увековечивающий и распространяющий Дхарму, сам абсолютно *не-дхармичен*. Тогда как Дхарма, то есть необязательно сообщенная Буддой и понимаемая в ее циклических нарастаниях и убываниях (или Поворотах Колеса Дхармы и промежутках между ними), может в некоторых случаях рассматриваться как фактор, определяющий событие вос-

приятия или передачи текста «Дхаммапады», в этом случае интерпретация этого события будет выглядеть просто как *Д*.

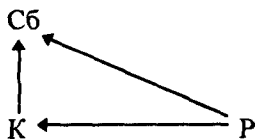
6. Таким образом, для каждого события в VIII и IV мы получаем два набора интерпретаций, каждый из которых представляется как фактор или комбинация факторов, определяющих данное событие.

VIII	IV
Простые единичные факторы	Простые единичные факторы
1. Сб (нулевой фактор)	1. Сб (нулевой фактор)
2. Б	2. Кр
3. Д	3. Д
4. Р	4. П (Прозрение- <i>Дхьяна</i>)
5. К	5. К
Сложные факторы	6. Сдх
6. Б(Д)	7. Сбх
7. Д(Б)	Сложные факторы
8. Р(К)	8. Д(Кр)
9. К(Р)	9. П(Кр)
10. Р(Б)	10. П(Д)
11. Р(Д)	11. П(К)
12. Р[Б(Д)]	12. П (Сбх)
13. Р[Д(Б)]	13. Сдх(Сбх)
Совмещенные факторы	14. Сдх(Д)
14. БД	15. Сдх(К)
15. БР	16. Сбх(К)
16. БК	17. П[Д(Кр)]
17. ДР	18. П[Сбх(К)]
18. ДК	19. Сдх[Д(Кр)]
19. РК	20. Сдх [Сбх(К)]
20. БДР	Совмещенные факторы

- | | |
|-----------------|--------------|
| 21. БДК | 21. Кр.Д |
| 22. БРК | 22. Кр.П |
| 23. ДРК | 23. Кр.К |
| 24. БДРК | 24. Кр.Сдх |
| 25. Б(Д)Р | 25. Кр.Сбх |
| 26. Б(Д)К | 26. ДП |
| 27. Д(Б)Р | 27. ДК |
| 28. Д(Б)К | 28. ДСдх |
| 29. Р [Б(Д)]К | 29. ДСбх |
| 30. Р [Д(Б)]К | 30. ПК |
| 31. Р[Б(Д)]К(М) | 31. ПСдх |
| 32. Р[Д(Б)]Р(К) | 32. ПСбх |
| | 33. Сдх.К |
| | 34. Сдх.Сбх |
| | 35. Кр.ДП |
| | 36. Кр.ДК |
| | 37. Кр.ДСдх |
| | 38. Кр.ДСбх |
| | 39. ДПК |
| | 40. ДПСдх |
| | 41. ДПСбх |
| | 42. ПКСдх |
| | 43. ПКСбх |
| | 44. ПСдх.Сбх |
| | 45. КСдх.Сбх |
| | 46. Кр.ДПК |
| | 47. Кр.ДПСдх |
| | 48. Кр.ДПСбх |
| | 49. Кр.ДКСдх |
| | 50. Кр.ДКСбх |

51. ДПКСдх
52. ДПК
53. ДПСдх.Сбх
54. ДКСдх.Сбх
55. ПКСдх.Сбх
56. Кр.П(Д)
57. Кр.П(К)
58. Кр.П(Сбх)
59. Кр.Сдх.(Д)
60. Кр.Сдх(К)
61. Кр.Сдх(Сбх)
62. Кр.П[Д(Кр.)]
63. Кр.П[Сбх(К)]
64. Кр.Сдх[Д(Кр)]
65. Кр.Сдх[Сбх(К)] и т. д.

7. На схеме VIII «пространство» факторов, определяющих событие и друг друга, формируется, как мы видим, за счет прерванных стрелочек, обозначающих, во-первых, абсолютную недетерминированность существования этих факторов и, во-вторых, размытость границ области их действия. Единственный фактор, однозначно определяющий существование события здесь — это мысль, или разум P , который действует или прямо (P), или через карму $K(P)$, или одновременно обоими способами $PK(P)$. На самом деле, именно этот своего рода треугольник, образуемый разумом, кармой разума и ментальным событием, служит, так сказать, двумерным планом *внутри* пространства факторов (см. схему).



8. Третье измерение этого пространства образуют Будда и Дхарма, которые *не являются причиной чьего-либо существования*, но могут определять характер разума и ментальных событий, причем даже это они делают, так сказать, факультативно. Ибо и Будда и Дхарма, действуя в сфере этих факторов, не принадлежат к ней, существуя как бы по обе ее стороны. [Дхарма Будды в этом смысле сильно отличается от Дхармы Кришны в IV. Ведь если первая, хотя и не подлежит Закону взаимозависимого возникновения (*патиччасамуппада*) и карме, но взаимосоотносима с Буддой, то вторая полностью определяется Кришной, который ни с чем не *взаимосоотносится* и чье бытие абсолютно.]

