

НОВЫЕ СТАРЫЕ КНИГИ

Л.А. Мосионжник

ВЕЧНЫЕ ВОЗВРАЩЕНИЯ МИФА

К выходу в свет на русском языке книги Мирчи Элиаде «Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость»

L.A. Mosionjnic. *Eternal Returns of the Myth. On the First Russian Edition of Mircea Eliade's book «The Myth of the Eternal Return. Archetypes and Repetitiveness».*

The article considers the basic ideas of one of the most known works by Mircea Eliade — essay «The Myth of the Eternal Return». A brief biographic introduction is followed by the main part of the article written in the form of a dialogic reading of the book together with the reader of the article, and discussion of the ideas arising while reading. A special attention is paid on the actual value of the ideas expressed by M. Eliade in his book nowadays, and their current, sometimes rather unexpected aspects: for instance, parallels between the world of mythological consciousness, the laws of which were so brilliantly analysed by M. Eliade, and the world of «virtual reality». The author highly appreciates the reviewed book, and first of all its analysis of mythological consciousness, but does not always agree with M. Eliade. Particularly, debated are the philosophical conclusions related to the modernity, made by M. Eliade at the end of his book.

Мирча Элиаде — один из крупнейших мыслителей уходящего века, имя которого долго оставалось неизвестным нашему читателю. Для культурологии, истории, философии его труды имеют, как думается, непреходящее значение. Наследие Элиаде велико, но неоднозначно и неравноценно. Поэтому можно только приветствовать тот факт, что одна из основополагающих его работ — книга «Миф о вечном возвращении», выделяющаяся на общем фоне его творчества своей ясностью и краткостью, наконец-то издана на русском языке.

Прежде всего — о самом издании. Чисто полиграфическое его качество таково, что лучшего по нынешним временам желать трудно. Книга невелика по формату, напечатана чётко, удачно подобран шрифт, оформление радует глаз. Чувствуется, что полиграфисты сделали своё дело на совесть.

Вот только, пожалуй, не стоило сопровождать книгу сносками. Вряд ли резонно оспаривать правомерность термина «культурный герой», прочно устоявшегося в религиоведении, и добавлять при этом, что «о культуре в собственном смысле можно говорить только в связи с формированием науки Нового времени с её лозунгом “знание есть сила”» (Элиаде 1998: 38, сноска). А как же тогда эллинская культура, культура средневековой Европы, культура мустье, наконец? Сомнительно, чтобы термин «субстанция» был непременно связан «с ориентацией на установле-

ние господства человека над миром в целом» (Элиаде 1998: 111, сноска). Не менее спорно упоминание о «ветхозаветной традиции, согласно которой Бог творит мир *ex nihilo*, из ничего» (Элиаде 1998: 114, сноска): Ветхий Завет *ничего* не говорит о том, из чего творил Бог, а создатели Талмуда спорили о том, сотворены ли вещи из небес или также и из земли (Урбах 1989: 51) — идея творения «из ничего» была им чужда. И вряд ли человек, способный дочитать книгу до 133-й страницы, нуждается в объяснениях, что такое «категория» (Элиаде 1998: 133, сноска). Думается, без всего этого книга не пострадала бы, и лучше было бы вместо постраничных сносок дать развёрнутое предисловие.

Впрочем, повторяю, в целом уровень издания достаточно высок, и будем надеяться, что издательство «Алетейя» ещё порадует читателей не менее яркими публикациями. Тем более что пора, наконец, перейти к самой книге и её автору, к стыду нашему, всё ещё слишком мало известному у нас. И я предлагаю, после краткого знакомства с биографией Мирчи Элиаде, «прочитать» книгу вдвоём с читателем и без спешки обсудить её основные идеи. Не будем пересказывать её целиком: прошли те времена, когда вместо чтения, скажем, Гегеля считалось достаточным проштудировать брошюру «Дух философии Гегеля». Вместо этого остановимся прежде всего на том, что актуально для наших дней.

1. Жизнь: трагедия и предостережение

Опасность мудрого в том, что он больше всех подвержен соблазну влюбиться в неразумное.

Ницше Ф. Злая мудрость, афоризм 21.

Мирча Элиаде родился в Бухаресте в 1907 г. В детстве его больше интересовала энтомология и ботаника, однако прочитанные им естественнонаучные труды Гёте изменили сферу интересов юноши, направив в сторону философии. Ещё в школьные годы Элиаде свободно владел, помимо своего родного — румынского, также французским и немецким языками, а в 1924-25 гг. он изучил также итальянский и английский — чтобы читать в оригинале Петтацони и Фрэзера. В 1925 г. он поступил в Бухарестский университет, в то время пользовавшийся очень высоким авторитетом в Европе, а по его окончании защитил диссертацию о гуманистах Ренессанса от Марсилио Фичино до Джордано Бруно. В 1928-1932 М.Элиаде, благодаря субсидии от крупного индийского мецената, махараджи Касимбазара, учился в Калькутте, где под руководством профессора Сурендранатха Дасгупты глубоко освоил санскрит и философию йоги.

В 1932 г. он вернулся в Бухарест, а через год защитил докторскую диссертацию на тему философии йоги. С этого времени начинается бурная научная деятельность молодого исследователя. Как помощник профессора Нае Ионеску, крупного логика и активного журналиста правого толка, Элиаде читает лекции в университете — между прочим, о «Метафизике» Аристотеля и «учёном невежестве» (*docta ignorantia*) Николая Кузанского. Параллельно с этим одна за другой в Бухаресте и Париже печатаются его книги: «Йога. Эссе о происхождении индийской мистики» (в позднейших изданиях — «Йога, Бессмертие и свобода»), «Мандрагора и легенда о Мастере Маноле», «Вавилонская космология и алхимия», «Азиатская алхимия» и целый ряд других.

Постепенно начинают вырисовываться контуры концепции, в которой заметно влияние Гёте, Юнга, итальянского гуманизма и восточной мистики. Это — концепция мистического, иррационального опыта человечества, венчаемого христианством, концепция, близкая к той, которую позже (и независимо от Элиаде) развил отец А.В.Мень. В общем духе своей эпохи Элиаде называл в то время свою философию «трэиризм» (по-румынски *trăire* — «жизнь» в экзистенциальном смысле).

Между тем время было трагическое. Либеральная демократия, введённая конституцией 1923 года, не нашла себе почвы в Румынии, очень небогатой стране с кричащими социальными и национальными противоречиями. Это была «демократия без демократов», либерализм крупного капитала. Уже в конце 20-х

годов начинается политический кризис — калейдоскопическая смена правительств, рост правого и левого экстремизма, разгул политического терроризма, и всё это на фоне экономического кризиса и предчувствия новой мировой войны. Наступает разочарование в либеральных идеях. С 10 февраля 1938 года история Румынии — это череда сменяющихся друг друга диктатур: монархо-фашизм короля Карла II (февраль 1938 — сентябрь 1940), режим железногвардейцев (сентябрь 1940 — январь 1941), авторитарное правление румынского Франко — генерала И.Антонеску (январь 1941 — август 1944), и наконец, после освобождения и краткой либеральной передышки, к власти приходит компартия. Стоит ли комментировать тот факт, что даже политзаключённых эти режимы сажали в одни и те же лагеря, включая самый известный из них — Жилаву? Менялся состав палачей и жертв, менялись формулировки приговоров, но Жилава действовала и при Карле, и при Чаушеску.

В этих условиях Элиаде пришёл к выводу, что демократия в Румынии не состоялась. Он был, конечно же, не чужд общему течению тогдашней европейской мысли — от Шпенглера, предрекавшего приход нового Цезаря, до Ортеги-и-Гассета, призывавшего «преодолеть» либерализм и восстановить авторитет «избранных меньшинств» — духовных элит. К тому же мистический настрой собственной философии тянул Элиаде вправо — туда, где мистике уделялось особое внимание. Он мечтал об обществе, руководимом духовной элитой во главе с лидером типа Махатмы Ганди (с которым был знаком). В таком обществе, как и в утопиях Соловьёва и евразийцев, власть принадлежала бы идеям, и эта власть не была бы политической.

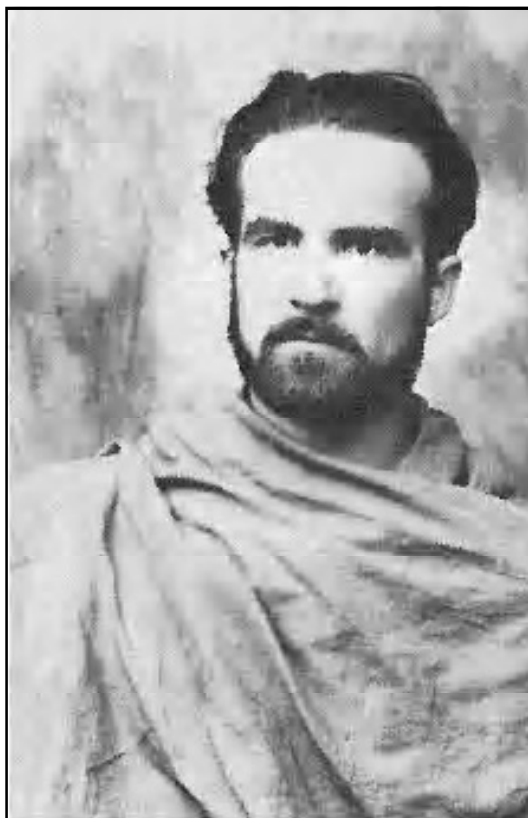
Благими намерениями вымощена дорога в ад. Мирча Элиаде, вслед за О.Шпенглером и М.Хайдеггером, совершил ошибку, которая сделала его на полвека философской «персоной нон грата» и у нас, и на родине. Во второй половине 30-х годов он несколько раз выступил в печати со статьями в поддержку «движения легионеров» («Железной гвардии») — румынских фашистов.

