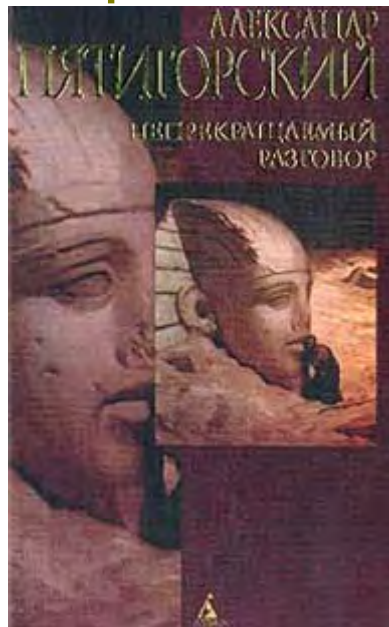


# АЛЕКСАНДР ПЯТИГОРСКИЙ НЕПРЕКРАЩАЕМЫЙ РАЗГОВОР



А

Санкт-Петербург Издательство «Азбука-классика» 2004

УДК 1/14 ББК 87 3 П 99

**Пятигорский А. М.**

П 99 Непрерывный разговор. — СПб.: Азбука-классика, 2004. - 432 с.

ISBN 5-352-00899-1

В книгу известного русского философа А. М. Пятигорского вошли его работы разных лет. В основном автор сосредоточен на том, как исторически изменяющееся мышление проявлялось в философских, мифологических и литературных текстах. Яркий стиль изложения, обилие примеров, точность и глубина анализа при отсутствии какого бы то ни было догматизма и абсолютности суждений делают книгу интересной не только для специалистов-гуманитариев, но и для широкого круга читателей.

ISBN 5-352-00899-1

© А. Пятигорский, 2004

© А. Блюмбаум, перевод статьи, 2004

© «Азбука-классика», 2004

СОДЕРЖАНИЕ.....	5
<b>НЕПРЕКРАЩАЕМЫЙ РАЗГОВОР.....</b>	<b>6</b>
<b>ЛЕКЦИИ ПО БУДДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ .....</b>	<b>20</b>
Предисловие.....	20
Лекция 1. КРАТКОЕ ВВЕДЕНИЕ К РАССКАЗУ О БУДДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ: ТЕКСТ, ДХАРМА И ЛИЧНОСТЬ.....	20
Лекция 2. ПОЗИЦИЯ ПРИЧИННОСТИ, ВЗАИМООБУСЛОВЛЕННОЕ ВОЗНИКНОВЕНИЕ, ДУАЛИЗМ САНСКАР И СОЗНАНИЯ.....	25
Лекция 3. МЫСЛЬ И СОЗНАНИЕ - ЗНАЕМ ЛИ МЫ, О ЧЕМ ЭТО? ВОЗНИКНОВЕНИЕ МЫСЛИ.....	30
Лекция 4. МЫСЛЬ И МЫШЛЕНИЕ КАК НЕВОЗМОЖНОСТЬ: МЫСЛЬ - НЕ ОТКУДА, А КУДА; КОНТИНУУМ МЫСЛИ И ВОЗМОЖНЫЕ ФИЛОСОФСКИЕ ПОСЛЕДСТВИЯ.....	37
Лекция 5. СОЗНАНИЕ И МЫШЛЕНИЕ; «ОСТАТОЧНОЕ» СОЗНАНИЕ; ОТ СОЗНАНИЯ ОПЯТЬ К МЫСЛИ; ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....	42
Дополнение о философии сознания .....	47
Несколько необходимых книг: .....	49
<b>МИФОЛОГИЧЕСКИЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ .....</b>	<b>49</b>
ЛЕКЦИИ ПО ФЕНОМЕНОЛОГИИ МИФА .....	49
Предисловие .....	49
Вместо введения. МИФЫ О ЗНАНИИ: ДВА РАЗГОВОРА.....	50
Лекция 1. РАЗМЫШЛЕНИЕ О МИФЕ КАК СЮЖЕТЕ И ВРЕМЕНИ (ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЙ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ ЭКСКУРС).....	53
1. ДУМАТЬ О МИФОЛОГИИ; ОБЪЕКТИВАЦИЯ КАК ОБЪЕКТИВНО МЫСЛИМЫЙ СЛУЧАЙ ДУМАНИЯ О МИФЕ; ОБЪЕКТИВАЦИЯ И РЕФЛЕКСИЯ.....	53
2. ТРИ СЮЖЕТА: ДЕМОНСТРАЦИЯ МЕТОДА .....	55
3. РАЗЛИЧИЕ В ЗНАНИИ И РАЗЛИЧНЫЕ ЗНАНИЯ .....	56
4. ЧТО МЫ ДЕЛАЕМ, ДЕЛАЯ ЭТО? ИДЕЯ ЧИСТОГО СОДЕРЖАНИЯ, МОТИВ И ТРИ АСПЕКТА ИНТЕРПРЕТАЦИИ .....	57
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? ТРИ ВРЕМЕНИ В «БХАГАВАДГИТЕ».....	59
6. ГЕГЕЛЕВСКИЙ МИФ ВРЕМЕНИ.....	63
Комментарий к комментарию .....	63
Примечания.....	67
Лекция 2. ЧТО ЕСТЬ МИФ? (ВСТРЕЧА С ИНДРОЙ).....	68
1. МИФ И ТРИ АСПЕКТА ТЕКСТА.....	68
§ 1. Текст как первичный объект мифологического исследования .....	68
§ 2. «Вещность» текста .....	69
§ 3. Первый аспект (феноменологический): текст как факт объективации сознания .....	69
§ 4. Феноменологическое определение текста.....	69
§ 5. Закрепленность текста в пространстве и вне времени.....	69
§ 7. Второй аспект (коммуникативный): текст как интенция быть посланным и принятым .....	70
§ 8. Текст как сигнал .....	70
§ 9. Третий аспект (содержание): текст как он есть в его понимании и интерпретации .....	70
§ 10. Порождающее качество текста как существующего между сознаниями .....	71
2. СЮЖЕТ КАК ДЕЙСТВУЮЩИЕ ЛИЦА, ДЕЙСТВИЯ И СИТУАЦИИ .....	71
§ 1. Три версии вопроса «Что есть миф?» .....	71
§ 2. Знание исследователя, включенное в объект его исследования .....	71
§ 3. Введение сюжета .....	72
§ 4. Первичность события versus, первичность действующего лица в сюжете .....	72
§ 5. Введение ситуации .....	72
§ 6. Содержание как сюжет (диахронный) и ситуация (вневременная).....	73
§ 7. Ситуация с точки зрения действующего лица (внутреннее знание), сюжет с точки зрения наблюдателя (внешнее знание о сюжете) .....	73
§ 8. Миф и идея чистого содержания.....	74
§ 9. Миф с точки зрения вопроса (А), когда идея текста превращается в содержание, определяемое через сюжет и ситуацию ..	74
3. АСПЕКТЫ МИФА (СЮЖЕТ ИНДРЫ) .....	75
§ 1. Действующее лицо как объединяющий принцип сюжета Индры.....	75
§ 2. Проявленные и скрытые состояния Индры. Трансцендентное существо, создатель, личный бог .....	76
A. ТИПОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ .....	77
§ 3. Изменчивость богов среди классов существ.....	77
§ 4. Введение понятия «трансцендентность» как того, что лежит за пределами сверхъестественного и естественного .....	77
§ 5. Введение понятия «не-обыкновенного».....	77
§ 6. «Не-обыкновенность» Индры .....	78
§ 7. Обратное отождествление Индры в не-сущем.....	78
§ 8. Космогонический взгляд на Индру как на имя личности, еще долженствующей быть .....	79
§ 9. Мифологический взгляд на Индру как на «не-обыкновенную личность», которая характеризуется трансцендентной фазой предсуществования .....	79
§ 10. Не-обыкновенные черты жизни Индры.....	80

§ 11. Всеобъемлющая природа «не-обыкновенного»	80
§ 12. Не-обыкновенность присуща идее личности	81
§ 13. «Не-обыкновенное» в Индре как не-психологическое	81
§ 14. Существо (саттеа) как общая категория	81
§ 15. Индра как Самость (атман)	82
§ 16. Мифологические характеристики Индры	82
<b>В. ТОПОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ</b>	82
§ 17. «Не-обыкновенное» как «шифтер» внутри и снаружи систем классификации	82
§ 18. Абсолютная объективность мифологических конфигураций, в которых действия и события не связаны друг с другом ни причинно-следственно, ни семантически	83
§ 19. Всепроникаемость «не-обыкновенного»	84
<b>С. МОДАЛЬНЫЙ АСПЕКТ</b>	84
§ 20. Тройные фазы как модус	84
§ 21. «Третье» как модус	85
§ 22. Объективность интенциональности в мифе	85
§ 23. Модус «тавтологической» замены (qua) в структуре не-существующего	85
§ 25. Что такое мифология?	86
<b>Лекция 3. МИФ О ТОМ, КАК СТАНОВЯТСЯ БОГАМИ</b>	90
<b>1. ВВЕДЕНИЕ. СЮЖЕТ ИСТОРИИ ЭДИПА</b>	90
<b>2. НЕ-ОБЫКНОВЕННОЕ, ЧУЖОЕ И УНИКАЛЬНОЕ</b>	93
§ 1. «Не-обыкновенное» в качестве «шифтера» между естественным и сверхъестественным	93
§ 2. Чужость и личностность	94
§ 3. Чужое, осознающее свою чужость и, значит, всегда в какой-то мере субъективное	94
§ 4. Введение категории уникального	94
§ 5. Уникальное не обязательно осознает свою уникальность; значит, оно всегда в какой-то мере объективно	94
<b>3. О СЮЖЕТАХ</b>	95
§ 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)	95
§ 2. Первый случай («абсолютно объективный»): рассказчик свидетельствует об уже существующей реальности, от которой его версия интенционально неотличима (слияние «что» и «как»)	95
§ 3. Второй случай («объективный»): повествователь различает миф («что») и свое отношение к нему в сюжете трагедии («как»), отделив, таким образом, свое думание о мифе от объективности мифа	96
§ 4. «Мысли без мыслящего» (В. Р. Бюн)	96
§ 7. Третий случай («субъективный»): повествователь смотрит на сюжет как на свое собственное создание, продукт своего разума, своей «психологической» субъективности	97
§ 8. Мифологическое как объективно присутствующее в нашем сознании; «мифы действуют в сознании людей, чего люди не осознают» (К. Леви-Стросс)	98
§ 9. Двойная природа знания в случае III: самосознание автора или действующего лица, одновременно и скрывающее и раскрывающее знание, лежащее в основе сюжета, взятого как целое	98
§ 10. Иерархия знания: меньшее (низшее) как вытесненное большим (высшим) и как включенное в последнее	99
§ 11. Тенденция, идущая от подавления объективности сюжета в случае III к тому, чтобы знание содержалось в сюжете в форме, недоступной действующим лицам	99
<b>4. КОММЕНТАРИЙ К СЮЖЕТУ</b>	99
<b>5. НЕСКОЛЬКО ОБЩИХ ЗАМЕЧАНИЙ ОБ ЭДИПЕ</b>	104
§ 1. События сюжета второго типа (II) происходят в промежутке между объективным и субъективным знаниями, которые сливаются в конце концов в единое знание	104
§ 2. Проклятие как резюме будущего сюжета, заключающее в себе время «старого» знания, предшествующего действию, и время «нового» знания, сопутствующего действию	105
§ 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	105
§ 4. Три стадии проклятия: (1) произнесение, (2) сообщение, (3) исполнение	105
§ 5. За пределами сюжета: Эдип как Эдип вне своей истории, который повторяет себя в событиях своей жизни	106
§ 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	106
§ 7. Сюжет как «вечное возвращение»	106
§ 8. Действие сюжета как происходящее в промежутке между субъективным и объективным знанием	107
§ 9. Сюжет как миф, вновь представленный во времени	107
§ 10. Объективное знание сюжета, которое существует вне сюжета и которое следует искать в тексте, понимаемом как объективация сознания	107
§ 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?	108
<b>Примечания</b>	108
<b>Лекция 4. МИФ ЗНАНИЯ (ФАКТОРЫ МИФА)</b>	111
<b>1. ВВЕДЕНИЕ: ЗНАНИЕ, ДУМАНИЕ И ПОНИМАНИЕ</b>	111
§ 1. Возвращение к тексту	111
§ 2. О «понимании» как роде думания	111
<b>2. ЦАРЬ И САМЕЦ-ОЛЕНЬ; ПОПЫТКА ЭКЗЕГЕТИКИ. МИФОЛОГИЯ КАК ТИП МЫШЛЕНИЯ</b>	112
<b>3. КОММЕНТАРИЙ: ПОНИМАНИЕ МИФОЛОГИЧЕСКОГО В ТЕРМИНАХ РАЗЛИЧИЯ В ЗНАНИИ</b>	114
§ 1. Негерменевтическая экзегеза мифа в терминах мифологического содержания	114
§ 2. Герменевтическое «понимание» мифа в терминах различительного знания	114
§ 3. Естественное и сверхъестественное как функция знания внутри мифа	114
§ 4. Естественное и сверхъестественное как определяемое знанием о них	114
§ 5. Дхарма и возвращение к «не-обыкновенному» как к медиатору между естественным и сверхъестественным; «вне-обыкновенное» как сочетание двух естественных событий, несочетаемых в обычной жизни	115
§ 6. «Не-обыкновенное» как сложное; «не-обыкновенное» как производное от двух одновременных «особых» событий, притягиваемых друг к другу в мифологическом мышлении	115

§ 7. Знание и неведение: «состояние» знания и «состояние» забвения .....	115
§ 8. Тройная классификация (естественное, сверхъестественное и не-обыкновенное) как безразличная к своим объектам и бесконечно воспроизводимая .....	116
§ 9. Судьба как способ интерпретации события: феноменологическая характеристика судьбы .....	116
§ 10. Судьба и Время (Смерть); проклятие как путь к знанию .....	116
§ 11. Операциональное определение мифа в терминах знания; идея Времени, происходящая из идеи времени в рассказе .....	117
§ 12. Апперцепция как фоновое знание рассказчика .....	117
§ 13. Знание рассказчика. Время знания. Трансцендентное знание. Рассказчик как знаток сюжета, но не обязательно обладатель трансцендентного знания в сюжете .....	117
§ 14. Рассказчик, функционирующий во времени своего рассказа и во времени своей традиции; содержание мифа не характеризует функции мифа; миф и религия .....	118
§ 15. Шаг в сторону: от знания к рефлексии. Ограничение рассказчика .....	118
§ 16. Проклятие, знание и место; сравнение с Эдипом .....	119
4. ЦАРЕВИЧ И БОГ: КОМУ ЧТО ВЕДОМО? .....	119
5. ОБОБЩАЮЩИЙ КОММЕНТАРИЙ .....	123
§ 1. Экспозиция: поле битвы как место наставления .....	123
§ 2. Поле — не обычное поле, сражение — не обычное сражение .....	123
§ 3. События, меняющиеся в зависимости от нашего знания о них .....	123
§ 4. Операциональное определение не-обыкновенного через знание и значение; четыре момента сюжета IV .....	124
§ 5. Три рамки повествования в IV: повествование как событие .....	124
§ 6. Мифологические метафоры. Колесничий как метафора души .....	125
§ 7. Учение об Атмане: и Учение, и сам Атман — трансцендентны .....	125
§ 8. Середина (или центр) как метафора свидетеля .....	125
6. ЦАРЕВИЧ И ДЕВУШКА: СОСТОЯНИЕ СОЗНАНИЯ КАК СЮЖЕТООБРАЗУЮЩИЙ ФАКТОР В МИФАХ .....	126
§ 1. Состояние сознания как фактор, дополнительный к знанию в акте мифической трансформации: сверхъестественное знание знает все состояния сознания .....	126
§ 2. Йога как способ сверхъестественного знания состояний сознания .....	126
§ 3. Уместность проклятия Киндамы .....	126
§ 4. Мифологическое как расположенное на пересечении естественных событий и сверхъестественных значений .....	127
§ 5. Миф как «чистое не-сознание»; Бахрам-Гур и Азада .....	127
§ 6. Комментарий: симметрия между III и V; ось симметрии — не-сознательное .....	128
§ 7. Параллель между «знанием/незнанием» и осознанием/не-сознанием .....	128
§ 8. Схема симметрии III и V .....	129
§ 10. Совокупление мифологически соответствует «не-сознательному», а оргазм мифологически симметричен смерти .....	130
§ 11. Два аспекта не-сознательного: не-сознательное как однородное и неструктурное и как неоднородное и сложное; состояние сознания versus структура сознания .....	130
§ 12. Не-сознательное и не-обыкновенное; не-обыкновенное как прерогатива избранных действующих лиц, а не общее психологическое качество .....	131
§ 13. Объективное значение не-сознательного; идея абсолютно «не-сознательного объекта» как мифологический постулат .....	131
Примечания .....	132
Лекция 5. МИФ КАК ВРЕМЯ, СОБЫТИЕ, ЛИЧНОСТЬ (ВОЗВРАЩЕНИЕ ИНДРЫ; КОНЕЦ БЕСКОНЕЧНОГО ДНЯ) .....	132
1. МАЛЬЧИК И КОЛДУН: ВРЕМЯ ЗНАНИЯ И ЗНАНИЕ ВРЕМЕНИ .....	133
§ 1. Введение рассказчика и разница времен .....	133
§ 2. Три знания; идея «исторического» времени .....	133
§ 3. «Мифологическое» как различное во времени и знании: что чем определяется? Время и знание как две точки зрения .....	133
§ 4. Время знания и знание времени; внутреннее, или мифологическое, время .....	134
§ 5. Мифологическое время и обыкновенное (внешнее?) время в «Бхагавадгите» .....	134
§ 6. Феномен повествования и время .....	134
§ 7. Сюжет VI: Мальчик Гурион вновь рождается как Талиесин. Талиесин — имя сверхъестественного знания .....	135
§ 8. Комментарий: Талиесин как трансцендентное существо .....	135
§ 9. Мой подкомментарий: знание и самосознание — две разные вещи. Знание превращения .....	135
§ 10. Знание как первичный фактор и самосознание как вторичный фактор; «сам» как переменная величина .....	136
§ 11. Знание события и событие знания .....	136
§ 12. Ситуация и событие в терминах знания. Ситуация как мифологическая абстракция .....	136
2. ЭТО НЕЛЬЗЯ ДЕЛАТЬ ДО БЕСКОНЕЧНОСТИ; СЮЖЕТ ДРУГОЙ ИСТОРИИ ОБ ИНДРЕ: ШЕСТВИЕ МУРАВЬЕВ .....	137
§ 1. Срединное, медирующее положение Брахмы .....	139
§ 2. Знание и состояния сознания .....	139
§ 3. Состояния сознания и знание в IV; состояния сознания как Йога .....	139
§ 4. Состояния сознания в VII; состояния сознания как ментальные и знание как не-ментальное .....	140
§ 5. Классификация действующих лиц в VII по их состояниям сознания .....	140
§ 6. От состояний сознания к онтологии и космологии; пространственно-временная структура мира и космологический постулат .....	141
§ 7. Пуранический космос; Тела Вишну, Вселенные Брахмы и «обыкновенные» миры Индры; неопределенность времени и проблема «тождественности» .....	141
§ 8. Шествие Муравьев и его мифологические и метафизические следствия .....	142
§ 9. Кто кого может узнать? — странный постулат мифологической эпистемологии .....	143
§ 10. Что значит «Индра»? Проблема имени; уникальность и «тождественность» личности; имя как отметка знания себя как другого; Индра versus «один Индра» .....	143
3. ДАЛЬНЕЙШИЙ КОММЕНТАРИЙ К VII. КОСМОС ДЕЙСТВИЙ И ЛИЧНОСТЕЙ .....	144
§ 1. Вселенная как место для действия и реинкарнации; место и время как место и время действий одушевленных существ .....	144
§ 2. Три классификации: синхронная, синхронно-диахронная и диахронная .....	145
§ 3. Индра как именованная личность; личность как именованная «середина» .....	145
§ 4. Личность, одушевленное существо и Самость; карма и иерархическая классификация существ внутри Мета-Вселенной .....	146
§ 5. Брахма в VII как предел феноменального существования .....	147

§ 6. Промежуточная позиция Брахмы и великих аскетов.....	147
§ 7. «Сознательное — не-сознательное» как мифологический параметр вселенной.....	147
§ 8. Личность — это потенциальный «покидатель» личности.....	148
<b>4. СРАВНИТЕЛЬНО-МИФОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗУЧЕНИЕ ДВУХ ОТКРОВЕНИЙ: ЛИЧНОСТЬ КАК ОТНОСИТЕЛЬНАЯ КАТЕГОРИЯ В МИФОЛОГИИ .....</b>	<b>148</b>
§ 1. Вопросы и ответы: первый подход.....	148
§ 2. Промежуточная позиция «личности» между одушевленным существом и Атманом.....	149
§ 3. Личности и «еще-не-личности»; Брахма как задний план сцены мифологического сюжета .....	150
§ 4. «Личность» сводима к человеческому образу, а Самость (атман) — нет.....	150
§ 5. Аскеза как путь к трансформации; личность как «имя» и «выбор»; «слишком рано» Индры versus «слишком поздно» Арджуны.....	150
§ 6. Знание и ритуал .....	151
§ 7. От онтологического к психологическому; понятие «свабхавы» .....	152
§ 8. Две тенденции разума: конечное (предельное) и бесконечное (беспредельное), представленные соответственно в Вишвакармане и Индре; понятие «психизма» .....	152
§ 9. Два уровня бесконечности; состояние разума Индры и необходимость с наставлении.....	153
§ 10. Дуализм «конечного» и «бесконечного» как дополнительный дуализму «свабхавы» и «свадхармы» .....	153
§ 11. Индра как мир; четыре уровня описания в VII, соответствующие четырем богам.....	154
§ 12. Превращение и превращаемость; четыре сферы, соответствующие четырем богам; определенность и неопределенность превращений .....	154
§ 13. Способы трансформации; Индра как общий знаменатель и Брахма как предел превращаемости .....	155
§ 14. Феномен «экспозиции» (раскрытия) в IV и VII; его психологическое и мифологическое значение; экспозиция нейтрализует психологическое.....	155
§ 15. Экспозиция как трансформирующий фактор, отменяющий личность .....	156
§ 16. Еще одно абстрактное мифологическое соображение.....	156
<b>Приложение. ТЕМА СМЕРТИ: ВРЕМЯ, СОЗНАНИЕ И САМОСТЬ .....</b>	<b>157</b>
1. Тематический характер смерти.....	157
2. Смерть и время .....	157
3. Время как смерть; Время — центр Мега-Вселенной.....	157
4. Сознает ли себя «Смерть» как «Время»? Кришна как триада «Смерть—Время—Судьба» .....	158
5. Смерть и Сознание: время и Время как два различных вида сознания смерти .....	158
6. Сознание Смерти как «другое» — мифологический постулат; думание о себе как о другом.....	159
7. Кришна и Вишну как трансцендентное сознание .....	159
8. Две дихотомии — «личность/одушевленное существо» и «Самость (атман)/тело» как составные части идеи Смерти; Смерть как сложный феномен.....	160
9. Наблюдатель «внутри» темы смерти; атман как вечный наблюдатель; Кришна в IV превосходит атман как Атман Вселенной .....	160
10. «Наблюдатель» как структура мифологического сознания .....	160
11. Мифология внешнего наблюдателя; три случая: сознание, память и бытие .....	161
Примечания.....	161
<b>О НЕКОТОРЫХ ТЕОРЕТИЧЕСКИХ ПРЕДПОСЫЛКАХ СЕМИОТИКИ .....</b>	<b>162</b>
<b>НЕКОТОРЫЕ ОБЩИЕ ЗАМЕЧАНИЯ ОТНОСИТЕЛЬНО ТЕКСТА КАК РАЗНОВИДНОСТИ СИГНАЛА.....</b>	<b>164</b>
Примечания.....	172
<b>СЕМИОТИЧЕСКАЯ СИТУАЦИЯ В СВЕТЕ ОБСЕРВАТИВНОЙ МЕТОДОЛОГИИ* .....</b>	<b>172</b>
<b>ПАСТЕРНАК И ДОКТОР ЖИВАГО .....</b>	<b>177</b>
ПЕРВЫЙ ШАГ НАЗАД .....	177
ВТОРОЙ ШАГ НАЗАД.....	180
ВОЗВРАЩЕНИЕ К МОСКВЕ .....	184
О ВЕЩАХ ПОСТОРОННИХ И ПОЗДНИХ.....	186
<b>Примечания .....</b>	<b>186</b>
«ДРУГОЙ» И «СВОЕ» КАК ПОНЯТИЯ ЛИТЕРАТУРНОЙ ФИЛОСОФИИ .....	187
Примечания.....	190
КОНЕЦ ВЕКА - КОНЕЦ ФИНАЛИЗМА .....	190
МИР БЕЗ ПОЛИТИКИ, ИЛИ МИР БЕЗ ЛЕВЫХ И ПРАВЫХ .....	192
К ПОРТРЕТУ КОЖЕВА .....	194

## СОДЕРЖАНИЕ

НЕПРЕКРАЩАЕМЫЙ РАЗГОВОР.....	7
ЛЕКЦИИ ПО БУДДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ	
Предисловие .....	38
Лекция первая. КРАТКОЕ ВВЕДЕНИЕ К РАССКАЗУ О БУДДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ ТЕКСТ, ДХАРМА И ЛИЧНОСТЬ.....	39
Лекция вторая. ПОЗИЦИЯ ПРИЧИННОСТИ, ВЗАИМООБУСЛОВЛЕННОЕ ВОЗНИКНОВЕНИЕ, ДУАЛИЗМ САНСКАР И СОЗНАНИЯ..	49

Лекция третья. МЫСЛЬ И СОЗНАНИЕ - ЗНАЕМ ЛИ МЫ, О ЧЕМ ЭТО? ВОЗНИКНОВЕНИЕ МЫСЛИ .....	61
Лекция четвертая. МЫСЛЬ И МЫШЛЕНИЕ КАК НЕВОЗМОЖНОСТЬ МЫСЛЬ - НЕ ОТКУДА, А КУДА; КОНТИНУУМ МЫСЛИ И ВОЗМОЖНЫЕ ФИЛОСОФСКИЕ ПОСЛЕДСТВИЯ .....	76
Лекция пятая. СОЗНАНИЕ И МЫШЛЕНИЕ; «ОСТАТОЧНОЕ» СОЗНАНИЕ; ОТ СОЗНАНИЯ ОПЯТЬ К МЫСЛИ; ЗАКЛЮЧЕНИЕ ..	86
Примечания.....	98
Дополнение о философии сознания.....	98
Несколько необходимых книг .....	102
МИФОЛОГИЧЕСКИЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ	
Предисловие .....	103
Вместо введения. МИФЫ О ЗНАНИИ ДВА РАЗГОВОРА	104
Лекция первая. РАЗМЫШЛЕНИЕ О МИФЕ КАК СЮЖЕТЕ И ВРЕМЕНИ. (ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЙ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ ЭКСКУРС) .....	111
Примечания.....	143
Лекция вторая. ЧТО ЕСТЬ МИФ (ВСТРЕЧА С ИНДРОЙ)	146
Примечания . .....	187
Лекция третья. МИФ О ТОМ, КАК СТАНОВЯТСЯ БОГАМИ. (ВСТРЕЧА С ЭДИПОМ) .....	193
<b>5</b>	
Примечания.....	233
Лекция четвертая. МИФ ЗНАНИЯ. (ФАКТОРЫ МИФА) .	239
Примечания.....	283
Лекция пятая. МИФ КАК ВРЕМЯ, СОБЫТИЕ, ЛИЧНОСТЬ. (ВОЗВРАЩЕНИЕ ИНДРЫ; КОНЕЦ БЕСКОНЕЧНОГО ДНЯ) .....	284
Приложение.....	337
Примечания.....	346
О НЕКОТОРЫХ ТЕОРЕТИЧЕСКИХ ПРЕДПОСЫЛКАХ СЕМИОТИКИ .....	350
НЕКОТОРЫЕ ОБЩИЕ ЗАМЕЧАНИЯ ОТНОСИТЕЛЬНО ТЕКСТА	
КАК РАЗНОВИДНОСТИ СИГНАЛА.....	354
Примечания.....	370
СЕМИОТИЧЕСКАЯ СИТУАЦИЯ В СВЕТЕ ОБСЕРВАТИВНОЙ МЕТОДОЛОГИИ.....	373
ПАСТЕРНАК И ДОКТОР ЖИВАГО. СУБЪЕКТИВНОЕ ИЗЛОЖЕНИЕ ФИЛОСОФИИ	
ДОКТОРА ЖИВАГО.....	381
Примечания.....	402
«ДРУГОЙ» И «СВОЕ» КАК ПОНЯТИЯ ЛИТЕРАТУРНОЙ ФИЛОСОФИИ.....	404
Примечания.....	411
КОНЕЦ ВЕКА - КОНЕЦ ФИНАЛИЗМА.....	413
МИР БЕЗ ПОЛИТИКИ, ИЛИ МИР БЕЗ ЛЕВЫХ И ПРАВЫХ.....	418
К ПОРТРЕТУ КОЖЕВА.....	424

## НЕПРЕКРАЩАЕМЫЙ РАЗГОВОР

Современного американского философа Роберта Брандома спросили, чего он боится больше всего на свете. Он ответил: прекращения разговора. Мой комментарий на ответ Брандома: разговор немыслим без *моего* участия в нем, но и сам я немыслим, если разговор прекратится. Именно немыслим для себя самого, а не бессмыслен с точки зрения кого угодно другого. Но для меня, чтобы начать разговор о философии с разговора о разговоре, грозящем прекращением, сначала будет необходимо полностью избавиться от всего того, что не есть мое: мое мышление, мое желание, мое чувство — в отношении разговора, грозящего прекращением. Иначе говоря, от всего того, что мы (и я в том числе) называем объективным или объективностью. Да ведь и сам вопрос: чего вы (я, он, кто угодно) боитесь больше всего на свете? — вопрос о страхе. А что на свете субъективнее страха?

Так буду сначала субъективным. Упрек, который бросали мне мои собеседники в течение всей моей жизни, буквально повторялся в самых различных местах и самых причудливых обстоятельствах: почему ты опять не говоришь о *главном*. И так всегда и везде: от интимного семейного разговора на кухне и до сурового педсовета средней школы, где я учил старшеклассников русской истории, от факультетского семинара на философском факультете

в Лондонском университете. И кто бы они ни были, мои собеседники, — близкие или дальние, члены моей собственной семьи или случайные знакомые, студенты из Риги или аспиранты из Оксфорда, а мне хочется им сказать (вернее, крикнуть): не хочу разговора о главном. Главное всегда *уже есть*: оно *за* разговором, оно является его условием, оно в языке, в привычке, в манере, в нас самих, во мне самом. Оно то, что на современном научном жаргоне называется «контекст», «дискурс», «культура», наконец. Словом, главное — это то, что мы знаем, о чем говорим. Я хочу другого разговора, разговора «не о том». Но о чем все-таки? В том-то и дело, что это «не то» может оказаться чем угодно или стать чем угодно в ходе такого разговора или даже *ничем* — когда предмет мысли уже перестает быть предметом разговора и в разговоре остается только сама мысль об этом предмете, которая и стала теперь другим, *не тем* предметом разговора. Сам ход такого разговора таинственен, потому что неопределима длительность его протекания. Впрочем, последняя всегда примерно одна и та же — от одного мгновения до одной жизни разговаривающего. Направление любого нормального разговора определяется — точнее, почти всегда уже задано — в высказанных или невысказанных начальных аксиологических постулатах, которые уже там, здесь, за разговором или впереди него. Отсюда и последовательность как необходимое качество нормального разговора. Последовательность как в смысле следствия, вытекания одного элемента разговора из другого по однонаправленной (линейной) временной оси его длительности, так и в смысле *последствий* этого разговора для жизни разговаривающего, то есть в этико-прагматическом смысле.

Разговор, о котором я говорю, может быть прерван в каком угодно моменте его протекания и в какой угодно точке логического развертывания серий, составляющих его пропозиции. Он может быть прерван и изнутри самого себя по прихоти или капризу разговаривающих или силою внешних обстоятельств. Но тогда нам будет совсем не обязательно ни возвращаться к точке прерыва, ни стремиться вперед, в область возможных его последствий и следствий. Ведь именно в этой точке могла бы произойти смена темы

разговора или изменение точки зрения одного из разговаривающих. В этом случае сам перерыв оказывается *ipso facto* включенным в содержание разговора. Тогда попробуем предположить какую-то «объективную телеологию», которая бы могла «спереди назад» индуцировать факт, событие такого разговора. Последний же, в этом случае, мы могли бы вообразить либо индуцирующим эту телеологию, либо, опять же «обратным образом», ее аннулирующим. Вспоминается забавнейший разговор знаменитого буддийского тибетского философа XVIII века Дандара Лхарамбы с двумя учениками (привожу в сильном сокращении).

*Дандар* (возвратясь после долгого путешествия, хочет знать местные новости): Ну, что поговаривают о конце мира?

*Первый ученик*: Думаю, что с этим надо будет подождать, ибо пока я не слышал ни одного интересного разговора по этому поводу.

*Второй ученик*: Я тоже не слышал, но именно из-за этого считаю, что конец мира наступит в ближайшее время. Ведь если бы о нем был интересный разговор (букв.— «разговор согласно истине»), то самому ему уже не было бы никакого резона случиться. Зачем разговор еще и дублировать событием, о котором в нем шла речь? Пустая трата времени для мира.

Я, конечно, не могу быть уверенным в том, что разговор Дандара с учениками либо разговоры, на которые ссылались ученики, принадлежали именно к типу разговора, мной выделенному как «особый». Но безусловно одно: в *нашем* разговоре «главное» — он сам, а не то, о чем он. Но что же такое он сам? Лучше всего на этот вопрос ответил в разговоре о ситуации мышления московский философ Владимир Калиниченко (в 2001 г. на нашем симпозиуме в Звартаве): «Когда мы знаем ситуацию (мышления) такой, как она есть, в ее абсолютной *таковости*, то знаем, что она не предопределяет того, что случится». Так, мы сейчас переходим к *мышлению*, ибо разговор, прекращения которого мы с Робертом Брандомом столь панически боимся, является одним из случаев мышления или, может быть, лучше сказать, таким местом, где может случиться *иное*, то

есть до этого разговора не случившееся мышление. При этом будет возможно и возникновение мышления о мышлении, мыслящем о данном, иначе говоря, станет возможным и начало иного рефлексивного опыта. Теперь подумаем о том, что в самом начале я назвал, пусть опрометчиво, «избавлением от объективности» в отношении нашего разговора. Однако такого избавления



просто не существует. Оно становится возможным (не более, чем возможным) только тогда, когда все мои (и других разговаривающих) «я хочу», «я боюсь», «я думаю» уже отрефлексированы как «я думаю», а последнее уже отрефлексировано как мышление, не важно чье или о чем. Таким образом, отрефлекси-рованная субъективность отменяет само противопоставление объективного субъективному (тут невольно приходят на память слова Вилфреда Биона о том, что мышление обладает своей собственной «мыслительной» реальностью и что вообще есть по крайней мере *две* реальности).

Но кто же тогда — разговаривающие? — спросим мы. Сам и отвечаю: да кто угодно, да хоть и я сам. Тот же Брандом замечает, что разговаривать можно и с мертвыми, с Платоном например. Потому что разговор, о котором мы рассуждаем, уже превратил разговаривающего в индивидуальный случай мышления, а сам превратился в стан, на котором мышление — основа ткани, а рефлексия — ее уток. Гораздо интереснее другое. В этом разговоре я — не я, а ты — не ты из Мартина Бубера. У того все остается на своих местах в человеке и в человеческом, первичные аксиологические постулаты будут теми же от Талмуда до Гегеля и дальше. Но сейчас, когда одержимость диалогом уже прошла свою сотрую шизофреническую фазу — ведь мы еще помним «Диалог Запада с Востоком», «Диалог палача с его жертвой», «диалог двух экономических систем» и «диалог добра со злом» — и недолеченные пациенты доживают свой век в палате для хроников — стало совершенно очевидным полное отсутствие мыслительного содержания в понятии диалога. Он давно перестал быть местом, где случается мышление. И это прежде всего потому, что его «субъекты», индивидуальные или собирательные, конкретные или абстрактные, действительные или воображаемые,

10

уже давно не говорят своим языком, языком *своего* мышления. Наш разговор — не диалог, в фокусе его объективной интенциональности — не создание общего для тебя и меня языка, не установление приятного для обеих сторон взаимопонимания (я думаю, что упорное стремление к взаимопониманию, так же как и сильная склонность к единодушию, по симптоматике ближе всего к «вялотекущей шизофрении», открытой в 1960-х годах профессором Снеж-невским). Как раз наоборот, наш разговор «выбивает» разговаривающего из его языка, этим давая ему шанс входа в иные мыслительные ситуации. Его привлекательность — в неожиданности, для меня самого, смены подхода к предмету, да и самого предмета тоже. Более того, изначальная рефлексивная установка разговаривающих создает условия для гораздо более спонтанного, высвобожденного так сказать, выражения мышления, чем это наблюдается в «нормальном» разговоре. Разговаривающий оказывается не связанным в своем мышлении ни своей и общей для всех принудительной «человечностью», ни своей не менее обязательной «личностностью».

Пока я обрисовал этот разговор только абстрактно, как некоторое спекулятивное допущение определенного *состояния ума* и одновременно как один из случаев мышления. Теперь попытаемся конкретизировать два момента нашей грозящей прекращением беседы. Если исходить из только что упомянутой позиции *объективной интенциональности*, то есть такого направления мышления — в данном случае мышления «разговаривающих», которое будем считать уже имеющимся в разговоре, то, с точки зрения этой позиции, уже выходящий из моды «универсальный диалог» *прагматически* имеет своей целью не допускать того, чтобы в своем мышлении человек никогда не оставался лицом к лицу с самим собой (где бы он ни расхаживал, у него для этого есть карманное зеркальце «другого»). В нашем разговоре разговаривающий сам — другой, видящий себя только в чужой конкретности *своего* мышления. Другое дело — знание. Знание здесь — не членский билет, по которому кто-то допускается к разговору. Эта метафора так же абсурдна, как если бы к сократическому

11

диалогу (на световые года удаленному от нынешнего) допускались только те, кто «уже» познал самого себя. В обоих случаях будут невозможны два одинаковых билета, пропуском явится только одно, *свое*, знание, да к тому же и не важно, о *чем* оно — о себе или о ком и чем угодно еще. Хотя бы только поэтому я; думая о знании в нашем разговоре, утверждаю, что идея какого-то «голодного минимума» человеческого знания вообще — вульгарная чушь. Человек не определяется знанием, как и знание не оценивается по критериям человечности. Знание разговаривающего является, в каждый данный момент, целостным, законченным и не сопоставимым ни с каким другим знанием по какому бы то ни было критерию. Знание в нашем разговоре *не-культурно*, как не-культурен и сам этот разговор. Ибо последний, в силу той же гипотетической объективной интенциональности, направлен от знания к мышлению, а не наоборот. Отсюда же очень сильная



тенденция к *синхронности* различных элементов мыслительного содержания в таком разговоре. Но мышление здесь может генерировать знание только задним числом, то есть в порядке *диахронности*. Задним же числом это знание может оказаться апроприированным извне и, таким образом, оказаться в *контексте* культуры, истории и чего угодно еще, да при этом и потянуть за собой и наш разговор вместе с реализованным в нем мышлением разговаривающих. А потом — до следующего случая, когда мы снова туда «попадем», чтобы еще раз, пусть на самое короткое время, «деконтекстуализироваться» и освободиться в нашем мышлении от принудительного диахро-низма.

Ну, это пока — почти все о разговоре, с которого все и началось. Однако в заключение придется все-таки вернуться к субъективностям, к «боюсь» и «хочу», оставленным в основании разговора о разговоре, этом призрачном конструкте моего неудовлетворенного воображения («неудовлетворенное» здесь значит «не дошедшее до предела, который оно само себе вообразило»). Да, я все время — я не преувеличиваю — хочу именно такой разговор как случай высвобождения моего мышления из пут его, этого мышле-

12

ния и моих собственных, контекстов. Да, я очень боюсь прекращения такого разговора как утраты самой возможности (кто знает, может быть, последней до конца мира или моей жизни) отрыва от контекстов *сейчас*. Но что значит прекращение и чего я, собственно, боюсь? Попытаюсь объяснить.

Я думаю, что мыслить о мышлении безумно трудно и что как «человеческий феномен» — это большая редкость. Еще большей редкостью кажется мне *желание* думать, которое, я уверен, невозможно, если ты уже не отрефлекси-ровал свое, по крайней мере, думанье, не представил его себе в виде уже выделенного объекта твоего желания. Даже если согласиться с Декартом (я еще не знаю, согласен ли я с ним в этом или нет), что способность думать врожденна, то для *уменья* думать все равно нам будет необходимо желание это делать. Из-за привычки считать думанье естественной человеческой способностью мы забываем, что без особого желания думать думанье остается недоразвитым, дефективным, способным лишь обслуживать необходимые нужды и помогать в решении «насуточных» проблем. Такова привычная апперцепция мышления. Не забавно ли, что только три тысячи лет назад в наставлении древнеиндийскому жрецу, совершающему жертвоприношение богу Агни, говорилось: жертва, творимая пусть даже правильно и искусно, но без желания жреца ее творить, есть не-должная жертва. Хотя, согласно нашей же современной апперцепции, не все ли, в конце концов, равно богу Агни, если он получает причитающиеся ему сому и масло. И не то ли самое говорил менее ста лет назад Марсель Пруст о любви, заметив, что «способность мужчины любить женщину угасает, когда прекращается его желание любви, хотя и остается желание обладать объектом любви». Мышление работает по максимуму в своей центростремительности, а не в соответствии с любыми, пусть труднодостижимыми, внешними целями. Его неведомая нам экономия не терпит никакой, пусть сколь угодно высоко устанавливаемой, но усредненной планки. Желающие мыслить и интересующиеся мышлением люди — это острова Робинзона Крузо, а не полуострова Джона Дона. Наш разговор скорее похож на

13

почти фантастическую встречу этих островов друг с другом в каком-нибудь одном месте мышления. Прекращение этого разговора мыслится мне как постепенное или мгновенное поглощение всех островов одним континентом одина-ковомыслящего человечества. Добавлю к этому: даже если средний общий уровень мышления на этом континенте будет неизмеримо выше моего или чьего угодно другого «островного» уровня. Страшно подумать. Но я почему-то уверен, что вероятность такого события гораздо выше нуля (хотя она может оказаться равной вероятности следующего разговора). Хорошо, пусть то, что я сказал о поглощении островов континентом, является не более чем метафорой прекращения разговора, без которого мне было бы очень трудно или невозможно продолжать жить, я, даже считая это метафорой прекращения — да и само прекращение метафорой чего-то гораздо более важного, о чем пока не хочу говорить, — уверен, что главная угроза «поглощения» островов континентом исходит не от континента, а от самих нас — островов. И дело совсем не в том, что они редки и далеки друг от друга, а, скорее, в их накапливающейся усталости от своей «островности» и в растущем опасении: ну что ж, еще немного — и нас смогут взять голыми руками, без десантов и абордажей. Но и это еще не завтра, хотя — кто знает? Пока же замечу, что прекращение разговора, как и сам разговор, оказывается в одном ряду событий, условно именуемых «события мышления». Тогда мой страх, что разговор

прекратится или уже прекратился (ведь я этого мог и не заметить), есть страх прекращения моего (и других разговаривающих) желания мыслить, *несмотря ни на что*, а значит, несмотря ни на себя, ни на тебя. Иначе говоря, страх потерять тот «минимум» свободы (в отличие от мышления, свобода «работает» по минимуму), который мое мышление, может быть, обретет в этом разговоре. Переходя ко второй теме разговора — первой был сам разговор как событие — его *содержанию*, тому, о *чем* он, мы переходим к философии. Точнее, пожалуй, было бы сказать, что мы переходим к объектам мышления — будь то события, конкретные вещи или абстрактные понятия, — которые становятся философией в нашем разговоре, так же

14

как наше мышление о них становится *философствованием*. Так, в цитированном выше разговоре Дандара Лхарам-бы с его учениками предмет разговора — конец мира, а дальше называйте его как хотите: мифом, теологическим выводом из неразвернутых в данном тексте первичных метафизических постулатов или, как в современной космологии, событием, вероятность которого, безусловно, выше нуля, — введен учителем как уже отрефлексируемый объект мышления, как бы готовый к превращению в философский пример. «Готовый» в смысле деконтекстуализированный — из этого разговора ему уже нет пути назад, в контексты, из которых он пришел, в родные края культуры, религии, науки наконец. Там уже зола в очагах давно остыла. Возьмем другой пример, подревнее (из священного древнеиндийского текста, «Чхандогья — Упанишады», созданного где-то между VII и IV вв. до н. э.). Когда великому мудрецу Джанаке, царю Видехи, сказали, что его столица Мит-хила объята пламенем, Джанак ответил: «Митхила горит, но ничто не горит, что есть *мое*». Своеобразное, вы скажете, приглашение к разговору. Но давайте разберемся, к разговору о *чем*? О Митхиле или о «моем»? Здесь есть над чем подумать. Но сообщение о пожаре в столице пришло *извне* и ожидало ответа действием. Это царь Джанак своим ответом (как выше Дандар Лхарамба своим вопросом) начал «наш» разговор, введя в него, в качестве предмета, *мое* или себя, то есть *атман*, а уже через атман повел собеседника как бы назад, к Митхиле как объекту *иного* мышления (мышления, которого до того не было или не могло быть), объекту, который *не есть* атман и потому не входит в предмет разговора, как и что угодно другое, не являющееся ат-маном. В то время как в разговоре Дандара конец мира вводится и как предмет разговора, ибо он является таким же событием мышления, как и мышление о нем, да, впрочем, как и сам разговор. В этом — различие двух кратких разговоров, древнеиндийского и почти современного, тибетского.

Именно это различие оказалось в фокусе еще одного разговора, случившегося в 2003 году н. э. — что само уже говорит о том, что год назад такие разговоры еще не

15

прекратились, — в котором мне случилось быть одним из разговаривающих. Начал тот разговор мой друг, математик Юрий Сафаров.

*Юрий Сафаров* (только что вернувшийся после поездки в Россию): Что подумывают о войне с Ираком?

*Я*: Подумывают! О войне с Ираком *нет мышления*, так же как его не было о войне в Чечне. В обоих случаях я могу говорить, что там (в России, в Америке, в мире, во мне, в вас, в них) тогда (десять лет назад, пять лет назад, девяносто лет назад, в 1913-м, всегда, сейчас) была *мысль о войне*, но было *отсутствие мышления* о конкретном событии. Если бы такое мышление было, то не было бы данной войны, она бы уже «прошла» в событии мышления о ней.

*Юрий Сафаров*: Это — слишком сильная гипотеза, фактически приравнивающая событие к событию мышления о нем.

*Я*: Это — чисто буддистическая гипотеза (крайне упрощенно высказанная в разговоре Дандара с учениками), но приглашающая к попытке сформулировать (все равно — согласный или несогласный с ней) начальный постулат, из которого мы попробуем исходить в этом, по крайней мере, разговоре.

*Юрий Сафаров*: Возьмем четыре случая, связывающие — но мы пока не установили, какая это связь (здесь она обозначена черточкой —), — событие *A* с думанием о нем:

- 1) думаю об *A — A* происходит;
- 2) не думаю об *A — A* происходит;
- 3) думаю об *A — A* не происходит;
- 4) не думаю об *A — A* не происходит.

Но в рассмотрении этих случаев мы исходим из того, что «происходит событие» и «происходит (мое) думание (о нем)» — суть две *разные* вещи. Именно разные, то есть невыстраиваемые в один

ряд вещей или событий. Может быть, даже относящиеся к двум разным мирам. Таков наш постулат.

**Я:** Принимаю постулат. Но здесь есть одна загвоздка, которую я склонен считать философской, — выходим, значит, в философию. Загвоздка — в английском для этого есть

16

удачное слово *quirk* — вот в чем: принимая, что мое мышление о событии и этого события немысленность — как в случае 2, так и в случае 4 — оба считаются событиями мышления, мы все же можем допустить, что существуют какие-то ситуации, в которых «не думать об *A*» и «*A* не происходит» как бы сливаются в одно, в котором было бы очень трудно или невозможно отделить событие *A* от мышления о нем.

**Юрий Сафаров:** Тогда я бы стал говорить об особом случае, когда *A* — *немыслимо*. И немыслимость здесь будет иметь не только философский смысл, но и математический.

**Я:** Как же тогда *мы* сможем думать об *A* в этом особом случае? Думаю, что будет необходима и какая-то особая позиция, внешняя как в отношении *A*, так и в отношении мышления об *A*, если не мышления вообще.

**Юрий Сафаров:** Такая позиция может оказаться позицией другой науки или, в конце концов, просто «позицией жизни», еще не отрефлексировавшей себя как «не-мышление». В любом случае она должна быть *внешней*, хотя пока, то есть в этом нашем разговоре, мы еще не установили никаких признаков «внешности» этой особой позиции, только с точки зрения которой и можно будет рассуждать о немысленности и немыслимости *A*.

**Я:** Это и есть позиция *внешнего наблюдателя*. И главная ее черта, она же и черта самого наблюдателя, это — там нет *мышления*. И добавлю, сколь бы это фантастически ни звучало, но там есть *знание*. Он *знает* мысленность, мыслимость и немыслимость в том, что наблюдает (в этом он, скорее, близок *атману*, о котором говорит царь Джанака во втором из наших разговоров). Теперь последний (пока!) из разговоров, случившийся где-то в промежутке между бомбежкой террористами Нью-Йорка и американцами Ирака (человеческое мышление не затухало, видимо). Поводом к нему послужило мое посещение буддийского храма в Новой Деревне, в Петербурге, точнее, моя «естественная», то есть не отрефлексированная, реакция. Мой разговор с Улдисом Тиронсом помог мне эту реакцию отрефлексировать.

17

**Я** (в изумлении от мерзости запустения в храме, этом прекрасном образце позднего петербургского модерна): Но это же черт знает что! Стены обшарпаны, великолепный паркет разбит, стремящихся к буддизму молодых людей учат непонятно кто и непонятно чему, настоятель под следствием за хищение денег, якобы отпущенных на ремонт храма. Ужас какой-то.

**Улдис Тиронс:** «Ужас» — это банальная реакция русского или какого угодно другого, среднемыслящего интеллигента. Но попробуем, думая об этом храме, стать на позицию буддийской философии. Тогда, может быть, окажется, что он и должен быть именно таким, каким мы его сейчас видим. «Должен» не в смысле «хорошо», а в смысле «так, а не иначе».

**Я** (пристыженный): Но с этой позиции мы будем думать о нем и одновременно о нас самих, о нем сейчас думающих, то есть думать о том и другом как об одном объекте мышления. Иначе говоря, мы в нашем разговоре попытаемся деконтекстуализировать наше мышление об этом храме, как бы остановить его в его абсолютной *таковости* (о ней я говорил выше, когда цитировал Владимира Калиниченко).

**Улдис Тиронс:** Но ведь таким же образом мы могли бы думать о современном положении вещей в любой религии, все равно, наблюдаем ли мы службу в великолепном католическом или православном кафедральном соборе или смотрим на давно покинутый шаманский шалаш в Туве.

**Я:** И да и нет. Ибо не в каждой религии будет возможно найти такую позицию, с точки зрения которой религия будет мыслить о себе как о мышлении. Кто знает, не в существовании ли такой «внешней» по отношению к самой религии позиции и заключается «философичность» данной религии?

Сейчас я думаю, что внешний наблюдатель — это проходная тема разговоров, о которых я говорю. В них, сколь бы они ни были редки, она, возможно, и родилась как тема философская или вновь и вновь рождается, «индуцируя» философствования. Ведь какое угодно мыслительное содержание *становится* — точнее, так может случиться, что оно *станет*, ~ философией, когда будет отрефлексировать как

18

мышление. И пока не важно, в какой именно форме (форма здесь — это то, *как* и в *чем* мысль

манифестируется, репрезентируется) оно пришло в наш разговор. Так, внешний наблюдатель может мыслиться и как миф, явившийся к нам из самого архаического религиозного или из сверхсовременного научного контекста. Тогда, возвращаясь к концу разговора с Сафаровым, я думаю, что внешний наблюдатель — это тот (точнее, может быть, *то*), кто знает мое мышление (или не-мышление) как такое же событие, о котором мое мышление мыслит (или не мыслит). В моем пробном операциональном определении внешнего наблюдателя я выхожу к еще одной теме свободного разговора — *синхронности*. Но *какой* синхронности, синхронности *чего* чему? Для начала — это синхронность знания мышлению, этим знанием знаемому, или, скажем так, синхронность внешнего наблюдателя тому, что он наблюдает. Это тоже «почти миф», такой же как «вечное возвращение», рекуррентия у Фридриха Ницше. Но как феномен синхронность возможна из-за различия времени в мышлении и знании. Мышление обладает собственной длительностью, а знание — даже только как процесс или действие — не включает в себя временного параметра. В нашем втором разговоре мудрец Джанака, услышав о пожаре в своей столице Митхиле, пожал бы плечами и сказал ученику: подумай (именно «подумай», ибо знающим здесь был Джанака), ведь не было времени, когда бы Митхила не горела. Потому что всезнающий атман безвременен (строго говоря, отсюда и безвременность знания вообще). В то время как в первом нашем разговоре ученик Дандара Лхарамбы на вопрос учителя о конце мира мог бы пожал плечами и сказать: конец мира, так ведь он уже произошел позавчера под вечер, я как раз тогда кончал свой ужин.

Теперь сравним четыре позиции в отношении события *А* во времени.

I Позиция *знания* (то есть атмана Упанишад и Бхагавадгиты), выраженная Джанакой. — «Это всегда и (потому) сейчас».

II Позиция *мышления* в позднем, особенно тантристском буддийском философствовании, выраженная в разговоре Дандара с учениками. — «Это уже было».

19

III Позиция *рекуррентности* Фридриха Ницше. — «Это — будет».

IV Позиция *корреспонденции* знания мышлению в их *синхронности*. — «Это всегда сейчас».

Я думаю, что позицию синхронности можно себе представить как наиболее общую, в отношении которой две первые (и частично третья) будут фигурировать в качестве частных случаев. Замечу также, что четвертая позиция радикально фальсифицирует само понятие истории, тогда как первая и вторая упраздняют историю как *содержание* исторического мышления. Не забавно ли, но рекуррентность Ницше видится как своего рода дополнение к «нормальному» историзму европейской культуры. Философски, время производно, вторично. Я не знаю ни одной удачной попытки философствования о времени как о *чем-то*, а не как о времени *чего-то*. Пока мы можем только изумляться буддийской интуиции о времени как *форме*, в которой мышление мыслит о самом себе. Хотя, может быть, еще более удивительна идея о времени как «антимышлении», «антисознании», идея, которую мы находим в «Махабхарате», где время зачастую прямо синонимично смерти. Сейчас я думаю, что синхронность — это ключ к первой из сотен или тысяч дверей, последняя из которых окажется дверью к пониманию времени. Напоминаю, однако, что синхронность — это не феномен, а позиция, с которой *что-то* будет пониматься *как время*. Однако если попытаться все-таки думать о синхронности как о феномене, то получается что-то вроде: синхронность — это осознание мною моего мышления *сейчас*, где «сейчас» будет той точкой в мышлении, к которой стягиваются все действительные и возможные — иначе говоря, все *мыслимые* в данный момент — объекты мышления. Но и такая попытка думания о синхронности будет иметь философский смысл, только если есть, точнее, если возникает, эмергирует так сказать, внешний наблюдатель, главным неизвестным насчет которого остается его *внешность*. Здесь литературе повезло больше, чем философии. Ведь один Марсель Пруст догадался, что найти потерянное время *своего* мышления станет возможным только с *той стороны*, то

20

есть из того, что *за смертью*. И это — не художественная фантазия, а философская интуиция, сродни той, что возникла в его современнике, Артуре Стенли Эддингтоне, выдумавшем теорию эмергенции. Итак, «внешнее» во внешнем наблюдателе — это то, что лежит за горизонтом моего мышления (как, строго говоря, и смерть).

Сейчас, однако, я вижу, что, закончив, пока, говорить о синхронности (когда я пишу, я разговариваю с собой), я дошел до момента, когда не могу рассуждать дальше, не сделав одной важнейшей *философской оговорки*, а именно что в моем рассуждении о нашем свободном разговоре и его действительных и возможных предметах я исхожу из пока еще не



сформулированной мною *презумпции рефлексии*. Иначе говоря, исхожу из предположения о существовании феномена мышления — мышления о самом себе, или феномена *рефлексии*. При этом заметьте, что *событие* моего мышления устанавливается только в моей же рефлексии. Поэтому мое, во всяком случае, мышление я могу считать *эпифеноменом* рефлексии. Отсюда, однако, никак не следует, что рефлексия *есть* не в моем собственном мыслительном опыте как какая-то особая человеческая способность. Таким образом, она пока всего лишь философское, но никак не психологическое или антропологическое допущение.

В истории новейшей философии эта презумпция не имела особого значения и чаще всего опускалась (я думаю, что Киркегор, Гуссерль и отчасти Фихте были среди немногих исключений) или, может быть, забывалась. Так она оказалась лишней в концепции Хайдеггера о мышлении как по преимуществу «мышлении о бытии» (особенно в его лекциях «Что называется мышлением»), так же как и у Сартра, где мышление вообще вытеснено воображением. Более того, в философском мышлении XX века наблюдается явная боязнь рефлексивности, как будто бы философствование о ней угрожает самому философствующему потерей — или, хуже того, забвением его начальных аксиологических постулатов и риском остаться наедине с самим собой в своем мышлении. Ибо рефлексия, когда она совершается, исключает *думающего* из содержания его думания, субъект думания перестает быть объектом последнего

21

и, таким образом, утрачивает *для себя* свою самотождественность. Замечу в этой связи, что понятие самотождественности вообще возможно только при «нулевой», так сказать, рефлексивности самоотождествляемого, так же, впрочем, как и понятие отчуждения. Оба эти понятия философски равнобесмысленны.

Однако то обстоятельство, что я исхожу из презумпции рефлексии, никак не значит, что тем самым я принимаю гипотезу о *сознательном* в его давно ставшем привычным противопоставлении *бессознательному*. Ничего подобного, ибо лежащая в основании теории человеческой психики, в классическом психоанализе оппозиция «бессознательное/сознательное» является по определению *интерсубъективной*, то есть предполагающей одновременное существование по крайней мере двух психик, двух субъектов сознания, одному из которых сознание приписывается как действительное, актуальное в своей манифестированности, а другому — лишь как латентное и потенциальное. Первый устанавливает какое-то «действительное положение вещей» относительно психики второго, которое он называет его, второго, *подсознательным* (бессознательным, пред-сознательным). На самом деле это — типичный случай позитивистского естественно-научного мышления XIX века, не-отрефлексировавшего себя как один из случаев мышления и оттого абсолютизирующего привилегированность своей эпистемологической позиции. Или, скажем, так: подсознательное в психоанализе конструируется только из содержания (то есть из понятий, идей, пропозиций, наконец) сознательного. Я думаю, что безнадежная тривиальность такой позиции стала очевидной в 20-х годах XX столетия самому Фрейду, превратившему подсознательное сначала в пред-сознательное, а потом в «энергию», уже по определению немислимую как конкретное содержание мышления (оттого-то Жак Лакан, которому в наследство от Фрейда достались лишь не уплаченные последним долги, попытался переосмыслить подсознательное как структуру и *язык*). Но как же все-таки соотносятся сознание и рефлексия?

Пытаясь ответить на этот, философски безумно трудный, вопрос, я должен сначала сделать шаг в сторону и

22

заметить, что с точки зрения презумпции рефлексии я мог бы — как Витгенштейн и многие его последователи и истолкователи — допустить, что *есть* какой-то *обыкновенный* (*common, everyday*) *язык*. Так вот, в отношении мышления такое допущение для меня — совершенно «обычный язык» Витгенштейна (как и «естественный язык» лингвистики) — это абстракция. Но «обычное мышление» — это бессмыслица. Поскольку, пусть пока чисто гипотетически — то есть условно допуская существование феномена рефлексии, а не только *позиции* рефлексивности, — я могу думать о мышлении либо как отрефлексированном, либо как не-отрефлексированном. Сознание же, в его отношении к рефлексии, *есть* только в том смысле, в каком *есть* объекты, то есть содержания мышления, иначе говоря, оно существует в содержаниях мышления, уже отделенных (или «выделенных») от самого мышления в акте рефлексии. Тогда ответом на вопрос о соотношении сознания и рефлексии будет: феномен «сознательного» (так же как и производный от него феномен «бессознательного») может быть редуцирован к таким случаям мышления, в

которых последнее мыслит об *уже репрезентированных* (в словах, знаках, по Пирсу) объектах, то есть мыслит в содержаниях, имеющих *объективный* смысл («объективный» значит «и для другого мышления»); однако *как понятие* «сознательное» — это *позиция* мышления в его отношении как к своим объектам, так и к другим мышлениям, возможная только в присутствии хотя бы чьей-то рефлексии, устанавливающей эту позицию. Вот, собственно, почему «сознательное» по преимуществу интерсубъективно, а рефлексия — это одинокое занятие.

При всем при том «сознательное — *есть*» остается для меня одной из возможных не-научных, философских гипотез, в особенности когда разговор идет о *знании* событий, мыслительность которых не установлена или неустановима. Вот один из таких разговоров.

*О.К.* (английский антрополог и психоаналитик, обращаясь ко мне): В ваших лекциях по мифологии вы ведь сами исходите не только из «презумпции рефлексии», которая остается *за* текстом, но прежде всего из презумпции

23

*осознания* теми, о ком идет речь, их поступков, слов и, в конце концов, мыслей (хотя последнее остается за текстом их речи и поведения как некоторая *возможность* рефлексии). Именно эта презумпция осознания кажется мне слишком сильной, то есть сомнительной гипотезой.

*Я:* Вообще сознание или «сознательное» остается под сомнением даже как рабочая гипотеза, пока мы не введем в наше о нем рассуждение — *знание*. Или, попросту говоря, пока мы не вообразим (воображение здесь — случай мышления), что есть *кто-то* (или *что-то*), кто *знает*. Этот знающий — будь то оракул Эдипа, Тиресий в той же трагедии Софокла или Господь Кришна в Бхагавадгите — является персонифицированной или так или иначе манифестированной возможностью актуализации «сознательного» в «бессознательном». Отсюда же — интерсубъективность «сознательного». Но здесь нельзя упускать из виду, что оно мыслится как внешнее относительно производного от него же «бессознательного». Внешнее в диапазоне от врача-психоаналитика до того, что я называю внешним наблюдателем. *Р. Б.* (антрополог из Геттингена, многие годы наблюдавший жизнь аскетов в современной Индии): Я думаю, что идея внешнего наблюдателя тривиализирует «сознательное». Такой наблюдатель просто манифестирует, а часто и символизирует внешность своей позиции. Последняя выражается то в слепоте Тиресия, отделяющей его от жителей Фив, то в божественности (и «неясности») Аполлона, то — как в случае гуру-отшельников, которыми я занимаюсь, — в их территориальной отделенности и кастовой неприкасаемости. Но кроме такой чисто внешней «внешности» в «сознательном», как вы его понимаете, должна быть еще какая-то сторона, нами пока не найденная.

