**Мифологические размышления**

А.М. Пятигорский

**Размышление о мифе как сюжете и времени**

**(Предварительный феноменологический экскурс)**

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

Вальтер Беньямин

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

И. Бештау

**1. Думать о мифологии; объективация как объективно мыслимый случай думанья о мифе; объективация и рефлексия**

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

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

Но в обоих случаях я осуществил две основные операции: первую - превращение моего думания путем объективации в то, что, будучи думаемым объектом, перестает быть думающим субъектом, и вторую - операцию рефлексии, или мысль о самом думании, каково оно в момент, когда я о нем помыслил. На уровне первой операции мое или чужое думание, помысленное однажды как "мифологическое", теряет свой пси-хологический характер и становится "еще одним объектом". На уровне второй, думая о своем или чужом думании как думании, то есть рефлексируя по его поводу, я опять же лишаю мое рефлексивное мышление его психологических характеристик. Итак, первая операция "депсихологизирует" мифологический объект, в то время как вторая депсихологизирует самого рефлексирующего мифолога. Результатом первой, поэтому, будет "еще один объект", полагаемый или определяемый как мифологическое знание, а результатом второй - тоже еще один объект, полагаемый или определяемый как мифологическое состояние сознания 1.

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

Как феномен сознания объективация может быть установлена только со стороны, то есть наблюдателем другого (чужого) сознания. Она не может наблюдаться (мыслиться, осознаваться) в порядке рефлексии, то есть в думаньи о своем думаньи. Даже когда то, что я называю объективацией, будет фигурировать в мифологическом тексте, а не только в тексте моего описания (и истолкования) содержания этого текста, то и тогда она оказывается произведенной другим сознанием, Как, например, в случае, который будет разобран нами в Лекции 5, где бог Шива показывает богу Индре, в порядке экспозиции его (Индры) сознания, что "муравьи суть Индры", или, как в случае, когда учитель, в "Упанишадах", объясняет ученику, что его разум и другие психические способности не-суть атман, и т.д. В первом случае не-сознательный (то есть, хотя и имеющий сознание, но не актуализирующий его) объект (муравьи) отождествляется с сознанием Индры. Во втором - актуализированное в психике сознание ученика не отождествляется с абсолютным сознанием, атманом. Рефлексия в обоих случаях была бы возможной, только если бы Индра и ученик оба осознавали себя (то есть свои сознания) как сознания, с которыми соотносится другой объект, другое сознание, что мифологически (а по Канту, и психологически) невозможно.

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

Это, конечно, ставит под вопрос, во-первых, саму возможность позиции "внешнего наблюдателя" мифа и, во-вторых, идею "объекта" наблюдения, а потому и "объективного" 2. Ни то, ни другое не полагается здесь абсолютным. Наблюдатель остается таковым лишь на протяжении времени наблюдения конкретного объекта - текста, эпизода, ситуации, состояния. Объект сохраняется как таковой, только пока его наблюдают некоторым способом, который уже описан или определен наблюдателем. Следовательно, термин "объективное" употребляется в данном случае не столько для противопоставления "субъективному", сколько для указания на относительную стабильность объекта в его отношении к наблюдателю или к другим объектам 3.

**2. Три сюжета: демонстрация метода**

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

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

Кришна объяснил Арджуне, что тот, так же, как и кто-либо другой, является Самостью (атманом), что никогда не было такого времени, когда он или они не существовали, и никогда не будет такого времени, когда он или они не будут существовать, потому что Самость (атман) не может убивать или быть убитой. Переходя из одного тела в другое, Самость лишь меняет свою одежду или, подобно птице, - гнездо, оставаясь всегда неизменной и сама собой.

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

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

Вторая история имеет почти столь же точную датировку, хотя по сравнению с первой известна не так широко. 13 октября 1806 года от Р.Х. Наполеон подошел к Йене около трех часов пополудни и, вместе с маршалом Ланном, продвинулся к Ландграфенбергу, совершая разведывательную операцию. Он намеревался обозреть позиции неприятеля, однако из-за сильного тумана была плохая видимость. К рассвету следующего дня на узком плато находилось более 60000 человек; в это же время, в долине - Сульт на правом, а Ожеро на левом флангах выстраивались в боевой порядок. Было известно, что принц Гогенлоэ должен был оттеснить французов к ущелью на одном из флангов. К десяти часам девятнадцать немецких батальонов, начавших наступление, понесли тяжелые потери и отступили с поля боя. Их место заняли свежие формирования, но и они в свою очередь подверглись нападению с фланга и были 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. Что Наполеон - это полная победа над частным, открывающая дорогу постисторическому триумфу всеобщего, однородного и универсального. Однако, завершая человеческую историю, сам он не сознает этого, а он - Гегель - обладает не только знанием о том, что сделал и чем был Наполеон, но и знанием Абсолютной Идеи (Духа) и понимания ее, как он пишет в "Йенских семинарах" и в "Феноменологии Духа". Таким образом, та сила, которая объективно действовала через императора, одновременно объективно и субъективно присутствовала в Гегеле, понимавшем ее как окончание (завершение) истории. Реализация Абсолюта совершается здесь в совпадении одного с другим - сражающегося (действующего) Наполеона и знающего Гегеля - в одном месте и времени. "Вот почему, - пишет Кожев, - присутствие Йенского сражения в сознании Гегеля так несказанно существенно" 5.

