

НАЦИОНАЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ НАУК БЕЛАРУСИ
Институт философии

Н. А. Никонович

**ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ
ФИЛОСОФИИ МИФА М. ЗЛИАДЕ:
ОСНОВНЫЕ ИДЕИ
И КОГНИТИВНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ**

Минск
«Беларуская навука»
2018

УДК 130.2+165.9

ББК 87.3

164

Рецензенты:

заслуженный деятель культуры Республики Беларусь,

доктор философских наук, профессор В. А. Савков,

доктор философских наук, доцент П. Г. Мартынов

Никонович, Н. А.

Н64 Теоретический анализ философии мифа М. Элиаде: основные идеи и когнитивный потенциал / Н. А. Никонович. – Минск : Беларуская навука, 2018. – 151 с.
ISBN 978-985-08-2273-4.

В издании анализируются и структурируются основные части и тематические конфигурации философии мифа и религии всемирно известного европейского мыслителя румынского происхождения, создателя Чикагской школы сравнительного религиоведения М. Элиаде. Идея ученого легла в основу разработанной автором монографии новой методологии культуры. Определены пути синтеза философии мифа М. Элиаде с другими значимыми в современной гуманитарной науке парадигмами. На основании междисциплинарного синтеза идей М. Элиаде, К.-Г. Юнга и С. Грофа предложена новая концептуальная модель мифо-религиозного опыта: исторосмы – интитуальные основания теории, уровни концептуальных обобщений; субуровни – эпистемология, онтология и феноменология мифологического и религиозного опыта. Данное методологическое исследование является первой комплексной работой о М. Элиаде в Республике Беларусь.

Предназначено для студентов и преподавателей вузов, ученых, специалистов в области гуманитарных и философских наук, а также всех, интересующихся данной проблематикой.

УДК 130.2+165.9

ББК 87.3

ISBN 978-985-08-2273-4

© Никонович Н. А., 2018

© Оформление. РУТ «Издательский дом «Беларуская навука», 2018

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие (В.А. Сидоров)	4
Введение	8
Часть 1. Анализ основных направлений исследования философии мифа и религии М. Элиаде	12
Часть 2. Культурно-философский проект М. Элиаде	20
2.1. Теоретические предпосылки и категориальный контекст формирования идей М. Элиаде	20
2.2. Проблема архаизма как конститутивных элементов сознания и культуры: от мифологической к трансверсальной парадигме	36
2.3. Антропологическое измерение идей М. Элиаде	55
Часть 3. Концепция философии истории М. Элиаде	68
3.1. Генезис и модификации идеи историзма в европеизированной мысли	68
3.2. Дихотомия миф – история в контексте мифо-этнологического подхода М. Элиаде	82
3.3. Сакральность времени и циклическая парадигма М. Элиаде	98
Часть 4. Теоретико-методологическое значение взглядов М. Элиаде для исследования проблем философии культуры и религии	109
4.1. Концепция М. Элиаде в контексте исследования культурно-личностной идентичности	109
4.2. Роль идей М. Элиаде в формировании новой методологии гуманитарно-религиоведческого знания и проблема синтеза парадигм	119
Заключение	134
Список использованных источников	139

ПРЕДИСЛОВИЕ

Монография Н. А. Никонович можно назвать первой книгой в Беларуси, по сути, открывающей белорусскому читателю имя (и, разумеется, дело) М. Элиаде. Это инновационная работа, в которой на фоне анализа теоретического наследия выдающегося ученого предложены новые способы исследования такого глобального культурного феномена, каковым является миф. Монография обладает несомненной актуальностью, связанной с необходимостью научного и системного осмысления наследия известного европейского мыслителя румынского происхождения. Именно такой научно-философский подход представлен в работе Н. А. Никонович, что придает ей фундаментальность, ценность и значимость. В данном контексте изучение и экспликация идей известного ученого приобретает особую культурно-ориентированную размеренность, что открывает возможности анализа новых форм мифологического сознания, архаических оснований мифа и религии. Сложность и многозначность таких явлений культуры, как миф и религия, требуют глубокого и многостороннего исследования, рассмотрения их онтологического, гносеологического и антропологического уровней, что детально осуществлено в данном исследовании. Оно является первой и весьма успешной попыткой системного и компаративного анализа философской концепции мифа М. Элиаде в Беларуси, способствующей развитию философской науки. Поставленные в работе вопросы важны для формирования новых подходов в философии культуры. Идея М. Элиаде имеет большое значе-

ник для изучения современных культурных процессов, а также для экспликации антропологического измерения культуры.

Работа вносит существенный вклад в развитие современной белорусской философии. Автор подробно рассматривает философию мифа М. Элиаде в контексте современных проблем – критика идентичности, мультикультурализма, кросс-культурности и других, что является несомненной заслугой автора. Это цельная и завершенная работа, в которой нашли свое решение ряд важнейших проблем философского, культурологического, антропологического плана. Выявлено своеобразие концепции мифа М. Элиаде, что зафиксировано в дефиниции, предложенной автором монографического исследования, – «мифо-онтологическая парадигма». В сопоставлении с другими парадигмами философии мифа определено, что специфичность подхода выдающегося мыслителя в изучении онтологии мифа заключается в том, что он направлен на рассмотрение мифа «изнутри», что позволило автору настоящего издания классифицировать подход М. Элиаде как *суб*-подход по аналогии с подобным подходом в этнологии. Новизна идей монографии заключается в том, что разработан оригинальный метод анализа философии мифа как культурного феномена; раскрыты новые онтологические и культурологические конститутивные аспекты архетипов человеческого мышления. Осуществлена теоретическая реконструкция циклической концепции и фундаментальный анализ структурных частей мифо-онтологической парадигмы М. Элиаде. Обоснованы возможности использования основных идей философа в качестве методологии исследования культурных типов и их спецификаций, выдвинуты новые подходы к исследованию культуры, новые способы культурной демаркации. Реконструирована философская антропология румынского исследователя, в связи с чем впервые показано и обосновано методологическое значение дихотомии *domo teibrica* и *domo biologica*, содержащейся в работах М. Элиаде, для осмысления социокультурных процессов. Подобные методологические инновации, содержащиеся в монографии белорусского ученого Н. А. Никсанович, придают ей фундаментальность и задают новый методологический вектор исследования культур.

В работе детально проанализированы исследования в рамках онтологии и эпистемологии истории, их сходство и отличие от подхода М. Энаде. На основании анализа существующих в науке концепций идентичности определено методологическое значение энадовской философии мифа и ее роль для формирования новых парадигм идентичности. В связи с этим Н.А. Никонович затрагивается фундаментальная проблема идентичности белорусской культуры и раскрываются возможности идей румынского ученого для ее анализа.

Существенные новаторские элементы содержатся в концептуальном анализе проблем осмысления истории М. Энаде, в связи с чем автором монографии впервые выявлены существенные свойства энадовской концепции философии истории и определен подход мыслителя в современной философии истории и культуры как неклассический и циклический. Введены в научный оборот такие понятия, как «мифо-онтологическая парадигма», «сакральная культура», «интроинсистема».

Огромное значение для философской науки имеет разработанный на базе теории М. Энаде и предложенный Н.А. Никонович научно обоснованный подход к изучению и анализу таких понятий, как «время», «историчность», «сакральность», что предоставляет возможности для разработки новых способов и методов классификации культур. Сама по себе разработка нового способа классификации культур на основании идей М. Энаде является абсолютно новой идеей как в белорусской, так и зарубежной философии. Автором монографии построена целостная интерпретационная картина всей философии мифа М. Энаде, а также развита и обоснована собственная концепция, которая заключается в выдвижении и доказательстве идеи существования двух типов культур – сакральной и десакрализованной. Таким образом, в работе, помимо комплексного философско-культурологического анализа идей М. Энаде, содержится экспликация их значения для развития современной философии культуры.

Автором также детально рассмотрены теоретические предпосылки формирования идей М. Энаде (это касается представ-

ленности этнологических концепций Л. Леви-Брюля, К. Леви-Стросса, Б. Малиновского), при этом определено место знадковской философии мифа среди современных парадигм философии мифа и культуры. Циклическая парадигма М. Элиаде представлена в сравнительном анализе с современными парадигмами онтологии времени и концепцией «вечного возвращения» Ф. Ницше, при этом выделены ее сущностные свойства. Особенно удачным выглядит сравнительный анализ двух значительных подходов к изучению архаики – М. Элиаде и К.-Г. Юнга, дополненный феноменологией сакрального Р. Отто.

Следует отметить, что положения настоящей монографии представлены не только в русско- и белорусскоязычном интеллектуальном пространстве, но также и в испаноязычном сегменте. Это касается публикаций автора в университетских изданиях Испании (Севилья) и Колумбии (Барранкилья).

Исследование Н. А. Никонович обладает существенной научной, философской, культурологической значимостью. В научном плане оно может быть основой создания новых подходов в философии культуры, ибо синтезирует, воплощает в себе достижения науки в культурантропологической, мифологической и аналитико-психологической сферах. Именно здесь автор на основе мифо-онтологической парадигмы М. Элиаде как бы выходит за рамки идей всемирно известного мыслителя и предлагает свою концепцию постижения культурных феноменов, что имеет бесконечно важное значение для развития отечественной культуры. И эти новые подходы, как и сама концепция, могут и должны сыграть роль нового импульса в бесконечном процессе анализа отечественной культуры. Можно надеяться, что этот новый импульс будет способствовать пониманию и развитию белорусской национальной культуры. И от этого выиграют и сама наша культура, и белорусская наука, и в итоге мы с Вами, дорогой читатель.

*Доктор философских наук, профессор,
заслуженный деятель культуры Республики Беларусь
В. А. Селевко*

ВВЕДЕНИЕ¹

Мишель Элиаде (1907–1986) – выдающийся современный антрополог, этнолог, историк культуры и религии, разработавший собственную модель мифа, которая наряду с другими концепциями прочно вошла в современное философско-культурологическое знание. М. Элиаде рассматривал такие проблемы, как соотношение мифологизма и историзма, архаического бытия и исторического становления, вопросы сопоставимости культур, постулировал диаметральность двух способов существования в мире – сакральном и профанном бытия. Развитие современной теории культуры расширяет свои горизонты самопонимания и самопрезентации путем актуализация неевропейского опыта оперирования с бытием, универсумом, личностью. Мир становится плюральным, в XXI век открывает возможности для смены западнорестриктного взгляда на культуру и человека на поликультурный и вариативный. В этой связи одной из важнейших методологических проблем становится рассмотрение новых концептуальных подходов в философии мифа, религии и культуры, одним из которых является философия мифа М. Элиаде.

Применительно к изучению мифо-религиозных феноменов существуют различные стратегии интерпретации. Одним из направлений современного гуманитарного знания является философия мифа и культуры М. Элиаде, который постулирует в своих работах новый подход к интерпретации мифа и сопряженных с ним феноменов. Структурализм К. Леви-Стросса базируется на логи-

¹ Работа подготовлена при поддержке Белорусского республиканского фонда фундаментальных исследований (проект № Г17-002).

ческих процедурах экспликации особенностей мифологического мышления, что отличает данный подход от подхода М. Элиаде, поскольку целью является исследование не сущности, а структур мифологического мышления. В трансценденталистской философии религии понятие религиозного высказывается в общий ряд понятийных форм. Анализ подхода М. Элиаде к проблеме соотношения мифологического и исторического бытия, циклических ритмов дает возможность выявить специфику социокультурной динамики современности (процессы унификации и мультикультурализма), а изучение дихотомии «миф – история» в контексте проекта онтологизации мифа М. Элиаде раскрывает перспективы кросс-культурного исследования этих понятий у разных народов. Для анализа современных трансформационных процессов в отечественную науку вводится концептуальное понятие сакральных элементов культуры в качестве ее архетипической структурирующей основы. Методологический поиск оснований культурной идентичности позволил выявить, что эти основания, претерпевая изменения в различных культурах, не исчезают полностью, но принимают латентную форму. В данной работе предпринята попытка структуриации онтологических элементов философии мифа М. Элиаде, репрезентирующих автономно существующие культурные универсалии, рассмотрены концепты мифа и архетипов как методологическая основа парадигмы циклизма.

Научные разработки М. Элиаде относятся к проблемному полю философии и феноменологии религии, теории мифа. Взгляды румынского ученого имеют большое значение для изучения онтологии мифо-религиозного опыта, поскольку позволяют вскрыть онтологические основания мифа и религии. Также следует отметить, что в современном гуманитарном знании существует необходимость апробации новых подходов к феномену мифа и архетипов. Одним из таких подходов является мифо-религиозная парадигма М. Элиаде, которую можно обозначать как мифо-онтологическую [16]. В данном исследовании предлагается интерпретация представленной парадигмы как онтологической в силу того, что М. Элиаде оперирует при анализе рассматриваемых феноменов доисторических культур и религий

древних цивилизаций категорией бытия и бытийственности. Это определение фокусирует онтологические элементы его теории мифа. Вне этих смысловых аспектов трудно адекватно понять референция его системы. Следует заметить, что интерпретация, отрывая различные ракурсы теоретического познания, должна быть когерентна языку и контекстуальной модели, предложенной самим мыслителем. Также возможно обозначение подхода М. Элиаде как онто-феноменологического, что основано на выделении в его концепции двух составляющих: онтологической и феноменологической. Мифо-онтологическая дефиниция проекта М. Элиаде имеет определенные методологические следствия, которые заключаются в переосмыслении стратегии исследования культуры, открывающем возможности методологических новаций в проблемном поле философия религия и культуры. В контексте данного обозначения акцент переносится на мифо-онтологическую составляющую, которая, как показано в данном исследовании, является рубрикатом и классификатором процессов культурной динамики. Об «онтологическом горизонте» применительно к феноменологии религии М. Элиаде пишет и П. Ривёр [104, с. 55]. Элиадовский подход можно считать качественно новой парадигмой в изучении природы мифа, в которой миф является реальностью, нередуцируемой к культурным, социальным и другим основаниям и принадлежностью к которой определяется онтологический статус всех феноменов человеческого бытия. Работы М. Элиаде дают основание говорить о формировании новой онтологической парадигмы в изучении мифа.

Проблема кризиса идентичности стала своеобразным опознавательным знаком современности, и в этом смысле теория мифа М. Элиаде может являться одной из стратегий сохранения культурно-личностной идентичности в глобализующемся мире. Современная культурная стратегия должна заключаться в поиске базового основания культурной идентичности. Таким основанием может быть комплекс взаимосвязанных понятий (миф, артефакт, сакральное), детально разработанных философом, взгляды которого на природу сакрального и мифологического могут служить маркером при анализе и типологии культур.

Данное монографическое исследование является первой комплексной работой о М. Элиаде в Республике Беларусь. Книга содержит многовекторный анализ наследия ученого, включающий вычленивание основных концептов его системы, а также экспликацию их значения для современной культурно-философской науки. Впервые в белорусской гуманитарной науке на системном теоретико-методологическом уровне структурируются и анализируются основные части элиадовской концепции мифа – такие как философия истории, философская антропология, онтология мифа. Проблема мифа у М. Элиаде предполагает раскрытие всей его концепции, поэтому в работе анализируются также ее основные составляющие, как архетип, мифологическое время, «сакральное – профанное» и др. В данной монографии структурируется и детально анализируется религиозно-мифологическая концепция исследователя и показывается ее роль в формировании новой методологии гуманитарно-религиоведческого знания.

Современное гуманитарное знание стоит перед необходимостью выработки новых подходов и синтеза парадигмы. В контексте данной проблемы определены пути синтеза онтологии мифа М. Элиаде с другими значимыми в современной гуманитарной науке парадигмами. В монографии представлена попытка дальнейшего развития идей выдающегося мыслителя в культурологическом, религиоведческом и других направлениях. Идеи М. Элиаде легли в основу разработанной автором настоящего исследования новой методологии культуры.

Сопрежение таких парадигм, как мифо-онтологическая, аналитико-психологическая и трансперсональная, открывает новые возможности для изучения феноменов мифа, религии и культуры в их взаимосвязанности. Современная гуманитарная наука стоит перед необходимостью междисциплинарного синтеза, и подобный синтез теоретико-мифологического, трансперсонального и психоаналитического подходов предпринят в данной работе. Постулируется идея о том, что такие базовые области гуманитарного знания, как философия культуры, онтология мифа и религии, могут быть концептуальным ядром синтеза парадигм.

**АНАЛИЗ ОСНОВНЫХ НАПРАВЛЕНИЙ
ИССЛЕДОВАНИЯ ФИЛОСОФИИ МИФА И РЕЛИГИИ
М. ЭШАДЕ**

Во всем мире существует устойчивый интерес к научным достижениям выдающегося европейского и американского ученого румынского происхождения, создателя Чикагской школы сравнительного религиоведения, профессора, автора работ «Миф о вечном возвращении» [143], «Мефистофель и Андрогини» [142], «Аспекты мифа» [139], «Трактат по истории религий» [148; 149], «Священное и мирское» [147] Мирче Эшаде. Будучи весьма известным на Западе (где он провел большую часть своей жизни, работая профессором кафедры истории религии в Чикаго, а позднее основав собственную школу), в белорусской гуманитарной науке он, к сожалению, все еще остается малоизученным автором, хотя его наследие востребовано на Западе и представляет большое значение для современной гуманитаристики. М. Эшаде являлся почетным доктором Сорбоннского, Нельского, Вашингтонского университетов, членом Королевской академии наук и искусств Бельгии, членом-корреспондентом Британской и Австрийской академий наук [41, с. 107]. В 1980 г. Лионский университет выдвинул кандидатуру ученого на получение Нобелевской премии. На фоне развития религиоведческой и культурнотрансологической науки в XX в. значительным прогрессом явилась возникновение его теории мифа, которая открыла перед религиоведением и философией культуры новые горизонты. Парадигма М. Эшаде является самобытным подходом в изучении мифа и религии, значительным шагом вперед в развитии религиоведческой науки. Она содержит ценные разработки в данной области, подводя итог сделанному в этом на-

правлениями другими школами и исследователями. Философу принадлежит качественно новая трактовка религиозных феноменов: на основании его теории мифа можно конструировать онтологию мифа и религии. Можно говорить о том, что М. Элиаде предлагает онтологическую трактовку феноменов бытия традиционных культур: их значимость определяется сакральным статусом, выводящим их за пределы обычного бытия.

М. Элиаде является сложным и многогранным исследователем, чей теоретический подход к мифу, как будет показано в монографии, востребован современной наукой. В российской гуманитарной науке значительные разработки в области ключевых мифологии и религиоведения принадлежат С. А. Токареву, А. Ф. Лосеву, Н. М. Дьяконову, Ф. Ф. Зельвскому, В. В. Иванову, В. Н. Топорову, Ю. А. Камелелю, А. Н. Красникову и др.

Следует отметить, что концепцию мифа активно разрабатывали белорусские ученые – В. М. Конон, П. Г. Мартысюк, Н. Н. Беспамятных. Белорусские культурологи в той или иной степени обращались к идеям М. Элиаде. Так, Н. Н. Беспамятный, как А. Ф. Лосев и другие исследователи, определяет концепцию мифа М. Элиаде как феноменологическую [13, с. 60]. Данный автор рассматривает такие концепты румынского ученого, как «миф» и «история», в их сопряженности. Основанием для обозначения концепции теоретика мифа и религии как феноменологической Н. Н. Беспамятных считает преемственность в восприятии мифа, его транспативность. Белорусским исследователем выделяется теория сакрального у Элиаде как отдельный аспект его воззрений, миф трактуется как разворачивание сакральных преданий [13, с. 67], анализируется природа и характеристики времени. Уделяется внимание архаичному как «сакральному акту», а также связи мифа и ритуала. Российский религиовед А. Н. Красников, разрабатывая классификацию феноменологии религии, относит М. Элиаде к классической форме феноменологии религии, следующей за доклассической (П.-Д. Шантези де ла Соссе) [46, с. 96].

П. Г. Мартысюк в своей монографии «Мифологическая идея вечного возвращения в эволюции культуры» [66] в связи с анализом различных модификаций идеи «вечного возвращения»

обращается к взглядам М. Элиаде наряду с рассмотрением подходов Ф. Ницше, Ж. Делёза, Дж. Вико, Ф. Боаса, Б. Маллиновского и др. Подчеркивается связь категорий «миф» и «ритуал» у М. Элиаде, затрагиваются такие понятия, как «сакральное», «время», «история», справедливо подмечается контроллированность понятий «вечное возвращение» и «история».

После теоретических трудов П.-Д. Шантели де ла Соссе, Р. Отто, Г. Ван дер Леува работы М. Элиаде, которые можно определить как новую парадигму в изучении сущности религии, занимают значительное место в феноменологии религии. В целом можно отметить, что отличительной особенностью такого направления, как феноменология религии, ярким представителем которого был М. Элиаде, является изучение не исторического контекста и условий возникновения религии, а ее сущности и характерных особенностей, религиозного опыта и его структуры. «В дальнейшем такое расчленение религии и выявление в ней инвариантных элементов стало считаться одной из важнейших задач феноменологических исследований», – предполагает известный российский религиовед А. Н. Красников [46, с. 96]. И далее Красников делает ключевое с методологической точки зрения замечание: «Конечно, можно со всей определенностью подчеркнуть важность изучения истории отдельных религий и попыток создания общей истории религии, поскольку знание истории является одной из предпосылок для понимания современности и даже предсказания будущего» [47, с. 6]. В дополнение к сказанному А. Н. Красниковым можно заметить, что современная философия религии стоит перед необходимостью путей синтеза (философского и методологического) достижений культурантропологических школ, религиозноведческой концепции «минимума религии» и феноменологической стратегией.

Наличие русскоязычной литературы о выдающемся мыслителе достаточно ограничено: лишь в 2011 г. вышла в свет монография А. А. Горохова «Феноменология религии Мирин Элиаде» [17]. В отечественной философской традиции отсутствуют системный и цельный анализ взглядов М. Элиаде, а также классификация и типологизация его учения, хотя креативный методологический

и теоретический потенциал идей ученого может быть использована для анализа и систематизации современных социокультурных процессов. Несмотря на это, современное интеллектуальное белорусское пространство постепенно приходит к осознанию значимости давней парадигмы для современной мировой и белорусской науки. Однако остаются неисследованными онтологические элементы в системе Энаде, прояснение соотношения феноменологического и онтологического уровней, экспликация проблем философии истории (соотношение мифа и истории в его концепции) и другие вопросы. Давний пробел восполнен настоящей работой.

Немецкий философ и методолог науки К. Хаубнер, классифицируя подходы к изучению мифа, небезосновательно относит М. Энаде к направлению, обозначенному им как «опущенная интерпретация мифа» [135, с. 67]. Сам мыслитель не относил себя ни к одному из направлений современной ему антропологии, этнологии и теории культуры, кроме основанной им Чикагской школы сравнительного религиоведения, считая себя историком религии в широком смысле этого слова. Значительное влияние на М. Энаде было оказано Д. Фрезером и В. Шмидтом. Работы З. Фрейда и К. Леви-Стросса также не остались без внимания со стороны ученого, однако психологизаторская трактовка Фрейдом многих ключевых образов человеческой культуры не принималась Энаде, хотя понятие бессознательного фигурирует в его работах. Систему К. Леви-Стросса он находил чрезмерно догматизированной, «растворяющей индивидуальное сознание». М. Энаде широко использует этнографический материал, синтезируя его, и на нем строит свою концепцию, что дало основание Е. Строгановой обозначить его подход термином «этнофилософия» [116, с. 205].

Из работ, посвященных теории мифа, можно упомянуть вступительную статью Н.Я. Дараган «Очерк жизни и творчества Мирча Энаде» [25], помещенную в сборнике работ мыслителя «Космос и история», послесловие В.А. Чаликовой [136] в указываемому сборнику, послесловие В.Я. Петрушлина [100] к работе М. Энаде «Очерки сравнительного религиоведения», послесловие Е. Строгановой [116] к «Аспектам мифа». К наиболее

равным русскоязычным работам о М. Элиаде можно отнести небольшую статью М.Н. Ересько «Концепция религиозного символизма Мирче Элиаде» [27]. В работе справедливо указывается на «ирредуцируемость сакрального» и диалектический характер сакрального и профанного [27, с. 30–31]. Данной работе в целом присущ критический характер по отношению к взглядам мыслителя с позиций марксистской методологии.

Отдельные упоминания о румынском ученом содержатся в работе Е. М. Мелетинского «Поэтика мифа», который рассматривает покатие времени у Элиаде, однако оспаривает транс-историческую позицию ученого [72, с. 72–73]. Противоположной точки зрения придерживается Ю. М. Антониев: «М. Элиаде принадлежит огромная заслуга в том, что он вскрыл борьбу профанного времени с сакральным, стремление человека уйти из "первого во второе"» [4, с. 42].

В контексте литературной и культурной традиций исследует творчество известного ученого Ю. Стофанов, работу которого можно отнести к литературно-философскому анализу [115]. В статье «Сакральное как категория феноменологии религии М. Элиаде» А. Забняко использует термин «паттерны» для прояснения особенностей мифологической и религиозной концепции мыслителя, обозначая сакральное «паттерном» религиозного сознания [29]. Проводя историко-культурные параллели, данный автор сравнивает подход Элиаде в интерпретации сакрального с положениями индийской философии.

Позиция религиоведа касается Е. А. Торчинов в работе «Религия мира» [123], акцентируя внимание на понятии сакрального у Элиаде и его значении для религиоведения. Е. А. Торчинов делает важное с методологической точки зрения замечание: по его мнению, в работах ученого «присутствует неудовлетворенность господствующей парадигмой» [123, с. 11] (имеется в виду социологическая парадигма Вебера – Дюркгейма – Малиновского. – *Н. Н.*).

О возрастании интереса со стороны российской, литовской и украинской современной гуманитарной науки к культурно-религиоведческой концепции М. Элиаде свидетельствует появле-

как ряда диссертационных исследований [33; 62; 73; 75; 110; 111]. О данной тенденции также свидетельствует тот факт, что феноменология религии выдающегося мыслителя введена в учебные курсы в Российской Федерации [137].

Л. В. Карасевым, автором рецензии на книгу М. Элиаде «Космос и история», подчеркивается отличие исследуемой парадигмы от христианской, перманентность идеи «вечного возвращения» в культуре [35, с. 122]. Без внимания автора не остаются и взгляды ученого на процесс и смысл истории. Важным является замечание Л. В. Карасева относительно преодоления «субъективизма и историзма» в концепции Элиаде. Это свидетельствует о понимании значимости нового подхода. В поле зрения данного автора попадают проблемы творчества и свободы, историчности и ее преодоления, эвристическая значимость мифологической идеи «вечного возвращения».