*Я:* Я попытаюсь обнаружить ее в содержании моего мышления, но оказывается, что найти эту сторону «сознательного» будет возможно только в таком моменте содержания, где «сознательное» и «бессознательное» схватываются как *одна объективность*. Я думаю, что это — момент или точка перехода «бессознательного» в «сознательное» или обратного перехода второго в первое (обе версии здесь эквивалентны). Только эта объективность дает мне воз-

24

можность мыслить о каком-то действии как сознательном или бессознательном. Это и есть та объективность, которая объединяет в себе — или, точнее, генерирует — как факт сообщения оракулом Эдипу его будущего (переход из бессознательного в сознательное), так и факт «забвения» Эдипом этого факта (обратный переход). Я готов говорить о «сознательном» только с точки зрения такой объективности, которая сама не есть ни сознательное, ни бессознательное. Но, повторяю, бессознательное соотносится с этой объективностью только *через сознательное*. Именно непонимание такого соотношения привело «классический» психоанализ к методологическому тупику. В беспомощных попытках выйти из этого тупика психоанализ дошел до приравнивания к «объективному» не только подсознательного, но и психической болезни вообще, от истерии до паранойи включительно, но так и не дошел до понимания «промежуточности» сознательного. А ведь за три поколения до Фрейда Эрнст Теодор Амадеус Гофман писал: «У большинства из нас безумие всю жизнь идет своим обычным ходом, скрытое от посторонних (да и наших собственных) глаз надежными покровами благоразумия и нормальности. Но есть особые люди, которых судьба или природа лишила этих покровов. Все, что у нас остается на уровне ментальных процессов, у них немедленно становится действием». Мне кажется, что в гениальной гофмановской интуиции судьба или природа играет роль «объективного», а человеческое безумие четко соответствует «подсознательному» классического психоанализа.

*Р. Б.:* Однако реальная критика психоанализа становится возможной только с точки зрения



анализа конкретных *содержаний*, то есть объектов мышления, пока все равно — нормального или патологического. Полевая работа этнографа показывает не только различие, многообразие этих содержаний, но и их неоднозначность, как, скажем, в случаях, когда этнограф, антрополог или мифолог имеет дело с *одним и тем же* содержанием. Возьмем три основных содержательных момента (или мифа!), на материале которых строится «подсознательное» в психоанализе: инстинкт, подавление (репрессия) и результирующая патология (истерия, невроз,

25

психоз). Так, современный индийский отшельник, *садху*, себя *осознает* мертвым, и его осознание уже манифестировано в священном тексте, обряде или *мантре*. Инстинкт смерти также им осознан как особая божественная энергия, *шакти*, и, кстати, имеет большее значение в культовой практике садху, чем половой инстинкт. Место подсознательной репрессии занимает осознанная до деталей, йогически «отработанная» рефлексия. Таким образом, меняется вся схема «психического», как оно дано в психоанализе. Тогда понятно и то, почему во многих местах главный эпитет садху — это «безумный». Безумие здесь не опосредовано сознанием — ибо сознание «всегда здесь», в самой *философии* садху, — и немедленно, непосредственно становится культовым *действием* (вспомним Витгенштейна: «в религии *все есть действие*»).

*Я:* Ваш пример говорит не об ограниченности употребления ключевых понятий психоанализа, а, скорее, о том, что никакая психология не может быть универсальной. Или, если сказать еще точнее: никакая философия не может исходить из общих психологических предпосылок.

*Р. Б.:* Не забавно ли, но ведь так же можно сказать и о литературе: для меня очевидно, что великий психологический роман — невозможен. Ибо психология сама — всегда вторична.

*Я:* Как характеры действующих лиц романа вторичны в отношении его сюжета. Как «безумие» садху вторично в отношении выполняемого им ритуала, лежащего в основе сюжета «мифа отшельника». И как, в конце концов, вторична психологическая концепция психоанализа в отношении до конца нам неизвестных ритуальных «психосюжетов».

*Р. Б.:* Однако то, что мы называем вторичностью, должно предполагать *время*. В принципе любое время — время человеческой истории или время жизни одного человека. «Нулевое» время, наконец, когда речь будет идти о синхронности двух мыслимых событий. Но то, к чему последнее может быть редуцировано, — это, конечно, время, лежащее между событием и событием мысли об этом событии. Только в этом смысле был бы возможен *философский* разговор о времени. Психоанализ — этот последний «реф-

26

лекс» антропоцентризма в европейском мышлении — исключает философский разговор о времени.

Сейчас я считаю, что феноменология времени гораздо сложнее, чем редукция, произведенная *Р. Б.* или мною самим в разговоре с ним (лет пятнадцать назад). Прежде всего, так как «событие Л» и «событие мышления об Л», о которых шла речь в нашем разговоре с Юрием Сафаровым, могут соотноситься друг с другом несколькими различными образами, различным будет и время этого соотношения. Более того, времени вообще может не быть, если в промежутке между этими двумя событиями ничего не происходит и все остается «по-прежнему». Тогда, если мы примем гипотезу, что мышление — это только *человеческое* мышление (что будет фактически равнозначно гипотезе о *психичности* мышления), то нам придется согласиться и с идеей о человеке как об особом объекте мышления, отличном от других объектов (включая и само мышление) и имеющем свое время. Последнее предполагает, что человек мыслим в своих изменениях и взаимодействиях, что в нем ничего не остается «по-прежнему» — во всяком случае с точки зрения постороннего наблюдателя, который остается тем же самым по крайней мере во время данного наблюдения (отсюда и гипотеза о синхронности внешнего наблюдения и наблюдаемого события). Однако если принято, что человек — это особый объект мышления — хотя сам я не придерживаюсь этой гипотезы, — то надо будет допустить, что и мышление о человеке должно быть особым, так сказать, «антропологическим» мышлением. Тогда для большей терминологической определенности, если я мыслю о других объектах в их отношении к человеку и человеческому, то буду называть такое мышление *антропическим*. И в этом смысле мышление о мышлении (то есть мышление, объектом которого является мышление) может как быть, так и не быть антропическим, так же, впрочем, как и мышление о каком бы то ни было объекте. Интересно заметить, что именно в отношении времени новейшая философия занимает позицию крайнего антропизма, то есть антропоцентризма, даже когда речь идет не об историческом времени, а о времени вообще. Так, у

концепция времени одинаково антропоцентрична (я уже не говорю об их младшем современнике Хайдеггере). Собственно говоря, размышление о времени — через этого времени «депсихологизацию» — может увести размышляющего от психологии к философствованию. Философствованию, для которого антропоцентризм уже не будет неизбежностью.

Сейчас — одно внешнее замечание. «Внешнее» в смысле относящееся к контексту моего философствования. Ведь что такое антропоцентризм в философии? Это в конце концов превращение человека из особого объекта мышления в универсальный объект мышления и превращение человеческого мышления из особого в универсальное. Повальный психологический символизм первой половины XX века («подсознательное выражает себя в языке символов») оказался лишь одним из элементов (или символов) синдрома антропоцентристской одержимости среднемыслящего культурного обитателя Европы, Америки и части Азии. Однако приведенная выше формулировка психологического символизма так же метафорична, как если бы мы сказали, что «клиническое безумие выражает себя на языке симптомов». Хотя, разумеется, в первом случае это метаязык психоанализа, а во втором — специальный технический язык психиатрии (в своей широко известной работе о «Деле Шребера» Фрейд попытался объединить эти два языка в один, но потерпел полную неудачу).

Однако, чтобы быть последовательным, философскому антропоцентризму будет необходимо признать (вместе с Декартом), что мыслить или сознать — это способность, природно присущая человеку (и никому, кроме человека!), и что все другие человеческие способности и свойства *релятивны* мышлению и сознанию, то есть существуют только как мыслимые или осознаваемые — в отличие от природных объектов или явлений, существующих сами по себе. Я думаю, что Фрейд, сам этого не «осознавая», нанес страшный удар концепции антропоцентризма, приписав человеку свойства (инстинкты, влечения, потребности), не являющиеся специфически человеческими. Но если мы пойдем дальше в «обратном» направлении — то есть от бессознательного к сознательному, — то оказывается неизбежной

мысль, что *сознательное мыслимо только как релятивное в отношении другого сознательного, наблюдающего первое*. Таким образом, нам придется признать, что, во-первых, мышление (и сознательное) является специфически человеческим только в его противопоставлении бессознательному и, во-вторых, что «само по себе» оно установимо только в порядке наблюдения. Наблюдение же может мыслиться либо в смысле мышления или сознания более высокого уровня, чем уровень наблюдаемого мышления или сознания, либо в смысле *внешнего* наблюдения, по определению не-мыслимого в терминах языка наблюдаемых им объектов. Отсюда, между прочим, могло бы следовать, что ни у внешнего наблюдения, ни у «подсознательного» нет уровней мышления (идея уровней «не-мышления» или «бессознательности» — абсурдна). Отсюда же представляется крайне сомнительным — для меня по крайней мере — проект «искусственного мышления» (или «искусственного интеллекта», *AI*), по определению *не-релятивного* ни «немыслительному» (или «бессознательному») в человеке, ни какому-либо иному мышлению или сознанию. В связи с этим, однако, спешу оговорить, что я вполне готов допустить существование *не-антропического*, иного, чем человеческое, мышления, но не могу не сомневаться в возможности создания компьютерного генератора человеческого мышления, который был бы при этом создан на основе того же человеческого мышления.

Так, мы переходим к нашему последнему разговору — на этот раз чисто воображаемому — о мышлении и сознании. Разговаривающие — это американский философ Джон Серл и я. Повод разговора — знаменитый «аргумент китайской комнаты», выдвинутый Серлом в конце 80-х годов XX века.

*Джон Серл:* Когда мы думаем на английском, английские слова, проходящие через наше сознание, — это не просто символы, только ждущие нашей интерпретации. Нет, мы уже *знаем*, что они значат, когда мы думаем.

*Мартин Хайдеггер* (вмешивается в разговор, мертвым все позволено): Вы уверены, что вы действительно *думаете*?

*Я:* Сам я несколько не уверен, что думаю обязательно на каком-нибудь языке. Я точно знаю, что иногда (пожалуй, довольно часто), когда моему мышлению случается

схватить себя самое в *рефлексии*, — это мышление не в словах, а в фигурах, цветах, звуках или

формах, которые я не могу отнести к какой-либо определенной чувственной модальности моей психики.

*Джон Серл:* Сознание (или разум) не является просто компьютерной программой, потому что формальные символы последней не могут гарантировать наличия *семантического содержания*, которое есть в *настоящих* сознаниях. Представим себе, что мы выполняем программу ответов на вопросы, заданные на незнакомом языке. Я оказался запертым в комнате с полками, уставленными ящичками, заполненными китайскими иероглифическими символами (это — database программы). Через оконца в стенах комнаты я получаю порции этих символов, каждая из которых представляет собой вопрос по-китайски. У меня имеется книжечка правил (то есть программа), согласно которым я выполняю операции с китайскими символами, чтобы ответить на заданные вопросы на китайском языке — при том, разумеется, я не понимаю ни слова по-китайски. Главное здесь заключается в следующем: *если я не понимаю по-китайски, пользуясь только компьютерной программой, созданной для понимания китайского, то китайский не понимает и никакой другой компьютер, пользующийся такого рода программой. И это так, поскольку ни у какого другого компьютера не будет ничего для понимания китайского, чего бы не было у меня.* Аргумент китайской комнаты сводится к трем простейшим положениям: (1) все программы имеют дело только с синтаксисом; (2) сознания (или мышления) содержат семантику; (3) синтаксис — это не семантика и никак не достаточен для знания семантики. Вот почему я могу думать по-английски, но не по-китайски. Что может быть проще?

*Я:* Пока все в порядке, но мыслима ли какая-нибудь ситуация, внешняя описанной вами, или чья-то другая позиция, с точки зрения которой было бы возможно думать об этой же ситуации иначе, чем вы о ней думаете?

*Джон Серл:* В том-то и штука, что работа компьютера не *присуща* (intrinsic) природе, но *релятивна* тому, кто пользуется компьютером, или *наблюдателю* работы с компьютером — листочек бумаги является двадцатидолларовым

30

банкнотом только потому, что люди о нем *думают*, что это — деньги. Его денежность, так сказать, ему не присуща, он — деньги исключительно в его релятивности мышлению.

*Я:* Чему же тогда будет релятивно ваше мышление, если смотреть на него под этим углом?

*Джон Серл:* Мое *данное* состояние сознания или мое мышление сейчас, в этот момент разговора, обладает своей присущностью: *Я сейчас осознаю и мыслю вне зависимости от того, кто что об этом думает.*

*Я:* Возвращаясь к «аргументу китайской комнаты, я, при полном моем согласии с вашим выводом о том, что семантика — это дело *мышления* и что в отсутствие мышления никакое решение компьютерных задач семантического порядка невозможно, хочу взглянуть на ситуацию китайской комнаты и со стороны отсутствующего в ней мышления. Это, разумеется, будет возможно, только если мы примем гипотезу *немыслящего внешнего наблюдателя*. Тогда к вашему выводу насчет китайской комнаты, который я бы назвал «минимальным», я бы прибавил свой, который я называю «дополнительным», а именно: *в китайской комнате мышление оказалось бы избыточным.* Мне кажется, что китайская комната — это не только метафора «компьютерного интеллекта» без мышления, но и метафора *места* или *мира*, проблемы которого могут решаться без мышления, в частности, посредством компьютерного, искусственного интеллекта.

*Джон Серл:* Когда я утверждаю, что мое мышление здесь и сейчас мне присуще, то «я» и будет условным обозначением такого *места*, в котором мышление как бы автономно и не релятивно ни чему бы то ни было немыслящему, ни другим мышлениям.

*Я:* Но оно может оказаться релятивным вашему же мышлению о нем, то есть вашей рефлексии.

*Юрий Сафаров:* Тогда, я думаю, нам все-таки придется вернуться к вопросу о взаимоотношении «Я думаю о событии А» и «Событие А». А именно: сейчас, как и потом, нам в наших рассуждениях придется исходить из положения о том, что *как объект мышление противопоставит всем другим объектам мышления в качестве объекта совершенно особого рода.*

31

*Я:* Но мы можем немножко изменить угол зрения и представить себе акт или действие мышления — такой, скажем, как в нашем разговоре «Мое мышление мне присуще» Джона Серла или «Я думаю об А» нашей с Сафаровым схемы, — и как *событие* совершенно особого рода. Назовем его мыслительным или ментальным событием, Am. Ментальное событие будет противостоять всем другим мыслимым событиям как событие совершенно особого рода.

*Саймон Уэйтман:* Особенность ментального события, отличающая его от всех других событий,

состоит в том, что как акт или действие — будь то репрезентация такого события в языке, его манифестация каким-либо иным, экстра-лингвистическим образом или его перцепция — оно одновременно является актом или действием *воли*. Без воли, которая всегда синхронна мышлению, мир мышления остается китайской комнатой Джона Серла, мир языка остается миром знаков без значений, философия остается логическим анализом языка, а наш свободный разговор остается стерильным и стерилизованным «дискурсом».

*Я:* Все ж таки воля у тебя выскочила как чертик из коробочки, в которой она лежала плотно упакованной до настоящего момента разговора.

*Саймон Уэйтман:* Воля всегда есть в том месте, где есть мышление, ожидая момента, когда ее делом станет держать мышление, продолжать мышление, прекращать мышление, направлять мышление и, главное, изменять направление мышления. Говорить о воле вне ее отношения к мышлению бессмысленно, она есть только в мире сознания. Оттого кажутся столь философски жалкими попытки отделить волю от сознания. Сам факт нашего разговора о мышлении здесь и сейчас есть факт готовности мышления к манифестации его действительных или возможных изменений.

*Я:* Однако, размышляя о воле как теме философии, мы неизбежно оказываемся в ситуации *уже измененного сознания*. Его изменение и совпадает с тем моментом, когда только и начинается работа воли, так сказать.

*Саймон Уэйтман:* Не споря с утверждением Джона Серла о том, что его мышление ему присуще и не зависит

32

ни от какого другого мышления, я только замечу, что в этом утверждении и его мышление, и какое угодно другое (включая мышление его оппонентов в споре о возможности или невозможности искусственного мышления, AI) остается не-измененным. В этом утверждении нет воли в ее *субъективном* смысле, то есть в том смысле, в каком ее нет в мышлении тех, кто «мыслит как все» (таких людей Георгий Иванович Гурджиев называл «объективными идиотами»). И здесь о воле можно говорить только как об объективно и спонтанно действующем факторе.

*Я:* Завладевшая умами современных философов проблема искусственного мышления (AI) является четким симптомом упадка или ослабления *рефлексивности* их мышления. Само противопоставление естественного мышления искусственному бессмысленно уже в силу того, что последний строится на основании первого. Когда Джон Серл говорит, что в искусственном интеллекте нет и не может быть ничего, чего бы не было в естественном, то это, по всей вероятности, правда. Но правда, которая никуда не ведет, ибо сама дихотомия «искусственный/естественный» остается в силе. При этом забывается то тривиальнейшее обстоятельство, что *никакое знание о нормальном «естественном» мышлении принципиально невозможно на основании и с точки зрения того же самого нормального мышления*. Такое знание будет, или было бы, возможно только на основании *измененного* мышления. Но само это знание еще ничего не говорит об измененном мышлении знающего, поскольку изменение мышления должно было бы начинаться с *мышления* о мышлении, а не с какого-то нового знания о нем, хотя последнее может играть какую-то роль в изменении мышления знающего. Сам факт (или событие) мышления о мышлении предполагает присутствие воли в месте, где это мышление случилось, иначе бы его там не было. Знание же не волевое по определению. Его можно получить готовым, не прилагая к этому ни малейших усилий. За мышление же приходится биться каждую секунду.

*Юрий Сафаров:* Но если, как на этом настаивает Саймон Уэйтман, воля есть везде, где есть мышление, то *где* есть или случается мышление, везде? Иначе говоря, является ли

33

оно универсальным феноменом — таким, скажем, каким до последнего времени в физике полагалась гравитация?

*Я:* Ни в коем случае. Философия мышления имеет смысл, только если мышление не универсально, а локально, то есть если оно случается в каком-то месте и не случается в другом. Тогда мышление можно даже представить как *место*, где мышление случается или случилось. Если же окажется, что оно, как гравитация, универсально, то о нем станет неинтересно философствовать.

*Юрий Сафаров:* В таком случае я, резервируя свое мнение относительно универсальности гравитации, готов принять гипотезу не-универсальности мышления. Теперь вернемся к нашей схеме возможных случаев связи или взаимодействия между событием А и событием мышления об А. Более того, мы согласились, что в отношении события мышления об А (или ментального события, Am) мы не будем говорить, что оно происходит или не происходит. Но это — только



первый шаг в нашем разговоре о мышлении как событии. Вторым шагом будет радикальное изменение в нашем *мышлении* о мышлении. Так, «Я думаю об А», будучи высказыванием о событии моего мышления, утрачивает свою аподиктичность и мыслится как условное или символическое обозначение какой-то, еще нами не определенной, *трансцендентальной операции*, соотносящей «Я» с А.

*Я:* «Я» в «Я думаю об А» мне представляется двойко. Во временном аспекте «Я» — такой объект мышления, которому последнее себя приписывает *в данный момент*. В этом случае «Я» — местоимение первого лица, фигурирует в единственном числе и неотделимо от действия, обозначенного глаголом «думать». Не может быть двух «Я» или трех одновременно. Однако возможно мыслить о том же «Я» как о втором, третьем и т.д. во временной последовательности мышления. Ясно об этом говорит один русский писатель, Павел Павлович Улитин: «К вопросу о втором „Я“. Второе „Я“, третье, четвертое, пятое. Иначе не успеешь... Думаешь, много осталось жить? Считанные дни. А думать — и того меньше». Здесь «Я» производно от засекаемых во времени актах или событиях мышления, которое себя этому «Я» приписывает. Можно даже сказать, что

34

во временном аспекте «Я» производно от рефлексии, которая и производит такое засекание. Но, подобно тому как об актах или событиях мышления можно говорить только как о неделимых целых (мышление может быть одним или другим, но не может же быть «двухсполовинным»), так и, говоря о «Я», мы представляем его в виде какой-то, пусть воображаемой, атомарной целостности. Ведь «распад» или «расщепление» «Я» в современной психиатрии — это метафора, не имеющая конкретного клинического смысла, а формирование, складывание или развитие «Я» в его противопоставлении «другому» в современном психоанализе — это типичный «рефлекс» позитивистского научного мышления XIX века, неспособного абстрагироваться от *времени* изучаемого феномена. В этой связи вспомним оговорку Декарта в «Медитациях» относительно прошлого времени *существования* мыслящего «Я»: Да, я существовал и раньше, (но только) *когда мыслил* (заметьте, «Я существовал», а не «Мое „Я“ существовало!»).

Но если мы все же так попробуем в нашем рассуждении о «Я» отвлечься от настоящего времени мышления, которое приписывается данному «Я», и перейдем к пространственному аспекту «Я», то станет возможным считать «Я» условным обозначением *места* мышления (не обязательно «моего» мышления), то есть места, где происходит событие мышления (Am). Но допустим возможность такого случая мышления, в котором не будет мышления о «Я» мыслящего, то есть не будет мышления о мыслящем.

*Арнис Редович:* Но разве можно мыслить о мышлении и не ставить при этом вопрос о его существовании или не-существовании, то есть не спрашивать о его соотношении с бытием?

*Я:* Разумеется — можно. Совсем другое дело: можно ли перейти в таком мышлении о мышлении к *философствованию* о мышлении? Потому что о мышлении можно думать не только как о том или другом, то есть как об имеющем тот или другой объект, но и как об отсутствующем или присутствующем, когда речь идет о данном объекте. Тогда философствование здесь может начаться не с бытия или небытия мышления, а с бытия или небытия

35

*объекта* мышления в его отношении к бытию или небытию мышления. Это снимает вопрос о бытии и небытии и приглашает нас к *другому* философствованию о мышлении, а именно к философствованию о мышлении как о *событии*, которое *может* — но «может» не в смысле английского *can*, а в смысле английского *may* — случиться, а может и не случиться. Иначе говоря, в таком философствовании будет возможен разговор о мышлении в терминах вероятности.

*Арнис Редович:* Но в такой философии остается непонятным, *о чем* мы говорим, говоря о мышлении. Хайдеггер по крайней мере утверждает, что мышление — это мышление о бытии (по Пармениду). Устранив бытие, мы тем самым устраняем одну из возможностей понимания, что такое мышление.

*Я:* Я не ставлю своей задачей понять, что такое мышление. Пока мне достаточно того, что оно *может* произойти. Но здесь будут возможны разные случаи «Я думаю об А». Как, например, случай, когда устраняется «Я».

*Юра Сафаров:* Что касается меня, то мне гораздо легче представить событие мышления «Я думаю об А» без А, чем без «Я». Но и это — не более чем деталь в нашей попытке переосмысления мышления. В подходе к событию мышления самым важным для нас будет радикальное переосмысление понятия *события*. Именно особенность события в событии мышления делает

мышление особенным объектом мышления и определяет его специфику как предмета возможной философии. Но в чем же эта особенность, можно ли ее свести, как мы уже пытались это сделать, к неприменимости к событию мышления предикатов двужанной логики «либо происходит, либо не происходит»? Я все время чувствую, что одного этого нам будет недостаточно. Надо искать другой, «обходной» путь. Может быть, его удастся найти, если мы введем какой-то *трансцендентальный* оператор вместо «происходит либо не происходит».

*Я:* Ну скажем, что-то вроде — «как если бы происходило» либо «как если бы не происходило». Введение такого рода оператора отменяет не только нашу схему

36

«Мышление об отношении события мышления к событию, о котором данное мышление мыслит», но и любое аподиктическое суждение о мышлении, так же как и любой вывод относительно мышления.

*Юра Сафаров:* Таким образом, с точки зрения трансцендентального оператора, любое законченное, сформулированное, завершенное в своей репрезентации мышление будет мыслиться нами — «как если бы оно не происходило», а не «как если бы оно происходило».

*Я:* В то же время трансцендентальный оператор можно было бы также представить себе и несколько иным образом, а именно как какое-то «немножко, совсем немножко», как нечто бесконечно малое, наличие которого условно выражено в «как если бы событие мышления происходило», а отсутствие — в «как если бы событие мышления не происходило».

*Юра Сафаров:* Введение трансцендентального оператора — это пробный шар в безнадежной бильярдной партии. Но оно имеет своей дидактической целью расшатать наше мышление, когда оно думает о мышлении, сделать его более гибким, свободным и непредсказуемым для него самого. Кстати, а что нынче поговаривают о конце мира?

*Я:* Об этом — в следующей беседе, если ей суждено будет случиться. Заметим только, что все события, которые мы относим к классу А, то есть к объектам моего мышления в «Я думаю об А» — включая, разумеется, как «Я», так и мое думание о нем, — *равнофактивны*. Здесь их равнофактивность гораздо важнее их фактивности.

## ЛЕКЦИИ ПО БУДДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

### Предисловие

Это — сокращенное и переработанное изложение пяти лекций по буддийской философии, прочитанных мною в Латвийском университете осенью 1997 года. Объектом изложения являются *некоторые* (далеко не все!) моменты буддийского философствования, представленные в некоторых (очень немногих!) буддийских текстах. Эти моменты выбраны мною весьма субъективно и произвольно, то есть с точки зрения наибольшей применимости самого элементарного феноменологического подхода: от текста к идее, от идеи к тексту. Контекст как *нетекст* здесь не важен. Отсюда — отсутствие в лекциях собственно истории буддийской философии. При том, разумеется, что моя собственная позиция будет неизбежно включать и некоторые элементы тривиального историко-философского подхода, сложившегося в европейской культуре эпохи Просвещения, но с одной оговоркой. Я четко осознаю методологическую сомнительность и крайнюю ограниченность этого подхода в понимании текстов других культур. Я очень благодарен Улдису Тиронсу и Арнису Редовичу за их благожелательность и неистощимую веселость.

*Александр Пятигорский Лондон, апрель 1998 г.*

38

### Лекция 1. КРАТКОЕ ВВЕДЕНИЕ К РАССКАЗУ О БУДДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ: ТЕКСТ, ДХАРМА И ЛИЧНОСТЬ

Это небольшое введение — для понимания того, о чем пойдет речь дальше. Значит, для читающего, чтобы легче было понимать, и для меня, чтобы легче было излагать свое собственное понимание. Начиная эти лекции, я не только не рассчитываю на их понимание читающим, но и вполне осознаю тот факт, что многое из того, что буду излагать, сам категорически понять не в состоянии. Но поскольку вниманию читающего предлагается материал уже известный, то есть некоторым образом познанный как *объект знания*, условно называемый «буддийская философия», то нам с вами предоставляется возможность (свобода?) его понимания или непонимания.



Сначала о названии лекций. Слово «философия» здесь не только условно, но и обусловлено в своем значении и употреблении контекстом европейской историко-философской традиции Просвещения (XVII—XX вв. н. э.). И когда я называю этим словом нечто совершенно чуждое этой традиции, я обязан обратить ваше внимание на наиболее характерные моменты этой чуждости. Самым важным из этих моментов является принципиальное различие в том, что я позволил бы себе, опять же условно, назвать «единицей философствования». В европейской историко-философской академической традиции такой единицей безусловно является ИДЕЯ (*положение, постулат, аксиома* и т.д.). Идеи служат для нее не только составными элементами описываемой философской системы, или кирпичиками, из которых складывается здание философского учения, но — и это гораздо важнее — они образуют само *пространство* философствования. Посредством установленных *правил вывода* идеи генерируют идеи в этом пространстве, которое становится пространством классификаций и иерархических схем этих

39

идей. *Философский текст* мыслится как текст определенной идеи, как ее конкретный материальный *locus*, как инструмент ее чувственной манифестации и коммуникации. Замечательно, что сам феномен «изма» в нашей историко-философской традиции (так же как и в бытовом словоупотреблении) предполагает именно определенность и, так сказать, единичность идеи, при неопределенности и множественности текстов. Текст здесь вторичен и произведен по определению. Более того, он принципиально релятивен в отношении идеи. Я думаю, что эта ситуация — заметьте, сейчас я говорю только об определенной и узко историко-философской точке зрения — имела и одно весьма серьезное философское следствие, а именно что идея о чем-то (или чего-то) предполагает, что это что-то само не есть идея. (С другой стороны, эта ситуация привела к таким наивным семиотическим метафорам, как «текст идеи», «текст мышления», «текст сознания» и т.д.) Таково положение вещей в отношении идей и текстов в европейской историко-философской традиции Просвещения.

В том, что я условно называю буддийской философией, единицей философствования — при всех оговорках насчет применения к ней этого термина — является, конечно, не идея, а *текст*. Текст, как он существовал в *устной* традиции, закончившейся в письменной фиксации в Палийском каноне и других канонах. Текст, как он запоминался, сохранялся в памяти, вспоминался, воспроизводился и воспринимался, передавался от учителей к ученикам, от поколения к поколению, от места к месту, позднее — из одного языка в другой. Текст, включающий в себя и способы своего запоминания и транслирования, а позднее и письменного фиксирования. Текст, который даже и в позднейших своих письменных формах постоянно несет и неизменно воспроизводит «прото-формы» своего неписьменного существования.

Текстом как единицей буддийской философии может быть любой реальный — то есть формально фигурирующий как отдельный, отделимый или выделенный, — текст буддийской традиции или одной из буддийских традиций. Такой текстовой единицей может быть отдельная сутра (сут-

40

ра — название начального жанра устных буддийских текстов), «Корзина Сутр» Палийского канона, отдельная фраза или гатха (стих) этой сутры, вся «Корзина Сутр», весь Палийский канон, отдельная *матрика* (предельно сконденсированный элемент содержания) из «Корзины Абхидхаммы», отдельное слово или даже звук. Но таким текстом-единицей никак не может явиться ни буддизм, ни какая бы то ни было идея, которую мы, следуя нашей традиции описания (и восприятия) любой философии как идеи (или идей), могли бы отождествить с буддийской философией.

Вообще, то, что мы называем «буддизм», это не что иное, как *пространство текстов*, пространство, где нет точки, где бы не было текстов, где «межтекстовые промежутки», так сказать, принципиально невозможны. В каждый данный момент каждый текст в этом пространстве дискретен и конечен, но только в отношении других текстов, а не в отношении того, что текстом не является, например идеи. В этом пространстве тексты генерируют тексты как путем деления или, наоборот, укрупнения, так и путем последовательного или параллельного комментирования. Идея здесь всегда будет чем-то вторичным, производным по отношению к данному тексту (или элементом текста, который в момент фиксирования идеи как не-текста — тоже текст). Релятивность идеи в отношении текста подчеркивается еще и неопределенностью ее места в религиозной аксиологии буддизма. Тому, что в нашей философской традиции называется «идея», примерно соответствуют три буддийских термина: *dr̥ṣṭi* («взгляд», «точка зрения»), *sa-mjñā* («идея», «восприятие») и *vikalpa* («умственная конструкция»). Первое понятие предполагает,

что. идея может быть истинной (*samma*) или неистинной (*asamma*). Второе почти всегда отрицательно, то есть идея здесь будет идеей о чем-то неистинном или несуществующем. Третье — негативно по определению как противопоставленное высшему знанию (*prajñā*) или высшей истине (*paramārtha satya*).

Но главное отличие буддийского понимания идеи от нашего, также, безусловно, связанное с *абсолютностью* текста, я вижу в том, что идея в этом понимании всегда

41

гораздо более относилась к *интерпретации* сказанного, чем к самому сказанному, становилась термином интерпретации текста, переставая, таким образом, быть элементом этого текста, а иногда при этом и вытесняясь за пределы пространства буддийских текстов вообще. Именно в этом я вижу основную причину непонимания буддийской философии многими современными исследователями буддизма, особенно когда они стараются объяснить или (хуже того!) разрешить «противоречия идей в буддизме», не осознавая, что это не более чем противоречие их собственного понимания философского текста как «текста идей» буддийскому пониманию текста.

В применении к буддийским текстам такие наши понятия, как «контекст», «подтекст», «внутренняя реконструкция», также меняют свой смысл. Контекст здесь не может быть нетекстовым, он всегда — другие тексты, принадлежащие тому же текстовому пространству. Строго говоря, если брать любую текстовую единицу буддийской философии, то в ней невозможно установить никакой глубины, кроме глубины, состоящей из других текстов. Любая, с нашей точки зрения «внетекстовая», действительность здесь всегда уже будет текстом. Да, впрочем, она никогда и не была ничем иным, с буддийской точки зрения.

К интереснейшим философским последствиям этой первой и главной «черты чуждости» буддийской философии («текст», а не «идея» как единица философствования) я буду возвращаться во всех моих лекциях, а сейчас попытаюсь показать, как она реализуется в употреблении самого основного слова в этой философии. (При всей условности применения «философии» как термина нашей историко-философской традиции, я буду его применять, исходя из предположения, что мы знаем (!), что такое философия, но еще не знаем, что такое буддийская философия!) Это слово — ДХАРМА. Для начала я его ввожу именно как «слово», ибо как идея, концепция («центральная концепция буддизма» по Ф. И. Щербатскому) *дхарма* будет мыслиться только *post factum* (где *factum* — факт восприятия текста, а *post* — указание на уже свершившееся «обратное» переосмысление этого слова как идеи или концепции).

42

Так что же такое дхарма? Или, скажем, так: что же такое то, что обозначено словом «дхарма» (хотя я знаю, что это разные вопросы)? О дхарме говорится в девяти приведенных ниже текстах, относящихся к различным эпохам, школам и разновидностям буддизма (в круглых скобках дается сквозная нумерация текстов, римскими цифрами пронумерованы лекции, а арабскими источники).

1. 1 (1). «Изначально из разума *дхармы*, разум в них главное, разумом они проникнуты».

(2). «Здесь ненависть ненавистью не успокаивается, но только не-ненавистью достигается успокоение. Такова древняя *дхарма*».

(3). «Не следуй низкой *дхарме*, не будь небрежен, не придерживайся ложных взглядов, не ищи поддержки в этом мире»<sup>1</sup>.

2 (4). «*Первый Поворот Колеса Дхармы* (то есть первая проповедь Будды после достижения им Полного и Совершенного Пробуждения). Есть две крайности, о аскеты, которых должно избегать тем, кто отринул мир. Первая — в погружении в страсти и чувственные удовольствия, что низко, вульгарно и не ведет к добру. Вторая — жестокий аскетизм и самоистощение, что низко, вульгарно и не ведет к добру. Следуйте, о аскеты, Благородному Восьмеричному Срединному Пути»<sup>2</sup>.

3 (5). «Что думаете вы, аскеты, это (*дхарма*) постоянно или непостоянно? — Непостоянно, о Господи. — Но если это непостоянно, то страдание оно или удовольствие? — Страдание, о Господи. — Но если это непостоянно и страдание, то может ли оно быть „Я“, быть „мною“ или „моим“? — Не может, о Господи»<sup>3</sup>.

4 (6). «О Ананда, те аскеты, что живут и сейчас как острова, где остров — дхарма, где единственное прибежище — *дхарма*, и так же будут жить после меня, те будут благороднейшими из аскетов»<sup>4</sup>.

5 (7). «Все *дхармы* непостоянны, а оттого и не есть „Я“. Все *дхармы* непостоянны, а оттого и страдание»<sup>5</sup>.

6 (8). «О Субхути, Бодхисаттва не думает ни о *дхарме*, ни о *не-дхарме*, ни о той, ни о другой нет у него идеи (*saṃjñā*). Оттого учит *Татхагата* («Так Ушедший»), говоря

43

со скрытым смыслом: те, кто знают (это) изложение *дхармы*, (знают), что она как плот, что бросают по достижении другого берега; и они покинут все *дхармы* и, уж конечно, *недхармы*».

(9). «И если кто-нибудь возьмет только четыре строки из этого изложения дхармы, объяснит их, покажет, разъяснит подробно другим, то его Благие Заслуги будут неисчислимы, неизмеримы и немислимы»<sup>6</sup>.

Итак, отвечаю на вопрос «что есть дхарма?» буквально по двум последним (восьмому и девятому) текстам. Здесь говорится (Буддой), что *Дхарма* (Учение) Будды (*buddhadharma*) должна быть оставлена Пробужденным существом, как плот по достижении другого берега (то есть Пробуждения), как должны быть оставлены все (другие) дхармы, тем более не-дхармы. Мы могли бы, в конце концов, воспринять сказанное Буддой как инструкцию по обращению со словом «дхарма» ну, в порядке, скажем, медитативного упражнения. Но это не так или, по крайней мере, далеко не только так. Ведь именно в девятом тексте утверждается, что при всем отрицании того, о чем там говорится, само изложение (*pariyāya*) этой дхармы, то есть текста, и есть то, что остается как высочайшая и единственная заслуга (*puṇya*). Иначе говоря, дхарма здесь *аннулирует себя* как идею (содержание), как то, о *чем* идет речь, абсолютно утверждая себя как само говорение об этом, то есть текст. Значит, можно ответить так: слово «дхарма» означает текст о дхарме (как об учении или чем угодно). И в этом первом смысле дхарма как *идея* (в нашем смысле) — пуста.

Вторым шагом в нашем понимании дхармы в смысле текста как единицы буддийской философии будет переход к тому, о *чем* она как текст, то есть к тому, что есть дхарма как *условное* содержание текста (это одновременно и второй ответ на вопрос о дхарме как о слове). Условное, потому что здесь значение дхармы будет варьироваться по нескольким несводимым друг к другу параметрам. Итак, во-первых, это Учение Будды (*buddhadharma* — заметим, что это выражение может иметь и совсем иной смысл, а именно специ-

44

альные качества (дхармы), присущие только буддам) фактически — текст, слова, им сказанные (*buddhavācana*). То есть любой канонический или параканонический (скажем, тантристский) текст будет, так или иначе, Дхармой Будды по своему содержанию. Но одновременно это и Учение, которое *всегда есть* и которое каждый данный Будда актуализирует в проповеди и изложении своего учения, поворачивая Колесо Дхармы, как в текстах (4) и (9). Тогда становится понятным сказанное в тексте (6) об аскетах, которые и после ухода Будды имеют своим последним прибежищем Дхарму (в дальнейшем Дхарма как учение будет писаться с большой буквы).

Во-вторых, это любое учение (религия, философия, этика), правило, предписание, норма, наконец, которые могут быть мудрыми или неразумными, возвышенными или вульгарными, как в текстах (2) и (3).

В-третьих, — но здесь мы оказываемся в специфически философской ситуации, почти безнадежной, однако прямо противоположной ситуации «философского тупика». Если раньше, когда говорилось о дхарме как тексте, она могла быть тем или другим, или не тем и не другим, или, наконец, ничем, то теперь речь идет не о ней, а практически о *чем угодно*, в отношении к чему она будет *универсальным предикатом*. И единицей философии здесь будет текст (дхарма), где говорится о том или ином *объекте* как о дхарме или дхармах. И говорение об одном *объекте как* о дхарме (а не о дхарме как о данном объекте) будет одним текстом, а о другом — другим. И таким объектом, разумеется, может быть все, что угодно, дхарма тоже, но уже в ином своем качестве, так сказать в качестве, которое никак ее не определяет, то есть не отделяет от (или не выделяет из) других объектов, ибо последние, *как дхармы*, по определению будут обладать тем же качеством. Это — умственность, ментальность дхарм, о которой говорится в тексте (1). Этот текст не комментируется (знаменитый комментарий, приписываемый Буддхагхоше, иллюстрирует, но никак не объясняет первую строку из Дхаммапады). Возможны, однако, «перевернутые» парафразы этой строки, такие, например, как «(все), что мыслит, мыслится и

45

мыслимо, — это и есть (то, что называется) дхарма», которые нередки в позднейшем буддийском комментировании. Но это «есть» в нашей парафразе не имеет в виду никакого *бытия*. Текст (1) не постулирует существования дхарм, он сам — дхарма, так же как его восприятие и мыслимое содержание. Поэтому говорить о дхармах как «конечных сущностях», или «кирпичиках бытия» (по Ф. И. Щербатскому), неправильно философски, хотя бы потому, что нет в буддийской

философии такой *дхармы*, как «сущность» или «бытие». Но можно говорить о *феноменах* (в терминологическом смысле этого слова) *как* дхармах, которые можно себе представить как конечные элементы любого мыслимого содержания. Таким образом, дхармы постоянно «выполняют» двойную работу: с одной стороны, они индуцируют содержание текста, а с другой — являются факторами порождения текста (последнее выражение принадлежит Линнарту Мьялло из Тарту, которому я за него очень благодарен).

Тексты (5) и (7) являются примерами такого порождения. В первом из них говорится о непостоянстве *всех* дхарм, которое не может быть ничем иным, нежели страданием, откуда делается вывод о невозможности «Я» (или об отсутствии такой дхармы, как «Я»). Во втором как страдание, так и «Я» выводятся из непостоянства. Мы можем, опять же, считать текст (7) обратной парафразой текста (5), но это едва ли существенно, поскольку оба эти текста всегда находятся в контекстах других текстов, где говорится о страдании (как в Четырех Истинах о Страдании из Первой Проповеди), о непостоянстве, о «не-Я» как трех основных признаках феноменального мира и т. д.

В заключение сказанного о тексте как единице буддийской философии («текст вместо идеи») и о дхарме как специфически буддийском способе генерации текстов и содержаний я позволю себе добавить два соображения общепhilosophического характера. Первое: подчеркивая, что дхарма не является идеей в нашем понимании этого слова, мы понимаем, что всякая идея есть дхарма (то есть одна из дхарм ранних списков дхарм, позднее превратившихся в текст Абхидхармы). Второе: приведенные нами тексты звучат вполне

46

постулятивно, но они никак не постулаты в нашем понимании. Ибо последнее предполагает (со всеми возможными оговорками) реальность того, *о чем* этот постулат. (Так, постулаты общей теории относительности исходят из абсолютной реальности гравитации, а постулат Дэвида Юма о врожденной религиозности человека, так называемая «натуральная религия», исходит из реальности идей «Я» и «Бога» в человеке и т.д.) Но поскольку в дхармических текстах «реальность» отсутствует (мы можем сказать, «мыслимость чего-то как...» или «что-то, как оно есть, когда...», но никак не «есть само по себе»), то речь об этих «постулатах» может идти скорее как о своего рода *позициях*, с точки зрения которых возможны различные высказывания об одних и тех же объектах (так называемые «дхармические позиции»). Я думаю, что при всей невыраженности методологии в буддийском философствовании (скажем, по крайней мере до II—III вв. н. э.) именно эта дхармическая позиция выполняла методологические функции. Хотя и это — с весьма серьезными оговорками.

Теперь я перехожу ко второй черте чуждости буддийской философии нашему привычному «просвещенческому» историко-философскому подходу. Это о личности «исторического» основателя буддизма Будды Шакьямуни («Учителя из Шакьев»), жившего и учившего своих учеников аскетов и мирских приверженцев в долине Ганга, по всей вероятности, в V веке до н. э. Называя его личностью, я не оговорился. Я не забыл, что, как уже было им самим сказано, нет такой дхармы, как «Я». Личность в буддизме — никак не «Я», на что, кроме всего прочего, указывает и особое слово, ее обозначающее, — *pudgala* (на пали *pug-gala*).

В учении Будды то, что называется «личностью» (*persona, prosopon*), фигурирует в текстах только в отношении к тексту учения. Или, опять же «обратно перефразируя» это высказывание: личность — это либо тот, кто этот (или любой другой, в пространстве буддийских текстов) текст *сказал*, либо тот, кому он его сказал, либо тот, кто его скажет или может сказать (запомнить, передать, объяснить, позднее — записать); то есть личность — это всегда что-то

47

*вторично соотнесенное с текстом*, эпифеномен текста, но никак не его автор в абсолютном значении этого слова. Ибо этот текст (Дхарма) существует, «есть»: Будда-человек релятивен Учению.

Чтобы понять это, нам будет необходимо обратиться к нескольким терминам, философский смысл которых раскрывается именно в отношении к «личности» Будды. Будда-человек обладает человеческим телом (*kāya*), но с «добавкой» тридцати двух признаков (*Lakṣaṇa*) «сверхчеловека» (*mahāpuruṣa*). Он также обладает психикой, разумом (*manas*), но опять же с «добавкой» абсолютной и полной Пробужденности (*samyaksambodhi*) и десяти особых сверхъестественных способностей (*abhiññā*). Это нередкий в буддизме пример двойственности феноменов, где приписываемое объекту *другое* релятивизирует объект. Так, *тело* Будды-человека (*nirmāṇa-kāya*), что буквально означает «сконструированное (или даже „искусственное“) тело», само может быть либо



подлинным (*soṃta*), либо, опять же, *искусственным* или *специально сделанным* (*nimmitta*). Великий комментатор Буддхагхоша объясняет это (в комментарии на первую книгу Абхидхаммы) необходимостью для Будды одновременно проповедовать Дхарму в нескольких местах («и только знающие Дхарму знают, подлинный или искусственный Будда тот, которого они сейчас видят и слышат»). Таким образом, уже не только тело Будды, его нирмана-кайя, релятивно Учению (Дхарме), но и его личность, «личность благородного» (*ārya pudgala*), существует только как воспроизводящая Дхарму, которая и является объективностью личности, так сказать.

Я думаю, что именно эта дхармическая объективность личности Будды столь мешает не только нашему современному, но и любому другому, не буддийскому пониманию буддизма. По этому поводу Дэвид Снелгров весьма остроумно заметил (в книге «Образ Будды»), что центральноазиатские кочевники, слушая первых буддийских миссионеров, с недоумением спрашивали, *что* такое Будда, потому, что его живописный (и скульптурный) образ был образом Дхармы. Я бы уточнил: образом личности, производной от Дхармы.

48

Личность в европейской историко-философской традиции Просвещения — абсолютна. Абсолютна не только в своих эллинистических и христианских теологических истоках, но и в позднейших и современных философских переосмыслениях. Она как *идея* может по-разному осмысляться, но остается при этом константой философского (и научного) мышления, независимой от позиции осмысливающего (ведь и осмысливающий как личность — абсолютен). В буддийской философии как личность, так и идея — позиционны. А что — непозиционно? Я думаю, что здесь этот вопрос неправилен. Речь может идти либо о разных позициях, либо о позициях разных уровней. Дхармическая (текстовая) позиция необыкновенно важна философски, но и она не единственная и не конечная. Ведь всякая конечность тоже крайность, которую следует избегать на Пути, с чего и начинается Первая Проповедь Будды.

В последующих лекциях я попытаюсь объяснить различные моменты и темы (тексты!) буддийского философствования опять же, прежде всего, как позиции. Это трудно, но возможно.

## Лекция 2. ПОЗИЦИЯ ПРИЧИННОСТИ, ВЗАИМООБУСЛОВЛЕННОЕ ВОЗНИКНОВЕНИЕ, ДУАЛИЗМ САНСКАР И СОЗНАНИЯ

Буддизм далеко не исчерпывается тем, что мы, Да и в какой-то мере сами буддийские учителя прежних времен, называем философией. Но я в этих лекциях буду говорить не только о буддийской философии, но и о буддизме вообще как о философии. В этом ограниченность и предвзятость подхода, но в этом же и возможность своего рода *выхода в философию*; выхода не только из границ нашего собственного «культурного» мирозерцания, но и из

49

рамок буддизма, который для своего времени был тоже, несомненно, такого рода выходом. В связи с этим — один важный историко-философский момент.

Многое, о чем в первой лекции говорилось как о специфически буддийском (включая сюда прежде всего устный характер традиции и центральное положение текста), присуще, конечно, и другим древнеиндийским текстовым традициям середины I тысячелетия до н. э. Присуще индианизму в целом, а буддизму лишь как одному из его исторических направлений. Но, сделав эту оговорку, я возвращаюсь к ТЕМЕ: да, это так, но и не так. Буддизм, будучи «формально-исторически» (как, разумеется, и лингвистически) индийским, был одновременно и с самого начала в интенциональной направленности своего философствования гораздо более, чем в сотериологии и ранней культовой практике, подчеркнуто *не индийским*. Для нас это означает, что, читая буддийские тексты как *философские*, мы не только можем по-другому отвечать на вопросы, содержащиеся в этих текстах, но и задавать им *наши* вопросы, ответы на которые там далеко не всегда предполагаются.

Вернемся к Четырем Благородным Истинам о Страдании, возведенным Буддой своим первым пятерым ученикам в Оленьем парке близ Бенареса. В предельно кратком виде это: II, 2 (10) *Первая истина о страдании*, то есть рождение — это страдание, так же и старость, болезнь, смерть, горе, мучение, расставание с желаемым, наличие нежелаемого; *Вторая истина о возникновении* (*samudaya*) *страдания* первоначально и прежде всего из *жажды*, *алкания* (*tṛṣṇā*), жажды наслаждения, жажды насыщения, жажды существования, жажды уничтожения; *Третья истина о прекращении* (*nirodha*) *возникновения страдания*, которое есть освобождение от жажды, избавление от страсти, отбрасывание желания, покидание любого чувственного опыта; *Четвертая истина о пути* (*mārga*), ведущему к прекращению возникновения страдания, *Благородному*

«Так начинается буддийская наука, — пишет А. К. Уордер, автор замечательной книги „Индийский буддизм“

50

(Warder A. K. Indian Buddhism. Dehli, 1970), — от знания о страдании через йогическую дисциплину и сосредоточение она ведет к Пробуждению». Я думаю, что первым философским моментом в понимании этого текста вполне может быть слово «истина» (*satya*). Тогда спросим, что означает здесь это слово в отношении того, о чем оно, то есть страдания? Прежде всего оно означает *описание* действительного (*sat*) положения вещей, называемого «страдание» (пусть нас пока не интересует, что такое «страдание»), установление *факта* относительно страдания. Тогда «истина» будет означать «фактуальность» того, о чем идет речь. Но есть и другая, философски более интересная черта в буддийском понимании истины: сама эта истина есть то, что возможно только там, в том месте, где того, о чем она, — нет. Иначе говоря, *истина является внешней своему объекту* по определению. А место, где (точнее, откуда) она возможна [то есть место, где нет возникновения страдания, «спокойное место» (*santipada*)], само не может быть описано; в Третьей Благородной Истине говорится только о том, чего в этом месте нет (то есть страдания) и что само это место «есть» (не более того!).

Из такого понимания истины можно сделать один философский вывод, который неоднократно и делался в позднейших буддийских текстах. А именно что словом «страдание» обозначаются две разные вещи (дхармы): одно страдание — это то, что испытываю я (ты, он и т. д.) как одно из возможных психических состояний. Эта эмпирическое значение слова «страдание» не надо искать в словаре, его и так все знают; другое страдание видит только всевидящий и знает только всезнающий (*sarvavid, sarvajñā*), оно — универсальный признак феноменального мира, различаемый только из мира не-феноменального, и это второе значение тоже не надо искать в словаре, потому что его там нет. В этом выводе устанавливается дуализм эмпирического (то есть воспринимаемого и порождаемого нашим разумом) и не-эмпирического (то есть в смысле «места, откуда истина») страдания.

Этот дуализм страдания, в четырех истинах о страдании, пока еще как *философский* дуализм, ограниченный

51

рамками текста 2 (10), стал переистолковываться в гораздо более крайних формах, что, впрочем, вполне предполагается (не постулируется!) предшествующим выводом. А именно что мир эмпирического страдания (*samsāra*) «как он есть» (*yathā bhūtam*) существует только в сознании мира вне-эмпирического, то есть что истина о сансаре из нирваны — абсолютна (*paramārtha*) в отношении сансары. (В отношении нирваны это особая проблема, к которой мы обратимся позднее.)

Спросить, *что* такое страдание в контексте Четырех Благородных Истин о Страдании, было бы просто философски избыточным. Надо спросить: *чье* страдание и страдание *чего* (что не совсем одно и то же). Чье — одушевленных существ (*satva*), существ с *сознанием* (*citta, vijñāna*)? Ответ философски неточен, ибо, строго говоря, сознание и есть одушевленное существо. То есть при отсутствии такой дхармы, как «Я», сознание не может приписываться чему бы то ни было, им не являющемуся. «Существо» здесь, по сути дела (то есть «как есть»), является своего рода «местом» сознания, более того — оно есть *единица сознания* (говоря «одно существо, другое существо», мы говорим «одно сознание, другое сознание»). Таким образом, буддийски более точным ответом на вопрос, чье страдание, будет — страдание индивидуального сознания. (Тогда буддистически нетривиальным будет сказать не что «сознание — это страдание», а что «страдание — это сознание».)

Спросить теперь, страдание *чего*, когда мы уже знаем, что именно сознание или «сознание как существо» является субъектом страдания, будет равносильно вопросу о том, *какое* сознание или *что* в индивидуальном сознании страдает. Ответ дан во Второй Благородной Истине о Возникновении Страдания: жажда, алкание, желание. На самом деле, разумеется, это не может быть тавтологией: ответ дан с точки зрения другой *позиции*, определяемой только этим конкретным текстом, то есть истиной о страдании. Но, как уже говорилось в первой лекции, позиций в буддизме много, едва ли не столько же, сколько текстов. Сейчас я перехожу к объяснению страдания, но уже с точки зрения другой позиции, позиции *причины* (*hetu*) или

52

причинности, сформулированной в нескольких текстах разных школ под названием



*Взаимообусловленного Возникновения (pratītyasamutpāda)*. Самая краткая и наиболее обобщенная формула этой позиции дана в одном из фрагментов санскритской Самьюкта-Агамы II, 7 (11): «Из возникновения (*utpāda*) этого то возникает. Из невозникновения (*nīrodha*) этого то прекращается»<sup>8</sup>.

Понять этот текст совершенно невозможно. Когда любимый ученик Будды, Ананда, сказал: «Это просто, Господи, удивительно просто», Будда возразил: «Не говори так, Ананда. Понять это очень трудно, невообразимо трудно. Из-за непонимания этого глубочайшего учения бесчисленные живые существа не могут избежать перерождений в сансаре». Каждое слово в этой формуле и каждое слово в объясняющих ее текстах — технический термин буддийской философии. В своей сумме эти термины и *составляют* (я не могу найти другого слова) *позицию причинности*. Рассмотрим эти термины на примере сарвастивадинского текста II, 8 (12): «Если кто спросит, возникают ли старость и смерть как специфически обусловленные, следует ответить — да, так они и возникают. Если кто спросит, что *является специфическим условием их возникновения*, следует ответить — рождение»<sup>9</sup>.

Теперь перехожу к объяснению терминов:

[1] *Специфическое условие (pratyaḥ)* есть то, что обуславливает возникновение *данного* феномена в цепи Взаимообусловленного Возникновения. Таким образом, здесь *пратьяей* старости и смерти (а также болезни и других видов страдания) является рождение.

[2] В то же время рождение является и само по себе — то есть не только специфически в отношении к данным старости и смерти — *фактором, источником их возникновения* (ну, скажем, как в случае, когда одушевленное существо умирает при рождении). Как такого рода фактор и источник, рождение будет обозначено словом *nīdāna*.

[3] И наконец, говоря в самом общем смысле [как в 8 (11)] о возникновении или невозникновении одного из возникновения или невозникновения другого, мы будем полагать это другое *причиной* (hetu) первого. И это каждый раз,

53

когда что-либо рассматривается с точки зрения (позиции) причинности, то есть Взаимообусловленного Возникновения.

[4] Слово «возникновение» (*utpāda, samudaya*), если говорить именно о *философии* буддизма, является термином, обозначающим *самое общее* в феноменальном мире, его универсальный предикат, почти синонимичный \* своему субъекту. То есть сказать «феноменальный мир» или «любой из феноменов» — то же самое, что сказать «возникает». Таким образом, это никак не постулат о мире, а сам мир, так сказать. Тогда *формула Взаимообусловленного Возникновения* будет не чем иным, как *порядком* возникновения или даже, если сказать точнее, *классификацией возникновений*, где единицами классификации являются факторы взаимообусловленности, *ниданы*, о которых говорилось выше.

Тексты этой формулы варьируются от школы к школе как по количеству нидан (от 8 до 12), так и по порядку их перечисления. Вот один из них (перечисление идет в обратном порядке):

И. 9 (13). «1. *Старость и смерть* (то есть страдание) обусловлены

2. *рождением*.

3. Рождение обусловлено (прежним) *существованием*.

4. (Прежнее) существование обусловлено *привязанностью*.

5. Привязанность обусловлена *жаждой* (желанием).

6. Жажда обусловлена *чувствованием*.

7. Чувствование обусловлено *контактом* (то есть соприкосновением с объектами).

8. Контакт обусловлен *шестью сферами* (то есть сферами пяти органов чувств и ума).

9. Шесть сфер обусловлены *„именем-формой“ (nāma-rūpa)*, то есть агрегатом „осознающего и телесного“ или того, что называется „живым существом“.

10. „Имя-форма“ обусловлена *сознанием*.

11. Сознание обусловлено *энергиями связи*.

12. Энергии связи обусловлены *неведением*»<sup>10</sup>.

Вряд ли существует текст в литературе о буддизме, столь пространно и однообразно (за редкими исключениями-

54

ми) толкуемый и объясняемый, как этот. Не вдаваясь в анализ этого текста (или в объяснение отдельных нидан), я сейчас попытаюсь показать некоторые его особенности как одного

отдельного текста в целом и, поскольку это возможно, некоторые философские моменты его содержания.

Первое. Являясь формулировкой позиции «причины-условия возникновения» в отношении ко *всему* (то есть «всему, что возникает, когда возникает что-то другое», — а кроме этого, вообще ничего нет!), этот текст *авторереферентен*. Ключом к пониманию этой особенности текста является последняя *нидана* (которая, кстати, является первой в других, так называемых «прямых» версиях, а в некоторых вообще отсутствует) — неведение (*avidyā*). Неведение *чего?* Да самого этого текста, ибо в противном случае (то есть в случае невозникновения неведения) не возникли бы все остальные ниданы, то есть не возникло бы *ничего*, включая сам этот текст. Но он одновременно авторереферентен и положительно, поскольку является *объектом* знания, которое *прекращает все то, о чем оно, то есть о чем говорится в этом тексте*. Иначе говоря, прекращает — *все!* Это особое знание (*prajñā*) есть именно знание о тексте, которое уничтожает позицию, этим текстом представляемую. Значит, тот, кто знает о причине страдания, тот выпадет из мира страдания (последняя *нидана*), из мира возникновения, обусловленности и причинности. В этом смысле знание Взаимообусловленного Возникновения как бы («как бы» здесь тавтологично выражению «только в этом смысле») равно нирване.

Второе. Из этого можно сделать несколько философских выводов (они и делались во многих позднейших текстах). Один из них о том, что действительное положение вещей, выражаемое формулой Взаимообусловленного Возникновения, само является таковым из-за того, что такая формула, то есть *знание* о ней, *есть* (здесь я умышленно говорю «есть», а не «возникает»!), есть как факт высшего сознания, которое есть. Другой, так сказать, «обратный» вывод — о том, что без мира возникновения и страдания не было бы и знания о нем, выраженного в тексте Взаимообусловленного Возникновения, а без такого знания было бы невозможным прекращение неведения и, таким образом,

55

достижение нирваны. И наконец, делался также и вывод о том, что мир возникновения (*сансара*) и мир нирванический сопряжены каким-то не постижимым для разума (*acintya*) образом и что Взаимообусловленное Возникновение есть «место» (текст?) этого сопряжения. Эта связь предполагается *односторонней*: сансара не может себя знать, это путем «выплесков» нирванического знания в сансару познается сансара. Более того, в доведенном до крайности виде этот вывод переформулируется в вывод о том, что весь мир возникновения есть лишь иллюзия (мысль о недействительном), спроецированная из нирваны вовне. Эта точка зрения, называемая *майявада* (*mayāvāda*), вполне совместима с позицией (текстом) Взаимообусловленного Возникновения, что, разумеется, никак не означает, что она необходимо следует из этой позиции. Последнее высказывание только лишний раз показывает, как неизмеримо трудно понять Взаимообусловленное Возникновение (о чем Будда и говорил Ананде (см. выше)). Покойный профессор Матилал (который вообще не любил буддизм) мне говорил, что формулировка (любая) Взаимозависимого Возникновения не может иметь реального философского смысла, потому что она «ничего не запрещает». Я думаю, что это не так. «Возникновение» в ней безусловно исключает *бытие* чего бы то ни было. Трудность ее философского понимания связана с трудностью понимания нами, опять же, ее основной особенности как текста, к чему я сейчас и перехожу.

Третье. *Эта особенность состоит в том, что ни текст Взаимообусловленного Возникновения в целом, ни его отдельные элементы (собственно ниданы) вообще не имеют своего буквального смысла.* (Возможно, конечно, что это особенность и многих других, так называемых «специальных» текстов, буддийских и не буддийских. Но тогда я бы сказал, что этот текст будет наиболее ярким примером этой особенности.) Есть лишь сами слова древнейших буддийских «прототекстов», *матрик*, которые получают свои *буквальные* смыслы только в различных других пониманиях (текстах), генерируемых этими матриками. Единственной метафорой этого, которая приходит мне в голову, будут слова совсем чужого мне языка, буквальный (пока

56

только буквальный!) смысл которых я буду узнавать из словаря. Словарной статье в словаре будет соответствовать место слова в тексте Взаимообусловленного Возникновения. То есть тогда буквальный смысл слова будет всегда определен *позицией* этого слова в нашем тексте, а то, что мы бы назвали философским смыслом, будет определено позицией другого (нашего?) текста или других текстов. Тогда спросим, что такое страдание (*dukkha*, болезнь, старость, смерть и т.д., то есть первая *нидана*)? — То, что возникает, когда возникает рождение (*jati*, вторая *нидана*). Что есть рождение? — То, что возникает, когда возникает (прежнее, другое) существование (*bhava*,

третья *нидана*), и т. д. Напоминаю, это ответы о *буквальных* смыслах. Но мы можем сделать шаг в сторону и спрашивать о других словах этого текста, не только о *ниданах*. Так, например, что такое «возникновение» (*samudaya, samutpāda*), «возникает»? Ответ будет (по тому же тексту): то, что возникает, будучи обусловлено возникновением другого, то, что возникает, когда возникает другое. Хорошо, а что тогда будет обозначать слово «когда»? Означает ли оно «после», то есть когда другое уже возникло, либо одновременно с другим, либо неизвестно что?

