

Миф и литература в работах М. Элиаде

(Предисловие переводчика)

У творчества Мирча Элиаде есть одна сразу бросающаяся в глаза особенность – разносторонность. Его работы интересны социологам, философам, этнографам, историкам, культурологам, теоретикам и историкам литературы. Кроме того, М. Элиаде – автор еще ждущих своей оценки художественных произведений – романов.

По стремлению ко всеохватности, универсализму, целостности М.Элиаде можно сравнить с другим известным современным мыслителем – Гастоном Башеляром, которого современники (Г. Башеляр умер в 1962 году) называли «последним учеником Леонардо да Винчи», имея в виду его универсальные познания и вклад, сделанный им в такие различные сферы культуры как философия науки, эпистемология, поэтика воображения, литературная критика. М.Элиаде и Г. Башеляр задумывались о связи человека и космоса, о причастности человека к космическим процессам. Творчество этих мыслителей в определенной мере явилось реакцией на то, что возрастающая специализация в современном постиндустриальном обществе поставили под угрозу будущую культуру, что порождает стремление к синтетическому, целостному подходу к творческой деятельности.

Одно из главных последствий этого стремления к универсальности, целостности является у М. Элиаде (эта тема проходит через всю книгу «Ностальгия по истокам») желание

представить категорию мифа как категорию вневременную, отрицание ее стадияльного характера. В этом М. Элиаде сходится с О. Шпенглером, еще до второй мировой войны утверждавшим, что «мнение будто мифы и представления о богах являются созданием первобытного человека и что с «прогрессирующей культурой» души мифотворческая сила исчезает, есть научный предрассудок. Верно как раз наоборот... Способность наполнить свой мир гештальтами, очертаниями и символами, отмеченными к тому же единым характером, принадлежит как раз не первобытной эпохе, а исключительно ранним периодам великих культур» (стр. 593)¹

Следует подчеркнуть, что даже те исследователи, кто считает будто «мифология как форма общественного сознания, появление и господство которой было связано с определенным уровнем развития производства и духовной культуры, изжила себя»,² на практике часто находят мифы даже в таком далеком от мифологии веке как XVIII. Так Е. М. Мелитинский говорит об «имплицитном» мифологизме романа Д. Дефо «Робинзон Крузо»: «Что касается «Робинзона», то здесь не только часть действия беспредельно удалена от всякой житейской обыденной социальной установки, но и само действие в сущности героично, поскольку речь идет о мужественном покорении природы человеком; оно даже «космично», ибо на маленьком необитаемом островке Робинзон повторяет создание цивилизации, воспроизводит ее основные этапы – собирательство и охоту, скотоводство и земледелие, ремесло, а когда на острове появляются

¹ О. Шпенглер. Закат Европы, стр.593.

² Мифы народов мира, стр.16.

другие люди – устанавливает определенный социальный порядок».³

Дело, конечно, не в «имплицитном» характере мифологии романа, а в том, что мифология в значительной степени явление не стадияльное, а внеисторическое, атемпоральное, постоянное. Другое дело, что бывают эпохи, когда мифологическое отношение к миру более выявлено и эпохи, когда такое отношение выявлено меньше.

О свободе от «истории» говорится и в книге М. Элиаде «Аспекты мифа». Философ обращает внимание на тот факт, что Индия, завоеванная и оккупированная Александром Македонским, не сохранила имени великого завоевателя. Этот факт М. Элиаде приводит как пример культуры, обладающей невероятной творческой активностью и «саботирующей» историю, которой, по мнению Элиаде, у религии быть не может.

Миф, по представлениям Элиаде, связан не с историческим, мирским течением времени, а со временем сакральным. Главное отличие последнего от времени мирского в том, что последнее обратимо, оно – время первичное, остановившееся в настоящем, обратившемся в вечность. Священное время, поэтому, может быть повторено бесконечное множество раз. Оно не «течет», не представляет необратимой протяженности, оно всегда равно самому себе и воспроизводится в церковных праздниках, в литургии, сообщающей о событии, происходящем «в начале». Священное время первично, оно постоянно одно и то же и принадлежит Вечности.

