
Проблема Небуття в працях Мірче Еліаде

Петру Урсаке

УДК 111.82

Petru Ursache. The Question of Nothingness in Mircea Eliade's works. Mircea Eliade still wakens a large interest, both in Romanian and international literary circles as his complex personality, but especially his studies, greatly inspired, partly due to the orientation towards the past, and partly to their synchronic amplitude, which can hardly be included in a category by the hermeneutists. Petru Ursache, who dedicated many years to the elucidation of the mysteries created by the great scholar manages to lift a great part of the veil which covers the works of the historian of religions. In the paper the author approaches one of the main topics of Mircea Eliade's mythological system, the problem of nothingness.

Petru Ursache. Problema neantului în opera lui Mircea Eliade. Mircea Eliade încă stârnește un mare interes, atât în cercurile literare românești, cât și în cele internaționale, din cauza interesului pe care personalitatea lui complexă, dar mai ales studiile sale, inspirate în mare parte de orientarea sa către trecut, de o mare amplitudine sincronică, însă care cu greu poate fi încadrată într-o categorie de către hermeneuți. Petru Ursache, care și-a consacrat mulți ani elucidării misterelor suscitade de marele savant reușește să ridice în mare parte cortina care învăluie lucrările istoricului religiilor. În articol autorul atinge una dintre principalele teme ale sistemului mitologic al lui Mircea Eliade, și anume problema neantului.

Проблемі Небуття Мірче Еліаде присвятив значну частину свого доробку. Її детальний аналіз наведено в його праці «Міфи, сни й містерії». Небуття хвилювало носіїв дописемних культур і викликає неспокій у сучасному західному світі. М. Еліаде сприймає Неспокій, як і С. К'еркегор (на якого він постійно посилається) як систему методології науки. Концепція Небуття, яка характеризує всю західну духовність, в історика релігії виникає дифузно, без чіткого посилання на джерела, хоча «всі дороги ведуть до» Ж.-П. Сартра. У цитованій праці висловлено таку думку: «Пропонуємо забути й дослідити Неспокій сучасного світу через призму історії релігій. Ця спроба може видатися щонайменше дивною, якщо не марною. Бо для декого неспокій сучасного світу є результатом історичної напруженості, що пов'язано з нашим часом; цей факт пояснюється лише фундаментальними кризами нашої цивілізації, і нічим іншим. І тому навіщо ми повинні порівнювати цей історичний момент, у якому ми живемо, із символізмом і релігійними ідеями інших епох та дуже давніх цивілізацій?» [1, с. 60]. Це питання риторичне й не спростовує можливості пошуку адекватної робочої методології. Для того, щоб дослідження було ефективним, автор пропонує дві стратегії. Не лише Неспокій може бути причиною Небуття, але й навпаки. Проте оскільки це почуття існує в усіх культурах, давніх і сучасних, його слід розглядати в історичній перспективі, щоб дослідити його джерела. У такий спосіб можна зрозуміти: чому поняття «Небуття» не розглядається в первісних суспільствах як трагічна й невідворотна проблематика існування та які рішення слід прийняти для вилікування західної думки. Це було б стрижнем першої стратегії, яка полягає в дослідженні поняття «Небуття» в індійців, а також у дописемній культурі.

Необхідно пам'ятати про неймовірний, на думку автора, факт: європейці не сприймають Небуття як фатальну реальність, як незворотне згасання, бо їм цілком достатньо пояснення біологічних і раціоналістич-

них причин Смерті. Отже, Неспокій не має певного визначеного об'єкта Смерті. Він виникає як дифузне занепокоєння, як «страх», криза пізнання та обмеження. Але Неспокій провокує занепокоєння. Тому в архаїчному світі, Неспокій зумовлений страхом Смерті та сприймається як певна хвороба; страх на Заході приховано між причиною й ефектом. Він виникає як особлива, суто екзистенційна хвороба. Травматизм сучасності є результатом надлишку концептуалізації та «пристрасті до історіографії», властивої для Заходу. Індивідуум, занурений у свої турботи, уже не розуміє сенсу справжнього Буття, природу першопричини та важливість останнього ефекту. Проте аналітична психологія «навчила нас надавати більшого значення активній присутності символу, а не свідомому досвіду, який ним маніпулює й оцінює його. У цьому разі факт сам стає очевидним: бо популярність історіографії є єдиним і найбільш очевидним аспектом відкриття історії; інший, глибший, аспект пов'язаний з історизмом кожного людського існування та передбачає біль зіткнення зі Смертю» [2, с. 71].