К публикациям последних лет можно отнести статью Е. А. Трохимчук [125], в которой отмечается многомерность подхода и широта охвата проблем, воспринимаемых М. Элиаде. «Обращаясь к вопросам сущности религии, феномена священного, первобытной ментальности, особенностям культур Востока и Запада, М. Элиаде проявляет себя в первую очередь как религиовед – анализирует огромный объем как фактологических данных археологии, этнологии и культурной антропологии, так и текстовые источники верований и обрядов разных народностей; сравнивает духовность, культурные пласты различных регионов и эпох. Но одновременно позиционирует себя и как философ, выстраивающий свою оригинальную концепцию исследования человека как *homo religiosus* с опорой на идеи феноменологии и герменевтики», – пишет она [125, с. 97]. В статье затрагиваются также категории феноменологии М. Элиаде, как *hierofania* и *homo religiosus*, понятие криторелигиозности, при этом превалирует акцентуация экзистенциально-онтологических модусов концепции ученого.

В статье доктора философских наук, профессора Л. Клейна «Антропологическая феноменология» [41] представлена эволюция взглядов и творческий путь М. Элиаде в контексте духовно-интеллектуальной культуры XX в. Особенностью

интерпретации Л.Клейна является рассмотрение подхода М.Элиаде сквозь призму экзистенциализма и иррационализма [41, с. 107]. Автор статьи справедливо отмечает интенцию религиоведа к «усмотрению общих форм», к универсализму в понимании религии. Именно этот подход позволил Элиаде выстроить масштабный синтез, заложить фундаментальную философскую базу под разрозненный комплекс представлений доисторических культур. Как совершенно справедливо утверждает А.Н. Красников, при обширном этнографическом и антропологическом материале, накопленном западной культурантропологической школой, отсутствует его философское осмысление и не предпринята попытка его синтеза. Данный пробел во многом восполняется благодаря предпринятому М.Элиаде масштабному религиоведческому и культурологическому синтезу, в котором дается философское обоснование ранее разрозненным в гуманитарной науке понятиям и категориям. Если исходить из определения термина «мнимому религия», принятого в религиоведении, то таким «мнимым религией» для М.Элиаде является понятие сакрального.

В уже упомянутой нами монографии А.А. Горюкова «Феноменология религии Мирчи Элиаде» [17] затрагиваются важные вопросы специфики феноменологического метода М.Элиаде и соотношения феноменологического и исторического уровней. Рассмотрены вопросы сущности религии и концепции «сакрального», проясняется понятие религиозности. Большое значение уделяется проблеме герменевтического метода у М.Элиаде. В целом в данной работе делается акцент на религиозной составляющей его идей.

Таким образом, подходы разных авторов, в той или иной степени обращавшихся к проблеме онтологии и сакрального у Элиаде, различаются. Особенностью работ А.П. Забияко и А.А. Горюкова является рассмотрение онтологии сакрального сквозь призму теоретических схем индийской философии. В настоящей монографии автором представлен иной – интеграционный – подход, в котором делается акцент на взаимосвязь онтология религиозного субъекта (сознания) и культуры у М.Элиаде.

Что касается работ зарубежных исследователей, то в фокусе их внимания оказываются проблемы философской теологии у М. Энаде [164], творческой свободы в контексте сопоставления взглядов Э. Кассирера, М. Энаде, Р. Барта [158], структура его герменевтики [163]. Предпринят также социально-научный анализ его идей [167]. Корпус работ зарубежных авторов, в центре внимания которых оказывается научный подход М. Энаде, можно структурировать следующим образом. Пясть работ посвящена проблеме сакрального [163; 165; 168], а также религиозической методологии его интерпретации [160]. Рядом исследователей рассматривается феноменологический подход М. Энаде [168; 159]. Так, монография А. Барбосы да Силва «Феноменология религии как философская проблема: анализ теоретических предпосылок феноменологии религии в общем и феноменологического подхода Энаде в частности» [159] посвящена рассмотрению общих теоретических основ феноменологии религии М. Энаде, специфике его феноменологического подхода, что немаловажно для понимания его концепции. Исследуются зарубежными учеными также герменевтические и экзистенциальные модусы парадигмы феноменологического подхода выдающегося мыслителя [163; 164].

Таким образом, сущностные аспекты системы Энаде нуждаются в дальнейшей разработке. Требуют своего осмысления возможности применения концепции известного философа и историка религии для междисциплинарного синтеза, а также рассмотрения роли феноменологии религии для формирования новых методологических стратегий культуры. При том что в указанных работах рассматривается теоретический потенциал трудов ученого, дальнейшему исследованию подлежат значение данной концепции для исследования социокультурных процессов современности (тенденции глобализации и локализации культур и др.), выявление ее методологических следствий, что предпринято в настоящем монографическом исследовании. Данное издание содержит системный анализ наследия М. Энаде, проанализированы его основные концепты и идеи, а также их роль в создании новых подходов в религиозоведении и философии культуры.

КУЛЬТУРФИЛОСОФСКИЙ ПРОЕКТ М. ЭЛНАДЕ

2.1. Теоретические предпосылки и категориальный контекст формирования идей М. Элнаде

Для глубинного анализа идей М. Элнаде и выяснения их места в современной гуманитарной науке является необходимым погружение в категориальный и смысловой контекст мифологических парадигм XIX–XX вв. Философия мифа представлена именами Л. Леви-Брюля, К. Леви-Стросса, Б. Малиновского, Ф. Боаса и др. Труды данных авторов заложили основу стратегии исследования первобытных и традиционных обществ и их ментальности, особенностью которых является то, что подмечено Леви-Строссом как пребывание за пределами истории.

Л. Леви-Брюль относится, наряду с Э. Дюркгеймом, к представителям французской социологической школы. Свои размышления о первобытном мышлении (которое он характеризует как дологическое) французский антрополог и философ предваряет тезисом о сходстве различных типов первобытных обществ, существующих в настоящее время. В построении своей теории первобытной ментальности ученый отталкивается от «коллективных представлений» Дюркгейма, экстраполируя на них свою концепцию пралогического мышления. Л. Леви-Брюль констатирует полную противоположность первобытного и современного типов мышления, которая вытекает, прежде всего, из отношения к логическому принципу [52, с. 29–30]. Для определения специфики первобытной ментальности исследователь использует термин «мистический» как обозначение когнитивно-поведенческих моделей в первобытном обществе. Категории «логического» и «мистического» выступают в качестве противоположностей в концепции Леви-Брюля. Логика в ее классиче-

ском понимании не свойственна первобытной ментальности, но это не свидетельствует о полном отсутствии рациональности. Для снятия этой дихотомии французский автор использует понятие пра-логичности, то есть логики, имеющей специфический характер. В этом отношении Л. Леви-Брюль опосредует два возможных варианта постижения мира и взаимодействия с ним. Для первобытного сознания характерна неодинаковость восприятия, что отличает его от сознания современного человека: «Первобытные люди смотрят теми же глазами, что и мы, но воспринимают они не тем же сознанием, что и мы», – подчеркивает ученый [52, с. 35]. Первобытному сознанию свойственна онтологическая раздвоенность: пребывание в реальной и ирреальной действительности.

Одним из ключевых новизн психологической теории мифологического мышления Леви-Брюля является «партиципация» (сопричастие). Партиципация означает принцип взаимного соответствия чувственного уровня первобытному мышлению. Этот принцип отличается от закона исключенного третьего и выражает сопричастность тотемических групп цвету, сторонам света, мифологическим животным. Свой анализ этого свойства мышления антрополог предваряет важным с методологической точки зрения замечанием: «Таким образом, мышление низших обществ не является, конечно, непроницаемым для нас, как если бы оно подчинялось логике иной, чем наша, но в то же время оно не вполне постижимо для нас» [52, с. 57]. Анализируя причинно-следственные и предметно-логические связи в мышлении туземцев, Л. Леви-Брюль вводит «закон партиципации», призванный объяснить специфику этих связей. В сущности, этот закон объясняет тождество между естественным и сверхестественным в первобытном мышлении, а также служит механизмом связи между разнопорядковыми явлениями и постулирует тождество противоположностей. Подобное тождество можно обнаружить в религиозно-философских системах буддизма, индуизма, даосизма [85, с. 384]. В этом смысле можно отметить сходство механизмов самосознания первобытных культур и более поздних культур древности.

Закон партиципации распространяется Л. Леви-Брюлем на все случаи отождествления – тотемного, родового, причинно-следственного, а также на логические операции – классификацию, абстрагирование [32, с. 78, 97]. Это утверждение ученого о тотальной мистической партиципации находится в соответствии с утверждением М. Элиаде о сакрализации всех уровней бытия у первобытных народов.

Как уже было сказано, Л. Леви-Брюль очерчивает связанные с познанием ментальности туземных народов трудности, которые заключаются главным образом в адекватной реставрации мышления первобытных обществ. Тем не менее это обстоятельство не помешало французскому этнологу создать целостную концепцию первобытного мышления и обозначить процедуры, которыми оно оперирует.

После рассмотрения взглядов Л. Леви-Брюля логично перейти к анализу другой значимой парадигмы мифа – структурализму К. Леви-Стросса, который в своих построениях во многом отталкивается от функционализма Б. Малиновского, однако идет дальше его – интроспекции подвергаются не только социальные структуры, но и структуры родства и религии. К достижениям Леви-Стросса можно отнести выявление им парадигматического сходства ментальности и мышления различных культур.

Во многом негативно он оценивает контакт первобытных обществ с современной цивилизацией, подчеркивая возможность утраты последними культурной самобытности. В этом смысле К. Леви-Стросс представляет глобальное видение данной проблемы. Важной является мысль ученого о том, что первобытные общества из объекта исследования должны стать субъектом [36, с. 35]. Об отношении К. Леви-Стросса к различным типам мышления свидетельствует следующее высказывание: «Итак, вместо того чтобы противопоставлять магию и науку, стоило бы расположить их параллельно, как два способа познания, не равных по теоретическим и практическим результатам (ибо при таком подходе верно, что наука достигает больших успехов, чем магия, хотя магия предуготовливает науку в том смысле, что и она иной раз преуспевает), но не по роду ментальных операций, ко-

термин обе они располагают и которые отличны не столько по своему характеру, сколько по типу явлений, к которым они прилагаются» [34, с. 124]. Очевидно, что «магический» и «таучный» способы мышления исследователь полагает равноценными, но различающимися объектами, что свидетельствует о различных в подходах его и Л. Левин-Броуна.

На чем основывается структурализм К. Левин-Стресса применительно к мифам? Прежде всего это так называемые синтагматический и парадигматический уровни описания. Понятие медиации является у Левин-Стресса, привычного классика культурной антропологии, семантическим ключом к расшифровке мифов. «Механизм медиации в мифе заключается в том, что одна из первоначальных противоположностей (например, жизнь – смерть) замещается противоположностью менее резкой, смягчающей, либо “перекрывает мост” между изначальной проблемой и проблемой производной, так что в результате происходит ослабление фундаментального противоречия» [45, с. 18].

Структурно-логическая методология исследования мифов заключается в том, что из хаоса мифологием К. Левин-Стресс дифференцирует повторяющиеся структуры, абстрагируясь от их содержания. Структура связана с логическими категориями и формой отношения между ними. Такой генерирующей структурой оказывается для него язык. Лингвистические аналогии служат конструкцией, посредством которой данный автор выстраивает свои «комбинации элементов». Достижением К. Левин-Стресса является то, что он выявил «синхронно-диахронную» структуру мифов [58, с. 220], которая выполняет методологическую функцию. Совмещение диахронного и синхронного методов ученым является новаторским в структурализме.

Первобытное мышление, рассматриваемое К. Левин-Стрессом как «бриколаж», предстает в качестве поливариативности комбинаций, обусловленных взаимодействием диахронного и синхронного планов. Примером логической упорядоченности первобытного мышления являются тотемические классификации [34, с. 140–171]. Будучи ментальными процедурами, тотемические классификации выступают координирующими структурами

в социальных отношениях. Противоположность между природой и культурой не является абсолютной, она опосредуется медиатором. Предложенную систему классификаций К. Леви-Стросса считает универсальной; взаимозеркальность и генерация элементов делают ее способной инкорпорировать новые связи, возникающие по мере усложнения системы. Базовым элементом остается бинарная оппозиция. Исследование всех вариаций мифа позволяет К. Леви-Строссу построить многомерную картину мифа с учетом всех возможных вариантов. В целом можно отметить, что в доктрине французского ученого делается акцент на структурно-семантических связях и минимизируется вопрос о содержании и смысле мифов.

Для более полного анализа парадигмы Леви-Стросса имеют значение работы основателя исследовательской школы теоретической фольклористики Е. М. Мелетинского. По мнению данного исследователя, К. Леви-Стросс, совершивший переход от «структурной статике» к «структурной динамике», является следующей знаковой фигурой после Э. Кассирера. Е. М. Мелетинский поднимает важный вопрос о понимании мифологической реальности К. Леви-Строссом – извне или изнутри [71, с. 509]. Следует сказать, что сам ученый понимал эту проблему и видел необходимость поиска научных методов, адекватно воспроизводящих всю систему мифологических референций.

Если говорить о статусе мифа в системе К. Леви-Стросса, то можно отметить, что он имеет теоретико-познавательные, эпистемологические особенности. Система французского исследователя – прежде всего логико-познавательная, нацеленная на раскрытие сущности мифа как логической структуры. Из этой методологической установки следует вся последовательность его концептов – бинарные оппозиции, бивеклаж, медиация, принцип диахронии и синхронии. Также подход К. Леви-Стросса – это поиск универсального, но в то же время логически структурированного начала в мифах [2, с. 101]. Можно согласиться с Н. С. Автономовой в вопросе определения подхода этого ученого как «сверхрационализма»: «В основе познания лежат не априорные принципы разума, но объективные формы мысли,

которые обнаруживаются в различных явлениях культурного мира» [2, с. 102]. Для К. Леви-Стросса культурная антропология – синоним структурной антропологии.

Модель французского мыслителя, при всех ее достоинствах и новаторстве в изучении мифа и механизмов родства, имеет ограниченность структурного редукционизма. Структурное объяснение мифов не позволяет проникнуть в их сущность и генезис. Для структурализма К. Леви-Стросса характерна ориентация на идеалы научной рациональности, что дало основания Г.К. Коенкову обозначать это направление «эциентнистским структурализмом» [45, с. 5]. Однако является ли структуралистская методология К. Леви-Стросса универсальной? На наш взгляд, она представляет собой лишь одну из моделей интерпретации, в которой за скобками остаются проблемы смысла, значимости и цели в мифе. Целесообразность и целеполагание в мифе не находят своего объяснения в структурализме К. Леви-Стросса. К примеру, в модели, репрезентированной М. Элиаде, помимо круга проблем, связанных с функционированием мифа, делается акцент на смысловой и аксиологической составляющих. Редукционистская парадигма приводит к нивелированию самоценности мифа. Это объясняется парадигмальным для всех структуралистских направлений отказом от субстанционального объяснения проблем бытия. К. Леви-Стросс универсализирует понятие структуры, абстрагируясь от проблемы содержания мифов. Научным идеалом исследователя является такой уровень структурирования, который позволяет создавать модели без учета свойств составляющих элементов. Резюме взглядов Леви-Стросса – современное и первобытное мышление представляют собой не антагонистические, а когерентные системы.

Британский антрополог польского происхождения Б. Малиновский представляет функционалистское направление в теории мифа. Отличительная особенность его подхода – изучение явления в социальном контексте, что сближает его с Э. Дюркгеймом. Малиновский дефинирует сущность своего подхода следующим образом: «Такой анализ, при помощи которого мы пытаемся определить отношения между культурным

действием и человеческой потребностью – базовой или производной, – позволительно назвать функционализмом» [63, с. 43]. Особность его подхода к изучению феноменов культуры заключается в том, что ученый рассматривает социальные и культурные институты различных обществ (от примитивных до современных) как обладающие сходствами. Несомненно, это является достижением функциональной теории, дающим ключ к изучению первобытных обществ. Социальный организм представлен Б. Малиновским как взаимосвязанная система, где каждый элемент способствует сохранению целостности системы.

Исследуя проблемы мифа в работе «Миф в первобытной психологии» [64], где в качестве объекта анализа выступает меланезийская культура, Б. Малиновский прослеживает взаимосвязь мифологических представлений и паттернов социального поведения. В его концепции миф детерминирует проявления социальной жизни: «Миф, каким он существует в туземном сообществе, то есть в своей живой первобытной форме, это – не просто рассказываемая история, это – переживаемая реальность» [64, с. 29]. Следует заметить, что под реальностью подразумевается прежде всего социальная реальность. Отношение к мифу как к реальности является общим у Б. Малиновского и М. Элиаде. В теоретическом отношении миф оказывается равноположенным религии как форме социального структурирования. Религия, магия и туземные верования становятся в функциональном отношении однопорядковыми, выполняющими идентичные функции. И магия, и религия являются когерентными способами поддержания образа реальности в целостности и самостоятельности. К мифу, как и к культуре в целом, Б. Малиновский применяет свой функциональный метод, и в этом смысле миф становится конструктивным элементом в социальной системе. Большое значение придается ученым сакральным мифам, структурирующим социальное пространство.

Одно из ключевых понятий функциональной теории Б. Малиновского, которое он анализирует, – «ману» (священная сила), термин из языка меланезийцев. Исследователь обнаруживает аналог подобного понятия у индейцев докота и протелов

[63, с. 77], что свидетельствует о его универсальном характере. Можно заметить, что описание этого понятия у Б. Малиновского обнаруживает сходство с семантическими характеристиками понятия Дао в диалогизме: их объединяет безличность, воспроизжимость, неопределимость. Таким образом, можно утверждать, что представление о безличном, воспроизжимом начале характерно не только для классических культур древности (Китай), но и более ранних культур (Меланезия). Данная идея характерна для культур как Полинезии, Северной и Центральной Америки, так и для Индии, Греции – в измененном виде [74, с. 203]. Сама маку является не столько магической, сколько божественной. Подобные представления свидетельствуют о кристаллизации идеи Единого в первобытном сознании.

В целом и религию, и магию Б. Малиновский рассматривает как социально-психологические феномены. Достижением теории мифа основателя функционализма в антропологии и социологии можно считать пересмотр им понятия «миф» как описательно-нарративного и рассмотрение его как комплекса взаимодействий. Функциональный подход Б. Малиновского способствует пониманию мифа в культуре как структурно-функционального взаимодействия, где миф выступает способом конституирования и поддержания социальной системы.

Н.В. Медведев подчеркивает как достоинства, так и недостатки функционализма: «Традиционный критицизм функционализма можно признать за одну из его слабостей. Если, например, какой-то ритуал имеет функцию реализации определенной человеческой потребности, то следует ли нам принимать это за объяснение его значения? Почему удовлетворение этой некоторой человеческой потребности реализуется в наблюдаемой нами, а не в какой-то иной форме? Почему используется именно этот, а не иной ритуал?» [69, с. 76]. Поставленные российским ученым вопросы важны для понимания функционального среза культуры. Функционализм, так же как и структурализм, по сути абстрагируется от проблем значения и смысла в культурных конструктах традиционных культур, рассматривая функции, а не содержание. Следует отметить, что данное направление оказало

вливание на формирование идей М. Элиаде. Парадигму функционализма затрагивает и Н.Н. Беспамятных в своей монографии «Мифология: введение в теорию мифа», отмечая при этом, что модель Б. Малиновского не является совершенной, хотя в ней представлено функционирование религиозных и мифологических элементов [13, с. 42]. Таким образом, хотя функционализм по-прежнему остается влиятельной парадигмой в гуманитарной науке, существует необходимость выработки новых интегрированных концептуальных подходов, дающих ответы на вопросы о целеполагании, смысле, аксиологических, мировоззренческих, семантических констант обществ традиционного типа.

Говоря об определении культурной антропологии как направления, следует отметить ее полиморфность – это совокупность разнообразных течений, ориентированных на изучение традиционных (в том числе дописьменных) культур. Культурная антропология представляла такими знаковыми именами, как К. Кларк, Б. Малиновский, Л. Уайт, А. Радклифф-Браун, Ф. Боас, К. Левин-Стресс и др. По мнению А.С. Запесоцкого и А.П. Маркова, культурологическое знание достигло наибольшего развития в полевых исследованиях XIX–XX вв. и позже выкристаллизовалось в концепции этнологии, культурной антропологии и социологии культуры [32, с. 77]. Объектом культурной антропологии являются самые разнообразные сферы жизнедеятельности общества – это системы родства, социальная и политическая организация, религиозные и мифологические установки. Однако при этом данный тип исследований центрирован на понятии культуры, которое, как отмечает Н.Н. Ефремов, обладает определенной вариативностью: «Так, американская и британо-французская традиции наглядно различаются отношением к культуре и обществу как предметам исследования. В первом случае (культурная антропология) культура понимается как предельно широкое явление, а социальное представляется как ее подсистема, во втором варианте (социальная антропология) общество признается как несобъемлющее, а культура понимается как одна из ее функций» [28, с. 119]. В силу этого за понятием «культурная антропология» закрепились синонимы «этнология» и «социальная антрополо-

гие» в зависимости от региональных спецификаций и вектора приоритетных исследований.

В контексте данного исследования важно отметить, что именно в рамках культурной антропологии зарождается новый взгляд на культуру как на вариативность комбинаций культурных смыслов, приводящий к элиминированию идеи высших и низших культур. Несомненно, это является наиболее значимым достижением культурной антропологии, открывающим возможность диалога западных и не-западных культур. Можно говорить о некотором сходстве парадигмы М. Элиаде и культурантропологической школы в том смысле, что им присуща тенденция к элиминированию идеи высших и низших культур. Детальнее изучение этнологами и антропологами докторических обществ способствовало тому, что проблемы инфа оказываются в центре внимания гуманитарной науки.

Культурантропологическая парадигма также представлена в работах А. Крёбера, М. Херсковица, М. Минд, Р. Бенедикт и др. Значение культурологических работ А. Крёбера заключается в имплантации идеи равноценности культур, что способно видоизменить облик культуральной методологии исходя из постулата о том, что не существует высших и низших культур, становится возможным изучение каждой культуры из самой себя, а не по образцу и методам других культур. Ученый отрицал идею одностороннего развития культур [10, с. 85]. В этом смысле идеи А. Крёбера коррелируют с культурной антропологией М. Херсковица, для которого характерно понимание относительности прогресса.

Значительное место в современной методологии культуры занимают работы американского антрополога М. Херсковица, представителя «культурного релятивизма», суть которого заключается в том, что каждой культуре присущ свой способ описания и интерпретации. Как отмечают исследователи, кардинальное положение концепции Херсковица – «признание равноправия культурных ценностей... отказ от этноцентризма» [10, с. 95]. Отсюда вытекает и метод изучения культур – постижение культуры на основе присущих ей имманентных свойств.

Значение культурантропологических исследований заключается в необходимости нахождения способов оперирования с «Другими», «иными», что в свою очередь генетически связано с проблемой постижения культурой собственного центра, «самости», идентичности. Как замечает С. А. Арутюнов, «наиболее принципиальное, философское осмысление результатов антропологических исследований состоит в том, что они позволяют осознать масштаб диапазона аддитивной варибельности форм человеческого поведения, его культурных норм, пока они не являются условностями стратифицированного и ранжированного общества, мировыми религиями и павелелирующим процессом урбанизации» [8, с. 26].

Отличительной особенностью многих антропологических направлений стало признание сложности ментальных структур западной и традиционной культур, что способствовало снятию дихотомии различных культурных миров и открывало возможность кросс-культурного диалога.

В. А. Салеев, известный белорусский ученый, разработавший собственную модель неокснологии, отмечает следующее: «Проблемы существования и функционирования культуры относятся, как известно, к сверхсложным проблемам. Многообразие культуры, которое связано с многообразием человеческого проявления в мире, может и должно быть осмыслено через призму неокснологии, поскольку в снятом виде культура как объект анализа может рассматриваться как результат человеческого творчества и человеческого оценивания. Аксиологическое поле, рассматриваемое в неокснологическом ключе, представляет собой синтез ценностно-оценочных связей, полюса которых обусловлены аксиологическим наполнением двух основополагающих структур – ценностью, вернее, объективной структурой, которая выступает в качестве носителя ценности, и оценкой, вернее человеком – носителем оценки. В реалиях функционирования аксиологического поля не последнюю роль играет так называемое “аксиологическое притяжение”, которое в каждом конкретном случае определяет доминантную роль либо объективно-ценностного, либо субъективно-оценивающего начала» [107, с. 68].

Критическая философия мифа представлена Марбургской школой неокантианства, в задачи которой входило переосмысление и дальнейшее развитие идей И. Канта. Она отличается более четким проведением идеализма, чем это было представлено у Канта. С этой философской школой связан новый этап осмысления кантовской методологии и философии. Э. Кассирер является наиболее ярким представителем данного направления, предпринявшим в своем научно-философском синтезе попытку целостного овата проблем современной ему философии культуры. Несмотря на перманентный процесс кумуляции знания, характерный для постклассической философии, по-прежнему внятной остается его методология и философия, в центре внимания которой оказываются проблемы философии культуры и антропологии.

Трудно говорить о прямом влиянии идей Э. Кассирера на М. Эшваде, но Кассирер, как и Эшваде, занимался проблемами мифологического сознания. Для теории познания Кассирера характерно представление об абстрагировании понятий от чувственного опыта. Это не осталось незамеченным и исследователем его творчества А. М. Грищенко: «Таким образом, основанном для образования понятий, согласно Кассиреру, служат не объективно существующие вещи и процессы, их связи, отражаемые в нашем сознании, а первоначальная способность мышления к синтезированию, которая лежит в основе акта сравнения, отождествления» [18, с. 59]. Свои гносеологические идеи немецкий ученый развивает и в области наук о культуре; в этом смысле «Философия символических форм», написанная в период 1923–1929 гг., является продолжением его теории познания.

Работа Э. Кассирера «Философия символических форм», где в качестве отправного пункта построения философии культуры, онтологии и гносеологии выступает символ, стала поворотной в посткантовской эпистемологии и онтологии. Е. М. Соболева отмечает: «благодаря своей природе как духовной энергии по означиванию, по надделению смыслом чувственных представлений, символ обладает универсальной значимостью, а как особый вид означивания он способен к изменению своих значений» [113, с. 13]. Э. Кассирер задается вопросом о возможности существования

мифа как априорной формы посредством понятий и категорий. Он вычленил «миф как форму мышления», «миф как форму созерцания», «миф как форму жизни». Немецкий мыслитель в своих теоретических построениях исходит из кантовской методологии. «...Границы “объективного” относительно всего лишь “субъективного” не являются изначально заданными, напротив, они сами формируются и определяются лишь в поступательном процессе опытного познания и его теоретического обоснования», – полагает он [37, с. 45]. Вслед за Кантом он опирается на критический метод исследования форм мышления. Так же, как и у Канта, усилия Кассирера были направлены на рефлексивную над границами познания, при этом кантовскую методологию он экстраполирует на мир культуры. Однако можно обнаружить отличия теории Э. Кассирера от И. Канта в отношении «вещи в себе»: Кассирером не принимается данная кантовская категория, которая становится избыточной и поддается замене понятием «опыт» [18, с. 75]. В методологии Кассирера, в отличие от кантовской, мышление превалирует над предметностью. Таким образом, динамика гносеологического знания от Канта к Кассиреру представляет собой локализацию мысленопознания и абстрагирования. Базовое отличие Э. Кассирера от И. Канта отмечено российским культурологом П.С. Гуревичем: «Вместо кантовских двух сфер – теоретического и практического разума Кассирер постулирует единый “мир культуры”» [22, с. 91].