Оправданием ему может служить разве что наивность учёного, далёкого от политики. Элиаде никогда не отрекался от христианских идеалов, никогда не исповедовал фашистского «нового язычества», никогда не был антисемитом. Но он искал духовных ориентиров, и ему показалось, что это движение, начинавшее как «легион Михаила Архангела», не ставит перед собой политических задач, что его цель — чис-

то духовное возрождение. Он дал себя увлечь христианской фразеологией румынского кандидата в фюреры К. Кодряну, вещавшего о «примирении народа с Богом», и всерьёз поверил, что «легионерское движение — это скорее революция ментальная и религиозная». Упрекая либералов в том, что они ничего не сделали для человека-личности, «для работы, для его таланта и способностей, приговорив его к заурядной, незначительной жизни», Элиаде верил, что духовная дисциплина, которую-де способен создать легион, может породить новых титанов духа. И в подтверждение указывает на Франциска Ассизского и Бонавентуру, Фому Аквинского и Франциска Сальского, вышедших из самых строгих католических орденов, но ставших яркими и непохожими друг на друга личностями... (Элиаде 1937).

Чтобы так писать, надо вообще не замечать ничего, кроме собственного идеала. Какая странная амальгама: мечты о духовной свободе (это слово Элиаде повторяет чуть ли не в каждой фразе своих «легионерских» статей) — и мерзавцы, с которыми он оказался рядом! Бог ты мой, они оказались неспособны не только на великие дела, которых ждал от них философ, но даже на то, чтобы надолго удержаться у власти! За сто дней своего правления (осенью 1940 г.) всё, что они сумели сделать, — это политические убийства и повальные грабежи. В конце концов даже Гитлер ими пожертвовал в январе 1941 г., сказав, что ему нужна румынская армия, а не фанатики. Мог ли Элиаде не понимать, в чью победу он верит и заявляет об этом публично? Шпенглер понимал это, когда поддерживал нацистов, — но рассчитывал использовать их в своих целях. Это был циничный расчёт. Элиаде же, как видно из самого тона его статей, этого не понимал. Был обманут... Обманывался... «Сам обманываться рад».

В 1938 г. наступил неизбежный кризис. Кодряну написал оскорбительное письмо Н. Йорге (крупнейший румынский историк XX века и бывший премьер-министр), и король, с которым легионеры не поделили власть, отдал их под суд. Начались аресты. Элиаде также был арестован по подозрению в причастности к «Железной гвардии» (хотя формально он в неё никогда не вступал) и провёл в заключении два месяца. Затем он был выпущен, но за это время понял многое. Процесс открыл ему истинное лицо «Железной гвардии» — военизированной, террористической, шовинистической, антисемитской организации фашистского типа, рвущейся к власти и пользующейся поддержкой гитлеровской Германии. Любого в отделимости из этих пунктов хватало бы, чтобы отрезать Элиаде. Но он не был политическим борцом, всё, что он мог сделать, — это умыться руки. И он умыл руки. После выхода из тюрьмы Элиаде порывает с легионерами.



Мирча Элиаде. Классический портрет.

Оставшись совершенно дезориентированным, он ищет выхода в эмиграции. Какое-то время он даже подумывал об отъезде в Америку, но не подошёл под иммиграционное законодательство. Выручил его друг, благодаря протекции которого Элиаде получил место культурного атташе румынского посольства в Лондоне. Когда же Румыния вступила в войну на стороне Германии и отношения с Англией были разорваны, Элиаде был переведён на такой же пост в Лиссабон. За всё время войны он лишь однажды — последний раз в своей жизни — посетил родину. Салазаровская Португалия ему понравилась (прочная власть, христианская идеология, нет шовинизма и антисемитизма...) Впрочем, нового Бонавентуру или Фому Аквинского найти в этой стране не удалось. Во всяком случае, после войны Элиаде не остался и здесь.

В 1944 г. в Румынию вступила Красная Армия. Началось установление режима сталинского типа. Путь на родину для Элиаде был отрезан. Лишившись дипломатического поста, в 1945 году он переезжает в Париж. Здесь с ним обошлись так же, как поступили победители с Хайдеггером и как, вероятно, поступили бы со Шпенглером, доживи он до этого: не стали ворошить прошлое, решив, что мыслитель такого масштаба не может быть судим обычной меркой. Благодаря Жоржу Дюмезилю, ставшему его другом, Элиаде получает должность на кафед-

ре сравнительного религиоведения в *École des Hautes Études* в Сорбонне. Наступает «акме» Элиаде как учёного. В следующие десять лет он печатает самые значительные свои работы, излагающие сущность его концепции. Среди них — «История религиозных верований», которой он в немалой мере обязан своей славой отца сравнительного религиоведения, и «Миф о вечном возвращении». С этого времени почти все академические работы Элиаде написаны по-французски («Миф о вечном возвращении» — по-румынски, но издан во французском переводе).

2. Мир разума и мир архетипов

Его интересует человек как носитель первобытных инстинктов, и он мне жаловался, как трудно ему было набирать материал в странах, где инстинктивная деятельность искажена и подавлена системой педагогики. А у нас он блаженствует! По его словам, у нас вообще нет никакой деятельности, кроме инстинктивной. Я был оскорблён, мне было стыдно, но, боже мой, что же я мог ему возразить?..

Стругацкие А. и Б. Хищные вещи века, гл. 9.

Перейдём теперь к самой книге. Начатая ещё в Португалии в марте 1945 г., она была завершена два года спустя в Париже благодаря поддержке Ж.Дюмезиля, читавшего рукопись и сделавшего к ней замечания. Эту свою работу М.Элиаде замыслил как популярную и расчитанную не только на специалистов, поэтому он уделил основное внимание общей концепции и свёл до минимума справочный аппарат.

Буквально в первой же фразе предисловия автор говорит, что, если бы не боязнь быть нескромным, то книга называлась бы «Введение в философию истории» (Элиаде 1998: 7). Однако истории как таковой в книге нет и не будет: Элиаде интересует *взгляд* на историю людей, ещё не ощутивших себя участниками и тем более творцами мировых перемен, людей «неисторического» (по Ницше) сознания. Правда, он не раз повторяет, что это взгляд архаического человека, человека первобытного, «досократовского» и пр. Но если вспомнить примеры, которые он будет далее приводить — из легенд о героях крестовых походов, из сербского фольклора, из этнографического материала современной Румынии, — то ясно: речь идёт не только, а может быть, и не столько об «обществе, пребывающем на архаической стадии развития».

Скорее уж можно говорить о человеке, руководствующемся законами подсознания, а не разумом и не логикой. Напомним, что время Элиаде — это время обострённого внимания ко всему иррациональному в человеке. Совсем недавно Фрейд раскрыл громадное значение подсознания; только что Юнг открыл архетипы — шаблоны подсознательных умозаключений, те самые «врождённые идеи», которые классические рационалисты, включая Декарта и Спинозу, считали «самыми ясными и бесспорными» из всех идей и которые на самом деле

В 1956 г. Элиаде был приглашён в Чикаго, где прочитал Гаскелловские лекции на тему «Обряд инициации». Спустя два года он принял пост заведующего кафедрой истории религий в университете Чикаго. Этот пост он занимал до самой смерти в 1986 году. Параллельно с университетской работой он печатал свою неопубликованную беллетристику прежних лет, издавал вместе с Э.Юнгером журнал «*Antaios*» (1959-1971) (Современная западная философия 1991: 400) и исполнял обязанности главного редактора «Энциклопедии религий» Макмиллана.

оказались самым туманным из всего, что человек знает... Вспомним, как сам Юнг определял это понятие:

«Инстинкты — это типичные виды действий, и как только мы сталкиваемся с единообразными и регулярно возникающими видами действий и реакций, мы имеем дело с инстинктом, независимо от того, связан он с сознательным мотивом или нет» (Юнг 1998: 334).

«Архетипы являются типичными видами понимания, и где бы мы ни встретились с единообразными и регулярно возникающими формами понимания, мы имеем дело с архетипом, независимо от того, узнаваем или нет его мифологический характер» (Юнг 1998: 336).