Третья история, рассказанная в "Старшей Эдде", едва ли поддается точной датировке. Древнегерманский бог Один принес себя в жертву себе, пронзив свое тело священным копьем и повесив себя на Иггдрасиле, Мировом Ясене ("Конь Одина"). Он висит девять дней и ночей на ветвях дерева, чтобы завоевать мудрость магических рун; не ест хлеба и не пьет меда. После этого великан Болторн, дед Одина по матери, утоляет его жажду божественным медом премудрости и передает ему магические руны 6.

Объектом элементарной феноменологии мифа является содержание того или иного текста (в форме сюжета или ситуации), понимаемое как то, что заключает 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 в качестве исследователя, 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 пер-вом сюжете великий воин Арджуна обладает знанием о том, что приближающаяся битва, сколь бы великой она ни была, все же является одной из многих. Но Кришна сообщает Арджуне свое знание об этой битве как о Дхармической, единственной подлинной битве, знаменующей начало человеческой истории. Таким образом, Арджуна приобретает иное знание или, точнее, узнает о ней как об ином событии. Во втором сюжете великий воин Наполеон знает о приближающейся Йенской битве, что она является, опять же, одной из многих. Но Гегель знает, что эта битва - последняя в мировой истории, что Наполеон играет роль первого всемирного монарха, а сам он - роль самосознающего Абсолютного Духа. Гегель знает и участвует, тогда как Наполеон только участвует в философском сюжете. Гегель видит императора, знание которого о битве и о себе самом не меняется, в то время как знание Гегеля является, в тот момент, полным и совершенным. То есть он не может знать больше того, что он знает, и они оставались бы отделенными друг от друга мирами, если бы не Абсолютный Дух, в смысле (или, скажем, "в сфере") которого они совпали во времени и пространстве.

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

**4. Что мы делаем, делая это? Идея чистого содержания, мотив и три аспекта интерпретации**

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

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

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

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

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

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

В феноменологии мифа мотив может входить в чистое содержание, но последнее устанавливается дедуктивно, то есть в порядке интерпретации. Точнее - в порядке вывода из постулатов, на основании которых строится интерпретация содержания как мифологического, или сюжета как мифа. Отсюда относительная интенсивность чистого содержания по сравнению с экстенсивностью мотива не более, чем условная привязанность его к сюжету - оно скорее определяет "картину" события, нежели последовательность составляющих его действий и эпизодов. Развивающийся во времени сюжет будет представлен при этом скорее как расположенная в пространстве содержания текста тема, и чистым содержанием явятся только те мотивы, которые тематически значимы. Так, если в порядке интерпретации наших трех эпизодов (полностью совпадающей с их самоинтерпретацией, по крайней мере, в двух из них) - тема - "получение (нового, высшего) знания", то чистым содержанием будет: (1) "Признание (или узнавание) себя в другом": Кришны - как атмана, души Арджуны, Наполеона - как материализации Абсолютного духа, нашедшего свое самопознание в Гегеле; (2) Война (смерть) - как контекст сообщения знания; (3) Колесничий - как манифестация души героя; (4) Середина поля битвы - как "естественная" позиция сооб-щения знания. (В принципе, как мотив, так и тема необязательны для понимания чистого содержания, но иногда уместны для демонстрации последнего.)