9. Карма в VIII, будучи чисто относительным понятием, остается фактором, определяющим событие лишь постольку, поскольку разум продолжает действовать как фактор. Карма же в IV — полностью автономный, независимый фактор *внутри* феноменальной вселенной (то есть созданной *майей* Кришны) и краеугольный камень этой вселенной. В этой связи можно уподобить ее роль в схеме IV роли разума в VIII. Но если Кришна превосходит вселенную и карму как сотворенное, то Будда, в несотворенной вселенной, превосходит разум (и, тем самым, карму), потому что он уже стал «нементальным» (его разум перестал быть разумом). Ибо импульс Дхармы уже «выбросил» его за пределы «ментального», то есть вселенной ментальных событий. Потому что, как видно из IV.3.3, Кришна периодически разрушает вселенную, в то время как Будда покидает ее навсегда, как несуществующий покидает несуществующее.

10. Представление о личности на этих двух схемах (или, скорее, «за» ними, ибо на самих схемах личность не выступает в числе факторов, определяющих событие) совершенно разное. Кришна, не-личность по определению, делает человека личностью посредством его Дхармы (здесь — сложный фактор № 8), *Д(Кр)*, или прямо определяет событие, *Кр.№ 2*. Или, как уже отмечалось, он создает личность тем, что предопределяет смерть человека еще тогда, когда не было времени, и объявляя о ней до действительной смерти человека. Это можно выразить

совмещенными факторами $Kp.Cdx[D(Kp.)]$ или $Kp.Cdx[Сбх(К)]$ ³⁰. Будда, по крайней мере в раннем буддизме, был Благородной Личностью (*арийатуггала*), прежде чем он открыл и проповедовал Четыре Благородные Истины, и даже прежде чем выступал личностью в своих предыдущих рождениях как Бодхисатта (в терминологии «Тхеравады»).

Однако, если мы ограничим себя схемой, то есть факторами, определяющими такие события, как страдание, счастье, поклонение Будде и т. д., то должны предположить, что личность здесь в конечном счете является живым существом, которому в *данный (!) момент* приписывается данное ментальное событие. Ибо в следующий момент мы можем столкнуться с тем, что некто становится подвижником и будущим, или даже настоящим Архатом, то есть снова не-личностью. Тогда, в соответствии со схемой VIII, факторы, определяющие такое событие, будут *Б*, или *Д*, или *Б(Д)*, или *Д(Б)* и т. д. Другими словами, здесь имеются факторы, которые сами не обуславливают *бытия* личности — ибо никого нельзя считать существующим с точки зрения Дхармы Будды³¹ — и которые определяют только направление и характер мышления данного человека.

Примечания

¹ Здесь достаточно сказать, что *мифологическое время* (V_m) понимается нами как элемент содержания мифа, то есть как то, что герои мифа *знают* во всей структурной сложности, как структуру сознания. В этой связи можно сослаться на III.2.2, где царь, «сведенный с ума временем, покорился закону времени», и на IV.2, где Бог говорит: «Я — Время, состарившееся для разрушения мира...»

² Что, конечно, не то же самое с точки зрения внешнего наблюдателя. Так, например, Санджая, повествователь IV, воспринял разговор между Кришной и Арджуной синхронно, а его отчет

об этом разговоре прозвучал десять дней спустя после этого события.

³ Все это, конечно, чистое предположение, логичное только при условии, что $B_2^c = B_2^a$.

⁴ Мы можем предположить, что в конце концов время в данном случае может быть растворено в событии — в какой-то момент еще не было явления Кришны, а в следующий момент уже было — и что только повествовательная структура мифа требует введения течения («прохождения») времени.

⁵ 1 и 2 здесь представляют соответственно первого комментатора и того, кто комментирует его: в данном случае это я.

⁶ Употребление слова «ситуация» в этом контексте принципиально отличается от того, которое было в Лекции 2, где ситуация противопоставлялась сюжету внутри содержания текста.

⁷ Слово «смерть» употребляется здесь только и исключительно в смысле «чья-то смерть» и ни в каких иных буквальных или метафорических смыслах.

⁸ Лучше было бы сказать, что тема текста *может* формировать восприятие определенным образом и в определенной степени. Тогда можно сказать, что рассказ может иметь только один сюжет, но более, чем одну тему.

⁹ Все это, конечно, не означает, что этот вид нормального восприятия времени универсален. В других мифологиях и культурах существуют другие способы нормального восприятия времени.

¹⁰ Я прекрасно понимаю, что этот параграф нуждается в феноменологическом пояснении, пусть самом элементарном. *Восприятие времени* — включая «историческую» последовательность событий внутри этого восприятия — относится к *трансцендентальной субъективности* воспринимающего. Скажем, если бы все мы — царь Панду, аскет Киндама, повествователь Вайшампаяна и я — собрались вместе и рассмотрели время событий в сюжете III и время повествования в IV, то мы бы несомненно договорились как относительно длительности сюжетов, так и последовательности и композиции событий в них. Ибо если говорить о восприятии времени, то оно, хотя и будучи элементом ментальной деятельности, всегда наблюдалось бы феноменологическим наблюдателем как уже наполненное «фоновыми идеями», которые сами по определению не-индивидуальны. Напротив,

время восприятия здесь было бы понятием, которое вводит сам феноменологический наблюдатель, причем явно чувствуя, что оно могло на самом деле быть очень разным для разных личностей, ситуаций, сюжетов. Потому что как понятие оно предполагает индивидуальность и разнообразие восприятия, например в случае с Санджаей в IV. 1, и является объективным по своему характеру, поскольку основано на «объективном» (хотя и «психологическом») знании внешнего наблюдателя.

¹¹ М. Мэйрхофер пишет: Кала, «смерть», естественно означает «время» [см.: Kurtzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen, Bd. I., Heidelberg, Winter, 1953, p. 203]. Тот факт, что Кала также означает «черный», объясняется им как случай гомонимической конвергенции с другим словом дравидийского происхождения.