Для понимания взглядов Э. Кассирера на феномен мифа является важным вычленение положения о тождественности онтологического и феноменологического, «мира истинного» и «мира видимости», объективного и субъективного. Это касается и бытия мифа: «Миф пребывает исключительно в наличии своего объекта – в той интенсивности, с какой тот в определенный момент времени овладевает сознанием и подчиняет его себе» [37, с. 50]. В этом отношении взгляды Кассирера созвучны множеству ряда других мифологов, подчеркивающих синкретичность мифологического мышления. В гносеологической картине немецкого мыслителя миф становится многоуровневым предметным феноменом, функционирующим в различных плоскостях. Корреляция

действия и представления приводит Кассирера к мысли о пермичности ритуала перед мифом. Идея тождества реальности и смысла в ритуале сблизжает Э. Кассирера и М. Элиаде. Если первый исследует миф как форму мышления, то второй – как форму бытия. В воззрениях Кассирера на природу мифа креативная роль отводится языку: «Миф и язык находятся в постоянном взаимном соприсношении – их содержание поддерживает друг друга, оно взаимобусловлено» [37, с. 54]. Эта взаимобусловленность принимает форму тождества, когда означающее и означаемое (нос и смысл) обретают потенциал бытия друг через друга.

Э. Кассирер, анализируя проблему части и целого в мифе, справедливо полагает, что в мифе отсутствует дифференциация бытия, а часть является самим целым. Особенностью подхода немецкого ученого к изучению мифа является то, что он рассматривает мифологическое мышление наравне с научно-теоретическим, как обладающее собственными категориями и структурой, но отличающееся модальностью, что отличает подход Э. Кассирера от «символического» подхода Л. Леви-Брюля [113, с. 43]. Однако не следует инвентировать роль различий в этих двух типах мышления. Если для теоретической модели мышления характерна интеллектуальная стратификация и кумулирующая знания, то в мифологической модели знание присутствует в виде инкорпорированности в целостность бытия.

Миф претерпевает, по Кассиреру, такой же генезис, как и наука на этапах своего теоретического становления. По мере этого усиливается различие между «сущностью» и «действительностью» в мифе. Представление Э. Кассирера о мифе как о «субстанциальном единстве сущности» может быть доводимо взглядами М. Элиаде на миф как не только реальное, но и подлинное бытие [93, с. 216]. Однако при этом миф следует рассматривать как систему не гносеологических, а онтологических связей.

На автономность мифа у Э. Кассирера указывает А. Н. Кружков: «Миф является собственной сферой с собственными закономерностями» [48, с. 161]. Данный автор в своем компаративном анализе относит и К. Хюбнера, и Э. Кассирера к трансценденталистской интерпретации мифа. В работе А. Н. Кружкова

содержится немаловажное замечание: «...вопрос о происхождении и прочих изменениях априорных представлений, несмотря на все возражения, я думаю, по-прежнему стоит перед трансценденталистским истолкованием мифа» [48, с. 164]. Тем самым подчеркивается недостаточность указанной интерпретационной стратегии, несмотря на достижения посткантовской методологии в области наук о культуре.

Синтетический образ мифа складывается у Э. Кассирера посредством сопряжения форм мышления, созерцания и жизни. Причиной дифференциации мифологического сознания у данного мыслителя становится наличие категорий пространства, времени и числа, представленных как формы созерцания. Структура мифологического пространства детерминирована категориями «профанное» и «сакральное», а также другими противоположными категориями – верх и низ, свет и тьма и др. [37, с. 111]. Это также согласуется с взглядами М. Элиаде на сакральный космос первобытного мышления. Для Э. Кассирера очевидна связь «форм созерцания» (в частности, пространства) с «формами жизни». Помимо пространственного, для анализа мифов имеет большое значение временной фактор. Можно согласиться с немецким ученым, когда он подчеркивает темпоральный характер мифов: «Вся священность мифологического бытия берет в конечном итоге свои истоки в священности возникновения» [37, с. 119]. Действительно, мифы возникают в определенный исторический момент и повествуют о возникновении мира, Космоса, человека, однако время в мифе предстает иным, чем в других коэцелтуальных системах, прежде всего нелинейным. Важной идеей, сближающей Э. Кассирера с М. Элиаде, является мысль о том, что мифологическое время в корне отличается от исторического и скорее является вечностью, чем временем. Схеме Э. Кассирера «природные явления – мифологическое время» может быть противопоставлена схема М. Элиаде «сакральное время – профанное время», в которой идея сакрализации первична по отношению к природным явлениям.

Подводя итог анализу данной парадигмы, можно отметить, что «мифологическая форма» характеризуется Э. Кассирером

прежде всего как чувственно-синтетическая. Цель своих усилий ученый видит в выявлении трансцендентальных форм бытия мифа. В отличие от К. Леви-Стросса, Э. Кассирер придает значение не только форме, но и содержанию мифа. В современной трансценденталистской теории мифа интерпретация мифа осуществляется посредством сооставления категорий. Введенное Э. Кассирером понятие символической формы позволило ему объединить рациональный и иррациональный уровни, построить интеллигибельную модель культуры, объединяющую различные уровни конструирования познания. В философии Кассирера понятие мифологического и религиозного вписывается в общий ряд понятийных форм. Трансцендентально-символическая система немецкого философа и культуролога ориентирована на выявление трех ступеней в развитии символических форм: ощущения, созерцания и мышления, которые, усложняясь, приближаются к апериорным формам «чистого разума». Такие же ступени, по мнению Э. Кассирера, характерны и для мифологической формы сознания.

Завершая анализ теоретических предпосылок и контекста формирования идей М. Элиаде, можно отметить следующее. Экспликация парадигмы исследования мифа способствует пониманию места и роли философии мифа М. Элиаде в современной гуманитарной науке. Рассмотрение современных парадигм философии мифа позволило выявить, что применительно к изучению мифо-религиозных феноменов существуют различные стратегии интерпретации. Исследование социального начала представлено преимущественно в рамках функционализма. Структурализм Леви-Стросса базируется на логических процедурах экспликации особенностей мифологического мышления, что отличает данный подход от подхода М. Элиаде, поскольку целью является исследование не сущности, а структур мифологического мышления. В трансценденталистской философии религия и мифа понятие религиозного вписывается в общий ряд понятийных форм. Существенная экспликация особенностей современной философии мифа способствует выработке стратегии междисциплинарного

диалога, взаимопроникновения культур, поскольку социокультурные различия во многом детерминированы различными типами ментальности. Анализ такой категории, как «миф», может способствовать выявлению культурных и социальных дихотомий. Так, рассмотрение особенностей архаических культур, фиксирующее их самобытность, а также их место и роль в современном мире, во многом может являться методологическим ключом для анализа специфики развития современных и существовавших ранее культур.

2.2. Проблема архетипов как конститутивных элементов сознания и культуры: от мифологической к трансперсональной парадигме

Одним из базовых концептов в культурологии, философии, гносеологии является архетип. Начиная с платонизма и неоплатонизма, это понятие прочно входит в корпус таких дисциплин, как культурология, литературоведение, с присущим ему полусемантическим смыслом, образом, манифестацией. Данное понятие приобретает особое значение в связи с развитием таких новых в гуманитарной науке XX в. направлений, как психоанализ, аналитическая психология. Значительный вклад в разработку данного понятия внес К.-Г. Юнг, связав его с коллективным бессознательным. «Архетип» исторически восходит к эйдосам Платона, понимаемым как прообразы реального мира, детерминирующие валентный облик вещей физического мира. В дальнейшем оно прослеживается в средневековой философии в качестве эквивалента идеи Бога, а затем переходит в современную философию как понятие, обозначающее прообраз либо тип существующей вещи. В контексте субъект-объектных отношений их онтологический статус варьируется – они могут иметь и субъективный, и объективный характер в зависимости от исследовательских установок. Наме будут рассмотрены парадигмы, в которых это понятие если и не является базовым, то, во всяком случае, способствует экспликации положений рассматриваемой парадигмы.

М. Элиаде приносит новое значение в востребованный философской наукой термин. Это и архетипический отпечаток, *фрэн*, и метасимвол, определяющий ментальность и социализацию в традиционной культуре. В исследовании мифологической картины мира, представленном выдающимся мыслителем, можно вычленив следующую структуру:

перофании и теофании как явления священного и божественного;

понятие архетипа, понимаемого как прообраз всего существующего и выступающего способом продуцирования реальности;

идея «вечного возвращения», глубинный смысл которой связан с возможностью онтического обретения сакрального начала.

Вечное возвращение, хотя и несет доминанту повторения, в то же время означает возможность психологического обновления, поскольку ритуальное воспроизведение, как это продемонстрировано М. Элиаде, означает победу над Хроносом, временем и историей. При данном подходе изменяетсяmodus сознания общества, исследуемых ученым, – вечное настоящее мифа становится реальностью сознания.

Миф определяется данным автором как исходная, первичная реальность, которая детерминирует стиль мышления первобытного человека и является базовым субстратом, *mythos týnyy* первобытного общества. Посредством ряда взаимосоположающих элементов – «архетип», «время *фрэн*», «теофания», «перофания» вычленяется структура онтологии мифа М. Элиаде. Так, понятие «архетип» выступает духовной матрицей воспроизводимых в ритуале событий, а сам ритуал становится способом приобщения к сакральному. В системе Элиаде взаимосвязанными анализируются концепты «архетип» и «время *фрэн*», поскольку редукция к последнему возвращает сознание в мир архетипических прообразов.

Создатель Чикагской школы сравнительного религиоведения употребляет этот распространенный в философии культуры термин в значении прообраза всего существующего. Семантическое значение этого понятия у М. Элиаде существенно отличается

от змеевния, вкладываемого в него К.-Г. Юнгом, который целиком и полностью связывал его с концепцией бессознательного. Эриксон не отказывается от категории «бессознательное», однако привносит в него свои семантические коннотации. К особенностям подхода ученого можно отнести то, что он полагает возможным существование архетипов на трех уровнях сознания – подсознательном, сознательном и сверхсознательном, при этом на каждом уровне функционирования архетипов существуют свои логические законы. Однако если К.-Г. Юнг представляет психологический подход к изучению архетипов, то подход М. Эриксона можно обозначить как онтологический. Ученый подчеркивает причастность архетипов бытию: «...подлинно реальны только архетипы» [143, с. 93]. Как считает Эриксон, «архетипические модели» определяют духовную и социальную жизнь первобытного общества – любое действие имеет своим образцом праявление, совершенное божеством или предком в мифологическом средн. времени, что выступает парадигмальным образцом для культуротворческой деятельности социума. Архетипы выполняют методологическую функцию в структуре онтологии традиционной культуры, являясь условием существования недетерминированной временем повторяемости. Ритуалы в своей основе воспроизводят архетипы, и это бесконечное повторение продуцирует настоящее мифологического образа мира. Между понятием «архетип» и концептом «вечное возвращение» существует определенная логическая связь и взаимозависимость. Архетипы являются тем субстратом, который обуславливает парадигмальную повторяемость. Без наличия этого онтологического субстрата становится невозможным возобновление вечных космогонических ритмов, на которых основывается способ жизнедеятельности в традиционных культурах. Жизнь в ее космологической размерности не подразумевает детерминированного временем становления; оно «вымыслится за скобками» в данной культурной парадигме, трансформируясь в одномоментную бытийственность, репрезентированную космогонической действительностью.

Что касается трактовки архетипа К.-Г. Юнгом, то она значительно отличается от подхода М. Эриксона: последний

рассматривает его не как бессознательный элемент психики, а как исходную парадигму, чье значение сводится к онтологическому обоснованию всего многообразия первобытной культуры. При том, что во взглядах К.-Г. Юнга и М. Элиаде на природу архетипов существует много различий (их, прежде всего, подчеркивает сам румынский ученый, дистанцируясь от подхода, представленного в рамках аналитической психологии), у них имеется нечто общее: и первый, и второй связывают это понятие с коллективным началом, растворяющим личность либо в коллективном бессознательном (К.-Г. Юнг), либо в круговороте архетипов (М. Элиаде). С точки зрения Элиаде, в первобытном сознании бытие мира лишается присущей ему ценности, если оно не причастно архетипам. В этом смысле архетипы не только конституируют, но и продуцируют реальность в данном типе культуры. Здесь М. Элиаде обнаруживает исток онтологической укорененности первобытного сознания: «Это сознательное повторение определенных парадигматических действий свидетельствует о своеобразной онтологии» [143, с. 33]. По сути, он представляет в своих работах универалистскую методологию архетипов, показывая, что на ней базируется вся доисторическая ментальность, которая в свою очередь основана на доминировании архетипов и является противоположной идее исторического становления. Вследствие своей связи с мифологической историей архетипы понимаются доисторической ментальностью как имеющие трансцендентный источник. Не все в человеческом мире имеет свой сакральный архетип; то, что его лишено, связывается в первобытном сознании с Хаосом, «безформенным бытием» [143, с. 36]. В сущности, представление М. Элиаде об архетипах воспроизводит платоновскую модель: так же, как для Платона эйдосы являются идеальными прообразами мира чувственных вещей, так для Элиаде архетипы являются образцами человеческого бытия в мире. Особая роль в функционировании архетипов отводится известным ученым ритуализации, идейной доминантой которой является космогонический сюжет, воспроизводящий в своей целостности возникновение сущего и тем самым закладывающий онтологический фундамент бытия человека в мире.

Элиаде в своих работах подчеркивает значение латинского термина *ab origine* («от основания») для мира арабской культуры. В системе румынского мыслителя этот термин приобретает значение возврата к мифическим временам. Как отмечают К. Керевин и К.-Г. Юнг в совместной работе «Введение в сущность мифологии», «это возвращение к истокам и первоначальному состоянию является основной чертой всякой мифологии» [38, с. 19]. Таким образом, для первобытного сознания живым не настоящий момент в его уникальности и самценности, а события прошлого, которые для арабского мировосприятия становятся подлинным настоящим. Это свидетельствует о том, что в культурах древности в имплицитной дихотомии «бытие – становление» приоритет отдается бытию. М. Элиаде всячески подчеркивает, что ценность архетипов для традиционного менталитета заключается в их инкорпорированности в онтологическую субстанцию. Архетипы конституируют реальность – эта мысль является пафосом многих работ ученого. При этом в мифо-онтологической концепции Элиаде то, что не имеет аналога в анде архетипической модели, является неподлинным и не-сущим.

К особенностям подхода выдающегося мыслителя в изучении архетипов следует отнести их универсалистскую трактовку: архетипы существуют во всех культурных ареалах независимо от региональных различий. При этом М. Элиаде рассматривает архетипы не как реликты первобытной культуры, ставшие достоянием истории, но как проформы, латентно существующие в сознании и связанные с потенциальной возможностью их актуализации, а также с сущностными изменениями в человеческой природе: «Осмыслив собственную антропологическую символику, которая является ничем иным, как вариантом арабской системы символов, современный человек овладеет новым сущностным измерением, неведомым экзистенциальному: это подлинная и навязанная модальность бытия, которая уберезет человека от нигилизма и исторического релятивизма, при этом не отрывая его от истории» [145, с. 146]. Методологическим следствием идей Элиаде является положение о наличии религиозного начала во всех культурах [90, с. 75]. Природа *homo religiosus*

обнаруживает себя на разных уровнях: сознательном, бессознательном и предсознательном. На каждом из них религиозное начало проявляется в различных модификациях. Мифологические сценарии имплицитно присутствуют в современной культуре, что дает повод М. Элиаде говорить о наличии «скрытой мифологии». Религиозно-сакральное наполнение человеческой психики может приобрести латентную форму и вытесниться в сферу бессознательного, но никогда – исчезнуть полностью. «Идея абсолюта не может быть выкорчевана; она может лишь подвергаться деградации», – полагает мыслитель [140, с. 394].

В своей работе «Образы и символы (эссе о магико-религиозной символической системе)» М. Элиаде вводит термин «метасимволика» [145, с. 145], обозначающий синтез данных различных наук (психологии, этнографии, социологии и др.) с историей религий и открывающий перспективу глубинного проникновения в мир архаиков. В сущности, здесь ученый намечает контуры имплицитной методологии изучения архаиков, способной реконструировать каркас первобытной культуры и, более того, трансформировать антропологические представления. Это свидетельствует о наличии методологических новаций в системе Элиаде.

Понятие архаика у мыслителя конкретизируется в образе «Центра Мира», являющемся одним из базовых и наиболее распространенных архаиков в культуре. Мысль ученого в изучении онтологии мифа движется через дихотомию «Хаос – Космос», где Космос представляет собой сакрализованное бытие, наделенное статусом непреходящей реальности в силу одномоментности и сакральности акта творения мира. Данная дихотомия концентрируется в противопоставлении централизованного пространства пространству, лишённому центра. Стремление космозировать Хаос отличает первобытную культуру от всех последующих культурных формаций. Как показывает В. Н. Топоров, знакомым образом, отделяющим Хаос от Космоса, является Мировое Древо – метамодель структурированного Космоса. «Древо Мировое отделяет мир космического от мира хаотического, вводя в первый из них меру, организацию и делая его доступным для выражения в языковых системах текстов», – пишет

он [120, с. 404]. Трансформация Хаоса в Космос осуществляется в процессе сакрализации, и здесь, как указывает М. Элиаде, большое значение имеет установление онтологического Центра Мира (но другой терминологии – Оси Мира, Древа Мира и т. д.). Архетип Центра (Оси Мира – *Axis Mundi*) прослеживается, по мнению исследователя, во всех культурах. В структуре индийского Космоса это гора Меру, урало-алтайского – Сумеру, палестинского – Фавор. В христианстве это Голгофа. Символика Центра связана с космогонией: зарождение мира имеет своим началом некий единый центр, освященный процессом иерофании, выступающей воплощением сакрального. Излагая свою точку зрения, В.Н. Топоров пишет: «Высшей ценностью (максимум сакрального) обладает та точка в пространстве и времени, где и когда совершился акт творения, т. е. Центр Мира, место, где проходит мировая ось» [122, с. 15]. По мнению М. Элиаде, Центр Мира необязательно должен находиться в каком-либо пространственном центре – центром его делает качественное проявление субстанции сакрального, что превращает его в центр ментальной вселенной первобытного человека: «Достигнуть Центра означает приблизиться к священному, пройти инициацию» [140, с. 349]. Ученый показывает, что обнаружение Центра равносильно обретению божественной природы, «самости», выражаясь терминологией аналитической психологии К.-Г. Юнга. Здесь мысль М. Элиаде приближается к идеям швейцарского психолога, и об этом свидетельствует корреляция между архетипом Центра в концепции Элиаде и архетипом самости у К.-Г. Юнга, о чем будет сказано далее. Такие тенденции традиционной культуры, как тенденция к сакрализации и тенденция к обретению метафизического Центра, являются взаимосвязанными. Последняя существует в двух аспектах: как космологический Центр Мира и центр человеческой личности. Центр Мира одновременно и трансцендентен, и имманентен человеку. Его достижение сопряжено с трудностями как внешнего, так и внутреннего порядка, что символически выражено в образе лабиринта, однако имеет своим конечным результатом достижение «абсолютной реальности» [140, с. 348].

Представление об Оси Мира существует в ряде мифологизированных культур и отличается как определенным сходством, так и различием. Можно выделить три положения, отражающих семантический смысл данной мифологемы. С мифологической точки зрения представление об Оси Мира связано с градацией универсума на три уровня – Небо, Землю и Преисподнюю. В измененных состояниях сознания в шаманской культуре достигается коммуникация между этими уровнями. Этнологами, культурантропологами и, в особенности, трансперсональными психологами достаточно исследован трансперсональный опыт шаманской культуры, где существует идея проницаемости уровней для шамана-видящего. Помимо градации мифологического универсума на три уровня, мифологема Оси Мира связана со структурированием сознания: каждый уровень Мировой Оси коррелирует с определенным срезом сознания: сознанием, надсознательным и бессознательным. Таким образом, можно констатировать, что мифологические уровни картины мира определенным образом соотносятся с размерностью сознания. Это подтверждает идею о корреляции сознания и топологии культуры. Как подчеркивает М. Элиаде, значение Мировой Оси заключается в смене «модальностей бытия» [145, с. 156].

С понятием Центра Мира связано понятие сакрального пространства. Данная проблема затрагивается М. Элиаде в работе «Священное и мирское». Согласно концепции ученого, любому виду человеческой деятельности соответствует свой архетип. Такой же архетип (сакральное пространство) соответствует и пространственному континууму человеческого мира. «Само понятие священного места включает в себя идею повторения древней иерофании, благодаря которой оно выделилось, отделилось от окружающего профанного пространства и тем самым было освящено» [140, с. 338]. Таким образом, наличие разделенные пространственных сфер универсума, которое носит аксиологически выраженный характер. Элиаде демонстрирует стремление первобытных культур к регенерации не только мифического времени, но и мифического централизованного пространства. По мнению известного представителя современной философии мифа,

воззрения о пространстве различаются в разных культурах: классические западноевропейские представления о пространстве связаны с понятием однородности, тогда как пространство в архаических культурах отличается гетерогенностью и многоуровневостью. Эта особенность архаических представлений была отмечена и В.Н. Топоровым: «Для архаического сознания пространство есть нечто предельно противоположное изотропному и гомогенному пространству Ньютона, характеризующемуся неизменностью и, так сказать, пустотой, т. е. бесструктурностью» [122, с. 15]. Признаком, на основании которого дифференцируется пространство в этих культурах, является степень выраженности сакрального. По мысли М. Элиаде, централизованное пространство – это прежде всего сакральное пространство. К особенностям такого подхода следует отнести тот факт, что тенденция к сакрализации является такой же определяющей для первобытной ментальности, как и тенденция к онтологизации. Однако здесь, по мнению румынского ученого, имеет место парадоксальность: сакральное пространство трансцендентно и в то же время достижимо, оно притягивает и отталкивает и т. д.

Если говорить о сакральном как о понятии философского категориального ряда, то целесообразнее всего определить его как имманентное и трансцендентное одновременно, чья суть не исчерпывается определениями. Сакральное имеет трансцендентную природу, которая может являть себя в вещах и в то же время оставаться самоотждествленной. Такими исследователями, как К. Левин-Стросс, Б. Малиновский, М. Мосс, была продемонстрирована роль сакрального в первобытных обществах преимущественно как социального регулятора. Однако сакральное обладает не только социальными характеристиками, но и философскими, и в этом смысле данное понятие соотносимо с Богом, Дао, Брахманом. В этом смысле можно говорить о монотеизме первобытных культур, где зарождается идея сакрального. Подобную точку зрения разделяет У. Балдз [8].

Говоря о возможности манифестации сакрального в мир, М. Элиаде использует такие термины, как «теофания» (богоявление) и «эпифания» (проявление свящешного). Семантическое

истолкование этих концептов содержится в следующих работах ученого: «Трактат по истории религий», «Очерки сравнительного религиоведения», «Священное и мирское» и др. Иерофании как проявления сакрального перманентны, что делает возможным воспроизведение их архаичного содержания. Будучи явлены в истории, они не детерминированы ею. Именно поэтому Элиаде, анализируя специфику водных иерофаний, рассматривает туземные культы параллельно с христианским крещением. Хотя эти явления принадлежат к разным культурно-хронологическим пластам, они имеют общую онтологическую основу. В природе иерофаний можно обнаружить совмещение временного и вневременного параметров. Как пишет сам мыслитель, «любая иерофания демонстрирует нам парадокс совпадения сакрального и профанного, бытия и небытия, абсолютного и относительного, вечного и становящегося» [148, с. 78]. Иерофании способны преобразить пространство, наделяя его статусом священного. С этим понятием связывается освящение пространства у древних народов. Функции, которые выполняют иерофании, значительны. Проявление иерофании приводит к «разрыву пространства», что делает возможным установление онтологического Центра Мира. Иерофании манифестируются не только в семантике Центра; по сути, проявлением иерофании может стать любой предмет, который «становится сакральным в той мере, в какой он воплощает нечто иное, нежели он сам» [149, с. 28]. Прорыв священного возможен не однажды, но в силу «вечного возвращения» архетипов способен актуализироваться многократно.

В рассуждениях М. Элиаде о сакральном значительное место занимает понятие «перехода», который в некоторых случаях носит трансцендентный характер. Ученый представляет своего рода классификацию переходов, в которой важнейшее место занимает космо-антропогонимический переход от несотворенного Хаоса к сотворенному Космосу и от небытия к сотворению человека. Смысл перехода конкретизируется в присущем данному типу общества представлении о духовной незавершенности человека, который обретает свой подлинный облик посредством

церемоний инициации. Главное в переходе – смена онтологических уровней: к примеру, в шаманизме, как и в мифологическом мышлении в целом, присутствует, по выражению А. Косарева, представление о «многослойности пространства» [44, с. 207], при этом между различными топологическим уровнями возможна коммуникация. В шаманской мифологии обычно выделяется три таких уровня: Небо, Земля, Преисподняя [150, с. 145; 12], с. 10]. В мифологической картине мира коммуникация обеспечивается посредством проходящей сквозь все уровни Оси Мира. Таким образом, шаман, для которого не существует «разрыва уровней», способен проникать в сакральное пространство, местопребывание в котором характеризуется смещением темпоральных параметров: «Помещая свою душу в различные потоки времени, он может отправиться в прошлое или будущее, присутствовать при событиях, которые еще не произошли или уже произошли» [44, с. 206]. М. Элиаде называет шаманский переход «парадоксальным», указывая на то, что он происходит на грани мыслимого и немислимого. Исходя из этого можно констатировать трансцендентность подобного перехода.

Анализ понятия «архетипа» в смысловом пространстве культуры целесообразно продолжить рассмотрением теоретического значения символа как одного из элементов категориального ряда, используемого М. Элиаде. Что представляет собой символ в мифо-онтологической парадигме ученого? Прежде всего, основная характеристика символа – его перманентность и субстанциональность в жизни общества и индивида. Важный аспект функционирования символа – «неотъемлемость от природы человеческого существа» [145, с. 129]. Можно выделить следующие уровни существования символа: глубинные слои сознания и бессознательного («коллективного бессознательного» по К.-Г. Юнгу), а также архетипические основания культуры и исторической памяти. Эти уровни соотносятся между собой. Функционирование образов и символов можно объяснить посредством модели плотниковской эмманации – символы пронизывают бытие культуры и индивида, но при этом чем больше вектор десакрализации, тем все более латентные свойства при-

обретают символы. Согласно М. Элиаде, утрата образно-символической природы тождественна утрате души.