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

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

Надо заметить, что так называемое содержание (и, соответственно, текст) самого знания остается за пределами нашей тройной классификации - это своего рода "переменная", которая может быть известна как нечто "данное" (первый и второй примеры) или нет (третий пример); наконец, она может просто совпадать с содержанием знания (В). Но именно в (С) мы в первую очередь имеем дело с тем, что называем чистым содержанием, в котором принимает свои очертания идея мифического, в то время как содержание знания не обязательно подводит нас к мифологической интерпретации, а раз так, то это обязательно будет косвенная, вторичная и очень сложная интерпретация. Это происходит потому, что, выражаясь языком применяемого нами феноменологического подхода, содержание знания всегда вторично и производно по отношению к событию знания. Вот с этой точки зрения, когда совпадают событие знания, знание о событии и знание о событии знания, содержание знания может быть понято как мифологическое в своих философских основаниях, хотя, конечно, если абстрагироваться от ситуации получения этого содержания (то есть от событий А, В и С), то именно в этих своих основаниях оно может быть понято историком философии как "чистая" философия. Такого рода "чисто" философские идеи мы и постараемся рассмотреть дальше с мифологической точки зрения, в наших трех сюжетах.

**5. Философия в мифе; Арджуна, Кришна и один.**

Философствовать - не значит ли это пробивать крышу одного мифа, чтобы оказаться в подвале другого? И как обстоит дело с временем?

Итак, находясь в центре сражения, воин Арджуна говорит колесничему Кришне, что не хочет убивать врагов в надвигающейся битве, на что Кришна отвечает, что Арджуна не может убивать или быть убитым, потому что он Самость (атман), которая не может убивать или быть убитой. Этот эпизод мы рассмотрим подробнее в Лекции 4. Пока же достаточно сказать, что Кришна постулировал Самость (атман). Он сделал это, как если бы для Арджуны прежде не существовало такого знания, поскольку всякий акт (событие) приобщения к знанию является новым и, как таковой, первым. Этот момент феноменологически очень важен, ибо он подразумевает не только формальный (ритуальный) характер посвящения в высшее или наивысшее Знание 7, но и то, что подобное знание представлено в нашей интерпретации как содержание, к которому посвящение или приобщение относится как специфическое событие. Затем это содержание не может уже сообщаться как событие. Более того, оно относится к событию знания как своего рода "антисобытие". Поскольку, подчеркиваю, ничего не происходит в атмане или с атманом, равно как и с "Ты" как атманом. Это объясняется не только тем, что последний пребывает вне времени, но и тем, что слово "как" не подразумевает в данном случае какого-либо пространственного или временного промежутка, а само является вневременным модусом содержания знания (об этом будет говориться в следующей лекции). Тогда это содержание в контексте (С) будет выглядеть как особое, противопоставленное чистому содержанию. Итак, повторим, но теперь уже только с точки зрения этого содержания, так сказать, с "философской" точки зрения: атман, Самость, не есть событие, поскольку он не соотносится во времени и пространстве с каким-либо другим событием; или, по крайней мере, можно сказать, что в "Бхагавадгите" он не имеет своей позиции и предстает как простое бытие и знание. То есть как таковой он не соотносится с кем-либо или чем-либо, но кто-либо или что-либо может соотноситься с ним. Именно через Божественное Знание Кришны, к Которому тот приобщает Арджуну, Арджуна соотносится с Самостью. Но что в таком случае представляет в этом отношении собой Арджуна, и что есть само это отношение? Арджуна здесь - тот, кто знает или может знать о "своей" Самости, то есть знать, что Самость существует (он знает не "Самость", а "о" ней, поскольку это Самость знает "его", сама не относясь к нему). Однако он лишь одной своей стороной созерцает атмана или себя как атмана. Другой же стороной он видит себя как "живое существо" (бхута, саттва) того или иного вида. Но в обоих случаях он есть "я" - "Я" как нечто думающее о себе (или знающее себя), как думающее о чем-то (или знающее что-то), отличное от "Я" 8.

Итак, возвращаясь к "событию", как мы его назвали, мы видим Арджуну (то есть то, что называют Арджуной и к чему обращаются как к Арджуне) в качестве, так сказать, "инструктируемого" в области знания - знания о том, чем является он сам и чем является "инструктирующий". Бог Кришна - в области знания о Самости, атмане. Атман в своем воплощении ("обладающий телом", дехин) меняет свои тела, как человек (нара) меняет одежды 9. Однако происходящее (то есть событие) происходит не с атманом и не по отношению к атману, и не по отношению к "существам" вообще (о которых всегда говорится в третьем лице), но только по отношению к "Я" и "ТЫ" - актуальному или потенциальному получателю "высшего" знания об атмане, с одной стороны, и актуальному обладателю "низшего знания" о существах, их телах и мире - с другой (этим двум типам знания соответствуют "органы" знания, буддхи и манас). Другими словами, все, что происходит, любое событие, о котором мы можем говорить, писать или думать, происходит в пространстве между "Я" с его знанием себя и "Я" в его отношении к миру живых существ, включая само "Я" как существо и тело. Именно для последнего "Я" в "Бхагавадгите" и "Упанишадах" используется термин пуруша. Но что здесь происходит со временем?