То, что со времён Эразма Роттердамского считали просто «Глупостью», оказалось важнейшей и неотъемлемой стороной человеческого духа. В глубине естества Человека Разумного оказался Человек Неразумный, и сразу стало неясно, кто из них хозяин, кто — слуга. Ницше в «Злой мудрости» пронизательно заметил, что победа человека над одним из своих аффектов — заслуга не разума, а других, более сильных аффектов. Фрейд любил сравнивать сознание с всадником, а бессознательное — с конём. Но всегда у него выходило как то так, что этот конь скачет, куда хочет, а всадник, связанный по рукам и по ногам, лишь делает вид, что и сам хотел туда, куда несёт его конь, да следит, чтобы тот не сломал себе ноги.

Велик был соблазн позволить госпоже Глупости взять реванш у господина Разума, построить новое утопическое общество на инстинктах, раз уж это не удалось сделать с помощью рациональной философии и науки... Как раз в те дни, когда Элиаде начинал писать свою книгу, эта утопия, казавшаяся такой заманчивой, издыхала вместе с гитлеровским рейхом. Трагедия всех революций с 1789 по 1919 год пока-

зала, как опасно переоценивать разум; кошмар фашизма — как опасно его недооценивать.

Но Элиаде 40-х годов — не политик и не пророк, он уже не строит утопий и не поддерживает их. Он — учёный, а это значит, что он исследует действительность и публикует результаты независимо от того, приятны ли они ему самому и «на чью мельницу» они работают. Да, мышление Человека Неразумного шаблонно и рутинно, а плоды его, как правило, небогаты. Но если вспомнить значение архетипов и их внешних выражений — символов во

всей человеческой культуре, вплоть до высших её проявлений, то надо признать, что они, во всяком случае, заслуживают внимания. Архетипические шаблоны сами по себе невероятно сложны, а их исследование плодотворно. Без этого нельзя толком понять не только огромную массу наших соотечественников, но даже познать до конца самих себя. «Пустыня — это бездарно, но она существует, и с этим приходится считаться». Поэтому войдём в мир Человека Неразумного через ту дверь, которую открыл для нас Элиаде.

3. «Архетипы и повторяемость»

Дурак он, этот О.Орешин, вот что. Причём дурак не в обиходном, лёгком смысле слова, а дурак как представитель особого психологического типа. Он среди нас как пришелец-инопланетянин: совершенно иная система ценностей, незнакомая и чуждая психология, иные цели существования, а то, что мы свысока считаем заскорузлым комплексом неполноценности, болезненным отклонением от психологической нормы, есть на самом-то деле исходно здоровый костяк его миропонимания.

А. и Б.Стругацкие. Хромая судьба. Гл. 5. М. Текст. 1993. С. 151.

Прежде всего, оказывается, что, хотя в архаических культурах (от австралийских аборигенов до, скажем, Месопотамии) и нет слов «реальность», «бытие», «трансценденция», но понятия эти есть, и более того — они не похожи на наши. Для этого типа сознания реально лишь то, что имеет смысл, но этот смысл должен быть привнесён в любую вещь извне. В этом и состоит функция богов, «творящих мир из ничего» и превращающих хаос в порядок. Они не создают материю (о происхождении которой ничего не сказано ни в Библии, ни у Платона), но своими творческими усилиями они превращают хаос в порядок, и только в этом упорядоченном целом каждый его элемент имеет смысл — именно как элемент. Только такое существование и признаётся за реальное.

Эти акты творения совершаются богами, полубогами и героями в мифологическом времени, то есть вне всякого конкретного времени, во вневременной вечности. Поэтому лучшее, что могут сделать люди, — подражать этим актам, когда-то получившим высший смысл, и повторять их в реальном времени, становясь тем самым, «как боги», разве что в масштабах своего мирка. Эти творческие акты описаны в мифах, выражены в символах, а земным их повторением служат ритуалы:

«... символ, миф, ритуал отображают с разных сторон и присущими им средствами сложную организацию связанных представлений о высшей реальности вещей, которую можно рассматривать как составляющую некоей метафизической системы» (Элиаде 1998: 12).

Поэтому всё, что создаёт архаический человек, должно иметь свой прообраз, данный богами, — архетип «не от мира сего» («Небесные архетипы ландшафтов, храмов и поселений» — Элиаде 1998: 17-25). Таков план храма

Гудеа, который дала ему богиня во сне, таков план Иерусалимского храма, расписанный Богом Моисею в малейших деталях. Таково идеальное государство Платона («...быть может, есть на небе его образец, доступный каждому желающему... а есть ли такое государство на земле и будет ли оно — это совсем неважно»: Государство 592b). Таков и небесный Иерусалим, «сходящий с неба» в видении Иоанна Богослова (Апок. 21: 2 сл.). Основная идея здесь такова: лишь то реально, что имеет небесный образец (эйдос), поэтому всё, что его не имеет (неосвоенное море, пустыни, земли варваров), может быть основано лишь после совершения обряда, воспроизводящего акт Творения. Тем самым Хаос превращается в Космос, существующее без смысла и цели — в действительное, то есть имеющее все основания для того, чтобы существовать.

Отсюда логично вытекает следующая цепочка. Во-первых, мир оказывается многоуровневым и иерархичным, он чётко разделён на сакральную сферу (Небо) и её отражение в материи (Землю), к которым может добавляться ещё и третий мир — Преисподняя как антипод Неба. Далее, все эти миры связаны между собой через «Центр», или *Axis Mundi* (Ось Мира), и этому центру придаётся совершенно особое значение. Поэтому любой город, храм или царский дворец символически воспроизводит эту *Axis Mundi* и становится центром окружающей его части пространства. И чем точнее воспроизведён небесный образец, тем выше сакральность копии, тем прочнее связь реального пространства и времени, в которых существует данный, например, зиккурат, с небесным пространством и мифологическим «временем» — вечностью.

Учтём, что для мифологического сознания, оказывается, реально не всё, что материаль-

но! Для него *реальность* вещи — есть её включённость в наш *субъективный* мир, подчинённый умопостигаемым связям, в систему мира Человека. Там, где этого нет, царят хтонические демоны, там господствует принцип «всё во всём», там вещи не связаны между собой цепочками причин и следствий, поэтому там может происходить всё, что угодно, безо всяких причин и поводов. И то, что море или пустыня материальны, ничуть этому не мешает. И так, если мы переведём эти представления на наш язык, то свойствами реальности оказываются: а) материальность и б) пронизанность информационными (и поэтому доступными для нашего понимания) связями. Только такая реальность полна. Где нет второго — там лишь неупорядоченный хаос, где нет первого — невоплощённый, бесплотный эйдос.

Как ни странно, но именно этот «примитивный» мифологический взгляд помогает понять одно из самых сложных мест у самого Гегеля — диалектику действительности. Рационалист Гегель прославился фразой: «Все действительное разумно, все разумное действительно». В той политической обстановке, в которой он жил, она была воспринята как оправдание существующих порядков и вызвала бурю возмущения: это как же так, если прусская монархия с её тупой женщиной действительна (существует на белом свете) — так она уж и разумна?! Но все дело в том, что для Гегеля «действительным» было лишь то, в чем сущность и явление, сущность и существование совпадают. Действительно не все то, что существует, а лишь то, что существует «не по лжи», обладает истинностью и полнотой, иными словами, имеет достаточные основания для того, чтобы существовать. Один из любимых учеников Гегеля, великий поэт Генрих Гейне, вспоминал, как он как-то раз при учителе возмутился злополучной фразой. Странно усмехнувшись, Гегель сказал: «Это можно понимать и так: все разумное *должно* быть действительным...» — и сейчас же оглянулся, не подслушивает ли кто... (Гейне 1958: 428).

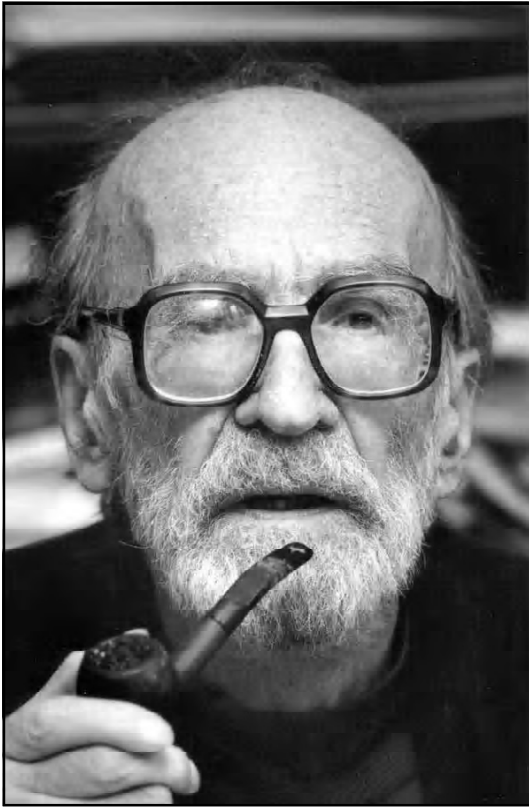
Точно так же и для мифологического сознания, по Элиаде, реально (то есть действительно) лишь то, что отражает в себе какую-либо мифологему — идеальный план, сотворённый богами или иными высшими существами на заре времён, в мифологическую эпоху, предшествовавшую любому реальному моменту (*in illo tempore*, «в том времени» — как постоянно называет Элиаде это «вневременное время»). Поэтому любое, даже самое рутинное действие Человека Неразумного — это *священнодействие*, даже если в нынешнем обществе оно и понимается как сугубо «мирское», чисто прагматическое. (Отсюда, кстати, бесплодность попыток «рационализировать» поведение людей в архаических культурах — например, свести смысл потлача к простому товарообмену, а завоеваний Александра — к материальным