Миф в современном обществе не равнозначен мифу в «традиционных» обществах. Что-то от прежнего мифо-

³ Мелетинский Е.М. М.: Наука, 1976. С.281.

логического мировосприятия утрачивается безвозвратно; многие современные мыслители считают, что все беды и кризисы нашего времени объясняются как раз отсутствием мифологического видения, открывающего высшую содержательность и абсолютную точку отсчета в аксиологическом освоении мира. К.Г. Юнг озаглавил одну из своих книг «Человек в поисках своей души»: немецкий ученый считал, что кризис христианства, потрясший Европу и получивший выражение отчасти, в таких книгах Ф.Ницше, как «Антихрист» и «Так говорил Заратустра», сопровождается поисками нового мифа, способного возродить в обессиленном человечестве новые творческие силы.

Конечно, нельзя отрицать, что в XX веке совершается поворот от дробного, рационалистического, материалистического осознания мира к более цельному, космологическому мироощущению, которое ближе мифологическому, чем даже романтическое сознание, лишавшее в своем «двоемирии» земное той многомерности и противоречивости, которые сохранялись еще даже в «материалистическом» XVIII веке, не достаточно, может быть, прорывающемся «к небу», но более богатом земными оттенками и красками. У XX века, несомненно, какие-то свои, очень особые отношения с мифом. М. Элиаде эти особые отношения не отвергает. Он подчеркивает только внеисторический характер мифа.

В книге М. Элиаде «Сакральное и профанное» есть слова: «Обычного созерцания небесного свода достаточно чтобы приобщиться к религиозному опыту».⁴ Это также одна из тем и книги «Ностальгия по истокам». «Мы, – признается в одной из ее глав Элиаде, – занимаемся «демистификацией

⁴ М. Элиаде. Священное и мирское. МГУ, 1994, стр.76.

наизнанку: мы открываем за профанным сакральное». Одним из поразительных примеров того, как за самым казалось бы профанным опытом выступает сакральное оказываются, по наблюдениям Элиаде, позитивистские тенденции второй половины XIX века, открытие исторического измерения и акцент на сборе и классификации материалов, которые он интерпретирует как ритуал «сошествия в преисподнюю» (*descendus ad inferos*), погружение в глубокие, темные подземные области, где ему приходилось сталкиваться с самыми разными зародышевыми формами живой материи».⁵

«Сошествие в преисподнюю», по мнению Элиаде, было бы лучшим определением техники психоанализа, разработанного Фрейдом и продолженного К.Г.Юнгом. «Когда Юнг выдвинул гипотезу существования коллективного бессознательного, то исследование уходящих в незапамятные времена мифов, символов, образов, обнаруживаемых в архаических обществах, стало напоминать технику океанографии и спелеологии». По мнению М.Элиаде, вначале любое явление культуры (орудия, институты, искусство, идеология и т.д.) имело религиозное выражение или религиозный генезис, религиозное оправдание. «Для специалиста, – пишет М. Элиаде, – это не всегда очевидно, в основном, потому, что он привык понимать слово «религия», так как его понимают в западноевропейских обществах или в некоторых странах Азии.

Миф в понимании Элиаде еще до христианства смиряет человека с его «уделом», гармонизирует человеческую жизнь, придает как бы новое измерение человеческим горестям и страданию. Интересно отметить как один из близких к ритуально-мифологической школе теоретиков

⁵ M Eliade «Nostalgie des religions», p. 107.

литературы Х. Уоттс объясняет то, почему Данте назвал свою поэму «комедией». Уоттс считает генезис комедии как жанра связанным с внеисторическим пониманием мифа и времени, а генезис трагедии с линейным, историческим пониманием времени. Таким образом, циклическое, внеисторическое понимание времени настраивает на большую слиянность с природой, достигаемую, помимо прочего, в результате повторяющейся реинтеграции с ней.

Аргументы Элиаде против исторического понимания мифа и исторического, профанного времени можно было бы продолжить. Элиаде, к примеру, не устраивает (книга «Аспекты мифа») ни одно из традиционных объяснений феноменов гитлеризма и сталинизма в XX веке. Экономические, социальные, политические причины он отвергает, принимая измерение лишь «чистое», сакральное. По его мнению, эти социальные явления есть продолжение древнего культа жертвоприношения, аналогичного, например, тем человеческим жертвоприношениям, которые устраивали ацтеки в честь бога Солнца, выбирая в жертву несколько тысяч самых красивых юношей и девушек.