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

Идея времени может быть редуцирована к идее смерти (или конца), понимаемой в двух различных аспектах, отрицательном и положительном, а именно - к невозможности знания субъекта о (собственной) смерти и к возможности знания о смерти с точки зрения и в терминах бессмертного (например, Самости, атмана). Только с этой точки зрения время может быть введено в сюжет как знание чего-то, "имеющегося" в сюжете не только после смерти действующего лица, но и после конца данного (как и любого другого) сюжета.

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

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

Второе время в "Бхагавадгите" - это время знания, а не того, что известно как содержание. Это то время, в течение которого высшее знание, во-первых, сообщается, и, во-вторых, воспринимается. Это время не постулируется в "Бхагавадгите" теоретически, в этом просто нет необходимости, поскольку оно остается на протяжении текста посторонним по отношению к самому знанию, так же, как "орган" восприятия, разум (манас) является посторонним по отношению к Самости воспринимающего. Такое время является естественным, поскольку разум может объективизироваться (то есть мыслиться в качестве объекта) как аспект природы. Но оно также эмпирическое, в том смысле, что разум осознает себя действующим в режиме такого времени и распространяет этот режим на другой разум, когда думает о нем.

Следовательно, оно осознается как идея, обладающая, с одной стороны, своим внутренним длением (как процесс), и, с другой стороны - закрепленностью в качестве отдельного и неделимого события (события знания). Это очень гибкое время, и существует оно только по отношению к воспринимаемому знанию и к способности разума воспринимать это знание. Например, когда мы узнаем из текста (а не из его содержания!), что весь разговор Кришны с Арджуной продолжался всего несколько секунд, тогда как "реальное" время чтения этого места вслух занимает не менее двух с половиной часов, то можем объяснить это, во-первых, только сверхъестественным характером сообщения, во-вторых, трансцендентным характером сообщаемого знания и, в-третьих, сверхъестественным порядком восприятия 10. В этом смысле идея времени выглядит как эпифеномен знания в его несодержательном аспекте. Будучи вторичным по отношению к внешнему аспекту знания и к работе разума, оно начинается, продолжается и заканчивается одновременно с описываемым действием, событием сознания (оно должно быть так или иначе описано, в противном случае ни мы, ни кто другой, не знали бы о нем). С точки зрения высшего (не говоря уже о наивысшем) знания Кришны, такое время просто плод человеческого или божественного воображения (соответствующего в свою очередь естественному или сверхъестественному разуму). Можно сказать, что это майя майи. Это время рождается и умирает вместе с мыслью, даже не с мыслящим, не говоря уже о Божественном Мыслящем.

Однако производность и вторичность времени как чего-то существующего только в присутствии своего "органа" (в данном случае разума) влечет за собой одну очень важную идею, а именно: сознание может сознавать себя не только "думающим", притом "органически", естественно думающим во времени, то есть во времени мышления, но и не-думающим, или, даже более того, отсутствующим. Из этой идеи отсутствия разума может в свою очередь следовать существование специального времени отсутствия разума, которое хотя и является ментальным, но при этом будет "пустым", то есть не содержащим ментальных событий. Такое время должно бы быть по определению однородным и свободным от какой-либо дискретности, ибо здесь не может быть ни дискретных актов мышления, ни промежутков между ними. Представление о таком пустом, однородном и недискретном времени (по природе своей квазипсихологическом) может быть в результате распространено на историческую перспективу и ретроспективу, сливаясь с первым родом времени, когда мышление и знание человека проецируются на прошлое и будущее проявлений Кришны; прекращение (или "смерть") мышления будет в этом случае выглядеть как конец периода и интервал между гибелью (пралайя) одного мира и его возрождением в качестве другого. Смерть и конец здесь являются окончательным результатом редукции этой идеи. Более того, в древних и раннесредневековых индийских йогических источниках пустое время выглядит как получаемое посредством очень сложной практики, в ходе которой разум рассматривает себя как безобъектное и остановившееся нечто. Иными словами, идея пустого времени возвращается, таким образом, из самосознающего 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 11. Рассказчик знает сюжет, потому что (или "в том смысле, что") он знает смерть действующего лица, но только как событие, и, "мифологически", время рассказчика - это "другое" время; "другим" является и время Кришны-колесничего, знающего смерть и бессмертие Арджуны, его друзей и врагов, и, конечно, "смерть" самого себя как одного из аватар Кришны-Абсолюта и т.д. Пустое время может пониматься как "рефлекс" или "рефлексивная абстракция" нашего ментального времени, спонтанно (опять-таки естественно) возникающая вместе с мыслью об его отсутствии. Но, подчеркиваю, идея ментального времени и пустого времени как его продукта фигурирует в "Махабхарате" и в "Пуранах" как чистая иллюзия: темпоральность является здесь иллюзорной; только ментальная энергия человека, сама будучи игрой, вовлекает его в игру со временем 12.