интересам греческих «рабовладельцев»). Брак совершается потому, что он установлен богами, каждая молодая пара символически повторяет первый брак Неба и Земли. Обряды инициации совершаются потому, что они заповеданы богами. О танцах не приходится и говорить: каждый из них повторяет либо танец какого-либо бога, либо тотемного животного. Даже войны и дуэли не требовали материального обоснования — они велись по ритуальным причинам и имели смысл только в рамках вечной борьбы Добра со Злом: таковы войны между Верхним и Нижним Египтом — воинствами богов Гора и Сета, таковы поединки древних германцев — повторения первого поединка Тора с Хрунгниром, таковы обычаи римлян, считавших любую войну справедливой, если она объявлена по всем ритуальным правилам... Отсюда, кстати, и вытекает особенность примитивного сознания, для которого между «своими» и «чужими» нет переходов — мир такого сознания похож на чёрно-белый шлагбаум. Для индусов даже каждый выдох — это жертвоприношение, даже проституция — способ служения богу любви Каме (для кого, спрашивается, написана «Камасутра?»), даже торговля — это прежде всего исполнение торговцем своей дхармы. *Любое* осознанное действие такого человека — это ритуал, смысл которого раскрывается в мифе.

Здесь Элиаде, конечно, следует за Дж.Дж.Фрэзером, если не считать одного «но». Для Фрэзера ритуал первичен, а миф сочиняется позже, чтобы объяснить уже сложившийся ритуал. Для Элиаде, скорее, первичен именно миф: человек *осознанно стремится* совершать какие-либо действия именно потому, что когда-то их совершили боги или культурные герои. Впрочем, сам он отмечает, что это не столь уж принципиально:

«Пусть даже миф иногда возникал после появления обряда (...) — это совершенно не умаляло сакрального значения церемониала. Будучи формулой, миф не бывает запоздалым, но содержание его всегда архаично и всегда соотносится с таинствами, то есть с действиями, предполагающими наличие абсолютной, вне человеческого бытия, реальности» (Элиаде 1998: 46–47).

Итак, «абсолютной» может быть только информационная реальность. Как тут не вспомнить рассуждение Бертрانا Рассела о некоем мистере Джонсе? Сегодня он не таков, каким был 30 лет назад. Его вес и даже рост хоть немного, но меняется в течение суток. Одни молекулы постоянно входят в состав его тела с пищей и вдохом, другие — уходят с выделением и выдохом (подсчитано, что все молекулы, составляющие человеческое тело, полностью заменяются новыми за срок не более 10 лет). Даже внешние границы мистера Джонса неясны: считать ли отмершие, но ещё не отшелу-



М.Элиаде в последний год жизни. Снимок Дж.Лоуэнталя.

шившиеся клетки эпидермиса частью его тела — это вопрос. Ужасное, хаотическое создание! Зато *понятие* «мистер Джонс» — сама определённости по сравнению с мистером Джонсом in persona!

Всё это заставляет спросить: что же такое, по мнению нашего автора, миф, если он определяет субъективную картину мира стольких людей и даже целых культур? Увы, как отмечает современный румынский исследователь Виктор Кернбах, «нигде Элиаде не рискует дать лапидарное и исчерпывающее определение мифа, поскольку «миф — это крайне сложная культурная реальность, которая может быть рассмотрена и объяснена во многих взаимодополняющих планах» (Kernbach 1989: 165). Скорее всего, под мифологией здесь имеется в виду целостная и связанная картина мира, основанная не на логике понятий, а на логике архетипов, под мифами же — элементы этой картины.

И тут современная техника даёт совершенно неожиданную параллель к тому, о чём писал Элиаде. С тех пор как появились компьютерные игры, сочинение сценариев для них всё больше осознаётся как создание действительности особого рода — *виртуальной реальности*. Вот что пишет об этом, например, московский психолог И.В.Бурлаков:

«Компьютерные игры — не просто деятельность: это деятельность конструирования ми-

ров. Психологический термин «конструирование миров» появился несколько лет назад. В научный обиход его ввел отечественный психолог А. Г. Асмолов. Конструирование миров — процесс создания образа мира в человеческой психике. Люди, народы, континенты, эпохи и галактики упаковываются в мир души. Чтобы поместиться в человеческую голову, вселенная должна быть свернута в «сконструированный мир». Как сконструированный мир, любая популярная компьютерная игра имеет собственную физику и свойства пространства, искусственную историю и течение времени, оригинальную философию, этику и мораль. Игры дают возможность игроку активно действовать в сконструированном мире. Чем-то это похоже на карнавал, но только степень свободы «смены масок» в компьютерных играх неизмеримо выше. Подобное достоинство может стать недостатком: некоторые люди чувствуют, что в ходе игры меняются больше, чем это им нужно. Снаружи они остаются прежними, а внутри постепенно и незаметно становятся другими» (Бурлаков 1999: 88).

А теперь спросим себя: велико ли сходство между этим виртуальным миром и миром мифологическим? Наука доказала, что Шестоднев нельзя понимать буквально: *реальный* мир не мог быть создан в 6 дней, свет и тем более Земля (день 1-й) не могли появиться раньше Солнца (день 4-й), наземные растения (день 3-й) — прежде рыб (день 5-й), и пр. А как строятся миры виртуальные? Программисты подтверждают: мир компьютерной игры конструируется примерно в том же порядке, что и мир 1-й главы Книги Бытия. Случайно ли это? Конечно, нет: в обоих случаях действуют законы *информации*, а не материи.

Конечно, такой мир менее реален, чем окружающий нас объективный материальный мир. Но все попытки материалистов и позитивистов за последние 200 лет найти методы, гарантирующие познание *объективной* реальности, кончились доказательством того, что таких методов нет. Поэтому мы *обречены* жить в виртуальном мире наших фикций, в мире мифов и иллюзий, и лишь стремиться к тому, чтобы этот мир становился чем дальше, тем ближе к реальному. С этой точки зрения различие между миром мифологии, миром компьютерной «виртуальной реальности» и миром, например, материалистической философии — это не различия между правдой и ложью, между истиной и заблуждением, а всего лишь разные *степени* правдоподобия. Хотя и это, конечно, немало. Поэтому оговоримся здесь же: в дальнейшем под «виртуальной» (то есть вероятностной) реальностью я буду понимать не просто миры, созданные с помощью компьютерных программ, а — в самом широком смысле — любой мир, картина которого создаётся человеком, «мир-как-представление».

4. Мифы и история

Чем глубже у данного человека заложены корни его внутренней природы, тем большую часть прошлого способен он усвоить себе или переработать по-своему; и если бы мы пожелали представить себе наиболее могучую и наиболее необузданную натуру, то мы могли бы узнать её по тому, что для неё историческое чувство не имело бы никакой границы, за которой оно могло бы оказывать вредное или разрушительное влияние; она всё прошедшее, принадлежи это последнее ей или будь оно совершенно ей чуждо, привлекала бы к себе, усваивала и претворяла бы, так сказать, в свою кровь. То, чего такая натура не может подчинить себе, она сумела бы забыть; оно бы не существовало для неё, горизонт её был бы замкнут и закончен, и ничто не могло бы напомнить ей, что по ту сторону этого горизонта существуют люди, страсти, учения, цели.

Ницше 1998b: 164.

Впрочем, пора вернуться к тексту книги. Тем более что нас ждёт едва ли не самый интересный раздел — «Мифы и история» (Элиаде 1998: 56-76), где автор более всего демонстрирует мощь своего аналитического ума. Оказывается, виртуальный мир мифологии имеет и свою виртуальную историю, не совпадающую с реальной, более того — основанную совсем на иных принципах.

В самом деле, уже выяснено, что для архаического сознания «реально» («действительно» по Гегелю) лишь то, что имеет образец в виде архетипа; всё остальное «лишено смысла». «Таким образом, люди тяготели к эталонному и парадигматическому типу поведения» (Элиаде 1998: 57). Отсюда вытекает явление, к которому автор будет возвращаться вновь и вновь: **«явление отмены времени посредством подражания образцам и повторения парадигматических действий»** (Элиаде 1998: 58, выделено мной — Л.М.). Любой обряд, любой ритуал возвращает человека из изменчивого времени в недвижную вечность — *«in illo tempore»*. В таком мире нет и не может быть сущностных перемен, не может быть и подлинной истории. Кант заметил, что фраза из Апокалипсиса: «времени уже не будет» — означает, что мир должен застыть, словно замороженный, что в нём не будет больше никаких изменений и что, таким образом, мир перестанет существовать как предмет наших чувств (Кант 1980: 285). Для Человека Неразумного такое состояние и есть идеальное, именно его он и добивается бесконечным повторением одних и тех же ритуалов.