На самом деле это важнейший философский вопрос, обращенный к нашему тексту (заметьте, вопрос *наш*, а не текста!). Ответ оказывается разным в отношении разных нидан. Разумеется, что когда возникает страдание, то *данное* рождение *уже* возникло как обуславливающее *данное* существование (то есть перерождение). Но когда мы переходим к существованию как любому другому (прошлomu) перерождению в любом другом состоянии или мире, то, хотя оно было *до* данного рождения, им обусловленного, оно продолжается как самая общая форма существования одушевленного существа. Время «когда» в этом случае может описываться как «всегда в прошлом», причем «всегда» надо понимать абсолютно буквально: в безначальной вселенной вплоть до данного момента.

С переходом к четвертой нидане, *привязанности (upādāna)*, ситуация нашего понимания (или непонимания) резко меняется. Когда Будда говорит, что если бы не возникало

57

рождения, то не возникало бы и страдания, и что если бы не возникало существования в прошлом, то не было бы и данного рождения, то для меня буквальный смысл этого высказывания совпадает с его общим (философским) смыслом как в отношении самих нидан, так и в отношении времени их возникновения. Но когда говорится, что «существование возникает, когда возникает привязанность, привязанность, когда возникает жажда (*trṣṇā* — пятая *нидана*), жажда, когда возникает чувствование (*vedanā* — шестая *нидана*), чувствование, когда возникает контакт чувств с их объектами (*sparsa* — седьмая *нидана*), и контакт, когда возникают шесть сфер органов чувств (*sadāyatana*), — то нам в нашем понимании придется выйти за пределы текста Взаимообусловленного Возникновения. Эти пять *нидан* возникают одновременно, время «когда» здесь равно нулю. И они одновременно обуславливают возникновение существования. В сумме они составляют все *психическое*, возникновение которого обуславливает существование (перерождение) как *натуральную* форму их возникновения. (Думаю, что «натуральное» в моем языке вполне соответствует «взаимообусловленно возникающему» в языке этого текста. Со словом «форма» будет философски сложнее, ибо оно имеет иной *буквальный* смысл в буддизме.) Можно было бы описать это и так: различия в психическом (точнее — между разными психиками) обуславливают различия в (будущих — хотя это чисто условно) существованиях.

Здесь легче всего «провалиться», как сказал бы Эдмунд Гуссерль, в натурализм, то есть в психологию, или, как сказал бы Будда, в *крайность (anta)* наивного реализма. И понятно, почему именно после восьмой ниданы начинаются различия (и разночтения) в текстах Взаимообусловленного Возникновения. Девятая *нидана*, «имя-форма» (*mātarūpa*), скорее всего и есть то, что я назвал «единицей сознания» в начале этой лекции, или, точнее, и в смысле нашего текста, является тем «местом» (телом), где, возникая, сознание обуславливает *психику* (то есть *ниданы* 4—8), то есть является живым существом (sentient being). Это единственная сложная, составная *нидана*. «Имя и форма», «сознание и тело» — двойственность не могла бы быть бо-

58

лее очевидной. Но обратимся к тексту комментария, приводимого Уордером, — и оказывается, что объяснение обусловленности этой *ниданы* несколько не дуалистично: «Если бы сознание (*viññāṇa*, десятая *нидана*) не проникло в матку (в момент зачатия), то там не было бы возникновения (путем постепенной коагуляции) одушевленного существа, „имени-формы"». То есть без сознания не было бы возникновения ни сознания, ни тела (другого, «нового») одушевленного существа. Это никак не феноменологическая редукция сознательного существа к сознанию. Чтобы понять, что это такое, спустимся на предпоследний виток спирали Взаимообусловленного Возникновения: сознание возникает из возникновения энергий связи (*samskāras*). Но может ли оно, в буквальном понимании нами текста, возникнуть из чего-либо, сознанием не являющегося? Ответ, конечно, надо начать с попытки объяснения, что такое *санскары*. Буквально это такие действия, которые, возникая, связывают возникновение одного с возникновением другого. Таким образом — и здесь я опять напоминаю, что сейчас *моя* позиция *вне* текста, о котором я говорю, — *санскары* не имеют (как, строго говоря, и дхармы) *своего* содержания. Например, они связывают в мысли один момент мысли с другим, одну мысль с другой; в речи — один звук с другим, одно

слово с другим, одну фразу с другой; в жизни — один поступок с другим, одно состояние организма с другим, детство с юностью, юность со старостью, данную жизнь со следующей в циклах перерождений. Без них все феномены могли бы возникать только отдельно, то есть *не могли бы возникать*. Это именно и выражено в известной фразе Будды: «Все дхармы санскарны». Если к этому добавить, что «все дхармы ментальны» [I. 1 (1)], то станет ясным, что, с одной стороны, санскары универсальны (почти как дхармы), а с другой — как предпоследняя *нидана*, они являются конкретизацией обусловленности во Взаимообусловленном Возникновении. И в этом смысле их можно понимать «ограниченно натуралистически», что вполне совместимо и с тем, как о них говорится в текстах Палийского канона. Так, в своей беседе с Анандой в «Сутре Великого Ухода» Будда, который к тому времени уже лет пятьдесят как

59

достиг пробуждения, говорит: «Есть еще, Ананда, есть еще у Татхагаты санскары (продления) жизни (*āyusamskāras*), они еще не иссякли. Может Татхагата, Ананда, продлить жизнь...» Тогда, обобщая обе эти позиции, можно было бы сказать: все, что можно сказать или подумать, есть *санскары*, так же как и сам говорящий или думающий.

Последнее, то есть «думающий», — особенно важно философски в понимании *санскар* в тексте Взаимообусловленного Возникновения. Когда говорится, что санскары возникают, когда возникает неведение (*avidyā* — последняя *нидана*), то это можно понять так: все время возникает естественное положение вещей, которое себя не может вещать, ибо оно возникает *уже* как связанное, обусловленное. Это неведение обуславливает возникновение *санскар*, в которых (в терминах которых) оно себя видит как продолжающееся, то есть как *субъекта*. Субъекта сознания, санскарами обусловленного. Таким образом, это *санскарами* обусловлено то, что неведающий считает, что сознание (*vijñāna*) есть сознание сознающего (как неведение, сказали бы мы, — неведение неведающего). Иными словами, естественный порядок вещей, поскольку он *не познан* как таковой, сам себя автоматически воспроизводит как неведение, необходимой центральной *идеей* которого является «идея» (*dṛṣṭi*) о субъекте сознания. В случае Будды, однако, неведение уже давно не могло возникать и санскары были как бы *силами продления* той его *жизни*, которая следовала (тоже санскарически) из его *прежних* существований, но уже ничего не обуславливала в его сознании. Ибо последнее, собственно, уже не было сознанием в смысле десятой ниданы.

Именно *санскары* в тексте Взаимообусловленного Возникновения делают для нас возможной гипотезу об изначальном философском дуализме буддизма. Дуализме, где феноминальный мир сансара противопоставлен Нирване как непознанное Познанию, обусловленное необусловленному, возникновение невозникновению, природное неприродному. Дуализм, который в конечном итоге сводится к дуализму непробужденного санскарического сознания и сознания пробужденного, то есть к дуализму *санскар* и *сознания* (или *мысли*). Более того, уже исходя *только* из текста (точ-

60

нее, нескольких текстов) Взаимообусловленного Возникновения, мы могли бы говорить о дуализме позиций. Ведь сама позиция причинности (*hetuvāda*), то есть рассмотрение *нидан* в отношении факторов их возникновения (из возникновения других нидан), есть позиция *санскар*. В то время как последняя (или первая — по другим текстам) *нидана*, неведение (то есть неведение причинности!), предполагает — через возникновение *санскар* — сознание, которое *может* (через *знание* причинности) быть несанскарным и, таким образом, беспричинным. Этот дуализм ясно виден и в самой общей классификации дхарм на два класса: обусловленные (*samskrta*) и необусловленные (*asamskrta*). Последние (их только две — Нирвана и пространство) не предполагают никакого действия (события, факта, результата), физического, речевого или мыслительного. Поэтому сам *факт* того, что сейчас я говорю (пишу, думаю) о них, включая слово «необусловленный», — обусловлен, то есть санскарчен. Но он косвенно, «как выражение» (*vācanamātra*), указывает на необусловленность того, *о чем* он, *через* речь, слова Будды (*buddhavācana*), *несанскарные* по преимуществу.

Текст Взаимообусловленного Возникновения, первоначально, по-видимому, заканчивавшийся (или начинавшийся) *сознанием*, сам указывает на совершенно особое место сознания в буддийском философствовании.

### Лекция 3. МЫСЛЬ И СОЗНАНИЕ - ЗНАЕМ ЛИ МЫ, О ЧЕМ ЭТО? ВОЗНИКНОВЕНИЕ МЫСЛИ

Отвечаю: разумеется, знаем. Все мы, начиная с Декарта, сказавшего: «Я мыслю, следовательно,



существую», через Канта, считавшего, что наука психология невозможна, ибо объект (мышление) не может изучаться своими собственными средствами, и кончая Витгенштейном, который хотя и полагал, что говорить о мышлении

61

можно только в терминах высказываний повседневного естественного языка, но несколько раз досадно оговорился (как в случае, когда, говоря о религии, утверждал, что в ней все — и мышление, и язык, и действие — действие), все мы знаем. Знаем, потому что как же это может быть иначе, если это я мыслю и осознаю мышление как мое (или чье-либо еще) в моей же рефлексии как факт, процесс, событие, о котором, кроме того, можно еще мыслить как о содержании (то есть объекте) мышления. Можно, конечно, говорить о природе мышления (психофизиологической, физиологической, генетической, биофизической — дальше, кажется, пока идти нельзя) или о логике как опыте описания мышления, но ни то, ни другое — не мышление. Мысль, мышление как идея, в любой философии, выросшей из Просвещения (а других пока нет, хотя были), — всегда антропологична, субъектна и объектна. Идея мышления во всех ее версиях и модификациях безнадежно банальна, ибо остается той же самой на протяжении столетий существования философии. Может быть, потому, что мышление никогда не оказывалось в фокусе философии (в отличие, скажем, от «идеи», «бытия» и ряда других философских категорий), никогда не было особым объектом европейского философского мышления. (В самом деле, — спрашивал Фреге, — чего уж такого особенного в мышлении? Такой же объект, как и всякий другой.)

Хорошо, но что такое особый объект мышления? Отвечаю с позиции буддийских объяснительных комментариев на текст Взаимообусловленного Возникновения: такого объекта нет. Но он может быть произведен, сгенерирован искусственно (то есть йогически, в специфически буддийском смысле этого слова). И таким объектом может быть только сама мысль (*citta*), но мыслимая только как «возникающая» (*utpanna*), как одно со своим возникновением (*utpāda*). Этот объект называется «возникновение мысли» (*cittotpāda*), но, строго говоря, это просто «мысль как особый объект», поскольку она йогически представима только как возникновение. Что значит йогически? Это значит, что данный объект, обозначенный как «возникновение мысли», существует (точнее, опять же, возникает) в процессе, где все

62

(то есть любой мыслимый и названный объект) созерцается как дхарма, то есть как мгновенная мысль. (Этот процесс, или эта разновидность йоги, обычно называется *dhyāna*, иногда *bhāvanā*.) Возникновение мысли, если смотреть на него со стороны, является нам как объект, но сначала попытаюсь объяснить — а это безумно трудно, — что значит «объект», опять же, дхарма, в смысле дхьяны? Так вот, его можно себе представить как такую, ну, «штуку», скорее, «штучку» (физик бы сказал — «частицу»), кроме которой в данный момент созерцания ты ничего не видишь; а во всем процессе созерцания, что бы ты ни видел, это будут такие же «штучки». По выходе из дхьянического созерцания ты можешь систематизировать и классифицировать эти «штучки» как мыслимые объекты в соответствии с их весьма краткими устными списками, матриками, о которых говорилось выше. То есть в соответствии с текстами, которые ты всегда помнишь и повторяешь, ибо слова этих текстов обозначают то, что в дхьяне созерцается как «штучки», — они предшествуют йогическому созерцанию и следуют за ним как термины его осознания и описания.

Возникновения мысли, как такие объекты, такие дхармические «штучки», можно себе представить как обладающие следующими четырьмя особенностями.

Первая. Сами по себе они абсолютно просты, то есть не обладают никакой внутренней сложностью, не редуцируемы ни к чему более простому.

Вторая. Они мгновенны. То есть нет времени меньшего, чем время их возникновения, которое, собственно, и есть своего рода «квант времени». Или, говоря буддистически более точно, время мыслится только в их возникновениях (и в столь же мгновенных промежутках между ними).

Третья. Они абсолютно дискретны. То есть нет непрерывного возникновения мысли. Мыслимы точки во времени и пространстве, где их нет.

Четвертая. Они различаются (в смысле «одна мысль, другая мысль») по обстоятельствам их возникновения (или «случаям», *saṃyā*), а не сами по себе.

Нетрудно заметить, что первые три особенности возникновения мысли являются также и особенностями *дхарм*

63

(в третьем смысле их понимания, см. о дхармах в первой лекции). Четвертая же — это об отношении мысли к тому, чем она сама не является, но *вместе с чем* она возникает. Иначе говоря, об отношении *дхармы*, именуемой «(данная) мысль», ко всем другим дхармам (которые также есть «мысль», в смысле текста I. 1 (1) первой лекции). Набор дхарм, которые «всегда уже там» при возникновении данной мысли, и называется *случаем*. Число таких случаев бесконечно. В особой (и, по-видимому, относительно более поздней) устной традиции дхьянического созерцания эти случаи классифицируются по разновидностям составляющих их дхарм в порядке вопросов о том, какие дхармы (присутствуют) в данном случае. Понятно, что вопрос «какая мысль?» не может возникнуть в силу того, что я описал как первую особенность возникновения мысли.

Эти вопросы и ответы о дхармах и составляют первый раздел первой части первой книги Корзины (Закона, то есть тоже Дхармы) о Дхармах (*abhidhamma*) Палийского канона, книги, называемой Перечисления Дхарм (*dhammasangani*). Этот текст прямо восходит к кратким формулировкам (*матрикам*) *признаков*, по которым дхармы классифицируются по разновидностям, в порядке чисел этих разновидностей. Приведу три примера таких матрик (слова в скобках добавлены мною для понятности):

(а) дхармы (бывают по признаку обусловленности) — обусловленные и необусловленные; (б) дхармы (бывают по признаку их кармического эффекта в последующих рождениях) — благие, неблагие и неопределенные; (с) дхармы (бывают по признаку причинности) — причинные, непричинные и не причинные и не непричинные. Именно из повторного созерцания (зрительно-слухового, или, так сказать, эйдетического) дхарм и генерировались тексты, подобные приведенному ниже.

III. 10 (14). «Первый (случай возникновения) мысли.

Каковы (тогда будут) благие дхармы? В том случае, когда мысль возникает (А) в сфере чувственности (*kāmāvacara*), (В) сопровождается хорошим (веселым, легким) умонастроением, (С) сопряжена со знанием и (D) имеет

64

своими объектами (*ārammaṇa*) объекты зрения (то есть *rūpa* здесь — видимые формы), или слуха, или обоняния, или вкуса, или осязания, или разума (то есть дхармы, которые полагаются здесь объектами разума как шестого органа чувств), или что угодно другое (что оказывается в месте возникновения этой мысли), — в этом случае (такие будут) дхармы (АJ здесь — наше обозначение дхарм):

Δ 1. Контакт (*phassa*, седьмая *нидана* Взаимообусловленного Возникновения во второй лекции); 2. чувствование (или эмоциональные состояния, *vedana*, шестая *нидана*); 3. восприятие в понятиях (или „идеях“, *saṃjñā*); 4. (сознательные) интенции (*cetana*); 5. мысль (*citta*); 6. рассуждение (далее следует перечисление еще пятидесяти *дхарм*) — вот какие в этом случае (будут) благие дхармы, а также и другие дхармы без формы (*arūpino*), возникающие взаимообусловленно (вместе с данной мыслью).

А 1. Что такое, в этом случае, контакт? Это контакт (с тем, с чем возникает соприкосновение), это само соприкосновение, действие соприкосновения, это то, с чем (возникает) соприкосновение. Вот что такое, в этом случае, контакт.

А 2. Что такое, в этом случае, чувствование? Это то, что (возникает в) сфере *сознания ума* (*manovijñānadhātu*) как приятное, то приятное уму, что возникает из контакта ума (с объектом), то, что ощущается умом как приятное умственно. Вот что такое, в этом случае, чувствование.

А 3. Что такое, в этом случае, восприятие? Это — восприятие, возникающее из контакта с воспринимаемым в сфере сознания ума, действие восприятия, возникающее из контакта с воспринимаемым в сфере сознания ума, действие восприятия, воспринимаемое, состояние восприятия. Вот что такое, в этом случае, восприятие.

А 4. Что такое, в этом случае, сознательные интенции (*cetanā*; они соответствуют санскарам, энергиям связи)? Это — интенции, возникающие из контакта (с воспринимаемым) в сфере сознания ума, интенции восприятия, (интенциональный) акт восприятия. Вот что такое, в этом случае, сознательные интенции.

65

Д 5. Что такое, в этом случае, мысль? Это — мысль, ум, умственное, состояние ума, умонастроение, способность разума (*manindriya*), сознание, агрегат сознания (*viññānak-handha* — один из пяти агрегатов индивидуального существования). Вот что такое, в этом случае, мысль.



А 6. Что такое, в этом случае, рассуждение? Это — рассуждение, намерение рассуждения, вывод, ход рассуждения, приложение (ума) в рассуждении. Правильное конструирование понятий в рассуждении. Вот что такое, в этом случае, рассуждение.

(Далее следуют объяснения случаев остальных пятидесяти дхарм.)»<sup>11</sup>

Состав каждого случая четко разделяется на четыре части, за которыми следует перечисление дхарм данного случая. Эта четырехчастность постоянна для всех случаев, хотя содержание частей в каждом случае (точнее, в каждой разновидности случаев) будет изменяться (как иногда и число дхарм, подлежащих объяснению). Первая часть (А), то есть сфера (*avacāra*), в которой возникает мысль, — важнейший элемент того, что можно было бы только условно назвать буддийской космологией. Этих сфер три: сфера чувственного (*kāma*, как в нашем случае), сфера формы (*rūpa*) и сфера, где нет формы (*arūpa*). Напрасно было бы искать их на карте, ибо они обретают свой буквальный смысл только в отношении определенных йогических (точнее, дхьянических) состояний, сами таковыми не являясь. Так, первая из них — это сфера действия всех шести органов чувств при преобладании осязания (контакта, соприкосновения) и одновременно при отсутствии дхьянического созерцания. Сфера — это *образ места* дхьянического созерцания, места, в котором уже измененное сознание направлено на конкретные йогические объекты (*kasina* — этимологически, возможно, «борозда»). Мир, как он есть (включая нормальную психику и нормальные состояния сознания), не может себя созерцать без предварительной трансформации себя в созерцаемый объект. В нашем тексте «сфера» является одним из факторов такой трансформации. Тогда первая сфера, сфера чувственности, в которой в данном «случае» возникает мысль, яв-

66

ляется дхьяническим «образом места», где нет йоги или, по крайней мере, высших ступеней последней. Сфера формы является местом, где созерцаемые объекты лишены некоторых чувственных характеристик психики, где объекты созерцаются как нечувственные формы сознанием, уже значительно йогически трансформированным на всех четырех ступенях (иногда их пять) дхьяны. И наконец, третья сфера, бесформенности, генерируется только четырьмя высшими состояниями йоги сосредоточения. Сознание здесь уже полностью трансформировано и объекты сосредоточения (*samādhi*) созерцаются как лишенные *всех* чувственных характеристик, так же как и отсутствия этих характеристик. Так, здесь нет ни формы, ни не формы, ни протяженности, ни не протяженности, ни цвета, ни не цвета и т. д. Это предел йоги, так сказать, то место, *за* которым йога уже ничего не генерирует. Из всего сказанного о «сфере» ясно видно, что она, с одной стороны, обозначает *все, что созерцается в дхьяне и самадхи*, а с другой — *все, что созерцает*, то есть уже трансформированное йогой сознание. Три сферы практически «покрывают» весь мир, как мир реально или потенциально трансформируемых в созерцании вещей и событий, устанавливая этим некоторую «область йоги», которая «космологически» соответствует вертикальному (иерархическому) расположению трех миров буддийской (да отчасти и древнеиндийской в целом) мифологии: миру плотских существ, миру богов и миру высших (трансцендентальных) богов. В этом смысле эта область представляется *промежуточной* между феноменальным миром и не-миром нирваны. (Последнее — только весьма условно, ибо, буддистически говоря, даже трансцендентальная йога *не ведет* к нирване, хотя и соответствует Телу Вкушения (*sambhogakāya*) Будды.)

Вторая часть (В) состава «случая» описывает общее психическое (скажем даже, эмоциональное) состояние, которым сопровождается возникновение мысли. В нашем случае это хорошее (или легкое, приятное) умонастроение. В другом случае оно может быть плохим (тяжелым), в третьем — никаким (то есть, йогически, высшим). В (В) можно видеть пример *редукции психологического*, хотя эта редукция

67

возможна опять же только в дхьяническом созерцании; в не-йогическом состоянии нормальная, естественная тенденция сознания — развивать и распространять психическое, утрировать и усложнять жизнь эмоций, настроений и мотиваций. Йогу же предписывается настроений и мотиваций не иметь категорически, о них не говорить, так же как и о здоровье, и о болезнях, своих или чужих. Здесь философски интересно заметить, что (В) может мыслиться *как переменная созерцаемой психики* (подобно тому как (А) может мыслиться как *переменная созерцающего сознания*).

Третья часть (С) состава, знание (*ñāna*), с которым в нашем случае сопряжена возникающая

мысль, может мыслиться как *не психическое* или, во всяком случае, вторичное в отношении психики. Это видно хотя бы из того, что знание может и *не быть* сопряжено с мыслью (как в ряде других случаев). То есть место знания может занимать как его отсутствие или незнание (вещи, кстати, разные), так и высшее знание (*pañña*) или никакое. В нашем случае это, по-видимому, какое-то нормальное (или, скажем, здоровое) знание вещей, необходимых на пути к пробуждению либо благоприятствующих вступлению на этот путь. Оно не обязательно ведет к высшему знанию, являясь, скорее, средней общей нормой, объективированной в созерцании. В комментариях оно анализировалось как простое знание, вместе со способами его получения и правилами его экспозиции. Философски здесь важнее всего то, что такое знание не является универсально присущим ни возникающей мысли (по составу «случая»), ни живому существу, ни даже человеку. Четвертая часть состава «случая», (D), объекты (органов) чувств (*ārammaṇa*), которые, однако, не являются объектами в смысле нашего философского понимания этого слова. Последнее обязательно исходит — даже если оставить в стороне вопрос «Чьих органов чувств эти объекты?» — из традиционного отделения объекта от его органа чувств. В понимании же «случая» возникновения Мысли, объекта *нет* вне (или без) его органа чувств, так же как и органа чувств вне его специфического объекта. Вообще в буддизме, как и в большинстве других индийских философий, «орган» мыслится скорее как *способность, сила*

68

(*indriya*), нежели в более «материальном» организматическом смысле (хотя и последнее возможно, как, например, в джайнизме). Так (по Отто Розенбергу, из его «Проблем буддийской философии»), «моя» способность смотреть на солнце не существует без солнца. Иначе говоря, в предложении «я смотрю на солнце» — «я» означает чисто лингвистическую условность приписывания «смотрения» несуществующему субъекту, а «солнце» есть как объект, только одна сторона факта (феномена, *дхармы*) «смотрения на солнце», другой стороной которого является «смотрение». В нашем тексте (и «случае»), однако, объекты органов чувств перечисляются (наряду с другими объектами) именно как объекты возникшей мысли, то есть опять же как уже готовые «штучки», или «вещички», которые *всегда там*, где появляется мысль. Тогда нам, вообще говоря, все равно, об объектах каких органов чувств может идти речь, будь то осязание или разум, ибо они уже объективированы в созерцании как объекты мысли (*cittārammaṇa*). То есть в мысли о солнце как об объекте органа зрения «зрительность» редуцирована к «мыслительности», так сказать. Последнее является лишь одной из конкретизаций сказанного в тексте I. 1 (1): «Все дхармы мысленны». Объект — это объект мысли. Других объектов нет, как и «мира объектов». Как и возникновения мысли без ее объекта.

Переходя к основному содержанию «случая» Возникновения Мысли, дхармам (AD), я должен сделать три дополнения к тому, что было о них сказано в первой лекции. Первое. В нашем, как и во многих других текстах Абхидхаммы (на пали *abhidhamma*, на санскрите *abhidharma* — учение о дхармах и название текстов, излагающих это учение), дхармы созерцаются и осмысливаются в *порядке их классификации*. Здесь можно увидеть прямую аналогию с осмыслением в современной физике — *атома* (это ведь тоже «такая штучка», или «вещичка»). Так, в одних случаях физик может говорить об атоме вообще, ну как, например, когда Ричард Фейнман говорил, что «все тела состоят из атомов», или когда говорят о «хаотическом движении атомов». Тогда, в принципе, такое выражение, как

69

«один атом... другой атом», следует понимать буквально в смысле наблюдения двух дискретных объектов, и «2» будет означать «два атома». В других случаях физик, говоря об атомах, будет иметь в виду конкретные разновидности атомов, то есть атом железа, атом гелия или атомы тяжелых элементов, атомы нейтральных газов и т.д. Подобно атому, говоря о *дхарме*, мы можем сказать «одна дхарма... другая дхарма» в смысле любых феноменов, любых состояний сознания, но одновременно понимать дхармы и как таксоны, единицы классификации дхарм. Тогда в выражении «какие будут дхармы в случае, когда мысль возникает... и т. д.» слово «дхарма» будет буквально означать «разновидность дхарм». В нашем «случае» (самом обширном по составу дхарм) речь идет о 56-ти разновидностях дхарм в дхьяническом созерцании Возникновения Мысли. При том, разумеется, что оно само тоже дхарма, но в первом, не классификационном смысле этого слова.

Классификация дхарм в нашем «случае» явно *политетическая*, то есть основанная на двух и более признаках, в отличие, скажем, от *монотетической* классификации дхарм на обусловленные и необусловленные, где признак один — обусловленность (см. приведенные выше *матрицы*).

Второе дополнение. *Как разновидности, то есть взятые только в классификационном смысле, дхармы обладают определенным мыслимым содержанием.* Это философское положение, сформулированное мною чисто *этологи-чески*, то есть с точки зрения *моей* философской позиции. Чтобы это было понятнее, приведу пример противоположного суждения, а именно: *все дхармы* (взятые в неклассификационном смысле, см. здесь выше) *не имеют мыслимого содержания.* Это тоже философское суждение, но не мое, а буддийское (точнее, абхидхармистское), которое я принимаю наравне с первым, является *эмическим*. (В специфически философском смысле этого термина, *эмическим* будет такой подход к описанию объекта, в котором я буду исходить из того, что он сам о себе думает. Точнее, из его собственных правил описания себя самого. Тогда как этологическим будет подход, в котором я сам формулирую

70

правила описания объекта.) Эти два положения — ядро философии дхарм. Теперь, возвращаясь к нашему первому положению, спросим: какое же будет мыслимое содержание у дхарм данного «случая»?

Если говорить о ΔΔ 1—5, то их содержание будет, конечно, психологическое, но только в смысле терминов, в которых описывается психика. Последнее уже предполагает, что психика, как материал, предмет, может описываться (исследоваться, созерцаться, наконец) и как не-психологическое. В этом смысле Д 1, «контакт», занимает особое положение как все-таки более или менее «телесный», «материальный» контакт органов чувств с их объектами [об этом выше, в (D)], в этом отношении резко отличаясь от остальных четырех дхарм и приблизительно (и очень упрощенно) соответствуя «психике» в ее Павловско-Шеррингтоновском понимании. ДА 2—4, «чувствование», «восприятие в понятиях» и «сознательные интенции», выступают как три разных модальности одного и того же — «сферы сознания ума», которая и есть А 5, «мысль» (*citta*), но не та, о которой мы говорим как о возникшей (*utpanna*), а та, которая возникает при возникновении первой. Тогда, возвращаясь к тому, что было сказано выше о солнце как объекте зрения, мы могли бы сказать: да, с точки зрения «контакта солнца (психологически — объекта зрения) с органом зрения», контакт не ментален, не сознателен и как таковой противостоит мысли (А 5). На что буддийские учителя Абхидхаммы тотчас бы возразили: но ведь у «контакта» не может быть точки зрения, она может быть только у «мысли». Таким образом, — и это и есть «дхармическая» философия — содержание, в нашей первой (да и второй) формулировке, может быть только *мысленным* содержанием. Иначе говоря, такая «телесная» дхарма, как контакт, может быть «телесной» (и дхармой!) только в соотношении с «мыслью» (Δ 5), возникающей при возникновении *мысли* и в *составе* данного случая. При том, разумеется, что возникшая мысль, вместе со всем составом ее «случая» (включая «мысль» Δ 5 и еще по крайней мере 8 дхарм, синонимичных мысли), сама возможна только как объект созерцания мысли йогической.

71

Все дхармическое разнообразие состава нашего «случая» (от А «телесная легкость» до А «правильное сосредоточение мысли» и от А «ложные идеи» до А «высшее знание») есть результат *отбора* того, что именно *здесь и сейчас* созерцается *как* дхармы. Отсюда возможность частного и чисто номиналистского определения: дхармы — это то, что называется дхармами (или перечисляется как дхармы) в (любом) данном случае возникновения мысли и во всех случаях, взятых вместе.

Первые 5 ΔΔ соответствуют (точнее — изоморфны) пяти агрегатам (*skandha*, *khandha*) индивидуального существования, учение о которых составляет особый раздел буддийской философии сознания. Совсем вкратце об этом учении. Мы уже знаем, что «Я» как субъекта приписываемых ему фактов сознания, как особой «вещи», могущей существовать и *вне* этих фактов, — нет. Но что значит «нет»? Ведь в силу Взаимообусловленного Возникновения ничего нет, а все — возникает (или не возникает). Поэтому и реально существующего «Я» нет, ибо — как во всякой древней индийской философии — реально только сущее (*sat*), то, что не возникает, а *есть* и, таким образом, не связано причинно-следственной связью ни с каким другим событием, что также невозможно в силу универсальности Взаимообусловленного Возникновения. Значит, «Я» может фигурировать и в отношении возникновения только как условность языка, как именно идея (*saṃjñā*), не имеющая своего коррелята не только в бытии, но и в возникновении. Тогда мы можем сформулировать «введение» этой условности следующим образом: то, что мы условно (или ошибочно — по другим текстам) называем «Я», — это пять агрегатов *дхарм*: (материальная) форма (*rūpa*), чувствование (*vedanā*), идеи (*saṃjñā*, также вербализованное восприятие), энергии связи (*samskāras*, также волитивные акты) и сознание (*viññāna*).

Трудно себе представить — в не-буддийском описании, конечно, — более общее место или более избитую формулировку, которая повторяется в тысячах книг и статей о буддизме за последние два века. Только в смысле позиций Взаимообусловленного Возникновения и Возникновения

72

Мысли она может быть объяснена философски. Вот одно из нескольких возможных объяснений: пять агрегатов — это то, как сознание (или мысль) себя конструирует, представляя себя одним сложным целым, состоящим из одновременно возникающих (действующих, работающих) элементов (мыслей, дхарм и т.д.). Это объяснение можно было бы, с нашей точки зрения, назвать *объективным*, поскольку оно возможно только на уровне другого сознания — то есть сознания, йогически наблюдающего другие сознания и себя само как *другое*, — и поскольку наблюдаемое «конструирующее» сознание само себя не осознает как пять агрегатов и может ошибочно думать о себе как о «Я». И этим объяснением предполагается, что какие-то процессы мышления уже завершены и что к ним не будет возвращения в порядке бесконечных регрессивных рефлексий. Но вернемся к самим агрегатам. Δ 1, «контакт» (*phassa* — букв. «осязание») здесь замещает работу всех органов чувств (кроме ума), соответствуя первому из пяти агрегатов, форме (*rūpa* — в смысле «зрения»), и, как последняя, является единственной разновидностью агрегатных состояний дхарм, которая *не мыслит* (или не осознает). То есть и «контакт», и «форма» относятся к мышлению (и являются им!) как его пассивная сторона, как мыслимое (об этом в следующей лекции). Остальные 4 ΔΔ буквально те же, что и 4 следующих агрегата. И там, и там сознание фигурирует как синтезирующий уровень, на котором мысль знает не-мысль (мыслимое) и от которого она может перейти к знанию не-мысли как мысли и себя как «не-Я». Это и есть то йогическое знание, в котором мысль созерцается как конструирующая себя в виде особого объекта — пяти агрегатов. Знание — как результат йогической объективации сознания, а не «Я» (ибо такого объекта нет, не говоря уже об одушевленном существе или человеке). Именно объективации, а не абстракции, хотя возможны случаи, когда философские результаты обеих будут одними и теми же.

Третье дополнение. Еще раз (последний) возвращаясь к тому, что было сказано о дхармах в первой лекции и об их содержании (или его отсутствии) — в этой, я хочу снова

73

напомнить: сущность понимания дхарм (именно сущность их *понимания*, поскольку у них самих сущности нет!) в том, что мы идем от *слова* «дхарма», а не от его значения. Мы всегда *уже* знаем, что такое дхарма, в порядке ее йогически «предуготовленного» знания, которое реализуется как знание в нашем смысле только задним числом. Тогда мы говорим: «это — дхарма», «все — дхармы» и т. д.

Теперь несколько замечаний о философии возникновения мысли. Первое и, наверное, самое важное — это то, что всякая мысль есть возникновение мысли. Более того, только мысль возникает, ничто другое не возникает. Отсюда делается вывод, что возникновение — это только возникновение мысли. То есть *все, что возникает, есть мысль*. При всей тавтологичности последней формулировки, она имела очень интересные последствия для формирования и развития философии школ Большой Колесницы. Ведь здесь нет онтологического противопоставления мысли — не мысли. Потому, что нет онтологии. А онтологии не может быть в силу Взаимообусловленного Возникновения. Тогда единственно возможным будет противопоставление по признаку обусловленности: обусловленная мысль — необусловленная мысль (но никак не противопоставление, скажем, мысли тому, о чем эта мысль, поскольку мы уже знаем, что все ее объекты всегда уже включены в случай ее возникновения). Снятие этого противопоставления, об одном случае которого я буду говорить в следующей лекции, было весьма важным шагом в переходе от того, что я бы условно назвал буддийским «не-монизмом», к тому, что я бы столь же условно обозначил как буддийский «недуализм» в философии мысли.

Второе замечание носит скорее общеметодологический характер. Нормальное, не йогическое мышление может схватить мысль только в ее агрегатном, комплексном состоянии, которое не может быть редуцировано к возникновению мысли. Но и в йогическом созерцании мысль схватывается только как мгновенный, атомарный факт. Ее «путь» неизвестен. Она, строго говоря, не имеет происхождения (*anutpanna*). Об обусловленности ее возникновения можно говорить только в смысле ее возникновения *вместе*

74

с тем, что мы называем термином «случай». Ее возникновение *без* «случая», то есть как *необусловленной* мысли, полагается недоступным не только йогическому созерцанию, но и Высшему Знанию Будд и Бодхисаттв.



Третье замечание — о времени. Мы говорили выше о том, что возникновение мысли играет роль своего рода «единицы времени» и что оно не отделено во времени от своего «случая». Но и сам «случай», как бы он ни был сложен по своему составу, также не имеет своего «внутреннего» времени. Его скорее можно было бы представить как *топос* возникновения мысли. Время имеет смысл, только когда речь идет об агрегатных, сложных состояниях мысли, или, говоря иными словами, об эмпирически воспринимаемых событиях. В этом смысле время — это категория, характеризующая наше восприятие более, чем воспринимаемые им объекты, то есть категория квазипсихологическая. В *дхьяне* объекты созерцаются синхронно.

Все, что здесь было сказано о мысли,— очень трудно понять прежде всего потому, что дхармическая философия мысли ранних буддийских школ (да и многих поздних тоже) крайне *не эпистемологична*. Ибо здесь мы имеем дело не с нормальным, а с особым йогическим знанием. Эпистемология в буддизме начинается либо когда нормальное знание (которое само может явиться одним из *объектов* йогического) выделяется из контекста созерцания, либо когда само йогическое знание становится объектом нормального. Если отвлечься от различий между этими двумя знаниями — как пример *эпистемологического* подхода, — приведенный нами текст Возникновения Мысли можно, вместе с его объяснением, представить как особую позицию (особую философию мысли). Философски главным в этой позиции будет понимание мысли как мысли о чем угодно, обо всем или ни о чем. При том, что все, о *чем* она, будет не в ней самой, а в «случае» ее возникновения, а сама она остается той же одной, отдельной бескачественной мыслью. В этом уже есть возможность того, что позднее получило название философии пустоты (*śūnyavāda*), о некоторых выводах из которой я буду говорить в следующей лекции.

75

#### Лекция 4. МЫСЛЬ И МЫШЛЕНИЕ КАК НЕВОЗМОЖНОСТЬ: МЫСЛЬ - НЕ ОТКУДА, А КУДА; КОНТИНУУМ МЫСЛИ И ВОЗМОЖНЫЕ ФИЛОСОФСКИЕ ПОСЛЕДСТВИЯ

Около четверти века назад Мераб Мамардашвили сказал в своей лекции московским психологам, что «мышление — это вещь совершенно невозможная» (именно мышление, а не его понимание!), Тогда я, разумеется, эту фразу не понял (хотя часто ее цитировал). Еще через десять лет один замечательный знаток буддийской философии, когда я спросил его о том же, что такое мысль, очень спокойно отвечал: если речь идет о буддизме, то надо спрашивать, что такое *citta* (то есть слово, обозначающее «мысль» на санскрите и пали), а не «мысль».

Так мы возвращаемся к началу предыдущей лекции. Продолжая свою мысль, Мераб сказал: да, мышление невозможно, но оно тем не менее случается. Почти как в буддизме — «возникает»! На этом, однако, аналогия обрывается. Дело в том, что для Мераба как теоретика (в феноменологическом смысле этого слова) мышление оставалось (в отличие от сознания в его понимании) природным феноменом, требующим для своей реализации «сверхприродных» усилий — науки, философии, искусства и т.д. Для буддийских учителей Абхидхармы мышление всегда префабриковано, всегда уже искусственно произведено в йогическом созерцании, а потом для нас извлечено из этого созерцания в виде того, что обозначено словом *citta*. Но как натурный феномен мышление для них, так же как и для Мераба, совершенно невозможно. Отсюда введение ими так называемых синонимических дхарме «мысль» (Δ 5, *citta*) дхарм: «способность ума», «сила ума» и т. д., по своим объяснениям совершенно одинаковых с «мыслью».

76

Однако само слово «невозможно» имеет разные смыслы у Мераба и буддийских учителей. У него это слово употребляется в подчеркнуто риторическом контексте и имеет в виду мышление как уже случившееся. Он говорил: «Я держу эту мысль (держание мысли здесь выражение почти йогическое), и, пока я ее держу, я знаю, что она — есть. Но если подумать, как это случилось, то это совершенно невозможно». Буддийские учителя говорили: это невозможно, потому что этого нет. Держать мысль (йогический термин) для них — то же самое, что держать йогическую интенцию, направленную на мысль, мышление. Сама мысль — неудерживаема. Текст, который я сейчас процитирую, — один из самых точных и конечных в своих выводах буддийских текстов о мысли.

IV. 10 (15). «Что есть, о Кашьяпа, лекарство Запредельного Знания? Это знание причинности и Взаимообусловленного Возникновения. Знание, которое исходит из учения о небытии „Я“, небытии одушевленных существ, небытии никаких существ, небытии личности, небытии инди-



вида. Знание, в котором нет страха невосприятия фактов и вещей мира, ибо это знание об их пустотности. Знание, которое ищет мысль, все усилия которого направлены на мысль, на исследование мысли, ее знание и понимание. Он, ищущий мысль Бодхисаттва, думает:

Что же такое мысль в ее привязанностях или отталкивании и гневе, неотстраненная и заблуждающаяся? Какая она — прошлая, будущая или настоящая? Но ведь если она прошлая, то она уже прекратилась. Если будущая, то она еще не возникла. Если настоящая, то непостижима в возникновении.

О Кашьяпа, мысль не существует ни внутри, ни снаружи, ни в промежутке; она не постигается как существующая. У нее нет формы, оттого ее невозможно увидеть. У нее нет внешнего вида; ее невозможно познать, и у нее нет места. Ее никто не видел, не видит и не увидит — даже все Будды.

...О Кашьяпа, мысль подобна майе (иллюзии), которая возникает в разных образах нереальности. Она подобна потоку, ибо поток только в движении возникновения и исчезновения. Она как ветер, уносящийся вдаль, во все

77

стороны, и его не остановить, не схватить в восприятии. Она — как свет лампы — лишь обусловленно возникает, не пребывая, не существуя.

О Кашьяпа, где бы ты ни искал мысль, ты ее не найдешь. А чего не найдешь, того не воспримешь. А то, что невоспринимаемо, не может быть прошлым, будущим или настоящим. А что не есть прошлое, будущее или настоящее, то — вне пределов трех времен. А то, что за пределами трех времен, то ни существует, ни не существует. А то, что ни существует, ни не существует, то — нерожденное. А что не рождено, у того нет своей сущности (или своей природы — *svabhāva*). А что не имеет своей сущности, то не возникает. А что не возникает, то не прекращается. А что не прекращается, то не движется. А что не движется, то не приходит, не уходит, не умирает, не рождается снова, не возникает обусловленно. А что не возникает обусловленно, то необусловленно (*asamskrta*). А то, что необусловленно, то и есть источник (*gotra* — „род“) Благородных (*ārya* — то есть Будд)»<sup>12</sup>.

Выше я назвал этот текст «конечным» (а не, скажем, «окончательным») в отношении мысли потому, что он экспонирует направление, в котором мысль исследуется. Точнее — направление, в котором объясняется ее невозможность. Заметим, что все начинается, как и в предыдущем «случае», с возникновения обыкновенной чувственной (то есть привязанной к объектам чувств и т. д.) мысли, о которой можно сказать только то, что она «возникает». Но и ее возникновение — это лишь точка отсчета, а не реальная точка во времени или пространстве. Ибо в тексте сказано, что у мысли нет времени и она не может быть локализована. Таким образом, следуя за объяснением Будды, мы не можем спросить о мысли, откуда она. Но уже знаем куда: в этом объяснении направление мысли — в «никуда» абсолютной (нирванической) необусловленности буддства, в Готру Благородных. Хорошо, но ведь здесь говорится о направлении в объяснении, не о направлении самой мысли, не так ли? Ведь говорить о направлении самой мысли, о которой мы уже знаем, что она «не движется», было бы непростительным натурализмом! Но тогда нелишним было

78

бы и задать вопрос: а не будет ли «провалом» в натурализм и сам вопрос о возможности или невозможности мысли?

Чтобы ответить на этот вопрос, вернемся к первому абзацу нашего текста. Будда, который сообщает Кашьяпе о бесстрашии не-восприятия, о небытии существ и личностей и о невозможности мысли, сам бесстрашен, сам не существо и не личность и, наконец, сам не мыслит, в том смысле, в каком объясняет невозможность мысли. Позиция, с которой он объясняет, бесконечно дальше от позиции самого высшего из возможных йогических состояний, чем последняя от самого низшего из состояний обыкновенных живых существ. Эта позиция, точнее, «не позиция» Будды и есть то «место — не место», то условное «куда» мысли (не мысли вообще, а любой мысли), где она получает свое разрешение как необусловленная, полностью пробужденная и предсуществующая всему возникающему и невозникающему. Сама эта сверхпозиция не может характеризоваться ни невозможностью, ни не-невозможностью мысли, потому что она — нехарактеризуема (*alaksana*).

В текстах середины I тысячелетия н. э. предлагается несколько версий философского истолкования этой позиции. Рассмотрим две из них, которые я условно называю «слабой» и «сильной». Согласно слабой версии, мысль безначально возникает (то есть не было времени, когда

не было бы возникновения мыслей) в одушевленных существах (как бы топосах ее возникновения), тоже безначальных. В потоках мысли, возникающих в этих существах — как в течение их «жизней», так и в циклах перерождений (напомню, что это потоки «перерождаются», не существа), — может возникнуть мысль о полном освобождении от мира Взаимообусловленного Возникновения (включающего в себя сами эти потоки мысли, так же как и одушевленные существа). Эта Полностью Пробужденная Мысль (*bodhicitta*) в Полностью Пробужденном Существе и видит (знает) любую мысль и мысль вообще так, как она описана в нашем тексте.

Согласно сильной, или «перевернутой», версии, никто не знает мысли, как она есть (даже Будды, как в нашем тексте). Мы не можем знать мысль в ее возникновении не только как натуральный объект, но и как объект уже йогически

79

трансформированный. (То есть, строго говоря, йог знает, что он делает с мыслью, не саму мысль — в отличие от простого человека (*prthakjana*), который ничего с ней не делает.) Мысль (точнее, возникновение мысли) существует только в факте Полностью Пробужденной Мысли, в которой, и только в которой, она узнается как непробужденная, со всей «историей» потоков мыслей и живых существ, в которых она возникала, то есть со своей картиной, описанной в нашем тексте и резюмированной в слабой версии. Но самое философски важное здесь — это то, что опять же фактически — то есть только в смысле нашего (а не Будд!) говорения и думания о ней — мысль со всеми ее «случаями» (то есть со всем мыслимым ею миром феноменов) генерируется в пробужденной мысли Будд и Бодхисаттв. И эта генерация — которая сама, разумеется, не знает времени — является по необходимости обратной: от узнавания пробужденной мыслью любой мысли как пробужденной — к источнику (*gotra*) этой пробужденности в любой непробужденной мысли.

Говоря о сильной версии истолкования позиций двух последних текстов [(14) и (15)], я не могу удержаться от аналогий с некоторыми современными философскими и научными идеями, сознавая при этом спекулятивность и произвольность этих аналогий. К этому особенно побуждает центральный момент сильной версии — «захват» мысли вообще и любой мысли в отдельности пробужденной мыслью; момент, от которого и происходит обратный разворот той же мысли в ее генерации мыслью пробужденной.

Начну с «чистой феноменологии» (*die reine Phänomenologie*) в моем чисто выводном — то есть в порядке вывода из раннего Гуссерля — понимании. В таком понимании мысль как идея о мысли не существует до или вне мышления о ней, то есть до и вне акта рефлексии. Последний я могу понимать как безразличный к содержанию (в буддийском смысле, объекту) рефлекслируемой мысли, так же как и к ее «психическому» субъекту, не существующему в «составе» гуссерлевской трансцендентальной субъективности.

Таким образом, крайне упрощая феноменологический подход, можно было бы сказать, что мысли как идеи нет без рефлексии. Хорошо, а что можно будет сказать о мыс-

80

ли как натурном феномене? О мысли, у которой есть [именно «есть», а не «возникает вместе с», как в тексте (14)] содержание?

Ответ на этот вопрос дает Стивен Хокинг, *enfant terrible and darling* британской теоретической физики. В конце своей книги «Краткая история времени» он пишет, что из его гипотезы о происхождении Вселенной в результате «Большого взрыва» (Big Bang) прямо следует, что то, что случилось в первые миллиардные доли секунды после взрыва, абсолютно предопределило все последующие события, включая его гипотезу об этом, то есть мысль о взрыве как начале всего. (О взрыве, который, заметим, сам не имеет причин, ибо последняя лежит за пределами физически мыслимой Вселенной.) Здесь — прямая аналогия с буквально (то есть по Александру Кожеву) понимаемым Гегелем, который говорил, что Абсолютная Идея нашла свою самореализацию в порядке исторического процесса в его, Гегеля, «Йенских семинарах» (1806 г.). На этом, как мы знаем, у Гегеля собственно (*proprement dit!*) история закончилась, как и философия. Хокинг здесь скромнее (или он не читал «Феноменологии духа»). Его гипотеза, пожалуй, ближе к слабой версии, хотя и обладает некоторыми чертами сильной. Но в обоих случаях (!) мысли, Гегеля и Хокинга, философия — очень тяжелая: однолинейно направленный абсолютный детерминизм, примитивный онтологизм и, конечно, «тупиковая точка» начала (то есть творения). Хотя и со слабой надеждой на рекуррентцию у Хокинга. Что делать! Философия так легко не выигрывает. В обоих случаях, при всем их различии (я не говорю о различии личностей — Гегель не пил виски «Белая лошадь» и не убежал от жены на инвалидной коляске с молодой медсестрой), та же

интуиция о единстве (точнее — об одной природе) знающего и известного, мыслящего и мыслимого и об отсчете событий от данного момента или факта мышления о них.

Гораздо более сильно, я бы сказал, предельно, эта философская интуиция выражена в мышлении Ричарда Фейнмана. В своих «общедоступных» лекциях по квантовой электродинамике он говорит примерно так: «Что такое фотон, я не знаю, и вы, наверное, тоже. Как „что“ он не

81

существует. Но на основании эксперимента можно сказать: фотон движется из точки А в точку В (поскольку детектор света засек движение в этих точках). Еще мы знаем, что если направить под определенным углом пучок фотонов из точки А (источник света) в точку В, расположенную на зеркальной поверхности, от которой фотоны будут отражаться под тем же углом и попадать в точку С, где находится детектор фотонов, то туда попадет 4 процента фотонов, зарегистрированных в точке А. Почему именно 4 процента? А не почему! Просто так устроена природа, или Вселенная, или называйте это устройство каким угодно другим словом».

Здесь прямая аналогия с сильной версией позиции текста (15). Только вместо мысли — фотон, точнее, мысль о фотоне как о том, что мыслится только как «движение от А к В» или как то, 4 процента чего попадают в С. Причина этого отбрасывается не в силу так называемого доказательства Гёделя, а потому, что ее нет, а есть устройство — одно для фотона и моей мысли о нем, то есть что и последняя так устроена, что знает фотон как движение из А в В и т. д. Но это — только об обусловленном. Пробужденная Мысль видит не только обусловленное, но и необусловленное, то есть Источник Благородных *[āryagoṭra]*, в самом конце текста (15)].

Главная трудность понимания позиции нашего текста (в обеих версиях) состоит в том, что сама эта позиция трансцендентальная, в то время как мысль, о которой идет речь, всегда и трансцендентальна, и не трансцендентальна. Именно эта двойственность, по словам Эдварда Конзе, делает едва ли не невозможным для философа, не прошедшего школы йогического опыта, это «переключение» в наших суждениях с эмпирического на трансцендентальное.

Мы читаем в текстах Абхидхармы, что мысль обусловленно возникает не только вместе со своим случаем, но и в данном индивидуальном континууме мысли (*cittasamāna*), который и есть то, что мы называем «жизнь» (в смысле «одна жизнь, другая жизнь», «моя жизнь, его жизнь» и т. д.). Вот описание этого континуума.

IV. 11 (16). «Перейдем теперь к объяснению порядка упражнения в йоге вспоминания (*anussati*) смерти.

82

Смерть — это обрывание (или „отрезание“) жизненной способности [*jīvitindriya* — 18-я дхарма согласно тексту (14)] в одном существовании (*ekabhava*). Обыкновенная смерть, о которой сейчас разговор, бывает двух родов — нормальная и безвременная (*akālamarana*)... Но всякая смерть — это обрывание континуумов (*sanitaria*)... в силу действия прежних поступков (*karma*).

...В йоге вспоминания (*sati*) смерть созерцается как момент сознания (будущего) рождения, а рождение — как уже содержащее момент (сознания) смерти.

...Сколь краток один момент жизни! Он столь же краток, как один момент мысли [*cittakhaṇa*, то есть момент Возникновения Мысли, как в тексте (14), меньше которого не может быть времени]. Подобно тому как колесо повозки вращается и останавливается внутри окружности своего обода, так же и жизнь одушевленного существа измеряется мгновением мысли. С прекращением мысли прекращается (данная) жизнь»<sup>13</sup>.

Это отрывок из «Пути Очищения (от Скверн)» (*Visuddhimagga*), одного из важнейших неканонических текстов буддизма Малой Колесницы. Из неканоничности этого текста следовало — и реально-исторически тоже, — что его позиция могла не только не приниматься, но и прямо отвергаться (как, например, в современной школе «Буддийского Реализма» Достопочтенного Суманы Сири), что, разумеется, предоставляет больший простор для философских толкований. Кроме того, этот текст — чисто йогический: он является единственным сохранившимся в тхеравадинской традиции с древних времен (его автор, великий комментатор Буддхагхоша, жил в конце V или начале VI века н. э.) «полным» учебником буддийской йоги на языке пали. Итак, что такое континуум мысли и при чем здесь смерть?

Слово «континуум» мысли имеет два значения. Во-первых, это следующие друг за другом серии Возникновений Мысли (*cittavīthi*), которые обусловленно (то есть в силу Взаимообусловленного Возникновения) связаны друг с Другом (то есть как одна мысль с другой внутри серии, так и одна серия с другой внутри континуума). В этом смысле континуум мысли — это то, внутри чего ни один «момент

мысли» (*cittakhana*) не может возникнуть одновременно с другим. Или это такая связь возникновений мысли, в которой никакая мысль не может возникнуть в тот же момент, что и другая. Вместе с тем это и такая связь, которая предполагает и некоторую, условно говоря, «пространственную компактность» возникновений и их серий внутри данного континуума и, таким образом, отделенность одного континуума от другого в пространстве. Эта связь обеспечивается энергиями связи [или «сознательными интенциями» (*samskāras*), в общем смысле соответствующими четвертому агрегату индивидуального существования или А 4 в тексте (14)]. Они «держат вместе» мыслительное содержание континуума, с одной стороны, а с другой — продолжают, продлевают его как «целое» во времени. В каком времени? Но ведь мы уже знаем, что время — это время мысли и сознания. Другого времени нет. И в этом времени, точнее, в смысле этого времени каждый данный континуум мысли безначален. То есть не было времени, когда бы его не было. Он прекратится только с прекращением энергий связи в цепи Взаимообусловленного Возникновения вместе с прекращением индивидуального сознания, то есть в Нирване. Смерть, согласно нашему тексту, и является тем особым моментом мысли в континууме, который как бы разделяет его на разные «жизни» и «существования», но этот же момент мысли и соединяет данное существование со следующим, будучи своего рода латентным сознанием их связи (*patisaṇḍhi*). Именно поэтому буддийские философы могут говорить, хотя и с оговорками, о перерождении и другом рождении — но не континуума мысли, ибо его никогда нет, он всегда становится, возникает с возникновением «составляющих» его мыслей и серий мыслей, а того, чем условно этот континуум обозначается: именем личности, Благородной Личности, Бодхисаттвы, Будды. [Кстати, «имя» (*nama*) как термин, обозначающий «сознание», — буддийское изобретение.]

Так мы переходим ко второму значению слова «континуум», в котором оно обозначает тот «отрезок» континуума в его первом смысле, который начинается с первой мысли о (настоящем) рождении и (будущей) смерти данного жи-

вого существа (*satta*) в момент зачатия и заканчивается последней мыслью о (настоящей) смерти и (будущем) рождении в момент смерти. Именно в этом его значении континуум мысли становится почти синонимом живого существа и одновременно тем «местом», где возникает мысль со всеми ее «случаями» в порядке Взаимообусловленного Возникновения. Так как, позволю себе напомнить, сама формулировка Взаимообусловленного Возникновения — это только о мысли (или сознании, но об их различиях ниже). Именно в связи с осознанием Взаимообусловленного Возникновения в отношении индивидуального мышления буддийские учителя середины I тысячелетия н. э. ввели понятие мысли как элемента (и условия) индивидуального существования. (То есть, строго говоря, опять же индивидуального «места» мышления.) Это понятие «мысли существования» (*bhavaṅgacitta*) было введено именно в силу, я бы сказал, чисто философской необходимости в чем-то хотя и мыслительном, но вместе с тем и природном. Ибо «мысль существования», обозначая вместе первую и последнюю мысли одушевленного существа, также обозначает и ту неосознанную «природную» силу, которая понуждает континуум мысли каждый раз продлеваться от рождения к смерти и снова рождаться, от смерти к следующему рождению. Последнее обстоятельство подчеркивается еще и разъяснениями позднейших комментаторов, полагающих, что «мысль существования» не может себя знать, в ней нет самосознания (*svasamvedana*). Как понятие континуума мысли, так и его конкретизация, понятие «мысли существования», явно появились как выводные и дополнительные в отношении к позициям наших текстов о Взаимообусловленном Возникновении и о Возникновении Мысли. Их постулятивность кажется многим буддистам и буддологам натянутой и, так сказать, вырожденной, что, я думаю, связано с несвойственной буддизму натурфилософичностью этих понятий. На основании постулата о континууме мысли можно сделать два предположения общеприимского характера. Первое, поскольку каждый континуум мысли безначален в своем возникновении и поэтому «перерождался» в бесконечном количестве существ, то можно предположить, что в каждом

континууме возникали мысли всех континуумов. То есть что нет мысли, которая возникла бы в одном континууме и не возникла бы в другом. Второе, что каждый «отрезок» данного континуума, то есть каждый континуум одной жизни (или одного перерождения), содержит в себе, тем или иным образом, все мысли всего данного континуума. На втором предположении, которое я бы назвал «сверх-сильным», я остановлюсь в пятой лекции. Сейчас только замечу, что оба



предположения уже содержат, имплицитно, проблему содержания мысли, то есть о чем она, которая никак не решается одной отсылкой к перечислению ее объектов [как в тексте (14)], с одной стороны. С другой же — эти предположения подразумевают и наличие образов и модификаций (*parināma*), в которых мысли «пребывают» или «остаются» в континууме мысли — пока, в наших текстах они ведь только возникают.

Обе проблемы — и содержания мысли, и ее образа или модификации — привели буддийских мыслителей первой половины I тысячелетия н.э. к необходимости введения сознания, в смысле, в котором это слово уже не будет синонимичным или будет не полностью синонимичным слову «мысль». Об этом — в пятой лекции.

## **Лекция 5. СОЗНАНИЕ И МЫШЛЕНИЕ; «ОСТАТОЧНОЕ» СОЗНАНИЕ; ОТ СОЗНАНИЯ ОПЯТЬ К МЫСЛИ; ЗАКЛЮЧЕНИЕ**

Эту лекцию я не начинаю с вопроса «возможно ли сознание?» — ибо в смысле позиций Возникновения Мысли и континуума мысли, изложенных в предыдущей лекции, сознание всегда есть. Но чтобы это было легче понять, обратимся сначала к слову «сознание» в нашем повседневном языке. Сейчас я суммирую основные значения этого слова по Оксфордскому словарю, Словарю Кол-

86

линза и Словарю современного русского языка Ушакова, что, я думаю, вполне достаточно для нашего с вами, опять же обыкновенного, понимания этого слова (мои добавления — в скобках).

Первое значение. Сознание — это осознание, осознание того, с чем данный человек имеет дело, включая его самого, совершаемые им действия, говоримые им слова, мыслимые им мысли, так же как и действия, слова и мысли других людей, факты и события мира и т. д. [Ну, разумеется, это предполагает, что кто-то (этим кто-то может оказаться и сам данный человек) знает или может знать, с чем данный человек имеет дело. То есть это содержит импликацию (крайне рискованную!) существования некоторого «объективного положения вещей» и «объективного наблюдателя» этого положения вещей. Кроме того, это предполагает конкретный вопрос (запрос, необходимость и т. д.) относительно того, *что* осознается, ответом на который и будет экспонирование человеком его осознания.]

Второе значение. Сознание — это состояние, в котором осознание, в смысле первого значения, имеет место либо может иметь место. (Что, разумеется, предполагает, что есть другие состояния, в которых осознание не происходит или не может происходить, но которые, чисто семантически, являются производными от первых. Примеры таких состояний даны в широчайшем диапазоне — от глубокого сна до полных амнезий.)

Третье значение. Это — способность осознания, мыслимая как некое органическое свойство, приписываемое одним объектам и неприписываемое другим. Во всех трех значениях самосознание предполагается как производное от сознания по объекту, то есть когда объект сознания является и его субъектом.

Никогда не спорьте со словарем. Спорить со словарем — это не деконструкция, а глупость. Но деконструкция, которая интуитивно исходит из тождественности слова концепту (как Витгенштейн исходил из тождественности концепта слову), не философия, а вырожденная филология. Заметьте, что, вводя в первой лекции «текст» вместо «идеи», я уже этим отрицал возможность их тождества. Какое может быть

87

тождество, когда «идея» в буддийской философии не деконструируется, а отсутствует? Как отсутствует «Я» в качестве субъекта мышления и сознания, но присутствуют мышление и сознание.

Теперь, перед переходом к нашему последнему тексту, который я называю текстом о сознании, я постараюсь объяснить буквальный смысл слова «сознание» в буддийской философии. Но объяснить его таким образом, как если бы я пользовался буддийским словарем для перевода значений этого слова в смысле его значений в наших словарях. (Из этого уже должно быть ясно, что процедура объяснения слова «сознание» будет совсем другой, чем процедура объяснения слова «мысль». Помните, в предыдущей лекции, «мысль — это citta?»)

Я думаю, что в первом буддийском значении слово «сознание», применительно к отдельному континууму мысли (или одушевленному существу), будет означать сумму тех содержаний, которые возникающая мысль находит уже готовыми при своем возникновении. Или, говоря примитивно-эмпирически, скажем берклеански, это те уже имеющиеся в континууме «идеи»,



которыми эта мысль может оперировать как осознаваемым или могущим быть осознанным. Взятое в этом значении сознание может классифицироваться по органам чувств (включая мапас, ум, разум) или по другим, так сказать, «органическим» признакам, связанным с его условной локализацией в отдельном живом существе (как континууме мысли). При этом, однако, сознание как сознание, то есть в смысле *сознания ума (manovijñāna)*, в отличие от сознания зрения, слуха и т.д., служит здесь единственным синтезирующим уровнем, на котором все воспринимаемое, воспринятое и могущее быть воспринятым есть сознание (сейчас я не буду вдаваться в детали, как это происходит в буддийской теории сознания).