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

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

Предполагая подробнее рассмотреть этот вопрос в последней, пятой лекции, заметим пока следующее. В отличие от Самости (атмана), находящейся вне времени, и от "живого существа" (саттва), чье время ментально или квазиисторично, личность (пуруша) объективно (то есть не от себя и своего разума) наделена отрезком времени, простирающимся от самого начала и до конца времен. Но личность не знает своей беговой дорожки во времени и пространстве. Только Кришна как Древняя Личность (пуруша пурана) знает это, поскольку Он превосходит в. Своем Бытии все времена и пространства, включая Свое собственное. Другими словами, как Высшая Личность (пурушоттама) Кришна является "автором" всех сюжетов, и всякий раз, когда появляется на сцене собственного спектакля, то обнаруживается, что Он же и их режиссер и актер одновременно. На мой взгляд, эта мифологическая схема имеет важные эпистемологические следствия в отношении сюжетов и личностей, поскольку устанавливает знание о том, к чему сводится идея "личностного". Сама же Самость не имеет сюжета, но знает свое место по отношению к "живым существам", через которые она проходит свой путь 14.

"Живое существо" не обладает знанием себя, так как у него нет сюжета, который оно могло бы знать. Личность же имеет сюжет, и, хотя не знает его актуально (то есть, почему все происходит, ей неведомо), она обладает этим знанием потенциально. Это знание может актуализироваться (в частности, внутри сюжета, на уровне одного из заключительных событий), стать известным личности от другого, от Бога, Великого Мудреца, Оракула и т.д. И в то же время она может, распола-гая знанием, передавать его другим, чего Самость не станет делать, а живое существо не способно сделать. На языке феноменологии это означает, что "органа личностности" не суще-ствует, поскольку, хотя потенциально она сознает себя и свой сюжет, на самом деле реально все, что она может сознавать (в том числе и свое сознавание), определяется в начале и конце объективно - первоначальным замыслом и конечным превращением ее в другую форму, исходящими от Бога 15.

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 нашему сюжету о распявшем себя Одине на Мировом Ясене, то увидим, что здесь эта модель очень сжата. "Первое" время предполагается в эпизоде, который может рассмотриваться 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, внеш-ним относительно самого знания (скорее, это время ритуала введения в предстоящее знание). Что же касается "третьего" времени, то оно фактически полностью отсутствует в "Старшей Эдде", поскольку в тексте нет указаний на существование объективного "абсолюта" или "Бога", который стоял бы за периодическими разрушениями миров Одина и знал бы о них как о своих собственных проявлениях или творениях. Другими словами, в "Старшей Эдде" не постулируется (и, конечно, не самопостулируется) нечто, знающее все сюжеты, включая собственный, ибо, как об этом уже говорилось выше ("Вместо введения"), одинический миф исходит из постулата "неполного знания". Нет там и Мета-Универсума, включающего все другие миры с их временными циклами 16. Наиболее убедительную параллель к тому, что мы можем назвать "сознанием времени" в "Бхагавадгите", представляет сюжет, связанный с Гегелем.

6. Гегелевский миф времени

Комментарий к комментарию

Когда я говорил о еще не получившем определения мифологическом как о чем-то существующем только в качестве содержания (сюжета и т.д.) текста вместе с его актуальными и возможными интерпретациями, то упор делал на содержании. Теперь мне хотелось бы выделить мифологическое как явленное в самом направлении интерпретации, в интенциональности думания, интерпретирующего другое думание (или себя как другое думание). Для этого я возьму конкретную текстовую форму (или жанр) интерпретации, а именно комментарий. Та-кой выбор объясняется моим интересом к индийской философии, для которой комментарий не только важнейшая форма текста, но и главный способ существования; один философ комментирует другого, другой третьего и т.д. Время в данном случае - это время думания о думании по поводу текста, то есть время комментария, когда наблюдение можно вообразить расположенным в пространстве текстов, комментирующего и комментируемого. С этой точки зрения Александр Кожев, комментирующий Гегеля в своем "Введении", подобен Раманудже или Шанкаре, комментирующими " Бхагавадгиту" 17. Теперь же я сам являюсь тем, кто комментирует Кожева. Никакое другое время, кроме времени комментирования, в моем случае не имеет значения, значима только точка пересечения трех текстов; фрагмента из "Феноменологии духа" Гегеля, фрагментов из "Введения" Кожева и моего собственного комментария относительно сюжета гегелевской ситуации с ее моментами "чистого содержания": Гегель видит въезд Наполеона, представляет себе Йенское сражение и т.д. Именно эти моменты чистого содержания составляют точку отправления в наших попытках понять гегелевский миф Времени, поскольку это как раз то, к чему можно редуцировать, опять же "мифологически", гегелевскую идею Абсолютного Духа 18.