С эсхатологическим мифом о золотом веке в будущем Элиаде отождествляет также и идею построения коммунистического общества. Он полагает, что эсхатологический миф является существенной составной частью роли и миссии основателей и руководителей современных тоталитарных движений, прежде всего коммунизма и национал-социализма. Маркс воспользовался одним из самых известных эсхатологических мифов средиземноморско-азиатского мира – мифом о справедливом герое-искупителе (речь здесь идет о пролетариате).

Этические оценки Элиаде считает явлением таким же относительно новым как и историческое измерение. В последнем он опять-таки перекликается с О. Шпенглером, писавшим: «Мы, люди западноевропейской культуры, с нашим историческим чувством, являемся исключением, а не правилом. Всемирная история – это наша картина, а не картина человечества».⁶ Время утраты того измерения, которое можно было бы определить как восприятие мира лежащим «по ту сторону добра и зла» определить трудно. Элиаде считает это большой проблемой. «Было бы интересно, – пишет он в последней главе, – уточнить, в каких культурах и в какую эпоху отрицательные аспекты жизни, принятые до этого времени как конститутивные, неопровержимые и неустранимые моменты космической целостности, утратили свою первоначальную функцию и стали интерпретироваться как проявления зла. Ибо, по-видимому, в тех религиях, где доминирует система полярностей, идея зла проступает медленно, а иногда даже случается так, что понятие зла не включает многие негативные аспекты жизни (такие, например, как страдание, болезнь, жестокость, несчастье, смерть и т.д.).

Фрейд нам открыл, что некоторые экзистенциальные решения и тенденции не являются сознательными. Как результат – ярко выраженное и совершенно очевидное пристрастие к литературе и художественным произведениям со структурой инициации. Психианализ показал нам действительность демистификации при постижении истинного смысла (или первого смысла) поведения, деятельности или культурного творения. «В нашем случае, – заключает Элиаде, – следует предпринять демистификацию наобо-

⁶ О. Шпенглер. Закат Европы, стр.143.

рот, т.е. «демистифицировать», по-видимому профанный обмирщвленный язык и мир литературы, живописи и кино и показать, что в них содержится «сакрального», того «сакрального», что неузнаваемо, спрятано, снижено». Конечно в таком десакрализованном мире как наш, сакральное прежде всего присутствует в воображаемых вселенных. Но мы уже начали отдавать себе отчет в том, что воображаемый, как бы онирический опыт, также важен и конструктивен для человека, как и опыт дневной. В этом случае ностальгия по опытам и сюжетам инициации, ностальгия прочитываемая и расшифровываемая в литературе и произведениях искусства обнаруживает желание современного человека к полному и окончательному обновлению».

Элиаде ссылается на эксперименты, проведенные в некоторых американских университетах в связи с психологией и физиологией сна. Был поставлен опыт, исследующий одну из четырех фаз сна, называемую Быстрым движением глаз (Rapid Eye Movement) – единственную фазу во время которой спящий дремал и видел сны. Разрешалось спать, но невозможно было дремать и видеть сны. В результате этого на следующую ночь лица, лишенные возможности видеть сны, чувствовали себя в течении всего дня подавленными, нервными и раздражительными, и когда, наконец, им позволяли спать как им требовалось, они предавались настоящим «оргиям сновидений» как бы желая наверстать все то, что было упущено за предшествующие ночи.⁷ По мнению М. Элиаде смысл этих экспериментов оказывается совершенно ясным: они подтверждали органическую потребность человека во сне, т.е. – потребность в мифологии.

⁷ E. Eliade. Symbolism, the sacred, the art. P. 175.

С этим связана еще одна очень важная тема, разрабатываемая в книге «Ностальгия по истокам»: циклическая повторимость придает событиям подлинную онтологичность и провозглашаемая Элиаде творческая герменевтика призвана не раскрывать, обнаруживать бытийственную тайну, а постоянно ее тестировать, воспроизводить, провоцировать. Понимание, вчувствование, таким образом, воспринимаются не как форма знания, постижение «истины» и «правды», а как форма существования: в этом Элиаде оказывается наследником Хайдеггера. Экзистенциальный, а не онтологический критерий познания заключается в том насколько это познание расширяет возможность подлинного, целостного (в какой-то мере того же сакрального) существования.