Понятие символа предстает в работах теоретика мифа и религии как обладающее темпоральными и нетемпоральными свойствами. Символы принадлежат конкретному историческому времени их возникновения и в то же время универсальны и метаисторичны. Это же относится и к другим феноменам, анализируемым М. Элиаде, – мифологическому времени, архетипам, сакральному. Что касается методологических аспектов понимания символа, важным является замечание ученого о том, что все бессознательные и предсознательные структуры имеют свою логику. В этом смысле позиция М. Элиаде оказывается ближе к позиции К. Леви-Стросса, чем Л. Леви-Брюля. Так же как и для понимания других мифо-религиозных феноменов, для понимания символов Элиаде характерна универсалистская стратегия: «На, однажды реализованная, историзованная, религиозная форма старается освободиться от условий своего места и времени, стать всеобщей, слиться с архетипами» [145, с. 206]. М. Элиаде в своих работах очень глубоко проанализировал сходство и различие символов в различных верованиях и культурах, при этом он далек от унифицирования всей многообразной символика, присутствующей в различных культурах, но эксплицирует имеющиеся сходства и параллели. Вывод, который можно сделать на основе анализа взглядов выдающегося мыслителя, – это глубинное сходство значения, семантики символов в разных культурных ареалах. Так, метакультурная символика «восхождения» (архетип «Рак») присуща и шаманизму, и христианству [145, с. 246]. Чем объясняется такое сходство? На наш взгляд, перманентной религиозностью индивида, которая рассмотрена более подробно в разделе 2.3 настоящей монографии.

Если говорить о типологии символов в работах М. Элиаде, то наиболее значительной является символика времени. При всем различии между христианством и доисторическими религиями их объединяет «онтологизация времени» [145, с. 241]. Время сакрально как в своей одномоментности, так и в цикличности. Такие ключевые символы, как Центр, символы, связанные

с появлением времени, а также со структуризацией пространства в традиционных космогониях, одновременно являются и архетипами. Можно говорить о тождественности понятия символа и архетипа в религиозноведческой концепции М. Элиаде.

К исследованию символа у М. Элиаде применим тот же инструментарий, который используется в исследовании архетипов, сакрального, времени. Символ у Элиаде имеет аксиологическую и онтологическую размерность, это субстанциальная основа мифа и религии, связывающая два уровня – сакральный и профанный. Значимость символа заключается в способности выводить индивида за пределы наличного бытия. На основании этого можно констатировать, что символы и архетипы в мифо-онтологической системе ученого наделяются трансверсальными свойствами. Они обладают как имманентной, так и трансцендентной природой. Интерпретация символов у Элиаде приводит к заключению о том, что его подход – это более четкое проведение онтологической стратегии в феноменологии религии.

По мнению А. В. Давыдова, функция символического кодирования позволяет сделать трансцендентное имманентным, раскрыть символическую природу трансцендентного опыта в историко-культурном контексте, что подчеркивает важность данной проблемы для философии религии. Отсюда можно заключить, что функция символа – трансгрессивная. В данном контексте целесообразно отметить, что А. В. Данилов, анализируя проблему смысла и символа, указывает на выделенность смысла из трансцендентное [24, с. 79]. Символ предстает рубежом, позволяющим эксплицитировать трансцендентное языком культуры. Однако в то же время, как замечает А. А. Горохов, «символ не только разграничивает два мира, но и связывает их, поскольку запредельное для человеческого сознания выражается символически, так как лишь язык символа способен выразить трансцендентное» [17, с. 98].

Постулируемые М. Элиаде идеи относительно символов фактически означают поиск общих субстанциальных оснований культуры. Благодаря наличию символов типологически непохожие культуры имеют общий семантический базис. Символы варьируются от культуры к культуре, но при этом сохраняют

присущий им фундаментализм значений. В заключении аналитика философии символа М. Элиаде уместно привести следующее высказывание ученого: «Символическое мышление "взрывает" непосредственную реальность, но не умаляя и не обесценивая ее...» [148, с. 247].

Идея М. Элиаде относительно символической и архетипической природы сознания можно обозначить как проект культурной рефлексии. Эксплицируя мифологическое начало в сознании и самосознании культуры, ученый поясняет, что оно существует на разных уровнях и латентно детерминирует бытие культуры.

Воззрения М. Элиаде могут быть дополнены концепцией аналитической психологии К.-Г. Юнга, в которой понятия архетипа и символа также являются одними из центральных. Относительно вопроса о происхождении архетипов в человеческой психике Юнг придерживается филогенетического объяснения, то есть выводит их возникновение из общей эволюции человеческого рода. Что касается подхода Элиаде, то он не касается вопроса об их возникновении, делая в своих работах акцент на функционировании архетипов в культуре. В целом подход ученого базируется на представлении об их перманентном присутствии в сознании и культуре. У Юнга также можно обнаружить подобную идею, но функционирование архетипов переносится им в сферу бессознательного. К.-Г. Юнг дает следующее определение архетипа: «"Архетип" означает: *тупос* (отпечаток), определенное образование архаического характера, содержащее, как по форме, так и по смыслу, мифологические мотивы. В чистом виде последние присутствуют в сказках, мифах, легендах, фольклоре» [155, с. 37]. Архетипы безличны и всеобщы, являются принадлежащими той части психики человека, которую Юнг обозначал термином «коллективное бессознательное». Вектор психического развития личности оказывается тесно связанным с этими надличностными формированиями. Почти во всех своих работах К.-Г. Юнг проводит мысль о том, что игнорирование проявлений архаических отпечатков – архетипов приводит к диссоциации структур личности, психозам и распаду сознания на автономные части. «Архетипы всегда были и по-прежнему

остаются живыми психическими силами, которые требуют, чтобы их восприняли всерьез и которые странным образом утверждают свою силу», – пишет он [152, с. 92]. Содержание архетипов не определяется четко заданными параметрами, оно предстает в различных вариациях в бессознательном слое психики и не детерминировано культурой и социумом. Из этого положения следует важное методологическое следствие: архетипы имеют интересубъективный и всеобщий характер. Юнг приводит многочисленные подтверждения надличностного и надкультурного характера архетипов, из которых наиболее показательными являются сюжеты спондентов с всеобщими представителями данной культуры мотивами и символами.

Тесно связанными с термином «архетип» у К.-Г. Юнга являются понятия индивидуации и самости, без постижения которых невозможно проникнуть в смысл юнговской психологии. Самость предстает как конечный пункт развития человеческой личности, это предельная реализация всех возможностей человека, центр его сущности, к которому ему надлежит прийти в своем личностном развитии. В религиозно-культурном контексте образу самости соответствует символ мандалы, репрезентированный в различных культурах (в частности, индийской). Данная корреляция свидетельствует о совпадении бессознательного начала в человеке и культуре. Термин «бессознательное» у К.-Г. Юнга достаточно широк – он включает как формы низших, верофиксированных слоев психики, так и ее высшие слои, которые, по сути, представляют собой сверхсознание. Таким образом, символ мандалы является образом целостности и завершенности на всех уровнях – как на религиозном (символ единства человека с Богом), так и на антропологическом (символический образ слияния сознания и бессознательного). Синтез идей М. Элиаде и К.-Г. Юнга способствует новому решению классической проблемы бытия и сознания: одно не выводится из другого, но совпадает на глубинном уровне функционирования культуры и сознания. Как замечает А. А. Дружининой, «можно говорить о тождественности мифического арха, символизированного космогонией, и архетипа в юнговском понимании» [26, с. 92].

Идея регрессии является общей для М. Элиаде и К.-Г. Юнга. «Это возвращение к первоначальной природе, эта религиозно-организованная регрессия к психическим условиям ранней эпохи – общим всем религиям, в глубочайшем смысле живым, начиная с регрессивных отождествлений в тотемических церемониях у австралийских негров, и вплоть до экстазов у христианских мистиков нашего времени и нашей культуры», – характеризует данный феномен К.-Г. Юнг [153, с. 313]. Цель подобной регрессии – в ее способности выводить сознание человека за рамки собственной ограниченности к «исходному состоянию», которое в психологии швейцарского ученого символизирует точку пересечения высшего и низшего начал, их воссоединение и гармонизацию. Таким образом, идея мифо-архетипической регрессии Элиаде (как ее можно обозначить) дополняется идеей психологической регрессии Юнга, что открывает возможности для их взаимодоволения и синтеза.

Для понимания сущности понятия «архетип» большое значение имеет трансперсональная парадигма, представленная С. Грофом, чешским ученым и врачом. Ему принадлежат разработки в области религиозного опыта индивида. Многочисленные исследования, проведенные С. Грофом с использованием техники холотропного дыхания, позволяют увидеть функционирование архетипов на уровне бессознательного в новом ракурсе. Теоретические положения этой парадигмы базируются на многомерном исследовании измененных состояний сознания, которые оказываются наполненными имеющим культурную значимость содержанием. Трансперсональный подход является значимым в философской и психологической науке, поэтому целесообразно использовать его в данной монографии для осуществления глубокого междисциплинарного анализа архетипов. Исследования С. Грофа показывают, что в подобных состояниях сознания обнаруживается универсальная природа архетипов и мифологических форм, что подтверждает идеи К.-Г. Юнга об общезначимости архетипов. Одно из достижений чешского ученого заключается в детальном исследовании новой области психики человека – перинатальной (предшествующей рождению)

[20, с. 55], в которой содержатся всевозможные переживания человека. В зависимости от того, каков характер перинатальных переживаний, формируется личность человека. Перинатальная область структурируется, по Грофу, «базовыми перинатальными матрицами». Их содержание различно, но в основном оно включает в себя мотивы смерти-рождения. Также это уровень проявления архетипов различных культур – мексиканской, индийской, античной, христианской и др. Перинатальные переживания характеризуются тем, что именно в них наиболее полно представлена дилемма «смерть – возрождение», а также мифологические и культурные образы, связанные с ней [19]. Одним из самых значительных и глубоких переживаний является кортис трансперсональных переживаний. Под собственно трансперсональными переживаниями в трансперсональном подходе подразумеваются переживания, превосходящие «Я» человека, которые можно назвать «метаантропологическими». Детальное рассмотрение метаантропологии как нового направления содержится в работе украинского философа Н.В. Хамитова «Философия человека: от метафизики к метаантропологии» [134]. Характерная черта трансперсональных переживаний – недетерминированность личностными свойствами. Именно она, по Грофу, трансцендирует «Я» человека. Для трансперсональных состояний сознания характерно релевантное соотношение между внешней и внутренней реальностью, которая предстает способной к взаимопроникновению. По сути, трансперсональные исследования подтверждают базовую идею древней и средневековой философии о тождестве микрокосма и макрокосма.

Изменяя место в измененных состояниях сознания редуцируя к бессознательному также приводит к обнаружению архетипических прототипов, существующих за порогом сознания. Помимо этого, в подобных переживаниях происходит переосмысление категории «смерть», которая перестает восприниматься как конец. Содержание трансперсонального опыта, полученные и проанализированные С. Грофом и его последователями, пересекаются с духовным опытом культур вероубытности и Древнего мира, в которых, как известно, смерть рассматри-

вается не как завершение, а как этап, за которым следует возрождение. Можно утверждать, что данные исследования имплицитно подводят к идее бессмертия. Чешский исследователь считает взаимосвязанными взгляды на природу сознания и мира. Также важно отметить, что в опытах, проводимых с сознанием, трансформируется временной континуум и в целом претерпевают изменения представления человека о существовании и не-существовании, форме и пустоте [19].

Трансперсональная теория является новым подходом в изучении феномена архетипов и мифологических форм в сознании и культуре. На первоначальном этапе создания теории (работы С. и К. Грофа) конкватуализация идей данной парадигмы происходила в русле призвания базовой недуалистической константы культуры и сознания в виде единой основы, объединяющей трансперсональные символы, знаки и архетипы. Классическая трансперсональная теория, связанная с работами С. Грофа, А. Минделла и других, опиралась на теоретическое допущение о единстве сознания, фундированного ключевыми смыслообразцами, существующими в различных состояниях сознания.

В ходе дальнейшего развития трансперсональной психологии произошло расширение ее концептуального и проблемного поля, что в дисциплинарном отношении означало ассимилирование корпуса гуманитарных наук (культурологии, философии и др.) применительно к обозначенным трансперсональной психологией проблемам. Это расширение проблемного поля трансперсональной психологии и означало ее превращение в междисциплинарную трансперсональную теорию. Если в классическом варианте трансперсональной теории (С. Гроф, К. Уилбер) преваляровала идея концептуального единства трансперсональных переживаний, то в более позднем, модернизированном варианте это представление заменяется идеей несоизмерности состояний трансперсонального опыта [95, с. 222].

Профессор кафедры психологии Востока и Запада в Калифорнийском институте интегральных исследований Хорхе Н. Феррер в своей работе «Новый взгляд на трансперсональную

теорик: человеческая духовность с точки зрения соучастия» [131] предлагает дальнейшую концептуализацию трансперсональной идеи в виде локализации интроспективного духовного опыта. Фундаментальной идеей здесь является представление не о единстве духовного опыта, а его тематической спецификации в зависимости от типа религиозной либо духовной системы.

Области применения трансперсональной теории обширны – от онтологии культуры до онтологии сознания и бессознательного. Возможно дальнейшее рассмотрение трансперсональной теории по следующим разделам (по аналогии с типологией религиозного опыта у Ю. А. Камелова):

- 1) эпистемология трансперсонального опыта;
- 2) культурологические аспекты трансперсонального опыта;
- 3) онтологический статус трансперсонального опыта [95, с. 224].

Можно отметить, что ключевым концептом мифо-онтологической парадигмы М. Элиаде является понятие архетипа, понимаемого как прообраз всего существующего и выступающего способом продуцирования реальности; также он является онтологическим субстратом воспроизводимого времени в мифологической картине мира. Конститутивный аспект архетипов как фундирующей возможности бытия в противоположность небытию заключается в том, что в рамках традиционной картины мира мир как таковой существует благодаря явленным образам архетипов. Постулируемые ученым идеи относительно архетипов и символов означают поиск общих субстанциальных оснований культуры.

Архетипы в системе Элиаде выступают в качестве своеобразной методологической основы, условия круговорота всего сущего. Онтологизация архетипов приводит, в свою очередь, к деконструкции ментальных «профанесческих» структур. Характерной чертой традиционного типа культуры является тенденция к сакрализации, изоморфная тенденции к онтологизации. Сакральное антагонистично по отношению к профанному, но на субстанциально-онтологическом уровне может осуществляться отождествление профанного и сакрального уров-

ней в силу универсальности последнего, что свидетельствует о трудностях логической артикуляции природы сакрального.

Помимо этого, можно констатировать возможность синтеза мифо-онтологического, аналитико-психологического и транс-персонального подходов. Коррелятивность содержания элементов мифа, культуры и бессознательного позволяет сделать вывод о том, что архетипы обнаруживают себя как в субстанции культуры, так и в сознании (бессознательном). Интеграция мифо-онтологической, аналитико-психологической и транс-персональной парадигм открывает новые возможности для исследования онтологии культуры и онтологии сознания в их сопряжении. Из этого следует возможность конституирования нового подхода к проблеме архетипов: она имеет как психологическую, так и онтологическую природу.

2.3. Антропологические измерения идей М. Элиаде

Важнейшей составной частью теоретического наследия румынского мыслителя является блок антропологических идей. Так же как при анализе концепции М. Элиаде в целом, так и при рассмотрении его философской антропологии невозможно обойти вниманием столь значимую для понимания взглядов данного автора категорию, как «сакральное». Она способствует пониманию не только философии культуры М. Элиаде, но и его взглядов на сущность человека. Мыслитель подразумевает под сакральным «элемент в структуре сознания, а не стадию в истории этого сознания» [144, с. 15]. Эта мысль очень важна для осмысления взглядов М. Элиаде. Отвергая стадийный характер манифестаций сакрального, ученый тем самым постулирует тезис о его перманентной природе. Другими словами, сакральное является не пережитком прошлого дуального опыта человечества, а одним из измерений человеческого сознания. Отсюда логически вытекает идея об изначальной религиозности человека, которая является не приобретенной, а присущей человеческому существу. В этом заключается сущность антропологического подхода известного религиоведа. Как известно, К. Маркс

развивает точку зрения о детерминированности религии социально-экономическими условиями. Согласно этим взглядам, религиозность возникает на определенной ступени человеческого развития и обусловлена рядом социально-экономических факторов – уровнем общественного производства, экономическим развитием и др. М. Элиаде не разделяет подобного подхода применительно к истории религии и мифов. Он полагает эти феномены присущими всем историческим эпохам. Тем самым элиадируется тезис о социальной детерминации возникновения религиозного начала. Из взглядов М. Элиаде следует представление о сакральном как базисном основании человеческой природы, одном из элементов микрокосма человека, присущем ему на всех стадиях развития. В данном случае такие категории, как смысл, значимость, цель, оказываются связанными с актуализацией сакрального начала в человеке. Индивид становится способным видеть, говоря языком трансцендентальной философии, за имманентным трансцендентное. События наделяются глубинным смыслом в силу их причастности сакральному.

Если обратиться к хрестоматийным определениям сакрального, то в них содержится:

- 1) противопоставление сакрального мирскому;
- 2) надделение сакрального некоторыми исключительными свойствами [106; 9].

В энциклопедии по культурологии дается следующее определение сакрального: «Сакральное – святое, священное, важнейшая мировоззренческая категория, выделяющая области бытия и состояния сущего, воспринимаемые сознанием как принципиально отличные от обыденной реальности и исключительно ценные» [30, с. 440]. Здесь же дается видение сакрального как «субстанции бытия». Определение сакрального как «состояния сущего» акцентирует бытийственный аспект сакрального.

Более обширные и развернутые определения содержатся в религиозных и культурологических энциклопедиях. Так, в «Энциклопедии религий» утверждается, что «святое, священное, сакральное – категория, обозначающая свойство, обладание которым ставит объект в положение исключительной

значимости, непреходящей ценности и на этом основании требует благоговейного к нему отношения» [31, с. 1134]. Для исследования онтологического уровня сакрального представляется значимым следующее определение: «Представления о сакральном включают важнейшие характеристики сущего: онтологически сакральное – отличное от обыденного бытия и относящееся к высшему уровню реальности; гносеологически – заключающее истинное знание, в сути своей непостижимое; феноменологически – дивное, поразительное; аксиологически – абсолютное, императивное, глубоко чтимое» [31, с. 1134].

Этимолого-культурологический анализ термина «священный» предпринят в работе Э. Бовениста «Словарь индоевропейских социальных терминов». Исследуя эту категорию, автор отмечает, что священный как термин отсутствует в праиндоевропейском языке и в то же время имеет двойное определение в некоторых индоевропейских языках [11, с. 343]. Для эмпирического анализа специфики подхода М. Элиаде важна следующая мысль: «Пенализация категории святости, укоренение ее оснований в иррациональных пластах духовной жизни – характерная черта феноменологии религии. Однако феноменологический подход, в особенности подход теологической феноменологии, подразумевает, что в акте религиозного опыта или в событии нерофанни дает знать о себе некая трансцендентная реальность, которая выступает объективно сущей субстанцией сакрального» [31, с. 1135]. Эта мысль способна прояснить пути синтеза феноменологического и онтологического уровней сакрального в доктрине М. Элиаде: переживания сакрального, доступные индивиду, являются не только отражением содержимого его сознания и бессознательного, но и представляют собой манифестацию трансцендентной реальности, доктринальные представления о которой варьируются в зависимости от типов религий и религиозных представлений [79, с. 127].

Говоря о природе опыта священного, следует отметить, что он существует как на субъективном уровне онтологии сознания, так и на уровне воспроизводства социальных матриц. Опыт сакрального, по М. Элиаде, имманентно присущ природе

человеческа, при этом он может иметь различные формы в зависимости от доминирующего типа культуры.

Можно сравнить позицию М. Элиаде с позицией видного представителя феноменологии религии Р. Отто. Рассматривая феноменологию Р. Отто, М. А. Пылаев замечает, что «религия (святое) не конституируется у него из профанной сферы или магии, т. е. из перерегионного. Само святое есть категория *hii delectis*, невыводимая и несводимая к иным понятиям» [103, с. 17]. Данное высказывание свидетельствует об изначальности и безусловности понятия «сакральное» в феноменологии Р. Отто. Это же относится и к подходу М. Элиаде. Типологическое сходство обнаруживается и в том, что, как замечает М. А. Пылаев, нуминозное у Р. Отто характеризуется ипшакостью и непосредственной данностью [103, с. 19]. Р. Отто определяет нуминозное как «чувство сакрального». Однако достаточно ли такого определения? Понятие переживания субъективирует данный опыт и в силу этого должно быть дополнено другими характеристиками. Здесь важным является понятие иерофании, которое использует М. Элиаде. «Иерофании уже самим фактом, что они являют сакральное, изменяют онтологический статус предметов: жалкие или незначительные – камень, дерево, источник – с того момента, когда в них воплощается сакральное, становятся бесценными в глазах всех, кто участвует в этом религиозном опыте» [141, с. 240].

Таким образом, сакральное выступает одним из базисов философской антропологии М. Элиаде. Говоря о статусе сакральных переживаний, следует отметить, что они реальны для познающего субъекта. Опыт сакрального, по мнению ученого, имманентно присущ природе человека, при этом он может иметь различные формы в зависимости от доминирующего типа культуры. Функционирование сакрального на индивидуальном уровне способствует расширению границ сознания, отождествлению с центром собственной идентичности. Исследования М. Элиаде дают основания для интерпретации мифо-религиозного опыта как переживания и как объективной реальности. Следует отметить, что ответ на вопрос о спецификации ду-

ловного опыта затрудняется тем, что, будучи поставлен в плоскости дуального мышления, он тем не менее характеризует ведульный опыт, в котором переживания и бытие совпадают. Концепция Энаде нелинейна. Говоря о статусе этого опыта, можно утверждать, что он обладает как индивидуально-феноменологической, так и универсально-онтологической природой. Являясь аспектом личностных переживаний, он в то же время претендует на статус общезначимости. Представленная М. Энаде модель когерентности бытия и сознания минимизирует классический дуализм воспринимаемого и воспринимающего, рецентора и реципиента, субъекта и объекта сакрального опыта. Эта модель может оказаться очень продуктивной для генерирования культурноориентированной стратегии онтологии сознания (стратегии создания новой модели онтология сознания и культуры, в которой вопрос о первичности сознания либо бытия становится избыточным). Сакральное имеет феноменолого-онтологическую природу, будучи причастным как сознанию, так и бытию. Понятие сакрального у М. Энаде – это пространство проявления бытия сущего как такового и его религиозной природы. Это онтологический срез сакрального.

Феноменологический срез представлен формами функционирования сакрального на уровне индивидуального и коллективного сознания и бессознательного. В сакральном переживании человек возвращается к истокам бытия. Эту мысль можно считать когерентной идеем М. Хайдеггера об открытости бытия и непостоянности истины. Онтологизируя используемое Р. Отто понятие «сакральное», М. Энаде расширяет концентуальное поле феноменологии религии. Сакральные переживания, обладая некоторым статусом общезначимости, в методологическом отношении аналогичны априорным формам Канта. Дилемма «субъективное – объективное» снимается у Энаде посредством онтологизации индивидуально-феноменологической размерности сознания. На социальном уровне функционирование сакрального способствует сохранению и воспроизведению культурной памяти. Представление религиоведа о сакральном как присутствующем на разных уровнях сознания и бессознательного углубляет

научные представления о природе сознания и способствует построению многомерной модели сознания.

М. Элиаде показывает в своих работах, что подлинное бытие связано с глубиной религиозностью человека. Если образ религиозного существования наполнен смыслом прежде всего в силу того, что человек поднимается над своей «конечностью», смертностью, то по мере утраты религиозного начала начинает превалять потеря смысла и абсурдность. Утратив цель в виде религиозного начала, человек оказывается «брошенным» в этот мир: утрачивается связь с собственной божественной природой.

Другой важной для понимания философской антропологии М. Элиаде категорией является *homo religiosus* (человек религиозный). Методологической проблемой философской антропологии мыслителя становится определение способа взаимодействия человека и истории, пребывание человека в истории, влияющие его антропологические характеристики. Также и понятие свободы оказывается связанным с двумя типами самосознания – *homo religiosus* и *homo historicus* [112, с. 231]. Можно утверждать, что вышеперечисленные типы генерируют собственное представление о свободе в социуме, к которому они принадлежат. В этом смысле естественным следствием антропологической модели *homo historicus* является современное технократическое общество, в котором идея автономного субъекта достигает своей кульминации.

Если экстраполировать идеи М. Элиаде на современный мир, то можно констатировать, что дихотомия *homo religiosus* / *homo historicus* трансформируется в проблему разных типов ментальности, религиозного и секуляризированного мировоззрения. Другими словами, существует ментальность, ориентированная на прошлое (инквизит) и на будущее (либеральность). Эти типы ментальности можно определить как адаптивный (доминанта – прошлое и механизмы его воспроизводства и адаптации) и генерирующий (доминанта – будущее). Приведенные типы ментальностей существуют не просто как теоретические конструкции, но реально детерминируют и модифицируют социум и культуру [79, с. 128]. Преобладание одного из типов (например, *homo*

historicist) выражается в тенденции к абсолютизации секуляризованных образов жизнедеятельности в противовес сакральным и религиозным. Это дает повод говорить о том, что преобладающая тенденция изменяет антропологическую картину мира. Так, в частности, преобладание линейной либо историцистской картины мира изменяет антропологические модусы человека и социума. Используя термины К.-Г. Юнга «экстравертность» и «интровертность», можно обозначить антропологические установки современного индивида как экстравертивные, представителя традиционных культур – как интровертивные.

По мнению М. Элиаде, историцистский подход (который мыслитель противопоставляет онтологическому) не способен избавить человека от «ужаса истории». Философ показывает, что такие события мировой истории, как колонизация одних народов другими, не имеют оправдания в рамках историцистских доктрин, минимизирующих из истории ее «трансгисторический замысел». Сознание современного человека, которому присущи осознание конечности, автономность, гетерогенность, подавляемое необратимостью хода истории, неспособно противостоять его деструктивности, увидеть в конечном бесконечное. М. Элиаде выступает против нигилизма и релятивизма в историческом познании, постулируя мифо-религиозный подход к проблемам истории.

В одной из своих самых знаковых работ «Миф о вечном возвращении (архетипы и повторение)» исследователь поднимает проблему творчества и свободы. Он задается вопросом о том, насколько возможны творчество и свобода в рамках архаической культуры, базирующейся на циклическом воспроизведении социальных моделей. Подход М. Элиаде содержит латентную идею о том, что современный человек не более свободен в детерминированном историческими событиями мире, чем представитель архаических культур, имеющий в своем распоряжении механизмы оперирования с историческим временем посредством ритуалов. Современный мир открывает две альтернативы: бегство от истории либо сопротивление ей. Подлинное творчество, по мнению ученого, достигается в архаической культуре

посредством «создания нового человека». В работах М. Элиаде постулируется представление о творчестве, связанное с онтологизацией творческих актов, которые обретают статус креативности в силу причастности парадигмам-архетипам. Современный секуляризированный мир, открыв для себя пути свободы, утратил возможность сакрального творчества. Относительно соотношения творчества и свободы в традиционных и современных обществах М. Элиаде высказывается вполне определенно: свобода и творчество достижимы в архаических обществах, не тронутых «ужасом истории»: «Человек архаических цивилизаций свободен не быть тем, чем он был, свободен отменить свою собственную "историю" с помощью периодической отмены времени и коллективного возрождения» [14], с. 140].