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

Сделаю чисто историко-философское замечание. Гегель, в отличие от Канта, Спинозы, Декарта до него, и подобно Марксу, Ницше и Хайдеггеру после него, был чисто антропологическим философом. То есть у него была такая философия, центр и фокус которой. Абсолютный Дух, был не только Истиной (Объектом), но и Субъектом, и не только Сознанием (Разумом), но и Человеком, сознающим, с одной стороны, собственную смерть, и, с другой стороны, конец своей истории 19. Иными словами, для Гегеля самосознание людей сводимо к сознанию их смертности, а их историчность - к концу истории 20. Более того, верно и прямо противоположное утвержде-ние: 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 "доначальному" или "бесконечному" состоянию. Из этой концептуальной схемы проистекает вопрос: существует ли здесь время сознания как отдельное от сознания, сознающего это, и от сознательного "Я"? Ответ: нет. Не время "сознательно" (в смысле "второго", "ментального" времени " Бхагавадгиты"), а сознание "временно". Но здесь невозможно и пустое время, поскольку вместе с человеком умирает любое его сознание времени (в этом Гегель чистый атеист). Но что тогда можно сказать о реализации Абсолютного Духа в конце человеческой истории, которая, согласно гегелевскому сюжету, имела место 190 лет назад - какого типа время мы получаем в этом случае? Будет ли это время нового типа или квазиисторическое время " Бхагавадгиты"?

Для ответа на этот вопрос мы должны оставить содержание знания и снова обратиться к событию знания и, тем самым, к чистому содержанию, или, другими словами, вернуться от философии к мифологии. В самом деле, ведь из знания, что ход истории закончен, следует - и Гегель подтверждает это в своей "Феноменологии", - что об истории в ее полноте можно говорить лишь постольку, поскольку она осуществляется. Или, скажем иначе: факт реализации (осознания) истории, законченный вместе с ней, в то же время породил сам феномен ее существования, до того как она осуществилась в Гегеле и через Гегеля. То есть, историческое время в этом случае можно рассматривать, во-первых, как период между отделением человека от природы и самореализацией абсолюта, и, во-вторых - как время ретроспективы, обратный ход, восстановление истории - последняя, таким образом, существует всегда как нечто восстановленное, и никогда как установленное (и уж, конечно, не как что-то само по себе бывшее). Далее, эта двоякость квазиисторического времени соответствует, или даже тождественна, диалектическому характеру гегелевского детерминизма (прилагательное "диалектический" мы могли бы заменить здесь на "мифологический"). Ведь, с одной стороны. Абсолют - как Истина (Объект) и как Человек (Субъект) - объективно определяет историю как историю своей самореализации в людях, а с другой стороны - именно в человеческом мышлении такой детерминизм получает свою феноменологию и антропологию 21.То есть, хотя по Гегелю Истина (объективный Абсолют) детерминирует своего Знающего (Субъекта-Человека), но этот последний детерминирует процесс самореализации этой истины - свою собственную историю вместе с ее "исчезновением", "подходом к концу" 22. На самом деле, эти два детерминизма отличаются во времени и, если можно так выразиться, в направлении детерминирования. Ибо в акте (событии) реализации гегелевского Абсолюта наблюдатель мифа может видеть три различных времени. Есть время самой реализации, то есть ее дление (в смысле "второго", или ментального времени " Бхагавадгиты"); время истории, реализуемое Гегелем, как объективный, направленный во времени процесс, имеющий свое начало, продолжение и конец в самом акте реализации. И третье время - между актом реализации истории и самой историей. Оно по своей направленности противоположно "историческому" и похоже на "безвременные 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 для думания (Denken), вовлеченного в это событие. В терминах абсолютного человеческого детерминизма ныне кончающейся эпохи Просвещения (в том смысле, что все о человеке, в человеке и для человека) - а это единственный абсолютный детерминизм, который я могу себе представить, - наши привычные философские вопросы становятся полностью ненужными вследствие тавтологичности ответов и "циркулярности" вовлеченного в них мышления.