В своем втором буддийском значении сознание — в отличие от его более простого и однолинейного понимания в текстах палийской Абхидхаммы — является не только фактом осознания, осознанностью, осознаваемым и т.д., но и своего рода (какого, будет сказано ниже) «после-фактом» этого факта. Объяснить это безумно трудно в силу той же

88

двойственности трансцендентального и не трансцендентального в суждениях, о которой говорил Эдвард Конзе. Возьмем простой (описуемый) факт чувственного восприятия в его самой простой буддийской трактовке, факт обоняния розы. Этот факт предстает (точнее, конечно, созерцается) в порядке серий (*viññi*) дхарм, примерно таким образом: 1. Контакт органа обоняния (хотя при этом происходят и контакты всех других «органов» с их объектами, но от этого мы здесь отвлекаемся) с его объектом, «розой». 2. Синтез (в моем распоряжении просто нет более подходящего слова) этого контакта в сознании обоняния (*gandhadhātu vijñāna*), то есть «запах розы», более или менее аналогичный, с нашей психофизиологической точки зрения, «голому» факту сенсорики. 3. Вторичный синтез «запаха розы» на уровне сознания ума (*manovijñānadhātu*), когда он уже готов, приготовлен (*vipāka* — в первом своем значении безусловно кулинарный термин) к дальнейшим трансформациям (*pari-nama*) осознанным и неосознанным, йогическим (то есть как объект созерцания) и не йогическим (как объект наслаждения, например) и т.д. Так вот, только в этой третьей фазе «запах розы» становится тем фактом, который может иметь «после-факт», какой-то остаток, след, что-то вроде «запаха запаха розы», но уже полностью лишенного своих чувственных характеристик и готового к хранению, сохранению, накапливанию в континууме мысли в его целостности, а не только в отдельном его жизненном отрезке.

Таким образом, 1) контакт возникает и проходит, 2) сознание контакта возникает и проходит, 3) сознание сознания контакта возникает и... может пройти, исчезнуть (стереться и т. д.), а может и остаться в виде остатка или следа. Об этом, хотя и в крайне лапидарной форме, наш последний текст.

V. 12 (17). «Тогда спросил Бодхисаттва Вишаламати: О Господи, говорил же Будда о Бодхисаттвах, искушенных в тайнах мысли, ума и сознания? Не соблаговолит ли Будда, Господь, объяснить, что эти слова значат? Будда отвечал:

[а] О Вишаламати, опять и опять разные одушевленные существа оказываются ввергнутыми в круговорот рождений, смертей и перерождений. Тогда, прежде всего, мысль

89

(*citta*) со всеми ее семенами (*bīja*) апроприирует (феномены) двух разновидностей. Первая — это органы с их телесностью (то есть формой). (Вторая — это) следы (отпечатки, остатки) объектов (органов чувств), сознания (*nāma* — букв. „имя“), идей и концепций, выраженных словами (*nimitta* — „обозначенных“). Апроприируя их, мысль становится зрелой (букв. — „готовой“), расширяется и развивается.

[в] ...Мысль, апроприировавшая эти две разновидности феноменов, и есть апроприирующее сознание (*ādānavijñāna*), на основе которого и возникают шесть агрегатов сознания (то есть пять органов чувств и ум). Но каждый из них, в свою очередь, возникает и на основе пяти других. Так, достаточно любому из пяти сознаний органов чувств начать осознание чувствования соответствующего органа, как сознание ума немедленно входит в осознание этого осознания с его чувствованием и объектом.

[с] ...Это сознание, названное „апроприирующим“, потому что им апроприируется тело (одушевленного существа), называется также „накопленным“ (букв. — „заложенным“, хотя лучше „остаточным“) сознанием (*ālayavijñāna*), ибо оно связывает и держит вместе (все остальные элементы) как одно в этом теле. Еще оно называется „мыслью“ (*citta*), ибо вбирает все (ощущаемое) от зримого, слышимого, обоняемого, вкусового и от осязаемых феноменов (дхарм).

...Тогда Будда сказал гатху (стих):

[в] Апроприирующее сознание, глубокое и тонкое,  
(Имеющее в себе) все семена, бурным несется потоком.

Опасаясь, что это (сознание) они примут за „Я“, Я не раскрыл этой тайны неопытным (ученикам).

[е] ...Тогда, что же насчет образов, созерцаемых мыслью, йогически сосредоточенной в самадхи, — отличны ли они от самой этой мысли? — Нет, как мыслимые образы, так и мыслящая (созерцающая) мысль, как мыслимый объект, так и его осознание — одно, одна мысль, (данная) только в сознании (*vijnāptimātra*).

90

...Мысль мыслит только мысль (*cittamātra*). Никакая вещь не видит никакую (другую) вещь. Обусловленно возникающая мысль — только она мыслит и только она мыслима. Сосредоточенные на мысли в самадхи знают, что то, на чем мысль сосредоточена, и сосредоточенная на объекте мысль — одно. Они знают, что у мысли два аспекта: активный — мышление и пассивный — мыслимое»<sup>14</sup>.

Этот текст из Сандхинирмочана-сутры, то есть, по-видимому, первый священный (то есть вложенный в уста Будды) текст, излагающий Учение о Сознании (*vijnānavāda*). Немного позднее, в комментариях и трактатах Асанги и Васубандху (III—IV вв. н. э.), это учение заняло центральное место в философской школе того же имени. Но пока в самой сутре оно еще не более чем развернутая позиция, не только вполне совместимая с позициями текстов (14)—(16), но и легко выводимая из них. Но есть и очень важные различия. Посмотрите, в тексте о возникновении мысли мысль возникает и исчезает, оставаясь в своем месте («случае»). Точнее, возникает и исчезает вместе со своим «случаем». Если отвлечься от времени ее возникновения, то есть нулевого времени, то она пространственно замкнута в свой «случай». Вместе с тем, если брать Возникновение Мысли в его биллионах и триллионах моментов — здесь уже будет не только время, но и направление: условное направление условного времени условного же потока мысли. Условного, поскольку последний еще не обрел своей конкретизации в континууме мысли, «разрезанном» на индивидуальные континуумы жизней отдельных одушевленных существ. В этом случае просто говорится: мысль возникает в потоке. В следующем тексте, о невозможности и непостижимости мысли, мысль полностью «денатурализирована», так сказать. Ни о каком, даже условном, времени не может быть и речи, так же как и о возникновении или прекращении мысли. Мысль имеет «свое» направление только в беседе Будды с Кашьяпой. И это «нулевое», несуществующее направление, ибо объект мысли Будды здесь — это любая мысль (заметьте, а не мысль вообще!), направление которой только в чистом пространстве (*ākāśa*) мысли к тому, что она

есть,

91

то есть к мысли Будды. И наконец, в тексте континуума сознания мысли условно «локализуются» в потоке, но не как в пространстве, а как именно во времени их серийного движения. Тогда направлением их движения будет в индивидуальном отрезке континуума — от рождения к смерти и от смерти к другому рождению, а в целом континууме — из его безначальности к возможному (а по некоторым текстам — обязательному) концу в Полном и Совершенном Пробуждении Буддства. В последнем нашем тексте сознание не имеет своего времени вообще; оно дано всегда как уже имеющееся и апроприирующее, не только создаваемое им («его») тело (*vijnānakāya*), но и все свои прошлые состояния (в виде того, что я назвал «после-запах» или «запах запаха»). В этом смысле всякое «остаточное» или «накопленное» сознание (*ālayavijñāna*) — это не только «мгновенный снимок» индивидуального сознания, но и такая его «картина», которая, по крайней мере во многих своих чертах, будет сохраняться на протяжении всего «отрезка» континуума или даже длиться за его пределами, до «конца» континуума. Но обратимся к § [а] сутры.

Сознание (или мысль, здесь это опять синонимы) всегда является уже апроприирующим *все* семена. Иначе говоря, все после-факты, остатки мыслей, все «запахи запахов» розы. Но эти семена, составляющие апроприирующее или остаточное сознание, — не куча, не частицы в броуновском движении. Они являются только в определенной, более или менее стойкой конфигурации, и каждое из этих семян имеет тенденцию к образованию данной конфигурации, то есть данного индивидуального остаточного сознания (*ālayavijñāna*). Более строго говоря, каждое семя и есть такая тенденция, а данное остаточное сознание — конфигурация всех тенденций. Но что значит «тенденция»? Вопрос, как в смысле Учения о Сознании, так и общей теории Абхидхармы, — безумно трудный. Отвечая на него именно в этом смысле, напомним, что сама по себе (то есть как возникающая) мысль не имеет содержания [опять напоминаю из текста (14), что ее объекты (*ālambana*) не есть содержание, ибо они возникают вместе с ней

92

в составе «случая»]. Тенденция здесь — это чистая «склонность». Возьмем для примера детскую

игру мозаику, где каждый кусочек картины имеет свое содержание только как фрагмент целого. Теперь постараемся себе представить, что такие кусочки никогда, при всем умении играющего, не сложились бы в целую картину, если бы каждый из них не обладал своей склонностью в нее сложиться. Палеонтолог, например, мне может возразить, что, исходя из известных правил строения живого организма, он восстановит весь скелет мамонта из фрагмента нижней челюсти. На что я ему скажу, прекрасно, но у вас есть мысль, имеющая своим содержанием то, что называется «мамонт», а в нашем распоряжении такой мысли не будет иметься, и, следовательно, мы не можем от ее содержания идти к ее фрагменту как к *ее* фрагменту, потому что не будет задано ее содержание как целого. Ибо в нашем случае, то есть в случае Учения о Сознании, содержание будет возникать вторично (скорее, третично, четвертично и т. д.) в процессе реализации (букв. — «приготовления», *vipāka*) этих фрагментов, семян-тенденций, остатков в одном целом данной конфигурации остаточного сознания. На самих отдельных фрагментах нашей мозаичной картинки ничего не изображено. В том же § [a] это сознание названо глубоким и тонким. Это не эпитеты поэтического языка, а специальные термины учения о сознании, Виджнянавады. «Глубокий» здесь характеризует каждую точку (мысль) конфигурации остаточного сознания как возникающую взаимообусловленно из — или с — другой. Каждая из этих точек ведет вглубь, в порядке, обратном порядку возникновения, как в приведенном выше примере: от запаха запаха розы — к запаху розы как осознанному в сознании ума — к запаху розы как факту сознания обоняния — к контакту органа обоняния с его объектом (рассуждая строго абхидхармистски, мы можем продолжать идти «вглубь» в обе стороны до бесконечности). Но если перевернуть это пространство конфигурации и идти вглубь от серий мысли, образованных чувственными контактами, к их осознаниям, осознаниям осознаний, осознаниям осознаний осознаний и т. д., то с каждым следующим шагом «содержание»

93

мысли будет все более и более утончаться, все более и более превращаясь в то, что мы условно называем тенденцией. Тенденцией или склонностью к определенным конфигурациям, которые, согласно Виджнянаваде, чем они «тоньше», тем устойчивее в воспроизведении тех же или сходных остаточных сознаний.

И вот тут-то оказывается, что, думая об этих семенах, остатках, тенденциях, результирующих в индивидуальных конфигурациях остаточного сознания, мы оказываемся философски вынужденными признать, что они должны обладать чем-то еще, точнее, быть чем-то еще, кроме того, чем они, номинально по крайней мере, являются (то есть сознанием). И это «что-то еще», чем они являются, не может быть ничем иным, кроме силы или энергии связи, о которой говорилось в предыдущих текстах как о санскарах. Это энергия, которой каждый остаток должен быть уже заряжен в своей тенденции (может быть, лучше — в направлении) к воспроизведению конфигурации остаточного сознания. Или, скажем так, энергия, которая не только связывает мгновения возникновения мысли в особые (по органам чувств) серии мысли, результирующие в агрегате сознания обоняния как «первоначальный» запах розы, и которая не только «синтезирует» запах розы в сознании ума. Но эта дополнительная энергия, которая выделяет — поверьте, я сам в ужасе от натурализма моих выражений — из запаха розы запах запаха (и т. д.) и которая воспроизводит этот остаток в конфигурации остаточного сознания. И дальше, в § [в] и [с] Сутры, мы видим конкретизацию того, что апроприируется остаточным сознанием, конкретизацию, пределом которой «вниз» будет тело и шесть органов чувств, а «вверх» — сверхтончайшие «остатки остатков» мыслей. И наконец, это сознание все связывает в одно, в какое-то «телосознание» (*viññānakāya*). В [с] мы читаем, что оно — мысль, вбирающая в себя все феномены (дхармы) всех органов чувств (и ума).

Сейчас мы подошли к тому моменту, когда нам придется пренебречь рекомендацией Витгенштейна и, полностью отвлекшись от значений слова «сознание» в наших словарях, попытаться определить сознание только на

94

основании позиции только что цитированной сутры. Но, подчеркиваю, это определение все равно мое, и по очень простой причине: его нет в самих виджнянавадинских текстах. Итак, думая о сознании как об «остатках» (сознательного содержания), тенденциях (направлениях) и энергиях, я говорю: Мысль возникает только в присутствии других мыслей. Тогда, то есть относительно этой данной возникающей мысли, эти другие мысли будут называться «сознание». Остаточное сознание виджнянавадинских текстов будет тогда одной из возможных конкретизаций сознания в смысле этого определения.

Переходя, наконец, к § [е], мы видим, что при всей почти синонимичности сознания и мысли последняя выступает как философски более широкое понятие: «мысль мыслит только мысль (*cittamātrā*)». Заметим опять же, это не постулат, а позиция. Ибо именно как постулат «только мысль» может быть (и была неоднократно за последние полторы тысячи лет) понята только неправильно. «Только мысль» совсем не означает, что ничего, кроме мысли, нет, — ибо не забывайте, что в буддизме нет ни «есть», ни «нет», а только «возникает» или «не возникает». Это означает только, что ничего, кроме мысли, мысль не мыслит. Что же тогда о том, что не мыслится или немислимо (*acintya*)? — А ничего, ведь об этом и не говорится (в этой сутре, по крайней мере). Говорится только о том, что взаимообусловленно возникает, то есть опять же о мысли. А мое философское — назовем это так — объяснение является не более чем парафразой виджнянавадинской позиции.

Позиция этого текста обычно оценивается историками философии и многими буддологами как крайняя. Это совершенно неверно. Скорее, мы имеем здесь дело с очень своеобразным (даже для буддийской философии) опытом систематизации материала учения о дхармах (*abhidharma*), которое само остается более или менее тем же во всех основных школах буддийской философии и во все времена. Мысль и сознание остаются исходной точкой философствования в большинстве текстов, о чем бы в них ни шла

95

речь. Подумайте, если вас спросят, что есть самое главное в буддизме, то вы, не колеблясь, ответите: ну, это Четыре Благородные Истины, это Будда, Совершенный Пробужденный, достигший освобождения от страдания и открывший людям Путь к Освобождению от Страдания, прежде всего через устранение неведения и т.д. Но спросим себя, а что такое страдание? — Повторяю, философски, страдание — это сознание. (Напоминаю, не наоборот — сказать, что сознание есть страдание, будет в этом смысле непростительной философской банальностью!) А неведение, ошибка, заблуждение? Тут надо быть очень осторожным с ответом. Да, конечно, и неведение, и ошибка, и заблуждения рассматриваются как состояния непробужденного (или, по крайней мере, йогически не культивированного) сознания. Но необходимо уточнить: а насчет чего будут эти неведения, ошибки и заблуждения? — Никак не насчет того, что на нашем философском языке называется «внешний мир». Потому что в буддийской философии мир не может быть ни внешним, ни внутренним — слов таких нет. Поэтому сказать, что для нее весь мир — это мираж, иллюзия, майя, будет такой же философской пошлостью, как сказать, что мир непознаваем (или, напротив, познаваем). Иллюзия, неведение, ошибка, это о мысли, которая различает внешнее и внутреннее, мыслящее и мыслимое и, может быть, самое главное — мысль и мыслящего. Последнего нет, ибо, как сказано в нашем последнем тексте, мысль и мыслимое — одно. Это мысль мыслит, только условно называясь «мыслящим». Мышление (сознание) и есть его (свой!) собственный субъект. Отсюда прямо следует невозможность философской антропологии (как, впрочем, и теологии) в буддийской философии.

Однако было бы грубым преувеличением представлять себе дело так, как если бы в буддийской философии не было темы человека. Напротив, в текстах как Малой, так и Большой Колесниц есть немало мест, где говорится о том, что только человек может стать Буддой в данном (последнем?) своем рождении, и о том, что «оказаться» в человеческом рождении — редчайшая удача. Но ни в одном из известных мне буддийских текстов эта тема не была фи-

96

лософской позицией. Заметьте, феноменологически тема и позиция — вещи совершенно разные, и прежде всего в отношении текста (в смысле того, о чем говорилось в первой лекции). Тема всегда предполагает центростремительность текстовой интенции. Говоря совсем просто, тема — это о чем-то, что само вовсе не обязательно станет точкой отсчета в рассмотрении самого себя. Позиция — интенционально — всегда центробежна. И если она оказывается точкой рассмотрения самой себя, то это предполагает, что она сама уже вынесена, уже стала объектом, отличным от того, чем она была (и есть) как позиция. Человек в буддийских текстах всегда фигурирует как потенциальный «не-человек», то есть в своей возможности достижения Полного Пробуждения или Предельного Состояния Мысли Пробуждения (*bodhicitta*) Бодхисаттвы. Именно как «не-человек», ибо никакая человеческая черта (включая «человеческое» сознание, при всей буддологической неправомерности этого выражения) не переходит, не включается в состояние, запредельное человеческому, — с позиций Взаимообусловленного Возникновения Мысли, Невозможности Мысли и Остаточного Сознания.

Так, мы подходим к концу этого короткого и одностороннего экскурса в буддийскую философию.



В этих лекциях я почти полностью опустил такой важнейший аспект буддизма, как сотериологию и связанное с ней учение об Архатах, Буддах и Бодхисаттвах, то есть собственно буддологию. Хуже того, я даже не коснулся такой интереснейшей и чисто философской части буддизма, как учение о двух (или трех) истинах, не говоря уже об учении о телах Будды. Просто так получилось, что в фокусе моего философствования оказалось буддийское учение о мысли и сознании, которое я и попытался здесь изложить. И если представить это учение как одну обобщенную позицию, то основными моментами этой позиции будут — в сопоставлении с нашим привычным набором постулативно вводимых философских категорий:

1. Текст — вместо идеи.

2. Дхарма как мысль — вместо вещи или события.

97

3. Мысль — как мышление, мыслимое и мыслящее.

4. Возникновение, становление — вместо бытия.

Я думаю, что исторически буддизм был первой попыткой исследования мысли и сознания с точки зрения мысли и знания.

Примечания

<sup>1</sup> Dhammapada / Ed. and trans. S. P. Radhakrishnan. London, 1950. P. 1-2, 17-18, 49-50.

<sup>2</sup> Vinaya-Pitaka / Ed. H. Oldenberg. London, 1879. V. I. P. 10-11

<sup>3</sup> Ibid. P. 12-13.

<sup>4</sup> Dīgha-nikāya / Ed. T. W. Rhys Davids, J. E. Carpenter. London, 1960. V. 3. P. 147.

<sup>5</sup> См.: Vinaya-Pitaka. P. 13, 14.

<sup>6</sup> Vajracchedikāprajñāpāramitā / Ed. E. Conze. Roma, 1957.

<sup>7</sup> См.: Vinaya-Pitaka. P. 12-14.

<sup>8</sup> См.: *Warder A. K.* Indian Buddhism. Dehli, 1970. P. 113. <sup>9</sup> Ibid. P. 109.

<sup>10</sup> Ibid. P. 108.

<sup>11</sup> The Dhammasangani / Ed. Bhikkhu J. Kashyap. Varanasi, 1960.

P. 18-27.

<sup>12</sup> A'phag-pa od-sran-gi leu zhes bya-ba theg-pa chen-po'i m'do.

Dharmasala, 1989. F. 129-131.

<sup>13</sup> The Visuddhimagga of Buddhaghosa / Ed. C A. F. Rhys Davids. London, 1975. P. 237-239.

<sup>14</sup> Sandhinirmocana-Sūtra / Ed. and trans. E. Lamotte. Université de Louvain, Recueil de Travaux. Series 2, fasc. 34. Louvain, 1935. p 55— 59, 91-92, 184-189, 212-214.

## Дополнение о философии сознания

Самое трудное в понимании того, о чем говорилось в этих лекциях, — это то, что сознания (мысли, мышления и т. д.) — *нет*. Нет не в смысле «невозможности мышления» в начале четвертой лекции, а в буквальном смысле абхидхармистского положения, что сознание мыслимо только как возникновение и что все возникновения мыслимы только как сознания. Таким образом, сознание

98

здесь — условное обозначение (*vācana mātrā*) *мыслимости* возникновения чего-либо как сознания. И когда Будда говорил Кашьяпе о *не-мыслимости* сознания, то речь шла об опять же условном обозначении того, что *не-возникает*.

Теперь возвратимся к концу нашей последней лекции и спросим: в каком же смысле можно говорить, что буддийская философия была первой попыткой исследования сознания? Ведь какие бы тексты мы ни брали, само сознание не исследуется. Всегда исследуется, анализируется, классифицируется что-то другое в *отношении* сознания. Говоря более точно, исследуется именно это отношение, мыслимость которого называется сознанием. При этом *отсутствии* такого отношения в своей немыслимости будет называться тоже «сознанием», но другим, служащим как бы «обозначением необозначимого», тем пределом условности, где слово есть произвольное название точки, от которой происходит обратное движение мысли: от не-мыслимого к мыслимому, от отсутствия отношения (то есть необусловленности) к отношению, от не-смысла к смыслу. Тогда на заданный выше вопрос я бы ответил следующим образом: исследованием сознания здесь называется исследование движения мысли (йогической мысли, мысли Бодхисаттвы, которая сама себя исследует) от сознания как отношения к себе других (всех) феноменов (*дхарм*) к сознанию немыслимому (и не мыслящему себя) в отношении чего бы то ни было другого. Притом что это движение мысли исследуется с позиции «сознания» в его втором, трансцендентальном смысле, то



есть как «не-исследуемого», с позиции, которая сама неопределима как «позиция чего-то». Но вернемся к сознанию в первом смысле.

Сознание здесь не онтологический абсолют, а пустая (лишенная содержания) позиция, о которой можно говорить только с того момента, когда что-то (то есть какой-то мыслимый объект) с ней *соотносится*. Но и тогда, как об этом уже говорилось выше, речь может идти только о содержании соотносимых с этой позицией объектов, да и то лишь со стороны этих объектов, а не со стороны «обратно» соотносимого с ней сознания. Тогда объекты будут *мыслимы* как что-то другое (то есть сознание), а созна-

99

ние будет немислимым, то есть не-объектом. *Не-мыслимость* здесь условно обозначает неустановимость отношения объекта к сознанию, отношения, которое, в силу сказанного выше, устанавливается («генерируется») сознанием и в «обратном» порядке осознается как переносимое на объект или, скажем, как свойство объекта. Ну, такое же в конечном счете, как и мыслимость.

Тут будут трудности с языком. Хотя, на самом деле, не с языком, а с нашим *пониманием* того, что такое язык, весьма отличающимся от буддийского понимания. Начнем с того, что в нашем современном понимании языка мы исходим из *общей идеи* о языке как универсальной *общечеловеческой* константе, как инвариантной постоянной человеческого существования, исторически (и географически) представленной в многообразии ее конкретных языков-вариантов. Тогда каждый данный естественный язык оказывается *интуитивно* (теория здесь совершенно невозможна!) противопоставленным «языку вообще», *представленному* языком описания (метаязыком), то есть другим естественным языком, на котором данный язык описывается (при том, разумеется, что они могут и совпадать, — тогда различие между ними будет чисто функциональным). Одновременно — и это другая интуиция, лежащая в основе современного понимания языка, — мы исходим из идеи о сознании (или мышлении) как эпифеномене языка, как о том, что предоставлено мышлению исследователя в языковых репрезентациях.

В буддийской философии сознания язык всегда понимается не как язык вообще, а только *в данном случае* (в том смысле, в котором «случай» объясняется в третьей лекции). Этих случаев очень много, их классификация всегда будет *политетической*, то есть основанной на двух или более признаках. Я сейчас вкратце рассмотрю некоторые из них, предупреждая при этом, что порядок их рассмотрения никак не следует принимать в смысле иерархической или какой-либо иной ценностной системы (последнее возможно, но будет особым «случаем»):

1) Случай, когда о языке (не важно, вообще или конкретном языке) можно сказать, что «язык — это дхарма».

100

Или, поскольку «все дхармы ментальны» [как в тексте (1)], что «язык — ментален» (сравним наше: «сознание — языково»). Или: «язык — эпифеномен сознания».

2) Случай, когда Дхарма (текст Учения) излагается (в данном случае — пишется) на каком-либо конкретном языке, ну, скажем тибетском или монгольском. Такой текст всегда начинается словами: «На санскрите название этой сутры (тантры, шастры и т. д.) такое-то, на тибетском — такое-то». Это никак не предполагает, однако, ни того, что тибетский язык как язык перевода противопоставлен языку оригинала (санскриту) по аутентичности, ни того, что оба они противопоставлены «языку вообще». Ибо Слово Будды (*buddhavācana*) в этом случае есть *не-слово*, есть факт (случай!) Пробужденного Сознания, только условно приуроченный к языку, все равно какому, санскриту или тибетскому. И только в *слышании* этого учеником эта приуроченность становится фактом языка — поэтому все сутры начинаются словами слышавшего: «Так я слышал» (*evam mayā śrutam*). Именно поэтому в позднейших учениях о двух (или трех) истинах утверждается, что только в устах Будды слово — высшая истина (*paramārtha satya*), в слушании же и передаче учеников оно не более чем относительная истина (*samvrti satya*).

3) Случай, когда (как в Алмазной Сутре) все то, что называется, есть не более чем язык, — «оттого так и говорится, Субхути, что для знающего, что этого — нет, оно так и называется». Это, конечно, предельный случай, когда в соотношении с высшей истиной в Запредельности Сознания (*prajñāparamitā*) слово — знак не-существования того, что оно обозначает. Таким образом, это случай негативного соотношения языка и сознания.

4) И наконец, случай, когда язык противопоставлен тексту (см. начало первой лекции и текст (9) опять же из Алмазной Сутры). В этом случае текст (сказанный или написанный) обладает полнотой *вещности* и находится в совсем другом измерении (он «неизмерим» и «неисчерпаем»), в сфере сознания, где обретаются Благородные (*āryapudgala*). Язык здесь — то, чем «обходятся»,

объект информации. Его священность — в его передаче от зона к зоне, от мира к миру.

Разумеется, то, что мы называем «философия языка», где язык фигурирует как особый объект философского рассмотрения, будет, с точки зрения буддийской философии сознания, такой же бессмыслицей, как «философия религии» или «философия любви». Ибо язык здесь чисто функционален (его нет вне «случаев») и вторично произведен в отношении сознания. Нет такого случая, в котором сознание репрезентировало бы себя в языке. Но можно говорить о каких-то правилах рассмотрения сознания, мышления о нем с позиции другого сознания (сознания другого, скажем, йогического уровня), репрезентируемых языком. Язык здесь репрезентирует своего рода метасознание, то есть *то о сознании*, к чему обращено йогическое мышление медитирующего. Именно «о», а не саму эту сторону сознания, не говоря о сознании в целом (какового, разумеется, нет). Это можно понять по аналогии, скажем, с инструкцией по обращению с электроприбором, которая основана в конечном счете на законах электродинамики (уравнениях Кларка Максвелла), но которая сама не есть ни эти законы, ни, менее всего, *то*, о чем в этих законах говорится. (Тем не менее мы не можем говорить, что эта инструкция не имеет к этим законам никакого отношения.)

### Несколько необходимых книг:

1. *Corize E.* Buddhist Scriptures. London, 1959.
2. *Corize E.* Buddhist Thought in India. London, 1962.
3. *Jayasuriya W. F.* The Psychology and Philosophy of Buddhism Colombo, 1963.
4. *Nyanatiloka* Guide through the Abhidhamma-Pitaka. Kandy, 1971.
5. *Schmithausen L.* Elayavijñāna. Tokyo, 1987.
6. *Warder A K.* Indian Buddhism. Patna, Varanasi, 1970.

## МИФОЛОГИЧЕСКИЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ

### ЛЕКЦИИ ПО ФЕНОМЕНОЛОГИИ МИФА

#### 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, о которых мы начинаем думать. Сравниваются 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 в Школе Востоковедения Лондонского университета, 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

прощения за неизбежные противоречия, несообразности и повторы.

Пользуясь случаем русской публикации этих лекций, хочу поблагодарить коллег, поддержавших мои первоначальные соображения о мифе и разделявших мое желание донести эти соображения до студентов и аспирантов. Особенно я обязан Тимоти Баррету, Хамфри Фишеру, Ричарду Грей, Джеральду Хоутингу, Тьюдору Парфитту, Джону Вонсборо и Саймону Уэйтману. 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. Русский текст лекций в данном издании является заново отредактированной, сокращенной и нередко измененной версией русского перевода Павла Лиона,

## 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 видел — хватит» — и исчезает. Зритель, увидев ее, говорит: «Я тебя уже видел — 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*).

104

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 или форма содержания текста) 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 древнеиндийский мифологический постулат: знающий не действует, действующий не знает. Объект знания *хочет* быть узанным: «хватит» танцовщицы означает «хватит, так как уже узнана». 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 перестающий 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 разговор равных.

Этот продолженный разговор содержит *Миф о полном знании*. Знании, которое само не знает времени своего протекания, не знает дления и остановки, прорывов и репрессий. 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

105

и *не-обусловленно*. Необходимость 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, философии и 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 *знающими*. 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, лежащий в основе содержания и порождающий сюжет такого разговора, — *Миф о неполном знании*. Знанию, которое меняется и увеличивается (а иногда и уменьшается, дегенерирует) со временем,

106

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 время, с сохраненным или забытым знанием прежнего. Из разнообразнейших сюжетов мифа о неполном знании мы узнаем, 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 такого неполного 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 всегда 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 (*Рагнарек*) и перейдет в их новое обиталище? Больше, чем Один, знают Норны, девы, прядущие судьбы людей, но только в отдельности, не определяющие судеб целого. Больше Норн 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,

107

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, беседуя 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 самого 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 не-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 своего или чужого волшебства, — в германско-скандинавских и кельтских текстах.)



В несомненной связи с антропологией мифа о неполном знании находится и под-миф о божественном проис-

108

хождении человека, по отношению к которому под-миф о божественном сотворении человека фигурирует как дополнительный, а не противоположный. Ибо в первом знание 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» (*qua*), играющее роль *Универсального анализирующего оператора*. В обоих этих

109

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», «самотождественность» (identity), говорит о неспособности этих умов осознать *объективную мифологичность* таких 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 эпохи Просвещения, миф о неполном знании в его германско-скандинавской версии так же бесчеловечен («не-гуманен»), как и разговор голый 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

110

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 тоже мифологическое. 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 ДУМАНИЯ 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

111

некое понятие (научное, филологическое или теологическое), которое, пусть и туманное, и неопределенное, соответствует еще более туманной и неопределенной *объективности*, называемой «миф» в науке мифологии.

В то же время, думая о своей мысли, речи, поведении, даже без всякого (вплоть до самого элементарного, поверхностного) предварительного знания о мифологии как дисциплине и мифе как ее предмете, я знаю, что по крайней мере некоторые 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 facta* — *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 стал думать. На уровне первой операции мое или чужое думание, отрефлексированное 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 рефлексировав по его поводу, я опять же лишаю мое рефлексивное мышление его психологических характеристик. Итак, первая операция «депсихологизирует» мифологи-

112

ческий 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 сознания.

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 вторую). 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» — из валлийских циклов о Телиесине), так и отрицательным (например, «дикие крики и стоны, которые ты будешь слышать после смерти, это — фикция сознания, будь тогда спокоен» — читаем мы в тибетской Книге Мертвых). 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 думании о *своем* думании. 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 пятой, где бог Шива Показывает богу Индре, в порядке *экспозиции* его (Индры)

113

сознания, что «муравьи суть Индры», или 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 — о том, 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 другое, «уже превращенное» в мифологическое мышление. В этой связи сам факт рефлексии (противопоставленный по своему интенциональному содержанию факту внешнего наблюдения) уже предопределяет невозможность для 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 знание является безусловным фактом в содержании текста, фактом, из которого принципиально невозможно сделать какой-либо вывод о мышлении (или сознании), результатом или проявлением 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 концеп-

114

цию «объективного». 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 наблюдаемым объектам.

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-све-дены») к их феноменологическому основанию и тем самым денатурализированы 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 различение мифа и мифологии станет философски излишним.

Позиция внешнего наблюдателя (исследователя рели-гаи, 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,

115

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* (*shifter*), поскольку они могут быть зафиксированы только в течение одной конкретной феноменологической процедуры\*.

То, что мы не можем *сотворить* миф, наводит на мысль о 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 сделать, — это раскрыть мое отношение к мифу или осознать его как некоторую объективность (или факт) своего или чужого сознания.

## 2. ТРИ СЮЖЕТА: ДЕМОНСТРАЦИЯ МЕТОДА

Эти теоретические замечания о думании над мифом могут явиться введением к построению феноменологии мифа. В этом мы не можем начать сразу с себя и своего сознания и мышления в их отношении к мифу. Начать будет лучше с конкретных предметов (или тем) нашего мышления — самих мифов. Итак, пустимся в наше долгое мифологическое путешествие, начав с рассмотрения трех сюжетов, или историй, взятых из трех текстов, 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 года до Р. Х., накануне великой битвы на Поле Куру, Поле

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

116

Дхармы, когда рати двух борющихся за власть в Северной Индии кланов, Пандавов и Кауравов, уже были выстроены друг против друга, Арджуна, великий воин и вождь Пандавов, просит своего колесничего, друга и свойственника Кришну, отвезти его в центр поля, чтобы он мог видеть обе рати<sup>1\*</sup>. Но увидев среди врагов своих родичей, старых друзей и наставников, Арджуна преисполняется отчаяния и говорит Кришне, что ему лучше быть самому убитым или стать нищим 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 (*двапара*) 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.

Авторские примечания и ссылки на цитируемую литературу см. в конце каждой лекции. - *Примеч. ред.*



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 60 000 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 разгромлены. 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; и Наполеон — это воплощение полной победы общего над частным, открывающей 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 знанием себя как того, в чем Абсолютная Идея обрела свою самореализацию. Об этом 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 действие как окончание (завершение) истории.

## 118

Самореализация 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»<sup>2</sup>.

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 обрести 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 руны<sup>3</sup>.

*Объектом* элементарной феноменологии мифа является содержание того или иного текста (в форме сюжета или ситуации), понимаемое как то, что включает в себе *различные знания*. 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 как исследователя мифа, поскольку сам «миф» является термином описания 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

## 119

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 об этой битве 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 исто-

рии, 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 иную картину, хотя тоже с тремя участниками: Арджуна, Кришна как сын Васудевы и Деваки, как колесничий Арджуны, и он же как проявление Кришны-Вишну, Абсолюта. Васудева, сообщаящий знание, был фактически не только высшим знанием Арджуны, но и его Самостью (*атманом*). Будучи самим Абсолютом, Кришна 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,

120

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 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», содержится 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.

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

Так 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 интерпретирующей) 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

121

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 со-знание-в-тексте), то есть «мое» и «чужое» сознание. Значит, каким бы дословным ни был наш пересказ содержания текста, сам факт (акт) его сознания, факт (акт) *тематической* направленности нашего ума на данный текст 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. Тогда текст становится не только абстракцией в *нашем сознании*, но и абстракцией *нашего сознания*, когда оно интенционально полагает или сознает 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* или

понятия мифа.

Оба наши война, 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 и не знал самого себя в качестве особого, отмеченного Кришной 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 видит в сражении под Йеной конец истории, в Наполеоне — практическое осуществление бытия Абсолюта, в себе —

122

самосознание Наполеона, 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», или обычным, знанием (знанием о том, что Курукшетра и Йена — географические названия, сражение — это сражение, я — это я и т. д.) и последующим «сверхъестественным» знанием, то узнаем из содержания текстов, что существует все же и 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, Наполеон на подъезде к Йене 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 знанию 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, факт получения знания (или «события 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 «предшествующего» другим актам или моментам интерпретации того же содержания, поскольку сам термин «содержание» подразумевает уже имевший место акт интерпретации; но «первичного» 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 и составляют чистое содержание. В нашем первом сюжете такие инварианты — это Кришна в роли колесничего и Арджуна в центре поля битвы, сомнение Арджуны перед ее началом и т. д. Можно

123

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 уже фигурировало или фигурирует (квазиисторически) как 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 (инвариантный) 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 дракоподобное чудовище Вритру и т. д. Мотив феноменологически предполагает конкретность действия и определенность 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 тысячеглазом 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*.

124

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 содержания 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*, а чистым содержанием явятся только мотивы, *тематически* значимые. 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 манифестации Абсолютного Духа, нашедшего свое самопознание в Гегеле; (2) Война (смерть) -- как контекст сообщения 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 важны для демонстрации последнего.)

Так, если, рассуждая о феноменологии мифа, я говорю, что текст, в отличие, например, от языка, *сопротивляется* интерпретации и что это сопротивление интерпретации содержится в самой природе текста, то под этим подразумеваю, что как чистое содержание текст уже *несет в себе* интерпретацию, а «объективная сторона» чистого содержания может быть иной и представленной столько раз и столькими способами, сколько было, есть и будет актов интерпретации.

Теперь опять о наших трех сюжетах. В их интерпретации обнаруживаются следующие аспекты: (А) во всех трех сюжетах фигурирует *событие знания*, то есть получение

125

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 содержание (и, соответственно, *текст*) самого знания остается за пределами нашей тройной классификации — это своего рода «переменная», которая известна или может быть известна как нечто «данное» (первый и второй примеры) или неизвестна (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 и 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

126

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? ТРИ ВРЕМЕНИ В «БХАГАВАДГИТЕ»

Итак, находясь в центре поля битвы, 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 четвертой. 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 Знание<sup>4</sup>, но и то, что подобное знание представлено в нашей интерпретации как содержание, к которому посвящение или приобщение относится как конкретное событие. В то же время содержание знания относится к событию знания как своего рода «антисобытие». Поскольку, подчеркиваю, ничего не происходит в *атмане* или с *атманом*, равно как и с «Ты» («Ты» в «Упанишадах» — символ любой индивидуальной одушевленности) *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

127

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 (абсолютное) *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» как Самости, *атмана*<sup>5</sup>.

Итак, возвращаясь к «событию», как мы его называли, мы видим Арджуну (то есть то, что называют Арджуну 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 одежды<sup>6</sup>. 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» —

128

актуальному или потенциальному получателю «высшего» знания об *атмане*, с одной стороны, и актуальному обладателю «низшего знания» о сущностях, 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 (личность)*. Но что здесь происходит со временем?

Отвечая 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 время, 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 одному 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 знания субъекта о (собственной) смерти и к возможности его знания о смерти с точки зрения того, что само бессмертно (например, Самости Вечного Духа, *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 ограничит

129

с *чистым содержанием* мифологического в связи последнего 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 (*пара*) 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, в течение которого высшее знание, во-первых, сообщается и, во-вторых, воспринимается. Это время не постулируется в «Бхагавадгите», поскольку оно остается на протяжении текста посторонним по отношению к самому знанию, не входящим в его содержание, так же как «орган» восприятия — разум (*манас*) является посторонним по отношению к *атману*, к Самости воспринимающего. Такое время является *естественным*, поскольку может мыслиться разумом в качестве объекта или аспекта 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.

130

Именно это второе время 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, сверхъестественным характером сообщения, во-вторых, трансцендентным характером сообщаемого знания и, в-третьих, сверхъестественным порядком восприятия<sup>7</sup>. В этом смысле время выглядит как *эпифеномен* знания в не-содержательном аспекте последнего. Будучи вторичным по отношению к содержательному аспекту знания и к работе разума, это время начинается, продолжается и заканчивается одновременно с описываемым действием, событием сознания (оно должно быть, так или иначе, описано, в противном случае ни мы, никто 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 время — иллюзия иллюзии, *майя майи*. Это время рождается и умирает вместе с мыслью, даже не с мыслящим, не говоря уже о Божественном Знающем.

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 сознания может в свою очередь следовать существование специального *времени*, которое хотя и является ментальным, но при этом будет «пустым», то есть не содержащим *ментальных* событий. Такое время

131

должно быть по определению однородным и лишенным какой-либо дискретности, ибо здесь не может быть ни отдельных актов мышления, ни промежутков между ними. Представление о таком пустом, однородном и недискретном времени (по природе своей квазипсихологическом) может оказаться распространенным 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 мира 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 онтологически 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 другому<sup>8</sup>. Рассказчик знает сюжет, потому что (или «в том смысле, что») он знает смерть действующую-

132

щего 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 о его отсутствии. Но, подчеркиваю, идея ментального времени и пустого времени как производного от него фигурирует в «Махабхарате» и в «Пуранах» как чистая иллюзия, темпоральность, которой также является здесь иллюзорной; только ментальная энергия человека, сама будучи игрой, вовлекает его в игру со временем<sup>9</sup>.

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 есть время продолжения 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 «Махабхарате», 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»<sup>10</sup>.

Но о каких «личностях» здесь говорится? Вообще обо *всех*, хотя в данном случае это большинство действующих лиц «Бхагавадгиты». Все личности во всех 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 извергнутся, чтобы потом снова оказаться задуманными и поименованными Высшей Личностью, но уже в другом обличье. Такова схема, таков рисунок. Но что есть личность?

133

Предполагая подробнее рассмотреть этот вопрос в последней, пятой лекции, заметим пока следующее. В отличие от Самости (*атмана*), находящейся вне времени, и от «живого существа» (*самтео*), чье время ментально *или* ква-зиисторично, 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 свои собственные. Другими словами, как Высшая Личность (*пурушоттма*), Кришна является «автором» всех сюжетов и всякий раз появляется на сцене собственного спектакля как его 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 путь<sup>11</sup>.

«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 как и почему все происходит, ей неизвестно), она обладает этим знанием потенциально. Это знание может актуализироваться (в частности, *внутри* сюжета, часто в одном из *ключительных* событий), стать известным личности от *другого*, от Бога, Великого Мудреца, оракула и т. д. И в то же время личность 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 личность сознает себя и свой сюжет, на самом деле 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 Бога<sup>12</sup>.

134

Эта тройная модель времени в «Бхагавадгите» — квазиисторическое 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 сюжету об Одине, распявшем себя 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, эти дни были как бы временем 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 нечто, знающее все сюжеты, включая собственный, ибо, как об этом уже говорилось выше («Вместо введения»), Единичес-кий миф исходит из постулата «неполного знания». Нет там и Мета-Универсума, включающего все другие миры с их временными циклами<sup>13</sup>. 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

135

мифологическое как явленное в самом направлении интерпретации, в интенциональности думания, интерпретирующего другое думание (или себя *как* другое думание). Для этого я возьму конкретную и специфическую 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 его существования; один философ комментирует другого, другой третьего и т. д. Время в данном случае — это время думания о думаниях 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, комментирующим «Бхагавадгиту»<sup>14</sup>. 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 на сюжет гегелевской ситуации с ее моментами «чистого содержания»: Гегель видит въезд Наполеона в Йену, представляет себе Йенское сражение и т. д. Именно эти моменты чистого содержания составляют точку отправления в наших попытках понять гегелевский миф о времени, поскольку это как раз то, к чему можно редуцировать, опять же «мифологически», гегелевскую идею Абсолютного Духа<sup>15</sup>.

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

Одно историко-философское замечание. Гегель, в отличие от Канта, Спинозы, Декарта до него и подобно Марксу, Ницше и Хайдеггеру после него, был чисто антропоцентристским философом. То есть в его философии Абсолютный Дух был не только Истиной (Объективным), по

136

и Субъектом и не только Сознанием (Разумом), но и Человеком, сознающим, с одной стороны, собственную смерть и с другой стороны, конец своей истории. Иными словами, для Гегеля самосознание людей сводимо к сознанию ими своей смертности, а их историчность — к осознованию ими конца истории<sup>16</sup>. Более того, верным будет и «перевернутое» 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 «донадальному», или «бесконечному», состоянию. Из этой концептуальной схемы проистекает вопрос: существует ли здесь время сознания как отдельное от сознания, сознающего себя, 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 самореализации 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 какого-то 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, обратным образом 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

137

ретроспективы, обратный ход, восстановление истории — последняя, таким образом, существует всегда как нечто восстановленное и никогда как у-становленное (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 обретает свою феноменологию и антропологию<sup>17</sup>. 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»<sup>18</sup>. На самом деле эти два детерминизма различаются 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, понимаемой 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 противоположно «историческому» и похоже на «бевременные проявления» (*майя, вибхути*) 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 заключает в себе завершаемую им Историю, «человеческое» же содержит в себе Дух, а не наоборот.

Теперь давайте отметим некоторые мифологические следствия гегелевского *события* реализации Духа для ду-

138

мания (*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 ( $\gamma$ ), что мое мышление ( $\beta$ ) об объекте ( $\alpha$ ) определяется этим ( $\alpha$ ), то я должен думать ( $\delta$ ), что не только ( $\beta$ ), но и ( $\gamma$ ), ( $\delta$ ) и все дальнейшие моменты рефлексии будут также определяться ( $\alpha$ ). 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 ( $\alpha$ ) в его отношении к ( $\beta$ ), ( $\beta$ ) в его отношении к ( $\gamma$ ) и ( $\gamma$ ) в его отношении к ( $\delta$ ).]

Из этой формулы следуют три вещи. Во-первых, ( $\alpha$ ) приписывается онтологический статус. То есть ( $\alpha$ ) противопоставлено ( $\beta$ ), ( $\gamma$ ) и другим как «бытие» — «мышлению». Во-вторых, эта оппозиция в то же время и отменяется, а онтологический статус ( $\alpha$ ) ставится под вопрос, потому что ( $\alpha$ ) должно оставаться неопределенным и неопределяемым в отношении наличия или отсутствия думания о нем и ( $\alpha$ ) может мыслиться (скажем, *внешним* наблюдателем гегелевской философии и ситуации) как *сомнительное* в отношении своей «бытийственности» или «мысленности» (гегелевский Geist не может быть просто мыслим по определению). Третье следствие связано со временем. Время здесь — это *когда думают*, то есть время *причины* или *события* ( $\alpha$ ) или, как уже отмечалось, время *между* фактом ( $\gamma$ ) и «фактом» ( $\alpha$ ). В свете этого «времени» мы можем, следовательно, переформулировать наше выражение таким образом: всякий раз, когда я думаю, что ( $\gamma$ ) определяется ( $\alpha$ ), то это означает, что только там, где есть ( $\gamma$ ), там есть и ( $\alpha$ ), детерминирующее ( $\gamma$ ). Можно

139

предположить, говоря языком буддизма, что ( $\gamma$ ) и ( $\alpha$ ) существуют (или, как в буддийской философии, *возникают*) всегда вместе.

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

Гегелевская мифологическая схема времени фактически сводит время к *внутреннему* (относящемуся к содержанию текста) времени мифа об Абсолюте, это — внутреннее время реализации Абсолюта в истории. Время у Гегеля служит тавтологическим обозначением «сознающего Я» и возвращает «Я» 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 решился бы назвать гегелевскую (не говоря уже о собственной) модель времени мифологической и определенно отмежевываясь бы от

140

каких-либо переформулировок этой модели. Но мифологической она остается благодаря чистому содержанию в гегелевском сюжете, без которого никогда бы не возник и комментарий Кожева. Кожеву принадлежала последняя попытка объяснить гегелевский миф собственным языком этого мифа, то есть способом, понятным, по крайней мере, самому 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 «наше» время подходит к концу, наше восприятие (или, точнее, апперцепция) вынуждено рассматривать этот конец как конец истории вообще, а себя мы видим при этом стоящими как бы на границе между временем и поствременем постисторического существования. 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, извлекает

141

время из содержания своего собственного думания и, во-вторых, объективирует его как время своего существования в истории<sup>19</sup>. Поступая так, оно находит для своего субъективного самосознания столь же субъективный язык и применяет его к вещам и событиям, внешним по отношению к себе, создавая тем самым мифологическую картину однородности времени<sup>20</sup>.

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» в различных формах возрождаются в науке, литературе, философии и т. д., выступают в качестве предикатов и терминов описания сюжетов, ситуаций, событий или даже персонажей, как то: «Сотворение мира Богом — это миф», «Воскресение Иисуса Христа — миф», «История Эдипа — миф», «Биг банг — миф» и т. д. Для меня же миф был неотъемлемой частью моего мира, элементом исторической преемственности и средством выражения собственных и других состояний. 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 моментам 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, намеренно 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 времени<sup>21</sup>.

### Примечания

<sup>1</sup> The Bhagavadgita in the Mahabharata / Text and trans. J. A. B. van Buitenen. Chicago; London, 1981 (The Bhagavadgita). При переводе фрагментов «Бхагавадгиты» использовалось издание: Бхагавадгита. Книга о Бхишме. СПб., 1994 (Бхагавадгита, 1994). С. 165-243.

<sup>2</sup> Kojève A. Introduction à la lecture de Hegel. Paris, 1990 (Introduction). P. 247.

<sup>3</sup> См.: The Elder or Poetic Edda. Part I / Ed. and trans. Olive Bray. London, 1908. P. 196-197.

<sup>4</sup> The Bhagavadgita. II, 5-10. P. 74-75.

<sup>5</sup> 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.

<sup>6</sup> The Bhagavadgita. II, 22. P. 75-76. «Человек» здесь одна из разновидностей «живых существ». Это слово здесь метонимично словам *бхута* и *саттва*.

<sup>7</sup> 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

143

отчуждена от события, как и вообще от содержания «Бхагавадгиты».

<sup>8</sup> В «Пуранах» мы видим, что один день Брахмы равен 12 млн лет Индры; 4 320 000 000 лет 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 различия объясняются различиями в сознании, точнее, в состояниях человеческого разума. Эта тема подробно развивается в Лекции пятой.

<sup>9</sup> 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 \V. Illuminations. London, 1970. P. 263}. По сути, мы имеем здесь дело с таким думанием об истории, которое полностью освобождает ее от ее разнородного содержания и само оказывается бессодержательным. Эта точка зрения, возвращающая нас к определению времени как незнания человеком своей смерти, созвучна идее Бергсона о времени как длени (*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.

<sup>10</sup> The Bhagavadgita. II, 25-32. P. 115-117.

<sup>11</sup> 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.

<sup>12</sup> Личность — «единица сознания» не только в смысле «одно сознание» или «сознание одного», но еще и как сознание (человеком) своего времени.

<sup>13</sup> 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 Одиначеского 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 невозмож-

144

ность *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.)

<sup>14</sup> Сказав это, мы, конечно же, не должны забывать, что последних не интересовала идея «биографического» и тем самым жизнь с ее временем.

<sup>15</sup> 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.

<sup>16</sup> Kojève. A. Introduction à la lecture de Hegel.

<sup>17</sup> 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» ок непознаваем. То, что Знающий — это Человек, совершенно обязательно для Гегеля и случайно для «Бхагавадгиты».

<sup>18</sup> 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 самореализацией 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.

145

<sup>19</sup> 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», «постэдипность» 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».

\* <sup>20</sup> Это, конечно же, не означает, что картина мира с неоднородным временем была бы менее мифологична.

<sup>21</sup> 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.: Benjamin W. Illuminations... P. 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 XIX столетия и Роги фон Римсом в конце XX, не может отождествить себя со своей теорией, не говоря уже о чужой. Напротив, такой философ склонен отождествлять свою жизнь со своим осмыслением жизни (но не наоборот). Ему приходится сражаться с не философом в себе самом за свободу от суеверия объективной истины. Он преодолевает «инакость»

146

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 обыденного языка, обозначающему в нынешней культуре общее, крайне неопределенное понятие. 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 смысле<sup>1</sup>. 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, остается единственно возможным первичным объектом исследования и единственным источником «сырого» материала для исследователя мифологии.

## § 2. «Вещность» текста

Под «вещностью» я понимаю не только «физичность» любого конкретного текста в смысле объективных его физических свойств (подобно видимой форме, пространственной конфигурации, цвету, звуку), но и «мысленность» — в смысле форм и характеристик в мышлении о нем<sup>2</sup>. Так, текст представляется с точки зрения культуры, которая пользуется словом «текст» для описания самой себя.

147

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

Однако, рассматривая текст в отношении сознания и с точки зрения наблюдателя, вознамерившегося увидеть в нем сознание того или тех, кому он может быть так или иначе приписан, мы можем мыслить его как *форму сознания* (либо, следуя Ч. С. Пирсу, как одну из форм репрезентации мышления). При таком подходе понятие текста 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». 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 оказаться» и текст 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 говорить о «тексте сознания» иначе как метафорически или риторически, но можем говорить о «тексте мифа», так как последний предполагает понятие *содержания*, в то время как первый термин остается просто *формальным* условием существования (присутствия) последнего. Но об этом позже<sup>3</sup>.

## § 4. Феноменологическое определение текста

Текст, как первичный объект мифологического исследования, представляется, как он есть, в качестве вещи или «квазиматериального» целого, одним и тем же и по своим объективным характеристикам, и по субъективным (по характеру его восприятия и использования). Или, выражаясь определеннее, мы имеем дело с текстом, когда мышление фиксирует часть или фрагмент его континуума в дискретных моментах и полагает его, с одной стороны, как целое, к которому мыслящий может вернуться, вспомнить его и воспроизвести, а с другой — как сложное целое

148

или конфигурацию элементов, внутри которой мышление может двигаться, как внутри сложного объекта. Но это — не более чем пробное операциональное определение.

## § 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, уже лишенного собственной временности. Следовательно, в феноменологическом аспекте текст, как объективация мышления или форма 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 позднее<sup>4</sup>.

## § 6. Разделение и расширение текстов

В феноменологическом аспекте текст представляет собой абстракцию, позволяющую оперировать с текстами в их конкретной вещности 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* текста<sup>5</sup>. С точки зрения феноменологии этот аспект может быть назван «номинально-интенсивным»; так, когда Веда (или Веды) может быть именем одного текста, «Ригведа» — другого, «Ригведа» II, 8 — третьего, это мое предложение о Ведах — четвертого и т.д. Подобным же образом и текст «Ригведы»,

149

изданный К. С. Гелднером, и текст английского перевода «Ригведы» Р. Гриффита могут быть названы одним и тем же текстом и т. д.<sup>6</sup> В этом смысле каждый текст может быть рассмотрен как репрезентация различных интенциональностей мышления при формально одном и том же *направлении* мысли, которое может быть условно названо «текстовым».

## § 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 текста<sup>7</sup>.

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,

150

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 исходящий от мысли, отличной от них самих, но и указывающий на ее существование. Исходя из этого, можно предположить, что «инакость» мысли, ума или сознания предполагается именно в этом аспекте 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, в его отношении 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 как сигнал или сообщение*. 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 феноменологическом смысле, есть то, что порождается внутри и в процессе его восприятия, чтения, понимания и интерпретации.*

151

## § 10. Порождающее качество текста как существующего между сознаниями

Процесс восприятия текста (в последней фразе §9) особенно интересен, 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 закреплённого 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. В этом аспекте обнаруживается новое качество текста, а именно его *способность порождать другие тексты* не посредством их фрагментации, сегментации, комбинации или отождествления, ко при помощи использования различных элементов одного текста в качестве «кирпичиков» 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

152

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?»<sup>8</sup>

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 по смыслу 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 обыденного языка, которое может обозначать некоторые (или даже все?) факты и события, привлёкшие 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



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 эмического подхода к нему от этологического. 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 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 конфигурациях<sup>9</sup>. «Сюжет» как понятие и термин соотносится с *мифом* не только потому, что Аристотель называл и то и другое словом *«muthos»*, но прежде всего потому, что мы имеем тут дело с абстракциями, уже полученными из восприятия *содержания* текста. При условии, что сознание уже объективировалось в тексте как отдельном дискретном целом, а рассматриваемый текст уже принят как сигнал. Лишь после этого такие абстракции, как «миф» и «содержание», можно рассматривать как предшествующие тексту в его мысленной 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 мыслить 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 сюжете в трагедии, почти приравнивает ее содержание к сюжету, 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 других<sup>10</sup>. 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 пониманию *сюжета* 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 временной абстракцией, имеющей отношение к вещам или событиям, представленным во временных последовательностях внутри содержания и связанным 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.

156

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, формирования и изменения 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 *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 к любой *форме* его восприятия, и в то же время они являются и *мыслимыми принципами* «внутренней организации» содержания. 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 о сюжете)

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* (думанное, видимое, слышимое, обсуждаемое) действующим лицам или рассказчикам и выражаемое ими в содержании текста как своего рода «содержание в содержании». Иногда сам факт такого выражения является актом в последовательности актов и событий, формирующих сюжет. В этом случае можно подходить к ситуации не только как к формальному понятию и термину описания, а как к способу мысли

157

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 постороннего наблюдателя), потому что, среди прочего, герой *знает* о ситуации только тогда, когда ему о ней рассказано или сам 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 формы восприятия *всего* содержания

## § 8. Миф и идея чистого содержания

Тогда миф или мифологическое будет видаться как *нечто* в содержании текста, уже воспринятом в виде сюжета или ситуации, как то, к чему мы возвращаемся *посредством* форм содержания, сюжета и ситуации. Иначе говоря, миф будет тем, в смысле чего все мыслимые и воспринимаемые элементы сюжета (включая его формы и способы мышления и восприятия) могут мыслиться и восприниматься как *чистое содержание*<sup>11</sup>. 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

158

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, Вритры. 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 (*этому*) 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 порождать 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 изобретено *как миф*. Говоря так, я имею в виду саму индивидуальность содержания, а не текста, которая может существовать только как *индивидуальность другого*, не моего 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 другому индивидуальному мифу.

159

## § 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 *этологическом*<sup>1</sup> 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 его краях». 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* (или пустое, не заполненное событием 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 обратимся к нескольким кон-

<sup>1</sup> Слово «этический», или «этологический», указывает здесь на подход, когда исследователь исходит из системы своего знания об объекте исследования, а не из знания объекта о самом себе.

160

кретным текстам, включая и текст нашего рассмотрения

мифа<sup>12</sup>.

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, содержащихся в самом мифе.

### 3. АСПЕКТЫ МИФА (СЮЖЕТ ИНДРЫ)

I. (0) <sup>13</sup>. До существования мира было несущее (*асат*), то есть *Риши* (великие аскеты, трансцендентные всему существующему), 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 бога Праджапати, который есть сам Агни (бог жертвенного огня) — огненный алтарь, который предстоит теперь построить<sup>14</sup>.

I. (1) Индра создал мир из неразделенного хаоса и разделил мир на небо и землю<sup>15</sup>.

(2) Индра сотворил своего отца и свою мать из своего собственного тела<sup>16</sup>.

(3) Зачав Индру, его мать не хотела, чтобы он появился на свет [возможно, боясь того, что Индру убьет его отец]<sup>17</sup>, и носила его тысячу месяцев<sup>18</sup>.

(4) Боги боялись воина-Индру... и еще во чреве матери сковали ему ноги<sup>19</sup>.

(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 матери<sup>20</sup>.

161

(6) Когда Индра родился, мать спрятала его [от отца, который хотел убить его?] и оставила его, «необливанного теленка», одного в пустыне<sup>21</sup>.

(7) Вьянса, его отец, разыскал Индру, «бросил его на землю и раздробил ему челюсти»<sup>22</sup>.

(8) Индра схватил своего отца за ступни, убил его и сделал свою мать вдовой<sup>23</sup>.

(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 внутренности<sup>24</sup>.

(10) Орел принес ему сладкий напиток Сому, которым он напился в доме Тваштара, и бог Вамадева (Вишну) помог ему, тремя огромными шагами измерив весь мир<sup>25</sup>.

(11) Индра убил змея Вритру, лежащего на скале, своей «громовой дубиной» Ваджрой... которую создал Тваштар; Индра освободил водную стихию и прорубил в скалах ложа для горных потоков<sup>26</sup>.

(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 Вишну<sup>27</sup>.

(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 срок<sup>28</sup>.

(14) Индра овладел своей дочерью<sup>29</sup>.

#### § 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,



они образуют *один* сюжет, так как их объединяет общий принцип — сам Индра. Но кто такой Индра?<sup>30</sup> На этот вопрос можно дать много ответов, ибо если Индра — это больше, чем просто повод к выстраиванию эпизодов в цепочку действий и конфигурацию 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 как субъекту или «агенту» действия.

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

В I (0) Индра — *трансцендентное* существо, называемое «не-сущим», Риши, жизненным дыханием. Трансцендентное, а не сверхъестественное потому, что вначале не было «естества» — природы. (Или лучше сказать наоборот — вначале 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. Скорее, он был *должен* 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-времен-

163

ного процесса разделения вселенной на сушу и воду и после того, как были созданы родители Индры и зачат сам Индра<sup>31</sup>.

В (3)—(5) Индра рожден как конкретный бог и почитается богами и людьми как конкретно проявившаяся божественная *личность*. Последнее утверждение означает, что с момента своего рождения он будет не только известен и почитаем другими, но и включен в *их* время. В такое время должны входить, во-первых, *микrokосмическое* время его культа<sup>32</sup> 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 цикле<sup>33</sup>. Каждый космический цикл, в древней и раннесредневековой индийской мифологии, содержит *три* фазы для каждого из богов<sup>34</sup>: непроявленная (до сотворения мира), проявленная (во время существования сотворенного мира) и непроявленная (но теперь уже после конца мира). В этой связи очень существенно, 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 мира<sup>35</sup>. 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 это<sup>36</sup>. 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 содержания (персонажи, действия, события) *расположены так, что мы можем говорить о наличии*

164

*мифологического*. Эти три аспекта ради простоты я называю соответственно: *типологическим*, *топологическим* и *модальным*. Такова в первом приближении трехаспектная структура мифического.

### § 3. Изменчивость богов среди классов существ

Классическая эволюционистская концепция богов как «персонифицированных сил и явлений природы» едва ли применима к истории Индры, а там, где 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*<sup>37</sup>, 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 несчастным, жалким или 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 муравья*<sup>38</sup>. Делая это, он нарушил закон природы, своей собственной в том числе, так как сверхъестественность включает в себя также и 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

165

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 он описывается с точки зрения сверхъестественного.

### § 5. Введение понятия «не-обыкновенного»

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 есте-

166

ственных действий [например, его зачатие, гнев, голод] со сверхъестественными [например, спор Индры с матерью в ее чреве, рождение из бока матери, питье напитка Сомы, 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/необыкновенное»).

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 того, кто воспринимает, а с другой — объективное знание о чем-либо элитарном статусе (в терминах классов существ); однако то и другое не дано здесь раздельно.

167

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»<sup>39</sup>.

## § 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

168

двойственности, проистекающей из совмещения различных классов существ в одной божественной или сверхъестественной личности.

Итак, Индра хотя и был богом (*дева*), но подлежал на казанию за естественное (человеческое) преступление, а Вритра, являясь демоном, был тем не менее и брахманом<sup>40</sup>. 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 странным как *личность* — он был оставлен матерью, убил своего отца, ел собачьи

внутренности. Но был он странным 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?) тогда?<sup>41</sup> 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 и 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 «вначале», не могло

169

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*.)<sup>42</sup>

## § 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 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.

\* Ср. русск. «тепло».

110

## § 9. Мифологический 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 быть<sup>43</sup> трансцендентной сущностью, *риши*, или жизненным дыханием, должен быть именованной *прото-личностью*, возжигателем дыханий жизни и обладателем *индри*. Чтобы быть именованной прото-личностью, он должен быть «потом» членом одного из классов или чинов сверхъестественных существ, «дева», «богов», для которых совершаются ритуалы, возливается Сом, поются гимны, и его личность реализуется в его участии 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 реверсивное направление событий, действий и обстоятельств в мифе «антикосмическим».