Архаїчний символ залишається незмінним. Він не зазнає історичного становлення, і тому представляє єдину основу думки й існування, що є завжди монолітними на рівні аналітичної психології. Подібно до того, як акт пізнання диктує неофіту бачення крізь оманливу завісу майя, так і у разі пізнання Небуття пропонується аналогічне вправа, а саме, пізнання подвійної структури тимчасовості в західній концепції. І тут (на цьому «тілі») можна побачити справжню причину, втілену в міфічному символі – відмінність може бути номінальною: з одного боку, міфічний символ є еквівалентом божества, спонукаючи до пізнання, а з другого, знову з'являється символізм Смерті-воскресіння, точніше, Смерті як неминучої реальності.

Як і у «вічному поверненні», ми досягли початку, тобто саги ініціації неофіта. Автор постійно шукає «походження» для того, аби пізнати всі типи пізнання,

дотримуючись принципу, за яким дописемне мислення є фундаментальним і осмисленим. У межах «екзистенційного комплексу» йшлося про пізнання в цілому. Для пояснення неспокою визначається певний онтологічний центр – Смерть, що є фундаментальним досвідом: «Справді, частково важливим є те, що розглянуто абсолютно інакше – у межах дослідження поховальних ритуалів і фольклору. Така сучасна пристрасть до історіографії розкриває перед нами архаїчний символізм Смерті. Часто згадувалося про те, що Неспокій сучасної людини пов'язаний з усвідомленням його історичності, а це у свою чергу пояснює Неспокій перед зустріччю зі Смертю та Небуттям» [1, с. 64–65].

Отже, ситуація з пристрастю до історіографії подібна до випадку з майя. Це приховує справжню причину Нespoкою, але підсвідомо консервує її в символічних структурах. Людина виникає як квінтесенція, звідки й бере початок її подвійна екзистенційна доля: з одного боку, трагічна (але не через свою смертність, а тому, що вона неспроможна пояснити Смерть психологічно й онтологічно, не лише біологічно); а з другого, комічна, у шопенгауерівському розумінні, протиставляючи вічні архетипи нещасним випадкам. Але конфлікт між трагічним і комічним вказує також на джерело абсурдності як визначальної міри сучасної духовності, поряд з Небуттям.

На відміну від сучасного Заходу, охопленого неспоком перед обличчям Небуття та Смерті, первісним культурам, так само як і християнству, відомі й інші якісно вищі види цінностей. І для них притаманний Неспокій (і навіть неспокій перед Смертю). Проте у таких культурах Смерть вважають «обрядом переходу» до «іншої форми існування» та ніколи не сприймають її як абсолютний кінець (автор хоче сказати – як Небуття). «Саме тому до неї завжди звертаються у зв'язку із символізмом і ритуалами ініціації, відродження або воскресіння. Це не означає, що неєвропейці не мають досвіду Нespoкою перед Смертю. Ця емоція присутня, але не як щось абсурдне чи марне. Навпаки, їй надають найважливішого значення, як і Нespoкою, невіддільному від думки про досягнення нового рівня існування. Смерть – це Велика Ініціація. Проте в сучасному світі Смерть позбавлена свого релігійного значення. Ось чому вона прирівнюється до Небуття. А перед Небуттям сучасна людина безсила» [1, с. 162].