¹² «Одно сознание» противопоставлено здесь «другому сознанию», а не «сознанию другого», потому что последнее может быть или не быть приписано другой личности, как, например, в случае «не-личности» Вишну в VII или Кришны в его космической форме в IV.

¹³ Определяемой с точки зрения *темы*, но не обязательно с точки зрения сюжета.

¹⁴ То есть, рассматривая это буквально, можно сказать, что ситуация с Арджуной предполагает, что если почти все остальные великие воины в «Махабхарате» «действительно» умерли («были проглочены Временем»), то сам он, в качестве возлюбленного друга Кришны, перешел со своими братьями и женой в Рай Индры. Что в свою очередь обязательно предполагает два типа смерти: одну — связанную с Временем, и другую «переходную», связанную с реинкарнацией (хотя предполагается, что Арджуна остается Арджуной и в Раю Индры, из чего может следовать и третья возможность). Говоря мифологически, эти два (или более типа смерти *синхронны* в личности до тех пор, пока она не перестанет быть личностью, или, вернее, Великой Личностью (*Махануруша*), или пока ее личность окончательно не исчезнет.

¹⁵ Самость (или Душа, *атман*) трансцендентна, в то время как разум определенно не трансцендентен. Используя гуссерлианское определение «психологической субъективности... еще не трансцендентализированной трансцендентально-феноменологической редукцией», мы можем применить это к индийской идее разума

(*manas*). Разум естественно-психологичен и тем самым принадлежит телу и миру как в «Упанишадах», так и в «Идеях» Гуссерля. Тем не менее, *Атман* вряд ли можно считать сходным (не говоря уже о «тождественном») с гуссерлевым «ЕГО трансцендентального вопрошающего». [Edmund Husserl. *Ideas*, trans. by W. R. Boyce Gibson, London, MacMillan, 1962 (1913), p. 8].

¹⁶ То есть Арджуна мог бы думать, что Кришна был для него тем же, чем был Индра для Вишвакармана.

¹⁷ «Возникает» в данном случае не имеет никакого историко-мифологического значения, но в первую очередь предполагает форму, модель и конфигурацию элементов в структуре сознания и только потом (да и то лишь в некоторой степени) — последовательность фаз в мифологическом мышлении или событий в мифологическом сюжете.

¹⁸ «Мета» здесь подчеркивает факт нашего думания *над* мифологией и предполагает, что мы все еще находимся *вне* ее *содержания*. «Мета-мифологическое» означает специфический характер нашей собственной мысли, которая становится сама мифологической, когда думает над мифологией. Если принять гуссерлевскую характеристику *интенциональности* как «сознания чего-то», то в нашем случае интенциональность будет «мифологическим мышлением».

¹⁹ Я полагаю, что один из основных постулатов философии «Упанишад» — «Я не разум (или, *Это*, то есть Самость, не разум)» — восходит в своей основе к древнему «кантианскому» представлению о том, что разум не может узнать себя (а тем более *атмана* — добавил бы любой знаток индийской древности). В этом чисто философском постулате нет ничего мифологического. Мифология начинается только там и тогда, где и когда на сцене появляется «личность». В наших индийских текстах она возникает, однако, как я уже отмечал, в качестве результата *моего* понимания отношений между другими вещами, такими как одушевленное существо, Самость, имя; то есть как результат моего собственного применения не-индийского понятия личности к тому, что *интенционально* можно было бы понять как приближение к ней или ее аналог. К примеру, именно личность говорит со своей душой в египетской «Беседе человека со своей Душой» (я имею в виду древнеегипетский папирус), а Арджуна *был* Кришной *сделан* личностью для разговора с Кришной.

²⁰ Заметим в этой связи следующее. Представление о том, что сознать событие — это то же самое, что быть свободным от того, что его определяет, можно рассматривать как еще одну мифологическую конструкцию.

²¹ Дхармы во *множественном* числе обозначают здесь все мысли, все мышление и все вещи и события, помысленные или мыслимые.

²² Здесь «Дхарма» означает Учение, Учение Будды-Шакьямуни и Учение прошлых, настоящих и будущих Будд, в то время как дхарма означает все состояния сознания как таковые.

²³ Хотя, в отличие от Кришны в IV и от Вишну в VII, Будда в VIII не описывается как превосходящий Дхарму.

²⁴ Это, конечно, не отменяет, что Будда может явиться и внешним наблюдателем (хотя и в другом, внутреннем, контексте Дхармы как Учения).

²⁵ Страдание (*дуккха*) как *событие* сильно отличается от страдания как Универсального знака (*лакшана*) в буддизме. Первое сводимо ко второму, но не наоборот.

²⁶ Фактор, прямо определяющий событие, обозначен здесь перед скобками.

²⁷ «Чьем-либо» в этой фразе снова означает интенциональность в смысле «осознающего что-либо».

²⁸ Само собой разумеется, что далеко *не все возможные* комбинации факторов существуют в действительности (то есть описаны в текстах!).

²⁹ *Акт* интерпретации здесь, конечно же, метафора, ибо остается феноменологически неясным, *кто* совершает этот акт, я как внешний наблюдатель этих факторов, данных в тексте, — или сама интенциональность текста.

³⁰ Кришна, после того как Вселенная была сотворена, не определяет чью-либо карму, а знает ее и выступает как фактор бесконечно более могущественный, чем она.

³¹ Разумеется, сама Дхарма рассматривается разумом как существующая (*сущая*).