Детерминированность сферой сакрального характерна для архаического творчества, которое связано с обращением к архетипам творческого акта, что придает ему глубину и мифологическую окраску. Кардинальная черта творчества в данном типе культуры – вера в ментальную сопричастность творимого идеальным мифологическим образцам. Суть творческого акта в древних культурах – выход за пределы валичного бытия путем редукции к вневременным константам космогонии и мифологии, преобразование антропоморфной субстанции человека.

Исследуя феномен азиатской алхимии, М. Элиаде раскрывает проблему творчества в доисторических социальных системах. Он охватывает различные временные интервалы – от истоков до развития индийской и китайской цивилизаций, где алхимия получила достаточно большое распространение как метод достижения бессмертия. Алхимия была своеобразным видом творчества в древних культурах, цель которой – не превращение металлов в золото (это поверхностный уровень алхимии), а преобразование человеческой природы, которое имело свою специфику в зависимости от культурного контекста (китайская, индийская, европейская алхимия и др.) (см., например, [61]).

Алхимия в данных культурах, по мнению М. Элиаде, – это творение нового человека, предвзятое символической смертью. «С этой точки зрения, алхимик не был новатором: в по-

исках *materia prima* он стремился привести субстанции к до-космологическому состоянию. Он знал, что не сможет достичь трансмутации с помощью "форм", уже изнуженных Времени; сначала нужно было "растворить" эти "формы". В инициационном контексте это означало, что совершающий ритуал "умирал" в своем профаническом, ветлом, шивом состоянии. При этом Космическая Ночь отождествлялась со Смертью (= тьмой) и одновременно с возвращением *ad aeternam*; именно это подчеркивается как в истории религий, так и в ... алхимических текстах», – пишет М. Эшаде [14], с. 234).

Творческий акт в древних культурах означал редукцию к уже бывшему, явленному в мифологических и религиозных образах. Смысл творчества в данных типах культур – обнаружение глубинного смысла в сакральных проформах, тогда как современные культуры ориентированы на создание качественно нового, не бывшего ранее. Обнаружение полноты бытия ведется не по направлению к истокам, а к возведенному, не существовавшему ранее, ширь, а не глубину. Движение ширь, по М. Эшаде, в сущности является деонтологизацией. Современная культура двойственна – в некотором смысле она развивается под знаком «отказа от традиции» – новое творится из «ничто» настоящего момента, однако осознанно или неосознанно в культуре воссоздается имплицитные архаические сценарии. Например, современное искусство воспроизводит древнегреческие мифы и т. д.

Творчество в ряде архаических (дисторических) культур представляет собой акт овладения силами природы мистико-магическим способом. Смысл творчества в данном типе культур – обнаружение сакрального смысла космо-природных процессов. Так, работа с огнем представлялась сакральной в силу причастности стихии огня божественной субстанции. «Алхимик, как и кузнец, а до него горючар – "хозяйин огня". Именно с помощью огня он осуществляет переход материи от одного состояния к другому», – отмечает М. Эшаде [14], с. 183).

Феномен творчества в рассматриваемом типе культур связан с понятием свободы. Мистико-магическое творчество, связанное с подчинением времени и овладением стихиями (что, как

показывает М. Элиаде, лежит в основе представлений шаманизма и алхимии), детерминирует особый тип свободы – духовной свободы, связанной со знанием сакрального смысла природных явлений и возможностью подчинить их себе на субъективно-психологическом уровне. Свобода в древних цивилизациях заключалась в идее преобразования человеческого естества. Это, в частности, видно на примере *nigredo* и *albedo* – двух форм алхимического творчества, символически означающих смерть бренного человека и создание нового [14], с. 231–235]. Также и шаманизм, исследуемый М. Элиаде в других работах (в частности «Шаманизм арканеские техники экстаза»), следует понимать как способ возвышения человеческого бытия до метафизического уровня, под которым понимается расширение границ человеческой личности, ее самоактуализация. Изучение подобных техник способствует прояснению представлений о природе сознания и универсума и их взаимной корреляции.

В данном контексте творчество может пониматься как перманентный процесс открытия смысла сакральных символов, мифологем, знаков в сознании и культуре, то есть как процесс трансцендирования и выхода за пределы наличного бытия. В этом смысле можно провести аналогию со взглядами русского философа Н.А. Бердяева на природу творчества как трансцендентного акта – границы творчества прелегают там, где происходит трансцендирование человеческой субъективности. Методом раскрытия смыслового разнообразия сакрального у М. Элиаде является творческая герменевтика, или «систематическая герменевтика сакрального» [144, с. 19]. В категориально-методологическом плане современный мыслитель почти отождествляет понятия «сакральный» и «религиозный», расширяя тем самым категориальные рамки последнего. Хотя у М. Элиаде нет отдельных работ, посвященных «творческой герменевтике», реконструируя его воззрения, можно увидеть, что она представляет собой механизм вчувствования, эматии в предмет исследования, в данном случае мифо-религиозного сознания. В методологическом плане данный вид герменевтики мало чем отличается от традиционной герменевтики, разрабо-

танной В. Дильтейем и Ф. Шлейермахером. «Творческая герменевтика» подразумевает акт творческого почувствования в объект исследования с целью воссоздания его ментальных характеристик и основанного на них дальнейшего анализа. Разница в мировосприятии исследователя первобытной культуры и ее представителей достаточно велика, и адекватная реконструкция совершенно иного, отличного от западного, мировосприятия представляет некоторую проблему, что было отмечено школой «Анналов». Поэтому в подобной ситуации, когда воссоздать целостный облик культуры затруднительно, большое значение приобретает предложенная М. Элиаде «герменевтика сакрального», которая позволяет максимально сократить дистанцию между исследователем и исследуемой культурой.

Проблема творчества в широком смысле может быть рассмотрена с точки зрения концепции неоекзистенциализма В. А. Салеева: «Неоекзистенциальное измерение позволяет эстетике и теории искусства (добавим – и философии культуры, – *Н. И.*) выявить глубинные основания эстетических и художественных процессов, определить их значимость в разнообразных формах человеческого бытия. Даже маргинальные явления в искусстве, которыми так любит манипулировать постмодернистская эстетика, пройдя через призму неоекзистенциализма, становятся если не до конца ясными, то реально осознаваемыми с точки зрения их места и ценности для художественной культуры» [108, с. 55].

Особое значение для антропологической концепции М. Элиаде имеет проблема дуализма и целостности, поскольку мысль о раздробленности и целостности человеческого и культурного бытия пронизывает всю историю философии. Исследование давнего вопроса важно не только для изучения человеческого бытия, но и бытия культуры, в котором фокусируются экзистенциальные проблемы [78, с. 7]. Пониманию данной проблемы может способствовать обращение к истокам ее возникновения – то есть к первобытной культуре. Анализируя подход М. Элиаде, можно заметить, что в онтологическом смысле дуализм не первичен, ему предшествует недифференцированное единство. Э. Нойманн, развивавший аналитическую

психологию К.-Г. Юнга в русле трансперсональной феноменологии мифа, пишет следующее: «В Египте, как и в Новой Зеландии, в Греции, как и в Африке и в Индии, Прародители Мира, небеса и земля, объединены в круг, бесконечно и вечно слитые, так как ничто еще не встало между ними, чтобы создать двойственность из первоначального единства» [97, с. 26]. Космо-онтологическое значение дуального членения универсума заключается в последующей генерации мира.

«Полярности, сталкиваясь, рождают то, что может быть названо "третьим членом триады", который может быть или новым синтезом, или возвращением к предшествующему состоянию», – такой подход к преодолению полярностей постулирует М. Энаде [146, с. 218]. «Третий член» являет собой не качественно новый этап, но регрессию к тому состоянию, когда полярности не обладали автономным бытием. Таким образом, и идея *coincidentia oppositorum*, и понятие «третьего члена» семантически означают трансмедиацию противоположностей.

М. Энаде подчеркивает трансцендентность понятия *coincidentia oppositorum* (совпадение противоположностей). Дуализм и дихотомичность существуют на уровне феноменальной проекции, в человеческом измерении, тогда как на уровне божественного бытия они отсутствуют. Энаде отмечает неподлинность и ущербность состояния, лишённого целостности бытия. Именно онтологического статуса человека в мире, десакрализация его бытия вызывает, по мнению румынского теоретика мифа, «ностальгию по парадоксальному состоянию, в котором противоречия сосуществуют... а множественность предстает аспектом таинственного Единства» [142, с. 194].

Экспликация экзистенциального измерения онтологии М. Энаде позволяет говорить о том, что подлинность бытия человеческого субъекта определяется им способностью к когеренции со своим надличностным, репрезентированным в мифах и артефактах, началом. Степенью этого взаимодействия личностного «Я» и архетипического начала определяется онтологическая глубина существования человека. Поиск подлинного бытия человека облюбовал подход ученого с положениями эзип-

специальной философии. Религиозно-антропологические категории М. Элиаде *homo religiosus* и *homo historicus* существуют не только как теоретические конструкты, но детерминируют и модифицируют социум и культуру. Преобладание одного из типов (например, *homo historicus*) выражается в тенденции к абсолютизации секуляризованных образов жизнедеятельности в противовес сакральным и религиозным.

То, как функционирует сакральное на индивидуальном уровне, важно для понимания динамики религиозного сознания. М. Элиаде подчеркивает важность встречи различных культурных миров, значение которой сводится прежде всего к изменению качества сознания и расширению его горизонтов. Исследователь, конструируя свою феноменологию религии, не соотносит ее с каким-либо определенным типом религиозной системы. Это универсальная методологическая модель, посредством операционализации которой становится возможным анализ мифологических, религиозных феноменов во всех культурах. Эта модель раскрывает возможности синхронного изучения как феноменов религиозного сознания, так и религиозного бытия.

Таким образом, в результате проведенного анализа структурирована антропологическая концепция М. Элиаде, вычленены такие базовые концепты его системы, как категория сакрального, свободы и творчества, дихотомия *homo religiosus* – *homo historicus*, показано их методологическое значение. Выявление двух уровней функционирования сакрального – феноменологического и онтологического – даст основания для моделирования культурноориентированной стратегии онтологии сознания и культуры.

КОНЦЕПЦИЯ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ М. ЭЛИАДЕ

3.1. Генезис и модификации идеи историзма в европейской мысли

Рассмотрение подходов к изучению истории и историческое как категории позволяет прояснить специфические особенности и место концепции философии истории М. Элиаде в системе историко-философского знания. Для данного исследования необходимо проследить пути возникновения историзма как феномена, характерного для европейской ментальности. По мнению ряда ученых (В. Феллер и др.) [130], историзм как самосознание культуры в ее совокупности присущ не всем обществам. К обществам, чьей особенностью является незнание историчности, относятся первобытное общество, а также некоторые общества Древнего мира. Данные общества строили свои схемы жизнедеятельности вне истории как доминирующего фактора самосознания, что дало основания ряду исследователей обозначить этот специфический тип мироощущения как «аисторический». Можно заметить (и это подтверждают исследования М. Элиаде), что одни общества отличаются развитым чувством времени и истории, другие – нет. Для осмысления динамики и полиморфизма понятия и онтологически-рефлексивного статуса истории и исторического знания в философии следует проанализировать тенденции в эвистемологии и философии истории и выявить онтологический статус исторических феноменов.

Проблема историзма и историчности не является однозначной: в подходах одних авторов эти понятия являются синонимами, у других они различаются вплоть до контрапозициональности [130, с. 72]. Однако историзм также можно рассматривать в качестве следующего за историчностью, обладающего рядом своих черт.

Историзм в европейской мысли XIX в. представляет собой парадигму, выдвигающую идею линейной направленности развития от низших стадий к высшим, возникающую в ходе развития сознания при смене интровертного взгляда на мир на экстравертный. Данная парадигма связана с корпусом проблем постижения смысла и цели истории, а также методологического инструментария такого постижения. Онтология истории, ее субстанциальное понимание (Н.-Г. Гердер, Ф. Мейнке) проникнуто рационализмом, и лишь значительно позднее появляются критико-рационалистические версии философии истории (К. Поппер и др.). Как полагает российский профессор Ю. А. Кимелев, господство «рациона» в истории позволило утвердиться классической философии истории в тех масштабах, в каких она существовала [39, с. 20]. Очевидно, что для динамики любой целевой системы философии, каковой являлась философия истории в классический период, характерно последующее дробление и дифференциация, что выразилось в многообразии исторических идей в неклассический и постнеклассический периоды. Немаловажная особенность философии истории Нового времени – интенция на поиск глобального смысла истории и его предметных областей.

Свою развитую форму философия истории имела в религиозном христианском варианте. В христианской трактовке история приобретает ценность и смысл в силу ее религиозной наполненности. Данную трактовку можно определить как имманентно-трансцендентную историю, имеющей религиозный оттенок. Христианское понимание истории наиболее развито у блаженного Августина, идеи которого фундаментализировали европейскую историософию. Его провиденциализм базируется на идее начала и конца истории. Эту точку зрения мы обнаруживаем у Н. А. Бердяева [12, с. 28], для которого история значима лишь потому, что она несет в себе идею эсхатологического завершения, способную положить конец «дурной бесконечности». По мнению М. Элиаде, в христианстве можно обнаружить следы влияния более древних культур, связанные с идеями восстановления изначального времени. Приобщение к изначальному

бытию, достигаемое во многих архаических культурах посредством космогонических ритуалов, замещается в христианстве «возрождением человеческой личности» [143, с. 121].

В условиях динамичной смены картин мира и философских парадигм представляет значительный интерес обращение к истокам проблемы историчности, а также историчности как методологическому принципу типологизации культур. На обширном философском материале известный немецкий историк и философ истории Ф. Мейнке показывает зарождение и развитие идеи историчности и ее исторические модификации. Вслед за теоретиками Баденской школы неокантианства, постулировавшими различие между сферами познания как различие между методами (номотетическими и идеографическими), Мейнке полагает: «Ядром историзма является замена генерализирующего способа рассмотрения исторических и человеческих сил рассмотрением индивидуализирующим» [70, с. 6]. По сути, рост исторического самосознания связывается ученым с дифференциацией и индивидуализацией человеческого бытия. Эта точка зрения позволяет дать ответ на вопрос о причинах, вызвавших возникновение и последующее развитие исторического сознания. Педуалистичности и монистичности сознания представителей традиционных культур противопоставлено более дифференцированное сознание западной цивилизации. Историзм в понимании Ф. Мейнке связан с антропологизмом – проявление творческой потенции индивида обусловлено исторической размерностью. Можно не согласиться с выводом немецкого исследователя о том, что органичность, а не дифференцированная расчлененность мировосприятия является предусловием исторического сознания.

Зрелую форму философия истории приобретает в трудах Н.-Г. Гердера, автора работы «Идеи к философии истории человечества». Именно в трудах этого мыслителя берет свое начало прогрессивная трактовка исторического развития. Это «ранний историзм», трансформировавший свой монистический характер в плюрализм концепций XX в. В целом можно отметить, что европейское сознание начиная с эпохи Просвещения само-

определяло себя как историческое, однако у некоторых авторов (например, Г. Лейбница) идея исторического развития замещалась идеей развития личности.

Таким образом, понимание историзма Ф. Мейснера базируется на вычленинии интегральных структур западноевропейской ментальности, которая является детерминантой возникновения феномена историзма. В то же время в философии истории немецкого ученого большую роль играет принцип индивидуации, что позволяет говорить о том, что два принципа – интеграции и индивидуации – сочетаются в его философии истории. Ф. Мейснер определяет историзм как исконно европейский феномен [70]. Аналогичной является мысль Р. Арона о том, что историзмом вызван весь ход европейской истории и созреванием трагического сознания: «Даже если бы мы не принадлежали к христианской цивилизации, в середине XX в. мы с трудом могли бы представить в духе древних греков, что в событиях следует видеть только вскакивающие отражения идей или космоса» [5, с. 22].

Другая версия историзма представлена Э. Трёльчем. В предисловии к своей работе «Историзм и его проблемы» немецкий философ и теолог справедливо замечает, что греческой цивилизации «была неизвестна философия истории» [124, с. 17], ведь корпус исторических знаний в Древней Греции был представлен историкографическими описаниями, а в Риме – Анналами, то есть преобладал описательный подход. Действительно, можно согласиться с Э. Трёльчем, что метафизичность древнегреческого мышления априори элиминировала историко-философские воззрения из сферы исследования, поскольку и существо Платона, и форма Аристотеля содержали в себе всю полноту бытия, и история как таковая не являлась самостоятельным предметом для рассмотрения. Это позволяет пролить свет на истоки возникновения историзма. Немецкий исследователь не без оснований выделяет следующую особенность древнегреческого мышления: «И если вместе с вечностью мира устанавливается и вечность конечного, то дурная бесконечность последнего может при этих обстоятельствах выражаться только в том, что оно в вечном крутовороте все время предпринимает попытки

к сближению с вечностью мира» [124, с. 18]. Но это скорее позитивная, чем негативная черта античного мышления. В этом смысле космос античного мышления пребывал в том, «что только истинно существует» [124, с. 18], история как процесс не вычленилась античным сознанием. Далее, как показывает Э. Трёльч, историческая мысль приобретает новое наполнение в построениях христианства, отличительной особенностью которого является конструирование идеи метан истории. Однако трудно согласиться с данным ученым в отказе статуса «философия истории» средневековой философии. Как известно, религиозная философия истории берет свое начало с работ блаженного Августина и завершается современными модернистскими религиозно-христианскими версиями философии истории. В целом подход Э. Трёльча характеризуется обоснованием существования исторической науки как таковой. Для немецкого мыслителя является несомненным сам факт гносеологических возможностей истории. Свою собственную философию истории он называет «материальной философией истории», которая имеет телеологическую окраску. Здесь Э. Трёльч намечает контуры исторического синтеза и онтологию непрерывности исторического сознания. Историзм в его понимании важен потому, что он является структурирующим элементом в построении онтологии настоящего. Мыслитель выводит своеобразную формулу современного исторического сознания: «...спонтанность, априорность, самодостоварность без вневременности, общезначимости и абсолютности – такова единственно возможная формула», – констатирует Э. Трёльч [124, с. 141].

Иной корпус вопросов представлен в рамках эпистемологии и гносеологии истории. Это, прежде всего, вопросы понимания исторического процесса и его гносеологические процедуры, разработка теории исторического знания и ряд других вопросов, акцентирующих внимание на познавательных проблемах. Как нами показано, на самом деле предметом исследования и онтологий, и эпистемологии истории порой оказываются схожие проблемы, – например вопрос о смысле истории, – различаются лишь способы их понимания [88, с. 113]. Если онтоло-

гия истории обращается к сущности исторического процесса, то эпистемология истории анализирует закономерности и способы ее постижения. Для некоторых исследований характерно отождествление онтологии истории и философии истории.

Работы В. Дильтея, представителя герменевтического подхода в немецкой философии истории, содержат критику историцизма, которая впоследствии была продолжена в Баденской школе. Традиция исторического понимания восходит именно к Ф. Шлейермахеру и В. Дильтею, которые предложили новаторскую для своего времени методологию – метод «вживания», вчувствования в объект исследования, в дальнейшем заложивший фундамент целой парадигмы гуманитарных исследований – герменевтики. «Переживание» позволяет, согласно В. Дильтею, адекватно оценивать события прошлого и способствует воссозданию картины мира определенной эпохи. В дальнейшем эта стратегия рационализируется в философии неокантианства.

Философия истории В. Дильтея вписывается в развиваемую им герменевтическую платформу. Как и при познании остальных объектов, так и при познании истории необходима методология вчувствования, или эмпафии. Историчность для немецкого философа – это базовый модус самого человека в его самоосуществлении. Мысль об «историчности субъекта» [101, с. 52] является базисом его эпистемологии истории и коренным отличием от предшествующих, преимущественно кантовской направленности, школ. Горизонты интрадисциплины и исторического мира объединяются в познавательных механизмах герменевтики Дильтея: «Чтобы постичь себя, наше “я” должно сомкнуться с многосторонним мировым жизненным опытом, представленным в мировой культуре» [15, с. 17]. Человек включен в историю в силу того, что является историческим существом; его историчность определяет горизонты самопознания. История интериоризируется в концепции философии жизни Дильтея. Отличие «наука о душе» от естественных наук в методологическом плане заключается в том, что эти науки представляют собой не отстраненное наблюдение, но включенность субъекта в процесс познания.

Данная проблематика получила свое развитие в философии основоположника Баденской школы неокантианства В. Виндельбанда, который ввел методологическую дихотомию – идеографические и номотетические науки. Это различие подчеркивает индивидуализированный либо генерализированный характер исследуемых объектов. Проблемы философии истории являются прерогативой первых. Так же, как и впоследствии Г. Риккерт, Виндельбанд подчеркивает роль ценностей. Это – поиск внесубстанциональных оснований познания исторического мира. В то же время в философии Виндельбанда идеи Дельтея подверглись наибольшей критике. Это касается пересмотра дельтеевского понятия «наук о духе».

В Виндельбанду принадлежит создание концепции ценностей, которая будет детально развита Г. Риккертом. Отличительная особенность понятия ценности у Виндельбанда – их связь с категорией долженствования [156, с. 662]. Здесь очевидно влияние этического ригоризма И. Канта на аксиологию В. Виндельбанда. Ценности можно определить как «трансцендентальный императив философии Виндельбанда. Они непреложны и являются предусловием бытия и познания. Для концепции Виндельбанда характерно сосуществование сущего и должного. Данная идея прочно вошла в содержание современной аксиологии. Что касается проблем философского постижения истории, то здесь можно согласиться с известным культурологом П. С. Гуревичем: для Виндельбанда это «процесс постижения и реализации ценностей» [21, с. 673].

Заслуга В. Виндельбанда заключается в том, что им была представлена и теоретически обоснована концепция автономного существования духовно-ментальной сферы, к изучению которой применима собственная – «идеографическая» – методология. В новейших исследованиях это разделение сохранилось, что выражается в постулировании идеи специфичности социально-культурологических наук.

Как отмечает П. С. Гуревич, «огромный интерес к кантовской философии в 60-е годы прошлого столетия был вызван желанием неокантианцев создать всеобъемлющую картину дей-

ствительности» [21, с. 671]. В этой картине мира основания истории и культуры представлены трансцендентальной деятельностью индивида, субъекта. Эту стратегию можно обозначить как поиск трансцендентальной общезначимости культурно-исторического процесса [81, с. 58]. Основы такого поиска были заложены В. Виндельбандом.

Для Баденской школы неокантианства также характерен интерес к проблемам философии истории и обоснования ее гносеологического статуса. Важнейшими проблемами философии истории Г. Риккерт считает постижение ее смысла и познавательных горизонтов. Философия истории Баденской школы, в частности в лице ее основателя Г. Риккерта, показывает развитие историзма в европейской философии от онтологии истории (И.-Г. Гердер и др.) к эпистемологии и гносеологии, то есть универсальным принципам человеческого сознания. Несубстанционализм, характерный для Г. Риккерта, как отмечено многими исследователями, приводит к тому, что смысл истории существует в плоскости индивидуального сознания, а не в абстрактных сущностях. Это кардинальным образом отличает новоклассическую философию истории неклассического типа.

Развитие индивидуализирующего метода Г. Риккертом – шаг вперед в становлении немецкой философии истории. Это позволяет оценивать исторические события с точки зрения их значимости и смысла, построить эпистемологию истории с учетом аксиологического фактора. Теория ценностей немецкого философа придает аксиологическую окраску историческому процессу. Связь индивидуализирующего метода с системой ценностей Г. Риккерт выводит на основании логических постулатов; логический каркас имеет большое значение для гносеологических установок исследователя. «Лишь под углом зрения какой-нибудь ценности индивидуальное может стать существенным, и потому уничтожение всякой связи с ценностями означало бы также и уничтожение исторического интереса к самой истории», – полагает немецкий ученый [105, с. 156]. При этом, согласно Г. Риккерту, оценочный элемент не противоречит идеалу научной рациональности и логики в силу чисто теоретического

подхода к вопросу. Это отличительная особенность неокантианской методологии, постулирующей идеал «чистого знания» и, соответственно, «чистых ценностей». Философские взгляды представителя Баденской школы выстраиваются в гносеологическую триаду «метод – исторические принципы – смысл истории», причем эта триада цементируется понятием «ценность».

Понимание в его неокантианской интерпретации выступает ключевой формулой философии истории Г. Риккерта. Исходя из неокантианской методологии ученый ставит вопрос о понимании истории как целого и принципах ее постижения. Свои размышления об истории Риккерт завершает постановкой проблемы об уровнях исторической реальности, отдавая приоритет имманентному уровню перед трансцендентным. Выстраивая свою теорию ценностей, немецкий мыслитель подчеркивает: «Но вряд ли имеет смысл, идя дальше, видеть в этих ценностях и указание на какое-то трансцендентное бытие» [105, с. 199]. Таким образом, для гносеологии истории Г. Риккерта характерна дифференциация онтологического и гносеологического уровней, что выражается в отрицании трансцендентной реальности. Исторические идеи и ценности существуют, по его мнению, на трансцендентальном, а не трансцендентном уровне. Это положение, согласно Риккерту, снимает дилемму между имманентным и трансцендентным, фундирующую всю европейскую философию. В то же время можно говорить о трансцендентном уровне ценностей, который не сводим к трансцендентному бытию. В отличие от классической философии истории, Риккертом поднимается проблема не субстанциальных основ истории и ее смысла, а гносеологических процедур, способствующих экспликации этого смысла.

Таким образом, для немецкой неклассической философии истории характерна разработка проблем метода постижения истории. Как можно увидеть, понятие истории, исторического и способов его осмысления модифицируется в различных философских системах в разные эпохи. Как справедливо отмечено Ю. А. Кныжелевым, субстанциальная парадигма возрождается в работах О. Шлеглера и А. Тойнби [39, с. 7]. Возникновение

неклассических субстанциональных парадигм свидетельствует о кризисе классической философии истории.

Современная философия истории представлена такими именами, как А. Тойнби, К. Ясперс, О. Шпенглер. Концепция философии истории немецкого философа, психолога и психиатра, одного из главных представителей экзистенциализма К. Ясперса проникнута идеей единства всемирной истории. В своей основополагающей работе «Истоки истории и ее цель» он вводит в категориальное поле философско-исторической науки такое понятие, как «осевое время». Осевое время выступает в качестве структуры, детерминирующей тип самосознания современного человека. На отличительную особенность этого времени указывает сам К. Ясперс: «Новое, возникшее в эту эпоху в трех упомянутых культурах, сводится в том, что человек осознает бытие в целом, самого себя и свои границы. Перед ним открывается ужас мира и собственная беспомощность» [157, с. 33]. Эта мысль особенно важна для понимания специфики подхода немецкого философа к проблеме самосознания человеческого духа в истории. Становление собственно человеческого сознания он связывает с этим временем. Здесь мы обнаруживаем понимание мифологического сознания как верифлексивного, пребывающего в континууме неразрешенности. «Осевое время» в понимании К. Ясперса – антитеза мифологическому времени, что в процессе исторического становления выразилось как борьба «логоса против мифа» [157, с. 33]. Однако вместе с утратой целостности мифологического сознания перед человеком открываются бедны его «Я», овладеть которыми он не всегда в состоянии. В этом заключается противоречие в воззрениях К. Ясперса на историю и человека: антропологический субъект, начиная с «осевого времени» (хронологические рамки – 800–200 гг. до н. э.) становится более свободным и в то же время менее защищенным от собственного бессознательного. Методологическое значение понятия «осевого времени» у ученого заключается в том, что оно является маркером всемирной истории.