В таком мире не слишком весело, зато он прост и понятен, он дарует чувство устойчивости и собственной значительности. Он скроен как раз по мерке архаического человека — невелик в пространстве и во времени, в нём мало людей, поэтому каждый человек в отдельности весом и значим, каждый — существенная часть Вселенной, каждый — в своём роде центр мира и пуп земли. Это, если угодно, гуманизм и «возвеличивание человека», но совсем не такое, как у современного *homo historicus*, «чья значимость определяется исключительно степенью его участия в историческом про-

цессе». Элиаде слишком близко был знаком с этим вторым типом — с современным титанизмом в его марксистской, фашистской, экзистенциалистской разновидностях, и ему ближе наивно-архаический мир, который он видел в прошлом (в том числе и в христианстве) и в который уже не мог вернуться сам. Местами кажется, будто он стремится подтвердить и развить исторические идеи Ницше, особенно 1-й главы его книги «О пользе и вреде истории для жизни». Но это не вполне так: Элиаде никогда не разделял воинствующего антихристианизма Ницше, никогда не считал, что «Бог умер», и в 4-й главе он назовёт имя Ницше первым среди тех, чья философия, по его мнению, обезживает человека.

В сущности, настроение его книги — это тоска по утраченной невинности восприятия человеком самого себя в мире. Совсем как в России перед революцией: люди действительно простые не призывали к «опрощению»... Да и знаменитые слова: «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное» (Матф.5:3) — не мог сказать «нищий духом», а только Человек Разумный, измученный своим разумом и «многой мудростью», в коей «много печали».

Какая же, однако, может быть у мифологизированного мира история? Оказывается, их две, и обе статичны. Одна — это «мифическая история»: мир эйдосов, архетипов, образцов для вечного циклического подражания. Такая история развёртывается *in illo tempore*, она всегда «в принципе однократна» (Муравьёв 1988: 17) и завершена. Вторая же — история легендарная, её время — реальное прошлое, которое архаическому человеку видится как сплошной нерасчленённый массив. Здесь действуют реально жившие люди, но действуют только по архетипическим шаблонам. Например, любой герой — по определению — обязан родиться в незнатной семье (а если в знатной — то младшим и нелюбимым сыном), убить дракона, спасти красавицу, одержать победу над своим дурным двойником (нередко братом или соперником), погибнуть либо от собственной гордыни, либо от предательства, и т.д. Как говаривал в таких случаях Маяковский: «если тебе корова имя, так ты имей молоко и вымя». Реальные же

деяния героя *никого не интересуют* и в среднем через 200 лет полностью забываются.

Здесь нам следует отличать миф от легенды, хотя сам Элиаде такого различия и не проводит. Основание для такого различия даёт А.Мень в «Магизме и единобожии»:

«Миф следует отличать от *легенды*, хотя обычно эти два понятия смешивают. Легенда есть узорно-расшитая оболочка, в которой память народа хранит воспоминание о действительно бывших событиях. Сказания греков о троянской войне и еврейские сказания о патриархах — яркие примеры легенд. Прежде к легендам относились с излишним скептицизмом. Археология показала, что они почти всегда содержат историческую основу. Достаточно привести пример раскопок Трои или Миносского дворца.

Миф — это тот язык, на котором древний человек говорил о самом важном для себя. Древние евреи не создавали абстрактных схем, они мыслили картинками, образами, они прибегали к мифотворчеству. Миф это “недифференцированное единство религии, поэзии, науки, этики, философии” (Вышеславцев. Миф о грехопадении). То, что открывалось внутреннему взору человека, он выражал в пластической символике мифа. Часто случалось, что исторический факт, став легендой, превращался в миф. Но тогда он обретал уже новое бытие не просто в качестве воспоминания о прошлом, а как образ непреходящей истины. Таким мифом стал исход из Египта. Историческое событие было для Израиля подлинным Богоявлением. Поэтому Исход превратился во вневременной символ праздника Пасхи, в знак непрекращающегося действия Промысла в жизни народа» (Мень 1971: 419; сохранено правописание автора).

Примеры, приводимые Элиаде, разительны. Третий великий магистр иоаннитов принц Дьедоннэ де Гозон вошёл в легенду как победитель дракона из Мальпасо. Первое упоминание об этом подвиге мы находим через два столетия после смерти реального де Гозона. В легендарно-мифологической биографии рыцаря обойтись без победы над драконом было невозможно, зато для обстоятельств его подлинной жизни в этой биографии не нашлось места (Элиаде 1998: 64).

Главный герой сербского эпоса — Марко Кралевич, реальное лицо, владетель замка Прилеп на юге нынешней Македонии, одержавший ряд побед над турками и умерший в 1394 г. Однако легенда о королевиче Марко почти не отражает фактов его реальной жизни. Зато в ней есть мать и супруга — *вилы*, крылья которых герою приходится прятать, борьба с братом-врагом, союз и противоборство с Яношем Хуньяди (сражавшимся с турками примерно через 50 лет после смерти исторического Марко), и конечно же — победа над трёхголовым

драконом (Элиаде 1998: 66). Логика легенды: раз Марко — герой, значит, его противник *был драконом*, даже если современники принимали его за турецкую армию! Зато о силе и эмоциональном заряде такого взгляда, о «пользе» такой «истории» для «жизни» говорит пример, приводимый Элиаде:

«В 1912 году солдаты бригады сербской армии видели, как Марко Кралевич руководил обстрелом замка Прилеп; несколько веков назад замок этот принадлежал историческому Марко, и вот было достаточно одного героя, чтобы коллективное воображение, пробуждённое его подвигом, ассимилировало его с традиционным архетипом из песен о Марко, тем более, что речь шла о собственном замке Марко» (Элиаде 1998: 69).

Как тут не вспомнить о посмертной судьбе короля Артура? Его историческая реальность доказана: в письменных памятниках его времени (VI в.н.э.) есть упоминания его имени. В аббатстве Гластонбери найден крест с латинской надписью: «Здесь лежит прославленный король Артур на острове Авалоне» (аббатство стояло на острове среди болот), а под крестом — кости, которые вполне могли принадлежать тому Артуру, образ которого рисуют современные источники (Михайлов 1984: 224). Однако в ранних памятниках нет ни рыцарей Круглого Стола, ни Святого Грааля, да и вообще люди, которые могли своими глазами видеть Артура или свидетелей его деяний, пишут о нём без всякого пиетета:

«Важно отметить, что у Анейрина, как и у некоторых других валлийских поэтов VI—VII вв., Артур упоминается не только как смелый воин и даже мудрый правитель, но и как предводитель отрядов отчаянных головорезов, в чьём характере известно благородство и честность легко сочетаются с первобытной жестокостью и даже кровожадностью. Таким образом, качества военного предводителя (бесспорно восходящие к чертам племенного вождя или героя) ещё долго будут определяющими для этого персонажа» (Михайлов 1984: 218).

«Проанализировав ряд памятников житийной литературы (т.е. вышедших из клерикальных кругов), созданных незадолго до 1100 г., а именно жития местных святых — Гильдаса (ум. 570), Кадока, Караннога, Падерна, он (Ж.Маркаль) отмечает, что в их жизнеописаниях Артур неизменно изображается как предводитель полубандитских, полувоенных отрядов, сражавшихся с саксами, но и охотно занимавшихся грабежами и поборами среди местного населения, не очень соблюдая при этом неприкосновенность святых обителей. Видимо, солдаты Артура обобрали не один монастырь» (Михайлов 1984: 219).

И вот из такого персонажа средневековая традиция вылепила образ мудрого и благородного короля, правителя новой земли обетован-

ной — утопической Логрии, идеального короля-рыцаря!

Однако самым разительным лично мне показался случай, относящийся уже к XX веку. Незадолго до второй мировой войны румынский фольклорист К.Брайлоу записал в одном из сёл Марамуреша (область на северо-западе Румынии) красивую балладу про юношу, которого полюбила и околдовала жившая в горах волшебница. Накануне свадьбы она из ревности заманивает его в горы и сбрасывает со скалы. На следующий день пастухи находят в горах его тело, а на дереве — шляпу. Тело принесли в деревню, невеста выбежала навстречу и при виде мёртвого жениха запела «похоронный плач, исполненный мифологических аллюзий, настоящий литургический текст, прекрасный в своей грубоватой простоте» (Элиаде 1998: 72). Словом, всё как в сказке. Однако, продолжая расспросы, фольклорист неожиданно узнал, что история эта случилась едва за сорок лет до того и что бывшая невеста ещё жива. Он её, конечно, посетил и выяснил, что всё было куда прозаичнее. Просто жених накануне свадьбы отправился в горы пьяный, поскользнулся на узкой тропе и сорвался в пропасть; горцы, услышавшие его крики, принесли его в село ещё живым, и вскоре он умер. Таким образом, не было ни «литургического текста» (на похоронах все, в том числе и невеста, исполняли обычные ритуальные причитания), ни горной ведь-

мы с её ревностью. Но когда К.Брайлоу сказал об этом жителям деревни, те спокойно ответили, что «старуха всё перепугала, ибо великое горе лишило её разума» (Элиаде 1998: 73). Миф — идеальный образец — породил легенду, то есть версию того, как *должно было быть*, и эта легенда полностью вытеснила то, что *было на самом деле*! К чему нам живой свидетель, к чему участник: он заблуждается, а мы-то знаем! Спиной, как говорится, чуем... Мир архаического человека — это мир полной ясности, в котором ответы на все возможные вопросы даются раньше, чем задаются сами вопросы. Ничего непонятного, незнакомого здесь быть не может, ибо сам факт появления чего-то незнакомого, его опознания именно как незнакомого подрывает полноту всей системы миропонимания. Поэтому в любом новом Человеке Неразумный старается опознать архетипическое, а значит — тривиальное, а всё прочее считать мелочами...