## § 10. Не-обыкновенные черты жизни Индры

Здесь мы сталкиваемся с двумя интересными 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

171

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. Так, Индра, будучи богом (*дева*), попадает в подразделение богов, называемых *адиты* (сыны Адити), и, возможно, в под-подразделение богов, называемое «Индры». Вместе с 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* [он лил огромное количество Сомы (10), был ненасытен в страсти, он до бесконечности перестраивал свой небесный город (12) и т.д.]<sup>44</sup>. С. *Оставленность* или *одинокость* [он был брошен в пустыне своей матерью (6), оставлен богами (9) и т.д.]. D. *Лишения* [его ноги были закованы (4), он был сильно избит своим отцом (7), он страдал от голода и одиночества (6) и (9), он был осклопен (13) и т.д.]. Е. *Двузначность* [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 особняком, так как маркирует скорее позицию наблюдателя, чем наблюдаемые действия и ситуации как таковые. К этой черте мы обращаемся 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 со-

172

вмещается естественная и сверхъестественная точки зрения, а Индра низводится до положения самого естественного среди всех сверхъестественных существ<sup>45</sup>.

## § 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 (*готр*), оставшиеся в небе как семь звезд Большой Медведицы, в постведийской и пуранической традициях также связываются со сверхъестественной аскезой и стяжанием сверхъестественной силы (*манас*) 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/необыкновенное». 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 этого 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»*. Необыкновенное обладает тенденцией *нейтрализовать* любую бинарную оппозицию, например в нашем случае «естественное/сверхъестественное» и «естественное или

173

сверхъестественное/трансцендентное», хотя остается при этом наименее закрепленным членом своей триады.

## § 12. Не-обыкновенность присуща 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 скорее 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 личностью<sup>46</sup>. 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 негативно 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 признакам, как А (преступление) и В (экссесс), он был риши по признакам С (оставленность, одиночество) и D (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 не-обыкновенность Индры, самого «естественного» из богов, и проецируется «назад», к трансцендентному в триаде «естественное/сверхъестествен-

174

ное/трансцендентное», чтобы обрести вначале имя Индры, а затем название *риши* как части не-сущего. Но тогда что же такое личность (*пuruша*)? И здесь я возвращаюсь к 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—D, 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 текст<sup>47</sup>. Почему? Потому что сама идея «психологического» (или «психизма») становится существенной (для нашего исследования) только тогда, когда различия в действиях различных существ сведены к их индивидуальным психологическим или ментальным различиям и представлены этими различиями, а не наоборот. Тогда «личность» будет термином, обозначающим *субъект* таких различий. «Личностность» 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 (саттеа) как общая категория

Но почему существо? Потому что именно Индра выступает как существо (*саттва*) прежде, чем как бог, человек и т.д. С середины I тысячелетия до н.э. *саттва*

175

играет роль главного *формального* понятия, *покрывающего* практически все объекты всех классификационных систем<sup>48</sup>. Я называю его формальным, так как оно не имеет своего особого содержания, а получает его только при включении в тот или иной класс существ или при получении каких-либо индивидуальных или персональных характеристик<sup>49</sup>. Итак, Индра является в этой связи существом, сверхъестественным существом, богом (*дева*), Адитьей и не-обыкно-

венной 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. Иначе говоря, существо здесь — точка «обратного» отсчета.

## § 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 (*самтв*), 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

176

как «его» самость остается за сценой, в трансцендентной 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 или кто другой 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 потенциальность, символизируемая *желанием* (*ичха*), еще не отделенным от действия и мысли<sup>50</sup>. 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 «личностностью» Индры в сюжете I, не-обыкновенное является очень сильным шифтером, который воспроизводит ситуации, характерные для одного таксона одной классификационной системы в другом

177

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 рас-пределенность*, определяемая восприятием событий в их *конфигурации* внутри *пространства текста*. Более того, именно не-обыкновенные действия и события, которые, впрочем, часто пересекаются и взаимозаменяются с обыкновенными событиями, образуют конфигурации, состав-

ляющие иногда целые сюжеты или подсюжеты. Итак, здесь конфигурация действий и событий, в которых необыкновенное выступает в комбинации со сверхъестественным и естественным и где оно фигурирует как связующий фактор, делающий всю конфигурацию мифологической. А именно:

(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)<sup>51</sup>; (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);

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

178

(13) не-обыкновенное в сверхъестественном и в естественном; (14) не-обыкновенное в сверхъестественном и в естественном.

## § 18. Абсолютная объективность мифологических конфигураций, в которых действия и события не связаны друг с другом ни причинно-следственно, ни семантически

При этом, 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 одного и того же 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)<sup>52</sup>. Более того, набор необыкновенных 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,

179

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 скованным», «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* мифа, 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 самостоя-

180

тельный класс, но и, что очень 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 только потому, что это — не-обыкновенное существо, событие или конфигурация событий в сюжете<sup>53</sup>. 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, сушу от воды, породил своих родителей и был рожден как не-обыкновенная божественная личность, чтобы «вернуться» в конце времен к своему не проявленному 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

181

не проявленного [I (0)], фазе проявленного [I (1)—(14)] и фазе не проявленного, 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, становящиеся «временем и пространством чего-то (существа или события)», вторично приписывается этим моделям. Однако если мы находим мифологическую модель «тройственности» в «не проявленном/проявленном/снова не проявленном» 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 бы 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 дело будет спрашивать, зачем, чтобы убить отца, нужно было страдать от *трех* лишений, а не двух или четырех? На первый вопрос можно ответить: так уж оно есть, это — такая 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*

182

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 главных ведийских триад — боги Индра, Агни и Сوما — 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*<sup>54</sup>.

## § 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 мифа, 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 только один: *риши*<sup>55</sup>. *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 чего-то, не могущего быть ничем другим, кроме себя<sup>56</sup>.

183

## § 22. Объективность интенциональности в мифе

Именно в модальном аспекте обнаруживается, что мифологическое не является *тропом*. Это следует пояснить<sup>57</sup>. 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 здесь не может быть мотивирована, а должна 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 являет себя как факт сознания, — значит сказать то же самое, что она являет 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 о конкретном тропе можно сказать, что этот троп мифологичен, но никогда нельзя сказать, что «миф — это троп».

## § 23. Модус «тавтологической» замены (qua) в структуре несуществующего

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, который определяет в сюжете не только «как», но и «что» и «кто». Итак, читаем снова:

I (0) 0. Вначале было несуществующее (asat);

1. Несуществующее было риши (rsi);

2. Риши были жизненными дыханиями (prāṇa);

3. Одним из жизненных дыханий был Индра.

Для большей ясности это можно перефразировать так:

рые были жизненными дыханиями, одним из которых был Индра<sup>58</sup>. Здесь нет ни развития во времени, ни временных промежутков, поскольку «было» не означает ничего такого, чего не было бы *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 возможность времени, в котором что-то не произошло или не произойдет, и место, в котором чего-то не происходит. Значит, мы видим здесь действия как таковые, а не события, или триаду действий, не-индивидуально относимых к «тавтологической триаде» несуществующего. 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 его «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 мифа 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) длительности самого текста в его восприятии.

И в «Упанишадах» [многие построения в которых исходят из I (0)], как 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)<sup>59</sup>. Когда, например, триада «несуществующее, риши, жизненные дыхания» прямо соотносится с триадой «Самость (*атман*), Личность (*пुरुша*), 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 необыкновенным 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 и себя самой.

#### Примечания

<sup>1</sup> В качестве объекта мифологического исследования текст в таком случае мог бы 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.

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> 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 подчеркнуто *натуралистического* и не-феноменологического характера.

<sup>4</sup> 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, текста и думания, бытия.*

187

<sup>5</sup> 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.

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

<sup>7</sup> Семиотический аспект этой проблемы рассматривается в статье: *Пятигорский А.М.* Некоторые общие наблюдения над текстом как видом сигнала // Структурные и типологические исследования. М., 1961.

<sup>8</sup> 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 подразумевается своего рода знание мифом себя.

<sup>9</sup> «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 о нем.

<sup>10</sup> См.: *Aristotle*. The Poetics / Trans. and comm. Stephen Halliwell. London, 1987. P. 11, 32, 47.

<sup>11</sup> 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 первой.

<sup>12</sup> Сюжеты или наборы сюжетов здесь и далее нумеруются римскими цифрами.

<sup>13</sup> Каждый эпизод является в данном случае произвольно выделенным сегментом содержания текста.

<sup>14</sup> Śatapathabrahmana / Ed. Vidyadharasamaganda, Candradharasarma. Kasi, 1936(?), I, VI (Возведение алтаря Агни), 1, 1—5. P. 697-699. Satapatha-Brahmana / Trans. Julius Eggeling. Part III. Oxford, 1984. P. 143—144. Здесь Индра выпадает из космогонического процесса у самых его истоков, что объясняется специфически ритуальным характером данного текста.

<sup>15</sup> 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.

<sup>16</sup> *Radhakrishnan S.* The Principal Upaniṣads. London, 1953 (S. Radhakrishnan, 1953). P. 59. К сожалению, покойный 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.

188

<sup>17</sup> Это конъектура, разъясняющая поведение и намерения матери Индры и объясняющая дальнейшее развитие сюжета. См.: Ригведа / Пер. и коммент. Т. Елизаренковой. М., 1989 (Т. Елизаренкова, 1989). С. 734—735. Также см.: *Brown W.N.* Indra's Infancy according to Rigveda, IV, 18. Hoshiapur, 1950. P. 131-136.

<sup>18</sup> *Aufrecht Th.* Die Hymnen des Rigveda. Berlin, 1955 (*Rigveda*). IV, 18, 4.

<sup>19</sup> The Veda of the Black Yajus School entitled Taittiriya Sanhita. Part I / Trans. A.B.Keith. Delhi, 1967 (1914). P. 186.

<sup>20</sup> *Rigveda*, IV, 18, 2.



- <sup>21</sup> Ibid. IV, 18, 10. Здесь и далее я следую тексту издания: The Hymns of Rigveda / Trans. with a popular comm. R. T. N. Griffith. Vol. I. The Chowkamba Sanskrit Studies. Vol. XXV. Varanasi, 1971 [R. Griffith, 1971 (1889)]. P. 417.
- <sup>22</sup> *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).
- <sup>23</sup> *Rigveda*. IV, 18, 12.
- <sup>24</sup> Ibid. IV, 18, 13. Возможно, боги оставили его потому, что он убил своего отца.
- <sup>25</sup> Ibid. IV, 18, 3; см.: *Елизаренкова Т.* 1989. С. 735.
- <sup>26</sup> *Rigveda*. I, 32, 1-2.
- <sup>27</sup> Этот фрагмент служит как бы отправной точкой «сюжета Индры» в «Брахмавайварта-Пуране», о котором будет говориться в пятой лекции.
- <sup>28</sup> Этот эпизод неоднократно описывается или упоминается в «Пуранах», в частности в «Брахмавайварта-Пуране».
- <sup>29</sup> 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 довода не поклоняться Индре и не почитать его. Я расцениваю его как полноправный текст (или часть легенды?), см. примеч. 16.
- <sup>30</sup> Или, точнее: «Какого рода личностью является Индра?»
- <sup>31</sup> Это следует из его диалога с матерью, когда Индра, еще находясь во чреве, не пожелал быть рожденным естественным образом.
- <sup>32</sup> Таково, например, время, когда сооружается жертвенник Агни в I (0) 3.
- <sup>33</sup> Проблема циклов, и циклов Индры в частности, будет рассмотрена в Лекции пятой.
- <sup>34</sup> И для всех личностей так же.
- <sup>35</sup> «Всего существования» здесь — это, возможно, вселенная бога Брахмы.
- <sup>36</sup> 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. 189 М., 1990 (*Дьяконов И.* 1990). С. 117]: «Мифы — это сюжетные единицы, каждая из которых связана с какой-либо „движущей силой“, божеством...»
- <sup>37</sup> Более подробное разъяснение этого будет дано ниже.
- <sup>38</sup> *Rigveda*. I, 81, 9; *Елизаренкова Т.* 1990. С. 66. О *муравье как Индре* (не наоборот!) см. *Шествие Муравьев* в Лекции пятой, хотя в этом случае ситуация трансформации Индры была *не интенциональной, а кармической*.
- <sup>39</sup> Ср. слова Богородицы из Акафиста Пресвятой Богородице: «...из боку чисту Сыну како есть родитися мощно...» См.: Молитвослов и Псалтирь. М., 1988. С. 57.
- <sup>40</sup> 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.
- <sup>41</sup> 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 (этос)* 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.
- <sup>42</sup> Таким образом, никто не спросил Индру в *Шествию Муравьев*: «Кто еси?» Вопрос, который задает сам Индра: «Что такое эти муравьи?» И ответ: «Это Индры».
- <sup>43</sup> Я употребляю здесь глагол «быть», а не «стать» вполне сознательно, чтобы избежать временности и остановить время.
- <sup>44</sup> Об этом см. ниже, в Лекции пятой.
- <sup>45</sup> 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 (двоякого) характера поведения матери Индры, которая оставила его в пустыне (это тоже пример необыкновенного поведения).

<sup>46</sup> 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 M. An Introduction to Metaphysics* / Trans. R. Manheim. London; New Haven, 1959 [*Heidegger M.*, 1959 (1953)]. P. 145-150.

<sup>47</sup> 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».

<sup>48</sup> *Ригведа*. II, 8, 15.

<sup>49</sup> 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.

<sup>50</sup> Вообще можно было бы предположить, что психическое актуализируется в тексте только тогда, когда его повествователь сам становится (или мыслится) героем сюжета.

<sup>51</sup> Потому что все «сотворенное» в этих текстах в любом случае является естественным *par excellence* — такова специфически индийская философская метафора.

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

<sup>53</sup> Л. Витгенштейн (*The Blue Notebooks*, Summer, 1938. L. 1979. P. 27) мельком отмечает наличие немотивированности в эстетическом *восприятии*, называя последнее «не-каузальным».

<sup>54</sup> *Taittiriya Sanhita*. I (II, 5, 1-3). P. 188-192. Догадка Жоржа Дюмезиля [в его «*Mythe et épopée*» (Paris, 1971, II) и «*Le destin de guerrier*» (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*?

191

<sup>55</sup> 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 Сфинксу\*. 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.

<sup>56</sup> Итак, мы можем сказать (вместе с Саймоном Уэйтманом), 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.: *Lutgendorf Ph. The Life of a Text*. Berkeley, 1991. P. 227.

<sup>57</sup> *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.

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

<sup>59</sup> 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., trans. and comm. 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.

\* 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., 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...» (*Ярхо В. Н. Трагический театр Софокла* // Софокл. Драм. М., 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*: В 2 т. М., 1982. Т. II. С. 479). В предлагаемом переводе сохраняется этот принцип, что соответствует и английскому оригиналу. — *Примеч. перев.*

192

(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 (*атмана*), существа (*саттвы*) 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 есть проявление его самого, то все, что бы ни случилось в этой вселенной, становится частью и его истории. Поэтому некоторая произвольность 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 — конечна относительно самого Эдипа. Она начинается с его рождения как человека

193

и будущего царя и заканчивается его смертью, пусть и сверхъестественной *и* не-обыкновенной. Жизнь его как человека *и* личности — конечна, хотя и заключена между обстоятельствами, предшествовавшими его рождению и повлекшими за собой как человеческие, так и божественные события, не имеющие начала в нем самом, и сверхъестественными обстоятельствами его смерти. 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 сюжета истории Эдипа будут основываться только на этом изложении.

II. 0. 1. 1. *Тантал*, сын *Зевса*, царствовавший в области горы Сипила, желая *испытать всеведение богов*, подал им в качестве угощения *мясо* своего 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 железную 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 Гестом* 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 запретила экстатический культ Диониса.

За это Дионис 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 сыном<sup>1</sup>.

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 несчастны и рано погибнут.

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»<sup>2</sup>.

195

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

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

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* Сфинкса, *заставил ее 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 их счастливой жизни *морозная язва была послана* на Фивы. («Хиреют всходы пажитей роскошных; Надежда жен в неплодном лоне гибнет»<sup>3</sup>.)

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

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*<sup>5</sup>.

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

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 открыть ему правду*, объясняя это тем, что «так снесем мы легче, Я свое знание, и свой жребий — ты»<sup>7</sup>. Он отказывается назвать убийцу, сказав: «Все вы здесь *ничего не знаете...* Разве ты *не понимал раньше* или ты хочешь заставить меня говорить?»<sup>8</sup>

196

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»<sup>9</sup>).

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

17. Он обвиняет Креонта и Тиресия в предательстве, но последний отвечает, что он «не слуга Эдипу, но слуга *Локсию*»<sup>11</sup>, *называет Эдипа «слепым»* и *предсказывает* его слепоту, изгнание и унижение<sup>12</sup>. 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»<sup>13</sup>.

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

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, кто 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 кровосмешении<sup>16</sup>.

21. Иокаста вешается в своей спальне.

22. Эдип ослепляет себя<sup>17</sup>.

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

197

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 Креонт<sup>19</sup>.

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 рощу 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»<sup>20</sup>. 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 проклятием<sup>21</sup>; поэтому после его смерти им было необходимо обеспечить себе *покровительство его могилы*<sup>22</sup>.

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

31. Из Афин прибывает Тесей. Эдип умоляет царя защитить его в Аттике и позволить ему быть похороненным

198

вблизи рощи Евменид<sup>23</sup>. 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 Посейдона<sup>24</sup>.

32. Появляется Креонт со слугами. Незаметно для Эдипа он берет Исмену в заложницы и пытается убедить его возвратиться с ним в Фивы. Он называет Эдипа «всюду чужим, не знающим покоя»<sup>25</sup>. Эдип *посылает проклятие* Фивам и говорит, что Феб и Зевс *сообщили ему знание* будущего Фив<sup>26</sup>.

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!»<sup>27</sup>

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...»<sup>28</sup>).

37. Антигона узнает Полиника в приближающемся *чужестранце*. *Именем Посейдона* тот закликает Эдипа встать на его сторону. Но Эдип *проклинает* обоих сыновей («Ты умрешь от руки своего брата и... он умрет от твоей...»<sup>29</sup>). 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, пока *рок* (moira) не добьется своего!»<sup>30</sup> Раздается страшный раскат грома. Эдип умоляет хор послать за Тесеем. Вновь гром и молния, хор призывает

199

Тесея, который «*приносит чистую жертву на алтарь Посейдона*», поторопиться, чтобы получить «*благословение от этого чужестранца*»<sup>31</sup>.

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!<sup>32</sup> «Боги зорко видят тех, кто отворачивается от них и обращается к *безумию (mainesthai)*»<sup>33</sup>. *Ведомый богом*,

Эдип просит Тесея следовать за ним к его тайной священной могиле (*hieros tumbos*)<sup>34</sup>, к которой его поведут Гермес-возжатый (*protros*) и богиня мертвых<sup>35</sup>.

40. Хор обращается с молитвой к *Невидимой Богине* и к *Царице ночных духов, Аидонеи*, 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*, загрохотала 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»<sup>36</sup>. Антигона говорит, что «что-то *невидимое и чужое* подхватило его и унесло в незримое пространство»<sup>37</sup>, и добавляет, что он «закончил жизнь так, как он того желал»<sup>38</sup>, что он сам желал принять смерть среди *чужих* и в *чуждой* стране<sup>39</sup>.

42. После того как семеро участников похода на Фивы терпят сокрушительное поражение и сыновья Эдипа убивают друг друга, Креонт запрещает совершать погребальные обряды над убитым Полиником. Его тело должно было истлеть и стать добычей птиц, двум стражам было приказано охранять его<sup>40</sup>.

43. Антигона решает сама похоронить Полиника. Один из стражей сообщает Креонту, что «похоронен тот труп. Печальник скрылся. Слой песку сухого на мертвеце и возлияний след»<sup>41</sup>. 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 Креонту<sup>42</sup>.

200

44. Хор исполняет знаменитую *Оду человеку* («Много в природе дивных сил, Но дивней человека — нет»<sup>43</sup>).

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

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»<sup>47</sup>. 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 *дольных 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»<sup>48</sup>.

47. Креонт спешит освободить Антигону и похоронить Полиника.

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

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.

201

## 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

## § 2. Чужость и личностность

Чужость 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 «личность» как шифтерная характеристика, общая для всех «личностей». Только у одних она проявлена, а у других латентна, у одних она доминирует, а у

202

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 «чужость» тех, которые *называют друг друга* или самих себя чужими.

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

Разумеется, феноменологически чужость может быть сведена к тем четырем чертам не-обыкновенного, что были описаны в связи с Индрой (лекция вторая, 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». Более 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»:



203

## § 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 понимал, 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 трансцендентальной субъективности; то есть не только черта восприятия или самовосприятия, но и черта определенной *апперцепции* содержания текста. В отличие от чужести, в анализе уникальности всегда будет оставаться определенный элемент

### 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

204

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 особая *данность* сознания, независимая от других данностей сознания и несводимая к ним. В то же время сюжет обладает своей собственной сложностью композиции и множеством 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 идеи<sup>50</sup>.

#### § 2. 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 как совпадающую с *реальностью* его сюжета и являющуюся единственной возможной реализацией этой реальности, которую он

205

осознает субъективно. (Это «идеальный» случай, когда «авторство» в *нашем* смысле не работает<sup>51</sup>.) 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 «необъективные» в таком случае несущественна: они и не то, и не другое, и потому можно предложить «тройственную» классификацию: на «объективное», «субъективное» и «абсолютно объективное»<sup>52</sup>. 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 называли сюжетами первого случая. Тогда 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 интерпретирует другой. 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 Вишну<sup>53</sup>.



### § 3. Второй случай («объективный»): повествователь различает миф («что») и свое отношение к нему в сюжете трагедии («как»), отделяя, таким образом, свое думание 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 называли «абсолютно объективным» или «мифологическим», будет сконцентрировано только в «этой истории» как таковой и будет отсутствовать в том «как»<sup>54</sup>. Я полагаю, что именно *субъективное* автора или повествователя заставляет их мыслить это разделение как объективное, в то время как с точки

206

зрения исследователя мифа «как», сколь бы оно ни было индивидуально, может быть также интерпретировано мифологически.

Таким именно образом Софокл мог относиться 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*. Это и позволило ему интерпретировать (протагонистов и хор) 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 воссоздатель 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 наших мифологических занятиях идея абсолютной объективности предполагает, что есть нечто, относящееся и к «что», и к «как», которое существует независимо от того, известно или неизвестно оно действующему

207

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 действующими лицами как *факторов* в сюжете, обретающих свою объективность относительно других событий и обстоятельств<sup>55</sup>.

§ 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 стороны<sup>56</sup>. А с другой — сюжет второго типа приводит к идее, также мифологической, о принципиальной *непознаваемости* этой объективности, то есть к тому, что «чем больше она известна субъективно, тем менее она объективна»<sup>57</sup>. Именно в этом случае возникает напряжение между известным и неизвестным, между менее известным и более известным, без чего вообще немислим никакой настоящий сюжет. Причем эта ситуация напряженности возможна не только внутри 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

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 (*тапас*) 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 извне сюжета — представлять объективное как неизвестное и тем самым рассматривать скрытое, тайное или двусмысленное как симптомы объективности<sup>58</sup>.

*§ 6. Тенденция в случае II воспроизводить внутри сюжета различие между «событием» и «осознанием события», направленная 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 и лишения Индры, сколь ни странны его проступки и двусмысленность его образа действий, 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 (с точки зрения повествователя, комментатора и даже исследователя мифа). Вторая же состоит в том, что мы субъективно не видим Индру размышляющим о своих страданиях, что сделало бы его в жизни уникальной личностью и уникальным богом. Его сознание уникальности своей позиции среди богов основано на объективном факте его «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, 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 *апперцепции* сюжета трилогии и сюжета вообще, но и как черта чисто субъективного *восприятия* их<sup>59</sup>. «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. 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 от-

210

водится исследователю, а не автору, действующему лицу или 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* од-

современно свою объективность в нем самом через его рефлексивное мышление, которое, являясь по видимости наименее объективным и психологически более обусловленным явлением, остается, однако, таким же мифологичным, как и все мифологические объекты этого мышления.

## § 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 психофилогенетических 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

211

берут начало в мифологии, лежащей в их основе, а не наоборот.

## § 9. Двойная природа знания в случае III: самосознание автора или 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 позицией ее исследователя. Вопрос Ницше 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 рефлексивного романа. При таком изображении герой столь же уникален, как уникален и 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 автора уступить *необходимости несвободы*. Вот почему в сюжетах третьего типа

212

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». Тогда действующее лицо в полном неведении осуществляет сюжет, одно знание которого (прозрачное) относится к нему самому (то есть к его типу личности, его индивидуальным характеристикам и к ситуации, в которой он 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 *о самом сюжете*<sup>60</sup>.

## § 10. Иерархия знания: меньшее (низшее) 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 ведают, что творят» (Лк. 23:34), то он имеет в виду не только знание того, что то, что они делают, есть смертный грех<sup>61</sup>, но и другое знание, лежащее в основе первого, знание о том, что они делают то, что делают, *не зная* этого<sup>62</sup>. 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.

213

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

В интенциональности сюжетов третьего типа рефлексивное мышление мыслит себя *последним* знанием (или источником последнего знания), а сюжет оно 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 рефлексизирующего 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 автора. 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)*

Мы видим в сюжете Эдипа несколько разных миров — мир крови (рода, наследственности), мир проклятия, мир имен и мир мест,— совмещенных с помощью одного важнейшего фактора — знания. Это знание делает эти вселенные различными, кристаллизует их как отдельные единства и одновременно объединяет их в пространстве ситуации и во временной последовательности сюжета. Обратимся вновь к сюжету трилогии, начиная с его предыстории

214

и специально отмечая случаи знания или его отсутствия. (Далее мои комментарии даются в квадратных скобках.)

И. 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 Миртила 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 Миртила, что, впрочем, *не отменило лежащего на нем 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 убийство (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 лежало проклятие Пелопса, как и сам Пелопс мог *не знать* о том, что был проклят Миртилом.]

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 действительности в *этой* ситуации он был *и тем и другим*.] По этой причине он отправился в Дельфы, где и *узнал*, во-первых,

215

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 и не коллективной, а, так сказать, *территориальной*, региональной. Она не обязательно была связана с *проклятием* или следовала из него. [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 сам. 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 Вритра), 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 проступком<sup>63</sup>].

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, кото-*

216

*рый не* имел отношения к данному *пространству*, и лишь во вторую очередь — *человека, который не знает данной истории (то есть данного сюжета)*. Последнее допускает *симметричное* понимание слова «знать» в качестве *мифологической структуры сознания*: чужестранец — это человек, который *не знает и о котором не знают*<sup>64</sup>.]

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 то, что выпало на его долю (и было исполнено 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 *необыкновенный* и в будущем *сверхъестественный личный* статус. Это типичный пример

избыточного знания, то есть знания, которое, будучи само по себе *истинным* и нужным в случае его использования, не может помешать получению *другого знания*, лежащего в его основе и делающего его излишним. Это — экстрa-знание, которое, даже если оно становится доступным, не влияет на течение

217

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 свой последний приют, обещанный оракулом (4). [Все это случилось так, как если 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 предсказанном ему его собственном будущем? 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 II. 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 забывает о том, что было сказано оракулом. Он «вспомнил» обе части лишь много лет спустя, и это было не настоящее воспоминание, но скорее *изложенное другими*, к принятию которого он был вынуж-

218

ден катастрофическими событиями в Фивах. А то, что он вспомнил о третьей части пророчества, было *узнаванием себя*, которое отменило не только предыдущее забвение прошлого, но и само прошлое<sup>65</sup>. Здесь мы имеем дело с феноменологией забвения, которое соотносится 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*, 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)<sup>66</sup>. Второй случай — это когда забвение не есть субъективное душевное состояние, но является чисто объективным фактором, относящимся к знанию как «нулевое знание». Нулевое, 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 Эдипа<sup>67</sup>. В третьем случае мы сталкиваемся с полным забвением, вызванным искусственно (или магически)<sup>68</sup>.

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 *незнание*, то есть как фактор, прямо соотносимый с *фактором знания*, который и лежит в его основе. Лишь рассматривая

219

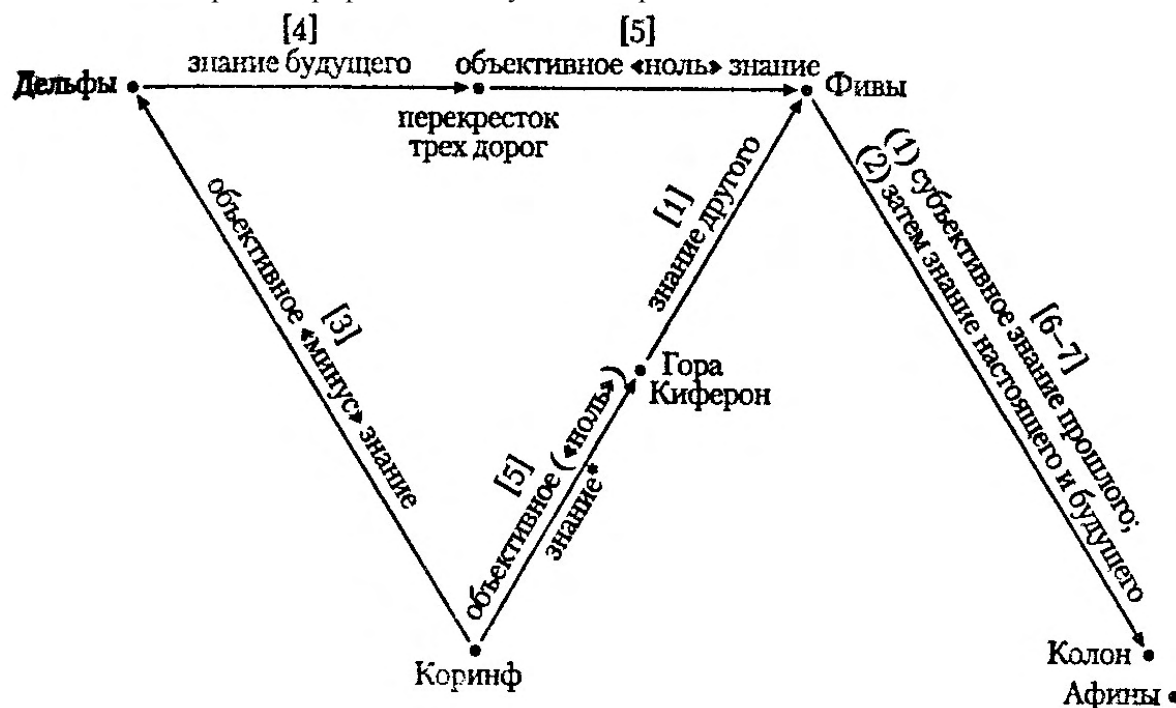
фактор знания таким образом, мы можем сказать, что он не только определяется сюжетной объективностью, но и обеспечивает «швы» и «сопряжения» сюжета, в которых одна его часть

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 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 очевиден<sup>69</sup>.]

29—31. Теперь Эдип полностью *осознал* значимость *места* своего погребения. Узнали об этом и фиванцы, стремившиеся получить его могилу под свое покровительство, 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 гражданином<sup>70</sup>. [Чтобы узнавание в себе *другого*, то есть сверхъестественного, существа могло состояться, вспоминание (оракула Феба) должно было произойти тоже в *другом*, сверхъестественном, *месте* (священная роща). Но еще до того Эдип должен был опять же в порядке «смены» места знания переместиться из Фив в Афины. Знание приобретает здесь по стадиям, которые маркированы *местами*. В силу знания, хотя и не своего, а полученного Лаем, Эдип, еще не будучи назван Эдипом, был перемещен на склон горы Киферон, на *границу между* Фивами и Коринфом, а затем в

220

Коринф, где и становится Эдипом. После чего он отправляется 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 приходит 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 святыню<sup>71</sup>. 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

составшись на свое *знание* будущего Фив, и проклял обоих сыновей.

[Проклиная Фивы, он отменял будущее своего царского дома, а проклиная сыновей — будущее своей крови и семени, становясь, таким образом, чужим для всех<sup>72</sup>. 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*<sup>73</sup>, 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 обыкновенных 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 всем смерть» простого смертного.]

38—41. Хор предупреждает о новых бедах, могущих произойти от Эдипа, *слепого чужестранца*, пока *рок* не достигнет своей цели. Затем хор 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 различные и противопоставленные друг другу точки зрения на не-обыкновенное в Эдипе, притом 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)<sup>74</sup>. Между тем хор считает, что слепой Эдип не может видеть (то есть знать), что может случиться в результате его действий, а исход будет зависеть от рока<sup>75</sup>; 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, думала, 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 закликает 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 не 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 чуждость и да-

же уникальность 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?<sup>76</sup> 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 становится также и субъективной, 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 своем 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 необыкновенным 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 не-совершения, 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 погребального обряда в данном случае вызывается и сопровож-

224

дается не-знанием, в то время как переход пределов табуированного места и не-совершение ритуала смерти 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 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 пятая), 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

225

и неистовым богом, который фигурирует в I, где знание хотя и присутствует, но остается латентным. 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 (естественным) сыном, мужем и отцом, но в силу *вне-временной* конфигурации событий, предуказанных в проклятии и предопределенных 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 воедино.

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

В основании 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 Сфинкса, — 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 нам еще не открыто, — оба знания принадлежат *одному и тому же* времени, времени знания. То, что известно или неизвестно здесь, — это прежде всего проклятие, которое, подобно краткому резюме чьего-либо будущего, должно стать сюже-

226

том, 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 преступления, но ждет своей материализации в намеренном, целенаправленном 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 ситуацией, 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 далее<sup>77</sup>.

## **§ 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;

227

(2) передачи информации об этом проклятии или его результатах, осуществляемой гарантом через жреца, жрицу, пророка или оракула лицу, которое о проклятии не знает<sup>78</sup>, 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*<sup>79</sup>. (Само действие 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» — которое мы можем назвать знаком не-обыкновенного — в некоторых людях, что заставляет их совершать действия, за которые они будут прокляты, а в некоторых случаях заставляет их и *знать* о своем жребии как результате проклятия, которое само результат тех же действий. Следовательно, что бы мы ни называли «жребием», внутри сюжета трилогии его 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 II. 0). Только после этого наступает проклятие, чтобы привести действие в соответствие с его результатами. Именно здесь мы вновь (см. Лекцию вторую, 2, § 4) сталкиваемся с мифологически ключевым вопросом: было ли это «нечто» предназначено личности *до* начала ее действия, марки-

228

ровав ее заранее как не-обыкновенную, чужую или уникальную, или это события и ситуации, которые личность 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 в себе 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 жизни Эдипа, 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 искалечены [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

229

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, зрителей 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, знанием о котором 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 незнание этой объективности есть единственный фактор, соединяющий здесь временное с вневременным. Другими словами, *чтобы действовать и вести себя как другой, герой должен либо не*

230  
*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 полученным.

## § 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-

231  
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 теоретически, мы можем искать его в *тексте* или приписать его *тексту*, понимаемому в его первом аспекте (см. Лекцию вторую,



## §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», — отве-

232

чает 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 жизнью) 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 же* 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

<sup>1</sup> ОК, 710-715. См.: *Sophocles. The Plays and Fragments* / Trans. and comm. R. S. Jebb. Part I. The Oedipus Tyrannus (OK). Cambridge, 1893. Part II. The Oedipus at Colonus (OC), 1900; Part III. The Antigone (A), 1900. Я пользовался также следующими переводами: *Sophocles. Oedipus the King* / Trans. D. Grene; *Oedipus at Colonus* / Trans. R. Fitzgerald; *Antigone* / Trans. E. Wyckoff, with an introd. D. Grene. Chicago, 1954.

<sup>2</sup> ОК, 85-90.

<sup>3</sup> ОК, 25—30. Здесь мы расстаемся с «обобщенным» вариантом легенды об Эдипе, источники которой восходят к VIII—III векам 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

233

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 насылаение Аполлоном 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. — *Примеч. перев.*)

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

<sup>5</sup> ОК, 127—130. Таким образом, как Сфинкс была наказанием за неотмщенное изнасилование Хрисиппа Лаем, так моровая язва была наказанием за неотмщенное убийство Эдипом Лая. Интересно, что Креонт объясняет небрежение, проявленное фиванцами к разысканию убийц Лая, тем, что они были слишком заняты Сфинкс.

<sup>6</sup> ОК, 160—165. К первым трем из них обращаются как к «трем помощникам перед лицом смерти», что в высшей степени интересно, 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.

<sup>7</sup> ОК, 320-321.

<sup>8</sup> ОК, 328, 359.

<sup>9</sup> ОК, 366-367, 376.

<sup>10</sup> ОК, 385-397.

<sup>11</sup> 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 *слое* Аполлона, которому он служит.

<sup>12</sup> 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».

<sup>13</sup> ОК, 451-460.

<sup>14</sup> ОК, 710-721.

<sup>15</sup> 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

234

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 [сны и предсказания] нипочем, тому легче нести бремя жизни».

<sup>16</sup> ОК, 1071-1072.

<sup>17</sup> ОК, 1270.

<sup>18</sup> ОК, 1329-1331.

<sup>19</sup> *Jebb R. C.* 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.

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

<sup>21</sup> ОС, 402.

<sup>23</sup> 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».

<sup>24</sup> *Jebb R. C.* II, p. XV, XVII.

<sup>25</sup> ОС, 745.

<sup>26</sup> ОС, 791-799.

<sup>27</sup> ОС, 868-870.

<sup>28</sup> ОС, 1225-1230.

<sup>29</sup> ОС, 1388-1389.

<sup>30</sup> ОС, 1450.

<sup>31</sup> ОС, 1496.

<sup>32</sup> ОС, 1531-1532.

<sup>33</sup> ОС, 1536-1537.

<sup>34</sup> ОС, 1545.

<sup>35</sup> ОС, 1548.

<sup>36</sup> ОС, 1655-1666.

<sup>37</sup> ОС, 1681-1683.

<sup>38</sup> ОС, 1704-1705.

<sup>39</sup> ОС, 1705, 1712. Это утверждение может казаться противоречащим заключительным словам хора в ОК, 1529—1530, но об этом позже.

<sup>40</sup> Это начало «Антигоны» (А).

<sup>41</sup> А, 248-250.

<sup>42</sup> А, 409-410.

<sup>43</sup> А, 332-364.

<sup>44</sup> А, 775.

<sup>45</sup> А, 812, 850-851.

<sup>46</sup> А, 889-890.

<sup>47</sup> А, 1030-1044.

<sup>48</sup> А, 1064-1072.

<sup>49</sup> А, 1118-1151.

235

<sup>50</sup> 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.

<sup>51</sup> 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.

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

<sup>53</sup> 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).

<sup>54</sup> Нужно ли говорить, что миф не знает такого различия или, точнее говоря, реальность мифа ничего не знает о том, что не является мифом.

<sup>55</sup> 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.

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

<sup>57</sup> 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 первой.

<sup>58</sup> У нас есть по крайней мере три мифологические 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 со знанием об абсолютной объективности и входит во взаимодополняющие отношения с этим знанием. 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 объектив-

236

ность 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 об ее последующей отмене 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 наведенных 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 приводят героя или повествователя к следующей объективности и т.д., а сюжет, вместо того чтобы развиваться к концу повествования или истории, движется назад, к своему источнику, к той абсолютной объективности, которая остается неотменимой, поскольку она непознаваема по определению, — о чем обычно и говорится в подобном сюжете.

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

<sup>60</sup> В конечном счете авторская интенциональность сюжета включает здесь проекцию его умственных тенденций, образа его поведения и его состояний сознания на ситуации и события другого.

<sup>61</sup> Как и в случае святого Стефана (Деян. 7:60): «Господи, не вмени им греха сего».

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

<sup>63</sup> Следовательно, как уже отмечалось, здесь мы имеем дело с «инструментальными сущностями».

<sup>64</sup> 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.

237

<sup>65</sup> Ни Фрейд, ни Блон 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.

<sup>66</sup> 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: *Hartmann A. 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»).

<sup>67</sup> Или как в мифе о Гильгамеше «дикий человек» Энкиду соблазнен блудницей и забывает себя как естественное существо, живущее вместе с дикими лесными животными. См.: *Das Gilgamesch Epos / Ed. Schott A., von Soden W. 1958*.

<sup>68</sup> Как, например, в случае с Одиссеем, соблазненным нимфой Калипсо.

<sup>69</sup> Так же, как очевидна и промежуточная роль самих этих эпизодов.

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

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

<sup>72</sup> 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).

<sup>73</sup> Как ни странно, но мифологически это гораздо более неестественно, чем каннибализм Тантала в II. 0. 1. 1.

<sup>74</sup> Это знание есть знание рока или, на самом деле, знание всего сюжета. О феноменологии священного в его отношении к сверхъестественному см. Лекцию вторую, примеч. 41.

<sup>75</sup> 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).

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

<sup>77</sup> Как мы видим, последствия проклятия ясно воспроизводят здесь по крайней мере две черты необыкновенного: лишение и изоляцию (Лекция вторая, 3, § 10). Что касается проступка, то он может рассматриваться и с другой точки зрения, см. ниже.

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

238

<sup>79</sup> «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 вернемся сначала к тексту как носителю содержания *и* сюжета, в отличие от сюжета как носителя мифа и мифологического; затем введем в наше рассуждение *думание* дополнительно к знанию внутри текста и *понимание* дополнительно к знанию наблюдателя мифов. Как уже говорилось (Лекция вторая, 1), текст есть конкретное целое, вещь, сопротивляющаяся интерпретации, в отличие от языка, *который имеет тенденцию быть полностью описуемым*; 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. Тогда понимание будет выступать как чисто

239

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 только 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. Лекцию третью, 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 задним числом 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. Лекцию вторую, 3, сюжет I. 4), задавая мифологическую конфигурацию событий, соответствующую примете необыкновенной личности (см. Лекцию вторую, 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 мышления исследователя текстов отражает в себе тенденцию к контекстуализации содержания — причем не только данного текста, но и 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 каче-

240

стве Эдипа, по крайней мере в теории. Понимание в этой связи является разновидностью думания, субъективной *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. Лекцию вторую, 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 способы и модусы его собственного восприятия текста.

Вместе с тем никакая герменевтическая процедура, сколь бы четко и ясно она ни была определена перед началом изучения 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 отказывая 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

241

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 данном 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 помещает 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 мысленные 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 как 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,

242

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

3. со своей супругой, как олень с оленихой. 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, остановятся 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 охотничьей страстью, 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. Напрасно ты меня обвиняешь. Благодаря волшебству Агастьи стало так, что сальник оленя используется в жертвоприношении.

5. *Олень сказал:* Все же никогда не посылают стрелы во врага без предварительного рассуждения. Нужно ли убивать, когда противник беспомощен.

6. *Панду сказал:* Не важно, 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 совокупление с женщиной,

243

и ты знаешь смысл трех вещей: Наслаждения, 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 следовать в жизни. Какую пользу принесло тебе, лучший из людей, то, что ты убил меня, невинного? Меня, отшельника, который живет корнями и плодами, 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, власть, 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 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 охватила его сердце. В счастливом настроении

244

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 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 страх проклятия, он, похотью влекомый к смерти, вошел в свою возлюбленную, и его разум, подчинившийся

вожделению, был помрачен Временем, вспенившим его страсть. 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. J. A. B. van Buitenen. Chicago; London, 1980 (1973). P. 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 обличье оленя». Эти слова о сверхъестественной трансформации, которая мифологична по преимуществу, тогда как то, что следует за словами (царь убил совокупляющихся оленей), может быть, а может и не быть чем-то специфически «мифологическим».

245

#### § 2. Герменевтическое «пониманием мифа в терминах различительного знания

Однако, чтобы создать ситуацию *понимания* этого текста, исследователь должен «подвесить» 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 Киндамы<sup>1</sup>. 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, естественным (хотя «естественное» в данном случае мой термин). И как таковое оно известно или может быть известно каждому более или менее одинаковым образом; поэтому здесь не возникает вопрос о знании, так как оно становится значимым, только 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 зна-

246

ния внутри ее 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, оно-то как раз и позволяет описывать ее в целом с точки зрения различных знаний. (В нашем случае, с точки зрения знания Киндамы (Зн<sup>1</sup>), с точки зрения знания Панду (Зн<sup>2</sup>), с точки зрения знания рассказчика (Зн<sup>3</sup>) и даже с точки зрения меня как исследователя текстов (Зн<sup>3</sup>) 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 «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 «естественное/сверхъестественное», как она чисто условно задана в нашей герменевтической процедуре, также будет основана не на *нашем* знании, что есть и что не есть сверхъестественное, а на различиях знаний в самом тексте, то есть знаний о событиях, описываемых в этом тексте. Эти различия и будут затем определять введенные нами классификации, но не наоборот.

## **§ 5. Дхарма и возвращение к «не-обыкновенному» как к медиатору между естественным и сверхъестественным; «вне-обыкновенное» как сочетание двух естественных событий, несочетаемых в обычной жизни**

Однако 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)

247

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 сочетаются друг с другом и соотносятся со специальным типом знания. Так, в III убийство оленя охотником 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 необыкновенным событием — не только с точки зрения мифолога, но и с точки зрения аскета в нашем тексте, чье проклятие (III, 1, 8—9) предопределяет будущее событие, смерть царя через *забвение* царем этого проклятия (III, 2, 2)<sup>2</sup>.

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

Более того, в I, III, как и во многие других древнеиндийских текстах, предполагается, что есть определенная разновидность событий, которые, так сказать, притягивают друг друга, формируя тем самым то, что мы называем не-обыкновенным (Лекция вторая, 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 тесное кровное родство и убийство («неизлечимые», как такие события называл Аристотель), — в *не-обыкновенной* ситуации притягиваются

248

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 «не-обыкновенной» медиации. Итак, вся ситуация в III вместе с дальнейшим развитием сюжета имеет в качестве отправной точки (а также причины, даже если рассматривать этот сюжет 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 совокупляющееся 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 воспроизводимая

Здесь, однако, я делаю одну оговорку: троичная классификация событий и соответствующих знаний

249

внутри мифологической ситуации (сверхъестественное, естественное и не-обыкновенное) может быть представлена в виде иерархической схемы, в принципе *безразличной* 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 раздела филологии, называемого «мифологией». То есть каждый из ее элементов может быть снова классифицирован по тому же принципу<sup>3</sup>. Так, например, событие, вместе со знанием о нем, 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 небесные 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

Понятие судьбы (или Рока) в III, 1, 3 привлекает внимание исследователя из-за его исключительной мифологической сложности. Потому что здесь, как и во многих других текстах, Судьба присутствует лишь как знание 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 мышления о событии. Или, точнее, как *идея*, при помощи которой одно событие соотносится с дру-

250

гим внутри ситуации. То есть судьба 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» — очень сильная 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 сверхзнания; если чья-либо судьба (не только Дхарма) запрещает кому-либо убивать совокупающегося оленя, то это от него зависит, нарушать или 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 бы 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 судьба его «поглощает». Таким образом, судьба и время 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 знаемое (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.

251

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, которое царь, под влиянием страсти, отвергает (как и Эдип в II — в несколько иной мифологической ситуации).

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

Однако ни сверхъестественное знание отшельника, ни естественное неведение царя не может, в отдельности, сделать событие мифом. Только если они совмещаются посредством необыкновенного внутри одной ситуации (или сюжета, эпизода), последняя становится мифологической. Поэтому миф может быть условно принят 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*»)<sup>4</sup>. 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. Все это не мешает самому рассказчику обладать знанием «сверхъестественного» и быть включенным в мифологическую си-

252

туацию в качестве, так сказать, *медиатора* между «естественными слушателями» и сверхъестественными событиями (или сверхъестественным *в* событиях), о которых он рассказывает.

## § 12. Апперцепция как фоновое знание рассказчика

Как ясно видно из III, мифологическая ситуация, порождаемая (или приводимая в движение) «необыкновенным» внутри поля напряжения между сверхъестественным знанием аскета и естественным знанием царя, включена в контекст апперцепции некоторых идей, таких как Дхарма, Судьба, Время. Термин «апперцепция» указывает в данном случае на то, что эти идеи известны в принципе всем персонажам, то есть что каждый должен уже знать *о* них (что, конечно, не означает, что все действительно знает *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 только 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 знаток сюжета, но не обязательно обладатель трансцендентного знания в сюжете

Но исчерпывается ли знание рассказчика знаниями персонажей мифа и, сверх того,

сверхъестественным знанием тех, кто стоит *за* мифом? Из § 5 и 6 следует, что оно этим не исчерпывается, и именно в этом пункте наших герменевтических поисков, в «пространстве мифа»

253

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 текст, в содержании которого знания различных персонажей фигурируют как *события во времени*, или, иными словами, он *знает сюжет до того, как знаем его мы* (а иногда и до того, как его знают и персонажи). 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 божественного знания происходит сама Судьба как событие в «мировой» мифологической ситуации или сюжете. Это трансцендентное знание само может быть представлено в мифологической ситуации как событие частичного раскрытия своего содержания, но 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 функции мифа; миф и религия

Такое знание, конечно, не исчерпывает позицию рассказчика при ее феноменологическом рассмотрении; ведь он является участником традиции, передавая текст не только для своих конкретных читателей или слушателей в данный конкретный момент, но и продлевая данную традицию в «открытое будущее», так сказать. Но его бытие внутри определенной традиции отлично от его

254

бытия внутри сюжета рассказываемого им текста. Другими словами, и сам рассказчик является в этом смысле «мифическим» в силу включения в 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, чем данная, — 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 использования 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

255

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

## § 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 Эхиону<sup>5</sup>). 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 о том, 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 — ситуация, абсолютно чуждая индийской аскетической идее знания себя. В этом смысле Панду, в отличие от Эдипа, узнавшего себя в конце сюжета, не знал себя иначе, как проклятого.

256

Именно факт само-неузнавания Панду удерживает весь сюжет III *в одном месте*. Ибо не может быть никакого изменения ни 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 третья, 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 выше мифологической ситуации из того же индийского эпоса, описанной в «Бхагавадгите», а именно к третьему эпизоду 6-й книги «Махабхараты» (см. выше, в Лекции первой).

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 сказал*<sup>6</sup>: *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 сказал*<sup>7</sup>: *Увидев выстроившееся войско Арджуны, царь Дубйодхана 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 послышался лязг оружия, и сказал Кришне: «Оста-

257

нови мою колесницу между двух ратей, так чтобы я мог ясно видеть этих воинов, жаждущих битвы... Я хочу видеть тех, кто сейчас будет сражаться...»

При этих словах Арджуна Кришна остановил прекрасную колесницу между двумя ратями 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... 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 рас-



статься? 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 *смещение каст*, а смещение каст ведет в ад убийц рода и сам род. Ниспадаю их предки, лишённые жертвенных клецок и возлияний. Злом этих убийц рода, совершающих смещение каст, упраздняются вековые незыблемые законы семьи и *законы рода*. Для людей, уничтоживших родовые законы, уготовано место в аду, как сказано нам».

«Увы! Мы собираемся совершить великое преступление, ибо готовы убить родичей из жажды царства и наслаждений! Мне было бы отраднее, если бы враги с ору-

258

жием в руках убили меня, безоружного и несопротивляющегося, 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, 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, испрашивающего 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 тех, о ком не надо скорбеть, но то, о чем ты говоришь, заслуживает внимания мудрых. 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

259

зрящих истину. Но знай, что неуничтожимо 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 опаляет его, вода не увлажняет его, ветер не иссушает его. Неуязвим Он, неопален, неувлажнен, неиссушим, ибо Он вечный, вездесущий, стойкий, неподвижный. Он непроявлен, невообразим, Он не подлежит превращениям; поэтому, познав Его таким, ты не должен сокрушаться.

IV. 2. 3. 3. [11]. *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, лотосокий, 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!

260

*Санджая сказал:* Сказав это, великий владыка Йоги явил Арджуне свой космический 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,  
Возжигающим 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  
Развертозевые, с торчащими клыками.

261

Некоторые, застряв между зубов,  
Повисли с размозженными головами.

Как рек многочисленные потоки спешат,  
Стремятся, направляясь к океану,  
Так и эти воины 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 — Вишну, 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 врагов!  
Я сам обрек их за много эонов 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.

262

Теперь я желаю тебя лицезреть в твоем образе прежнем,  
Увенчанного, со скипетром, с диском в руке.  
Прими еще раз свой четырехрукий образ,  
О Тысячерукий, во всем воплощенный!

*Бог сказал:*

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

Ни посредством изучения Вед, ни совершением 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 устрашающего;  
Страх отогнав, сердце твое 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 своем прежнем, приятном образе.

IV. 40 [18]. *Бог сказал*: Арджуна, внял ли ты этому  
сосредоточенной мыслью? Дхананджал, прошло ли теперь твое 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 Вьясы, выслушав эту высочайшую тайну, эту йогу, от этого Владыки Йоги, самого  
Кришны, возведенную им лично. Где Кришна, Владыка Йоги, и лучник Арджуна, там, думаю я, удача,  
победа, процветание и праведный путь.

263

(*The Bhagavadgita in the Mahabharata* / Trans. and ed. J.A.B. van Buitenen. Chicago; London, 1981. P.  
39, 69-77, 111-121, 145.)

## 5. ОБОБЩАЮЩИЙ КОММЕНТАРИЙ

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

### § 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 делает  
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 ника-

264

ким сверхъестественным знанием, являет собой образец 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.).

265

#### § 4. Операциональное определение не-обыкновенного через знание и значение; четыре момента сюжета IV

Имеющиеся здесь три знания — божественное, сверхъестественное и естественное — взаимосвязаны внутри мифологической ситуации, сцеплены внутри одного мифологического сюжета посредством, так сказать, четырех моментов содержания IV, которые, как и в III, будучи сами по себе естественными, тем не менее включают в себя функцию медиации между этими знаниями. Эти моменты — 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 то, которое 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. Моменты, о которых идет речь, будучи естественными *per se*, в сочетании с другими моментами, формирующими то, что мы называли «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, суть одно, и только одно, событие, которое, в свою очередь, может быть герменевтически понято как имеющее свой собственный сюжет со своими собственными мифологическими элементами. Каждый из этих моментов является в то же время как бы «точкой пересечения» не-обыкновенного со сверхъестественным в поле сюжета.

Первый момент — это слепота Дхритараштры, который, таким образом, лишен естественной способности лицезреть сражение и должен обратиться к Санджае, чье сверхъесте-

266

ственное видение восполняет царю недостающее зрение. Санджая, будучи сам колесничим, рассказывает царю о том, что бог Кришна выступает как Божественный Колесничий Арджуны, — вторая точка пересечения. Далее, Кришна по просьбе Арджуны ставит колесницу в центр поля сражения, между двумя ратями, так чтобы Арджуна мог видеть обе стороны, — третья точка пересечения. Наконец, Арджуна чувствует сильнейшее уныние и не хочет сражаться — это четвертая точка 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 рати, и сражение начинается. Итак, у нас есть три подсюжета. Первый — это 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 Арджуну произошел диалог (рассказ С), в котором бог передал Арджуне Свое Божественное Знание;

267

## § 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 одновременно «неодушевленность». Более того, в данной ситуации вводится нечто 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 аналогом, Абсолютом. И вот здесь мы должны вернуться к триаде: естественное/сверхъестественное/трансцендентное (см. Лекцию вторую, 3 А, § 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). В контексте *Учения о Самости* (или о душе, *Am-268 мане*) 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, незаинтересованным (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 центральную (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 кем 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

269

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.

## § 1. Состояние сознания как фактор, дополнительный к знанию в акте мифической трансформации: сверхъестественное знание знает все состояния сознания

В сюжете III из «Махабхараты» центральным не-обыкновенным событием, приобретающим 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, 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 акте такого превращения. Знание здесь — это то, что сама личность сознает как *трансформирующий фактор*, а «сознание» соответствует этому знанию как его *условие* или *состояние* (состояние сознания)

270

ния), *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» (как, 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 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 неудивительно, 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 превращает, пусть задним числом, в сверхъестественное. Хотя обыкновенный человек в III или IV может отлично знать, что любое прерывание полового акта запрещено (или

271

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 лишь 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

## § 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, собы-

272

тия, 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 выбрал бегового верблюда, спину которого он украсил парчой. Четыре стремени свешивались с седла — влюбленная пара ехала по горам и долинам. В своем колчане доблестный Бахрам держал особую приставку к луку, чтобы запускать камешки, а он был искусен в этом, как и в любом деле. Вдруг навстречу 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 пусть верблюда рьяно и, когда другие

273

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 ее стрелой в 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 этой стрелой. 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, из которых растут рога. Вместо рогов появились две стрелы, а грудь самки обагрилась кровью. Теперь он направил верблюда к другой паре и вложил два камешка в свой лук. Один он пустил в ухо одной из газелей и обрадовался, видя, что она тотчас же почесала у себя за ухом. 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 слез литься из твоих глаз?»

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



5. Тут вспомнилось Бахраму сказанное 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 копытами верблюда, и с тех пор он никогда не брал девушек с собой на охоту.

[*Shah-Nama. The Epic of the Kings* / Trans. Reuben Levy, rev. Amin Banani, Routledge, Kegan Paul. London; Henley; Boston, 1967. P. 299-300.]

274

## § 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 полом») 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, проклинает 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 совокупляющихся оленей, так и в «перемене пола» газелей царевичем 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», довело

275

сюжет до его окончательного разрешения. В результате — удивительная симметрия в развязках обоих эпизодов III и V. Итак, в III проклятие великого аскета обрекает случайного охотника на пожизненное половое воздержание, 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 осознанием/не-сознанием»

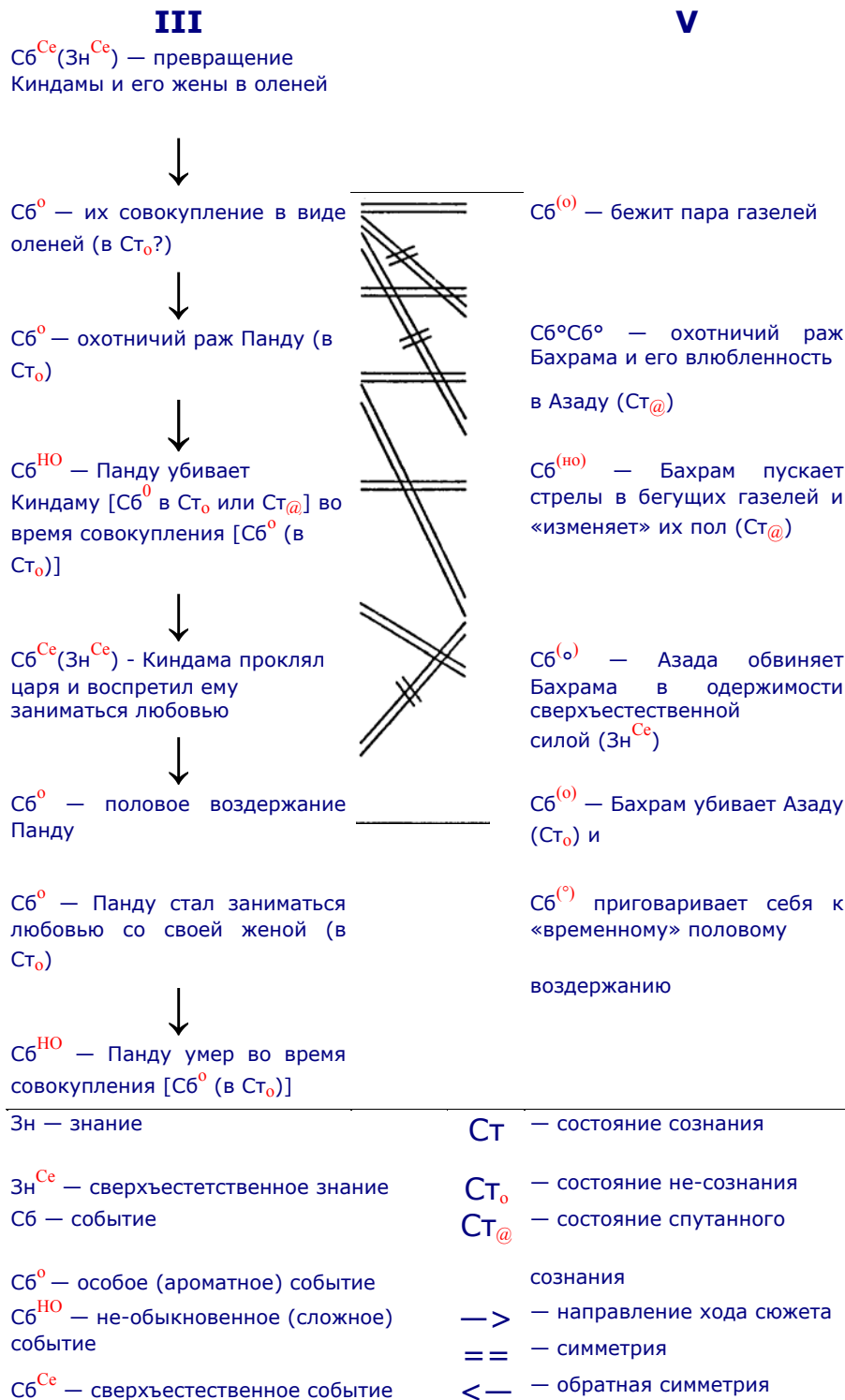
Анализ этих мифов с точки зрения поля напряжения между знанием и незнанием, между

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, и реализуется миф, открываясь во всей его структурной сложности восприятию рассказчика, слушателя или читателя (а часто и самих мифологических персонажей).

276

## § 8. Схема симметрии III и V

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



277

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

Понятие «не-сознательного» ( $C_0$ ) используется нами только применительно к содержанию конкретных текстов, рассматриваемых в ходе нашего понимания 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 и 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 с самим знанием. Так же как можно предположить в случае сверхъестественного знания, что даже в момент несознания оно остается в персонаже как своего рода скрытый *объективный* факт, субъективно не проявленный в силу сложившейся ситуации. Однако в обоих этих случаях, то есть в случае знания и сверхъестественного знания, вся мифологическая ситуация возникает именно благодаря не-сознанию. Поэтому мы можем заключить, что великий аскет в III, совокупляясь со своей женой *в облике 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.

278

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

В другом эпизоде из «Махабхараты» великий риши, Агастья, 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 матку» 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 индуистских и особенно в буддистских тантрах мы видим сильную тенденцию исключать это несознательное состояние или фазу путем сохранения необходимой для йога концентрации сознания (*самадхи*) во время, предшествующее смерти, или во время полового акта (в данном случае путем удержания «семени» и предотвращения оргазма). И то же самое можно видеть в буддийской практике трансцендентного йогического состояния *саманатти*, когда приостанавливаются все мысли, предшествующие этому 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,

279

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 указанием или ссылкой скорее 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 как конфигурации 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 Эдипа (см. Лекцию третью, 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 описания 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 «необыкновенного». Как уже было сказано, «не-обыкновенное» означает то, что расположено между естественным

280

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-обыкновенных существ, 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 «необыкновенности», 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 многих средиземноморских и 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, царей (часто также имевших жреческие и магические функции) и аскетов, а не потому, что это некое психологическое качество, растворенное в бессознательном всего человечества<sup>8</sup>.