Анализируя проблему возникновения истории, К. Ясперс рассматривает пребывание в континууме настоящего как

предусловие перехода к историческому самосознанию, наделенному исторической памятью. Однако при всей позитивности оценки историзма он рассматривает историю как «несчастье» (здесь уместно упомянуть М. Элиаде, который в своих работах пишет об «ужасе истории»), процесс, который должен быть «повернут вспять». Налицо очередное противоречие философско-исторической системы Яспера – доисторическое состояние человека и социума он оценивает негативно, как неустановившуюся экзистенцию, как состояние, лишенное самосознания и рефлексии. Но в то же время он постулирует возврат к «блаженному состоянию своего доисторического бытия» [157, с. 73].

Другой корпус идей К. Яспера связан с представлением о смысле истории и исторического, где историческое – это цель и смысл человеческой экзистенции. Размышления немецкого экзистенциалиста о природе исторического можно свести к двум онтологическим полюсам, которые могут быть обозначены как «подлинное» и «неподлинное» в истории. Как следует из концепции Яспера, подлинное бытие – это историческое бытие. Это бытие не ограничивается историческими фактами и событиями, но является имманентным человеческой природе как таковой. В философии истории Яспера обнаруживаются теолого-антропологические элементы, поскольку историческое бытие – это и бытие человека в его конечности и сопряженности с божественным. История принадлежит как времени, так и вечности. Также он дефинирует историческое посредством следующих онтологических обозначений: «Оно – в себе сущее, связанное с происхождением всего сущего, уверенное в своем самосознании, что оно пребывает в этой вечности» [157, с. 50]. По сути философия истории К. Яспера является онтологией истории, а точнее – экзистенциальной онтологией истории, поскольку подлинной реальностью исторического является субстанциальная духовная основа человека.

Размышления об историческом как феномене европейского сознания подводят к проблеме метода его постижения. Онтологическая стратегия в философии истории возрождается в работах О. Шпенглера, одного из самых значительных пред-

ставителей философии истории и культуры XX в. Он является основоположником новой стратегии в современной философии культуры – локально-цивилизационного подхода. Значимость историко-культурологических разработок немецкого мыслителя заключается в том, что он постулирует неклассическое понимание генезиса культуры и ее развития. Если в позитивистско-марксистской схеме история представляла как стадийный процесс восхождения от низшего к высшему, то концептуальная схема Шпенглера базируется на ином постулате – равноценности и локальности культур. Идея заката мировых культур (в частности, античной) экстраполируется на современный впоследствии западный мир, что породило мысль о неизбежности упадка западной цивилизации.

О. Шпенглер указывает на важнейший недостаток современной историографии: неравномерность представленности эпох в периодизации истории. Действительно, как отмечает А.А. Невандеров, «эпохи и периоды, на которые разделена всемирная история, не только неравны по своей продолжительности, но они одни за другими становятся все короче во времени» [34, с. 9]. Однако нельзя не учитывать, что культуры древности, период существования которых измеряется тысячелетиями, не находят своего места в периодизации «Древний мир – Средние века – Новое время». В этом проявляется ограниченность данной схемы.

Также у Шпенглера просматривается идея относительности способов рассмотрения культур: «Математика и принцип каузальности ведут к естественному упорядочиванию явлений, хронология и идея судьбы – к историческому. Оба порядка охватывают, каждый для себя, весь мир. Различен лишь глаз, в котором и через который осуществляется этот мир» [138, с. 134]. Исследователи отмечают, что «аналогия – основной метод, используемый Шпенглером» [117, с. 29]. Однако аналогия не носит жесткого математического характера, она коррелирует с понятием «подобия», которое часто использует Шпенглер. Метод немецкого мыслителя близок герменевтическому и включает в себя ассоциативные элементы, поскольку понятие культуры можно через ее «душу», раскрывающуюся в «символах».

Рассматривая взгляды О. Шпенглера и М. Элиаде в компаративистской перспективе, можно заметить, что переход культуры в цивилизацию у Шпенглера аналогичен переходу сакральной культуры в профанную у Элиаде [86, с. 23]. Как у Шпенглера культура, надламываясь, переходит в цивилизацию, так и у Элиаде сакральная культура трансформируется в профанную, утрачивая свое сакральное мифо-религиозное содержание. Эти точки зрения объединяет идея регресса, которая лежит в основе такого перехода.

Немецкий ученый не затрагивает причины упадка культуры, избегая социальной либо экономической редукции. Культуры надламываются и исчезают потому, что такова их природа как всего живого. В философском аспекте О. Шпенглер применяет в анализе культур термины «ставшее» и «становившее», которые являются демаркационными линиями, отделяющими цивилизацию от культуры. Тем самым подчеркивается подвижность культур и статичность цивилизаций. Сравнивая подходы О. Шпенглера и М. Элиаде, следует сказать, что из взглядов М. Элиаде следует приоритет ставшего (бытия) перед становившем как дифференциацией единства, разрушающего целостность. Философия истории О. Шпенглера, базирующаяся на идее циклизма, тем не менее отвергает идею обратимости, что отличает ее от концепции М. Элиаде. По Шпенглеру, повторение пройденного культурой пути невозможно, как невозможно воспроизведение ее символов другой культурой, тогда как по Элиаде воссоздание культурных матриц прошлых эпох осуществимо благодаря редукции к сакральному как основе культуры. Базисом циклизма у Шпенглера является «душа культуры», у Элиаде – сакральное время. В картине мира Шпенглера время необратимо, «подобие» (гомология) является не внутренней самоидентичностью культуры, а сходства стадий развития разных культур между собой. Если сравнить два ключевых понятия Шпенглера и Элиаде – «спрасимвол» и «архетип», то можно обнаружить, что «спрасимвол» носит чувственно-эстетический характер, тогда как «архетип» – интуитивно-сакральный.

Достоинство значимой в современной историографии и философии истории является школа «Анналов», возглавляемая М. Блоком, Л. Февром и др. В научной литературе это направление считается новаторской синтетической видением истории, где экономическая, социальная, интеллектуальная истории объединены в единое целое. В качестве метода исторического познания школой «Анналов» введен принцип дополнительности различных направлений исторической науки. Проблематичным является ответ на вопрос, был ли достигнут такой синтез, однако был задан определяющий вектор исследований. Интегрированный проект исторической науки – то достижение, которое предлагалась данной школой. Как отмечает американский историк, профессор А. Мегилл, «цель состояла в том, чтобы достигнуть одной связанной картины человеческого прошлого, или хотя бы некоторой части этого прошлого» [68, с. 331].

В методологическом отношении имеет значение разработанная представителями школы «Анналов» теория ментальностей. Представление о том, что историю нельзя постигнуть без обращения к ментальности исторических субъектов, является креативным для исследования культуры и истории. История идей становится необходимым элементом построения концепции истории. Однако существуют и сложности, связанные с реставрацией духовных миров культур прошлого, особенно мифологического прошлого. Расхождение между восприятием прошлого и настоящего не осталось незамеченным Л. Февром: «Абстрактный человек (представитель прошлых эпох. – *Н.Н.*) был таким же, как теперь? Может быть. Этого я не знаю. Историк и абстрактный человек друг с другом не встречаются, нигде и никогда» [129, с. 111]. Давная мысль постулирует разрыв между миром исследующего и исследуемого. Это важно для понимания проблем, поставленных М. Элиаде, – исследуемый им тип доисторических культур по всем параметрам значительно отличается от существующих ныне. Проведение механизмов постижения и понимания этих культур является проблемой методологии как исторических, так и философских наук. Действительно, сложности в реконструкции ментальных объектов прошлого

очевидны. Методологической стратегией здесь может оказаться герменевтическая методология, включающая мезантим эмпатического взаимодействия. За прошедшие десятилетия со времен работ М. Хайдеггера, Х.-Г. Гадамера, П. Рикёра вряд ли можно говорить о развитии новых герменевтических подходов. Эмплицитная эмпатическая методология содержится и в работах М. Элиаде. «Понимание» – один из ключевых терминов М. Элиаде. Понять историческое и культурное прошлое – значит преодолеть разобщенность ментальных структур и подняться до интерсубъективного уровня понимания.

Можно констатировать, что классическая онтология истории фундирована приматом поиска общезначимых форм исторического бытия. С В. Дильтея и неокантианской традиции начинается пересмотр онтологических оснований истории, и вектор гуманитарных исследований смещается в сторону эвистемологии истории и познавательных процедур постижения смысла истории. Классическое представление о линейном развитии замещается идеями неравномерности и цикличности. Для современной философии истории характерно появление новых, постклассических концепций. Это, прежде всего, синтез универсализма и партикуляризма, который нашел свое выражение в концепции глокализации Р. Робертсона.

3.1. Дихотомия «миф – история» в контексте мифо-онтологического подхода М. Элиаде

Парадигмы историзма являются преобладающими по отношению к антиисторическим подходам, то есть антиисторизм в философии характерен для ряда направлений современной социальной философии. Во многом это связано с развитием идей К. Поппера и Р. Арона. Однако своеобразное отношение к истории присутствует в мифологических культурах. До возникновения философии обоснованной и структурированной парадигмы антиисторизма в западной науке она в спонтанной нерофлексивной форме существовала в доисторических культурах. В этой первичной «антиисторической» парадигме существо-

вали свои собственные представления об истории, ее смысле, цикличности, «вечном возвращении». В автохтонных культурах история имела негативные коннотации, которые вытеснялись аксиологически более ценными в соответствии с иерархией ценностей данного типа культуры. Мифологическая картина мира отвергает идею историчности в силу замены ее идеями круговорота, цикла, доминантными образцами мифологем, архетипических символов и ритуального «вечного возвращения».

Осмыслению М. Эпваде историчности человека способствует понимание того, что в многообразных культурах, исследуемых им, человеческое сознание противопоставляло таким категориям, как время и история. Как известно, культуры древности (в частности, древнекитайская, древнеиндийская и др.) не имели развитого исторического сознания. Одна из причин заключается в том, что субъекту трудно признать свою конечность (в данном смысле синоним историчности), чем объясняются попытки преодоления конечности путем инкорпорированности сознания в миф, существующий по своим законам и имеющий своей целью достижение недуалистического, непреходящего бытия. Другая причина связана с синкретичностью менталитета, поскольку история как таковая была частью духовной матрицы этих культур. Развертывание истории – прежде всего развертывание глубинных структур внутреннего космоса (в древнекитайской философии – Дао, в древнеиндийской – Пуруша). Эти начала представляли собой всеобъемлющий синтез всего сущего, в котором отсутствовало разделение на историческое и неисторическое сознание.

Как отмечает А.В. Гуриянова, «историческое познание по определению направлено на прошлое и в этом смысле всегда является познанием “другого”. “Иной”, “другой” – основополагающие мыслительные категории, имплицитно используемые историками» [23, с. 28]. Очевидно, что в традиционной культуре отсутствовала референция «Другого» в силу парадигмального синкретизма, что является еще одним объясняющим фактором несакрализованности исторического сознания в подобных обществах.

В мифо-онтологической системе М. Элиаде историческая действительность лишена присущей ей ценности в силу того, что она является «профаническим», по терминологии ученого, бытием. И лишь когда профанный и сакральный уровни совмещаются в религиозном опыте индивида, можно говорить о глубинном, сакральном смысле истории. В этом смысле историцистский подход М. Элиаде можно классифицировать как разновидность религиозной философии истории, подобной религиозной философии Э. Трельча, с той лишь разницей, что это нелинейная модель философии истории. Анализируя элиадовскую модель философии истории в данном ракурсе, можно заметить, что она является противоположной классическим моделям философии истории – это поиск смысла истории вне истории, отрицание общезначимости всемирно-исторического процесса, что связано с неклассической установкой теоретического знания на критику истории как целостного образования. Парадигма философии истории М. Элиаде представляет собой экзистенциальное противостояние истории, исторического хода вневременной онтологии мифо-религиозного опыта.

Характерной философской метафорой, проясняющей понятие «культурная память» – «историка», является выражение М. Элиаде «ужас истории». Его он применяет для обозначения менталитета доисторических культур. «Ужас истории» является довольно емкой метафорой румынского исследователя. Это означает неприятие идеи времени, его длительности, которая, как ни парадоксально, означает в данной системе координат не развитие, а стагнацию. Само представление о развитии модифицируется в онтическию связь с миром сущего, в котором одномоментность претендует на статус вечности. Таким образом, обращаясь к категориям М. Хайдеггера «онтический» и «онтологический», онтически ритуальность исключает историческое время, которое обесценивается перманентностью сакрального в момент ритуала, становящегося в данном типе сознания вечностью.

В чем причина историчности традиционных культур? Этот вопрос может быть объяснен различным восприятием истории у разных народов – глубинным мироощущением, затрагиваю-

щим весь корпус представлений человека. Теоретическую доминанту формирует соитум: в мифологической модели не остается места для историзма как типа мировоззрения, поскольку антропологически мифологическая модель представляет большую целостность для данного типа ментальности. Также причина заключается в субстанциально-мифологической ориентации исследуемых М. Элиаде культур, направленных на поиск неизменных оснований. Такими основаниями и являются миф, «пантеон», ритуал, которые обладают в мифологическом сознании перманентной природой. Дихотомия «историческое – мифологическое» решается в пользу второй составляющей. Это важно для понимания проблемы целостности человеческого бытия и личности. Из работ М. Элиаде можно сделать вывод, что историчность и погруженность в все субъекта разрушает целостность существования и приводит к фрустрации. Механизм преодоления фрустрации в традиционных обществах – базирование сознания на составляющих мифологии. В исследуемых М. Элиаде культурах существует приоритет мифологической картины мира перед исторической в силу того, что последняя способна нивелировать негативные последствия «ужаса истории». Такой подход к пониманию истории в традиционных культурах.

Выстраивая свою теоретическую концепцию мифа, М. Элиаде, конструированный свой проект оперирования с исторической памятью, пытается осмыслить место истории в ней. О значении для Элиаде проблем философии истории свидетельствует тот факт, что мыслитель собирался дать книге «Миф о вечном возвращении (архетипы и повторение)» второе название «Введение в философию истории». Новаторство ученого заключается в вычленинии двух образов видения мира и пребывания в нем: сакрального (мифо-онтологического) и десакрализованно-исторического. М. Элиаде показывает, что разным культурам присущ различный тип исторического (а применительно к традиционным культурам – антиисторического) самосознания: самосознание современного человека сопряжено с историей, представителя традиционной культуры – с мифологическими доминантами. Отсюда следует представление об

обратности мифологического времени в древних цивилизациях в противовес линейности исторического времени. В этом смысле М. Элиаде можно рассматривать наряду с О. Шпенглером, А. Тойнби, Н. Данилевским как представителя великой эпохи подпада в философии истории. «Только в современных циклических теориях смысл архаического мифа о вечном возвращении обретает свое значение», – пишет румынский ученый [143, с. 132]. Это высказывание свидетельствует о близости данной интерпретационной модели к современным нелинейным концепциям. Однако циклизм О. Шпенглера и М. Элиаде имеет различный характер: первую разновидность циклизма можно обозначить как культурологическую, вторую – мифологическую. Круговорот у Шпенглера охватывает большие образования – культуры, в которых развитие и движение совершается циклами. Элиаде рассматривает понятие цикла применительно к культурам первобытности и Древнего мира, полагая, что в этих культурах доминирует идея круговорота. Составляющей этого циклизма является мифо-архетипическое повторение. Оппозиция «миф – история» сродни шпенглеровской «культура – цивилизация». По мысли Шпенглера, цивилизация приходит на смену «надломленной» и «срастающейся» культуре, выходящая последнюю. Однако М. Элиаде присуще понимание взаимоисключающего характера понятий «миф» и «история»: «Миф оказался преодоленным лишь после открытия Истории» [139, с. 17]. Именно это «открытие истории» повлекло за собой следствия, кардинально модифицировавшие облик современной цивилизации: порвав онтическую связь с миром сущего, человеческое существование стало протекать в диалогии «история – миф», где приоритетное значение принадлежало истории, а не мифу. С этим связано погружение человеческого духа в десакрализованное, лишённое, говоря словами Р. Отто, пуминозного начала бытие. Это – знак цивилизации и конец мифологического бытия. Развитие циклических концепций в общественном сознании XX в. находится в определяющей корреляции с идеей мифологического циклизма, что можно рассматривать как латентное возрождение корпуса мифологических идей.

М. Элиаде разводит понятия «миф» и «история», показывая, что миф является олицетворенным структурированным началом в противоположность истории – бесподлинному, «случайному», говоря словами Х.-Г. Гадамера [16, с. 118], бытию, которое должно быть преодолено. Механизмы его преодоления, или аннигиляции, Элиаде делает предметом своего историко-философского исследования. Для первобытной онтологии история свойственно доминирование не единичного акта жизни, а циклическое воспроизведение уже бывшего, воспроизведение искусства, восходящего к первоэлементам мифологического бытия, нивелирующее сиюминутность настоящего. Повторение как таковое, и в частности повторение космогонического акта, обесценивает историческое время, «Время уже из-за одного того, что оно длится, непрерывно ухудшает условия существования космоса, а следовательно, и человека», – пишет М. Элиаде [143, с. 112]. В силу этого история вымывающе присуща тенденция к регрессу, противостоять которому призвана ритуализация, воспроизводящая недетерминированное временем настоящее. Ученый указывает на «антиисторичность» традиционного сознания, его конфронтацию по отношению к становлению. История, как и историческое время, является дегенеративной в данной концепции в силу того, что она не завершена и несет в себе тенденцию к упадку: «Современный исторический момент представляет собой деградацию по сравнению с предыдущими историческими моментами» [143, с. 123]. Методом аннулирования деструктивного для мифологического сознания хода истории является интеграция истории в мифо-историю, то есть возведение ее до метан исторического уровня, аннигиляция истории и исторического времени в космогонических ритуалах. В основе мифологических «анти-исторических» концепций лежит идея обратимости истории. Как замечают С. А. Токарев и Е. М. Мелетинский, «для первобытного сознания все, что есть сейчас, – результат развертывания первоначального протендента» [119, с. 13]. Все смысловозначимые парадигмы были явлены в мифическое время, и редукция к ним обеспечивает возможность реабилитации изначального времени, предшествовавшего историческому, в границах которого

функционирует сознание современного человека, проникнутое историзмом. Однако, как замечает М. Элиаде, «тенденцию к обесцениванию современного момента не следует рассматривать как стигмат пессимизма» [143, с. 123], так как доминантой циклических доктрин выступает положение о периодическом возрождении.

История как десакрализованное бытие также является предметом внимания со стороны Элиаде; однако в его понимании историей в подлинном смысле слова следует называть мифологические события. Индивид пребывает в ставовлении, когда прерывается оптическая связь с миром сущего, репрезентированном в мифологических моделях. Весь ход истории, по мысли Элиаде, являет собой поток ставовления. «Люди традиционных цивилизаций защищались от вои, то периодически упреждали ее путем повторения космогонии и периодического возрождения времени, то приписывая историческим событиям метансторическое значение» [143, с. 129]. Подобную мысль высказывает К. Левин-Стросс: «Пребывая в истории, эти общества, похоже, выработали или же сохранили особешую мудрость, побуждающую их отчаянно сопротивляться какому бы то ни было изменению своей структуры, которое бы позволяло истории вторгнуться в их лову» [55, с. 379].

Отличительная особенность восприятия истории мифологическим сознанием – наделение превосходящим ее смыслом. Соотнесение исторических событий с трансисторическим аналогом было способно наделить первые смыслонаптым содержанием. В целом любая вещь приобретала другое измерение, являясь онтологическим двойником парадигматических образцов. Такая же схема применяется М. Элиаде и по отношению к феноменам человеческого бытия: страдание наделется ценностью и смыслом постольку, поскольку в мифологическом образе мира ему соответствует свой сакральный прототип (к примеру, страдание, смерть и воскресение Таммуза, божества плодородия народов Передней Азии) [143, с. 98]. Также и отношение к жизни и смерти различаются в разных культурах: для первобытных культур жизнь не была кошмом, а смерть не была завершением.

Если М. Элиаде разводит сакральную и мирскую историю, то К. Левин-Стросс предлагает другое членение – он выделяет «стационарную и кумулятивную историю» [57, с. 337], различающиеся способом существования в мире и, соответственно, присущие традиционным и современным обществам. Однако французский исследователь проблематизирует вопрос следующим образом: «Различение между двумя формами истории зависит от внутреннего характера, присущего самим культурам, или же оно проистекает из этноцентрической перспективы?» [57, с. 337]. Для Элиаде существенно иное: показать завершенность первобытного сознания на выход за пределы существования исторического универсума. Инволюционный ход истории не оставляет человеку возможности глобального спиритования историческими событиями; в противоположность этому в рамках доцивилизационных культур предлагается другой вариант существования с историей и внутри истории – путем инклюзии к мифологическим доминантам, которые носят в себе потенциальную возможность стать настоящим в рамках мифологического мышления. Таким образом, идея метастории Элиаде артикулируется в понятии мифологической редукции. Смысл истории придают иерофания и теофания – явления священного и божественного. Иерофания манифестирована в истории, но это обстоятельство не лишает ее универсального значения. Иерофания как проявления сакрального перманентны, что делает возможным воспроизведение их драматического содержания. Будучи явлены в историческом процессе, они не детерминированы им. В природе иерофаний можно обнаружить совмещение временного и вневременного параметров. «Диалектика иерофаний» образует своего рода диалектику божественного и человеческого, способных к взаимопроникновению. Отсюда можно сделать вывод, что в философском смысле сакральное антагонистично. Разделив сакральное и профанное время, Элиаде проводит такое же членение внутри истории; время человеческой жизни движется в русле двух историй: сакральной истории и мирской, обусловленной становлением. История как становление не совпадает с историей, явленной в иерофаниях.

Из онтологической концепции истории ученого следует, что история как таковая является лишь предикатом сакральной истории, обладающей онтологическим статусом. «Именно вечное настоящее мифологического события делает возможным ход мировой истории», – полагает М. Элиаде [147, с. 59]. Для глубинного раскрытия онтологического аспекта содержания мифа мыслитель использует термин «онтофансия» как «проявление полноты бытия». Эта «полнота бытия» присуща субстанции мифа, и обретение ее возможно путем реактуализации мифологических аретипов.

Преодоление конечности исторического мыслится как редукция к недетерминированному мифологическому времени, которое М. Элиаде называет «парменидовым» в силу его самостоительности. Подобную точку зрения на отношение мифологического сознания к времени можно обнаружить у Т. А. Алексинной. «Миф – прибежище от времени», – справедливо замечает она [3, с. 20]. Концепция Элиаде присуща интуиция к преодолению исторического бытия, которое мыслится как редукция к онтологии мифа. Э. Кассирер, представитель трансценденталистской парадигмы в теории мифа, высказывает следующую мысль: «...даже там, где миф, казалось бы, принимает форму "истории", ему чуждо понятие становления и постоянства в становлении» [36, с. 224]. История свойственно «мифологизироваться», то есть событийный ряд замещается категорнальным, исторические персонажи – аретипами. М. Элиаде постулирует конец истории не как завершение, но как пребывание в настоящем вечного повторения, которое обретает статус бесконечности.

Таким образом, в философии мифа Элиаде миф становится реальностью, способной видоизменять модальность человеческого существования. Миф выступает точкой отсчета концептуальных построений мифо-онтологической парадигмы теоретика мифа и религии, и его значение сводится прежде всего к продуцированию реальности: «Миф говорит только о происшедшем реально, о том, что себя в полной мере проявило» [139, с. 16]. Миф связан с «определением начала бытия, он повествует о генезисе событий и вещей и тем самым приближается к «истокам су-

ществования». Он выступает образом, моделью для всех видов человеческой деятельности – действий, как связанных со сферой сакрального, так и социоприродных. Важно отметить «экзистенциальный» аспект мифа, на который указывает М. Элиаде. Миф существенно затрагивает природу человека, выходящая ее антропологические модусы.

Генетический аспект мифа подмечен Е.М. Мелетинским: «Кардинальная черта мифа, особенно первобытного, заключается в сведении сущности вещей к их генезису» [72, с. 172]. Но, как показывает М. Элиаде, знание происхождения вещей не является самодельным – его смысл заключается в возможности воспроизведения, реактуализации парадигматических образов в данном типе ментальности. Важно также отметить, что благодаря мифу достигается прорыв уровней человеческого и сверхчеловеческого бытия – историческое время аннулируется и осуществляется возврат к сакральному времени, «исходному, первоначальному и бесконечно повторяющемуся» [139, с. 28]. Элиаде не скрывает противоречия, возникающие при интерпретации мифов: свойство мифа выражать события одновременно в двух темпоральных плоскостях (в терминологии автора) – в мифическом, либо в тождественном ему сакральном, и профанном времени – остается труднодостижимым для понятийно-логического мышления. Парадоксализм мифологического мышления был отмечен Ю.М. Лотманом и Б.А. Успенским [60, с. 284]. Исследуя африканские вариации мифов, Б. Оля пишет о них следующее: «Одна из целей мифа... открыть людям путь к божественному и определить вечное циклическое движение их жизни» [98, с. 18].

М. Элиаде подчеркивает особое значение «возвращения к истокам» для первобытной культуры. В мифах, содержащих космогоническую перспективу, большое значение придается не концу и завершению, а началу, следующему за концом. Таким образом, для мифологического сознания доминирующим является «повторение абсолютного начала», что свидетельствует о специфике первобытной ментальности. Актуализация космогонического мифа имеет своим следствием обновление мира в мифологических представлениях. Мыслитель акцентирует

вниманию на связи между бытием и космическим временем (временными циклами): для культуры народностей Северной Америки слова «мир» и «год» являются синонимами, о чем свидетельствует использование выражения «мир прошел» вместо «прошел год» [139, с. 55]. Дакоты используют выражение «Год – это круг вокруг Мира» [147, с. 52]. Такое отождествление возможно в силу того, что и то, и другое содержит сакрально-онтологическую основу. Представление о «годе» как о «круге» несет в себе как идею конца, так и идею начала. Развертывание времени приводит в конечном счете к разрушению, но в циклической концепции гибель и разрушение, связанные с концом года, обладают интенцией возрождения, что символически выражено в начале нового года. Таким образом, редукция к мифологическому времени становится возможной благодаря перманентной повторяемости сакральных событий.