Федотка, зеркалу поклон отвесив низкий,
Отправился опять с мышами воевать,
Мурлыча про себя: «Не все нам вещи близки.
Что тягостно уму, того не должно знать».

В.А.Жуковский. Кот и Зеркало.

Наверное, именно так рассуждают животные.

Но скажите: есть ли вообще такой умственный уровень, за которым кончается власть шаблона?

5. «Возрождение времени»

Но как для самого маленького, так и для самого большого счастья существует только одно условие, которое делает счастье счастьем: способность забвения, или, выражаясь более научно, способность в течение того времени, пока длится это счастье, чувствовать *неисторически*.

Ницше 1998b: 163.

Итак, жизнь архаического человека — это постоянное возвращение от профанного, мирского, к истинному, вечному времени — *illud tempus*. Средством такого возвращения и служат ритуалы, прежде всего календарные, и самый главный из них — праздник Нового года. Не будем повторять примеры, приводимые Элиаде, тем более что и сам он перечисляет их вкратце, «чтобы из многого сказать немного», и постоянно отсылает читателя к другим трудам, в том числе и своим (см., например, Eliade 1991; Eliade 1992). Отметим лишь, что содержание новогоднего праздничного ритуала у многих народов совпадает: мировой порядок разрушается, чтобы родиться вновь. Тут и слом всех социальных границ, когда господа и рабы меняются местами, а хозяева начинают прислуживать своим слугам. Тут и огонь, который гасят, чтобы потом зажечь вновь, и множество обрядов, связанных с водой, символизирующей то воды первобытного Хаоса, то воды потопа. Тут и ожившие покойники, посещающие живых потомков: границы между прошлым и

настоящим сломаны. Тут и обряды инициации, часто приуроченные именно к этому моменту. Тут и ритуальные поединки двух групп статистов, одна из которых изображает воинство Бога-Творца, а другая — воинство Змея (Тиама, Иллуянки или иного существа), владыки Хаоса... Тут и многое другое. Но как бы ни различались обряды, смысл их един: в конце года мир, истощивший свои силы, умирает, возвращается к состоянию первозданного Хаоса, чтобы затем родиться вновь. Каждый раз, когда архаический человек празднует Новый год, он не просто вспоминает о таинстве Творения — он переносится в тот мифический момент, *in illo tempore*, в эпоху, которая всегда и никогда, и становится *участником* этого величайшего события в жизни его мира. Время при этом не просто останавливается или обращается вспять — оно *уничтожается* вместе со всеми переменами, которые оно принесло. Таков же смысл и других архаических обрядов: инициации, коронации нового царя или вождя (с непременно началом нового летосчисления), свадьбы, по-

стройки любого здания и т.п. — всё это смерть в прежнем качестве и повторное рождение в новом, спуск из упорядоченного мира в Тартар и счастливое возвращение оттуда. Тем самым уничтожается всё, что было в истекшем времени: страдания, болезни и, прежде всего, грехи — то есть «события, не имеющие архетипической модели», не заповеданные богами или мифическими героями, события, «которые, в сущности, и составляют конкретное течение времени» (Элиаде 1998: 132). Остаются только архетипы в чистом виде. Это и есть мир такой, каким он был сотворён, безгрешный и невинный. Стоит привести целиком следующие слова:

«Для примитивных же народов, до сих пор живущих в раю архетипов, время существует лишь на биологическом уровне, не превращаясь в “историю”; их первобытное сознание не затронуто разрушительной мыслью о необратимости событий, и посему они периодически возрождаются, совершая обряд изгнания “злых духов” и каюсь в грехах. Однако потребность периодического возрождения, испытываемая этими народами, доказывает, что и они тоже не могут постоянно пребывать в состоянии, названном нами выше “раем архетипов”, и что их память также начинает фиксировать (разумеется, не столь интенсивно, как память совре-

менного человека) необратимость событий, то есть распознавать “историю”. И так, первобытные народы расценивают существование человека в Космосе как грехопадение. (...) Даже в простейших человеческих сообществах “историческая” память, то есть воспоминания о событиях, не восходящих ни к одному из архетипов, о событиях “личного” характера (в большинстве случаев о “грехах”) является чем-то совершенно невыносимым» (Элиаде 1998: 116-117).

И вот перед нами во всей красе «мир объективации» Бердяева (или «мир *Мал*» Хайдеггера), где человек грешен уже тем, что иногда ведёт себя не по шаблону! Но если без ярлыков? Можно ли приравнять такое периодическое «возвращение к невинности» к поведению животного (по Гегелю, «только животное поистине невинно»)? Сам Элиаде так не считает. Напротив, он оценивает архаическую онтологию весьма высоко:

«...Желание человека архаического общества отвергнуть “историю” и продолжать бесконечную имитацию архетипов свидетельствует о его стремлении к реальному, его ужас “потеряться” в ничтожной суете мирского существования. (...) Поведение это соответствует его отчаянному стремлению не потерять связь с *Бытием*» (Элиаде 1998: 142).

Вот вам и Человек Неразумный!

6. «Несчастье» и «история». «Ужас перед историей»

Представьте себе как крайний пример человека, который был бы совершенно лишён способности забывать, который был бы осуждён видеть повсюду только становление; такой человек потерял бы веру в своё собственное бытие, в себя самого, для такого человека всё расплылось бы в ряд движущихся точек, и он затерялся бы в этом потоке становления; подобно верному ученику Гераклита, он в конце концов не нашёл бы в себе мужества пошевелить пальцем.

Ницше 1998b: 163.

Однако как бы ни защищался даже архаический человек от ощущения времени, время властно напоминает о себе. Архаический человек бессилён перед природными катастрофами и войнами, болезнями и смертью. Как же можно «упразднить» эти вещи — объявить их недействительными? Как вынести невыносимое? Для этого архаический человек, во-первых, находит страданиям место в системе архетипов: страдание нормально, ибо и Бог-Творец когда-то страдал. Отсюда такая живучесть мифов об умирающих и воскресающих богах — Осирисе, Таммузе и им подобных. «Так боги оправдывают человеческую жизнь, сами живя этой жизнью, — единственная удовлетворительная теодицея!» (Ницше 1998a: 66). Во-вторых, в системе вечного чередования творения мира, его упадка и нового творения несчастья — естественный эпизод, вызванный грехами. Их можно предотвратить с помощью ритуально правильного поведения, их причиной могут быть происки врага (от которых можно защититься с помощью магии) или ошибки в ритуале, но в любом случае страдание становится

понятным, а значит — переносимым. (Хотя это и отступление, не могу не отметить интересное наблюдение автора, проливающее свет на споры вокруг библейского Пролога: оказывается, у всех, даже самых архаичных, народов есть представление о высшем божестве, Боге-Творце, но к нему не принято обращаться по пустякам. О нём вспоминают, лишь когда все остальные возможности исчерпаны: Элиаде 1998: 151-152). Более того, несчастья получают новое значение, несут в себе надежду: чем хуже сегодняшний день, тем ближе конец старого мира и его возрождение. А в том, что оно случится, сомнений нет: ведь время, ощущаемое архаическим человеком, циклично, поэтому в нём нет ничего необратимого. Не раз Элиаде повторяет мысль о связи такого понимания времени с наблюдениями за фазами Луны и возникшими отсюда «лунарными» мифами. Так или иначе, но страдания и беды оказываются временными и иллюзорными: после обновления мира о них можно будет забыть.

Такова теодицея архаического человека. Иной взгляд берёт начало лишь с пророков

Израиля, у которых Элиаде впервые обнаруживает новое (и, по его мнению, высшее) отношение к реальности — веру. Отличие веры от традиционного миропонимания он рассматривает, вслед за Кьеркегором, на примере истории жертвоприношения Авраама и приходит к тем же выводам, что и датский мыслитель. Для архаического человека принесение в жертву первенца логично, ибо оправдано архетипическими моделями: божества, дающие жизнь природе, сами время от времени нуждаются в новых силах, в молодой крови, к тому же первый ребёнок часто считался ребёнком бога, которому его и возвращали. В системе же взглядов Авраама, заключившего с Богом *личный* союз, требование принести в жертву Исаака абсурдно, но Авраам всё же готов принести Богу жертву, которой тот требует, *несмотря на то, что не понимает её смысла*. Вера в абсурдное, вера вопреки абсурду — вот суть мировоззрения Авраама по Кьеркегору и Элиаде.