Александр Моисеевич Пятигорский

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ
Лекции по феноменологии мифа

*

Издатель А. Д. Кошелев

Корректор Г. Л. Павлова

Подписано в печать 08.08.96. Формат 70x100 1/16.
Бумага офсетная № 1, печать офсетная, гарнитура «Таймс».
Уч. изд. л. 17.5 Заказ № 380 Тираж 3000.

Издательство: «Языки русской культуры»
129010, Москва, Большая Спасская улица, 6, строение 1.
ЛР № 071304 от 3 июня 1996 г.

Отпечатано с оригинал-макета
во 2-й типографии издательства «Наука»
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 6

Оптовая реализация — тел.: (095) 240-32-13.
Адрес: Москва, Бережковская наб., 24, ком. 10. местный тел.: 2-17.
Проезд: Метро «Киевская», автобус 91, трол. 17, 34, 4-я ост. «Библиотека».

*

Foreign customers may order the above titles
by E-mail: Lrc@koshelev.msk.su
or by fax: 095 246-20-20 for M153.

Школа «Языки русской культуры»
Во второй половине 1995 — начале 1996 гг. вышли:

**1. С.С. АВЕРИНЦЕВ. РИТОРИКА И ИСТОКИ
ЕВРОПЕЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРНОЙ ТРАДИЦИИ. Сб. статей.**

Слово “риторика” стало расхожим, чуть ли не бранным словом; а для Аристотеля оно означало не только единственный законный путь познания словесного искусства как такового, но и путь познания в более широком смысле — своего рода вероятностную логику. Недаром именно Аристотель, отец европейской исторической традиции, считал должным написать 3 книги своей “Риторике”. Важно понять, что стоит за судьбой таких слов.

Цикл исследований, представленных в этой книге, посвящен выяснению связей между культурой мысли и культурой слова, между риторической рефлексией и реальностью литературной практики, а в конечном счете между трансформациями европейского рационализма и меняющимся объемом таких простых категорий литературы, как “жанр” и “авторство”. В качестве содержательной альтернативы логико-риторическому подходу, обретшему зрелость в Греции софистов и окончательно исчерпавшему себя в новейшем европейском классицизме, рассматривается духовная и словесная культура Библии. Особое внимание уделено роли аристотелевской парадигмы в истории античной, средневековой и новейшей европейской культуры.

Переплет, формат 70х90/16, 448 с.

2. С.С. АВЕРИНЦЕВ. ПОЭТЫ.

В книге собраны статьи о поэзии Вергилия, Ефрема Сирина, Григора Нарекаци, Державина, Жуковского, Вячеслава Иванова, Мандельштама, Брентано, Честертона, Гессе.

“Опыты о старых и новых поэтах, составляющие эту книгу, написаны в разное время и в жанровом отношении не вполне однородны. Если я считал возможным соединить их вместе, то меня побудила к тому присутствующая им общая черта — установка на портретность. Порой это портретность в буквальном смысле. В других случаях портретность запрятана чуть поглубже <...>. Каждая «картинка», на манер мозаики выкладываемая мною из слов, — только подступ к предмету, только догадка, стоящая под вопросом; и я стараюсь никогда не забывать о том, что любое поползновение употребить метафоры, сравнения и эпитеты в функции доказательных аргументов погрешает против элементарной умственной честности <...>. Моей целью было — ввести мою субъективность в процесс познания, но с тем чтобы она в этом процессе «умерла». Не мне судить о том, когда мне это хотя бы отчасти удавалось, а когда решительно не удавалось. В одном я уверен: поэты, о которых я писал, не были для меня предлогом сказать нечто «по поводу». Они были для меня — ими самими, то есть чем-то неравномерно более интересным, нежели все, что я имею о них сказать.” (Из введения).

Переплет, формат 70х90/16, 384 с.

3. Ю.Д. АПРЕСЯН. ИЗБРАННЫЕ ТРУДЫ, тома 1, 2.
том 1 “Лексическая семантика. Синонимические средства языка”, изд. 2-е, исп., с указателями.

Основные темы книги — наивная (языковая) картина мира, семантический язык для представления лексических и грамматических значений и их взаимозависимость, правила взаимодействия значений, многослойная структура значений и принципы их толкования, понятия говорящего и наблюдателя как компоненты языковых значений, системная организация лексики на основе ограниченного числа сквозных семантических признаков, уровни представления высказываний, семантическая мотивированность и фразеологизация, модели управления и ролевая структура предикатов, регулярная многозначность, синонимы, конверсивы, антонимы и другие перифрастические средства языка, правила перефразирования.

том 2 “Интегральное описание языка и системная лексикография”.

Во втором томе обсуждаются лексикографические проблемы, возникающие в рамках теории интегрального лингвистического описания. Подробно рассматриваются типы лексикографической информации для толкового словаря и объяснительного словаря синонимов, а также основные принципы и понятия системной лексикографии. Несколько публикуемых в книге работ посвящены формальным моделям языка и структурной поэтике.

Переплет, формат 70х90/16, т.1 — 480 с., т.2 — 768 с.

В. ДЫБО. СЕМАНТИЧЕСКАЯ РЕКОНСТРУКЦИЯ В АЛТАЙСКОЙ ЭТИМОЛОГИИ. Соматические термины (плечевой пояс).

Монография посвящена разработке на обширном материале методики семантической реконструкции для групп лексики с конкретным значением и восстановлению лексической осямки, объединяемой семантикой "конечности плечевого пояса" для праалтайского языка. Работа представляет интерес для специалистов по сравнительно-историческому языковедению и семантической типологии.

Переплет, формат 60x90/16, 384 с.