В контексте исследования интенции первобытовой культуры к обретению «начала» (в различных его модификациях) М. Эзнаде анализирует психоанализ Э. Фрейда, показывая, что индивидуализированным воплощением «первоначала» выступает период детства, акалогичный мифическому времени. Согласно новейшим достижениям психоаналитических школ, содержимое психики обнаруживает в себе структурирование мифологических образов, и переживания различных уровней мифологизированной Вселенной (Центра, Рая и Ада) когерентно их культурным доминантам, их представленности в культуре. Однако в подходах М. Эзнаде и Э. Фрейда есть существенные различия. В расставляемых Эзнаде акцентах не миф является производным от бессознательного, но, наоборот, структуры бессознательного детерминированы мифом. Данная идея служит доказательством того, что мифо-религиозное содержание не может быть элиминировано из сферы сознания. Позиция предтечи современной философии мифа отличается от психоаналитической тем, что сама человеческая личность рассматривается не как комплекс автономных образований, а часть универсума.

Таким образом, для онтологии мифа М. Эзнаде характерно понимание мифа не как формы отражения феноменального

мира, но представляется о нем как о реальности мифологического сознания. Показательно в этом смысле высказывание русского философа А. Ф. Лосева, дефинировавшего миф следующим образом: «Миф есть нависшая по своей конкретности, максимально интензивная и в величайшей мере напряженная реальность. Это не выдумка, но – наиболее яркая и самая подлинная действительность» [39, с. 210]. Мир делится на сакральное и десакрализованное бытие, но «абсолютная реальность» представляется в мифе. В онтологической концепции М. Элиаде укореняется представление о мифе как о сущности, не затронутой становлением. Существование онтологических категорий (к которым ученый относит категории реальности, значимости, трансцендентности) логически выводится М. Элиаде из существования этой реальности. Миф является универсальным способом бытия, репрезентирующим реальность в модальностях архетипов и являющимся их субстратом. Универсализм мифа проявляется в его способности трансформироваться в иные типологические формы, не теряя при этом своего первоначального содержания. Как образно выразился К. Кереньи, «мифология, подобно отсеченной голове Орфея, продолжает жить даже после смерти, и певце ее доносится издалека» [38, с. 15].

В науке принято считать доминантными чертами мифа конкретность, алогичность. Очерчивая контуры мифологической картины мира, можно говорить о том, что она инкорпорирует мифологическое сознание, мифологическую эпистему (способ мифологического познания) и социальное действие, базирующееся на мифологическом познании. Допускается условность этой схемы, а исходные элементы в ней могут меняться в зависимости от специфики той среды, где она ретранслируется. Под мифологической эпистемой подразумевается корпус мифологических знаний. В связи с вычленением структуры мифа следует отметить трудности, возникающие из-за значительных отличий картины мира исследователя и мифологической картины мира как объекта изучения. Это тот случай в философской науке, когда предельная удаленность во времени рассматриваемой культуры не позволяет реципиенту выстраивать ее адекватный

образ. Упомянутой М. Элиаде в работе «Ностальгия по истокам» герменевтический подход способен в некоторой степени уменьшить дистанцию между исследуемым и исследующим. Методологические проблемы постижимости сопоставимости культур могут быть преодолены методом эмпирической причастности к культурным кодам верифицируемой культуры.

В целом для методологии культуры М. Элиаде характерно абстрагирование от исторических различий и стремление выявить общую основу исследуемых им мифов. Так, он рассматривает первобытные культы наряду с ритуалами народностей, традиционно принадлежащих к цивилизации. Следствием этой интерпретации является использование Элиаде менее строгого термина «архаическая цивилизация» и связанного с ним термина «архаическая онтология», что дает основание говорить о цивилизации социально-исторических различий и гипостазировании идеи единой духовной основы культур и религий. Также Элиаде не ставит вопрос о генезисе мифов и ритуалов, цель ученого – раскрытие их смысла, на что направлен его герменевтический метод. В этом отношении точка зрения М. Элиаде противоположна подходу Э. Кассирера, который в изучении мифов исходит из кантовской методологии, акцентируя внимание на экспликации априорных форм мифа.

Если рассматривать взгляды М. Элиаде в культурном контексте XX в., в частности сравнивать концепции философии истории его и К. Яспера, то можно отметить их взаимную контрпозициональность. Для Яспера непримемима идея истории, нуждающейся в самопревосхождении. С фундирующей все его мировоззрение экзистенциалистской точки зрения он связывает историю с реализацией человеческой судьбы. Также различно у этих авторов и отношение к феномену мифа. «Завершилась эпоха мифологическая с ее самоуспокоенностью, с само-собой-понятностью. Началась борьба против мифа со стороны рациональности... Человек больше не замкнут в себе. Он неведом для самого себя, а потому открыт для новых безграничных возможностей», – отмечает К. Ясперс [157, с. 33]. Иначе оценивает время мифа М. Элиаде. По его мнению, мифологическая эпоха по сте-

пости слияния человека с сущим превосходит все последующие. Однако именно этот момент отвергается немецким философом, поскольку начало и экзистенцию человеческого бытия он видит в осознании конечности и проблемности своего существования. Собственно говоря, мифологическое сознание, по Ясперсу, – это то, что с необходимостью должно быть продолжено в поступательном движении к самоосознанию.

Также у данных авторов различна ценностная оценка стадийных периодов мировой истории: для М. Элиаде мифическое пространство является утраченным состоянием целостности, для К. Ясперса же это период еще не побудившейся экзистенции. Человеческое становление связывается немецким ученым с возникновением истории и рефлексией над ней. В своей работе «Истоки истории и ее цель» он полагает невозможным преодоление истории. «Мы всегда находимся внутри истории», – пишет К. Ясперс [157, с. 277]. В этом постулате также обнаруживается расхождение с воззрениями М. Элиаде, что свидетельствует о различном определении места мифа и истории в культуре.

Идея румынского мыслителя о полноте воплощения сакрального в актах преодоления времени и истории обнаруживают связь с концепцией «кайроса» – «момента полноты времени» протестантского теолога П. Тиллиха. Хотя данное понятие у Тиллиха религиозно окрашено и прежде всего подразумевает свершение заложенного в христианской ортодоксии, тем не менее у обоих авторов обнаруживается идея преодоления истории и редукции ее к глубинному онтологическому основанию. Подлинным временем, по Тиллиху, является время между Воскресением и Вторым пришествием. Значимой для понимания сути разноположенных понятий миф – религия – история является мысль американо-немецкого теолога о том, что «кайрос дан всегда» [118, с. 222]. Это представление близко идее М. Элиаде о явленности сакрального в истории. П. Тиллих определяет кайрос как «подлинное время»; таким же статусом обладает у Элиаде реактуализация мифического действия. Суть кайроса раскрывается как «открытость безусловному», как перманентное «стояние» перед лицом сакрального.

В своей следующей мысли Тиллих оказывается наиболее близок к Элиаде: «Сакральное, или "священное", возбуждает, питает, вдохновляет всю реальность и все стороны существования» [118, с. 228].

Понимание менталитета, смысловой сферы и логики значительно отдаленных по времени культур представляет определенные методологические трудности. Одна из проблем заключается в значительной хронологической отдаленности во времени культуры, которая рассматривается, от культуры, к которой принадлежит исследователь. Другой немаловажный аспект – методологические принципы и теоретические установки анализа темпорально отдаленных культур. Здесь может оказаться продуктивным постулируемый этносоциологией *emic*-подход, фундирующий идею аутентичного исследования культурного материала путем применения тех же когнитивных процедур, которые используются в исследуемой культуре. *Emic*-подход представляет собой «взгляд изнутри» на культуру-объект, что позволяет осуществить мониторинг культурных смыслов изнутри и впоследствии может приблизить к пониманию неевропейских культур, принципиально полисемантических. Вопрос о том, какими методами можно преодолеть ментальные и интеллектуальные преграды, требует своего изучения. Одним из возможных вариантов может быть метод эмпирического «вчувствования». К этому методу имплицитно прибегает и М. Элиаде, хотя у него отсутствует структурированная методология, что дает основания для творческого переосмысления его идей и постулирования значимых для культурноисторической науки методологических следствий.

Сложность понимания особенностей функционирования мифологического сознания заключается также в возможности (или, точнее, невозможности) воссоздания его ментальных матриц. Так, теоретики истории ментальностей подметили определенные трудности, которые возникают в связи с интерпретацией какого-либо ментального типа. В «Зарубежных исследованиях и обзорах и рефератах» приводится немаловажное замечание чешского мифоведца Ф. Грауса, который концентрирует внима-

ник на варибельности ментальных миров исследователя и реконструируемых им культурных форм. Как отмечает в своем обзоре К.А. Левинсон, согласно Граусу, «историк находится в плену своего собственного менталитета, преломляющего незамысловатым для него образом его взгляд на материал источников» [53, с. 81].

Теория М. Элиаде, являясь достаточно значимой в философии культуры и теории мифа, а также ряде других направлений наук гуманитарного профиля, способна открыть новые горизонты перед религиоведческой наукой и философией культуры. Мыслитель постулирует собственную многоплановую феноменологию и онтологию религии и культуры, в которой важное место принадлежит проблеме аутентичного понимания такой макрокультурной категории, как миф. Это способствует самознанию культуры и сохранению культурной памяти.

Концепция М. Элиаде представляет собой разновидность величественного подхода в философии истории. В результате сравнительного анализа доктрин К. Ясперса, П. Тиллиха и М. Элиаде в культурном контексте XX в. эксплицированы экзистенциальные параметры философии истории. В настоящей монографии предлагается интерпретация концепции философии истории М. Элиаде как неклассической, противоположной классическим моделям философии истории. Теоретический анализ содержательно-семантического и системно-структурного компонентов мифологической парадигмы мыслителя позволяет сделать вывод о том, что оппозиция «миф – история» у данного автора аналогична шпенглеровской оппозиции «культура – цивилизация». Концепции Элиаде присущи вычленение двух различных подходов к осмыслению истории, которые можно обозначить как онтологический и исторический. Онтологическим статусом обладает сакральная (мифологическая) история; история же в собственном смысле слова является ее предикатом. Наряду с дуадой «миф – история», необходимым компонентом мифологической картины мира является категория «сакральное» в различных вариациях ее толкования (Б. Маллиновский, Р. Отто, М. Элиаде). Для проведения семантического наполнения данного концепта

нами используется термин «онтология сакрального». Античной истории является миф, выступающий не только способом преодолеть реальность, но и репрезентирующий эту реальность. В концепции М. Элиаде историей в подлинном смысле слова является мифологическая история, что свидетельствует о «трансгисторической» позиции ученого.

3.3. Онтология времени и циклическая парадигма М. Элиаде

В современной философской и социологической мысли широко дискутируется вопрос о характере и направленности социально-исторического развития. С одной стороны, существуют течения, утверждающие примат линейного прогрессивистского развития, с другой стороны, сегодня широко обсуждаются идеи социальных воли и циклическости развития. Понятие «социальное развитие» неоднородно и включает в себя множество различных толкований. Социально-философские представления о развитии варьируются в зависимости от преобладающего подхода: структурно-функционального (Э. Дюркгейм, Т. Парсонс), социально-критического (П. Бурдьё), цивилизационного (А. Тойнби, О. Шпенглер), формационного (К. Маркс). Как известно, идея крутоворота восходит к философии Древнего Китая, Индии и античности (что можно считать первой фазой в ее становлении), далее переходит к эпохе Просвещения (Дж. Вико) и возрождается в современной социально-философской науке (Н.Я. Давыдовский, О. Шпенглер). Следует отметить, что проблема времени также актуализируется в современной неклассической философии, что связано с развитием новых представлений о нелинейном характере времени. В философии науки представления о времени изменились в связи с возникновением релятивистской и квантовой теорий. Темпоральный фактор приобретает все большее значение в неклассической науке и философии. Утверждение синергетической парадигмы вызвало к жизни новые представления о времени, движении, развитии. Неравномерность и нелинейность систем (в том чис-

ле культурных и социальных) становятся одними из характеристик их бытия. Артикуляцию проблемы времени в ее экзистенциально-феноменологическом аспекте можно обнаружить у Э. Гуссерля, К. Ясперса, М. Хайдеггера. Человеческое бытие рассматривается сквозь призму темпоральных характеристик, в частности его конечности.

Поскольку в настоящее время вопрос о путях социально-исторического развития остается открытым, приобретают актуальность взгляды М. Элиаде, одной из важнейших тем творчества которого являются проблемы времени, цикличности, сакральности. В связи с этим очевидна значимость идей румынского мыслителя, разработавшего собственную онтологию времени. Его подход имеет большое значение для современной социальной философии, фундированной принципом неоднородности и поливариативности путей развития. Подход Элиаде предполагает иное видение особенностей традиционных культур, фиксирующее их самобытность, а также их место и роль в современном мире. Также в социальной мысли дискусируется вопрос о социально-культурной общности и ее критериях, и в этом смысле взгляды представителя феноменологии религии и мифа на религию и культуру способствуют выработке новых представлений о специфике культуры и ее унификации.

Проблема времени занимает значительное место в структуре циклической парадигмы М. Элиаде. Он выделяет два пласта времени: трансисторическое «время *éino*» (термин, используемый румынским ученым) и секуляризованное время исторического становления. В качестве семантически противоположенных «времен *éino*» категорий Элиаде указывает «иерофантическое» (сакральное) и мифологическое время [149, с. 286]. Оно противопоставлено профанному времени и является его антиподом, однако эти два временных пласта характеризуются способностью к взаимопроизношению. Мифологическое время представляет собой гомогенную структуру, континуум, отличительной особенностью которого является завершенность. Его характеристиками являются целостность и самодостаточность. Явленные в мифологическое время события очерчивают специфический

образ существования в мире. Доминирование одного из этих двух типов времени – сакрального либо профанного – определяет, по Элиаде, духовный облик данной культуры. Сознанию современного человека свойствен историзм как устойчивое самоотождествление с событиями истории; самосознанию первобытной, архаической культуры присущ онтологизм – интенция к обретению вечного духовного фундамента, укорененного в бытии. Соответственно и разница между традиционным и современным восприятием времени заключается в приятии либо отрицании его обратимости. Однако для немифологического сознания, как считает теоретик мифа и религии, существует возможность изменить модальность времени. Чувство времени возникает тогда, когда индивид допускает его существование, не распознавая в нем вечности.

Первобытной культуре, как показывает М. Элиаде, присуще стремление пребывать в континууме настоящего, вбирающего в себя прошлое и будущее: «...первобытный человек живет в постоянном настоящем» [143, с. 89]. Фактически мифологическое «время *éino*» перестает быть временем и становится вечностью. Это связано с парадоксальностью «времени *éino*», которое по сути не является временем в собственном смысле. «Трансгисторические модели», по выражению Д.-Ф. Бирляйна [14, с. 28], в темпоральной перспективе противопоставляют линейности исторической событийности, продолжаемой в редукции к «времени *éino*», осуществляемой в силу того, что каждому событию мирской истории предшествует сакральный архетип, актуализируемый посредством церемоний ритуализации. Возврат к мифологическому времени становится возможным благодаря перманентной повторяемости сакральных событий, имеющих своим истоком архетипы. «Для традиционного человека имитация архетипической модели есть реактуализация мифологического момента, в который впервые был введен данный архетип», – пишет М. Элиаде [143, с. 84]. Таким образом, повторение ценно не само по себе, во своей детерминированностью архетипами.

Взгляды мыслителя можно рассматривать сквозь призму дуады «бытие – становление» [77, с. 370]. Бытие присутствует

в перманентной повторяемости, переход от архетипического бытия к истории означает переход от бытия к становлению. Время приобретает онтологический статус, когда сопряжено с «вечным настоящим», воплощенным в концепция «вечного возвращения». По выражению ученого, «время лишь делает возможным появление и существование вещей» [143, с. 91]. Большое значение в размышлениях М. Элиаде о мифологическом времени придается идее «начала», которая является основой воспроизводимости. Время редуцируется к «началу» и тем самым аннулируется его длительность, трансформируясь в круговое вращение. К. Керены и К.-Г. Юнг в своей совместной работе «Введение в сущность мифологии» [38] обнаружили сходство истока мифологических событий с древнегреческим понятием начала и первичной субстанции. Начало в данном контексте не является каузально детерминированным, поскольку миф обнаруживает свою перманентную природу. В аналитической психологии начало рассматривается как регрессия к внутренней глубинной сущности человека, к планам его бессознательного, где и закладывают мифы. Конституирующий элемент бессознательного – различные мифологемы (Младенца, Старца, Трикстера, Дювы и др.). По-разному переживаемые, они являются различными способами возвращения к началу. Таким образом, существует связь между началом в космогоническом и психологическом смысле.

Как можно увидеть, концепт «вечного возвращения» играет большую роль в парадигме циклизма М. Элиаде. В обосновании онтологического фундамента «вечного возвращения» у Элиаде значительное место занимает положение о том, что «вечное возвращение» не является бессмысленным воспроизведением уже бывшего, но, напротив, в нем заложен абсолютный смысл, который связывается в первобытном сознании с возможностью перманентно пребывать в бытии. Прототипом первобытных представлений о «вечном возвращении» является, как показывает М. Элиаде, лунный символизм [143, с. 89]. Циклизм лунных ритмов наглядно демонстрирует повторяемость всего сущего. Важной особенностью «вечного возвращения» является то, что оно позволяет вещам сохранять свою перманентную природу,

и это свидетельствует о стремлении обрести вечность во времени. Цель «вечного возвращения» – достижение целостности сознания, в которой отсутствует дихотомия «прошлое – будущее».

М. Элиаде дистанцирует свое понимание этого понятия от философских интерпретаций Ф. Ницше, показывая, что мифологии «вечного возвращения» воспроизводят не всю событийность, но лишь представляющие наибольшую ценность с точки зрения мифологического сознания божественные космогонические акты. Как отмечал Е. Н. Трубецкой, Ф. Ницше представляет мировой процесс «в виде круговорота, в котором вечно возвращаются абсолютно тождественные ряды явлений и событий» [126, с. 702]. Тотальность вечного возвращения у Ницше прослеживается в работе «Так говорил Заратустра»: «Я снова возвращусь с этим солнцем, с этой землей, с этим орлом, с этой змеёю – не к новой жизни, не к лучшей жизни, не к жизни, положив на прежнее; я буду вечно возвращаться к той же самой жизни» [96, с. 201]. Данное высказывание свидетельствует о том, что само понятие возвращения означает возврат не к иному, не-бывшему, но возвращение того же самого. Данная идея аннулирует протекционность прошлого и будущего и высвечивает момент как акт самоидентификации бытия. Эта важная мысль является лейтмотивом философии вечного возвращения у Ницше.

М. Элиаде показывает сущность «вечного возвращения» на примере возрождения времени, цель которого – поворачивание вспять и обретение мифологического времени, «времени начала». Ценность подобной инверсии заключается в том, что из мифологического «времени – вечности» элиминируется идея необратимости. «Вечное возвращение свидетельствует об онтологии, не затронутой ни временем, ни становлением», – пишет ученый [143, с. 91]. Мифологическое время может актуализироваться как в определенные моменты ритуала, так и в любой другой момент. Специфичность мифологического времени заключается в том, что оно, будучи заключенным в определенные историко-археологические рамки (события мифа происходят в истории и сами являют собой своего рода историю), в то же время находится вне времени и истории. С онтологией времени

непосредственно связана проблема периодической регенерации мира. На обширном этнографическом материале М. Эпиаде показывается вариация ритуалов реабилитации изначального времени (*ibyd' tovrus*) различными народами. Большое значение для понимания анализируемой концепции времени имеет церемония Нового года, которая в древних обществах играла роль ритуала, инкорпорировавшего сознание в мифологическое действо. В частности, во время церемонии вавилонского Нового года, называемого *акиту*, воспроизводилось мифическое сражение между Мардуком и Тиама, происходившее во «времена бытия» и положившее конец Хаосу. Рецитация поэмы «Энума эшиш» была призвана перенести сознание в мифологическое пространство и упредить длительность. Этой же цели служила битва между египетским богом Солнца Ра и Эзсом Аполом [142, с. 247]. Аналог образа Тиама в иудаизме – символическое воплощение морского Хаоса Рахаб, преодоление которого присутствует в иудейском ритуале Нового года. Как показывает Эпиаде, эти ритуалы объединены одной целью – «возрождением времени», означающем возврат не только к сакральному времени, но и сакральному бытию. Онтологическое значение «возрождения времени» заключается в том, что в представлении мифологических культур возрождается не только время, но и весь сакрализованый Космос. Это означает возможность возвращения мира в исходное состояние, когда он еще не обрел свои законченные формы и сущности. Обновление мира происходит посредством воспроизведения космогонических сюжетов: «...праздник Нового года представляет собой парадигму обновления, частный пример космической регенерации» [142, с. 246]. Мифологические представления о мире фундаментальны мировоззренческой дуадой Хаос – Космос, и в этом смысле Новый год символически означает переход от недифференцированного Хаоса к структурированному Космосу. Регенерации времени и восстановлению космического мирового порядка символически предшествует редукция к нерасчлененному Хаосу. В этом Хаосе должен зародиться вместе с новым годом обновленный Космос. В связи с этим можно говорить о своеобразной доисторической эсхатологии.

Зарождение нового связывается с необходимостью символического разрушения. Ритуал Нового года, по выражению Элиаде, «рассекает» временной континуум, будучи местом, где время встречается с вечностью. Характерной особенностью ритуала Нового года является накладывание двух временных пластов – прошлого и настоящего – друг на друга. В этом ритуале повторяется одно из самых кардинальных событий мифологической истории – сотворение мира. Главная идея ритуалов восстановления времени – уничтожение длившегося времени, за которым следует новое творение и обретение нового, не подверженного становлению состояния Космоса. Возрождение времени связано с «возрождением» архетипов, так как они воплощают в себе образ возрождающегося времени. Как уже было сказано, обретение нового качества бытия, по мнению ученого, обусловлено достижением целостности сознания и его современностью метаантропологическому уровню.

С проблемой времени тесно связана онтология сакрального, без обращения к которой останутся трудноразрешимыми базовые детерминанты системы М. Элиаде. Определяя сакральное как «реальность совсем иного порядка» [147, с. 16], мыслитель полагает, что первобытной культуре имманентно присуща интенция к отождествлению с этой реальностью. Доисторический способ бытия в мире характеризуется стремлением преодолеть человеческий (в элиадовской терминологии – профанный) моду существования и обрести надчеловеческое, онтологически значимое основание. М. Элиаде отмечает тенденцию к тотальной сакрализации, которая фундирует пространство традиционной культуры. Бытие вне категорий священного превращается в ничто. Можно сделать вывод, что, по Элиаде, сакральное во всех своих проявлениях связано с бытием, тогда как вещи и предметы, не причастные ему, поддаются под категорию становления. Сакрализация актов жизнедеятельности глубоко присуща данному типу культуры, и без привнесения «онтологического элемента» бессмысленна архитектоника первобытного сознания. Для позиции М. Элиаде характерно сближение понятий «сакрализация» и «онтологизация» вплоть до их отожд-

дствления. Проблема сакрального связана с проблемой существования мира. Мир обладает онтологическим статусом в силу того, что он причастен сакральному. Антиподом понятию «сакрального» является понятие «профанного», которое в мифо-онтологической парадигме М. Элиаде наделяется статусом бытия. Его неподвижность связана с отсутствием онтологического основания в виде архетипов, а также с одномоментностью и необратимостью всего, что происходит в сфере профанного. Логически понятие профанного можно определить «от противоположного»: то, что присуще понятию сакрального, отсутствует в понятии профанного.

Анализируя природу сакрального, Элиаде постулирует два, на первый взгляд взаимоисключающих, тезиса:

- а) принципиальную несоизмеримость категорий сакрального и профанного (иначе – священного и мирского);
- б) их взаимопроникновение и способность к взаимопереходу.

Подобное наличие противоречащих друг другу постулатов свидетельствует о надлогической природе сакрального и невозможности дефинировать это понятие в логически-артикулированной форме. Элиаде репрезентирует своеобразную имплицитную диалектику сакрального и профанного, которая проявляется в том, что сакральное манифестируется в профанное, не утрачивая при этом своего онтологического статуса. При том что сакральное являет собой сферу завершенного, оно способно являть себя в несостоянии, пребывая в становлении, но не отождествляясь с ним. Он пишет о «сдвиге онтологического уровня» [140, с. 46], который заключается в пороздельности сакрального и профанного, манифестируемого и манифестации. Следуя подобной диалектике, можно заключить, что бытие переходит в становление, но в последнем имплицитно присутствует бытие. В этом смысле можно привести точку зрения С.А. Коначевой, которая, наследуя философию М. Хайдеггера в контексте христианской философии, отмечает: «Священное, в конечном итоге, неопишимо и невыразимо для разума. Ритуал восходит к священному как в обратном отражении – прежде всего в форме отрицания» [43, с. 103].

Надлогическая природа сакрального проявляется во взаимопереходе сакрального и профанного времени: нерофанническое время манифестируется в историческое, не теряя при этом своего онтологического основания. Быть непрерывным в прерывном – таково свойство мифологического времени. Очевидно, что периодичность не затрагивает природу нерофаннического времени, хотя одной из его особенностей является возможность пребывать в происходящих событиях. Иным предстает профанное время – не будучи тождественным мифологическому, оно представляет собой, говоря словами М. Хайдеггера, «забвение бытия». При этом следует отметить, что вне контекста онтологии сакрального парадигма циклизма теряет свое значение и аксиологический смысл, превращаясь в бессмысленное повторение. В этом смысле онтология сакрального становится ключом к пониманию смыслозначности мифологических феноменов.

История религии и мифология может дать много подтверждений наличию сакрального в культуре. Одной из самых сакрализованных является культура Древнего Египта. Сакральные элементы в египетской культуре проявляются, в частности, в отождествлении имени умершего с именем Бога: «...и ты пребываешь, этот бог, в котором говорят обе дочери Атума. “Восстань, – говорят они, – в имени твоём – бог”, и ты становишься Атумом» [87, с. 26]. Бытие индивида в Древнем Египте было целиком сопряжено с отождествлением с божественным в различных вариантах. Сакрализация жизни от начала до конца свидетельствует о том, что онтология сакрального сильно развита в египетской цивилизации. При этом следует заметить, что само понятие конца отсутствовало в древнеегипетской культуре, заменяясь идеей бессмертного существования. Мифология Древнего Египта не была статичной. «И таким же образом для любого мифологического явления можно существовать у египтян множество мифологических вариантов интерпретации» [109, с. 35]. Взаимопревращение божеств формировало в древнеегипетском мировоззрении картину мира, где доминирующим элементом было божественное как таковое в различных его манифестациях. Таким образом, мифо-религиозность являлась доминирующим фактором в дан-

вом типе общества и определяла жизнь субъекта. Данная тема прослеживается и в работе немецкого египтолога Я. Ассмана «Египет: теология и благочестие ранней цивилизации» [7]. Определяющей чертой древнеегипетской ментальности он считает «близость к богу», над которой понимается «культурно-организованное, особым образом структурированное пространство человеческого опыта; для того, чтобы люди и боги могли встречаться в таком пространстве и вступать в общение друг с другом, тем и другим отводятся специфические роли и сферы деятельности» [7, с. 24]. Ассман вводит формулу «творить Маат», что значит пребывать в космическом миропорядке, сакрализуя свою жизнедеятельность. В таком контексте богиня Маат становится олицетворением не только справедливости, как считает египтолог, но воплощает принцип обнаружения сущего и следования ему. В этом смысле аналогом данного понятия может быть Дао в даосизме. С аксиологической точки зрения десакрализация для египетской ментальности является злом, поворотом естественного хода вещей вспять:

«Ра отойдет от людей.
Правда, еще сохранится час его восхода,
но никто больше не будет звать,
когда наступит полдень,
ибо нельзя будет увидеть никакой тени.
Ни одно лицо больше не будет ослеплено при виде его» [7, с. 116].