Как полагает М. Элиаде, именно уровень восприятия, шкала восприятия порождает сам феномен. Следовательно, целостное восприятие возможно только на макроскопическом уровне. Он приводит слова А. Пуанкаре, не без иронии спрашивавшего, может ли натуралист, изучающий слона только под микроскопом, утверждать, что он достоверно знает этого животного. «Слон, несомненно, многоклеточный организм. Но только ли он многоклеточный организм? Нам понятно, что можно поколебаться с ответом на этот вопрос. Но на уровне целостного восприятия этого животного человеком, когда он предстает как зоологическое явление, не может быть никаких колебаний».⁸

Бытийность, онтологическая герменевтичность объясняет и то большое значение какое Элиаде придавал художественному творчеству, которое в значительной мере может служить показателем макроскопического, кос-

⁸ M Eliade *Nostalgie des religions*.

мологического характера восприятия. В книге «Ностальгия по истокам» Элиаде неоднократно призывает этнографов и исследователей религий обращаться к опыту теоретиков и историков литературы, подчеркивает универсальность всеохватывающий характер этого опыта. Он считает художественную литературу закономерной преемницей мифа. Неоднократно в своих работах Элиаде сравнивает стремление модернистской литературы XX века к «уничтожению», разрушению, «молчанию» и т.д. с эсхатологическим мифом. Это стремление редуцировать «художественную вселенную» к первоначальному состоянию *materia prima*.

Как и Гастон Башеляр М. Элиаде считает, что интерпретация Фрейда и Юнга обедняет художественный образ, уничтожает его как инструмент познания.

По мнению Г. Башеляра динамика поэтического образа не подчиняется причинным связям. Передача индивидуального образа представляют факт большой онтологической важности: читатель и критик должны принимать образ не как объект, тем более не заместитель объекта, они должны постигать саму его специфическую реальность. В отличие от Юнга как Башеляр так и Элиаде отказываются признать за образом какой бы то ни было субстрат и соотносить образ с чем бы то ни было, кроме него самого: поэтическая метафора есть исходный пункт, а не результат поэтического импульса, эта та самая экзистенциальная онтологичность, которую Элиаде противопоставляет гносеологическим критериям познания.

Для Элиаде не встает вопроса о достоверности познания, для него главное – вживание в пространство сакрального, а полнее всего и глубже вживается в него художник, творец, ибо, как считает Элиаде, художник не «использует

миф (речь идет в том числе и о художниках XX века), а так же живет в нем, как и художники предшествующих столетий». Здесь Элиаде, очевидно, не согласился бы с теми исследователями, которые считают, что в новое время миф как бы «стилизуется», становится не живым, содержательным ритуалом, а превращается в игру, оказывается приемом, позволяющим проводить параллели с сюжетами античной или библейской мифологии.

Мифологизм литературы XX века не только не совпадает с той зоной, где располагается модернизм XX века, он вообще вне зон любых течений, направлений, школ. Миф может присутствовать как в таких традиционных, сюжетных, «реалистических» произведениях как «Сто лет одиночества», «Чевенгур», «Иосиф и его братья», «Тихий Дон», «Маисовые люди» (Астуриас), «Звездный полигон» (Катед Ясин) и др., в таких экспериментальных, модернистских как «Уллис», «Процесс», «Поминки по Финнегану» и в таких непосредственно обращающихся к литургии, ритуалу произведениях как «Мистерия Жанны д'Арк» Ш. Пеги, «Благовещение деве Марии» П. Клоделя, «Убийство в соборе» Т.С. Элиота.