Однако для нас (и для автора) интересно прежде всего то, что вера сумела принять историю (то есть единичные события, не предусмотренные ни одним архетипом) как нечто, имеющее смысл. Для архаического человека всё то и только то, что происходит по раз навсегда установленному образцу, — это теофания (богоявление), свидетельство того, что боги по-прежнему властны над миром. Человек верующий сумел увидеть богоявление *в самой истории*. Идея обновления мира, его возвращения к идеальному, неискажённому образцу осталась, но историческое время стало уже не циклическим, а линейным. Теперь оно начинается в *illud tempus* Творения, длится весьма ограниченный срок (от 3 до 12 тысяч лет в разных религиях) и завершается в *будущем illud tempus*, когда мир будет разрушен и сотворён заново. И вот тогда-то «времени уже не будет» (Апок. 10:6) — то есть не будет ничего «самовольного», не по воле Бога (читай: не в силу архетипических моделей) происходящего, тогда «история прекратит течение своё». А до тех пор власть Бога над миром и временем проявляется не в постоянном повторении одних и тех же рутинных действий, как это было в архаическом представлении, а в постоянном вмешательстве Бога в живой исторический процесс.

Итак, основные принципы архаического мышления (мифологическое время в прошлом, его абсолютная действительность, меньшая ценность реального времени, надежды на избавление от власти истории, одобрение архетипизированных действий и осуждение «самовольных») — всё это осталось и в религии. Но теперь мир не возрождается вечно и постоянно — это событие стало однократным и отнесено в будущее. Теперь не боги и не ритуалы упраздняют историю. Теперь сама история должна упразднить самоё себя, завершиться воз-

вратом к мифологическому времени.

Историческое событие со всеми бедами, которые оно несёт, оправдывается своим метаисторическим смыслом — как ступень на пути к заранее известной цели. Это не значит, что преступления можно простить. Это значит лишь то, что страдания становятся переносимыми. И архаическая вера в «рай архетипов», и религиозная вера в близкий конец истории — это иллюзии. Но это иллюзии, придающие силы. Их способны поддержать и современные линейные концепции, придающие развитию человечества смысл и предсказывающие его конечную цель — например, марксизм, «особенно в своих народных формах» (Элиаде 1998: 226-228, 232). Но «исторический человек» — «который всё знает о самом себе и желает быть творцом истории» (Элиаде 1998: 215, курсив автора) — такой человек безоружен перед поступью прогресса. И наш мыслитель — уроженец сумбурной страны, истоптанной вдоль и поперёк многими поколениями завоевателей, человек, видевший две мировые войны, допустивший в молодости роковые ошибки, потерявший родину и к тому же вместе со всем миром недавно узнавший о Хиросиме — испытывает перед историей УЖАС. И в последней главе своей книги (она так и называется — «Ужас перед историей») он бросает всей современной мысли обвинение в том, что она не способна помочь «историческому человеку» справиться с этим ужасом. Трудно сказать, чего больше в его словах — надежды или сарказма:

«И в тот момент, когда история окажется способной сделать то, что до сей поры не удавалось ни Космосу, ни человеку, ни случаю, а именно — полностью уничтожить человеческий род, мы, быть может, станем свидетелями отчаянной попытки поставить «*исторические события*» под запрет при помощи реинтеграции человеческого общества в культуру (искусственную в силу своей заданности) архетипов и их повторения. Другими словами, вполне возможно представить себе эпоху, причём, не слишком удалённую, когда человечество ради своего выживания полностью прекратит «*творить историю*» — в том смысле, в каком её творили, начиная с появления первых империй — и предпочтёт *повторять* предписанные архетипические жесты, постаравшись *забыть* такую опасную и бесполезную вещь, как спонтанное действие, рискующее иметь «исторические» последствия. Было бы очень интересно сравнить неисторическое поведение грядущего общества с райскими и эсхатологическими мифами Золотого Века — мифами о начале и конце времён. Впрочем, мы собираемся продолжить эти размышления в другой работе...» (Элиаде 1998: 233-234).

Так вот каков новый способ достичь Золотого Века!

7. Свобода в истории или свобода от истории?

... Не лучше ли всего живётся той породе людей, которые слывут шутами, дураками, тупицами, болванами — прекрасные, на мой вкус, прозвища! [...] Укоров совести они не знают, призраков и прочей нежити не страшатся, боязнь грядущих бедствий не терзаются, надеждой на будущие блага не обольщаются. [...] Ещё один шаг в сторону скотского неразумия — и, по мнению богословов, их заблуждения даже грехом нельзя будет назвать.

Эразм Роттердамский. Похвала Глупости, XXXV.

Век расшатался, и скверней всего,
Что я рождён восстановить его.

У. Шекспир. Гамлет, I, 4. Перевод М. Лозинского.

С этого места начинается самая неоднозначная часть книги. Это — маленькая глава «Свобода и История», в которой Элиаде (1998: 234-242) сталкивает в споре «современного человека» и «человека архаического», переходя из сферы строгого исследования в сферу нравственного выбора. Это не наука? Бесспорно. Но это то, ради чего существует наука, особенно гуманитарная.

Современный человек упрекает человека архаической культуры в пассивности, в отказе от творчества, в попытке полного подчинения природе. Существование, целиком подчинённое актуализации архетипов, — это растительное, обывательское существование, *Philisterhaft*, что недостойно человека. Разве разум дан нам только для того, чтобы сознательно от него отказаться? Более того, архаическое сознание внутренне противоречиво: ведь и легендарные, и даже мифические события, которые Человек Неразумный пытается повторять вечно, без конца и без края, сами *когда-то произошли*, иными словами, они сами — история, от которой этот неисправимый человек защищается всеми доступными способами. Иными словами, архаический человек поклоняется историческому деянию, совершённое кем-то другим, сам же раз навсегда отказывается от деяний; он творчески бесплоден, ибо не желает испытывать муки и риск любого нового творчества. А таковое, по мнению современного человека, возможно только во времени. И стало быть, «нет у него иной возможности созидать, кроме той, которая черпает силы в его собственной *свободе*; следовательно, ничто ему не дозволено, кроме *свободы творить историю, сотворяя самого себя*» (Элиаде 1998: 237, курсив автора).

Однако у архаического человека (а к такому относятся и огромные массы наших современников: Элиаде 1998: 224, 231-232, 248 и др.) есть ответ, и Элиаде произносит за него целую апологию «неисторическому» образу жизни и мышления. Свобода творить историю? Где она? Если настоящее обусловлено прошлым, мы вечно в плену того, что оставили нам в наследство истекшие века со всей их мерзостью: «мёртвые хватают живых». Но мало того: в современном обществе, заорганизованном и управляемом сверху донизу, лишь небольшое

число людей (или *один человек*) действительно может «творить историю» — или хотя бы думать, что творит её, всем прочим дано лишь подчиняться. «Поэтому марксизм и фашизм, например, естественным образом приводят к появлению двух типов исторического существования вождя (единственного «свободного» человека) и подчинённой ему массы, которая обнаруживает в историческом существовании вождя не архетип своего собственного существования, а руководящую силу, которая позволяет им совершать те или иные действия» (Элиаде 1998: 239). Иными словами, даже мифы тоталитаризма не могут называться мифами: они не выполняют своей функции, здесь нет ни творения, ни богов, есть лишь «начальство» и грубая сила. Это, кстати, к вопросу о том, как на самом деле относился Элиаде к фашизму.

Неспособность к новому творчеству? Да полно! Архаический человек творит постоянно, и не новые события, а самого себя! С каждым обновлением мира он способен вновь возрождаться безгрешным и начинать жизнь сначала. И это не простое подражание природе: природа, обновляясь с каждой весной, остаётся всё той же, человек же каждый раз получает шанс *на этот раз* стать совершенным. Каждый раз он этот шанс упускает, вновь и вновь совершая «грехопадение» в пучину спонтанных, неархетипических действий, — но каждый раз получает прощение и новый шанс. Свобода не совершать новые ошибки всегда при нём. (И почему-то он всегда дурно пользуется этой свободой, добавлю я). Более того, «современному человеку» только кажется, будто он творит историю, — архаический же творит более чем историю: с каждым праздником, с каждым Новым годом он соучаствует в самом Творении, он совершает акт космогонии. Судьба для него не необратима: его жизненная философия как раз и направлена «на то, чтобы упразднить или преодолеть условия человеческого существования. Тут можно говорить не только о свободе (в позитивном смысле) или об освобождении (в негативном смысле), но и *творении* — ибо речь идёт именно о *сотворении* нового человека. Подобного сверхчеловека — человекобога — исторический человек никогда не помышлял создать даже в своём воображении» (Элиаде 1998: 242).

Вот где творчество! Вот где свобода! И когда человек покидает архетипический рай — только философия, «не исключаящая существования Бога» (Элиаде 1998: 244) способна сохранить за ним эти возможности. Иначе его ждёт «ужас перед историей», чувство собственной никчемности, нравственный тупик, и в конце концов — физическое или моральное самоубийство, то самое творческое бесплодие, в котором «современный человек» так самонадеянно упрекал «архаического человека».