Припущення про релігійний елемент у структурі Небуття належить Н. Іонеску. Він писав: «Правдиво те, що вища ідея має більше джерел у людській душі. Але вона містить завжди елемент інтелектуальної логіки, завдяки чому ми можемо її пов'язати з метафізичним непізнанням. Непізнаним тоді стає сильний Бог, абсолютний володар світу, який втамовує спрагу нашої душі, залишаючись таким же несприйнятним для нашого обмеженого мислення. Ідея Небуття з її неминучою складністю, присутня автономно в глибині нашої душі (присутність, результатом якої може бути досягнення існування), є етапом пізнання Божої ідеї, імпульсом, що підштовхує нас до сприйняття Абсолюту. Божественна ідея, як і ідея Небуття, є кінцевою ідеєю,

місцем, де стомлене мислення може знайти відпочинок. Я міг би сказати, що Божественна ідея є екзистенційним і плідним еквівалентом ідеї Небуття, порожньої та стерильної» [3, с. 69].

Архаїчний Неспокій не тотожний Небуттю через ініціаційні випробування, властиві для нього. Пастух з «Міоріци» переконливо ілюструє ініціаційне випробування. Смерть для нього означає аналогічну подію. Знаючи лімінальне значення природного існування, він не впадає у відчай, а зустрічає її «примиреним і сильним» (Міхаїл Садовяну), готовим до возз'єднання з пращурами, які чекають на нього. З естетично-філософського погляду можна вести мову про моральну перемогу обраної людини над законами біології та долею. Це також є прикладом «пережитої Смерті» за теорією С. К'еркегора. На його думку, неофіт *вивчає: як потрібно вмирати* через власний досвід ініціації, до того, як явище відбудеться природно, біологічно. Смерть не видається йому важливою внаслідок її очевидної фрагментарності. Помирають в одній площині й відроджуються в іншій. Через ініціацію випробовують моральний аспект Смерті; інакше кажучи, неофіт «пізнає» її та перемагає. С. К'еркегор стверджує: «Тому що *вмерти* означає те, що все закінчилося, але переступити через Смерть означає пережити власну Смерть; і прожити одну лише мить означає прожити вічність» [2, с. 189].

Випробування і «переживання» Смерті, за С. К'еркегором, характерні не лише для традиційних культур, але й для християнства, за винятком сучасного Заходу. Неспокій перед Смертю на Заході пояснюється втратою віри. С. К'еркегор плутає Неспокій перед Смертю (вирішений через символічний та «терапевтичний» експерименти людини дописемної культури, як ми бачили на прикладі пастуха з «Міоріци») зі страхітливим і генеруючим тривогу Небуттям. І тут М. Еліаде звертає увагу на моральну ідею данського філософа: «якою є віра, такою є і людина; або: вірити – це існувати» [2, с. 189].

Звісно, християнська релігія зберегла символіку Смерті та способи вирішення станів Нespoкою через спасіння. Румунський автор знаходить відповідності між християнством і архаїчними та неєвропейськими культурами. Перші побудовано на тій самій кореляції між сакральним і мирським часом. Згадані категорії часу відрізняються періодичними розривами в постійному протиставленні: мирський час розвивається в розумінні невідворотної лінійності, сакральний відроджує рух по колу, щоразу встановлений через космогенез. Унаслідок цього мирський час, що зазнає ерозії та деградації, визнає тимчасовість як послідовність. Він формує стан Нespoкою перед Смертю, який прирівнюють до Небуття. Мирським є той час, який символічно «вмирає»; завдяки чому сучасний європейець розуміє Смерть як невідворотний кінець. Натомість літургійний час і сакральний час створюють ілюзію сталості та спасіння через свій статус «вічного повернення».

За таких обставин історик релігії знаходить спільне з доктриною З. Фрейда і взагалі з *фундаментальною*

терапевтикою віденського професора. М. Еліаде розглядає райський стан, оточений ореолом священного часу, як наближений до інфантильного досвіду. Такі паралелі можливі лише тоді, коли не бажаємо бачити втручання онтогенезу у філогенез. Моральний порядок постає переверненим. Якщо припустити парадокс, це означає, що ранній вік індивідуума набуває особливого значення для власного існування, а також те, що всі подальші дії кореспондуються з минулим, як і міфічна історія людства ґрунтується на космогонії. Отже, історія індивідуума складається з двох категорій дій: одні – ті, що відбувалися в постнатальному періоді, інші – у дорослому житті. Як відомо, у З. Фрейда лише перші мають значення, бо вони приховують екзистенційну хворобу, спровоковану інфантильним травматизмом, генеруючи стан Неспokoю: «Зцілення полягає в точності в “поверненні з тіні”, у віднайденні шляху для оновлення кризи, у відродженні психічного травматизму та його інтеграції у свідомість. Цю оперативну практику можна перенести також щодо термінів архаїчного мислення у тезі про те, що зцілення полягає у відновленні існування, у повторному народженні, щоб стати сучасником “початку”: і це є лише ініціацією визначного початку, інакше кажучи, космогонією» [1, с. 56].