Таким образом, кризисное модернистское искусство – явление постоянно повторяющееся и Элиаде вряд ли разделит бы некоторые современные идеи о том, что именно постмодернизм разрушил оппозицию элитарного и массового искусства. Стирание различия высокой, аксеологически акцентированной и массовой профанной культуры, достигается вовсе не в сфере постмодернизма, как это утверждают некоторые современные теоретики. Пересечение массовой и высокой культуры существовало всегда, это такое же внеисторическое явление как мифоло-

гическое мировосприятие и, очевидно, связано с ним. То что М. Элиаде считает возможным сопряжение мифологии и массовой культуры, говорит о его последовательности в понимании связей мифа и литературы и о том, что он, пожалуй, поддержал бы идею о последовательном нисхождении мифа к метафоре через стадию мистерии. В известной мере доказательством этого могут быть следующие слова из работы «Ностальгия по истокам»: «Все признают, что танец, поэзия или мышление вначале были «религиозными» и, наоборот, многие не могут себе представить, что пропитание, сексуальная жизнь, изготовление жилища, охота, рыболовство, сельское хозяйство также имели сакральное происхождение... Познание природы, исключаящее ее сакральность, также началось сравнительно недавно и доступно оно главным образом образованным людям. Для большинства же людей Природа еще до настоящего времени полна «неразгаданностей», «очарования», «величия».

К подобным вариантам «мистериальной» стадии нисхождения мифа к метафоре, т.е. к слову, к литературе Элиаде причисляет некоторые современные праздники, например, Новый год, праздники, связанные с рождением, с постройкой дома и вселением в новую квартиру

Элиаде чужд как «натуралистический», иллюзионистский реализм, упраздняющий многозначность, тайну, многомерность жизни, так и абсурд, абстракции. «Реализм, – пишет В. А. Чаликова – должен быть символическим, развертывающим многослойность жизненной мистерии в полном кровном событийном сюжете. Требование неперменной сюжетности искусства, неприятие абстракции, абсурда вытекает у Элиаде из идеи религиозности подлинного искусства. Ведь священный смысл для него – первичнее,

реальнее религии. Различные религии – это проявление одного символического ядра. И поскольку символ сам «свернут», кумулятивен, графичен, абстрактное искусство бессмысленно: оно копирует, множит исходный знак. Антироман, роман без сюжета, ни о чем событийном, действенном не рассказывающий, отвергается Элиаде, потому что он не содержит всей мифотворческой энергии, присущей сюжетному роману⁹

В последней главе книги¹⁰ Элиаде, впрочем, не столь решительно выражает своей «ужас перед историей». Акцент здесь делается на многослойности, переменчивости, волнообразности бытия. Историческое, профанное время ведь также время человеческой жизни и от него никуда не денешься. Аксиологическое звучание нейтрализуется. «Не без умысла мы обращаемся к примеру Китая лишь в конце нашей работы» – так начинается один из разделов этой главы. Отдается предпочтение дуальной структуре «инь», «янь», при которой в ту или иную эпоху преобладает один из элементов диады (женское или мужское, сакральное или профанное, эгоистическое или альтруистическое, коллективное или индивидуальное), но другой не исчезает совсем, а продолжает существовать, вырываясь на первое место в другие эпохи.

В.П. Большаков

⁹ История и космос, 1987, с. 264.

¹⁰ Эта глава была переведена раньше и вошла в книгу «Космос и история» (Прогресс, 1987). В настоящей книге перевод дается заново.

Предисловие

Достойно сожаления, что для выражения понятия сакрального в нашем распоряжении нет более точного слова чем «религия». Это понятие имеет длинную историю, хотя применительно к понятию культуры оно недолговечно. Можно задать вопрос каким образом, не дискриминируя его, допустимо использовать этот термин в исследовании древнего Ближнего Востока, иудаизма, христианства, ислама, индуизма, буддизма, равно как и культур так называемых «примитивных» народов. Но, возможно, поздно уже искать другое слово и термин «религия» может быть полезен при условии, если мы не будем забывать, что он не обязательно предполагает веру в Бога, в богов или духов, а имеет отношение к опыту сакрального и, следовательно, связан с идеями бытия, значимости и истины.

Трудно, действительно, представить себе как бы мог функционировать человеческий разум, если лишить его убеждения в том, что в мире существует нечто незыблемо реальное, не сводимое ни к чему другому и невозможно представить как возникает сознание, если не придавать значения поступкам и опыту человека. Реальное и значимое осознание мира связано с открытием сакрального. В опыте сакрального человеческий разум постигает различие между тем, что оказывается действительным, могущественным, богатым и значи-

мым и что, будучи лишенным этих качеств, оказывается только хаотическим и опасным потоком, случайным и лишенным смысла возникновением и исчезновением вещей и явлений.