281

## **§ 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 определенного типа 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 феноменологического подхода понятие не-сознательного выступает в соотношении с понятием знания, как вторичное, производное от последнего. 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 понимаемое в терминах знания не-сознательное может быть представлено исследователем как позиция, с которой вся рассматриваемая ситуация воспринимается *как* мифологическая и 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, содер-

282

жания 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 «первичная» интерпретация, если она неизвестна мифологу, не может быть реконструирована из мифа, если сам 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 *этологической* (а не *эмической*) и редко совпадает с тем, что миф сам говорит о себе, — однако она может быть интересна 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 знании и сознании.

### Примечания

<sup>1</sup> Сверхъестественное здесь означает как принадлежность к классу сверхъестественных существ, так и способность выходить за пределы своего класса существ, каким бы он ни был. См. Лекцию вторую, 3. А, § 3.

<sup>2</sup> См. Лекцию третью, 4, А, комментарий к 27—8.

<sup>3</sup> См. Лекцию вторую, 3, С, § 23.

<sup>4</sup> Ср. знание *в сюжете* и знание *сюжета* (Лекция третья, 5).

<sup>5</sup> Тема убийства змея (или дракона) прослеживается во всей индоевропейской мифологии (и не только в ней), от *иранского* Индры до Эдипа, который убил Сфинкса. Двойность здесь подчеркивается тем, что убитый Эдиповым пращуром Кадмом змей (или дракон) был священным животным *древней* фиванской царской семьи. См.: *Frazer J. G. The Golden Bough. 3 vol. Part III. The Dying God. 2. 1920. P. 84.*

<sup>6</sup> Он сказал это, потому что Дхритараштра был слеп.

<sup>7</sup> За этим следует рассказ Санджаи о битве, последовавший спустя десять дней после этого события. Здесь опять волшебный «перекос» времени. Мы опускаем весь рассказ и возвращаемся

283

к первому дню сражения. Следующий далее текст дан с сокращениями.

<sup>8</sup> Идея необыкновенного как того, что в принципе может быть приписано только определенному классу действующих лиц, принадлежит Игорю Смирнову. 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 R. Remarks and Inventions. Tavistock; London, 1974. P. 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 проглотить целиком эти миры своими пламенными устами».

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

*Бхагавадгита*

## § 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.

284

Обращаясь к читателю, рассказчик говорит: VI. I. «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 отрывке мы сталкиваемся с тремя различными временами. В, ~ время, когда какие-то люди умели изменять свой облик и к которому рассказчик обращается как к несомненно давнему, предшествующему его собственному времени. В<sub>2</sub> — время рассказа и В<sub>3</sub> — время герменевтической процедуры, проводимой исследователем (в данном случае мной). [В<sub>3</sub>, в отличие от В<sub>1</sub>, и В<sub>2</sub>, является, так сказать, «открытым» временем, так как герменевтическая процедура может быть повторена сколько угодно раз другими исследователями в их собственном «времени» (В<sub>3</sub><sup>(2)</sup>, В<sub>3</sub><sup>(3)</sup> и т.д.), ссылаясь при этом на меня или друг на друга. В<sub>1</sub> и В<sub>2</sub> будут оставаться «фиксированными», причем В<sub>2</sub> в содержании рассказываемого текста, а В<sub>1</sub> 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. (Зн<sub>1</sub>); знанием рассказчика о *событии* в Зн<sub>1</sub>, 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 Зн<sub>1</sub>, (Зн<sub>2</sub>), и Зн<sub>3</sub> — знанием исследователя, то есть моим собственным о факте Зн, как *мифическом* событии и о факте Зн<sub>2</sub> как о примере понимания (а не только знания) Зн, в свете Нового Завета и христианства.

Именно Новый Завет дает нам возможность рассматривать время как мыслимое вне всякой связи и соотнося-мости со знанием. В данном конкретном случае речь идет

285

о времени, включающем в себя промежутки между В<sub>1</sub>, и В<sub>2</sub> и между В<sub>2</sub> и В<sub>3</sub>, знание о котором не фигурирует в тексте, поскольку речь идет об *историческом времени*.

Историческое время не является предметом герменевтической процедуры, будучи понятием внешним по отношению к мифологии. Если, конечно, мы не подходим к историческому времени как к частному случаю мифологического времени (В<sub>м</sub>). Но к этому мы еще вернемся<sup>1</sup>.

## § 3. «Мифологическое» как различное во времени и знании: что чем определяется? Время и знание как две точки зрения

В-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 знании<sup>2</sup>. 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* (Зн<sub>1</sub><sup>Се</sup>). [То есть или (Зн)В<sub>1</sub> — Зн<sub>1</sub>, или Зн<sub>1</sub> — В<sub>1</sub>. «Зн» 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 возможные отправные точки нашего постижения более широкого мифологического контекста, в который включается и сам рассказчик,

## § 4. Время знания и знание времени; внутреннее, или мифологическое, время

Теперь мы подошли к моменту, когда нужно перейти от рассказа к самим рассказываемым ситуациям и событиям. То есть как бы «приостановить» наше знание ( $Зн_3$ ) о знании рассказчика ( $Зн_2$ ), а также его знание о знании колдунов ( $Зн_2^{Ce}$ ) 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 противостоять *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 (внешнее?) время в «Бхагавадгите»

Именно внутреннее мифологическое время выделяется в качестве полноправного мифологического феномена в IV посредством *тройного* повествования (см. схему в Лекции четвертой) 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 разъясняется в позднейших комментариях, 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 Санджая воспринимал учение сверхъестественным образом

287

( $Зн_2^{Ce}$ ), мы можем заключить, следовательно, что время его рассказа ( $B_2^B$ ) Дхритараштре было равно и синхронно времени рассказа Кришны:  $B_1^C = B_1^B$ , в то время как для остальных персонажей, участвующих в IV и обладающих обыкновенным знанием  $Зн_1$ , 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 текст<sup>3</sup>.

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 «держать» события, так как сверхъестественное знание можно считать *содержащим* время, длящееся *внутри* его, а время, в свою очередь, содержит 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, с внешней точки зрения, в течение нескольких секунд<sup>4</sup>.)

## § 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 могли бы предположить, что сама идея времени сначала возникает как идея *различных времен* и только затем возникает идея одного

288

одноточечного времени, протягивающегося из прошлого через настоящее к будущему, которая

может быть рассмотрена в качестве производной от первой или даже может восходить 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  $Zn_1^{Ce}$  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, ястреба 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».

289

## § 8. Комментарий: Талиесин как трансцендентное существо

Эту краткую версию сюжета авторы книги [Rees A., Rees B. Celtic Heritage. London, 1976 (1961). P. 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  $Zn_3^2$ )<sup>5</sup>:

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, что это был он, кто 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 ( $Zn_1^{Ce}$ ), «сгущенным» во время кипения ( $V_m$ ) в «капле знания» ( $Zn_1^2$ ), которое принесло ему *ведение себя* как одного из вечных существ (или единственного такого существа?). Именно сверхъестественное знание, будучи и сверхъестественным могуществом, провело его через целый ряд волшебных 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  $St@$ ). Как и в предыдущих примерах, в данном случае необходимо понять, что знание и самосознание являются различ290

ными, хотя и взаимосвязанными, вещами и что очень часто состояние не-сознания является основой для превращения сверхъестественного знания в сверхъестественную способность трансформации. В то же время сверхъестественное знание о превращении человека в животных, растения и т. д. оказывается 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 и 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 как в одном состоянии, так и в другом, как в предыдущем состоянии или состояниях, так и в нынешнем, одной и той же *сознательной* «самостью». (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, с. 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

291

(*Майя*). (Впрочем, можно предположить, что именно *капли*, проглоченные чудесным мальчиком, и есть Талиесин как одно вечное, неизменное, трансцендентное знание, сверхъестественно передаваемое 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 ( $Зн_1$ ) 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 ( $Сб^{Ce}$ ). 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 ( $Ст_m$ ) или же от знания о событии —  $Зн_1$  и/или  $Зн_2$  --->  $Ст$ , в то время как ситуация ограничена знанием самого герменевта ( $Зн_3$  --->  $Ст$ ), который сам выбирает текст для понимания и определяет при помощи довольно произвольной сегментации границы мифологической ситуации<sup>6</sup>.

Теперь я перехожу к фрагменту, в котором изложение Божественного Учения оставляет не слишком много места для «чистой» мифологии, но способ, при помощи которого

292

оно представлено (близкий к тому, как Учение представлено в «Бхагавадгите»), может быть понят герменевтически на основании 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 ситуации, в которой оно излагается. 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 повелел Вишвакарману, Божественному Зодчему, перестроить Небеса. Вишвакарман завершил строительство Небесного Града за один полный год. Этот роскошный город, украшенный чудесными жемчугами и алмазами, был поистине прекрасен. Нет, не нашлось бы ему равных во вселенной. Но Индра не был доволен городом и приказывал вновь и вновь его строить и перестраивать. Проходили зоны, а до конца работы все еще было далеко. Что было делать бедному Зодчему? С удрученным сердцем он отправился к богу-творцу Брахме, который, заранее зная цель его прихода, обратился к нему так: „О великий работник, 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 (Вишну) и изложил просьбу Вишвакармана. Хари утешил Брахму, отослал его назад в Брахмалоку, принял образ ребенка и подошел к вратам Небесного Града. 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

293

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, зачем ты пришел?" Брахман, который был Учитель Всех Учителей, превосходящий даже жреца и наставника богов 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 одним из Вишвакарманов не был способен построить такой город!" Индра, опьяненный нектаром лести, громко засмеялся и спросил: „О мальчик-брахман, поведай же мне, сколько ты видел Индр и Вишвакарманов и о скольких тебе приходилось слышать?" Тогда сам мальчик-брахман засмеялся и сказал так: „Дитя, я знаю твоего отца Праджапати Кашьяпу и твоего деда Маричи, великого подвижника. Я знаю и Господа 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, лишенную 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 продолжается семь юг, в соответствии с Божественным исчислением времени, 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 мальчик-брахман произнес эти слова,

294

Индра увидел, что по дороге ползет рой муравьев, по виду напоминающий натянутый лук. Увидев муравьев, мальчик-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 моего 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 древа, 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, посрамляющая гордыню глупцов". Индра снова взмолился: „О сын брахмана, открой мне сейчас же эту древнюю тайну, рассеивающую заблуждение подобно светильнику мудрости. Я не знаю, кто ты есть, скрывающийся 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 с течением 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 успокоению разума и высшему благу. Она содержит суть всех вещей и помогает

295

человеку пройти океан преисподних. Смерть, ниспосланная Временем, стоит во главе всего, ибо все одушевленные и неодушевленные вещи в мире, о Индра, преходящи 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 клочья 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 зонтика над твоей головой и отчего несравненные волосы на твоей груди в некоторых местах выдраны с корнем? Открой мне кратко смысл всех этих чудесных обстоятельств, о которых я жажду слышать". 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 зонтик. 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 полозина периода, отведенного Брахме и его миру, 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?

296

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 мешает 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 Индра послал за Вишвакарманом, чтобы сказать ему добрые слова, подарил ему множество драгоценных камней и отослал его домой. Тогда, обретя мудрость и возжелав стяжать себе еще и славу, он препоручил свое царство сыну и вознамерился последовать в леса.

10. Видя, как муж ее собирается принять отшельнический обет, жена Индры 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 Брихаспати создал тогда трактат о том, как управлять супружеской страстью, и с любовью изложил Индре основные положения этого трактата».

[Brahma-vaivarta-puranam... / Ed. Vinayaka Ganesa Apte (Anandasrama Sanskrit Series). Vol. 2. P. 341-343; Brahma-vaivarta-puranam; Ganesa and Krisna Janma Khandas / Trans. R.N.Sen. Allahabad, 1922.

## § 1. Срединное, медирующее положение Брахмы

Сюжет VII содержит четкую иерархию фигурирующих в нем существ. Простое разделение знаний, согласно соответствующим им событиям, на естественные, сверхъестественные, необыкновенные (где последнее часто играет срединную роль) представлено в этом фрагменте,

297

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*, которые, в свою очередь, подлежат той же классификации. Таким образом, в VN 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 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 VN, 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 *от-*

298

*ношении 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 знание. «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 века, 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

299

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 выступают 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 (Зн<sub>1</sub>), 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 (Зн<sub>1</sub><sup>Ce</sup> или Зн<sub>1</sub><sup>Ce</sup>, 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»): (Зн<sub>1</sub> (Ст) → Зн<sub>1</sub><sup>B</sup> (Ст<sup>Ce</sup>). 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 экспозиции Шествия Муравьев в VII: Зн<sup>B</sup> → Ст<sub>1</sub><sup>Ce</sup>.

#### § 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 *направ-*

300

*ление знанию*. При этом, однако, эти состояния 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 *этнологически*, то есть исходя из правил, устанавливаемых внешним наблюдателем, являются психическими, ментальными и индивидуальными. Тогда как сами знания представляют собой нечто «объективное», «не-индивидуальное» 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. Утомление 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 о Вишну и 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 самоуничижение Индры. 8. Вожделение 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, которым присущи, и тех, которым не присущи состояния сознания, причем Брахма, играющий роль

301

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* (последнее, в свою очередь, может классифицироваться по степени сверхъестественности). Но можем ли *мы* рассматривать теперь VII как случай описания наибольшего возможного класса «объектов» и последовательно разбить его на подклассы, под-подклассы и т. д. по одному классификационному признаку — состоянию сознания?

## § 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, в себе самом 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 в VII находит свое выражение в абстрактном мифологическом *пространстве* или *мета-вселенной* (*meta-universe*). Этот термин введен, чтобы обозначить, с одной стороны, отправную точку в *нашем* понимании космогонического «процесса» эманации и творения иных вселенных, а с другой стороны, он обозначает целостную космологическую картину, то есть общую сумму мириад и мириад *дискретных* вселенных, *дискретных* одушевленных существ (*джива, саттва*), существующих синхронно сейчас или в любой заданный момент. При этом последние должны классифицироваться в связи с их местом в данной вселенной, такой, например,

302

как наша, где имеет место ситуация VII. (Мировоззрение «Пуран», типичным 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 космологии Пуран состоит в том, что при ее раскрытии различие между пространством (синхронностью) и временем (диахронностью) стирается (намеренно или ненамеренно). (Дэвид Сейфорт Руэйт однажды заметил, что в «Пуранах» это, может быть, было ненамеренно; а в поздних буддийских сутрах намеренно.) Короче, если принять космологический постулат Пуран о том, что «творец находится вне сотворенного», то можно предположить, что существует и какая-то «несотворенная» вселенная, которая не может быть превзойдена даже Вишну, эманацией из нее, но существует 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 бы то ни было. Несотворенная и непроявленная, эта мета-вселенная может быть только единственной, в отличие от многих других вселенных, сотворенных и проявленных.

## § 7. Пуранический космос; Тела Вишну, Вселенные Брахмы и «обыкновенные» миры Индры; неопределенность времени и проблема «тождественности»

Раскрытие (экспозиция) пуранического космоса в целом как в его космологическом, так и в космогоническом аспектах начинается с безымянного *пространства* (но не «места»!), в котором «плавают» мириады «чистых океанов», являющихся Телами Великих Вишну. Это пространство, по сути, не определимое ни в терминах времени создания, ни в терминах размеров и формы, мы назовем условно «Мета-Вселенной», а каждое из содержащихся

303

в нем Тел Вишну — «Мега-Вселенной». Согласно приведенному фрагменту, «из каждой волосной поры Тела Вишну возникает наподобие пузыря и затем лопаются зародыши Вселенной Брахмы (Брахманда, Яйцо Брахмы)». Именно здесь начинается то, что можно было бы действительно назвать творением, так как то, что было до того, остается названным, неразрушимым, непроявленным (*акшапа*) 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.

Однако напомним 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), происходящей 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

304

совершенно неопределенным, последовательны эти Брахмы и Индры во времени, или они сосуществуют друг с другом только в пространстве, или и 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 ПО 376 [и знаем число «эонов Индры», или *кальп*, которых в одной жизни Брахмы (составляющей 108 лет Брахмы) насчитывается 78 366 960, что составляет приблизительно 1 600 000 000 000. 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* Море 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

305

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, ПО 376 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 «Индр» 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 волосистой поры Тела Вишну», одними и теми же, то есть повторяющимися друг друга в своем строении, составе и изменениях. Для ответа на этот вопрос мы должны перейти от «тождественности» времен и вселенных к «тождественности» существ и личностей.

## § 9. Кто кого может узнать? — странный постулат мифологической эпистемологии

Чтобы попытаться ответить на поставленный вопрос, нам придется опять вернуться к *знанию* в мифе (Зн<sub>м</sub>). Ясно, что муравьи не могли узнать Индру друг в друге, как и Индра не мог бы узнать себя в муравьях без объяснения Вишну. 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 называли Иваном», а не в смысле «я знаю, что существует

306

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 методологическим постулатом, касающимся «существ» любого рода в VII: *одушевленное существо в данном 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 превосходит эту или какую-либо другую Вселенную Брахмы и при условии, что «какие-то Брахмы», два, три и более, не есть *Брахмы*, как и Индры, представленные в Шестии Муравьев, не были 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) муравей, 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

307

«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 «единности», или «то же самости».

В. Но невозможно знать себя как себя и как кого-то другого (или что-то) в одно и то же *время* (помня, что говорилось нами о «тождественности» времени). Потому что невозможно уподобиться 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, включающем 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 (неуникальной также по преимуществу, так как два существа могут объективно, извне, выглядеть как идентичные)*. Или, ближе к смыслу, в котором имя используется в VH: 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 в том времени и месте, но никак не наоборот, потому что муравьи 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 временности, преходящести себя как Индры (а не «какого-то Индры», заметим!). Повторяю, во время шествия

308

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 — иначе, перенесенными 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 «проекции» 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 мирами других Индр), чья Вселенная вышла как пузырь из волосистой поры Тела Вишну, то есть Мега-Вселенной Вишну, мы должны принять, что «наш» Индра из VN 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, несоизмеримую 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 себя ими в прошлом

309

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 не подразделенных 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 разные 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 кармами) *кого-либо*, которая делает его одушевленным существом в одном из миров Индры в 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 их 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.

310

Или, иными словами, ни у кого уже не может быть своего мира и мы имеем дело с «ничьей» вселенной. 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 кармически определяемых этими действиями.

## § 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 входящие в них миры Индры).

В терминах синхронно-диахронной классификации «не-существа», такие как Вишну и Шива, могут быть разделены на свои проявления (например, мальчик-брахман и мунд) 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. И это независимо от того, в скольких видах он может проявляться 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

311

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 неименованная душа, или Самость, чьи реинкарнации в качестве различных одушевленных существ, предшествующие реинкарнации во Вселенной Брахмы и в конкретном мире Индры, нам неизвестны, перешла в определенный момент в одушевленное существо, именуемое Индрой. Конечно, она могла родиться и раньше или позже во Вселенной Брахмы в виде многих других одушевленных существ в силу дурной или благой кармы, и это может быть узнано либо субъективно (то есть на уровне собственного знания), либо объективно через знание внешнего наблюдателя, но только 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, середины, которую мы условно называем «личностью». Без этих «личностных» *точки и момента* знания или самоузнавания предыдущие или будущие его рождения просто *не существуют*, а остаются метафизической или теологической метафорой.

312

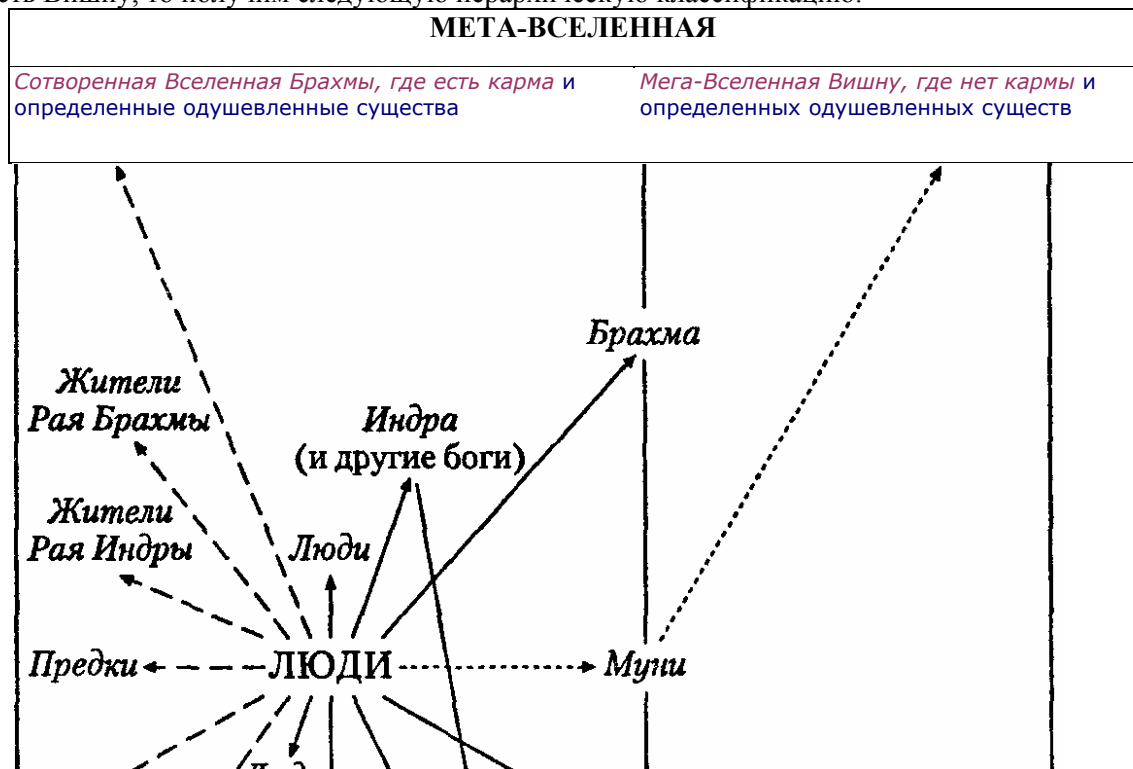
## § 4. Личность, одушевленное существо и Самость; карма и иерархическая классификация существ внутри Мета-Вселенной

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,

313

то есть Вишну, то получим следующую иерархическую классификацию.



Стрелка —> обозначает кармическую линию восхождения или нисхождения (через смерти и рождения) внутри вселенной одушевленных существ Брахмы.

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*.

314

## § 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. Ио само пребывание 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 в индуизме, где его роль чисто мифологическая, а не ритуальная).

315

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 центробежной активности, соотносимой с преобладанием в нем качества (*гуны*) активности и страсти (*раджас*), то муни превосходят Вселенную Брахмы посредством своей внутринаправленной центростремительной активности (соотносимой с пассивной *гуной тамас*). Они покидают феноменальный мир, нейтрализуя свою карму, и тем самым перестают быть одушевленными существами, хотя внешне могут продолжать 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 реинкарнаций в качестве одушевленных существ внутри одной и той же Вселенной Брахмы). Но, разрывая кармические связи с прошлым и будущим, великие аскеты 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» и последующее разрушение Вселенной Брахмы. Отсюда и ассоциация муни с Шивой как богом аскетов. Они «свертывают» Вселенную Брахмы, своим покиданием 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, творящий мир одушевленных существ, так

316

и муни, «растваривающие» его, мифологически характеризуются срединностью своей позиции во вселенной. 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 не проявлено 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 низинами (состояние животных) и со всей иерархией специфически *человеческих* форм загробной жизни (таких как ад, мир блуждающих духов, мир предков, Рай Индры, Рай Брахмы и т. д.).

## § 8. Личность — это потенциальный «покидатель» личности

Таким образом, только после того, как личность оставит кармический мир внутри своего сознания и станет мунд, она может, по крайней мере в принципе, начать свое путешествие в царстве нетварного и неестественного. Путешествие, о котором нельзя рассуждать в терминах верха и низа или какого-либо направления, вертикального или горизонтального; оно обозначено мною пунктирной линией.

317

Однако при этом личность расстается и со своей «личностью», 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 личностью». Лишь в этом случае личность, которая знает свое имя и знает, что другие знают его, меняет его на другое, на имя неличности, совершенного аскета, чье имя на самом деле обозначает не его как личность, именуемую так-то и так-то, а достигнутое им трансцендентное *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). Возможно, именно с этим связана столь широко распространенная махаянистская идея «множественности» Будд Шакьямуни.] Имя совершенного 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 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, что, с точки зрения соответствующих *содержаний* двух откровений, к Арджуне Кришна обращался как к Самости (*атману*), а к Индре —

318

как к одушевленному существу (*джива*). Из чего следует ответ и на второй вопрос, а именно что если Арджуне открылось его *бессмертие как Самости*, то Индре — его *смертность* как индивидуального живого существа, 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).

Личностность начинается с людей — хотя кармическое человеческое происхождение богов далеко не несомненно, — продолжается в людях, а заканчивается, с одной стороны, на Брахме и, с другой — на муни, аскетах. Здесь личность является гипотетической *относительной* категорией, потому что она устанавливает всякий раз отношение между индивидуальным человеком (или богом), его *видом* (люди, боги) и *родовым* принципом, который стоит за видом (*живое существо, Самость* 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 «личностность» Арджуны сводима к *атману*, а во втором личностность 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 личностность, соответственно, в том, что, будучи Арджунной и Индрой, они были названы так их богом. Поэтому, переформулируя наш ответ на второй вопрос, можно сказать, что в случае Арджуны Кришна обращается к *Самости* в лице Арджуны, а в случае Индры Вишну обращается к одушевленному существу в лице Индры.

319

Наконец, отвечая на третий вопрос, можно предположить, что в VII Вишну, конечно, *не выступает как личность*, ибо 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.

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 искусствен, 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 (*пुरुша* 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 божественном, и как таковая может продолжать существовать или со временем исчезнуть — на этот раз вместе со своей «человечностью» или «божественностью» и тем самым со своим «бытием одушевленного существа». Таким образом, можно сказать, что в противопо-

320

ложность *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. Итак, в конечном счете 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 позиции к другой, потому что она промежуточна и мифологична по преимуществу.

Однако ни Самость «*атман*», ни живое существо «*атман, джива*», 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 совершенному аскету — 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 знаний 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

321

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. 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. «Личностность» сводима к человеческому образу, а Самость (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 «личностность» имеет преходящий характер, будучи проявленной в одушевленном существе или 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» редуцируется к индивидуальному человеческому образу и к

322

индивидуальному имени (не важно, 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 несущественна 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., чтобы в конце концов найти свое последнее пристанище в Кришне и тем самым перестать быть одушевленным существом, а также 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

323

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 в согласии с его воинскими обязанностями. 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 (*тапас*), практикуемой в «Пуранах» богами и людьми, сводится не только к тому, что ею достигается сверхъестественная сила (*тапас*), 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 видим совсем

324

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 ставит ученика перед необходимостью *выбора*. Подобно тому как в любом полноценном ритуале посвящения некто проходит через ритуальную смерть, чтобы стать бессмертным, так и в контексте сообщения 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 индийской религиозной жизни в период между VI и IV веками до н. э., а именно тенденцию *внутренней* аскезы, дистанцирующейся 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 или долгим, оно может требовать нескольких участников и сложных приготовлений, в то время как знание может быть сообщено быстро или мгновенно. Знание внутренне связано с выбором как возможность выбора и как импульс выполнить выбранное, 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 «свабхавы»

Обратимся к индивидуальным характеристикам действующих лиц и к мифологическим коррелятам этих характеристик. Начнем с Вишвакармана. Вишвакарман, катализатор сюжета в VII, божественный зодчий и сверхъестественный строитель небесных дворцов, выражает универсаль-

325

ную 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 и психическими характеристиками, то есть его собственной природой (*свабхава*). Именно последняя является реальным фактором сюжетообразования и часто оказывается в центре 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. Выше уже отмечалось, что Самость почти всегда проявляет себя опосредованно, или замещается, как, например, мальчиком-брахманом или мунни в VII, колесничим в IV, или является «носителем», или «вестником», как в египетской «Беседе человека с его душой», где ее заменяет 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

326

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 любых два *атмана* равны в своих общих характеристиках, а любых два одушевленных существа, принадлежащих 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 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 «естественные» 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, выступающего исполнителем архитектурных планов Индры, который является своего рода «подтворцом» 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

527

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. Индра здесь воплощает вторую тенденцию психизма — к выходу за пределы всякой данной ситуации; данной — в смысле охватываемой разумом Индры.

## § 9. Два уровня бесконечности; состояние разума Индры и необходимость с наставлением

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 (*манас*) 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 аске-

328

зе — тоже в своем роде «конечной», ибо аскетическое усилие, хотя и направлено на бесконечную цель, конечно в своей феноменальности. Это один из «парадоксов аскезы».

## § 10. Дуализм «конечного» и «бесконечного» как дополнительный дуализму «свабхавы» и «свадхармы»

Делом Индры было царствовать и любить свою жену, что, согласно «Бхагавадгите», есть не собственно «благое», но «правильное» дхармически. Но возможно ли это совместить с психической тенденцией к бесконечности в одной и той же личности? В ВН обе эти тенденции несовместимы и непротивоположны, они просто существуют (не обязательно сосуществуя) на двух уровнях — *свабхавы* 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 живое 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, о 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 философиям. 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

329

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, Демиургов, в чем можно видеть близость к индийской модели). Итак, разделение конечного и бесконечного в средиземноморских религиях носит абсолютный характер, а в индуизме оно всегда относительно.

## §11. Индра как мир; четыре уровня описания в VII, соответствующие четырем богам

Каков основной объект описания в указанном фрагменте? Я думаю, это 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 психоло-

330

гические 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 любое другое существо) заменяем или замещаем, и все, что выше его уровня, является поэтому либо неопределенным, либо абсолютно определенным с» знаком «минус» (с точки зрения превращения и превращаемости). Исходя из этого, всю Мета-Вселенную можно представить состоящей из четырех сфер:

331

(1) Изолированная сфера Вишвакармана, основанная на карме.

(2) Сфера превращений Индры, охватывающая все одушевленные существа.

(3) Сфера «спорной» превращаемости Брахмы.

(4) Сфера 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 превращены один в другой и, таким образом, заменены один

### § 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 данному 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 каждого из 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 выступает 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 Ши-

332

вой? 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 [Сб] (шествие муравьев, грудь муни, вселенский образ Кришны) раскрывается восприятию (разуму 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 [Сб], которое выступает в таком случае как другое событие [Дсб]. 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 [Сб<sub>к</sub>].

(б) Однако с *мифологической* точки зрения экспозиция может означать и ситуацию, в которой личность [Л] «раскрывается» событию [Сб] таким образом, что она не

333

может выбирать между восприятием и невосприятием [Сб]. Это означает, что именно [Д] или [Дсб] уже определили к данному моменту данную ситуацию, а вовсе не [Л] или ее способность восприятия. Другими словами, сколь ни различны состояния сознания, мотивации и интенции 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 не-личностями. Ибо психологическая (ментальная) единообразность означает «не-психизм» и тем самым — «не-личность». Ибо личность, понимаемая как «выбор и различение» (которые ей в принципе известны), должна будет, раскрываясь событию, превратиться 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 фак-

334

тор, 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 «деистским», не говоря уже «теистским»; Бог (Вишну) здесь просто тавтологическое обозначение самой Мета-Вселенной. Если Вишну (скажем, некий Вишну!) является пусть ненаблюдаемым, 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.

335

Все это подводит нас к тому, что, рассматривая мифологическую триаду «Вселенная Брахмы, Вселенная Вишну, Мета-Вселенная» под углом зрения нашей феноменальной Вселенной (то есть Вселенной Брахмы), мы можем уподобить эту триаду 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 ненаблюдаема («абсолютное наблюдение»), одушевленное существо наблюдаемо, но не наблюдает («абсолютная объектность»), личность наблюдаема и наблюдает, а Мета-Вселенная, как уже сказано, может быть предположительно мыслима как чистая не-наблюдаемость не только потому, что не существует событий *внутри ее*, 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 элемент содержания *внутри* сюжета, может быть понята как космогоническая картина, на которой Мета-Вселенные многих Вишну появляются в пространстве Мета-Вселенной, из Мета-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 может быть мыслимо как определяющее экспозицию пространственной конфигурации миров; тогда как 3) сама наша точка наблюдения со всеми остальными действительными или возможными точками наблюдения могут быть мыслимы как то, что образует иное мифологическое «подпространство» «ме-

336

та-пространства», по отношению к которому ситуация Шестивия 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 в VII мог определять ее бытие *как таковое*, но это скорее уже пример мифической философии, чем философии мифа. (См. об этом в Лекции первой, 6.)

## Приложение. ТЕМА СМЕРТИ: ВРЕМЯ, СОЗНАНИЕ И САМОСТЬ

### 1. Тематический характер смерти

Во всех наших примерах смерть несомненно выступает как центральное событие сюжета и как ось его мифологической структуры<sup>7</sup>. 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. Лекцию четвертую, 2, 5—6). Однако, несмотря на то что она выступает как событие в ряду событий сюжета, смерть являет себя — мифологу и действующим лицам в сюжете — не только в виде конкретного факта или события, но также в виде 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 текста<sup>8</sup>. Тему

337

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 — царя Панду). Оно является нормальным в том смысле, что некто (Панду, повествователь или я) естественно *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 будущему<sup>9</sup>. Даже когда оно сверхъестественно сжато ( $B_2^{Ce}$ ), как, например, в случае Арджуны и повествователя Санджай, наделенного сверхъестественным знанием в IV, оно остается «нормальным» в смысле его «длительности» и однонаправленности его восприятия. Другими словами, время последовательности событий в III и IV, так же как и время их восприятия и последующего рассказа о них, 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 квазиисторический характер на уровне одного из возможных измерений или функций психики<sup>10</sup>. Поэтому вспомним, о чем говорилось в Лекции второй.

### 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

338

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*. Метафора «потока», континуума в данном случае к нему неприменима; 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, но смерть, лишенная своего преобразующего или промежуточного характера. А точнее — как гигантское черное<sup>11</sup> «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»

339

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 за зоны до 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 всё, что *кто-либо знает* о себе, всё, что не только сообщает информацию его сознанию<sup>12</sup>, но и делает ее известной другим действующим лицам сюжета, повествователю и наблюдателю, — всё 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 Смертью<sup>13</sup>. В III Риши умирает, царь проклят и затем умирает; в IV Дхритараштре сообщают о смерти его

жуна не хочет убивать своих врагов, и тогда ему говорят, что они все равно будут убиты, а его одного пощадят (временно?)<sup>14</sup>, 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, реинкарнация или нереинкарнация, карма или не-карма. 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 личностность. 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,

341

предлагая этот постулат, я считаю возможным подвергнуть его, в свою очередь, дальнейшему герменевтическому осмыслению и, следовательно, обратить его как свой способ 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 еще один, «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 оно не относится к сфере восприятия (или, в некоторых случаях, к «вселенной») тех, чьим сознанием (или личностностью) 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 сознанием<sup>15</sup>. Кришна был другим сознанием Арджуны, хотя Арджуна этого не понимал, пока Кришна не раскрыл ему себя как Вселенную<sup>16</sup>. 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!»

342



## 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)<sup>17</sup>.

## 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 парадоксом<sup>18</sup>, а именно: *как Смерть Вселенной на космическом уровне, так и Смерть Личности на микрокосмическом уровне совершенно невозможна при отсутствии 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.

343

Одно дело — Самости (или души), существующие в безначальной 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, *чакиин*) 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, Вишварупу, говорит: «Прежде того как прошлое начало быть, я повелед, чтобы эти [люди], названные так-то и так-то, были поглощены Мной [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, не видимые человеческими или божественными глазами различия между бессмертной Самостью и личностью, которая была названа в «прежде-времени» именем человека, долженствующего 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* несколь-

344

ких». Благодаря чему все его изменения и превращения являются не чем 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 лиц<sup>19</sup>.

## 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 собственную мифологию. Последняя может быть сжато описана следующим образом:

(а) В отношении *сознания* — внешний наблюдатель может наблюдать вселенную, событие или свое собственное состояние разума, так же как и свое наблюдение. В последнем случае он является наблюдателем себя как наблюдателя, 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) и с Богом Кришной в IV.

(б) 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 этого 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 и их наблюдениями. Все происходит в «чистом пространстве» сознания, вне «нормального», или «психологического», и вне «исторического» времени. Это, очевидно, соответствует случаю Кришны и Будды, но не

345

Талиесина, который (VI. 4) был способен актуализировать свое предшествующее свидетельство только *post factum*, то есть после того как он получил свое знание или стал сознавать себя как изначальное и вечное существо.

(с) В отношении *бытия* — здесь я, наблюдатель *их* мифологии, должен изменить 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 наблюдение<sup>20</sup>. 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. Кришна наблюдает проектируемую, управляемую и разрушаемую им вселенную из неизвестной Мета-Вселенной (ср. VII), так же как Будда наблюдает 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.

Теперь, отвечая на вопрос, может ли миф быть понят и объяснен в смысле *логоса*, я бы сказал, что да, это возможно, но только при условии, что мы можем понять и объяснить сам логос в терминах мифа.

### Примечания

<sup>1</sup> 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 и что является одним из содержаний их сознания. В этой связи можно сослаться на Ш. 2. 2, где царь, «сведенный с ума временем, покорился закону времени», и на IV. 2, где Бог говорит: «Я — Время, состарившееся для разрушения мира...»

346

<sup>2</sup> Что, конечно, не то же самое с точки зрения внешнего наблюдателя. Так, например, Санджая, повествователь IV, слушает разговор между Кришной и Арджуной синхронно самому разговору, пересказ этого разговора прозвучал только десять дней спустя.

<sup>3</sup> Все это, конечно, чистое предположение, логичное только при условии, что  $V_2^C = V_2^b$ .

<sup>4</sup> Мы можем предположить, что в конце концов время в данном случае может быть как бы «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.

<sup>5</sup> 1 и 2 здесь представляют соответственно первого комментатора и того, кто его комментирует: в данном случае, меня.

<sup>6</sup> Употребление слова «ситуация» в этом контексте принципиально отличается от того, которое было в Лекции второй, где ситуация противопоставлялась сюжету внутри содержания текста.

<sup>7</sup> Слово «смерть» употребляется здесь конкретно, в смысле «чья-то смерть».

<sup>8</sup> Лучше было бы сказать, что тема текста *может* формировать само его восприятие определенным образом. Тогда в рассказе может иметься только один сюжет, но более чем одна тема.

<sup>9</sup> Все это, конечно, не означает, что этот вид нормального восприятия времени универсален. В других мифологиях и культурах существуют другие способы нормального восприятия времени.

<sup>10</sup> Этот параграф нуждается в феноменологическом пояснении. *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 времени сюжетов, так и относительно 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, понимая при этом, что это время 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» знании внешнего наблюдателя.

<sup>11</sup> У М. Майерхофера сказано, что Кала, «смерть», естественно означает «время» [см.: Kurtzgefestes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. Heidelberg, 1953. Bd. I. S. 203]. Тот факт, что Кала также

347 означает «черный», объясняется им как случай омонимической конвергенции с другим словом, возможно дравидийского происхождения.

<sup>12</sup> «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.

<sup>13</sup> Определяемой с точки зрения *тем*, но не обязательно с точки зрения сюжета.

<sup>14</sup> 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 типа смерти *синхронны* в личности до тех пор, пока она не перестанет быть личностью или пока ее личность окончательно не исчезнет.

<sup>15</sup> Самость (или Душа, *атман*) трансцендентна, в то время как разум определенно не трансцендентен. Применяя гуссерлианское определение «психологической субъективности» к древнеиндийской идее разума (*manas*), мы можем сказать, что последний естественно-психологичен и тем самым принадлежит телу и миру материальных вещей как в «Упанишадах», так и в «Идеях» Гуссерля. Но *Атман* вряд ли можно считать сходным (не говоря уже о «тождественном») с Гуссерлевым «EGO трансцендентального вопрошающего». [Husserl E Ideas / Trans W.R.Boyce Gibson. London, 1962 (1913). P. 8.]

<sup>16</sup> То есть Арджуна мог бы думать, что Кришна был для него тем же, чем был Индра для Вишвакармана.

<sup>17</sup> «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.

<sup>18</sup> «Мета» здесь подчеркивает факт нашего думания *над* мифологией и предполагает, что мы все еще находимся *те* 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».

<sup>19</sup> Я полагаю, что один из основных постулатов философии «Упанишад» — «Я — не разум (или: *Это*, то есть Самость, — не

348

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 в собственном смысле этого слова 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», а Арджуна *был* Кришной *сделан* личностью для разговора с Кришной.

<sup>20</sup> Заметим в этой связи, что идея о том, что сознать событие — это то же самое, что быть свободным от того, что его обуславливает, можно рассматривать как еще одну мифологическую конструкцию (как в гегельянстве и отчасти в марксизме).

## О НЕКОТОРЫХ ТЕОРЕТИЧЕСКИХ ПРЕДПОСЫЛКАХ СЕМИОТИКИ

0. Если рассматривать семиотику как интуитивно сконструированный и эмпирически применяемый научный метод, то центральным ее понятием оказывается «знаковость», а не

«знаковая система» или «знак». Но знаковость не является *первичным* (или *элементарным*) понятием семиотики, ибо она есть абстракция определенного *свойства*, а именно, если сформулировать это в самом общем виде, *свойства быть знаком* или, в несколько более пространной формулировке, — *чьего-то свойства быть знаком чего-либо для кого-либо и где-либо*. Здесь семантический аспект проблемы выражен в словах «быть знаком чего-либо», прагматический — «быть знаком для кого-либо», коммуникативный — «быть знаком где-либо». (Синтаксический аспект здесь вообще не выражен, поскольку понятие «знаковая система» сейчас не рассматривается.) Но остается начало приведенной распространенной формулировки, содержащее в себе вопрос: «*Чье* свойство быть знаком?» или даже, раз мы уже презюмировали понятие знаковости, просто: «Чье свойство?» Затем же, поскольку это «чье-то свойство» есть свойство сложное и производное, то надо выяснить, *какие* (другие) свойства могут по отношению к нему полагаться дополнительными или первичными.

1. Это свойство я полагаю *«свойством вещей»*, свойством, которым вещи обладают имманентно и независимо от психологических особенностей субъектов, использующих

350

их как знаки, равно как и от других объективных характеристик межличностных коммуникаций. Иначе говоря, я думаю, что некоторые живые существа могут использовать вещи в качестве знаков именно потому, что какие-то заложенные в вещах (а не в психиках живых существ и не в актах сигнальной коммуникации) *свойства объективно* дают возможность такого использования. Это своего рода *онтологическая предпосылка* семиотической теории. Такая предпосылка будет *психологически* реальной только в том случае, если посторонний «наблюдатель вещей» помещает себя как бы *за субъектом*, использующим эти вещи, но ни в коем случае не в месте субъекта, не между субъектом и вещами и не за вещами.

Но какие же это свойства вещей?

2.1.1. Первым такого рода свойством вещей здесь полагается их свойство «быть в каждый взятый момент чем-то одним и чем-то другим», то есть свойство быть *двумя* разными вещами. Это положение несколько не предполагает того, что вещь одновременно является («является» в смысле «есть») и не является самой собой, ибо, только будучи двумя вещами одновременно, она и может являться самой собой (*свойство двоичности*).

2.1.2. Вторым свойством можно считать *представимость* всякой вещи вне занимаемого ею места (locus), притом, что само *понятие* данной вещи предполагает ее специфические пространственные характеристики (координаты, размеры и т. д., суммарно обозначаемые как spatio). Представимость вещи вне locus'a (и в абстракции от spatio) может быть осмыслена как одновременное ее бытие в серии конкретных *положений* или *позиций* (positio), меняющихся в зависимости от перемещения использующего эту вещь субъекта (вместе с которым перемещается и следующий за ним «наблюдатель вещей»). Такое свойство можно назвать *свойством позиции*.

2.1.3. Третье свойство мыслится как способность вещи «включаться» в наличную, данномоментную ситуацию использующего ее субъекта в качестве *факта*, заведомо предшествующего этой (и всякой мыслимой) ситуации. Или же, если перевернуть это высказывание: сам факт фиксации вещи во времени (как в конкретно-хронологическом, так и в

351

сколь угодно общем виде) предполагает возможность ее «отбрасывания вперед» (projectio), возможность ее «будущего» ситуационного использования, ассимиляцию ее субъектом в серии конкретных ситуаций. (В этом случае наблюдателю вещей, если он не желает «менять» одного субъекта, использующего вещи, на другого, останется лишь предположить предсуществование этого субъекта по аналогии с предсуществованием вещей.)

Это свойство обозначается как *свойство проекции*.

2.2. *Суммарная формулировка*: «вещи, используемые живыми существами в качестве знаков, объективно дают возможность такого использования вследствие того, что они обладают свойствами двоичности, позиции и проекции». Эта формулировка может рассматриваться как своего рода *феноменологическая предпосылка* семиотической теории.

2.3. Эти свойства не делают вещи знаками сами по себе; они лишь являют собой «чистые возможности» знаковости, те возможности, которые психическими и поведенческими механизмами живых существ (субъектов) превращаются в знаковую действительность в актах коммуникации и аутокоммуникации. Но сами по себе, будучи рассматриваемы вне психических и поведенческих механизмов, эти «чистые возможности» — *ахронны*.

Знаковость, если ее рассматривать в смысле «чистых возможностей», то есть в смысле трех



указанных выше свойств вещей, — также ахронна. Проблема «синхронность—диахронность» может быть поставлена, лишь когда знаковость наблюдается там, где присутствуют психические механизмы, то есть лишь в том случае, когда «наблюдатель вещей и свойств вещей» помещает себя *за вещами* и через вещи и их свойства наблюдает психические механизмы живых существ, использующих эти вещи.

3. Такая смена позиции «наблюдателя вещей» делает для него возможным следующий шаг концептуализации: знаковость предстает его мышлению как *использование* трех первичных свойств вещей, как *особый конструктор*, являющийся результатом оперирования этими свойствами, притом что в этот результат включается и оперирование другими свойствами, уже относящимися не к вещам, а к самому опери-

352

рованию (такими, например, как «свобода выбора», выступающая в механизме оперирования не только как возможность использования «одной из двух вещей» в одной и той же вещи, то есть свойства двоичности, но и как возможность выбора между ситуацией использования вещи в качестве знака вообще или ее неиспользования в этом качестве).

Саму возможность такого сложного оперирования, уже не являющуюся «чистой возможностью» вещей, можно условно назвать *психологической предпосылкой* семиотической теории.

В смысле этой предпосылки высказывания типа «мы живем в мире знаков» или «человек живет в мире знаков» являются столь же нереальными, как высказывания типа «человек живет в мире вещей» или «человек живет в мире идей». В смысле этой предпосылки было бы гораздо правильнее сказать, что «человек живет в мире выбора». Семантическая оппозиция «знак—обозначаемое» не является одним из содержаний или одной из структур сознания, а является, по крайней мере для нынешнего времени, одним из условно принятых концептов позитивистского научного знания. В этом концепте «обозначаемое» не есть вещь, но в любом конкретном приложении этого концепта к частным научным дисциплинам «обозначаемое» все равно будет выступать *как вещь*, а знак — *как не-вещь*.

При совокупном рассмотрении вещей и знаков, точнее — при психологическом анализе нашего отношения к ним и вещи, и знаки — суть вещи. (Та есть в смысле психологической предпосылки семиотической теории знак — это тоже вещь.) При рассмотрении же «знаковости» и «собственно вещности» применительно к *данной* вещи (и к данному, использующему ее субъекту) знаковость и вещность окажутся *натурно* столь тесно прижатыми друг к другу, что, перефразируя известное высказывание П. Флоренского, «между ними не проложишь и лезвия бритвы».

## НЕКОТОРЫЕ ОБЩИЕ ЗАМЕЧАНИЯ ОТНОСИТЕЛЬНО ТЕКСТА КАК РАЗНОВИДНОСТИ СИГНАЛА

*Памяти моего первого учителя, Юрия Валентиновича Кнорозова*

0.0. За последние два десятилетия в науке наблюдается одна тенденция, постепенно становящаяся общей для большинства отдельных наук и определяющая всякое научное мышление вообще. Эта тенденция, которую условно можно назвать лингвистической, заключается в том, что группа явлений, вычленяемая в предмете отдельной науки, описывается как предметный язык<sup>1</sup>. Количественные и качественные отношения внутри этого языка рассматриваются как его дифференциальные элементы, сочетания которых описываются как эмические единицы. Дистрибуция этих единиц и основанное на ней противопоставление их служат тем исходным, чем задается структура предметного языка. Целью отдельной науки становится описание такой предметной структуры. Подход, при котором новое (для исследователя) явление рассматривается или описывается с точки зрения данной структуры, поскольку она уже описана, есть эмический подход. На данном уровне развития научного мышления (методы которого отнюдь не исчерпываются лингвистическими) лингвистическая тенденция представляется эффективной в том смысле, что характеризуемый ею метод исследования дает наибольший эффект при ограничении разнообразия информации, которую представляет объект исследования, иначе говоря, при превращении объекта исследования в предмет науки посредством формализации, то есть выра-

354

ботки и применения тех форм, в которых происходит это превращение. Лингвистический, или структуральный, метод быстро расширяет сферу своего применения. Вероятно, именно в этой экстенсивности лежат причины того, что он до сих пор не развивается в направлении решения

двух вопросов: вопроса о рассмотрении и описании самого этого метода как структуры и вопроса о структурном рассмотрении совокупности всех или, по крайней мере, близких друг к другу наук, взятых как единый объект исследования.

0.1. В программе по изучению сигнализации, намеченной в 30-е годы XX века Моррисом<sup>2</sup>, были поставлены три основные проблемы: отношение знаков друг к другу, отношение знаков к десигнатам и отношение знаков к агентам. Рассматриваемые как предметы трех наук (синтактики, семантики и прагматики), эти отношения, по мысли Морриса, в своей совокупности могли бы составить сложный предмет науки о сигнализации, в отличие от лингвистики, которая, сознательно отвлекаясь от процесса, изучает только его результат — сигнал. Но, по-видимому, поскольку синтактика (в современной терминологии — собственно лингвистика) и отчасти семантика уже определились как предметы наук, а еще не определившаяся прагматика все же отчленена от них эмпирически, предмет науки о сигнализации должен включать в себя и представление об общих методах и связанных с ними понятиях, необходимых при переходе от одного из этих трех предметов к другому.

1.0. В статье будет сделана попытка объяснения или раскрытия нескольких общих понятий, относящихся к прагматической сфере сигнализации, вернее, к той части этой сферы, где объектом исследования является текст. Текст может быть рассмотрен вне предмета лингвистики. В системе последнего он фигурирует как сложное целое, с точки зрения теории сигнализации — как элементарное понятие. В лингвистике текст — это определенным образом ограничиваемое разнообразие сигналов, здесь же мы сначала будем иметь дело не с разнообразием внутри текста, а с разнообразием текстов. Каждый текст (или его часть) может рассматриваться как один сигнал.

355

Другим аргументом в пользу отнесения теории текста к науке о сигнале, а не о языке может послужить то обстоятельство, что значительная часть текстов (идеографические, некоторые иероглифические и т.д.) может быть вообще не связана с конкретным языком. Предварительно будет произведено несколько предметных ограничений эмпирического понятия текста.

1.1. Во-первых, текстом будет считаться только такое сообщение, которое пространственно (то есть оптически, акустически или каким-либо иным образом) зафиксировано.

Во-вторых, текстом будет считаться только такое сообщение, пространственная фиксация которого была не случайным явлением, а необходимым средством сознательной передачи этого сообщения его автором или другими лицами.

В-третьих, предполагается, что текст понятен, то есть не нуждается в дешифровке, не содержит мешающих его пониманию лингвистических трудностей и т. д. Разумеется, речь может идти лишь о каком-то определенном (во времени и пространстве) уровне понимания, хотя и допускающем толкование, но в общем предполагающем более или менее адекватный прием данного сообщения.

1.2. Как видно, третье ограничение носит чисто объектный характер, второе — чисто субъектный, а первое как бы остается неопределенным по отношению к этим двум полюсам проблемы, поскольку оно предполагает лишь то, что физически текст в течение определенного времени остается неизменным. Скорее это ограничение можно считать относящимся к передаче сообщения от субъекта к объекту<sup>3</sup>.

Три вышеприведенных ограничения внешне воспроизводят триструктуральный план, которым обычно пользуются современные дескриптивисты для описания явлений языка и культуры. Но, как будет показано ниже, нами принята другая система абстракций, по отношению к которой триада «субъект, действие, объект»<sup>4</sup> явится лишь чем-то вспомогательным, но в то же время и необходимым для введения этих абстракций.

1.3. Вводя эти ограничения понятия «текст», мы несколько не определяем этого понятия логически, то есть не описываем тех операций, посредством которых вводится

356

это понятие. Строго говоря, для нас «текст» остается пока лишь псевдоабстракцией, таким понятием, которое существует только на чувственно-эмпирическом уровне, но относительно которого предполагается и подразумевается возможность перехода на уровень научной абстракции.

2.0. Каждый текст, будь то роман или эпитафия, лозунг или протокол, учебник физики или любовное письмо, создается в определенной ситуации связи (communicative situation) автора (или авторов) с другими лицами<sup>5</sup> (или с самим собой). Более точно: создание каждого текста предполагает возможность такой связи. Число разновидностей связи людей в поведении очень велико. В зависимости от разновидности связи текст будет нести ту или иную функцию или ряд функций.

Здесь следует заметить, что функция текста есть понятие исключительно динамическое. Поскольку текст нашел своего читателя, то есть поскольку связь из возможной стала действительной, он уже живет своей собственной жизнью — ибо к этому времени ситуация связи могла измениться.

2.1. Текст создается в определенной, единственной ситуации связи — *субъективной ситуации*, а воспринимается в зависимости от времени и места в бесчисленном множестве объективных ситуаций, от которых мы отвлечемся в нашем рассуждении<sup>6</sup>. Но понятие субъективной ситуации гораздо сложнее и конкретнее понятия функции. Оно предполагает не только живую действительность, в которой создавался текст, но и изменяющееся внутреннее состояние автора текста, его внутреннее отношение к этой действительности. Эта субъективная ситуация может не быть описана в тексте, мало того, она может оказаться нереконструируемой на основании текста.

2.2. Кажется, что такая реконструкция возможна только в том случае, если текст будет представлен как длящийся во времени или единовременный акт поведения автора, определенным образом им же самим физически объективированный и внутренне обусловленный, а его создание — как такая разновидность поведения, содержанием которой является *описание*. Но, описывая, человек обязательно ведет себя еще каким-либо иным образом, то есть одновременно

357

практикует другую разновидность (или другие разновидности) поведения, и если мы поставим себе задачу рассмотрения *связи* этих двух разновидностей, то вторая будет выступать по отношению к первой как *функция текста*. Так, например, когда преподаватель пишет на доске текст, он не только создает текст физически, но одновременно действует как агент связи (в данном случае пространственной связи) с учениками, которые сидят перед ним, и именно эта связь может быть представлена как функция текста. Не будучи преподавателем, он ту же формулировку мог написать у себя дома или в той же аудитории на той же доске, но для себя самого, для запоминания, — в этом случае временная связь явится для того же текста мнемонической функцией. Но безусловно, что в данной субъективной ситуации одновременно будут действовать многие другие связи и, соответственно, автор текста будет одновременно практиковать ряд разновидностей поведения; так, скажем, воспроизводя этот текст на доске перед студентами, он выполняет распоряжение декана или заведующего кафедрой и т. д. Принципиально субъективная ситуация не поддается описанию, а функция текста безразлична по отношению к нему самому, хотя в частном случае она может быть также описана. Таким образом, если создание текстов рассматривать как разновидность поведения, создание данного текста — как акт поведения, то функцией текста будет другой одновременно совершаемый акт поведения, входящий в субъективную ситуацию как элемент, выбор которого определяется задачами и целями, которые ставит перед собой исследователь текста. В то же время в отдельных случаях мы можем рассматривать субъективную ситуацию так, как будто бы она состояла из одного этого элемента. Функция текста является здесь такой абстракцией, которой в целях упрощения можно будет оперировать вместо субъективной ситуации.

2.3. Очевидно, что эта абстракция не является лингвистической в общем смысле этого слова, ибо при ее создании мы исходили не из поведения, рассматриваемого как язык, а из сигнализации (в ее текстовой разновидности), рассматриваемой как частный случай поведения человека.

358

Но (и это гораздо важнее) функция текста есть нелингвистическая абстракция и в специфическом смысле этого слова. Современный (послесоссюровский) лингвистический метод полагает отдельный язык немотивированной системой. В смысле теории сигнализации это будет означать примерно следующее: бессмысленно ставить вопрос о том, почему нечто (что обозначено) обозначается таким образом, а не каким-либо иным. С нашей точки зрения такой подход представляется несколько аристотелианским, а потому и бесплодным в решении проблем семантической и прагматической областей. Нам кажется бессмысленным само противопоставление тезиса «язык есть мотивированная система» тезису «язык есть немотивированная система». Более того, мотивация — это понятие теории сигнализации, а не теории языка. Оно прежде всего должно быть связано с различием десигнатов одинаковых сигналов. Применительно к тексту этому понятию можно было бы дать такое (весьма еще грубое) операционное определение: при наличии двух одинаковых (в смысле третьего предварительного ограничения) текстов с различными субъективными ситуациями то, чем отличается субъективная ситуация одного текста от субъективной ситуации другого, будет являться мотивацией.

В исследовании мотивации текста практически будут рассматриваться «сокращенные»

субъективные ситуации, то есть функции текста.

Такова третья из вводимых нами абстракций.

3.0. Хотя объектом исследования здесь является текст, мы условимся считать объектом текст, являющийся описанием, рассматриваемым как акт поведения<sup>7</sup>. Это дополнительное ограничение весьма важно, ибо, по существу, оно достигается введением новой абстракции — текстового поведения, от которой мы отвлекаемся при рассмотрении функции текста, как от такого одного постоянного, существование которого обусловливается рядом различных связей или, более точно, обусловливается переменной функции текста<sup>8</sup>.

Связь, выбранная как функция текста и являющаяся компонентой субъективной ситуации, сама обладает сложностью. Если рассматривать функцию текста вообще, отвлекаясь от бесчисленных ее разновидностей, то, поскольку

359

она выражается в определенной разновидности поведения (в «текстовом поведении»), удобно применить в этом рассмотрении триаду неспецифических бихевиористских абстракций «субъект, действие, объект», рассматриваемых как топологические моменты поведения. Наполняя эти абстрактные формы определенным содержанием, мы сможем конкретизировать понятие функции в том направлении, в каком это будет необходимо для решения поставленных исследователем задач.

3.1. Поскольку пространственная определенность и самоидентичность самого текста, выступающего как действие или результат действия субъекта, следуют из первого предварительного ограничения, попробуем поставить вопрос об определенности и значимости времени и пространства в передаче текста для таких разновидностей последнего, как письмо, заметка в записной книжке, эпитафия и газетная статья<sup>9</sup>. Для письма время функционально незначимо; наоборот, основная тенденция корреспонденции — предельное сокращение времени. Письмо в идеале — чисто пространственное явление, где временем можно пренебречь (телеграмма, фототелеграмма и т.д.). К этому «без- $\langle$  временному» идеалу стремится и всякое газетное сообщение. Для заметки в записной книжке время значимо. Заметка не рассчитана на пространственную передачу — она должна остаться в том же месте; для данного момента она бессмысленна. Время для передачи сообщения такой заметки либо определено, как в случае календарной записи (например, «быть во вторник в 14 ч. на Казанском вокзале»), либо не определено, как в случае записи адреса или телефона. В случае с эпитафией основная тенденция заключается в увеличении срока передачи при неопределенности времени<sup>10</sup>.

3.2. Далее, поскольку определенность субъекта подразумевается во втором предварительном ограничении, попытаемся выявить различия в характере объекта, то есть лица (или лиц), воспринимающего текст, для тех же разновидностей текста. Для письма объект определен<sup>11</sup>, для заметки в записной книжке определен, для эпитафии и газетного сообщения неопределен. Таким образом, возвращаясь к рас-

360

смотрению этого вопроса с точки зрения субъективной ситуации<sup>12</sup>, мы могли бы сказать, что в отношении объекта связь может быть определенной или неопределенной, а в отношении времени — определенной, неопределенной или испытывающей тенденцию к сокращению или увеличению<sup>13</sup>. Если мы условимся считать, что субъективная ситуация продолжается во всяком случае до окончания создания текста, то есть что время ее равно времени создания текста или больше этого времени, то мы в данном случае<sup>14</sup>, отвлекаясь от времени создания текста, можем для избранных нами разновидностей установить такое отношение времени передачи текста к времени субъективной ситуации: для письма эти времена будут совпадать, для заметки в записной книжке они будут равны или время передачи будет больше, для эпитафии — время передачи будет больше, для газетной статьи они будут равны.

3.3. Вопрос о пространстве в передаче текста может быть поставлен после того, как выявлены временная и объектная стороны текста. Совершенно очевидно, что для письма оно значимо и определено, для заметки в записной книжке и для эпитафии оно нулевое, для статьи в газете — значимо и неопределенно. Как мы видим, и время, и пространство передачи текста зависят в конечном счете от характера объекта и противопоставлены друг другу.

4.0. Характер объекта, времени и пространства — это тот материал, из которого можно построить своего рода дифференциальные элементы. Пучок этих элементов даст функцию текста в крайне абстрактном виде. Вот как будет выглядеть таблица, отражающая шесть разновидностей текста в смысле определенности для них пространства, времени и объекта (ноль в таблице обозначает незначимость, то есть отсутствие признака, либо его стремление к нулю):



Признак	Вид текста					
	Письмо или телеграмма	Газетная статья	Вывеска с предупреждением	Календарная заметка в записной книжке	Заметка с адресом или телефоном	Эпитафия
Объект	+	-	-	+	+	-
Время	0	0	-	+	-	-
Пространство	+	-	0	0	0	0

361

Разновидности текста последних четырех столбцов можно объединить в одну группу на том основании, что для всех них время значимо, а пространство незначимо. Все такого рода разновидности текста можно условно считать обладающими мнемонической функцией, причем в 4-м и 5-м столбцах, где субъект и объект пространственно тождественны<sup>15</sup>, функция может несколько конкретизироваться как аутомнемоническая, а в 3-м и 6-м столбцах — как метамнемоническая.