Вот тут, по-моему, дар тонкого аналитика изменил Элиаде. Можно понять его лично как человека, видевшего крушение миров и опасавшегося ещё худших катастроф, но можно ли с ним согласиться? Начать с того, что вся современная масс-культура сознательно построена на актуализации архетипов, на приведение в действие этих безотказных природных механизмов, восстанавливающих душевное равновесие. Но результаты — разве они хоть немного напоминают тот архаический рай, об утрате которого так сожалел наш автор? Вспомните хотя бы чудовищные мексиканские сериалы и их зрителей! Или «геймеров» — фанатиков компьютерных игр (тоже построенных на шаблонном архетипическом поведении) — среди прочих действующих лиц компьютерного мира геймеры распознаются издали: глаза у них пусты, как у наркоманов. Или поведение людей в толпе — будь то толпа на митинге или толпа «фанатов» очередной поп-звезды? Или... э, да что говорить!

Но, быть может, в архаических культурах было не так? Элиаде считает, что каждый ритуал, имитирующий Творение, тем самым давал человеку возможность начать новую безгрешную жизнь. Хотя раз эта возможность не была упущена? Он указывает на чудовищные последствия современного исторического развития, которые привели к истребительным войнам, депортациям, уничтожению целых народов. А разве в архаическом обществе всего этого не было? И разве по масштабам архаического сознания гибель целого племени (от рук врагов, от эпидемии, от природной катастрофы) — это не гибель целого мира? Он пишет, что «архаический человек» имел свободу подлинного творчества, но ссылается при этом на «цивилизации Востока», явно имея в виду индийскую, с которой был близко знаком, а Индия уже далеко ушла от «рая архетипов». Я далёк от мысли, что цитата из Маркса в конце работы может заменить выводы. Но стоит вспомнить, что писал в своё время Маркс об этой самой Индии:

«Мы не должны забывать, что эта лишённая достоинства, неподвижная, растительная жизнь, эта пассивная форма существования вызывала, с другой стороны, в противовес себе дикие, слепые и необузданные силы разрушения и сделала в Индостане даже убийство ре-

лигиозным ритуалом. Мы не должны забывать, что эти маленькие общины носили на себе клеймо кастовых различий и рабства, что они подчиняли человека внешним обстоятельствам, вместо того чтобы возвысить его до положения властелина этих обстоятельств, что они превратили саморазвивающееся общественное состояние в неизменный, предопределённый природой рок и тем самым создали грубый культ природы, унижительность которого особенно проявляется в том факте, что человек, этот владыка природы, благоговейно падает на колени перед обезьяной Ханумани и перед коровой Сабалой» (Маркс, Энгельс 1970: 522).

Свобода и творчество, которые находит Элиаде у Человека Неразумного, на поверку оказываются куда более иллюзорными, чем у «человека исторического». Они существуют только в виртуальном мире его мифологических представлений. Это — свобода вечно повторять попытки достичь недостижимого. И если для человека архаического такой способ существования — единственно возможный, ибо он ещё не знает другого, то для человека современного такое доступно лишь при условии добровольной «мозговой кастрации», отказа от всего лучшего, что в нём есть, — история фашизма доказала это наглядно. Это свобода наркомана, погрузившегося в мир своих грёз и забывшего дорогу назад. Это свобода геймера, царствующего в своих мирах от фирмы Microsoft Corporation и забывающего даже о еде и сне. Это свобода слепца, смело шагающего в пропасть, которой он не видит. Это свобода персонажа Стругацких («Хищные вещи века»), умирающего в ванне от нервного истощения, вызванного искусственным генератором фанатизма — «слегом». (Между прочим, ещё сто лет назад этот диагноз — «нервное истощение» — был известен любому врачу и считался распространённой причиной смерти. Нынешняя медицина о нём забыла — и, по-моему, как раз не вовремя: истощение всех ресурсов нервной системы, вплоть до распада личности, — реальнейшая угроза в современных виртуальных мирах).

Кстати, о «Хищных вещах века». Наверняка А. и Б. Стругацкие к 1965 году, когда написали эту книгу, не могли прочесть Элиаде. Но их размышления в начале 11-й главы звучат так, словно они читали «Миф о вечном возвращении» и спорили с его автором:

«...Эта давняя система воспитания ставила и ставит своей целью прежде всего и по преимуществу подготовить для общества квалифицированного, но оболваненного участника производственного процесса. Эту систему не интересуют все остальные потенции человеческого мозга, и поэтому вне производственного процесса человек в массе остается психологически человеком пещерным, Человеком Невоспитанным. Неиспользование этих потенций име-

ет результатом неспособность индивидуума к восприятию нашего сложного мира во всех его противоречиях, неспособность связывать психологически несовместимые понятия и явления, неспособность получать удовольствие от рассмотрения связей и закономерностей, если они не касаются непосредственного удовлетворения самых примитивных социальных инстинктов. (...) Человек Невоспитанный воспринимает мир как некий по сути своей тривиальный, рутинный, традиционно простой процесс, из которого лишь ценой больших усилий удаётся выколлотить удовольствия, тоже в конце концов достаточно рутинные и традиционные. (...) Остаются основания предполагать и опасаться, что успехи психотехники приведут к таким способам волновой стимуляции мозга, которые подарят человеку иллюзорное бытие, яркостью и неожиданностью своей значительно превышающее бытие реальное. И если вспомнить, что фантазия позволяет человеку быть и разумным существом, и наслаждающимся животным, если добавить к этому, что психический материал для создания ослепительного иллюзорного бытия поставляется у Человека Невос-

питанного самыми темными, самыми первобытными рефлексам, тогда нетрудно представить себе тот жуткий соблазн, который таится в подобных возможностях».

И даже Ф.Ницше, на идеях которого во многом покоится концепция самого Элиаде, признавал как минимум, что «историческое и неисторическое одинаково необходимы для здоровья отдельного человека, народа и культуры» (Ницше 1998b: 165).

Впрочем, не будем придирчивы. Не будем упрекать Мирчу Элиаде, человека сложной судьбы, за то, в чём не можем с ним согласиться. Он имел право на свой исторический пессимизм, который дорого оплатил. Но он был замечательным учёным, умевшим глубоко проникнуть в духовный мир чуждых для нас культур, и он был человеком, остро чувствовавшим духовное нездоровье своего времени и пытавшимся «восстановить расшатавшийся век». Спасибо ему за то, что он сделал. И спасибо издательству «Алетейя», познакомившему читателей «одной шестой части суши» с одним из главных произведений этого, без сомнения, яркого писателя и глубокого мыслителя.

ЛИТЕРАТУРА

- Бурлаков И.В. 1999. Психология компьютерных игр. // Наука и жизнь. №№5-8.
- Гальфрид Монмутский. 1984. История бриттов. Жизнь Мерлина. М.
- Гейне Г. 1958. Письма о Германии. // Гейне Г. Собр. соч. в 10-ти тт. Т. 7. М. С. 421-430.
- Кант И. 1980. Конец всего сущего. // Кант И. Трактаты и письма. М. С. 279-291.
- Маркс К. 1970. Британское владычество в Индии. // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения в трёх томах. Т. 1. М. С. 517-523.
- Мень А.В. (Эммануил Светлов). 1971. Магизм и единобожие. Религиозный путь человечества до эпохи Великих Учителей. Брюссель. Жизнь с Богом.
- Михайлов А.Д. 1984. Книга Гальфрида Монмутского и её судьба. // Гальфрид Монмутский. История бриттов. Жизнь Мерлина. М. С. 196-227.
- Муравьев В. 1988. Предыстория. // Толкиен Дж.Р.Р. Хранители. М. Радуга.
- Ницше Ф. 1998а. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм. // Ницше Ф. Собр. Соч. в 2-х тт. Т. 1. М. С. 45-158.
- Ницше Ф. 1998b. О пользе и вреде истории для жизни. // Ницше Ф. Собр. Соч. в 2-х тт. Т. 1. М. С. 159-232.
- Платон. 1994. Государство. // Платон. Собр. соч. в 4-х тт. Т. 3. М. С. 79-420.
- Современная западная философия. 1991. Словарь. Сост. Малахов В.С., Филатов В.П. М.
- Урбах Э.Э. 1989. Мудрецы Талмуда. Иерусалим. Б-ка Алия.
- Элиаде М. 1998. Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость. СПб. Алетейя.
- Элиаде М. 1937. Почему я верю в победу легионерского движения. // <http://resist.gothic.ru/arhiv/garda4.html>
- Юнг К.Г. Концепция коллективного бессознательно-го. // Юнг К.Г. и др. 1998. Человек и его символы. М. С. 337-354.
- Eliade M. 1991. Cosmologie și alchimie babiloniană. Iași. Moldova.
- Eliade M. 1992. Istoria credințelor și ideilor religioase. Chișinău. Universitas.
- Kelley L., Ross Ph.D. Mircea Eliade (1907-1986). // <http://www.friesian.com/eliade.htm>
- Kernbach V. 1989. Dicționar de mitologie generală. București.
- Rennie B. Mircea Eliade (1907-1986). // <http://www.westminster.edu/staff/brennie/eliade/mebio.htm>