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

Если я думаю (), что мое мышление () об () определяется этим (), то я должен думать (), что не только (), но и (), () и все дальнейшие моменты рефлексии будут также определяться (). 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 () в его отношении к (), () в его отношении к () и () в его отношении к ().]

Из этой формулы следуют три вещи. Во-первых, () приписывается онтологический статус. То есть () противопоставлено (), () и другим как "бытие" - "мышлению". Во-вторых, эта оппозиция в то же время и отменяется, а онтологический статус () ставится под вопрос, потому что () должно оставаться неопределенным и неопределяемым в отношении наличия или отсутствия думания о нем и () может мыслиться (внешним наблюдателем гегелевской философии и ситуации) как сомнительное в отношении своей "бытийственности" или "мысленное" (гегелевский Geist не может быть помыслен по определению). Третье следствие связано со временем. Время здесь - это когда думают, то есть время причины или события () или, как уже отмечалось, время между фактом () и "фактом" (). В свете этого "времени" мы можем, следовательно, переформулировать наше выражение таким образом: всякий раз, когда я думаю, что () определяется (), то это означает, что только там, где есть (), там есть и (), детерминирующее (). Можно предположить, говоря языком буддизма, что () и () существуют (или, как в Абхидхамме, возникают) всегда вместе.

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

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

И последнее наблюдение по поводу времени у Гегеля и Кожева. Время думания (или знания), время объекта думания (например, истории) и время их отношения (причинно-следственного или какого угодно другого) - так выглядит гегелевская триада времени с точки зрения исследователя мифологии, а не историка философии. В отличие от циклической и полностью призрачной идеи времени в "Бхагавадгите" и абсолютно "непризрачного", но тоже цикличного времени в "Старшей Эдде", у Гегеля концепция времени основана на постулате абсолютной "единости": один Дух, один Человек (или человечество), одна История, один (последний!) Философ (то есть сам Гегель), один (первый!) Ученый или Мудрец (тоже Гегель), одно Время, один постисторический период (наше и последующее время) и т.д. Этот тип философского монизма, совмещенного с "единостью" мифологической картины мира и сильно окрашенного деизмом (хотя и в атеистической форме), являет собой очень устойчивую мифологическую тенденцию нашего собственного исторического сознания, тенденцию, все еще далеко себя не исчерпавшую. Всякий раз, когда мы думаем, что время подходит к концу, наше восприятие (или, точнее, апперцепция) вынуждено рассматривать этот конец как конец времени вообще, а себя мы видим при этом стоящими как бы на границе между временем и поствременем, постисторическим существованием. Ориентируясь таким образом, "думающее Я" помещает себя на самую границу временности с точки зрения времени, которое оно рассматривает как условие (и, пожалуй, единственное) своего думания о себе и мире. Это вдвойне субъективно, так как "думающее Я", во-первых, выделяет время из своего собственного думания и, во-вторых, объективирует его как время своего существования в истории 23. Поступая так, оно находит для своего субъективного самоосознания язык нисколько не менее субъективный и применяет его к вещам и событиям, внешним по отношению к себе, создавая тем самым мифологическую картину однородности времени 24.

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

Мы живем в цивилизации, полной всевозможных вещей и событий, которые называют словом "миф": Миф Творения, Миф Воскресения, Миф Эдипа и т.п. Сегодня все эти "мифы" возрождаются в том числе и в науке, философии и т.д., что лишь указывает на их, так сказать, "мифологичность". Когда миф выступает как предикат и термин описания сюжетов, ситуаций, событий или даже персонажей, как-то: "Сотворение мира Богом - это миф", "Воскресение Иисуса Христа - миф", "История Эдипа - миф". Для меня же миф был неотъемлемой частью моего внутреннего мира, элементом исторической преемственности. Он был словом, которым в культуре обозначалось то, что тогда считалось "мифическим". Лишь много позже я начал понимать, что миф (как идея, имеющая свою область применения, и как объекты, к которым эта идея применяется) до сих пор не был отрефлексирован как структура сознания (моего или чужого) ни в области науки, называемой "мифологией", ни в повседневном сознании.