4.1. При всем этом необходимо сделать одно важное пояснение относительно порядка нисхождения в нашем рассуждении. Мы предполагаем (как уже было сказано), что в коллективах (в самом общем смысле этого слова) существуют связи между лицами. Некоторые из связей являются сигнальными. Некоторые из сигнальных связей являются текстовыми. Текстовая связь является связью, относительно которой мы считаем, что она должна возникать в таких ситуациях сигнальной связи, которые требуют пространственной фиксации сигналов для передачи их на расстояние или на время<sup>16</sup>. В том случае, когда текстовое сообщение предназначено только для передачи на время, мы называем функцию текста временной, или мнемонической, в противоположном случае мы называем ее пространственной. Связь может быть определенной или неопределенной в отношении времени, пространства и объекта. Такова самая общая функциональная классификация текста, основанная на самых общих свойствах субъективной ситуации.

Если учесть, что объект не может быть нулевым и что время и пространство передачи текста не могут быть нулевыми в одно и то же время, то мы получим следующие 16 разновидностей связи для текста или разновидностей функций текста:

+	+	+	+	+	+	0
+	+	-	+	+	0	+
+	-	+	+	+	-	0
-	+	+	+	+	0	-
-	+	-	-	+	0	+
+	-	-	-	-	0	+
-	-	+	-	-	-	0
-	-	-	-	-	0	-

362

4.2. Говоря о времени и пространстве передачи текста, мы оперируем этими понятиями, имея в виду физическое содержание<sup>17</sup>. Иное дело, когда речь идет об объекте текстовой связи. С точки зрения исследователя, создание любого текста предполагает возможность того, что он будет когда-либо и кем-либо воспринят. С точки зрения автора, текст тоже может быть (или, вернее, должен быть) воспринят. Но в отличие от исследователя автор, создавая текст, сам конструирует воспринимающий объект, то есть, создавая текст, он строит модель этого объекта, и этот физически несуществующий объект принимает участие в субъективной ситуации. Вероятность восприятия текста есть по существу вероятность того, что идеальному объекту будет соответствовать объект реальный<sup>18</sup>. И в этом смысле реальность или идеальность объекта может быть в отдельных случаях фактически установлена. Текст должен вызвать ответное действие объекта, которое выразится либо в изменении поведения объекта, либо в сигнале с его стороны, либо

в ответном текстовом сообщении. Все эти действия также идеально конструируются автором текста и в свою очередь могут совпасть или не совпасть с ответными действиями объекта, которые, таким образом, также могут быть реальными или идеальными. Однако существуют такие разновидности текстов, которые по преимуществу предполагают идеальную связь (то есть связь, где объект<sup>19</sup> или его поведение являются идеальными) компонентой субъективной ситуации. Возьмем эпитафию или завещание. В обоих случаях предполагается определенное изменение поведения объекта текстовой связи и в то же время предполагается, что информация об этом изменении не будет воспринята автором текста, поскольку его не будет в живых<sup>20</sup>. Таким образом, двусторонность связи будет здесь идеальной. Но если в первом случае не определены ни объекты, ни время (- - 0), то во втором не определено только время (- + 0). В отношении объекта первый случай являет пример идеальной связи. Метамнемоническую связь, где время не определено, а пространство нулевое, мы условно назовем *мемориальной*. Очевидно, что любая связь, не определенная в отношении объекта, будет связью идеальной. Наиболее распространенная разновидность

363

текста с функцией идеальной связи — текст любого литературного произведения. Но это утверждение не самоочевидно и требует особых разъяснений.

5.0.1. Первое разъяснение связано с вопросом о том, правомерно ли нисхождение от понятия «текст» к понятию «художественная литература». Разумеется, в смысле эстетическом — неправомерно. Но здесь художественная, орнаментальная сторона не принимается во внимание. Произведение художественной литературы может сопоставляться с произведением научной литературы и при отвлечении от художественной стороны первого, скажем, с точки зрения композиции, аналогично тому, как жилое здание может сравниваться с промышленным сооружением с точки зрения конструкции и при полном отвлечении от орнаментальных моментов<sup>21</sup>.

5.0.2. Второе разъяснение касается объемного соотношения текста и литературы, то есть связано с вопросом, правомерно ли отождествлять литературу с определенной разновидностью текста. В этом вопросе мы просто руководствуемся тем положением, что со стороны объекта отождествить какое-либо сообщение с литературным произведением можно только в случае пространственной фиксации первого. Любой миф, любая сказка, сага или баллада самотождественны только в случае их записи. И поэтому субъективной ситуацией каждого из этих сообщений будет субъективная ситуация их текстового воплощения. Ведь в противном случае мы имели бы дело с континуумом субъектов — авторов этих сообщений, в то время как мы условились считать субъективную ситуацию единственной, а автора — определенным и реальным. Но здесь необходимо уточнить еще одно обстоятельство. Важна не любая текстовая фиксация, а лишь такая, функция которой является функцией связи с неопределенным объектом. В самом деле, речи Цицерона и письма Курбского к Ивану Грозному имели в виду определенный объект, хотя первые не были текстом, а вторые были им с самого начала. Однако и те и другие стали литературой только после их текстовой фиксации, в субъективной ситуации связи с неопределенным объектом — читателем, а не слушателем или адреса-

364

том. Уже став литературой, они, приобретя иную функцию, сохраняют первую (или первые) в качестве формы литературного произведения и по форме аналогичны, скажем, с речами Боссюэ или с «Философическими письмами» Чаадаева, хотя тексты этих последних произведений создавались в субъективной ситуации связи с неопределенным объектом и с самого начала были речами и письмами лишь по форме. Таким образом, текст представляется нам как бы необходимым этапом для того, чтобы сообщение стало произведением литературы.

Но здесь существенно еще одно обстоятельство, о котором вкратце уже упоминалось. Это неопределенность времени передачи текстового сообщения для литературы. В этой связи приходят на память два противоречащих друг другу высказывания: «Литература должна быть злободневной» и «Ценность литературного произведения подвергается испытанию временем». По-видимому, в первом высказывании предполагается, что субъективная ситуация текста продолжается и после того, как он создан<sup>22</sup>, а во втором предполагается совершенно иная, объективная ситуация<sup>23</sup>.

Создание всякого, а не только литературного текста предшествует его восприятию. Когда мы говорили, что время сообщения текста нулевое, то имели в виду не столько то, что оно физически стремится к нулю, сколько то, что восприятие текста начинается непосредственно после того, как

он создан целиком. Любая (а не только сигнальная) информация со стороны объекта может изменить субъективную ситуацию, и мы по существу уже будем иметь дело с другим текстом, с иной субъективной ситуацией. Таким образом, хотя со стороны воспринимающего объекта текст будет единым, с точки зрения субъективной ситуации он станет множественным, оказавшись разорванным поступившей от объекта информацией<sup>24</sup>. В случае с литературными текстами мы обнаруживаем нарушение единства текста со стороны объекта в ином отношении. При неопределенном объекте, который в общем случае множествен, текст воспринимается по-разному различными объектами в одно и то же время. Со стороны объекта мы можем иметь дело не только с континуумом толкования, что для нас вообще не важно

365

в смысле третьего предварительного ограничения, но и с неопределенностью субъекта — автора текста, скажем, в случаях с анонимами или нераскрытыми псевдонимами. В этом смысле ораторское искусство<sup>25</sup> и художественная литература противоположны.

В зависимости от сигналов, которыми аудитория отвечает на то, что уже сказано оратором, оратор, попадая в иную субъективную ситуацию, создает следующую часть речи, которая длится до очередных сигналов со стороны аудитории и т. д. Этот процесс можно рассматривать и описывать как взаимодействие, поскольку время сообщения и время восприятия совпадают. Кроме того, огромную роль играет несигнальное поведение. В текстовой же связи роль несигнального поведения ничтожна. В литературе она сводится к нулю; в ней полностью отсутствует и реальная сигнальная взаимосвязь.

Возьмем для иллюстрации этого положения корреляцию «автор литературного произведения — литературный критик». По-видимому, при рассмотрении со стороны объекта в множество «неопределенный объект литературного произведения» (то есть читатель) «критики» будут входить как подмножество. Автор в конструировании идеального объекта может учитывать критиков, которые в этом случае примут участие в субъективной ситуации создания текста данного литературного произведения. На этом их роль относительно текста, поскольку он дошел до объекта, кончается. Но они могут весьма сильно влиять, изменяя объективную ситуацию, и, поскольку информация об этих изменениях будет воспринята автором, влияние критика может распространиться и на субъективную ситуацию, но уже не данного текста, а, скажем, следующего. В тех случаях, когда под влиянием критики автор изменяет первоначальный текст, мы должны его рассматривать как иной текст, иное литературное произведение, отделенное от первого сигналом, поступившим от критика, например, в виде критической статьи или устного выступления. Но поскольку текст уже нашел свой прием, его субъективная ситуация неизменна.

5.0.3. Когда мы начали говорить о литературе, то есть о такой разновидности текстов, функция которых в самом

366

общем виде может быть описана как - - - (объект, пространство и время неопределенны), мы несколько раз сталкивались с необходимостью привлечения данных объективной ситуации, от которой мы отвлекались в начале нашего рассуждения. Последняя, как видим, отделяет во времени один текст от другого или же, как в описанном примере с критиками, создает варианты текста, в обоих случаях действуя через субъективную ситуацию. Но в отношении данного текста, который уже создан и сообщен, она не может внести ничего объективно нового; однако это справедливо, лишь если текст будет рассматриваться только со стороны субъекта. В этом смысле и необходимо сделать третье разъяснение.

В лингвистике и особенно в методике преподавания языков предполагается, что субъект и объект языка определены и реально существуют. Мы также не можем отказаться от постулата о том, что «знаковое поле имеет своими полюсами субъект и объект знаковой связи». Однако здесь действует принцип, несколько сходный с принципом дополненности Гейзенберга в физике. Дело в том, что мы не можем рассматривать сигналы со стороны субъекта и объекта одновременно. Так, при рассмотрении со стороны субъекта предполагается его определенность и реальность, но в этом случае объект может быть неопределенным и нереальным, в то время как при рассмотрении со стороны объекта предполагается определенность и реальность объекта. При сравнении с данными таблицы функция текста литературного произведения представляется идеалом неопределенности, но если ее рассмотреть со стороны объекта, то, по всей вероятности, она в общем случае будет выглядеть как + + +<sup>26</sup>.

Примерно такую же картину можно наблюдать при рассмотрении текста, обладающего мнемонической функцией в любой разновидности последней. Хотя субъект текста с

метамнемонической функцией может с точки зрения конкретной объективной ситуации оказаться неопределенным и нереальным, а время и пространство — неопределенными, здесь неопределенность не принципиальная, а фактическая, то есть речь идет о том, что субъект, время и пространство не установлены, но отнюдь не неустановимы,

367

поскольку любая объективная ситуация есть реализация взаимосвязи, в то время как создание текста — лишь ее возможность. Очевидно, что чем менее реальна двусторонность связи, тем меньше возможность единого рассмотрения текста со стороны субъекта и со стороны объекта вместе. И напротив, текст, функция которого + + + или + 0 + (корреспонденция), будет и со стороны объекта описан точно так же.

Положение о принципиальной несводимости рассмотрения текста со стороны субъекта и рассмотрения текста со стороны объекта в единое рассмотрение имеет еще одно основание, связанное с важнейшим свойством сигналов вообще.

Если мы всякий сигнал рассматриваем как длящийся во времени, то очевидно, что минимальным сигналом, своего рода квантом сигнализации, следует считать такой сигнал, на который может последовать ответ, могущий быть воспринятым субъектом сигнализации<sup>27</sup>. Этот ответ может изменить дальнейшую сигнализацию субъекта по сравнению с той, которая им предполагалась к началу сигнализации.

Именно в смысле такой характеристики один текст следует считать одним сигналом, ибо при рассмотрении со стороны субъекта текста ответ может изменить *иной* текст, но не данный, хотя со стороны объекта может последовать множество всяких сигнальных и несигнальных ответов на часть текста или даже на сам факт его появления.

5.1. Наиболее близок по функции к литературному тексту сигнал, направленный «всякому, кого он может касаться, где бы и когда бы ни существовал этот человек». Значимое и неопределенное пространство отличает его функцию от неопределенной мемориальной. Но у них есть и еще одно общее свойство, не учтенное при самом общем функциональном рассмотрении. В таком метамнемоническом тексте, как вывеска с предупреждением (— 0, как и эпитафия), не предполагается сигнальный ответ, но предполагается ответ<sup>28</sup>, заключающийся в изменении поведения, совпадающем с тем идеальным изменением поведения, которое входило в субъективную ситуацию. Как и в случае с литературным текстом и эпитафией, реальное вза-

368

имодействие субъекта с объектом здесь исключено, но в случае с литературным текстом и эпитафией этот ответ будет еще менее определенным, то есть, с точки зрения субъективных ситуаций, еще более идеальным. Это, конечно, объясняется тем, что в общем случае для вывески с предупреждением время субъективной ситуации заведомо больше времени создания текста; более того, оно покрывает собой время передачи и время восприятия этого текста. А для литературного текста, как и для эпитафии, время субъективной ситуации окажется заведомо меньшим времени передачи.

5.2. При рассмотрении со стороны объекта может оказаться, что текст, субъективная ситуация которого на самом деле имела в виду один определенный объект (в случае с письмом — адресат), будет воспринят и другим (другими) объектом, как если бы субъективная ситуация предполагала объект неопределенным. Это чаще всего может случаться с текстами, обладающими пространственной или аутомнемонической функцией, — письмами или дневниками. Естественно, что чем более идеальна связь, входящая в субъективную ситуацию создания письма, тем более неопределенным может оказаться объект: письмо, посланное определенному лицу, оказавшись принятым рядом лиц, объективно станет литературным текстом<sup>29</sup>. Что касается дневника, то очевидно, что «истинные дневники» в гораздо меньшей степени литературны, нежели «истинные письма». Это, конечно, связано с тем, что объект их текста максимально определен и реален, поскольку он совпадает с субъектом — его автором; наибольшие шансы «стать литературой» будут у дневника, в субъективную ситуацию которого входит и метамнемоническая функция, предполагающая объект менее определенный, — скажем, «я» — настолько обобщенное идеализированное, что оно сможет соответствовать и иным объективным ситуациям, а не только тем, в которых дневник сможет быть воспринят в течение времени его автором.

5.3. Последний вопрос, который нам остается рассмотреть, касается того, насколько правомерно перенесение второго предварительного ограничения с понятия «текст» на его конкретную функциональную разновидность. Иными

369



словами, имеем ли мы дело с сознательным созданием текста вообще, или же, сознательно создавая текст, автор сознательно и намеренно определяет и его функцию. На этот вопрос ответить очень трудно. Может быть, именно отвечая на этот вопрос, мы столкнемся с необходимостью противопоставления литературы всем остальным разновидностям текстов. В случае с любым другим текстом выбор физической объективации будет очень тесно связан с функцией текста, то есть текст как конкретная разновидность будет создан в то же время, когда он будет создан как текст вообще. В случае же с литературным текстом последний может быть создан как обладающий абсолютно неопределенной функцией в иной субъективной ситуации, нежели субъективная ситуация создания его как текста вообще. Между этими двумя субъективными ситуациями ляжет промежуток времени, в течение которого данный текст будет передаваться в иной, более определенной функции. И в этом смысле для любого текста существует вероятность превращения в литературу<sup>30</sup>.

## Примечания

<sup>1</sup> Напоминаем, что *предметом* здесь условно считается совокупность названий свойств объекта, или названий разновидностей его поведения.

<sup>2</sup> *Morris Ch.* Foundations of the theory of Signs. Chicago, 1938. P. 6-9.

<sup>3</sup> В данном случае «объект» имеет в виду прием сообщения; в дальнейшем, когда посредством последовательно проводимых ограничений будет осуществлен переход внутрь текста, это слово будет обозначать «то, что описывается», объект описания.

<sup>4</sup> У дескриптивистов эта триада — три предельных грамматических абстракции. Кеннет Л.Пайк более или менее убедительно доказывает, что POS есть структура, поскольку речь идет только о формализации языка; постулируемая же им триструктуральность поведения и культуры весьма сомнительна (*Pike K. L.* Language and Life, Lectures (from Bibliotheca Sacra). California, 1958. P. IV).

<sup>5</sup> При этом здесь не имеет значения, существуют ли эти лица в действительности или нет.

<sup>6</sup> Равным образом в дальнейшем под словом «функция» всегда будет подразумеваться функция текста в субъективной ситуации.

<sup>7</sup> То есть здесь условно предмет берется как объект для иного предмета. Если стать на строго формальную точку зрения, то текст —

### 370

это результат акта поведения, но в нашем рассмотрении противопоставление «процесс—результат» не является значащим.

<sup>8</sup> Переменной в том смысле, что один текст может рассматриваться как созданный с той или иной функцией или (в случае рассмотрения объективной ситуации) как несущий впоследствии ту или иную функцию.

<sup>9</sup> Здесь, как и в дальнейшем, следует иметь в виду, что разновидность текста рассматривается при полном отвлечении от его содержания. При этом предполагается, что та или иная функция связана с той или иной разновидностью текста и что эта функциональная разновидность определенным образом относится к содержанию. Об этом отношении речь будет идти далее.

<sup>10</sup> Очень важно иметь в виду, что текст предполагается переданным целиком и время передачи считается от момента создания текста В данном случае обособление времени создания от времени передачи имеет большое значение.

<sup>11</sup> Как и во всех примерах, берется общий случай.

<sup>12</sup> В данном случае этот термин употребляется в смысле последней фразы 2.2.

<sup>13</sup> Объект также может иметь тенденцию к сокращению или увеличению, особенно если мы при его рассмотрении будем переходить от одной функции к другой.

<sup>14</sup> В дальнейшем будут рассмотрены и случаи, когда время создания текста значимо.

<sup>15</sup> Следует сделать оговорку, что возможен и такой подход, при котором субъект текста во времени, то есть в иной субъективной ситуации, может рассматриваться как объект. Изменная субъективная ситуация есть по существу остановка времени в передаче сообщения. Но в то же время очевидно и то, что всякая мнемоника предполагает изменение субъективной ситуации.

<sup>16</sup> Время этой фиксации не совпадает со временем передачи, а предшествует последнему. Этим текст отличается от ряда других разновидностей сигналов, в которых производство сигнала практически совпадает с его передачей. Строго говоря, различие здесь в подходе: рассматривая текст, мы отвлекаемся от времени фиксации, а рассматривая, скажем, речь, произносимую в аудитории, мы отвлекаемся от времени передачи содержащегося в ней сообщения.

<sup>17</sup> В отличие от времени внутри текста.

<sup>18</sup> Поэтому объект не может быть нулевым.

<sup>19</sup> Именно объект, поскольку связь здесь рассматривается как двусторонняя, но со стороны субъекта, который всегда реален и определен.

<sup>20</sup> В примере с эпитафией связь будет идеальной и со стороны объекта — в любой объективной ситуации.

<sup>21</sup> Эти моменты сигнализации Ю. В. Кнорозов называет фасцинацией («Конференция по обработке информации, машинному переводу и автоматическому чтению текста», январь 1961 г.).

### 371

<sup>22</sup> Мы условно считаем, что в течение времени создания текста субъективная ситуация остается одной и той же

<sup>23</sup> Здесь не учитывается возможность того, что литературное произведение само может воссоздать субъективную ситуацию в объективной.

<sup>24</sup> Это-то и дает возможность условно рассматривать один текст как один сигнал.

<sup>25</sup> Речь идет только об искусстве произносить речь в аудитории.

<sup>26</sup> Первый знак здесь будет обозначать субъект текстовой связи.

<sup>27</sup> Эту характеристику можно переформулировать так. «Минимальный сигнал — это сигнал, который не может быть „перебит“ ответным сигналом».

<sup>28</sup> Ответ не в смысле восприятия его субъектом, а только как ответное действие со стороны объекта

<sup>29</sup> Трактовку литературного произведения как «письма автора людям» можно найти в повести У Сарояна «Приключения Весли Джексона»

<sup>30</sup> Здесь ни в коем случае не имеется в виду включение нелитературного текста внутрь литературного.

## СЕМИОТИЧЕСКАЯ СИТУАЦИЯ В СВЕТЕ ОБСЕРВАТИВНОЙ МЕТОДОЛОГИИ\*

0. Прошло более десяти лет с тех пор, как Давид Зильберман и я начали разрабатывать то, что мы назвали *обсервационной (наблюдательной) психологией*. В то время мы рассматривали это в

качестве подхода, который объединил бы некоторые методы описания поведения в психологии с общими принципами семиотической интерпретации текста, понятого как разновидность поведения. Что касается семиотической стороны этого подхода, то очень кратко ее можно суммировать следующим образом (оставив пока в стороне все специфически психологические импликации):

(1) Сама по себе идея семиотической ситуации имеет смысл, только если эта ситуация начинает мыслиться или рассматриваться вместе с *внешним наблюдателем*. Если внешний наблюдатель отсутствует, тогда то, что мы рассматриваем, будет не семиотической ситуацией, а «событием», которое не может быть истолковано в терминах «знака», то есть семиотически. Мы даже думали, что «событие» предполагает определенную ментальную процедуру, посредством которой «внешний наблюдатель» устраняется.

(2) Внешний наблюдатель абсолютно необходим для возникновения семиотической ситуации, поскольку знак

\* Перевод А. Блюмбаума.

373

мыслится здесь как базисный *элемент* (term) *интерпретации*, а не как ее объект. Это означает, что, хотя мы можем наделить объект *качеством знаковости*, знак будет представлен не в самом объекте, а в процедуре интерпретации, с одной стороны, и в позиции наблюдателя — с другой. То есть *объективная* сторона знака может обнаружить себя не иначе как *через* внешнего наблюдателя. Вот почему все попытки превратить знак в *натуральный* объект до сих пор оказывались бесплодными, и то же самое следует сказать обо всех существующих классификациях знаков. Важным в этой связи представляется сравнение знака с сигналом. Последний *действительно существует* и может быть обнаружен на уровне объектов (*объективное наблюдение*), благодаря чему ситуация (коммуникации) в целом может быть истолкована как отделяемая (по крайней мере в теории) от внешнего наблюдателя. Сама идея «вторичной сигнальной системы», придуманная И. Павловым (и развитая И. Орбели), была предельно точно сформулирована как объективно действующий механизм, ответственный за доступную наблюдению работу *коммуникации* (понимаемой здесь достаточно широко, то есть включающей в качестве одного из случаев коммуникацию с внешним наблюдателем). Однако *содержание* коммуникации остается за пределами моей объективной методологии, так как не может рассматриваться отдельно от интерпретационных возможностей (ability) наблюдателя. Поэтому такая методология не может быть здесь применена. Говоря феноменологически, мы можем утверждать, что *знаковость существует в вещах* (things), *а сигналы в объектах (или как объекты), и тем не менее знаки существуют только в интерпретации*. По этой причине, следовательно, не может быть психологии продуцирования знака или его восприятия, поскольку интерпретационные механизмы и процедуры, связанные с этими двумя процессами, не являются принадлежностью нашей психики и могут быть обнаружены только в определенных *состояниях сознания*.

(3) Эпохальная формула «язык не существует отдельно от... и вне его употребления...» — кажется сейчас не более чем метафорическим выражением нашей собственной

374

неспособности (или невозможности) *свести язык к знакам*. Мы не обнаружили до сих пор *конкретного* состояния (или состояний) сознания, ответственного за интерпретацию чего-либо в качестве знака. Наше мышление о языке так или иначе ограничено оппозитивной структурой «лингвистического мышления». То есть мышления, мыслящего о самом себе как соотношенном с языковым порождающим механизмом или с тем, что описывается в терминах «содержания» и благодаря этому противопоставлено его языковому выражению. Однако эта витгенштейновская формула подается как наиболее общая интерпретация языка, рассматриваемого *совершенно объективно*. Под этим я имею в виду, что «внешний наблюдатель языка и форм его употребления» отделяет себя от них стеной, за которой все и вся (то есть употребление и те, кто пользуется языком) рассматриваются как тотально и равно объективные вещи. В то время как наблюдатель, будучи, так сказать, ненаблюдаемым, находится между возможностью наблюдения того, о чем можно говорить, и невыразимостью того, о чем мы принуждены молчать.

Именно здесь возникают две основные проблемы. Во-первых, рассматривая витгенштейновскую ситуацию в целом, скажем, с точки зрения «наблюдателя наблюдателя», я готов утверждать, что сама объективность наблюдаемых вещей существует *только как различие в степени объективности*. Так, например, я полагаю, что «использование» языка является в наблюдении более объективным, чем «использующий», или что «пользующийся языком» менее объективен, чем

«пользующийся знаками», или, в конце концов, что «знак» (оставим в стороне «сигнал» как физически более конкретную разновидность знака) гораздо более объективен, чем «язык».

Вторая проблема заключается в том, что *сама идея интерпретации языка* наблюдателем оставляет нас в совершенном неведении относительно того, включает ли эта интерпретация *необъективирующее или рефлексивное мышление*. То есть мышление, соотнесенное не с тем, о чем мыслят, а с тем, *что* мыслит. Поскольку, учитывая, что объекты множественны и различны, мы все время имеем

375

в виду, что мыслящий является одним и тем же. Или, можно сказать, что пользующиеся языком множественны, но наблюдатель только один и тот же.

Более того, когда Витгенштейн говорил, что язык не существует вне употребления, он имел в виду, что существование языка в употреблении так же реально, как существование *натуральных вещей*. Реально не только в смысле «могущего быть наблюдаемым», но также и «стабильного», «длящегося». Или, если мы обратимся к «Философским исследованиям», так же реально, как и его собственное мышление. И в самом деле, он никогда не говорил о «неопределенности» лингвистического наблюдения, поскольку никогда не был наблюдателем, — он был *мыслителем* (что неоправдано), то есть любая интерпретация была интерпретацией его самого, в то время как другие ходили и разговаривали\* — что очень типично также в отношении К. Поппера и всего Венского кружка. Оппозиция «фактичности» языка и его «реальности», столь блестяще выраженная в бинарных оппозициях современной философии языка (таких как «план выражения/план содержания», «фонетическое/фонологическое» и т.д.), не говоря уже о лингвистической философии как таковой, освободила нас от необходимости наблюдать себя в качестве *«наблюдателей, которых можно наблюдать»* внутри структуры семиотической ситуации.

1. Дело в том, что в отношении языка даже простейший вопрос «кто им пользуется?» — остается открытым, а само понятие «употребления» в рамках любой лингвистической философии остается квазинатуралистической категорией, наделенной псевдоонтологическим статусом «данного», четко отделенного от «мыслителя-наблюдателя», который ненаблюдаем и не может быть наблюдаемым даже самим собой, так как его задача — наблюдать употребление языка «других». О чем фактически мы просто не можем думать как о собственно наблюдении. И этому основному противоречию уже не менее полувека: я могу наблюдать сигналы,

*Walked and talked* — англ. идиома, означающая «несли чепуху», «говорили вздор». — *Примеч. перев.*

376

думать об употреблении языка и рассматривать в качестве семиотической системы («знаковой системы») объекты, которые могут или не могут быть проинтерпретированы как язык (естественный или искусственный, с равной степенью возможности) или как сигналы либо как ни то ни другое. И если мы соглашаемся с Павловым и Орбели в том, что сигналы являются (являются ли?) чисто объективными, и с Витгенштейном и его сторонниками, что использование языка более (по крайней мере) объективно, чем сам язык (или, скажем так — менее субъективно), то мы не можем согласиться с кем бы то ни было, утверждающим, что знак — это чистый объект. *Знак не существует вне своей интерпретации, так как сама идея знака есть интерпретация того или иного объекта как знака, идея, которая предшествует данному объекту таким же самым образом, как семиотическая ситуация предшествует знаковой системе.* Термин «предшествует» не обязательно означает темпоральную или каузальную связь. Поэтому лучше было бы сказать, что в данном случае мы имеем дело с «методологическим приоритетом», и ни с чем иным.

2.0. Следовательно, мы можем даже говорить о том, что *на уровне «чистого наблюдения» сам знак появляется как интерпретация*. Семиотическая ситуация, однако, возникает только тогда, когда внешний наблюдатель уже появился и зафиксировал эту интерпретацию как факт в своем наблюдении. И только затем мы можем предположить, что то, с чем мы имеем дело, *может* наблюдаться (нами как вторичными или третичными наблюдателями) в качестве семиотической ситуации. Поскольку то, что мы здесь имеем, это, так сказать, факт того, что нечто мыслится как что-то еще, что одна вещь мыслится как другая, или, иными словами, мысль наблюдателя работает в направлении *инаковости мышления* (или мышления иного, чем его собственное). И конечно, можно предположить, что в *нашем собственном* мышлении мышление наблюдателя превратится в стабильную конфигурацию *объективных клише* культурного, исторического или психологического характера. То есть оно во всяком случае перестает быть *чьим-то* мышлением в собственном смысле последнего, и лишь затем

может возникнуть семиотическая ситуация как не более чем особый случай *интерпретационных ситуаций*. Отметим три случая семиотической ситуации.

2.1. Ситуация, когда объект идентифицируется в качестве знака без упоминания того, знаком чего он является (просто: «*это — знак*»). Этот «минимум» семиотической ситуации возможен только тогда, когда искусственно вводится «наблюдатель наблюдателя».

2.2. Ситуация, когда объект идентифицируется с другим объектом, который не есть «другой», потому что в этом случае они являются *одним*, а интерпретация просто *формальной* или *номинальной* (классический случай «ты есть это», из «Упанишад»). Это предполагает *исключение знака*, полное изгнание его из мышления, благодаря чему мышление становится единым с интерпретируемым объектом и с самой интерпретацией. Такая «нулевая семиотическая ситуация» может быть мыслима, только если внешний наблюдатель «не видит в ней никакого знака», а наблюдатель наблюдателя способен думать о ней как о «невыразимой». То есть мыслим *язык* (а не знаки!) как не выражающий ничего.

23. Ситуация, когда *все объекты* могут интерпретироваться как знаки, все знаки мыслятся как актуальные или потенциальные средства коммуникации (то есть как сигналы), а любые интерпретации воспринимаются в терминах языка (поэтому здесь не может быть никакого мышления без языка). Такой «максимум семиозиса» может существовать даже без наблюдателя наблюдателя. Но последний мог бы считать, что этот случай является случаем «ложного обобщения», хотя, данный в объективном наблюдении, он представляется ему *естественной* ситуацией, естественность которой не должна превращаться в общий принцип наблюдения.

3. Если мы вернемся к «квазипсихологическому» аспекту наблюдательного подхода, мы увидим, что рассматривать сигналы через «психические» или «ментальные» механизмы, продуцирующие или воспринимающие их («вторая сигнальная система»), возможно, только учитывая, что внешний наблюдатель ассоциирует свое собственное наблюдение с системой, структурно значительно более сложной и

378

иерархически более высокой, чем те механизмы, которые, в свою очередь, должны быть гораздо более сложными и эволюционно более «прогрессивными», чем, скажем, механизмы условных рефлексов и т. д. Однако именно его привилегированная позиция *объективно* отделяет его в наблюдении от этих механизмов, даже если они являются его собственными, поскольку его редукционистская интерпретация, если она в свою очередь наблюдается «вторичным» наблюдателем, не видится ни как объективная, ни как субъективная, благодаря его исключению из наблюдаемой им семиотической ситуации. Поскольку он не в состоянии установить ее семиотичность как *частный случай* интерпретации, остающейся вследствие этого *натуральным* процессом или событием, которым она быть не может. Никакие аналогии с генетикой, кристаллографией, физиологией мозга, ботаникой или кибернетикой не решают проблему, поскольку интерпретация наблюдателя не может находиться в наблюдаемых психических или ментальных механизмах индивидуума, — она является не их натуральной функцией, но *сознательным* феноменом, благодаря которому внешний наблюдатель включен в семиотическую ситуацию вместе с теми, кого он наблюдает (то есть ситуацию «а-персональную» или «интерперсональную» *par excellence*).

И именно поэтому идея «вторичной моделирующей системы» — вторичной по отношению к естественному языку (или естественной системе сигналов) — все больше и больше начинает казаться методологически неудовлетворительной. Так как, с одной стороны, она оперирует *культурными* объектами и функциями, которые, в отличие от функций индивидуальных психических механизмов, сами по себе являются интерпретационными конструктами (так, например, говоря, что религия, философия или идеология — это вторичные моделирующие системы, мы в действительности упускаем из виду какую-либо возможность того, что они могут содержать интерпретации, *вообще не отсылающие к знакам*). Язык сам по себе может или не может быть их первичным материалом, но тем не менее он всегда является материалом, в котором они *интерпретируются*. Введение термина «метаязык» (или «язык интерпретации») не

379

может возникнуть семиотическая ситуация как не более чем особый случай *интерпретационных ситуаций*. Отметим три случая семиотической ситуации.

2.1. Ситуация, когда объект идентифицируется в качестве знака без упоминания того, знаком чего он является (просто: «*это — знак*»). Этот «минимум» семиотической ситуации возможен только



тогда, когда искусственно вводится «наблюдатель наблюдателя».

2.2. Ситуация, когда объект идентифицируется с другим объектом, который не есть «другой», потому что в этом случае они являются *одним*, а интерпретация просто *формальной* или *номинальной* (классический случай «ты есть это», из «Упанишад»). Это предполагает *исключение знака*, полное изгнание его из мышления, благодаря чему мышление становится единым с интерпретируемым объектом и с самой интерпретацией. Такая «нулевая семиотическая ситуация» может быть мыслима, только если внешний наблюдатель «не видит в ней никакого знака», а наблюдатель наблюдателя способен думать о ней как о «невыразимой». То есть мыслим *язык* (а не знаки!) как не выражающий ничего.

2.3. Ситуация, когда *все объекты* могут интерпретироваться как знаки, все знаки мыслятся как актуальные или потенциальные средства коммуникации (то есть как сигналы), а любые интерпретации воспринимаются в терминах языка (поэтому здесь не может быть никакого мышления без языка). Такой «максимум семиозиса» может существовать даже без наблюдателя наблюдателя. Но последний мог бы считать, что этот случай является случаем «ложного обобщения», хотя, данный в объективном наблюдении, он представляется ему *естественной* ситуацией, естественность которой не должна превращаться в общий принцип наблюдения.

3. Если мы вернемся к «квазипсихологическому» аспекту наблюдательного подхода, мы увидим, что рассматривать сигналы через «психические» или «ментальные» механизмы, продуцирующие или воспринимающие их («вторая сигнальная система»), возможно, только учитывая, что внешний наблюдатель ассоциирует свое собственное наблюдение с системой, структурно значительно более сложной и

378

иерархически более высокой, чем те механизмы, которые, в свою очередь, должны быть гораздо более сложными и эволюционно более «прогрессивными», чем, скажем, механизмы условных рефлексов и т. д. Однако именно его привилегированная позиция *объективно* отделяет его в наблюдении от этих механизмов, даже если они являются его собственными, поскольку его редукционистская интерпретация, если она в свою очередь наблюдается «вторичным» наблюдателем, не видится ни как объективная, ни как субъективная, благодаря его исключению из наблюдаемой им семиотической ситуации. Поскольку он не в состоянии установить ее семиотичность как *частный случай* интерпретации, остающейся вследствие этого *натуральным* процессом или событием, которым она быть не может. Никакие аналогии с генетикой, кристаллографией, физиологией мозга, ботаникой или кибернетикой не решают проблему, поскольку интерпретация наблюдателя не может находиться в наблюдаемых психических или ментальных механизмах индивидуума, — она является не их натуральной функцией, но *сознательным* феноменом, благодаря которому внешний наблюдатель включен в семиотическую ситуацию вместе с теми, кого он наблюдает (то есть ситуацию «а-персональную» или «интерперсональную» par excellence).

И именно поэтому идея «вторичной моделирующей системы» — вторичной по отношению к естественному языку (или естественной системе сигналов) — все больше и больше начинает казаться методологически неудовлетворительной. Так как, с одной стороны, она оперирует *культурными* объектами и функциями, которые, в отличие от функций индивидуальных психических механизмов, сами по себе являются интерпретационными конструктами (так, например, говоря, что религия, философия или идеология — это вторичные моделирующие системы, мы в действительности упускаем из виду какую-либо возможность того, что они могут содержать интерпретации, *вообще не отсылающие к знакам*). Язык сам по себе может или не может быть их первичным материалом, но тем не менее он всегда является материалом, в котором они *интерпретируются*. Введение термина «метаязык» (или «язык интерпретации») не

379

облегчает нашего понимания того, чем «являются вторичные моделирующие системы» (или того, почему они «вторичные», если на то пошло), поскольку это может указать на то, как создается (или, точнее, манифестируется) *сама интерпретация*, но ничего не скажет об интерпретируемой вещи. Сказать «1 — это число» не предполагает того, что натуральные числа могут быть помыслены как «вторичная моделирующая система» или что «1» (как число) вторично по отношению или производно от «одного» (как слова). Хотя кто знает, может быть, возможно представить все это совершенно другим образом. Но внешний наблюдатель может сказать, что здесь существует возможность для «1» быть знаком, то есть принадлежать ситуации, где отдельно от языка или вместе с ним *использован знак* (что, между прочим, еще не предполагает знаковой

системы). Если говорят «один — это число», то даже такая интерпретация не является сама по себе знаковой, по крайней мере с точки зрения внешнего наблюдателя. Почему? Просто потому, что такой вторичный наблюдатель знаковых систем интерпретирует не *их*, а только их интерпретацию. Или, по словам Лотмана, от него не предполагается понимание своей культуры, но лишь тех феноменов, которые она обычно объясняет *только другим*. Наблюдатель сам — один из них

А потому не забавнее ли будет считать вторичные моделирующие системы результатом этих «вторичных наблюдений»?

## ПАСТЕРНАК И ДОКТОР ЖИВАГО

### СУБЪЕКТИВНОЕ ИЗЛОЖЕНИЕ ФИЛОСОФИИ ДОКТОРА ЖИВАГО

*Евгению Шифферсу — с радостью*

В феврале 1975 года русисты из Кембриджа попросили меня прочесть лекцию о философских идеях в романе «Доктор Живаго».

После лекции один из членов колледжа меня спросил, о чем же я, собственно, рассказывал — о философских ли взглядах самого Пастернака, вычитываемых из текста романа, или о некотором объективном философском содержании, своего рода теоретическом «уроке», который может из романа быть извлечен? Ни то, ни другое, смело отвечал я. И вдруг подумал, что и на самом деле ни то, ни другое, а совсем третье. В течение лекции, сам того не понимая, я говорил только о философии Юрия Андреевича Живаго, человека, на протяжении всего действия романа ведущего себя совершенно спонтанно, самостоятельно.

Живаго не был ни «двойником», ни «детищем» Пастернака (что бы тот сам об этом ни думал). Пастернак сделал его врачом и поэтом, мужем и любовником, счастливец и несчастливцем. Он «запустил» его в книгу, в Москву, чтобы потом забросить в самую далекую провинцию и опять возвратить в Москву для невообразимой жизни и легкой смерти. Но кроме и вне всех этих необходимых и не необходимых для романа (а порою до искусственности, до небрежности случайных) обстоятельств Юрий Андреевич жил своей, наполовину скрытой от автора призрачной жизнью. В жизни он был настолько гомункулом, что Чацкий,

381

Онегин и персонажи «Петербурга» Белого в сравнении с ним показались бы реальными кузенами своих создателей. И если есть в Живаго сходство с Пастернаком, то оно есть лишь в романических образах и обстоятельствах, которые сам Пастернак и придумал. Остальное же — и главное в Живаго — не содержалось в Пастернаке никогда, да и, по-видимому, ни в ком. Я думаю, что именно в этом несравненная удача и счастье Пастернака.

Так что же произошло с доктором Живаго? И вообще, к чему весь этот разговор? И где здесь философия, и религия, и Россия, и мир?

Забегая вперед, отвечу только на первый вопрос: с Живаго не происходило *ничего*.

## ПЕРВЫЙ ШАГ НАЗАД

Русской культуре всегда не хватает времени. Но... выручает пространство. Поэтому мы говорим: Московский период, Петербургский период, Московский период... Так, «Петербургский» пережил даже превращение Петрограда в Ленинград. Помог москвич Бугаев. Написал «Петербург». А кончился «Петербургский» только тогда, когда Анна Андреевна Ахматова умерла, Иосиф Александрович Бродский уехал неизвестно куда (то есть в Мичиган, что то же самое), а москвич Владимир Николаевич Топоров написал свою замечательную «структуральную трилогию» о Петербургском периоде.

В конце концов, можно было всегда сесть в вагон или самолет и приехать из черт знает откуда в Петербург, Москву или даже Ленинград. Иногда такие поездки имеют большое, даже «культурное» значение, и самое забавное это то, что наибольший «культурный» эффект достигается именно в тех случаях, когда вновь прибывающие не включаются в «период» одной из двух метрополий, а... остаются в некотором роде самими собой, то есть провинциалами. Включение происходит незаметно. Не странно ли? И выключение — тоже. Так ведь Пастернак был человек блистательно-столичный, а Юрий Андреевич по тону и характеру почему-то провинциал. Так, когда-то далекий провинциал Георгий

382

Иванович Гурджиев «незаметно для культуры» приехал в Москву и Петербург и спустя лет пять или шесть так же незаметно и уехал. Года за два до отъезда из Москвы Живаго Гурджиев уехал на

Юго-Восток, хотя и прожил всю последующую жизнь на Западе. Спросили бы в пятидесятых годах у старых культурных москвичей: кто помнит Гурджиева? Кто — из выживших и доживших? Я вспомнил о Гурджиеве не случайно, ибо он был для России «чужой» мистик, такой же чужой, каким стал в конце десятых Живаго. Это в России редкий случай. Чужой — значит, *наблюдающий*. Русская среда не любит наблюдения. Она любит участвующих и причастных.

Наблюдение, пусть даже мистическое, есть для нее высшее оскорбление и презрение. Гурджиев, как практический мистик, просто не знал, к какой культуре принадлежал — «русской», «кавказской», «французской». Такие, как он, появляясь физически в чужом месте, прибавляют к ее культуре что-то совсем не необходимое, часто даже кажется — лишнее. Эта «лишность» выражается в безвкусице, экстравагантности или прямом идиотизме поступков, ибо поступки вытекают не из жизненных ситуаций, а из мистического типа этих людей.

Живаго знал, к какой культуре он принадлежит, и никогда не сомневался в своей принадлежности к ней. Он ее помнил, точнее, себя в ней и в Сибири, но, вернувшись в двадцатигодичную Москву, он эту культуру уже не узнал. Не потому, что она была раздавлена, не потому, что она перестала быть его культурой, а потому, что она перестала быть «своей». Потому, что в Сибири, с Сибири он стал ее *наблюдать*.

Живя в столице, Юрий Андреевич жил в отношении духовной культуры как бы в провинции; Россия не нуждалась в новом спиритуализме — Москве и своего было с избытком. Русская культура была и так в столичных своих проявлениях развита-переразвита. Авторы «Вех» этого не заметили, ибо они были в этом. Да и вообще, проблема русской (и всякой) культуры не в том, высокая она или низкая, и даже не в том, самобытная она или заимствованная, а в том, можно в ней жить или нет. А когда становится

383

нельзя или трудно, тогда вдруг оказывается, что кроме истории существует еще и география, то есть поля, леса, просторы, реки и все такое прочее. Молодой Живаго первого тома романа жил в своей почве как трудолюбивый, культурный и образованный *мещанин*, готовя себя неосознанно к будущему свидетельству.

Но все-таки сам Пастернак был в высшей степени человеком культуры. И русской, и всякой вообще. То же «лишнее», та «добавка», которую сделал Живаго, кажется скорее *актом неподчинения* Живаго Пастернаку. Но мы еще вернемся к русской культуре в связи с Живаго позднее, а теперь я позволю себе порассуждать и повспоминать о русской религии в связи с культурой. Я жутко ясно помню, как в январе 1945 года шел по Маросейке с двумя своими одноклассниками-фронтовиками, бывшими старше меня на пять-шесть лет, Петром Аверьяновым и Вадимом Лукьяновым. Вспоминая их разговор тогда друг с другом, я теперь (тогда мне было 16 лет, и я этого не понимал) считаю его первым шагом своего и по сю пору далеко не завершенного религиозного образования. Аверьянов говорил (он всегда говорил, как будто читал заранее подготовленный доклад): «То, что происходит сейчас с религией в России, свидетельствует о неизбежном возвращении к онтологическим истокам и мистическому персонализму». (Примерно то же самое через 25 лет после того говорил мне Е. Л. Шифферс.) «В этом смысле противопоставление православия иудаизму, протестанству, любому неортодоксальному движению или индивидуальной неортодоксальности было бы тяжелейшей ошибкой». Вадим Лукьянов спросил: «Означает ли это сознательную и последовательную философизацию религии, ее уход от традиционно-организованной обрядности?» — «Ни в коем случае, — отвечал Аверьянов, — но сам *исторический* опыт существования Православной Церкви в России последних четырех веков показывает, что для ее церковного существования необходима полная разомкнутость. Духовная, конечно. Пусть даже ценой прекращения ее существования как строго централизованной иерархии. Посудите сами, сейчас эта иерархия гальванизирована но-

384

вым военным правительственным национализмом. Это не выигрыш для Церкви, не победа, а последнее поражение. Страшнее для духа Церкви не могло случиться ничего. Все, что может случиться в будущем, будет только лучше. Пусть Церковь разомкнется и примет в себя и староверов, и Толстого, и Гурджиева (ему было невдомек, что Гурджиев, как оказалось, никогда и не выходил из православия, и не был никогда им отвергнут). Ведь не извергла же она из себя пантеиста Розанова». Так я впервые узнал о существовании Гурджиева и Розанова. Вскоре после этого Аверьянов умер. Лукьянов теперь доцент на кафедре марксизма-ленинизма.

Я вспоминал об этом разговоре часто. Вспомнил о нем и тогда, когда, сидя среди добрейших людей, под уютным абажуром, впервые услышал о «Мастере и Маргарите», — книга еще не была

опубликована и читалась вслух по неизвестно какой рукописи. Московские интеллигенты были потрясены книгой. Один из слушавших сказал, что теперь он понимает христианство (или Евангелие — точно не помню). Другой решил, что в этой книге искусство и религия — одно и то же. Третий предложил немедленно отправиться гулять во все места, описанные в романе, что и было тут же сделано. Сейчас легко над этим смеяться. Но тогда, в середине пятидесятых, еще не было злостного непонимания. Скорее, это была еще одна попытка «отложить» разрешение кризиса. Почти всеми, кто читал «Мастера и Маргариту», религия воспринималась в этой книге как культура и литература, до покойного Аверьянова надо было еще дорасти. На Пасху ломились в Новодевичий. «Для меня это не религия, а красота!» — восклицал один из замечательнейших музыкантов того времени, считая оборванные в давке пуговицы. Над этим тоже не надо смеяться. «Он всем нам вернул Москву», — говорил о Булгакове крупнейший московский режиссер. Один очень саркастический юноша сказал про всех этих людей собирательно: «Они — православные булгаковского призыва».

«Доктор Живаго» грянул как гром среди ясного венгерского неба. Огромную роль сыграл (бессознательно) один простой факт: Пастернак издал эту книгу, чтобы

385

затем умереть, а вовсе не затем, чтобы получить Нобелевскую премию, как думали и даже писали некоторые кретины. Но и понимать, и просто читать «Доктора Живаго» оказалось много труднее булгаковского романа. Оказалось, что «культурой и искусством» здесь не отделаешься. И московско-сибирской ностальгией тоже. Оказалось, что эту книгу невозможно свести к общему знаменателю — художественному, религиозному, этическому — любому.

Среди тех, кому «Живаго» нравился, были и такие, которые поняли, что смысл романа в ощущении краха, крушения и что сам доктор свидетельствует об этом своими стихами и своей жизнью, которая сама и есть комментарий на эти стихи.

Только маленькая группка понявших это смогла увидеть и другое: *свидетельствуемая доктором Живаго катастрофа была не гибелью культуры, а гибелью духа, за которую те, кто ее допустили, заплатились культурой.*

Но это момент, так сказать, «субъективный». Объективность — это текст романа и внутри его другой, автономный текст думания и переживания «лирического доктора». В этом последнем тексте мало конкретной религии и еще меньше выполнения Закона. Нет там и плача по культуре, то есть плач «не получился», сколь бы ни хотел этого Пастернак. Почему же? Прямой ответ здесь невозможен. Но можно думать, что сама религия в то время, в том месте и в тех людях (крещеных и обрезанных) стала покидать культурные формы, стала свертываться, сжиматься, деманифестироваться, переходить в неявное состояние. Отсюда успех «безместного» Гурджиева и европеизированного индийца Кришнамурти — в Европе. Отсюда же колоссальное влияние Ганди, отринувшего форму традиции, — в Индии. Отсюда, наконец, печальный иронизм Булгакова, ибо его Мастер-то плакал по пустой оболочке духовного, по дому, где никто не живет. Может быть, этот «уход» (или «переход») духа и обусловил неосознанное стремление еще молодого Пастернака к редукции сложной объективности. Но понять эту «объективность духа» двадцатых годов из пятидесятых было очень трудно. Особенно сразу после смерти и из-за смерти Пастернака.

386

Его похороны весной шестидесятого показались мне последней «выставкой» московской культуры: этюд Шопена, десятки раз проигрываемый Рихтером, стихи, читанные Голубенцевым, надгробная речь последнего московского философа Валентина Фердинандовича Асмуса, спина Синявского... «Господи, да что же это такое делается», — простонала милая пожилая дама, когда огромный грузовик «случайно» загородил путь погребальной процессии. «Ровным счетом ничего, мадам, — наставительно срезонировал друг моего детства, врач-гинеколог Андрей Иванович Архангельский. — Вы просто не заметили, что грузовик стоял здесь всегда. Я хочу сказать, что не было времени, когда бы его здесь не было. Этот грузовик онтологичен».

За дамой стояло лет шестьдесят московской культуры. За Архангельским — тридцать лет поверхностной образованности, легкого советского цинизма и... той странной и" случайной остроты проникновения в не виденные и не известные им вещи, которой иногда помогает необремененность культурой. При слове «онтология» стоявший рядом профессор Асмус посмотрел на Архангельского с таким изумлением, как будто тот заговорил по меньшей мере по-древнегречески. Ведь даже в сороковые годы сказать что-нибудь в этом роде уже означало принадлежность определенному типу культуры и образования.

Прямо с похорон я вернулся «под абажур» в семью моих старых друзей. Половина этой семьи



была истреблена между 1927—1952-м, а оставшаяся половина состояла из профессоров, артистов и писателей. Вдова хозяина дома (он покончил с собой в 1930-м) говорила о Пастернаке... «Он внутренне был глубоко религиозен, этически, нравственно...» Другие говорили о его православии, о том, что он вернулся к православию. Я же не мог заставить себя думать о Пастернаке, но опять думал о двадцатых годах.

Да, на самом деле с ним мы хоронили те же двадцатые — не до и не после, не больше и не меньше, а совсем не всю «московскую культуру»! Двадцатые — с их поразительной изолированностью духовной жизни одних от культурной других. С их изолированностью духа от культуры порой в одном и том же человеке. Двадцатые —

387

с разнообразнейшей жизнью разных людей, необычайно причудливо соединенных в иные группы и общности, нежели те, к которым они принадлежали по рождению.

Пастернак двадцатых годов психологически принадлежал к миру нового искусства и делил с ним его особенности. И самой главной из этих особенностей было то, что люди нового искусства и новой науки тоже жили как бы одновременно на двух несводимых друг к другу уровнях — *мироощущения и мировоззрения* (эту идею впервые высказал искусствовед Игорь Голлоуэлл). На уровне мироощущения они были великими познавателями и трансформаторами вещей, образов и понятий. Их конкретный чувственный опыт был уникален, потому что уникален был материал. На уровне мировоззрения они были создателями концепций. Чаще — их соавторами: «авторы» не занимались ни искусством, ни наукой. Концепций, объясняющих другим людям природу и цели работы ученых и ар-» тистов.

«Эка невидаль! — скажут мои современники. — Да ты что, дурак, вчера родился?» Но тут надо понять вот что. «Двадцатигодишники» не были двоемысленны (как их дети, младшие братья, да позднее и сами они, вернее, то, что от них осталось). Они думали на самом деле, что на обоих уровнях продолжают быть самими собой. В то же время они часто просто не знали о такой двойственности своего сознательного бытия и полагали, что все, что с ними происходит, едино и органично. «Иллюзия органичности» — оборотная сторона любого конструктивизма — вот что проникало в эстетику и лингвистику — не только марровскую, но и поливановскую, — в психологию и социологию.

В жизни элиты того времени, жизни яркой, активной и динамической, Пастернак обретал какие-то экзистенциальные смыслы (на уровне мироощущения — только!). Смыслы эти затем постепенно «испарялись» из его творчества. Еще позднее они стали исчезать и из его памяти, — удерживая их, ему бы не написать «Доктора Живаго». Да в те самые годы им, то есть Живаго и Пастернаку, едва ли было возможно и встретиться. Живаго не часто заглядывал в бурлящий котел двадцатых годов из своего чердач-

388

но-подвального полунебытия. Почему же? Что ему мешало? Одна очень простая вещь. Во всем, что там делалось, говорилось, писалось, рисовалось, игралось, — во всем этом для него не было смысла. Может быть, его там и вообще не было?

## ВТОРОЙ ШАГ НАЗАД

Итак, когда в Москву десятых годов «заглянул» Гурджиев, Бог которого «был его приключением», там еще смысл был. Но сейчас мне, чтобы двигаться дальше в моем мироощущении, необходимо на время отвлечься не только от личностей, но и от мест и времен.

Роман Пастернака, если смотреть на него не с авторской и не с внутренней точки зрения, а с точки зрения постороннего наблюдателя, покажется сделанным слегка в духе религиозного символизма. Сама композиция романа, вплоть до отъезда Живаго из Москвы, строится во времени таким образом, что события личные, вместе с московскими, российскими и мировыми, образуют как бы ряд вех. При этом сложность и загадочность символики событий — чисто внешняя, ибо автор как бы «спереди назад» знает все значенья этих событий как вех, то есть их смыслы в отношении времени, в то время как действующие лица романа прямо из кожи вон лезут, чтобы узнать, но — не могут. Но почему не могут? Этому можно найти две причины. Первая — почти все, что герои романа пытаются «распознать» в бесчисленных разговорах о событиях, все это сводится к будущему И это, несмотря на сбивчивость и нелогичность, сказано просто и в лоб. И может быть, именно от этой «будущности» сами события кажутся запутанными, а разговоры о них гнетуще вязкими, это вам не Божественная чистота булгаковского повествования и не поэтическая логика Блока!

Вторая же причина — это то, что все действия, слова и мысли героев осознанно или неосознанно передают их мировоззрение<sup>1</sup>. Я опять думаю о двойственности людей двадцатых годов и о том, что на Россию начала века Пастернак смотрел из пятидесятых, но через двадцатые. И здесь

389

обнаруживается одна престранная вещь: у Живаго мировоззрения как бы вообще не было. То есть у него не было той, внешней его душе, общей интерпретации смыслов, которая и есть мировоззрение. Мировоззрение — это когда смыслы отражаются человеком, то есть когда они не проходят через него. В мировоззрении смыслы, отражаясь, теряют свою онтологичность, но не приобретают персонологичность, ибо они не прошли через личность.

Из всей «свиты» молодого доктора до Москвы 1918 года добирается кроме Тони только Николай Николаевич, к которому лишь потом присоединяются молодые люди Дудоров и Гордон, манекенно-символический сводный брат Живаго Евграф и нависающий над далеким горизонтом Стрельников, в детстве — Патуля. У каждого из них своя функция отражения смыслов. Дядя Николай Николаевич — прогрессист, понимающий, что революция необходима для социального, экономического и культурного прогресса страны. Стрельников — террорист, воплощающий негативную сторону революции. Он не бандит, а вполне сознательный убийца, понимающий, что уничтожение людей есть один из важнейших способов преобразования их жизни. Он — «инструментальное» начало революции. Евграф — воплощение некой «теневого» революционной власти (скоро она вся станет теневой); он «мистически» стоит над Стрельниковыми, терпеливо дожидаясь своей очереди быть расстрелянным. Гордон и Дудоров воплощают в себе «позитивный» результат революции. Они, некоторым образом, культурные люди, хотя сами культуру — в манере и мере двадцатых годов — производить не могут, да и вообще ничего не могут производить, кроме невообразимых пошлостей.

Посмотрите, как в эпилоге романа они «приходят» к выводу, точнее, их притащили к выводу, что война с немцами хороша, потому что реальна. А не прямая ли это «символика трансформации»? Не превратился ли здесь коренной русак и земский философ Николай Николаевич в еврея первой советской формации Гордона? Но, что не удивительно, при внимательном прочтении весь этот немислимый по тупости эпилог оказывается правдой. И не

390

какой-нибудь там художественной, а тупой, фактической правдой.

В описании Пастернаком смыслов в первой части романа можно заметить, что Пастернак как бы исходил из естественной сопричастности читателя атмосфере начала века, исходил из понимания читателем и того, как эта атмосфера порождала свои символические осмысления и предвидения. Может быть, Пастернак просто принимал людей пятидесятых и сороковых годов за своих современников по двадцатым? А если так, то что это — ошибка или прием?

Интересно, что сейчас и для нас символизм как художественный принцип почти полностью бессодержателен. Но какой бы из русских «символизмов» мы ни взяли, они отражали смыслы времени, и главный из этих смыслов — бессилие человека XIX века решить проблему «жизнь—смерть» на уровне эмпирического сознания — все равно какого — поэтического, политического, даже религиозного.

Когда Юрий Андреевич вернулся с фронта, смысл уже начал покидать многие идеи, и среди них идею исключительности судьбы России. История быстро восполнила эту потерю, сделав бессмысленное исторической действительностью и этим практически опровергнув идиотскую формулу Гегеля. Или можно еще сказать так: смысл стал уходить из времени. В романе это выразилось в едва заметной перемене: люди стали говорить — и делать — совершенно бессмысленные вещи. Почему? Потому, наверное, что и до этой перемены восприятие ими смыслов было неполным, частичным. Впоследствии же всякая частичная правда превратилась в строго ей соответствующую полную ошибку. Таких ошибок было много, но все они «стягивались», логически редуцировались к коренному непониманию двух вещей, о чем сейчас и пойдет речь.

Самый умный из окружавших Живаго в юности людей и, может быть, вообще единственный умный человек первой части романа был, конечно, дядя Николай Николаевич, который понимал не только неизбежность изменений, но и их положительную необходимость. Положительную

391

в том смысле, что существующее мыслилось им как то, что должно и может быть преобразовано, развито, но не уничтожено.

Его антипод, Антипов-Стрельников, коренным образом отрицал не только весь образ жизни, но и

все, что было с ним связано. Включая сюда и то, что было с ним отрицательно связано. Революция для Антипова была объективным этическим актом мести. Антипов этически, то есть только этически, ориентирован на революцию как на высшую цель, как на ценность, рядом с которой не может и не должно быть никаких других ценностей. Все другие ценности должны были из нее как бы автоматически возникнуть — либо как нечто побочное и вторичное, например культура, либо как конечный, постоянно отодвигаемый во времени результат, например счастье. У него хватало ума понять, что сама революция неэтична, что она есть причина этики завтрашнего дня, то есть той этики, которую имела в виду Лариса, называя Антипова «самым честным человеком на свете». Но вот что замечательно! Как для Веденяпина, так и для Антипова, как и вообще для большинства писавших, говоривших и думавших, ожидаемая революция была вещью совершенно объективной, над- и внеличной («революция была тогдашним с неба на землю сошедшим Богом»). Каждый надеялся, что она ему что-то даст, или боялся, что она его чего-то лишит, но все и всякое думание о революции совершалось в «терминах другого». О ней оказалось невозможным думать в своих словах. Думали о «ней», о «них», о «нас», наконец. И так буквально у всех — у Белого, у Блока, у Брюсова, у Маяковского. Не хочется повторять банальности, но в тогдашнем мышлении о революции можно увидеть нечто от призывания «сил зла», от извращенного мистицизма.

Так вот, первая ошибка, первая «непонятая вещь» была очень проста. Думая о революции, они понимали, что кто-то будет убивать кого-то, но они не поняли, что это *их* будут убивать и что *они* будут убивать. В том великом, может быть, самом страшном выборе, который был предоставлен героям романа и человечеству, — выборе между

392

«убивать» и «не убивать» — они решили убивать коллективно. То есть фактически люди убивали и умирали индивидуально, но этот «факт» был закрыт от большинства массовой, безличной формой убийства. Хорошая практика, которую «по инерции» перенесли с немцев на своих же русских, — «повернем в другую сторону».

Итак, смысл номер один ясен как Божий день: победа сил зла над душой отдельного человека. Но этот смысл отражался в умах людей как глобальная объективность рока. Всю жизнь предчувствовавший и предвещавший революционную катастрофу Блок все же так несколько удивился, когда обнаружил, что убивать будут не только шлюху и «буржуя на перекрестке» из «Двенадцати», но и некоторым образом его самого.

Когда Живаго вернулся с фронта в холодную Москву, то ни с кем он так не хотел говорить о «смысле всего», как с Веденяпиным. Но оказалось, что Николай Николаевич весь как-то скис, слинял. Говорил больше по инерции. Что-то получалось «не совсем так». И Живаго, не ждавший революции раньше и не спешивший ее ругать, когда она произошла, стал подозревать, что это с людьми и им самим «что-то не так», а не с революцией. С революцией все было в «порядке!» Готовность стать палачами или жертвами пряталась за сугробами незабвенных арбатских переулков. Тогда-то вдруг и оказалось, что доктору с семьей в Москве не прожить: с голоду помрут. Хотя, казалось бы, все тот же «механический» брат Евграф мог бы помочь им прожить — как он «помог» им уехать к черту в пекло, в Сибирь.

Секрет этого житейского парадокса — как и многих других нелепостей романа — в том, что смыслы уже проходили через Живаго. Не отражались, а проходили. Он, испугавшийся за семью, что ее не прокормить, на самом деле испугался той черной силы безличного душегубства, которая шла из Петрограда и Москвы, обгоняя медленно движущиеся поезда на Восток, на Юг, куда угодно. И то, что окружавшими Живаго людьми начало восприниматься как торжество чужой силы, сам доктор начал ощущать как поражение своей. Это и был тот смысл деиндивидуализации,

393

который люди отражали на уровне мировоззрения. Люди, уже отказавшиеся от себя во имя целого и не понимавшие, что это «целое» вошло в пустоту, образовавшуюся в том месте, где погибло их «личное».

Будучи далеко не средним человеком, Живаго не собирался брать на себя ответственность за войну, революцию и Гражданскую войну. Объективный смысл событий проходил через него как свидетеля. В происходящем он видел не правоту или справедливость, а истину. Точнее говоря, он свидетельствовал своими глазами, а не зрением других, что ее — нет. А уж где ее нет, там может произойти что угодно. Очень смешно, что первые «тайные» списки «Доктора Живаго» появились в Москве почти одновременно с романом Хемингуэя «По ком звонит колокол», изданным тоже «полутайно», то есть с грифом «для служебного пользования» и в нумерованном количестве экземпляров.