М. ЖИВОВ. ЯЗЫК И КУЛЬТУРА В РОССИИ XVIII века.

Книга посвящена проблемам становления основных свойств литературного языка (функциональности, общезначимости, кодифицированности, стилистической дифференциации) как социально-культурного процесса. Рассматриваются языковые реформы XVIII в. в контексте идеологической борьбы его времени, возникновение противопоставления духовного и светского языка. Особое внимание уделено деятельности академических кругов (Тредиаковского, Пауса, Адогурова, Ломоносова) и процессу нормализации литературного языка нового типа. Анализируется формирование "славянорусского" языка, влияющего церковнославянскую и русскую языковые традиции, и роль этого процесса в развитии имперского дискурса. Взаимодействие светской и духовной культуры, его влияние на язык прослеживается вплоть до начала XIX в. (споры архаистов и новаторов, реформа духовного образования).

Переплет, формат 70x100/16, 524 с.

А.А. ЗАЛИЗНЯК. ДРЕВНЕНОВГОРОДСКИЙ ДИАЛЕКТ.

Книга состоит из двух частей. Первая часть содержит общее описание диалекта древнего Новгорода XI-XV вв., построенное на материале новгородских берестяных грамот. Вторая часть – заново выверенные тексты всех известных к концу 1994 г. берестяных грамот, за исключением самых маленьких фрагментов. Все удовлетворительно сохранившиеся грамоты снабжены переводом и комментариями. В книгу включен также свод-словоуказатель ко всем берестяным грамотам и обратный индекс к нему.

Книга адресована как специалистам – лингвистам, филологам, историкам, археологам, так и широкому кругу любознательных читателей, интересующихся языком, историей и культурой древней Руси.

Переплет, формат 70x100/16, 720 с.

КЕТСКИЙ СБОРНИК № 4.

Лингвистика. (ред. С.А. Старостин).

Переплет, формат 60x90/16, 320 с.

Книга представляет собой очередной выпуск из серии "Кетских сборников" (1968, 1969, 1971). В настоящем сборнике представлены чисто лингвистические работы, касающиеся проблем кетской глагольной морфологии, а также генетических связей кетского языка (и других языков енисейской семьи) с северокавказскими и синотибетскими языками. В книге учтены последние достижения в области изучения енисейских языков.

Книга рассчитана на специалистов в области сравнительного языковедения, а также представляет интерес для лингвистов, занимающихся проблемами типологии. Книга адресована как специалистам – лингвистам, филологам, историкам, археологам, – так и широкому кругу любознательных читателей, интересующихся языком, историей и культурой древней Руси.

Е.М. МЕЛЕТНСКИЙ. ПОЭТИКА МИФА,

изд. 2-е, репр. Переплет, формат 60x90/16, 408 с.

И.А. МЕЛЬЧУК. РУССКИЙ ЯЗЫК В МОДЕЛИ «СМЫСЛ ↔ КСТ».

В 23 главах книги, сгруппированных в Части I-IV, представлены результаты исследований, проводившихся автором в течение более тридцати лет в следующих областях русского языковедения: I) лексическая семантика и лексикография (в ча-

тности, *Толково-комбинаторный словарь*), II) синтаксис (поверхностно-синтаксические отношения и порядок слов), III) словообразование (возможные формально-смысловые отношения между языковыми знаками, форма и содержание словообразовательных правил, словообразование и конверсия) и IV) словоизменение (проблема частей речи на примере числительных, падежи в "трудных" контекстах, словоизменительная категория одушевленности у прилагательных и числительных). В Части V (главы 24-26) даются краткие очерки достижений в области русистики А.А. Реформатского и Р. Якобсона. (Аннот. авт.).

Переплет, формат 70x90 1/16, 712 с.

10. **Е.В. ПАДУЧЕВА. СЕМАНТИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ.**

Семантика времени и вида. Семантика нарратива.

Изучаются возможности описания русского вида и времени с использованием понятия точки отсчета, противопоставленной моменту речи. Вводится понятие эгоцентрического элемента, которое позволяет представить пространственно-временной дейксис и субъективную модальность как единую область, подлежащую ведению лингвистической прагматики. Сравниваются речевой и нарративный режимы интерпретации эгоцентрических элементов. Предлагается лингвистически обоснованная типология повествовательных форм, базирующаяся на противопоставлении первичных и вторичных эгоцентриков.

Переплет, формат 70x100 1/16, 464.

11. **А.М. ПЯТИГОРСКИЙ. ИЗБРАННЫЕ ТРУДЫ.**

Составление и общая редакция Г. Амелина

Том "Избранных трудов" русского философа А.М. Пятигорского (род. 1929) объединяет работы более чем за 30 лет. От статей периода участия автора (до эмиграции в 1974 г.) в Московско-Тартуской семиотической школе и до создания собственной оригинальной философии. Профессор Лондонского университета, автор книг "The Buddhist philosophy of thought" (London, 1984), "Mythological Deliberations. Lecture on the Phenomenology of Myth" (London, 1993), Пятигорский вместе с Мерабом Мамардашвили является создателем радикальной, неклассической манеры философствования, воплотившейся в наиболее полном виде в совместном трактате "Символ и сознание" (Иерусалим, 1984). Фундаментальные монографии остаются за пределами "Избранных трудов". Последние включают статьи из труднодоступных эмигрантских журналов 70-80 годов ("Континент", "Синтаксис", "Беседа" и др.), выступления по радио "Свобода" и ВВС, интервью, прозу и статьи по самым разным философским проблемам. Издание подобного рода — впервые. Благодаря широке авторских интересов и — как следствие — широкому и яркому подбору материалов, книга удовлетворит интересы самой разнообразной аудитории.