Отже, з погляду «терапевтичної» техніки подібності є переконливими. Як первісна людина, так і пацієнт З. Фрейда, витримують доведення до свідомості причини Неспokoю, яке провокує хворобу та страх перед Смертю. М. Еліаде доповнює погляди З. Фрейда, наводячи деякі думки К.-Г. Юнга, і посилається знову на колективні архетипи як первісні психічні структури. Вони не тяжіють до свідомості відповідно до фрейдистської психоаналітичної практики, яка збагачує індивідуальний досвід. Навпаки, архетипи К.-Г. Юнга є безособовими, як і ідеї Платона, і індивідуальна свідомість їх не може запам'ятати, якщо вони до неї не належать. Тому справжнє пізнання, яке б вивчало людство, вимагає ставити питання про вид, а не про індивідуум. Європейці змістили екзистенційний акцент з концепції Смерті на концепцію Небуття, тому що звернули увагу на індивідуальну й історичну природу Неспokoю. Символічно-архетипний підхід передбачає морально ефективніше вирішення питання, оскільки Смерть тут сприймається як пережитий досвід.

Ті самі ідеї переформулював М. Еліаде, екстраполювавши їх безпосередньо на представника архаїчного мислення, спеціально представленого в образі критика Заходу. Це другий стратегічний напрям досліджень історика релігії, який зберігає дух компаративізму, але цього разу робить це полемічно. Інакше кажучи: «що сказав би неєвропеєць щодо цієї метафізичної ситуації?». Опитаний за допомогою журналістських термінів, він міг би з чіткістю дорослого героя «Міоріци» відповісти, що страх перед Смертю був йому відомий з ритуалів ініціації, коли йому було відкрито: як перемогти дитячу ментальність. Тоді Смерть постала перед ним для того, щоб викликати в нього Неспокій і Страх: він їх пізнав «безпосередньо». Він їх відчув через ініціальне випробування. «Неспокій перед

Смертю, пережитою первісною людиною, – на думку М. Еліаде, як і С. К'еркегора, – відбувається під час ініціації». Неофіт відчуває себе введеним до світу символів, що передбачає для нього конкретні відношення: він має існувати тривалий час у підземеллі або лабіринті, де володарюють демони, душі прашурів і монстр, який намагається його проковтнути. Усе це представляє «інший» світ, потойбічний. Світ темряви, добре сформований, провокує в нього сильний страх Смерті. Він постає перед неофітом «реальним». Міфічно-ритуальний комплекс, творець сакральності, послуговується повною довірою в архаїчному менталітеті. За З. Фрейдом, період ініціації (який у деяких народів триває до десяти років) є еквівалентом справжнього психоаналітичного лікування. Індивідуум знайомиться через шок з реальністю Смерті – це факт, що дозволяє йому звільнитися від неї, як і від неспокою.

«Ця ініціація передбачає тортури й випробування, які досягають найвищої міри в ритуалі, що символізує Смерть і Воскресіння. Цей ритуал – найжахливіший з усіх, оскільки передбачається, що юнака має проковтнути чудовисько, або його поховують живцем, або він загубиться в джунглях, що означають Пекло. Саме так первісна людина оцінювала б наш біль, розширений до колективного впливу. Сучасний світ є ніби людиною, яку проковтнуло чудовисько і яка веде боротьбу в пійм'ї його черева; або людиною, що заблукала в дикій місцевості чи лабіринті, яка сама є символом пекельного. Тому ця людина мучиться, вона вважає, що вже померла та перебуває на межі Смерті і не бачить жодного розв'язання ситуації, окрім темряви, Смерті чи Небуття».