И последнее замечание. Выше я уделял времени непропорционально большее место, чем другим аспектам мифа. Это делалось потому, что в не получившей еще своего определения мифологии я замечаю действие структур сознания (в том числе сознания исследователя мифа), временной характер которых очевиден. По этой же причине, сравнивая три сюжета, я сознательно игнорировал их конкретный исторический контекст, принадлежность к совершенно различным, заведомо не связанным между собой традициям. Для меня это всего лишь три фрагмента, обдуманно извлеченные из соответствующих традиций и представленные в качестве своего рода "срезов" соответствующих мифологий. В моем столь же фрагментарном представлении они продолжают жить, однако, уже не естественным образом, а как примеры, образцы мысли, которые по самой природе мышления не могут быть привязаны к определенному пространству и времени 25.

**Примечания**

1 Поэтому разница между мифическим и "мифологически описанным (или описуемым)" может казаться психологически очевидной только до тех пор, пока миф (или нечто как миф) предстает передо мной в качестве мышления абсолютно иного, чем мое; то есть пока мое восприятие мифологического и думание о нем не редуцированы ("вновь-сведены") к их феноменологическому основанию и, тем самым, 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.

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

3 То, что мы не можем сотворить миф, наводит на мысль об его объективности, равно как и то, что мы не можем воспроизвести или восстановить его в его актуальности. Это не постулат мифологии, а, скорее, простое эмпирическое (то есть не-теоретическое) допущение, которое подчеркивает "единость" субъекта и объекта в мифологии. Ибо ни рассказчик, ни герои мифа не могут воспроизвести его в этом смысле; они или знают его, или нахо-дятся 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.

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

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

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

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

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

9 The Bhagavadgita, II, 22, р. 75-76. "Человек" здесь одна из разновидностей "живых существ". Это слово здесь метонимично словам бхута и саттва.

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

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

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

13 The Bhagavadgita, II, 25-32, р. 115-117

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

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

16 К сожалению, мне не придется больше в этих лекциях обращаться к сюжету Одина. Поэтому сделаю несколько коротких замечаний, поясняющих сказанное о знании и времени в "Старшей Эдде" и в прозаических пересказах Снорри. Первое - содержание легенд одинического цикла определенно не содержит объективного знания всего сюжета, то есть всей истории мира, ни даже намека на то, что такое знание может существовать. Отсюда прямо следует невозможность всезнания бога и невозможность божественного абсолюта (идея, по-видимому, вовсе чуждая древнему германскому гению). Знание здесь - бесконечный процесс, не знающий остановки, но знающий регрессию. Этим, психологически по крайней мере, объясняется одержимость Одина знанием: он знает, что не знает того, что знают Норны (прядущие судьбы), и знает, что есть то, чего не знают и Норны. Второе замечание. Практически любое знание - о времени или о временах: когда конец? Скоро ли? Кто будет убит первым? При том, что вообще-то Один знал (от Норн, от других мудрецов и сам) о том, что из будущего было уже заложено и даже сказано до начала всего. Но это еще не все, потому что одно "все" кончится, а другое начнется: но будут ли те, в "новом начале" помнить о "старом конце"? И третье, не более чем косвенно выводимое из предыдущего: знание разворачивается (и "сворачивается") вместе со временем. Оно - почти функция времени, в отличие от большинства древнеиндийских (но послеведийских) мифов, где время - функция знания. Полное знание возможно лишь с остановкой времени. (У Гегеля наоборот: время останавливается из-за полноты знания.)

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

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

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

20 Там же, с. 552.

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

22 Тем не менее, эта субъективность имеет и противоположную сторону. Ведь для Гегеля, как и для Кожева, все, о чем они говорят, должно было, так или иначе, быть тем, что произошло сейчас, произошло уже и происходит еще. Это и есть история, единственная в своем роде. Это подразумевает трехактную пьесу: акт первый - самосознание человека и признание его самосознания другим человеком; затем продолжение - смертельная борьба за признание, и ее конец с 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.

23 В самом деле, достаточно взглянуть на такие современные клише, как "последняя война", "конец культуры", "конец человеческой цивилизации", или такие самообозначения, как "постмодернизм", "постструктурализм", "постмарксизм", "деконструктивизм", "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 "самопомещения".

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

25 Такое выделение и фрагментирование - не типичный метод исследователя мифологии, а скорее спонтанное направление, которому философ дает свободный ход, когда он вовлекается в мифологию. Он ставит перед собой задачу денатурализировать содержание (сюжет) текста, извлекая из него все, чего не было в нем от традиции (См.: W. Benjamin. Illuminations.., pp. 40-41; 44-49). Сама эта работа является, с одной стороны, актуализацией этого содержания в сознании, что делает его настоящим и вне-временным, а с другой - позволяет сознанию вернуться с этим содержанием назад к традиции и рассматривать ее с точки зрения ее собственных "вневременных" элементов.

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