Переплет, формат 70x100/16, 524 с.

12. **В.Н. ТЕЛИЯ. РУССКАЯ ФРАЗЕОЛОГИЯ. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты.**

Книга посвящена описанию единиц фразеологического состава языка — денотативному и коннотативным аспектам их значения — оценочному, образно мотивирующему, эмоциональному и стилистическому, впервые рассматриваемым в когнитивной парадигме. Разработанная в книге модель значения фразеологизмов позволяет по-новому осветить их роль в языке как знаков-микротекстов. Особое внимание уделено лингвокультурологическому анализу культурно-национальной коннотации фразеологизмов — их способности служить эталонами и стереотипами обыденного менталитета русского народа и выполнять на этой основе роль культурных знаков.

Для лингвистов широкого профиля, филологов, культурологов.

Переплет, формат 70x100 1/16, 464.

13. **В.Н. ТОПОРОВ. СВЯТОСТЬ И СВЯТЫЕ В РУССКОЙ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ, том 1 "Первый век христианства на Руси".**

Книга посвящена исследованию святости в русской духовной культуре в ее происхождению, выяснению исходного значения слова, обозначающего святость (*svęť-), и роли мифопоэтического субстрата, на котором формировалось понятие святости, и прежде всего то-

у, как после принятия христианства на Руси понималась святость в наиболее диагностически важном персонафицированном ее воплощении в ее носителях, святых. Как правило, каждая часть книги строится вокруг трех основных тем в а) личность святого, б) тип святости, явленный святым, в) основной текст, связанный со святым в его iЖитиеi или собственное сочинение. Особое внимание уделяется историческому контексту и духовной ситуации эпохи, проблеме творческого усвоения наследия ветхозаветной традиции, греческого умозрения, гностицизма, не говоря уж, конечно, о Новом Завете и святоотеческом наследии. В этом кругу естественно возникают еврейская, греческая, иранская темы. Без них трудно понять специфику явления святости в русской духовной традиции.

Переплет, формат 70x90/16, 876 с.

4. Т.В. ТОПОРОВА. КУЛЬТУРА В ЗЕРКАЛЕ ЯЗЫКА: ДРЕВНЕГЕРМАНСКИЕ ИМЕНА СОБСТВЕННЫЕ.

Книга рассчитана на специалистов в области сравнительного языкознания, а также представляет интерес для лингвистов, занимающихся проблемами типологии.

Переплет, формат 60x90/16, 256 с.

5. Б.А. УСПЕНСКИЙ. СЕМИОТИКА ИСКУССТВА.

Поэтика композиции. Семиотика иконы. Статьи об искусстве.

Переплет, формат 70x90/16, 480 с., 76 илл.

6. Б.А. УСПЕНСКИЙ. ИЗБРАННЫЕ ТРУДЫ, (в 3-х томах), изд. 2-е, исправленное и переработанное.

Настоящее издание представляет собой результат более чем тридцатилетних исследований автора в области филологии (лингвистики, истории и теории литературы), общей истории и истории культуры.

Исследования в столь разных областях обозначены единым семиотическим подходом. Слово *семиотика* в разных национальных традициях получает разное наполнение. Автор является представителем так называемой тартуско-московской семиотической школы. Основная особенность этого направления - связь с историей культуры и исследование того, что можно было бы назвать языками культуры.

Широкому читателю могут быть известны книги (монографии) Б.А.Успенского. Однако в данном издании собраны основные статьи автора, публиковавшегося в разных изданиях как в России, так и за рубежом. Ряд статей вышел в малотиражных изданиях, являющихся библиографической редкостью и практически неизвестных современному читателю. Без реуvaluиции можно было бы сказать, что в мире нет библиотеки, в которой бы имелись все эти работы.

Опубликованные тексты представляют собой работы разного объема - от нескольких страниц до нескольких сотен страниц. Некоторые работы фактически представляют собой монографии, которые в свое время были опубликованы в виде статей только потому, что в тех условиях их было невозможно опубликовать в виде книги. К таким работам, например, относятся: "Царь и Бог", "Споры о языке в начале XIX века как факт русской культуры", "Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии", "Доломоновские грамматики русского языка".

Первое издание избранных трудов Б.А.Успенского, в 2-х томах, вышедшее в 1994 г. разошлось в течение трех месяцев. Настоящее издание в 3-х томах выходит в исправленном и значительно расширенном виде. Некоторые статьи публикуются впервые. Почти все статьи были переработаны для данного издания.

Том 1 "Семиотика истории. Семиотика культуры".

Первый том открывается общей статьей, посвященной восприятию времени, и в частности, восприятию истории как действенному фактору в историческом процессе. Эти общие положения иллюстрируются в последующих работах на конкретном материале русской истории. Таковы, например, статьи о самозванцах в России, о восприятии современниками Петра I, и цикл статей, посвященных концепции Москвы как третьего Рима. Автор показывает, что восприятие истории является культурно обусловленным и что оно (это восприятие) определяет исторический процесс. Другой цикл статей специально посвящен царской власти в России. Таковы статьи "Царь и Бог", "Царь и патриарх", "Царь и самозванец". Последний цикл статей данного тома посвящен дуализму в русской культуре. Таковы статьи

“Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века)” и “Антиповедение в культуре Древней Руси”.

Том 2 “Язык и культура”.