Проблематика Смерті та Небуття зазнала пізніше остаточної критики одного індійця. Так робить автор завжди, зіставляючи європейськість та азійство. Відповідно до індійського погляду, європеєць є суто історичною істотою, яка зазнає багатостороннього детермінізму: спадковості, індивідуальної психіки, історичності власної поведінки. Вона перебуває фактично завжди «у ситуації», тобто в постійному власному становленні, але будує свою історичність на односторонніх та фальшивих фактах. Індійський філософ доповнив би це твердження думкою про те, що це «скрутне становище» нам знайоме вже тривалий час; це ілюзорне існування в майя. І ми називаємо його ілюзорним саме тому, що воно зумовлене Часом, Історією. Саме тому Індія ніколи не надавала філософського значення Історії. Індія сповнена думками про Буття; а Історія, створена через становлення, є лише однією з форм Небуття. Але це не означає, що індійська думка відмовилася від аналізу історичності: її метафізика й інженери душ давно підійшли до глибокого витонченого аналізу того, що в західній філософії зараз називається «бути у світі» або «бути в ситуації»: йога, буддизм і веданта продемонстрували відносність, а отже і нерелятивність кожної «ситуації, кожної «умови».

Підсумовуючи, можна констатувати, що європейська екзистенційна формула «бути у світі» відповідає

індійській «бути в майя»; звідси й трагізм європейця в момент відкриття того факту, що він підвладний Смерті, що він «вийшов з Небуття і перебуває на шляху до Небуття».

Дивним видається індійцю те (а подив, фактично, належить М. Еліаде), що європейець, хоча й зрозумів невпевненість свого історичного мислення, проте дотримується і навіть виправдовує своє песимістичне та драматичне існування. Якщо припустити ситуацію, у якій європейця запитали, як «це зробили» первісна людина й індієць, це було б пояснено так: «Ви мене запитуете, – сказав би він, – для того, щоб “померти для Історії”, проте людина не є і не може бути нічим, крім Історії, оскільки сама її сутність є тимчасовістю. Потім ви пропонуєте мені відмовитися від мого істинного існування та знайти притулок в абстракції, у чистому Бутті, в атмані. Я маю пожертвувати своїм титулом творця Історії для того, щоб існувати неісторично, неавтентично, без жодного людського змісту; гаразд, я вважаю за краще змиритися з моїм Неспokoєм. Принаймні, він не відмовляє мені в певній героїчній величі, яка полягає в усвідомленні людського становища та його прийняття».

Література

1. *Eliade M. M. Rêves et Mystères.* – Paris : Gallimard.
2. *Kierkegaard S. Traité du desepoire.* –

Paris : Gallimard, 1931.

3. *Ionescu N. Ideea de Neant // Gândirea.* – 1933. – Mai.

Палка промова М. Еліаде на захист європейця така. Ідея переносить європейця в ситуацію Сізіфа: «Потрібно уявити собі Сізіфа щасливим». Насправді, існує героїзм, цілком виправданий у драматичному виборі Неспokoю. Факти засвідчують відмову сучасної людини побудувати своє існування на імпровізації ініціації чи на ілюзії. Немає вже впевненості в тому, що сучасний індієць відкине одну «ілюзію» (символізм майя), замість іншої – Абсолютного Існування. «Вигнання міфу не є досконалим. Відповідно до постійного динамізму, властивого розумовій діяльності, а психоаналітика ілюструє його за допомогою численних прикладів, цензурований елемент відбувається як каєття, настільки наполегливо, наскільки великою була енергія, призначена для відторгнення» [4, с. 169].

Ми розглянули три різні види розуміння Небуття. Нам видається правильним те, що Неспokій не є одноосібним психічним досвідом. Так само, як існує невизначена кількість видів страждань, так і Неспokій як екзистенційна хвороба, яка виявляється в трьох згаданих секторах культури, відрізняється в кожному з випадків настільки, наскільки вони ілюструють власні концепції розуміння та сприйняття Неспokoю, Смерті й Небуття.

4. *Gusdorf G. Mit și metafizică.* – Timișoara : Amarcord, 1996.

Переклад з румунської Антонія Мойсея