В обоих книгах герой оказывается среди сражающихся «за свое», но не «его» правое дело. При том, конечно, что у Хемингуэя герой приехал сражаться сам, а пастернаковского героя партизаны украли по дороге от любовницы к жене и «поместили» воевать с белыми. Оба кончили «свою» войну крайними пессимистами. Но у них был совсем разный пессимизм. Джордан смотрел на испанцев, видел жестокость и бессмысленность и... стрелял. Юрий Андреевич смотрел на себя и видел, что на поляне, где идет бой, смысл просто не может присутствовать, и... не стрелял — то есть только и выстрелил, чтобы ранить несчастного мальчика и затем его выходить и спасти, — и не замечательно ли, что травля Пастернака была открыта в советской прессе, полностью процитированной именно этой сценой? И не только истины, но и проблемы такой в том месте уже давно не было. Проблема «испарилась» в первые месяцы после Октября вместе с традиционной русской манерой спора о ней. Но все ж таки Юрий Андреевич еще спорил, когда, подъезжая к своему медвежьему углу, доказывал Самдевятову: «Политика ничего не говорит мне. Я не люблю людей, безразличных к истине». Но, заметьте, в живаговском восприятии это не означало, что люди потеряли интерес к истине из-за политики. Скорее

394

они были безразличны к истине, и оттого она перестала быть с ними. Но что же, о Господи, делали они все вокруг Живаго! Почему все их поступки и слова были так бездарно бессмысленны? Зачем добрый и тонкий Николай Николаевич врал самому себе, что кое-как все может наладиться? Отчего обаятельная Лариса, сидя в идиотском сибирском городе, учила марксизм и между двумя пожарами (город горел) убеждала Живаго, что ее муж-садист самый честный человек на свете? И какой леший заставлял Самдевятова, образец «бывалого» человека, пороть чушь про «историческую необходимость», когда уже много месяцев подряд единственной необходимостью была «необходимость выжить»? И откуда взялся «социалистический идеализм» командира партизан Ливерия, когда сам он уже давно превратился в истерика и наркомана? Живаго знал ответы на эти вопросы еще до того, как события и ситуации сами их ему задали. Ложная направленность на будущее, извращенная эсхатология, позднее переименованная в «исторический материализм», — она не просто делала людей невосприимчивыми к истине. Она соответствовала характеру и масштабу сознания этих людей. Эти люди «смотрели вперед», ибо они не умели или не хотели видеть себя и то, что было «вокруг». «Построение миров, переходные периоды — это их самоцель, — говорил о них Живаго, — ничему другому они не учились, ничего другого они не умеют». И все это — «от отсутствия определенных готовых способностей, от неодаренности. Человек рождается жить, а не готовиться к жизни».

Живаго понял в революции то, чего не решился в ней понять Николай Николаевич, — что она реально отвечала умонастроению определенных и очень широких кругов России. Мысли, слова и поступки оставались по видимости осмысленными, пока революция не выявила своей объективности. А это случилось почти сразу же, то есть как только вступили в игру ее спонтанные силы. И почти сразу же после революции, точнее, в ходе и развитии Гражданской войны отрицание прежней социальной действительности, прежней культурной традиции и прежнего образа жизни

395

(«прежний» — значит «существующий»!) стало превращаться в отрицание человеческого в отдельном человеке. «Человеческие законы цивилизации кончились. В силе были зверские. Человеку снились доисторические сны пещерного века».

Наблюдая картину всеобщего озверения, равно у красных партизан и колчаковцев, Живаго видел «частицы каких-то неведомых, инопланетных существований, по ошибке занесенных на землю», видел «что-то нездешнее и трансцендентное». Этот смысл «расчеловечения» был Живаго настолько ясен, что ему даже не приходило в голову, скажем, критиковать «новый» общественный строй, новую «систему». Это было бы таким же идиотизмом, как, например, критиковать «систему снабжения» населения хлебом. Ну какая там, к черту, «система», когда хлеба просто нет! И, пробираясь вдоль занесенных снегом вагонов, Юрий Андреевич думал о том, что нормальная жизнь *невосстановима*, ибо людьми не просто *нарушен закон*, но они *не хотят истины*. Ни палачи, ни их жертвы — им не до нее! Что до немногих затаившихся, то им страшно и они закутываются в толщу мыслей и слов, теперь ненужных. «Один раз в жизни он восхищался безоговорочностью этого языка и прямотой этой мысли». Закон можно восстанавливать — жизнь от этого не вернется.



Похороны Пастернака были событием, которого не выдумаешь. Частичным доказательством этого может служить тот факт, что, кто бы об этом ни рассказывал, получается совсем не похоже на рассказ другого. И может быть, единственным человеком, который мог бы это выдумать, как это было бы на самом деле, был Михаил Афанасьевич Булгаков. Пусть я преувеличиваю, но Булгаков, по-моему, мог выдумать что угодно, и это почти всегда оказывалось правдой. Он был, кроме того что чудный писатель, еще и совершенный артист. Отсюда престраннейшее обстоятельство — его герои всегда под светом. Огни рампы в театре, огни люстр в зале, огонь в камине, свет

396

из-под абажура в гостиной. Все, кого он любил, помещались в замкнутом освещенном пространстве, а вокруг — темно. Греза драматурга и актера никогда не оставляла его.

В эти годы «проблема смысла» уже давно исчезла. Люди, заполнявшие зрительный зал Эрмитажа или обеденный Грибоедовского дома, не были для Булгакова ни людьми света, ни людьми тьмы. Они были отмечены той блеклой межеумочностью, которая в случае «высокого культурного уровня» делала их разве что «ярко-серыми» — не более того. В любом случае они не годились для «готического ада» булгаковского воображения (о рае вообще вопрос серьезно не ставился). Сам Мастер был гораздо более сосредоточен на жизни, чем Живаго, хотя его жизнь была бесконечно беднее живаговской, а может быть, именно по этой причине. Ибо не только смыслы ушли, но и события кончились<sup>2</sup>. Это кладет грань между двадцатыми и тридцатыми.

Воланд вводится в Москву как воплощение отрицательной нравственной философии. В этом времени и месте для него нет ни преданных адептов, ни достойных врагов. То есть там есть, конечно, жители, которых можно было бы по-человечески ненавидеть, но Воланд — не человек. Формально (и по эпиграфу) в Воланде как бы продолжается мефистофелиана. Но у Мефистофеля гётевского были реальные жертвы и сильные соперники. Воланд же проказничает в «поле недействительности». Это первый шаг булгаковской интуиции. На фоне непроходимой недействительности «рыцарь зла» великолепен (его зло — действительно!). В итоге оказывается, что и Мастер, и Маргарита, как бы это выразиться... не по Воландовой части.

И тогда Булгаков делает второй шаг, открывая нам свою финальную выдумку: «Они не заслужили света, они заслужили покой». Здесь ни гётевского «спасена!», ни спора над трупом Фауста. Решение бесспорно: Мастеру и Маргарите отведено «третье место» — покой. Покой грезы. Отдых от мучения, причиняемого недействительностью, ибо она не просто бездушна, а свирепа, садистична. Должны пройти зоны, пока человек отдохнет. Но какой человек?

397

И здесь мы переходим к третьему шагу булгаковской интуиции, к еще одной выдумке, которая-то и возвратит нас опять к Живаго, но фигурирующему уже как бы в другой линии своего существования и мышления.

Булгаков выдумал... психиатрическую больницу. Да еще какую! Ослепительно чистую и с новейшим оборудованием. Почему? Зачем? Но не любопытно ли, что почти все персонажи романа сходят с ума? Некоторые постепенно, другие сразу. Некоторые на время. Кое-кто до смерти. Но все — по-настоящему, не фигурально. Причина очевидна. Почти всякий человек, живущий во времени и месте, где нет действительности, потенциально неуравновешен душевно. И достаточно легкого соприкосновения с реальностью смыслов (в данном случае все равно, с реальностью Зла или Добра), чтобы он стал безумным. Так стали безумными Мастер и Маргарита, коснувшись Правды Добра о Христе; Мастер — сам, Маргарита — через ее любовь к Мастеру, а затем через «контакт» с Воландом. Тысячи людей, безумные, бегут из Эрмитажа или поют хором и не могут остановиться. И они фактически — безумны от мгновенной только причастности к веселой воландовской тьме. Мастер и Маргарита просто не могли вынести Света и, уже обезумев, встретились с Воландом (и все это — такая «московская» карусель, совсем не похожая на гофмановскую фантасмагорию!). Так, с театральной незамысловатостью Булгаков придумал этот «механизм» превращения «серого жителя» в человека ценой клинического сумасшествия.

Живаго, как его выдумал Пастернак, был человеком той эпохи, когда «смыслы» еще жили. И даже когда они отрицались в диком смертоубийстве Гражданской войны, там еще было *что* отрицать и *кому* отрицать. И даже когда, сидя в своем варыкинском «сельскохозяйственном» затворничестве, он знал, что смыслы уходят, — он знал и другое, гораздо более важное, — то, что без них он просто *не может жить*. Он ведь был приемником смыслов, а потому и не мог без них жить. А если сказать еще точнее, без них он *только и мог, что жить*. Но в том-то и дело, что Живаго не был «человеком жизни» (как Мастер, при всем его

чужаестве), а был «человеком смыслов». Парафразируя самого Пастернака, я бы сказал, что Юрий Андреевич был фатально нетипичен. Лишившись смыслов, он не мог «окунуться» в жизнь — он мог лишь в нее «провалиться». Итак, его роман с Ларисой — первый «провал» в жизнь, партизанский отряд — второй, женитьба на Марине — третий. Здесь совсем не важно, что он делал сам, а что его заставляли делать внешние события. В нашем сравнении его с Мастером важно, что он не стал безумным. Напротив, по мере того как уходили смыслы, жизнь осознавалась им все яснее в ее смысловой перспективе. При этом несущественно, понимали ли его другие или нет<sup>3</sup>. Он был достаточно уравновешен, чтобы понимать. Быть же уравновешенным в жизни не входило ни в его «фатальный тип», ни в авторский замысел, и не потому ли он, вместо того чтобы, как Мастер, сидеть в психбольнице, походя пишет о влиянии условий жизни на образование инфарктов? А вообще-то он живет в Москве двадцатых годов, после того как выбрался из Сибири, без надежд. Вернее сказать, надежды были, но вялые и не его, а придуманные для него Пастернаком. В те несколько страниц, обнимающих «восемь или девять последних лет его жизни», Пастернак вложил не только эти надежды, но и мечту, тоже вялую, слабенькую, о культуре и, более того, буквально «заставил» Юрия Андреевича продолжать род, ибо ничто не должно прерываться! Не стоит говорить, что подобный «ход», в случае Булгакова совершенно невозможный, был бы по меньшей мере издевательством над действительно больным Мастером. А все оттого, что Живаго был здоров. Всегда здоров, пока не умер. Он знал, что лишь в редких счастливых случаях наблюдателю дано уловить в событиях и страхах действительности симптомы тех Высших Сил, которые если хотят, то проявляют себя, а не хотят, так проявляют через события свое отсутствие, и попробуй увидь в этом наказание или надежду!

Книга Булгакова — это последовательность, а не смесь отчаянно безнадежного и безумно смешного. Он бесповоротно чувствовал, что всему уже давно крышка, хотя надеялся почему-то, что еще попишет и попредставляет.

399

Живаго, напротив, чувствовал, что если даже люди будут писать замечательные стихи или ставить удивительные пьесы, то все равно — или даже тем более — крышка, ибо это уже не имеет значения, кто что сделает. Для Булгакова же, как и для самого Пастернака, в отличие от Живаго, во всем этом оставалась еще бездна значения. И оттого вся легендарная история со звонком Сталина Пастернаку насчет Мастера Мандельштама, вне зависимости от того, была ли это правда или интеллигентская московская «параша», кажется мне собачьей комедией. Комедией, где актеры — люди, с которых уже давно сняли головы, а они хором плачут по волосам и спорят, кто первый<sup>4</sup>.

Живаго не воспринимал двадцатых годов Пастернака и Маяковского, Малевича и Мейерхольда<sup>5</sup>. Он не воспринимал и расправы двадцатых годов с «белой гвардией» и Церковью, годов, когда крестьянство начали «подводить» к коллективизации. Он не видел элитных взлетов и массовой деградации. Он видел «середину» того времени в своих старых друзьях Дудорове и Гордоне и думал: «Единственное живое и яркое в вас — это то, что вы жили в одно время со мной и меня знали». Он видел в них будущих булгаковских персонажей, зная, что *от кого ушла истина смерти, тот будет обречен на выживание и станет добычей страха смерти*. Однако духовный нейтралитет Юрия Андреевича проявился не только в невосприятии им двадцатых. Он не жалел и о девятисотых. Дух «свертывался» слишком быстро, и воскресить его оказалось возможным только в отдельной жизни и в особом месте. Плакать, собственно, было не о чем. Когда Гордон упрекал Живаго за пренебрежение к Марине (третья жена Юрия Андреевича), тот отвечал: «...у меня нет с ними разлада, я не веду войны ни с ними, ни с кем бы то ни было». Это несколько буддистическое высказывание Живаго не означает ни того, что он был в мире с окружающими, ни того, что он не был в мире с самим собой. Ему ни к чему было себя отстаивать. Его опыт лежал вне сферы отношений — как личных, так и социальных. Последние деградировали полностью, тогда как первые в московско-ленинградской действительности тридцатых годов стали заменять собой все осталь-

400

ное. Отсюда отчаяние любимых героев Булгакова. Они молят и молятся вместе с ним: «Мы согласны на все, но дай же, Господи, дай нам вместе пожить еще немного под нашим абажуром!» Таков был их крик.

Написав «эпилог», Пастернак отдал дань жизни — своей собственной и романа. Но ведь доктор «предупреждал» автора, что без него все остальные действующие лица ничто. Мало того что они говорят на каком-то неопишемом полуинтеллигентном волапюке, но они просто не знают, что им говорить. Пастернак, конечно, в этом не виноват: ведь невозможно, чтобы убили или посадили всех, поэтому кто-то должен был остаться и говорить что-то. И тут обнаруживается странная вещь. У таких, как Дудоров и Гордон, осталась формальная память. То есть они помнят слова, имена, встречи, обстоятельства, смерти, но... у них отсутствует опыт. Не какой-то там мистический или духовный, а самый элементарный, жизненный. Он из них исчез, или его в них не было никогда. Циничные молодые люди «нового склада», начавшие появляться в Москве и Ленинграде в конце пятидесятых и завершившиеся в своем «формировании» в шестидесятые, гораздо меньше, несоизмеримо меньше пережили и мало что помнили. Но что они помнили, то помнили крепко. Их скептицизм в отношении всякой социальности, даже духовной, их коренное недоверие к закону и справедливости — если не всегда справедливы, то, во всяком случае, исторически и экзистенциально оправданны.

Современники Живаго по дореволюционной его жизни, те, кто дожил до его смерти и пережил его, жутко боялись социального одиночества, может быть даже сильнее, чем советской власти и возможной культурной изоляции. И я думаю, те из них, кто все-таки прочитал «Доктора Живаго» в ранних шестидесятых, не смогли увидеть в самом докторе предвестие одной исключительно важной тенденции — русской или вселенской, пока трудно судить. Я имею в виду привыкание людей к той жизни, где

401

религия будет существовать как форма индивидуального, а не общественного сознания.

Турбины «Белой Гвардии» Булгакова верили, точнее, хотели верить, что сохранятся как личности, потому что еще могли смотреть на все происходящее как на стихию. Конечно, в «новых» условиях господства этой стихии их скромный прежний религиозный опыт не мог бы развиваться, то есть его бы не хватило на осознание объективного смысла этой стихии. Но может быть, его бы хватило на продолжение их нравственного и культурного существования, на «оборону». Однако Мастер уже не мог верить в такую возможность. Слишком краткий срок был ему дан для его собственной духовной революции, революция настоящая была весьма дальновидна и позаботилась, чтобы у таких, как Мастер, времени было в обрез, счетом на минуты. Пастернак же сумел так «спроектировать», вернее, «ретроектировать» Живаго, чтобы тот со своей духовной философией одиночки смог бы дать образец индивидуального религиозного опыта в условиях оптимистической «культурной революции» двадцатых годов.

Пастернак сам не был таким в двадцатых, но в своей ретроспекции из пятидесятых он восстановил себя в Живаго таким, как если бы сам он умер в конце двадцатых, не намного пережив доктора.

Тот опыт индивидуального восстановления религиозного сознания, который совершается с пятидесятых годов в России, обрел свое поэтическое начало в Живаго. Пастернак, как личность сугубо монологическая, не был чуток к современности последних лет своей жизни. В этом уже был залог его свершения. В результате чуткости может появиться разве что «Оттепель» Эренбурга<sup>6</sup>. Но как раз своей нечуткостью он оказался современен тому, что должно было произойти в духе времени и в душах людей.

### Примечания

<sup>1</sup> Это хотя и банально, но очень важно, ибо с чего бы нам тогда недоумевать, читая идиотский эпилог романа? Ведь это — *неорганичное* — мировоззрение сделало Гордона (и других) идиотами.

402

<sup>2</sup> Отсюда такое «естественное» и едва заметное в романе событие, как выигранные Мастером деньги (почти как деньги, реально «отмерившие» срок жизни Кьеркегора!).

<sup>3</sup> Конечно, Тоня не понимает его, как «человек жизни». Но это русская традиция: все должны понимать друг друга, таков постулат. Лариса вторит ему, но это жуть как неинтересно. Пастернак был совершенен в своем монолизме. Его герои говорят каждый свое, а думают, что разговаривают друг с другом.

<sup>4</sup> Самое забавное и мрачное в этой легенде то, что в центре ее действительно стоит слово «мастер», применение которого, по крайней мере в современном русском, к поэту или прозаiku — претенциозно и случайно. Но ведь сам-то Сталин, реальный или вымышленный, в этой истории был типичным представителем сложившейся в восьмидесятых годах XIX века русско-кавказской колониальной культуры, в которой подобное выражение звучало вполне натурально. Об этом свидетельствует очень частое употребление этого слова Гурджиевым (бывшим, по его словам, соучеником и знакомым юного Джугашвили) и его учениками. «Гурджиев был не... просто писателем. У него была другая задача. Гурджиев был Мастер. Само понятие „Мастер“, столь близкое Востоку, с трудом воспринимается на Западе». *Gurdjieff G. Meetings*

<sup>5</sup> Не странно ли, что, даже размышляя о новом урбанистическом искусстве, вдохновленном Москвой, Живаго вспомнил «о символистах, Блоке, Верхарне, Уитмене», но — ни об одном из современников.

<sup>6</sup> Я этим не принижаю «Оттепель». Просто ее автору было не к чему возвращаться в своем прошлом, ибо его прошлое не имело своего нравственного содержания, которое потом могло бы быть переосмыслено, — переосмысливается только свое.

## «ДРУГОЙ» И «СВОЕ» КАК ПОНЯТИЯ ЛИТЕРАТУРНОЙ ФИЛОСОФИИ

Хватит говорить о другом. Поговорим о своем, даже если это и не уменьшает страдания.

*Р. фон Римс*

Философия не может иметь своего специфического объекта, поскольку ее единственный, не-специфический объект — мышление самого философствующего, а то, о *чем* философствующий мыслит, когда он мыслит, — вторично, случайно и временно. Эта статья о мышлении (только возможном, совершенно необязательном) философствующего, когда тот мыслит о литературе или, точнее, о литературном. То есть когда он, мысля, включает себя в реальный или возможный контекст литературного текста или в ситуацию его порождения автором. Этот случай я называю условно *литературной философией*, каковая не имеет ничего общего с философией литературы, ибо последняя занимается философствованием *внутри* самого литературного текста и тем самым обяжет меня к признанию этого текста специфическим объектом, что невозможно по определению<sup>1</sup>.

Но возвращаюсь к эпиграфу. Тема «другого» стала obsesсией мыслителей XX века, от Бубера и Франка до позднего Сартра и после. В мышлении этих людей «другой» неизбежно обретал либо психологическую, либо социологическую, либо, наконец, теологическую трактовку. Во всех трех случаях он фигурировал как абсолютно противопоставленный *мне*, а «я» как субъект, — гордо или смиренно, сознательно или бессознательно, добровольно или вынужденно — преодолеваю это противопоставление. Ища себя

404

в «другом» или «другого» в себе, я обращаюсь к идее (скорее, аксиоме) *общности*. Общности исторической (по происхождению или сотворению), телеологической (единство цели человеческого существования), абстрактно-гуманистической (я не остров Даниэля Дефо, а полуостров Джона Донна), психологической (восприятие «я» возможно только при существовании «другого», «тебя») и т.д.

Понимаемая таким образом идея «другого» не только тривиальна, как любая идея, основанная на элементарной дихотомии, но и феноменологически недостаточна. Во-первых, потому, что был забыт важнейший феноменологический принцип: «другой» дан тебе в мышлении, только когда либо он уже стал тобой, перестав быть «другим», либо ты уже стал им, перестав быть собой, — две принципиально различные процедуры сознания. Во-вторых, потому, что было забыто, что никакая феноменология «другого» непредставима как простая редукция одного сознания к другому. Феноменология «другого» невозможна без предпосылки о «другом другом» или «третьем». «Третье» — это то, чем (кем) ты не можешь стать ни при каких условиях и что (кто) не может стать тобой и, следовательно, и «другим», ибо «другой» уже был введен как объект твоего превращения в него или его в тебя. Роман, как фиксированная *форма сознания*, не может существовать без этого «третьего», и так от Софокла до Кафки. Здесь я употребляю слово «роман» расширительно, то есть в смысле текста с обязательной *телеологией сюжета*, не останавливаясь на других измерениях этого жанра. Так, Эдип может превратиться в момент смерти или после смерти даже в бога, что он, собственно, и сделал, но не может превратиться в хор или в Аполлона, то есть в *верх* или *низ* действия. В романе, пока он не стал текстом самосознания, ситуация его порождения отделена от ситуации *внутри* текста и невыводима из последней.

С «Исповеди» Руссо начинается роман *самосознания*, новая разновидность текста, фиксирующая объективацию автора («меня») в «другом»<sup>2</sup>. Телеология сюжета остается основанной на «третьем», то есть на низе (природа, общество, твоя природа, всё, что не есть сознание) или верхе

405

(Бог, Судьба, Божественный абсолют сознания). Но в сюжете возникает *новое* страдание как его особый элемент. Если у Софокла страдание было — по Трактату о поэтике Аристотеля — только *объективным* элементом содержания (действия) трагедии, приписываемым субъективности героя, то в европейском романе самосознания оно фигурирует и как метафора субъективного сознания автора и героя<sup>3</sup>. Это имеет своим важнейшим последствием то, что страдание становится в романе



самосознания *тем, чего возможно избежать*, — вещь совершенно невозможная у Софокла!<sup>4</sup> Да, у Софокла смерть ставит предел страданию. Но смерть — это *общее* в жизни, как и в трагедии. Это та предельная объективность «другого», где индивидуальное «я» (ты) героя практически превращается в «третье», если, конечно, не происходит именно то, что с Эдипом и произошло: *особая* смерть, которая как бы и не смерть, ибо никто о ней ничего не знает (кроме Аполлона, конечно). То есть перешедшее все границы страдание Эдипа, вытекающее из его перешедшего все границы преступления, нашло свое разрешение в состоянии, полностью *закрытом эпистемологически*, — так, по крайней мере, это состояние описывается в тексте трагедии. Избегание страдания здесь было бы равносильно избеганию самой трагедии и ликвидации сюжета (*mythos*, в терминологии Аристотеля). Противопоставление «я—другой», давно уже ставшее общим местом философской критики литературы, обретает свою конкретизацию именно в теме избегания страдания, теме, без которой роман самосознания практически невозможен. Да, разумеется, самим фактом объективации «другого» (или «других») как себя автор уже отстраняет, дистанцирует страдание, делит его со своим «другим». Но это тоже общее место гуманистической дискуссии о литературе, точнее, о выходе *назад*, из еще порождаемого текстом к *обратному* эффекту этого порождения в авторе, то есть более или менее расхожая психология. На самом деле складывающаяся между автором и его «другим» ситуация является прежде всего ситуацией *знания*. «Другой» автора наделен не только *знанием себя*, но и каким-то знанием об авторе (обо мне). Это и есть то «свое», которое заполняет

406

пространство между автором и его «другим». В «своем», сообщенном «другому», но оттого не утерянном мною, я как автор обретаю если не свободу от страдания, то по крайней мере свободу выбора между разновидностями страдания или версиями собственной смерти. Последнее особенно интересно, поскольку «свое» возникает только в его сообщении мной моему «другому» и только в *обратном* сообщении от него ко мне оно становится моим действительным знанием о себе. Знанием, с которым я могу что-то делать, то есть выбирать. Выбирать между жизнью и смертью, выбирать, как жить и как умирать. Потому что, повторяю, знание о «своем» становится действительным только в обратной передаче от текста (романа, жизни) ко мне. Иначе говоря, то, что я делаю, в сюжете романа самосознания я делаю *как другой*<sup>5</sup>. Более того, я делаю (говорю, думаю) как другой и то, чего *как сам* делать (говорить, думать) не могу. Собственно говоря, и роман самосознания пишется некоторым образом «другим» — так в самообъективации избегается страдание<sup>6</sup>.

Фон Римс безусловно прав, утверждая, что роман самосознания объективно отрицает род<sup>7</sup>. Тогда естественно, что «другой» превратится в «третье» (каковое и будет фигурировать как *общее* — род, общество, человечество и т.д.) и заместится «другим» автора. Мое «свое» станет тем, что формально, по крайней мере, будет фигурировать как та сумма характеристик, черт и манер, которые были у меня и *до* моей объективации в «другом» романа, но, даже будучи родовыми по происхождению, уже утратили свою связь с телом и кровью рода. Самосознание, в романе или где угодно, всегда актуализируется как отделенное не только от другого в настоящем, но и от любой прошлой истории.

Но род в романе самосознания отрицается и субъективно. Это проявляется на уровне элементарного сюжетного действия в том, что герой не продолжается в потомстве, — род умирает с ним и в нем. Отделенный от деторождения эрос либо трансформируется (не сублимируется!) в энергию аскезы, либо находит свою реализацию в гомосексуализме, либр, наконец, превращается в саморефлексию автора,

407

объективированного в герое. Такова интенциональность текста романа самосознания (а не только интенция автора), что *родовое объективируется как «свое»*. Пруст, говоря об одном персонаже, замечает: «То, что он еврей, было его главной *индивидуальной* чертой». Это не парадокс и не шутка, ибо писатель (сам полуеврей) уже объективировал свое еврейство как «свое», а не родовое. То же сделал Джойс с Блумом, «не продолжающим рода». В данном случае это возможно только потому, что еврейство предполагает родовое как свою отличительную родовую черту. Чем же оно останется *без* рода? — «Своим другого!»<sup>8</sup>

Общечеловеческое даже, а не только родовое страдание разрешается в *сюжете* романа самосознания как писание (или не-писание) романа самосознания («напишем ты и я», или «если ты не напишешь, я напишу», или даже «я пишу, *потому* что ты не напишешь»). Именно так, по весьма тонкому замечанию Мераба Мамардашвили, все и происходит с мсье Сваном Марселя

Пруста. Здесь полная невозможность автора, Пруста, *просто жить* была объективирована в невозможности для его героя Свана, живя, написать роман. Хемингуэй мог написать «Фиесту», только вытеснив *свою* невозможность писать роман самосознания (у него — единственный) за счет ее объективирования в невозможности для его героя Майка жить с женщиной, то есть продолжать род, в некотором роде. Его современник Михаил Булгаков в «Театральном романе» объективировал невозможность написания им романа вообще в невозможности для своего героя выпустить свой роман в свет, а потом поставить его как пьесу. Но здесь страдание не есть просто страдание оттого, что мне чего-то недостает, или даже от недостаточности (deficiency) меня самого — на таком психологическом трюке далеко не уедешь. Я думаю, что феноменология романа самосознания основана на идее *эквивалента страдания*, то есть на идее страдания, объективируемого как «хотя и другое, но равноценное». Но оно должно быть обязательно *другим*, ибо твоего как оно есть тебе не избежать даже фиктивно. Это не литературный прием, а метафизический ход, предполагающий страдание онтологичным, всегда *уже* данным в контексте

408

романа самосознания и в ситуации его написания (а не только в сюжете, как у Аристотеля) и в то же время обязательно разнокачественным, вариативным. Тогда «свое» будет тем в страдании «другого», в чем я признаю *мое* страдание, побудившее меня к объективации себя в «другом» романа. Но это ни в коем случае не следует понимать как сублимацию моего естественного страдания в искусственном страдании «другого». Напротив, объективация как акт и метод сознательного творчества строго горизонтальна. Равноценность страдания здесь предполагает, что объективироваться может только то, что уже де-натурировалось, так сказать, то, что в моем самосознании уже «приготовлено» как потенциальное другое. *Естественно свойственное мне* становится «своим другого» только как не естественное уже для меня самого, точнее, в сфере самосознания оно никогда и не было естественным, как и сама эта сфера. Любая редукция искусственного к естественному, как и сознательного к бессознательному, есть методологический абсурд, ибо все эти термины существуют только в описании сознательного. Эквивалентность страдания устанавливается в отношении двух разных мыслимых состояний сознания, мышление (рефлексия) о которых как о страдании и есть страдание самосознания, отличное как от одного, так и от другого. «Свое» здесь — предельная конкретизация самосознающего в сознании его «другого», точнее, в осознании его «другим». Оно — тембр голоса, интонация разговора, аранжировка мелодии, вариация темы *страдания*.

Вместе с тем «свое», будучи всегда *синхронным* страданию, *нейтрализует* его в романе самосознания, в то время как в романе вообще и в особенности в психологическом романе страдание может разрешаться только *диахронно*, по ходу сюжетного действия. «Свое» не предопределено сюжетом и не определяется *внутри* сюжета. Поэтому оно может быть нейтральным и по отношению к объективно устанавливаемому или субъективно осознанному смыслу (теме) романа самосознания. Так, возвращаясь к идее (теме) рода, роман самосознания, превращая родовое в «свое», его нейтрализует, в то время как роман вообще его утверждает

409

или отрицает. Эдип — субъективно и объективно человек рода — сначала объективно, сам этого не зная, отрицает род, потом его утверждает, а в конце снова, но уже осознанно, его отрицает, принимая сторону Афин против родных Фив. Юрий Андреевич Живаго жил и производил детей как бы автоматически, не осознавая себя ни живущим, ни родящим. Он не страдал в роде или за род. Ибо, как это подчеркивает фон Римс, его страдание было *имитацией чужого* (а не объективацией в «другом»), что абсолютно невозможно в тексте самосознания. Не следует забывать, что здесь «чужой» — это объективная эпистемологическая характеристика *человека* (или бога, в крайнем случае). Это тот, кого не знают, либо тот, кто непознаваем<sup>9</sup>. И в этом смысле, как было замечено выше, «чужой» в нашей терминологии ближе к «третьему», чем к «другому». Ближе по своему основному значению к судьбе, о которой сам человек не может знать, а если узнает, то это мало что изменит в сюжете романа, трагедии или жизни.

Сколь ни абстрактно это звучит, но «чужой» и имитация в романе вообще интенционально соответствуют «другому» и объективации в романе самосознания. В романе вообще «свое» несущественно. Здесь, как и в классической трагедии, сюжет (plot structure, в английской филологической терминологии соответствующий скорее *фабуле*, нежели *сюжету* ОПОЯЗовцев) практически равен судьбе героя, то есть «третьему». Сюжет настолько телеологически жестко определен *мифом*, живущим как в тексте, так и в восприятии зрителя или читателя, что, убавь или прибавь что угодно о характере героя, это ничего не изменит<sup>10</sup>. В романе самосознания же «свое

другого», ничего не меняя *внутри* сюжета, делает весь сюжет *относительным*, несколько при этом не нарушая его телеологичности. То, как Блум размышляет, сидя в уборной, манера Свана говорить с Одеттой после светского раута, интимное «покурим» в антракте «Тристана» (в «Фореи» Кузмина: блестящий этюд самосознания) — все это входит в *параллельную* сюжету эпистемологическую линию «своего». Линию, которая изолирует сюжет, тем самым превращая его в *чистый сюжет* романа самосознания и связывая последний с «сюжетом» жизни автора.

410

Последнее замечание. Корректное применение терминов «объективный» и «субъективный» в связи с понятиями «другой» и «свое» в литературной философии практически невозможно. Но философия не имеет дела с практической возможностью или невозможностью *вне* рефлексирования о мышлении. Достаточно сказать, что высказывание о чем-либо в тексте как о субъективном, то есть предполагающем *чью-либо* осознанную интенцию, будет всегда *сильнее* высказывания о том же как объективном. Ибо в первом случае мы определенно *знаем* об этой интенции, в то время как во втором мы либо о ней не знаем, либо знаем, что ее нет, что практически очень трудно установить. Сказанное относится и к анаграммам.

Занятие романом самосознания — характерный для нынешней философии обходной маневр. Или, может быть, и ее прощание с ее традиционным академическим предметом.

## Примечания

<sup>1</sup> В этой статье я стараюсь по возможности избежать специальной терминологии, филологической или какой-либо другой. Жаргон — враг свободного мышления. Хотя иногда, в особенности когда речь идет о литературных текстах, он может счастливо способствовать обособлению от них пишущего.

<sup>2</sup> Разумеется, что самосознание — как я его понимаю — не имеет происхождения. Оно не возникло, но возникало и возникает всякий раз, когда фиксируется наблюдателем в *другом* мышлении. Генезис самосознания вообще бессмыслен, ибо не может быть дан в опыте *самосознающему* наблюдателю.

<sup>3</sup> Следуя общеизвестной буддийской формулировке, я это понимаю так: не только и не столько любое субъективное сознание есть страдание, сколько само страдание есть сознание, как оно осознает себя на субъективном эмпирическом уровне. Отсюда же, в частности, вытекает и то, что так называемый психологический роман не может быть текстом самосознания.

<sup>4</sup> Речь идет, конечно, только о конкретном страдании конкретного лица.

<sup>5</sup> А не другой *как я*. Это очень важно, ибо я и «другой» не симметричны, подобно тому как двойник не симметричен тому, чьим двойником он является (я не двойник моего двойника).

<sup>6</sup> Разумеется, страдание не действие, а состояние души (мира и т.д.), тогда как его избегание является интенцией и действием, мною сейчас осознанным

411

<sup>7</sup> См.: *Rims R. von*. Unaffected Letters. Sossyl. Chatterbox Ltd., 1990.

<sup>8</sup> Полуеврейство — это особая и крайне забавная тема. В романе самосознания оно символизирует принципиальную двусмысленность позиции и личности самосознающего, так же как и этическую сомнительность самой ситуации самосознания. В то же время полуеврейство может фигурировать и как метафора половинчатости, промежуточности человеческого состояния вообще. При этом оно выступает либо как объективация автора в «другом» полуеврее (как у Пастернака в полуеврее Спекторском «Поэмы» и «Повести»), либо как его объективация в двух разных персонажах, еврее и нееврее (как главный герой и Робинсон у Селина или Дедалус и Блум у Джойса). В «Докторе Живаго» этой темы нет, ибо это эпос о *чужом* страдании, а не роман самосознания. Юрий Андреевич — не «другой» Пастернака, как Эдип не «другой» Софокла. И Эдип, и Живаго — типичные *чужие*, а не «другие». Чужой значит чужой *нам* и сосуществует в романе с *родовым*, то есть, здесь, с «третьим», еще не ставшим «своим».

<sup>9</sup> Это догадка Хайдеггера. См.: *Heidegger M*. An Introduction to Metaphysics / Trans. R. Manheim. New Haven; London, 1959 (1953) P. 148-153.

<sup>10</sup> Это почти буквально так и сформулировано в девятой главе Трактата, где Аристотель настаивает на примате действия перед характеристикой или образом героя. Замечательно, что когда он говорит, что герой должен быть «много лучше или много хуже нас», то «мы» здесь — это «третье», воплощенное в хоре. Эдип трилогии Софокла — одновременно и хуже и лучше нас. Он герой во всей полноте этого понятия. То есть он, с одной стороны, совершенно не такой, как мы («чужой»), но, с другой стороны, то, что случилось с ним, *может* (по Аристотелю же) случиться и с нами. Отсюда излишность для него «своего».

## КОНЕЦ ВЕКА - КОНЕЦ ФИНАЛИЗМА

Домысел чрезвычайности эпохи отпадает. Финальный стиль (конец века, конец революции, конец молодости, гибель Европы) входит в берега, мелеет, мелеет и перестает действовать. Судьбы культуры в кавычках вновь, как когда-то становятся *делом* выбора.. Кончается все, чему дают кончиться... Возьмешься продолжать, и не кончится.

*Из письма Б. Пастернака к О. Мандельштаму от 31 января 1925 г.*

К чему мы идем? Это не должно повториться! Сейчас от нас зависит будущее, за которое мы несем ответственность! (как если бы с ответственностью за прошлое было уже давно покончено) — такова типичная риторика послевоенного времени. Так шло почти сорок лет с конца сороковых

до конца восьмидесятых годов XX века. Когда я говорю «риторика», я имею в виду не благородное искусство речи, а неосознанное, спонтанное воспроизведение общепринятых речевых клише.

В 1984 году Артур Кларк, говоря о книге Оруэлла «1984», сказал (парафразируя Рэя Брэдбери): «Мы предсказываем будущее, чтобы этим его предотвратить». Ни Оруэлл, ни Брэдбери, ни Кларк не были философами, ибо, высказывая свои мысли о современном и будущем мире, они исходили из общей для них всех и их культуры в целом предпосылки об *объективности знания*. Предпосылки, прямо восходящей к гегелевской идее о том, что если знание истинно, то оно и *действительно*, то есть само становится действительностью, изменяющей и в конце концов отменяющей ту действительность, которую оно отражало. Но при этом Гегель, будучи философом, осознавал и анализировал свою *субъективную позицию* в отношении этой идеи, в то время как для Оруэлла, Брэдбери и Кларка идея объективности знания давно перестала быть философской, превратившись в факт, элемент их (нашей) культуры, в данное

413

и предпосылку всякого мышления о жизни, да и, в конце концов, в данное и факт *самой* жизни. Говоря метафорически, эта идея, перейдя в культуру и жизнь, стала мертвой для философии. С ней современные мыслители пришли — или, скажем точнее, сама ее философская смерть заставила их прийти — к очень четко сейчас наблюдаемому изменению в мышлении о современном мире. Изменению не только в содержании высказанных мыслей, но и в тоне, характере контекста и атмосферы их высказывания.

Атмосфера европейского мышления начала XX века была явно пессимистической. Мыслители Вены и Петербурга, Берлина и Парижа соревновались в историческом пессимизме, который довольно скоро из моды и культурной привычки превратился в более или менее общий способ мышления о настоящем, стал, выражаясь языком великого философа этого времени Эдмунда Гуссерля, *анперцепцией*. То есть стал тем, из чего *исходит* мыслящий в своем мышлении о себе, своем месте и своей эпохе. Истины, высказываемые Шпенглером в Германии, Вейнингером в Вене, Бергсоном в Париже, Мережковским и Розановым в России и, наконец, Гуссерлем (я говорю о его последней большой работе), были пессимистичны по общему направлению. При этом, разумеется, другие могли сделать из их высказываний и оптимистические, и *утопические* выводы. Так именно и сделали фашисты в Италии, национал-социалисты в Германии и большевики в России. Однако сам этот пессимизм был далеко не однозначен в своих изначальных предпосылках, и я буду говорить о важнейшей из них — *идее объективности*. В самом деле, вы лично можете быть пессимистом или оптимистом — это дело склонности, характера, убеждения или даже настроения. Любое ваше высказывание о культуре и истории все равно может быть сведено к одной-двум простейшим мыслям, одинаковым в своей элементарности. Вне зависимости от того, высказаны ли они лауреатом Нобелевской премии Пригожиным, научно-фантастическим писателем Артуром Кларком или шофером такси из Санкт-Петербурга. И это элементарность не чувства, а *мысли*, сколь бы эмоционально выраженной она ни была. Вся сложность мысли мыслителей

414

начала XX века легко сводится к примитивной, заимствованной из XIX века идее о неустранимой, неизбежной и в конечном счете *хорошей* объективности, будь то объективность «неумолимого хода истории», «развития производственных отношений», находящего свое феноменальное выражение в борьбе классов, войнах и революциях, реализации Божественного Промысла или чего бы то ни было еще. Та объективность, которая делает тебя великим реализатором хода событий, активным их участником или пассивной жертвой, но с которой ты сам, будь ты Сталин или Рузвельт, Ванька или Джон, ничего сделать не можешь. Все, что ты можешь, будет лишь выполнением этой сверхчеловеческой объективности истории, а если не исполнишь ты, то выполнит другой. Прошлое осознавалось этими мыслителями с точки зрения их меняющегося настоящего, осознавалось отрицательно, как «болезнь истории», а настоящее — с точки зрения прошлого, болезнь которого оно предназначено и призвано излечить, предпочтительно хирургическим путем. Будущее осознавалось ими опять же с точки зрения прошлого, то есть как состояние «полного выздоровления от болезни прошлого» и, таким образом, конца истории.

Главной особенностью *современного* мышления об истории — скажу об этом, забегаая вперед, — является радикальная переориентировка с прошлого на будущее. Как если бы все задачи, поставленные прошлым, либо уже решены, либо стали второстепенными, и с их решением можно подождать.



Но напоминаю, речь будет идти о том, *что* и *как* современные мыслители думают о настоящем, и эта переориентировка мышления означает прежде всего перенесение точки зрения на настоящее из прошлого в будущее, которое ясно видно уже в приведенной в начале цитате из Артура Кларка. Что ж, сама по себе эта точка зрения не хуже и не лучше других. Беда людей, ее придерживающихся, в том, что она остается не осознанной, не отрефлексированной ими самими и мыслится как что-то само собой разумеющееся, естественное и, конечно, единственно верное.

415

Когда один современный мыслитель, профессор антропологии, высказывает идею о том, что человечество в настоящем включает в себя тех, кто жил, живет и будет жить на земле, то это может восприниматься как довольно банальная метафора благородного гуманиста. Но эта идея конкретизируется в высказываниях профессиональных философов в специальной философской литературе. «Наши обязанности перед людьми будущего — это особая философская проблема», — пишет Джон О'Нил в «Журнале Королевского философского общества». «Суть этой проблемы заключается в том, — пишет известный американский философ Гудин, — что мы можем приносить пользу или вред будущим поколениям, а они не могут ни помогать, ни вредить нам. Это превращает проблему из логической в этическую». Разумеется, что в устах обыкновенного человека эти высказывания были бы сочтены обыкновенными же людьми обыкновенной несуразицей. Но каждая профессия имеет свои вольности, философия тоже. С точки зрения, которую избрал для себя я — о ней я подробно расскажу как-нибудь потом, — это не глупость и не вольность, а весьма типичный случай посредственности обыденного мышления, которая постепенно все более и более определяет характер и содержание мышления профессионального, и в первую очередь философского.

Основная черта нынешнего времени, писал Ортега-и-Гассет в середине тридцатых годов XX века, заключается в том, что посредственный ум настолько осмелел, что считает себя вправе навязывать свою посредственность всем и каждому как единственную норму жизни и мышления. «Банальная инфантильность нынешнего поколения, — пишет критик Джордж Уолден, — состоит в том, что оно читает книги, написанные для детей, и само пишет эти книги для других, считая их детьми, которые никогда не вырастут. Но они могут вырасти, и это будет крахом для нынешней политической системы».

Посредственность современного, ориентированного на будущее мышления — назовем его условно футурологическим — так же неизбежна, как посредственность предшествующего ему исторического мышления. В обоих случаях,

416

особенно в первом, эту посредственность можно объяснить крайне высокой степенью специализации и институционализации науки и образования, во-первых, а во-вторых — быстротой, с которой самая специальная и технически выраженная идея популяризируется, вульгаризируется и, по принципу обратной связи, возвращается к профессионалу в настолько измененном виде, что ему стоит немалого труда признать ее своей, а затем «переобъяснить» в смысле того, что он сказал раньше.

Наиболее яркой чертой футурологического подхода является его утопичность. В этом отношении весьма забавна попытка переистолкования Эрнстом Блохом марксизма, который в своих утопических построениях исходил, конечно, из прошлого. Для Блоха утопия есть не место в пространстве и не золотой век в истории, а *то* всегда «еще не существующее» человеческой надежды, тот никогда не наступивший «возможный мир», который *вечно живет в воображении надеющегося*. Согласно его последователям, «истинный марксизм» не в остатках коммунистических партий и тоталитарных идеологий, а в вечном будущем человеческой истории. Однако сейчас утопия не только тип мышления о настоящем из будущего, она становится и самостоятельным объектом изучения. (Примером этому может служить Ассоциация по исследованию утопии в Хэмптонском университете в Вирджинии.) Утопия начинает жить в науке как реальный феномен человеческого существования.

## МИР БЕЗ ПОЛИТИКИ, ИЛИ МИР БЕЗ ЛЕВЫХ И ПРАВЫХ

«Объективный» и «субъективный» как понятия и термины, в которых производится описание жизни современного общества, чрезвычайно условны. Условны в одном очень важном смысле, а именно: они сами в высшей степени обусловлены *идеологическим контекстом* социально-политических изменений, о которых мыслят теоретики. Ленин, говоря о революционной ситуации в России начала XX века, ввел понятие «субъективного фактора» и конкретно раскрыл его как

«низы не хотят, а верхи не могут», что означает в терминах аристотелевской «Политики», что «низы не хотят быть управляемы верхами, а верхи сами уже не могут управлять». Но сейчас, наблюдая *из конца* XX века эту ситуацию, мы видим, что она была отмечена огромной ролью идеологии. Последующие «идеологические всплески» 30-х, а затем 60-х и 70-х годов сменились в начале 80-х постепенным спадом, и он еще далеко не достиг своей низшей точки. Социально-политическая ситуация 90-х годов, если ввести в ее описание «субъективный фактор», начинает выглядеть следующим образом. Все большее и большее число людей хотят, чтобы ими *хорошо управляли*, не требуя от самих себя никакой политической активности или инициативы. «Скоро,— как подытожил эту ситуацию один правый лондонский политический обозреватель, — им вообще будет все равно, кто ими управляет, лишь бы их оставили в покое». Спорадические «выхлопы»

418

националистического и религиозного фанатизма часто даже и не претендуют на идеологичность, а всемирный упадок левых идеологий неизбежно вызывает кризис в идеологической ситуации мира в целом: правые идеологии *не могут* существовать без левых. Неудивительно поэтому такое обилие параллелей с Грецией V-IV веков до н. э. и с Римом I века нашей. То, что сейчас происходит, это, безусловно, явное ослабление напряжения в структурах идеологического сознания и распад самих этих структур, все равно — правых или левых.

И в этом смысле далеко не всякое мышление о политике, далеко не всякая политическая теория может быть названа идеологией, ибо она будет являться таковой только в случае наличия *соответствующего ей контекста* политической борьбы. Контекста, который во многих случаях может быть описан только задним числом, то есть исторически.

Профессора политологии и политической философии пока еще не верят, что это возможно. Не верят не только в распад политических идеологий и крушение систем политической власти, но и в исчезновение исторических структур самой политической жизни, того, что называется привычным словом «политика». Но они уже чувствуют, что что-то в политике кончается, неся угрозу не только политике, но и ее изучению, грозит гибелью самой профессии. «Действительно ли мы на пороге мира без политики в историческом смысле этого слова, то есть без политики, связанной с *партиями* и традиционными направлениями типа „левый" и „правый"?» — спрашивает ветеран исследования современной американской политики Артур Шлезингер во время дискуссии, развернувшейся на страницах известного либерального журнала «Политическая философия». «Появление *индивидуального (без партий)* посредника между частными интересами различных отдельных групп и слоев населения и национальными интересами *страны в целом* — таким индивидуальным посредником и попытался стать Росс Перо — и означает начало конца политики», — отвечает Шлезингеру Квентин Андерсон.

Социолог Стивен Лукс настаивает на том, что *исторически* идея «левого» и «правого» в политике возникла как

419

идея политических различий, находящихся *на одном уровне* и, более того, в известном балансе друг с другом. Это верно лишь постольку, поскольку мы имеем дело с этой идеей в голове наблюдателя или политического историка, но не в голове политика или любого другого участника самой политической истории. В последнем случае речь идет о преобладании и в конечном счете победе одного из течений и поражении и уничтожении другого. Анализируя религиозно-политический символизм «левого» и «правого», Лукс видит в «правом» движении идею постоянства, традиции, status quo, а в «левом» — идею изменения, исправления, осознания и в конечном счете прогресса. И эта «левая» идея, по его мнению, включает в себя сосуществование обеих политических тенденций. Крах социалистических систем политической власти оставил нам *основную* идею социализма, то, в чем социализм был, есть и будет прав, — идею эгалитарной, либеральной и антииндивидуалистической морали.

В своем ответе Луксу профессор Роджер Скрутон отмечает, что различие между «левым» и «правым» есть различие в *языке* политического мышления. «Я не думаю, что „правые" имеют монополию на истину или что „левые" должны быть исключены из системы политической власти, но я категорически против левой идеи „политической морали" или политики *как морали*».

В этой полемике наиболее интересны два момента. Первый — антииндивидуализм «левых» против индивидуализма «правых». Второй — политическая система исчезает, но политическая идея (*Идеал!*) остается. Точнее — *останется*, ибо эти мыслители пытаются мыслить с точки зрения будущего. Начнем с первого. Цитированный выше Квентин Андерсон предсказывает появление *индивида как посредника* между интересами *частного и общего* в обществе, что, ко-

нечно, сомнительно с точки зрения традиционной политической теории, хотя нередко случалось в политической практике. Здесь мы опять имеем дело с просветительской и унаследованной через Гегеля и Маркса идеей о прямом противопоставлении частного общему. А где индивид? А он, согласно той же классической концепции, в *субъективности*

420

своего политического мышления или политического действия выражает *объективность* исторического прогресса идеи или чего угодно еще. Иными словами, индивид не существует как нечто третье между (или кроме) частных интересов и интересов общего. Такова, в сущности, концепция, исчезновение которой понимается Стивеном Луксом и большинством его коллег как конец политики.

Второй момент философски еще более важен. То, что утверждает Лукс, практически сводится к следующему: крах социалистической системы не отменяет *идеи* социализма *как...* как чего? Как *идеи* опять же. Здесь мы возвращаемся к радостной утопии Марка Блока, где практическая политика, жертвой которой он стал (он погиб в германском концлагере), оказывается слишком жестокой и низкой в сравнении с *идеями*, всегда этой политикой извращаемой. Значит, если антииндивидуалистический коммунизм плох, то это означает простую человеческую слабость, неспособность применить на практике его вечный положительный идеал. Виновата человеческая природа, а социализм вечно прав, ибо его идея — это идея *нравственности* в политике, идея по своему характеру религиозная (марксизм как суррогат религии, по словам Эрнеста Геллнера). Но если «левые» останутся с одной идеей и без *левой политики*, то что тогда останется делать «правым»? «Правящей партии править без сильной оппозиции очень трудно», — недавно признался один консервативный журналист. А в прошлом один консервативный премьер-министр (Дизраэли, кажется) спросил своих коллег: «Вы называете себя консерваторами, скажите, *что* вы собираетесь консервировать?» За сто с чем-то лет, прошедших с этого вопроса, никто, кажется, толком на него так и не ответил. У «правых» всегда было плохо с теорией, а у «левых» с практикой.

За академической фразеологией и профессиональным жаргоном политологов — плохо скрываемая тревога за будущее, которое становится все труднее и труднее описать в привычных терминах и понятиях. Вместо ужаса ядерной войны периода «холодной войны» — страх растущей неопределенности в политическом будущем планеты. Кризис

421

## К ПОРТРЕТУ КОЖЕВА

Сейчас, когда марксизм возвращается из двадцатого века к себе, назад, в свой девятнадцатый, происходит, «случается», я бы сказал, *переоткрытие* философа, который в 30-е годы двадцатого века *перепроочел* Гегеля. Это Александр Владимирович Кожевников, который, когда стал философом, *переназвал* себя Александр Кожев. В 30-е, когда он вел свой знаменитый гегелевский семинар в Париже, его жадно слушали, у него училось философствовать чуть ли не целое поколение *будущих* французских философов. Но они не *переварили* его концепции, которой пришлось ждать еще полстолетия, чтобы быть переоткрытой. Почему так? И не злоупотребляю ли я приставкой «пере-» во введении к этой беседе?

Ответ простой. Философская атмосфера того сезона была уже и так перенасыщена гегельянством в форме марксизма, который «перевернул» Гегеля с головы на ноги, но оставался верным первичным гегелевским предпосылкам до конца, то есть до своего возвращения на Хайгейтское кладбище в Лондоне, где был похоронен Маркс. Но сейчас мы в другом сезоне и можем себе позволить роскошь считать, что нынешняя философская атмосфера, какой бы она ни была, оставляет нам достаточно свободы, чтобы не быть связанными ничем — только в философствовании, конечно, — даже ею самой.

Философия Кожева — это *новое* прочтение им Гегеля. Гегелевский *конец философии* — философия, как, собственно,

424

и религия, *логически* заканчивается на философе, в котором реализовалось самопостижение Духа, — прочитан Кожевным как конец нашей истории. Ибо что же такое история — по тому же Гегелю, — как не процесс реализации Духа в феноменах его отчуждения и постепенного — а иногда и революционного — движения к его *знанию себя* в другом? Но и это другое — двойственно. С одной стороны, Дух, как об этом уже было сказано, постигает себя в философии и философе. С другой — в *собственно истории*, то есть в развитии *форм* человеческого существования,

заканчивающемся в *одной* для всех, *универсальной* форме, которую Гегель увидел в ее первом, так сказать, приближении — в Кодексе и Империи Наполеона. Последний реальный философ совпал во времени с последним реальным шагом истории. Остальное — дело Знающих, Мудрецов, а уже не собственно философов. Их задача — прочитывать *уже сделанную* философию в феноменах уже *постисторической* действительности. Философия предполагает *различие* форм мышления, история — различие форм общественной, культурной и экономической жизни. Когда различия снимаются и приходят к *одному, единому*, то этим снимаются и философия, и история. Чисто гегелевский тезис Маркса, буквально понятый Лениным, о единстве логического и исторического находит в прочтении Кожевым «Феноменологии» Гегеля свое вполне нормальное, с точки зрения *истории философии*, завершение. Поэтому когда он говорит, что Мао Цзэдун в Китае и Сталин в России реализовали, каждый для своей страны, идею наполеоновского Кодекса и что их задачей было *перевести* их страны из запоздалого, затянувшегося исторического существования в универсальную действительность постисторического, то не надо сердиться и жаловаться, а надо знать, то есть знать Гегеля и понимать, то есть понимать реализацию этого знания в феноменах *политики*.

Разумеется, можно и не соглашаться — как не согласен с этим я сам, — но тогда надо отбросить не только гегелевскую схему абсолютного диалектического идеализма, но и любую другую философскую, религиозную или научную концепцию последовательного детерминизма — все равно какую, материалистическую или идеалистическую.

425

Но вернемся к Кожеву. Свою собственную работу он понимал не как *применение* гегелевской схемы к практике сегодняшней действительности, а как культивирование понимания или знания сегодняшней действительности как того, что само и есть реализация этой схемы. Этому надо учить не массы, а тех немногих, кто не только способен это понять, но и реально *действует* в современной ситуации, *творит* ее, так сказать. Уроков истории не бывает — она сама ничему не учит, но перед своим концом она была осознана и понята Гегелем, а после конца — Кожевым.

Мир, как мы его знаем, имеет конец, но история должна была, как и философия, закончиться *до* конца мира. И здесь нам надо вернуться к концу девятнадцатого века, к Соловьеву, который был первым, до Гегеля, импульсом к кожевской идее.

Тупик для философа означает, что *объект* его философии больше *не существует* и что это вытекает из самой его философии. Это не *эпистемологический* тупик. Он связан не со *способом, методом* знания, но только с тем, что философ первично постулировал как объект. Разумеется, если философ *знает*, что так и должно выйти *по его* философии, то тупик — это триумф, он — *последний* философ на земле. Гегель *знал* о своем тупике и своем триумфе, но, написав «Феноменологию духа», *застыл* до конца дней своих, уже не как философ, а как *знающий, мудрец*. Это разные вещи, ибо *процесс* философии, согласно Гегелю же, закончился вместе с историей. Маркс *не знал* о *своем* тупике, не говоря уже о его последователях. Для последователя вообще нет тупика, ибо иначе какой смысл в следовании чьей бы то ни было философии?

Итак, по Кожеву, истории *сущностно, в действительности* (оба слова употребляются в гегелевском смысле) больше нет. О том, что *было*, можно продолжать философствовать, как это делал и Гегель в своей философии истории, и Маркс в том, что потом стало называться *историческим* материализмом. Что же тогда *переживает* (испытывает) историю? По Гегелю — определенная *форма политической власти*; идеальная прусская монархия будет частным *образцом*, примером такой формы. По Марксу —

426

бесклассовое коммунистическое общество, с *еще не отпавшей* формой государства. По Соловьеву — синкретически-религиозное мировое объединение, отмеченное печатью антихристовой — до Второго Пришествия.

По Кожеву — универсальное *государство*, приход к которому будет подготовлен формированием отдельных и внутри себя *тоже* универсальных государств, развивающих, каждое по-своему, универсалистский принцип, заложенный в наполеоновском Кодексе. Не удивительно ли, что по крайней мере у трех из них (у Соловьева тоже, но гораздо туманнее) главной, основной и, по существу, единственной *формой* совместного человеческого существования остается *государство*. Можно обойтись без классов и без эксплуатации человека человеком. Можно обойтись без религиозных войн, поскольку религия уже пришла (по Гегелю) к осознанию себя как частичной манифестации Духа и ее история тоже кончилась. Можно, наконец, считать и борьбу различных исторически сложившихся групп людей за *признание их действительными* (по Кожеву) тоже



законченной. Но ведь и закончить-то все это можно *только* через *государство*.

Когда-то замечательный московский эрудит сороковых—пятидесятих годов, покойный Андрей Дмитриев, любил повторять, что по существу совершенно безразлично, системой *чего* является политическая система, *что* она систематизирует. Главное — это *как она сама* устроена. Андрей не читал Кожева, но великолепно знал Гегеля. Когда я пытался ему возражать в отношении *сталинской* системы власти и жалко спрашивал, а как же с *людьми* (!), страдающими под властью партийно-бюрократического аппарата и карательных органов, то он, совершенно по Кожеву, утверждал, что сталинская система не выражает и не отражает *ничьих* интересов. Ни аппаратчиков, ни гебистов, ни, разумеется, пролетариата. Она абсолютно *над* интересами и как таковая внутренне функционирует почти совершенно. Но только *внутри себя*. «Посмотри, — говорил Андрей, — механизм работает без перебоя. Проколы — тогда уже входило в моду это словечко, — случаются, только когда система трансцендирует, выходит за пределы своего чисто внутреннего функционирования, как это было с пактом

427

Риббентропа—Молотова, финской войной и с началом войны с Германией. В себе и для себя она идеальна».

Замечательно, что Кожев именно так и думал о сталинской системе, полагая, что ее дегенерация, начавшаяся сразу же после смерти Сталина, как раз и была связана с тем, что она начала выражать интересы партийного аппарата и государственной бюрократии, то есть перестала быть системой в *чистом* виде. При этом Кожев, который любил называть себя «сталинистом» (не пугайтесь, это он вполне серьезно!), говорил, что *жить человеку* (он имел в виду *себя*, за других он не говорил) при этом режиме совершенно невозможно и что его надо *пережить* как необходимую *фазу перехода* к европейскому — сначала, а потом и мировому государству. Волею судеб именно Кожев оказался одним из авторов проекта будущего Европейского сообщества, когда после войны его пригласили в качестве советника французского правительства по внешнеэкономическим вопросам, из-за чего он оставил преподавание философии. Не забавно ли, что гегельянец Кожев в своем проекте объединенной Европы исключил из нее Германию и Россию, — любимую Европу он мыслил как *латинскую* по преимуществу. В отличие, однако, от Гегеля, Маркса, Фейербаха и даже Сартра, идея государства была у Кожева *идеально отрефлексирована*, то есть полностью осознана как *его мысль*, в отношении которой его деятельность есть, в общем, случайная реализация. Ну, скажем, вместо того чтобы читать, развалившись в шезлонге (он был большой сибарит!), можно объяснять себе и другим Гегеля в университете, а *вместо* преподавания Гегеля в университете можно писать докладные в Совет министров. Добавим, что «подстановка» играла очень большую роль в его прихотливой жизни. По чистой случайности он стал преподавателем философии *вместо* друга, уехавшего в Египет, а потом, по просьбе другого друга, которому тоже надо было куда-то уехать, временно занял его пост в министерстве...

## АЛЕКСАНДР МОИСЕЕВИЧ ПЯТИГОРСКИЙ НЕПРЕКРАЩАЕМЫЙ РАЗГОВОР

Редакторы Елена Ванеева, Алла Страхова Художественный редактор Вадим Пожидаев Технический редактор Мария Антипова Корректор Ирина Киселева Верстка Алексея Положенцева

Директор издательства Максим Крютченко

Подписано в печать 17.05.2.04. Формат издания 84x108 1/32. Печать высокая. Гарнитура «Петербург». Тираж 3000 экз. Усл. печ. л. 23,52. Изд. № 899. Заказ № 40.

Издательство «Азбука-классика».

196105, Санкт-Петербург, а/я 192. [www.azbooka.ru](http://www.azbooka.ru)

Отпечатано с готовых диапозитивов

в ФГУП «Печатный двор»

Министерства РФ по делам печати, телерадиовещания

и средств массовых коммуникаций.

197110, Санкт-Петербург, Чкаловский пр., 15.

ИЗДАТЕЛЬСТВО «АЗБУКА» ПРЕДСТАВЛЯЕТ

Серия «Academia»

*«Academia» в концептуальном смысле — наследница знаменитого издательства «Academia», издательства, в котором выходили книги по филологии, лингвистике и т.д., ставшие потом классическими; издательства, положившего начало профессиональному изданию научной литературы XX века в России. Серия сочетает в себе как достоинства научных серий, так и достижения современного полиграфического искусства. Серию отличают подбор имен авторов, обязательный научный аппарат, высокий уровень подготовки текста и привлекательный дизайн.*

Вышли в свет:

МИХАИЛ БАХТИН. Эпос и роман

НАУМ БЕРКОВСКИЙ. Романтизм в Германии

НАУМ БЕРКОВСКИЙ. Лекции и статьи по зарубежной литературе