Основная тема 2-го тома - отражение культурных процессов в языке (в стиле, орфографии, грамматике и т.д.). Особый раздел посвящен при этом русским именам и фамилиям. Другая тема этого тома - тема сакрального и профанного в языке. Ряд статей посвящен восприятию церковнославянского и некоторых других сакральных языков. Наряду с этим в другой работе рассматривается функционирование матерной брани. При этом показывается, что эта брань восходит к языческим заклинаниям, то есть к сакральным элементам (что и отражается на ее функционировании).

К названным статьям примыкает цикл работ специально посвященных литературной полемике. В них эксплицируются идеологические установки, скрывающиеся за этой полемикой. Отдельный цикл статей посвящен анализу поэтического текста произведений Ломоносова, Хлебникова, Мандельштама. Попутно решаются собственно филологические проблемы: проблема авторства, реконструкция произношения Ломоносова, этимология некоторых слов.

Переплет, формат 70x100/16, т.1 – 608 с., т.2 – 784 с.

В сентябре – декабре 1996 г. предполагается издать:

17. ДНЕВНИКИ ИВАНА ГАГАРИНА.

Подготовка текста и комментарии Р. Темпеста.

Рукопись дневников И.С.Гагарина и его автобиографических “Записок о моей жизни” хранится в архиве основанной им Парижской Славянской Библиотеки в Медоне (под Парижем). Дневник охватывает 8 лет жизни молодого князя Ивана Гагарина в течение которых блестящий русский аристократ перевоплотился во французского священника-иезуита Жаана-Ксавьера. Отрекшись от титула, родового состояния, общественного положения, навсегда отказавшись жить с родными и близкими, 40 лет проведет он изгнанником в Италии, Сирии и Франции. На чужбине Иван Гагарин посвятил себя грандиозной миссии – примирению и объединению Восточной Церкви с Церковью Западной. В середине 50-х годов он поселился в Париже и стал центром круга, состоявшего из его соотечественников. В архиве вышеупомянутой библиотеки хранятся письма к нему А.И.Герцена, Ф.И.Тютчева, П.Я.Чаадаева, Н.С.Лескова, И.С.Аксакова и др. выдающихся людей того времени.

Обложка, формат 70x100/16, 17 а.л.

18. РУССКИЙ ЯЗЫК КОНЦА XX СТОЛЕТИЯ (1985-1995).

Коллективная монография. Отв. ред. Е.А. Земская.

Написанная книга посвящена изучению активных процессов, происходящих в русском языке на рубеже 80-90 годов XX столетия. Первая часть исследования охватывает семантические изменения в лексике и лексической сочетаемости, грамматике и словообразовании, в области ударения. Во второй части описываются современные тенденции и характерные явления в устной и письменной коммуникации: анализируются типичные городские коммуникативные ситуации – митинги, диалоги на улице, в магазине, на транспорте, и др., – стилистические особенности прессы, публичных выступлений.

Книга рассчитана на специалистов в области современного русского языка, преподавателей языковедческих дисциплин в вузах, аспирантов и студентов филологических, а также на всех, кто интересуется развитием и состоянием нашего языка.

Переплет, формат 70x100/16, 30 а.л.

19. Н.И. ТОЛСТОЙ. ИЗБРАННЫЕ ТРУДЫ, тома 1, 2.

Том 1 “Славянская лексикология и семасиология”.

Книга посвящена проблемам сравнительного изучения лексики славянских языков; в ней объединены работы акад. Н.И.Толстого, создававшиеся и публиковавшиеся с начала 60-х гг. В статьях первого раздела обсуждаются возможности типологического анализа славянской лексики методом семантического микрополя и лексико-семантической реконструкции. Второй раздел посвящен географии слов и проверке гипотезы об инновационном характере центральных лексических ареалов и архаическом характере периферийных (латеральных) ареалов (преимущественно на славяно-балканском материале). Подробно анализируется география и семантика лексем *дождь* и *киша*, *правый* – *левый*, *сажа* – *чад*,

названий радуги в славянских языках и диалектах и др. В третьем разделе рассматриваются лексические и семантические параллели между разными славянскими языками и диалектными зонами: полесско-южнославянские, сербскохорватско-инославянские, болгарско-македонско-русские, белорусско-украинские, белорусско-русские диалексы, лексические балтазмы в восточнославянских языках; исследуются отдельные тематические группы лексики – географические термины, мифологическая и обрядовая лексика. Завершается том работами, посвященными проблемам сравнительной славянской ономастики, семантике имени собственного, номинационным моделям в гидронимии и специально – гидрониму *Десна*.

Книга адресована как специалистам по славянской лексикологии, семантике и лингвистической географии, так и всем, интересующимся словарным богатством славянских языков.

Том 2 “Славянская литературно-языковая ситуация”.

Том включает работы акад. Н.И.Толстого по истории славянских литературных языков – от древнейшего периода до новейших опытов создания локальных литературных микроязыков. Рассматривается проблема соотношения языка и культуры, роль языка в формировании этнического и национального самосознания славянских народов; предлагаются типологические критерии классификации славянских литературных языков (как внутренние, собственно лингвистические, так и внешние – историко-культурные); дается сравнительная характеристика двух главных культурных ареалов славянского мира – *Slavia Orthodoxa* и *Slavia Latina*. Ряд статей посвящен древнеславянскому (церковнославянскому) языку как общему литературному языку южных и восточных славян эпохи средневековья, его народно-языковой основе, культурным функциям, локальным разновидностям и истории, его соотношению со старославянским языком и его роли в развитии национальных литературных языков и письменности. Подробно анализируется литературно-языковая ситуация южных славян: древнесербский книжный язык XII-XIV вв., жанровая структура древнесербской литературы, славено-сербский язык XVIII-начала XIX в.; хорватский литературный язык раннего средневековья и явление литературно-языкового регионализма в Хорватии в XVI-XVIII вв.; опыты по созданию македонского литературного языка в XIX в.; особенности языкового развития в западных регионах южного и восточного славянства и др. В нескольких статьях обсуждаются вопросы истории русского литературного языка в связи с развитием национального самосознания; затрагиваются проблемы культуры речи, текстологии и публикации памятников письменности.