О диалектике и морфологии сакрального я говорил в предшествующих публикациях: не считаю необходимым к этому возвращаться. Достаточно сказать, что «сакральное» есть элемент в структуре сознания, а не стадия в истории этого сознания. Значимый мир (а человек не может жить в «хаосе») есть результат диалектического процесса, который можно определить как проявление сакрального. Человеческая жизнь приобретает смысл в имитации парадигматических моделей, обнаруживаемых сверхъестественными существами. Имитация сверхчеловеческих моделей составляет одну из первых характеристик «религиозной» жизни, структурную характеристику индифферентную культуре и эпохе. Начиная с самых древнейших доступных нам материалов и до христианства и ислама *imitatio dei* (подражание богу) всегда оставалось нормой и главной линией человеческого существования. На самых архаических уровнях культуры жизнь человека является сама по себе религиозным актом, поскольку пропитание, половая жизнь и работа имеют сакральное значение. Иными словами, быть – или скорее становиться человеком – значит быть «религиозным».

С самого начала философское размышление сталкивается с миром значений, который генетически и структурально был «религиозным» и это правомерно вообще, а не только в отношении «первобытных» народов, досо-

кратиков и народов Востока. Диалектика сакрального предшествовала всем диалектическим движениям, открытым впоследствии и служила им моделью. Обнаруживая бытие, значимость и истину в неизвестном, хаотическом и угрожающем мире, опыт сакрального открывал путь систематическому мышлению.

Этого может быть достаточно для того, чтобы пробудить интерес философов к работе историков и феноменологов религии, но не менее интересны и другие аспекты религиозного опыта. Формы иерофании – то есть проявления сакрального, выраженные в символах, мифах, сверхъестественных существах – познаются как структуры и представляют прарефлексивный язык, требующий особой герменевтики. Историки и феноменологи религий уже более четверти века пытаются разработать такую герменевтику. Эта работа не имеет ничего общего с деятельностью антиквара, хотя в ней используется материал уже давно исчезнувших культур и народов. Если серьезно и достаточно использовать в истории религий герменевтический метод, то она перестает быть музеем ископаемых и становится тем чем она и должна быть с самого начала для всякого исследователя: рядом «сообщений», которые следуют дешифровать и понять.

Интерес к этим «сообщениям» не носит исключительно исторического характера. Подобные сообщения «говорят» нам не только о давно канувшем в небытие прошлом, они раскрывают такие фундаментальные экзистенциальные ситуации, которые представляют непосредственный интерес для современного чело-

века. В одной из глав этой книги я пишу о том, что сознание очень обогащается тем усилием, которые мы предпринимаем с целью дешифровки мифов, символов и других традиционных религиозных структур. В каком-то смысле можно даже говорить о внутреннем изменении сознания и разума исследователя, а также и сочувствующего ему читателя. Можно полагать, что феноменология и история религий составляет те немногие гуманитарные дисциплины, которые представляют из себя одновременно и пропедевтическую и духовную технологию.

В постоянно секуляризирующемся обществе эти исследования могут представлять еще больший интерес. Если принимать религию только в ее иудео-христианской разновидности, то секуляризация интерпретируется отрицательно. Можно в ней усматривать, например, подтверждение процесса демифологизации, который сам есть запоздалое продолжение борьбы, что вели пророки для того, чтобы освободить космос и космическую жизнь от сакрального.

Но дело не только в этом. Даже в самых радикальным образом секуляризованных обществах и самых богоборческих современных молодежных движениях (например, в движении «хиппи»), мы обнаруживаем определенное число по внешней видимости нерелигиозных явлений, в которых открываются новые и оригинальные проявления сакрального, хотя их невозможно узнать, если воспринимать религию только в ее иудео-христианской разновидности. Я имею в виду не ту «религиозность», которая возникает в таких со-

Конец ознакомительного фрагмента.
Приобрести книгу можно
в интернет-магазине
«Электронный универс»
e-Univers.ru