Книга предназначена филологам-славистам и широкому читателю, интересующемуся этнокультурой и этноязыковой историей славян.

20. Б.А. УСПЕНСКИЙ. ИЗБРАННЫЕ ТРУДЫ,

Том 3 “Общее и славянское языкознание”.

Третий том открывается циклом статей по типологии языков. Наряду с общими статьями: “Проблема лингвистической типологии в аспекте различения “говорящего” и “слушающего”, “Отношения подсистем в языке и связанные с ними универсалии” и др., здесь представлены работы, посвященные конкретным языкам, в частности, некоторым африканским (язык хауса) и палеоазиатским (кетским) языкам.

Бо льшая часть работ этого тома посвящена славянским языкам, прежде всего, церковнославянскому и тесно с ним связанному русскому литературному языку. Отдельная статья (“История русского литературного языка как междисциплинарная дисциплина”) посвящена типологической специфике русского литературного языка. В ряде работ реконструируется русское книжное произношение, использовавшееся при чтении церковнославянских книг. Важнейшим источником для реконструкции этого произношения было обнаруженная автором традиция чтения церковных книг, сохранившаяся в некоторых замкнутых старообрядческих общинах.

В некоторых работах, посвященных истории русского литературного языка решаются общие лингвистические проблемы. Так в работе «“Давно прошедшее” и “второй родительный” в русском языке» устанавливаются некоторые грамматические категории, общие для имени и глагола.

Специальный цикл статей посвящен ранним (доломоновским) грамматикам русского языка.

21. Ю.М. ЛОТМАН. ВНУТРИ МЫСЛЯЩИХ МИРОВ. Человек — текст — семиосфера — история

Содержание

Предисловие Умберто Эко (к лондонскому изданию)

Предисловие Вяч. Вс. Иванова

Часть I

Текст как смыслопорождающее устройство

Часть II

Семиосфера

Часть III

Память культуры. История семиотики

22. ЛЕКЦИИ ПО ИСТОРИИ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ (XVII—начало XVIII веков)

Содержание

Часть I

А.М.Панченко. Русская культура в канун петровских реформ

Часть II. Работы по истории и типологии культуры и литературы

Прот. Г.Флоровский.

Встреча с Западом. Противоречия XVII века. (Главы из книги «Пути русского богословия»)

В.Н.Топоров.

Московские люди XVII века (на злобу дня)

М.Б.Плюханова.

Самосакрализация, самоожжение, плавание на корабле: о национальных средствах самоопределения личности

В.М.Живов.

Религиозная реформа и индивидуальное начало в русской литературе XVII века

А.М.Панченко.

Церковная реформа и культура петровской эпохи

А.М.Панченко.

Начало петровской реформы: идейная подоплека

В.М.Живов.

Культурные реформы в системе преобразований Петра I

Б.А.Успенский.

Historia sub specie semioticae

С.И.Николаев.

Рыцарская идея в похоронном обряде петровской эпохи

23. ЛЕКЦИИ ПО ИСТОРИИ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ (XVIII—начало XIX веков)

Содержание

Часть I

Ю.М.Лотман. Очерки по русской культуре XVIII — начала XIX веков

Часть II. Работы по истории и типологии культуры и литературы

Г.Флоровский.

Петербургский переворот.

(Глава из книги «Пути русского богословия»)

В.М.Живов, Б.А.Успенский.

Метаморфозы античного язычества в истории русской культуры XVII—XVIII вв.

В.Н.Топоров.

У истоков русского поэтического перевода. «Езда в остров любви» Тредиаковского и

«Le voyage de l'isle d'Amour» Талемана

А.М.Панченко.

Князь Кантемир и князь Курбский

Ю.М.Лотман.

Об «Оде, выбранной из Иова» Ломоносова

Ю.М.Лотман, Б.А.Успенский.

К семиотической типологии русской культуры XVIII века

Ю.М.Лотман.

Поэтика бытового поведения в русской культуре XVIII века

А.М.Панченко.

«Потемкинские деревни» как культурный миф

В.М.Живов.

Государственный миф в эпоху просвещения и его разрушение в России конца XVIII века

В.М.Живов.

Кошунственная поэзия в системе русской культуры конца XVIII — начала XIX веков

Ю.М.Лотман.

Несколько слов о статье В.М.Живова [«Кошунственная поэзия»]

Ю.М.Лотман.

О соотношении поэтической лексики русского романтизма и церковно-славянской

традиции

С.С.Аверинцев.

Поэзия Державина

Б.А.Успенский.

Язык Державина (к 250-летию со дня рождения)

Оптовая реализация — тел.: (095) 240-32-13.

Адрес: Москва, Бережковская наб., 24, ком. 10. местный тел.: 2-17.

Проезд: Метро «Киевская», автобус 91, трол. 17, 39, 4-я ост. «Библиотека».

**Foreign customers may order the above titles
by E-mail: Lrc@koshelev.msk.su or by fax: 095 246-20-20 for M153.**