Как отмечает Я. Ассман, у египтян присутствовало специфическое понятие времени – это и не время-вечность, но и не время в собственном понимании. «Каждый из двух терминов (и *нехет*, и *дает*) отчасти заключает в себе смысл нашего понятия “время”, а отчасти – нашего понятия “вечность”: соответственно, в переводческой практике их можно передавать то одним, то другим словом. Оба термина относятся к целостности космического времени, которая как таковая является сакральной, в определенном смысле трансцендентной и потому – “вечной”» [7, с. 119]. Это подтверждает идею М. Элиаде об героическом времени, которое взаимодействует с профанным.

Сам Ассман указывает на близость своей концепции времени в Древнем Египте с взглядами Элиаде. «Нехех – это время как “вечное возвращение”, но также и культурная позиция, выражаемая в ритуалах, которые орнаментализируют время (тем, что, регулярно возобновляя одни и те же комплексы действий, заставляют время возвращаться “на круги своя” – и таким образом как бы устраниают его)» [7, с. 123]. Понимание времени как сущего у Я. Ассмана также коррелирует с взглядами М. Элиаде, который рассматривал «вечное возвращение» не как бессмысленный круговорот, а возмрат к сущему. Интенция на пребывание в целостном космосе, характерная для древнеегипетской и ряда других культур, подтверждает базовое положение мыслителя о первобытной ментальности, чьей особенностью является инкорпорированность в космический миропорядок.

Таким образом, концепция онтологии времени М. Элиаде базируется на следующих положениях: представления о гетерогенности времени в изучаемых им культурах; обратимости мифологического времени, которое лежит в основе концепций циклизма и «вечного возвращения»; «онтологическом» характере мифологического времени, которое отождествляется с бытием; вычленении кардинальной черты традиционной культуры – конформности по отношению к становлению, что выражено в интенции к повторению изначального мифологического сакрального времени. Рассмотрение проблемы циклизма у М. Элиаде позволяет сделать вывод о доминировании в традиционной культуре идеи круговорота, имеющего субстанциально-онтологическое основание. Мифологическому сознанию свойственна циркуляция в изначальном времени, которое противопоставляется деонтологизированному становлению. Мифологическое время обратимо, что делает его «временем – вечностью», бытием в собственном смысле слова. В качестве основы воспроизводимости времени выступает архаическая редукция, базовым элементом которой является архаия. Данные идеи эксплицируют социально-культурное измерение понятия сакрального у М. Элиаде.

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ВЗГЛЯДОВ М. ЭЛНАДЕ ДЛЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ПРОБЛЕМ ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ И РЕЛИГИИ

4.1. Концепция М. Элнаде в контексте исследования культурно-личностной идентичности

В современной культуре, выходящей на новый виток взаимодействия и интеграции, остается открытым вопрос об облике и статусе национальной и мировой культур, в связи с чем актуализируется проблема идентичности. В трансформирующемся мире подвергается диссоциации «ощущение тождества и целостности» личности (Э. Эриксон). Аналогичные процессы затрагивают и культуру. В связи с этим становится актуальным обращение к ее глубинным истокам. Современная культурная стратегия должна заключаться в поиске базового основания культурной идентичности. Таким основанием может быть понятие сакрального, предложенное религиозно-философской школой (Р. Отто) и используемое М. Элнаде. Румынский ученый задает вектор исследований, который является продуктивным в анализе процесса самоидентификации культуры.

Идентификация происходит в результате освоения культурных паттернов, моделей поведения. Смена культурных паттернов, их динамика приводит к смене идентичности. Она не всегда бывает тотальной, скорее она состоит из уровней субъективного восприятия различных культур, к которым принадлежит реципиент (субъект). Доминирующие культурные паттерны определяют идентичность человека. Современной культуре, характеризующейся размытостью межнациональных и межкультурных границ, присущ полиморфизм идентичности.

Предпосылка создания концепция личностной идентичности содержится в работах представителей западной психологической школы – Э. Эриксона, А. Адлера, А. Маслоу, Ч. Кули и др. Вызовы

глобализации порождают акцентуацию проблем идентичности в связи с дифференциацией социума и внутреннего мира человека. Этот процесс имеет как положительные, так и отрицательные стороны: с одной стороны, социальная трансформация и стратификация порождают динамические изменения личности и ее рост; с другой – существует вероятность утраты внутренних констант, потерн собственного «центра» и самости.

В рамках гуманистической, трансперсональной и аналитической психологии, а также религиозной философии самоидентификация коррелирует с процессом саморевосхождения – то есть ее осуществление возможно благодаря преодолению обусловленности и ограниченности «ключевого «Я», возведению его до метаантропологического уровня. В контексте религиозной философии идентичность можно рассматривать как отождествление с божественным. Процесс личностной самоидентификации для религиозного сознания центрируется вокруг идеи Бога. Это – центр самосознания религиозного индивида. Экзистенциально-антропологические измерения мифа и религии, как показывают исследования К.-Г. Юнга и Дж. Кэмпбелла, является измерением человеческой самости. Очевидно, что проблема идентичности, преодоленная сквозь призму экзистенциализма, выглядит как поиск аутентичного бытия, самоосуществление экзистенции.

Близким по смыслу к понятию идентичности оказывается понятие самости, разрабатываемое американским психологом Ч. Кули в социальном климате, которое он считает врожденным и интерактивным [49, с. 319]. Однако к недостаткам его подхода можно отнести преувеличение значения социального контекста.

Идею самоактуализации А. Маслоу, который, по мнению некоторых исследователей, соединяет гуманистический и трансперсональный подходы в психологии [132, с. 92], целесообразно рассматривать как теоретическую основу концепции личностной идентичности. Самоактуализация в данном контексте может являться важным фактором формирования позитивной идентичности.

Детальный анализ проблемы идентичности личности и ее кризиса содержат исследования Э. Эриксона. Именно ему при-

выдвигает следующая дефиниция идентичности: идентичность – это «субъективное идеологическое ощущение тождества и целостности» [15], с. 28]. В этом смысле Э. Эриксон оказывается близок К.-Г. Юнгу, разрабатываемому идеи самоидентичности, квинтэссенцией которых является понятие самости. В концепции личности Юнга непререкаемым атрибутом идентичности является самоосознание. Эриксону принадлежит идея о процессуальном характере идентичности, которая изменяется вслед за этапами жизни человека. При этом различные культурно-социальные модели обуславливают различные протекания процессов идентификации. Сравнивая эти процессы в первобытном и современном обществе, он выдвигает следующую мысль: если в первобытном обществе «набор прототипов» устойчив, то современное стратифицированное общество построено на «противоречивых прототипах» [15], с. 57–58]. Причиной кризиса идентичности может являться расхождение культурных шаблонов и психологических паттернов, утрата основы в виде религиозной, национальной либо культурной принадлежности, деструкция системы ценностей. Примером диссоциации идентичности может быть психология современных индийцев, вынужденных совмещать традиционные и европейские культурные модели [15], с. 58].

В разработке теоретических подходов к проблеме личностной идентичности большое значение имеют психоаналитические концепции К.-Г. Юнга и Дж. Кампбелла. Первый продемонстрировал в своих работах, что связанность и цельность личности зависит от функционирования психических структур коллективного бессознательного, названных им архетипами. Можно утверждать, что архетипы, являясь глубинными основаниями личности и культуры, способствуют формированию личностной идентичности и ее стабилизации. Процесс личностной самоидентификации для религиозного сознания центрируется вокруг идеи Бога. Это – центр самосознания религиозного индивида. В рамках гуманистической, трансперсональной и аналитической психологии, а также религиозной философии самоидентификация коррелирует с процессом саморевозрождения – то есть ее осуществление возможно благодаря преодолению обусловленности

и ограниченности человеческого «Я», возведя его до мета-антропологического уровня. В контексте религиозной философии идентичность можно рассматривать как отождествление с божественным. Очевидно, что проблема идентичности, преломленная сквозь призму экзистенциализма, выглядит как поиск аутентичного бытия, самоосуществление экзистенции. «Подготовительные медитации устремленного уводят его разум и чувства от случайных обстоятельств жизни и обращают в сторону внутреннего ядра», – пишет Дж. Кэмбелл [50, с. 288].

По мнению Е. Н. Устиговой, личностная идентичность не является жестко заданным параметром: «Границы культурных общностей нежны и всегда взаимоотноительны. Следовательно, культурное самоопределение субъекта предполагает его самодетерминированность, то есть активную интерпретацию моделей культурного развития, представляющих другие общности и индивидуальности в соотноении с ними» [128, с. 60]. При таком подходе культурно-личностная идентичность предстает как перманентный процесс экзистенциального поиска.

Эксплицируя данную проблему, можно констатировать присутствующий современной культуре кризис идентичности. Причины этого заключаются, с одной стороны, в дихотомичности социума и культуры, с другой – в раздробленности человеческой личности, отсутствии тенденции к самоактуализации, используя термин А. Маслоу. Современный динамичный мир предлагает множество паттернов, которые интенсивно меняют внутренний мир человека, и эти изменения опережают динамику личностного роста и развития.

Обращаясь к проблеме культурной идентичности, в частности Беларуси, следует отметить позицию Г. Я. Миненкова, работа которого издана в Республике Беларусь, но исследует российскую проблематику. Ученый, изучая проблему идентичности, очерчивает круг вопросов, возникающих при построении теории идентичности. Прежде всего, это вопросы выбора культурных моделей идентичности, или выбора пути идентификации [102, с. 13]. Особое значение эти вопросы приобретают применительно к белорусской культуре и ментальности. С одной стороны,

ситуация в Беларуси является типичной для многих стран в том смысле, что она обладает собственной национальной культурой, которая одновременно является частью мировой. Проблема возникает тогда, когда встает вопрос об удельном весе этих элементов. Не подлежит сомнению тот факт, что белорусская культура европеизирована, но трудность заключается в сохранении внутреннего баланса между элементами национальной и европейской культур. Другой пласт вопросов связан с тем, следует ли национально-культурную идентичность реконструировать либо создавать. Проблема реконструкции идентичности, как полагает Г. Я. Мишневич, характерна не только для Беларуси, но и для ряда посткоммунистических стран, особенно Восточной Европы [102, с. 12].

Возрождение научного интереса к мифам касается как мировой, так и белорусской культуры. Редукция к мифологическим корням означает поиск глубинных оснований «картины мира» любой культуры. Особенно это касается отечественного культурного сознания, поскольку Беларусь исторически является центром, в котором сплетаются нити различных культурных влияний. Архангелский период, как показывает В. Конон, был присущ белорусской культуре в той же степени, что и другим культурам [42, с. 17]. Ряд исследований показывает, что темпоральные и топологические характеристики белорусской архангелской культуры совпадают по своим параметрам с общекультурными. В этом заключается «ограниченность» белорусской культуры, которая включает в себя элементы язычества, различных направлений христианства, а также секуляризации. Из типологии белорусских архаизмов, представленной В. Кононом, следует, что архаизмы имели как специфически национальный характер, так и общекультурные корни. Для Беларуси является актуальным вопрос, поставленный М. Эриком: «Как писать историю философии румынам?». Исторически сложилось так, что перекрестные культурные влияния на Беларусь были столь сильны, что на первый взгляд может показаться, что их пласт затушевывает национальную самобытность. Однако мозаичность культуры может высветлять ее своеобразия.

Одной из попыток осмысления самобытности белорусской ментальности является книга И. Абдираловича (Канчевского) «Адвечным шляхам», в которой автор определяет положение Беларуси как «двусидлявое выгнанне» между Востоком и Западом. Это является знаком своеобразия белорусской культуры и в то же время ее падципричності. И. Абдиралович, критически подходу к формам вляяння на нацыянальную культуру, дэдае важнае замечание относительно сохранения ее самобытности: «Каб запэўніць нашаму народу вольную творчасць ува ўсіх галінах жыцця, трэба стварыць і адвечныя, свая, беларускія, формы жыцця. Гэта ж тусім зана, але ў святлым імкненні духовага адраджэння хавецца і вялікая небяспека: каб як замест чужацкіх месыянізмаў не стварыць свайго, уласнага, каб як знойдзеныя формы новага беларускага жыцця не трабіліся для нас саміх вялікай турбай і тэдыскай» [1, с. 17]. Большой смысл в современном контексте взаимодействия приобретают идеи белорусского философа и публициста относительно мертвых и подвижных форм жизни. Прологоменами вторых являются идеи Гераклита о текучести всего сущего [1, с. 19]. Если первые держат в тисках бытиестенно человека, не давая ей раскрыться, то вторые, «случайно», призваны содействовать обнаружению подлинности человеческой жизни. В некотором смысле такой подвижной формой является мифология, которая, обладая неизменным содержанием, в то же время варьируется от эпохи к эпохе. Как показали исследования М. Элиаде, К.-Г. Юнга и Д. Кэмпбелла, возможности проявления мифологического содержания безграничны, и регрессия к нему означает регрессию к внутреннему «Я».

Для анализа философско-культурологического дискурса Беларуси может быть использована операционализация методологии циклически в качестве методологической посылки концептуального исследования, которая является достаточно продуктивной не только для регионального, но и глобального анализа культуры. Данная теоретическая установка способствует генетическому рассмотрению процессов становления локальных моментов историко-культурной целостности Беларуси. Двада «мывровая – нацыянальная культура» в современных условиях

становится многоплановой структурой в силу усложнения многовекторных, макрорегиональных (социальных, культурных, экономических) процессов в современном мире. Методологическим принципом членения культур и выявления доминирующих образов может служить религиозно-феноменологический подход М. Элиаде. Представленную им имплицитную методологию мы можем считать универсальной для изучения типов религии, культуры либо религиозной культуры. Так, с помощью методологии ученого можно выявить «смену циклов белорусской культуры [92, с. 736]. Динамика белорусской культуры как в прошлом, так и в настоящем носит кросс-культурный характер, и ее коакситуализация и экспликация возможна путем вычленения доминирующих и периферийных образов (циклов), конгломерат которых характеризует ее как «существующую в единении» (К. Ясперс). Экстраполируя мысль Ясперса на современность, применительно к Беларуси можно говорить о пока еще «существующей идентичности».

Продуктивному анализу религии и культуры Беларуси может способствовать дихотомия М. Элиаде «сакральное – профанное», которая помогает эксплицировать динамику взаимодействия сакральных и профанных элементов в культуре. Исходя из этого можно констатировать, что доминанта религиозности в менталитете Беларуси характерна для ранних стадий его развития (XI–XII вв.), в дальнейшем наступает период сдвигов религиозного и секулярного начал в культуре. Можно утверждать, что историчность культурного развития Беларуси впервые рельефно проявилась после принятия христианства, и это связано с тем, что базовой идеей христианской религиозной доктрины является идея конца времени, конца мира. Онтологически-временная размерность белорусской культуры выразилась не в «пробывании за пределами истории», а в чувстве исторического свершения и судьбы. Предшествующий период белорусской архаической культуры характеризуется наличием базовых черт, сходных с другими архаическими культурами, находящимися в одном ментальном континууме. Это согласуется с воззрением В. Конова на белорусское архаическое наследие как часть общемирового [42].

Если экстраполировать взгляды М. Элиаде на характер белорусской культуры, можно выявить, что модифицируется само понятие бытия. В период становления и развития философии и культуры Беларуси (XI–XII вв.) до эпохи Возрождения человеческое бытие мыслилось в сопряжении с теоцентристской идеей мира, и его ценность определялась прежде всего христианской идеей Бога. Здесь можно обнаружить совпадение культуротворческих и философско-антропологических представлений в единой точке – идее Бога, конституировавшейся в представлении о совершенной личности, обожествленного микрокосма. В дальнейшем связь микрокосма и макрокосма ослабевает, и в эпоху Ренессанса появляется идея уникальности человеческой индивидуальности, претендующая ее самодостаточности, хотя религиозные идеи, преломляясь в социальном контексте, продолжают оказывать влияние. Становление социально-правовой проблематики (Симон Будный, Лев Сапега и др.) актуализирует процесс вовлечения личности в социальное бытие. Также в эпоху Возрождения и Реформации появляется полирелигиозность Беларуси, на белорусские земли проникают также религиозные течения, как лютеранство, кальвинизм, социнианство, арианство и др. Период единой религиозности замещается плюральностью форм религиозного мышления, что станет отличительной чертой белорусской культуры на многие столетия.

В культуре эпохи Возрождения начинает превалировать антропоцентрический фактор, хотя теоцентризм по-прежнему существует, что выразилось в синтезе богословских и политико-правовых идей. Происходит своеобразная конвергенция, объединение секулярного и духовного начал в культуре. Таким образом, развитие религиозного сознания в Беларуси имело спиралевидный характер, характеризуюсь этапами подъема и спада. Это подтверждает идея М. Элиаде о диалектике сакрального и профанного в культуре, ее циклическом характере. Перекрестные тенденции в культуре Беларуси оказывались порождением центробежных, подчас спорадических, тенденций. Отсюда берут начало, с одной стороны, кросс-культурные влияния, с другой – контрпозиционные.

При этом стоит отметить, что, исходя из концептуальных посылок идей М. Элиаде, цикличность и спиральность развития религиозного начала связана с его перманентностью. Несмотря на «важнообразность» его проявления, оно присутствует в культуре в различные стадии ее развития, характеризуясь разной степенью интенсивности проявлений. Как показывают исследования М. Элиаде, базовая религиозная константа, проходя стадии своего развития, в трансформационных изменениях не минимизируется полностью. Из этого следует вывод о том, что в постиндустриальных обществах, несмотря на доминирующий вектор техногенного развития, остается место для духовности и религиозности.

Важно также отметить вект смены существующих парадигм марксизм как доминирующую идеологию сменил методологический плюрализм, и в рамках этого процесса произошла актуализация архаического пласта культуры. Существование культуры в периоды разлома характеризуется возрастанием интереса к ее базисным основаниям. В этом смысле введенные В. Турнером понятия лиминальности и коммунитас [127, с. 168] означают трансформационный аспект, связанный с изменением личности и социальных параметров. Лиминальность как прорыв первичных структур обнаруживается в многогранном социальном бытии, а также присуща экзистенциальному измерению религии. Рассматривая коммунитас и лиминальность сквозь призму структурности, В. Турнер в то же время демонстрирует внутренний потенциал коммунитас, цели, которым он служит, – внутренние изменения личности наряду с «прорывом» внутри структуры.

К методологическим программам, способствующим осмыслению динамических трансформаций социокультурного пространства Беларуси, можно отнести методологию «вызов-ответ» А. Тойнби. На социокультурные вызовы Беларусь отвечала внутренней перестройкой основ мировоззрения, при этом сохраняя самобытность, находясь в зоне влияния. Это касается, прежде всего, влияния польской, литовской, русской культур. Беларусская культура никогда не была однородной, первой наиболее значимой попыткой включения Беларуси в историческую

ось было введение христианства. Как полагают С. А. Подокшин, «одним из историч. моментов Адраджэння на Беларусі з'яўляецца становленне нацыянальнай, уласна беларускай культуры» [99, с. 75]. Рассматривая эту ситуацию в свете методологии А. Тойнби «вызов-ответ», можно отметить, что всплеск развития национальной культуры был своеобразным ответом на кросс-культурные влияния. Таким образом, многообразные векторы культурных взаимодействий не только не приводили к нивелированию культуры, но способствовали ее расцвету. Об имманентной восприимчивости белорусской культуры свидетельствует тот факт, что все основные религиозные течения, возникшие в Западной Европе, нашли свое отражение в культуре Беларуси. Это особенно касается периода Реформации, когда в Великом Княжестве Литовском получили распространение, наряду с православием и католицизмом, протестантские течения.

Экспликация данной проблематики может способствовать выработке нового взгляда на культуру, личность и социум, в основе которого лежит представление о многомерной, культурантропологической размерности сознания. В данном контексте культурные ценности и продуцируемые культурой смыслы допустимо рассматривать как взаимосвязанные. Экспликация нравственного характера ценностей подразумевает выявление их взаимосопоставительного и контрадиционного характера, специфику их связи с глубинными основами культуры. Здесь уместно сослаться на известного белорусского ученого В. А. Салова, который пишет следующее: «Мир эстетики в неаксиологическом измерении выпадит весьма своеобразно. Эстетическая сфера (в силу мовонациональности эстетической оценки) представляет собой конструкцию, где ценностное отношение может играть доминирующую роль. Аксиологическое поле художественной сферы содержит в себе целый круг разнообразных "общественных отношений", а также личностных предпочтений, вкусов, интенций, которых, как правило, оформляются в конечном итоге в виде оценочных суждений» [166, р. 255–256].

Несмотря на взгляды М. Элиаде исторический процесс можно представить как чередование профанных и сакральных элементов

тов в культуре, при этом духовно-сакральное начало не бывает вытеснено полностью, оно лишь приобретает латентное качество. Современное религиозное сознание во многом является аморфным, однако характеризуется наличием определенного инварианта, который сохраняется в процессе модификаций личности и культуры.

Современная теория и методология культуры отличается варибельностью и плюральностью. Операционализацию основополагающих концептов Элиаде, таких как дуальная оппозиция «сакральное – профанное», можно рассматривать в качестве методологического инструментария для изучения и анализа различных культур [80, с. 344]. Религиоведческая методология известного ученого может быть базисом стратегии культурно-личностной идентичности.

Философско-культурологическое и методологическое значение философии мифа М. Элиаде заключается в том, что рассмотрение онтологии мифо-религиозного опыта, онтологических оснований мифа и религии позволяет проанализировать протекающие культурных и социальных процессов на микро- и макроуровнях, способствует выработке стратегии плюральности форм социального мышления, приоритетности идем о равноправии культурных миров. Данное исследование вносит вклад в критическое переосмысление стандартов унификации, поскольку игнорирование их негативных сторон может привести к тому, что С. Хантингтон обозначил как «столкновение цивилизаций».

4.2. Роль идей М. Элиаде в формировании новой методологии гуманитарно-религиоведческого знания и проблема синтеза парадигм

Современный мир представляет собой многогранное целое с приматом плюрализма без доминирования каких-либо образцов – религиозных, мифологических или иных. Поскольку картина будущего развития остается открытой, необходимо осмыслить тенденции трансформации и структурирующие элементы ее динамики. В этом вопросе обнаруживается креативный потенциал

современной методологии религии, которая позволяет исследовать культурные феномены в диахронном и синхронном срезах.

Большое значение для понимания социокультурной динамики современности имеют взгляды известного ученого XX века М. Элиаде, идеи которого относительно культуры и форм ее трансформации обладают значительным креативным потенциалом. Выдвинутому ученому принадлежит идея об онтологической природе «вечного возвращения», архаичных как способов продуцирования реальности, постулирование диаметрально противоположных способов существования в мире – сакральном и профанном бытия. Исходя из идей мыслителя относительно природы и форм религиозного сознания, можно классифицировать культуры на основании имманентно присущих им свойств: существуют мифо-религиозные и секуляризированные культуры. Различие между ними заключается не столько во внешнем выражении и культурных атрибутах, сколько в способах оперирования с реальностью. Как отмечает М. Элиаде, для традиционного сознания подлинной реальностью, нередуцируемой к культурным, социальным и другим основаниям и приверженностью к которой определяется онтологический статус всех феноменов человеческого бытия, является миф. Элиаде в своем проекте феноменологии мифа, исследуя онтологической и феноменологической плоскости сакрального, проводит сравнительный анализ функционирования сакрального в разных типах культур. На примере так называемых архаических и современных обществ он показывает отношение к сакральному в этих культурах. Рассматривая модификации сакрального в диахронном срезах, исследователь отмечает, что специфической чертой культур традиционного типа была вера в *субсоциальную* реальность, тогда как современные общества характеризуются отказом от сакрализации бытия. Онтология сакрального и ее роль в данном типе общества является демаркацией, отделяющей традиционные общества от современных. Стремление к упрочению онто-онтологических связей с миром сущего и бытия (понятие бытия в построениях Элиаде синонимично понятию сакрального) свидетельствует об ориентации архаической культуры на

перманентное пребывание в сфере сакрального. Современному типу культуры свойственна иная тенденция – тенденция к предельной автономизации, выражающаяся в презумпции самодостаточности. В сущности, современная культура продуцирует собственный миф о свободе в деонтологизированном и десакрализованном мире. Ментальную конституцию современного человека отличает стремление к элиминации онтологических модусов сакрального из структур своего бытия. М. Элиаде так описывает изменения, произошедшие в человеческом сознании: «Священное – это главное препятствие на пути к его свободе. Он станет самым собой лишь тогда, когда вытравит из себя все мистическое. И он станет действительно свободным лишь тогда, когда убьет последнего бога» [147, с. 126]. Таким образом, единство культуры достигается посредством онтологической сопряченности мифо-религиозным архетипам.

Историко-философский анализ позволяет экстраполировать дихотомию «сакральное – профанное» на культурные процессы, в результате чего становится возможным конструирование теоретико-методологической модели, основу которой составляет понятие сакральной культуры. При этом что существует понятие национальной культуры, вектор исследований, заданный М. Элиаде, позволяет ввести в концептуальное поле современной белорусской гуманитарной науки такой термин, как «сакральная культура». Следует отметить, что термин «сакральная культура» является используемым в российской и зарубежной философии, и необходимо расширить его теоретические возможности для применения в белорусской философской науке. Указанное понятие может быть рассмотрено как аналог термина «традиционная культура», но в то же время имеет некоторые отличия, которые заключаются в том, что в концепте «сакральная культура» делается акцент на дуально-религиозных факторах. Логически данное понятие уже понятия «традиционная культура» и позволяет анализировать специфику духовных отличий культур. В соответствии с этим можно конструировать типологию культур по сакральному (мифо-религиозному) признаку. Эта модель не претендует на универсализм, но позволяет понять

духовное бытие культуры и ее динамику. Представленная модель обладает определенным когнитивным потенциалом, поскольку позволяет расширить количество типологических признаков, по которым классифицируются и дифференцируются культурные процессы.

Постулируя дихотомичность сакрального и профанного, М. Элиаде показывает неизбежность сакрального во всех типах культур. Какова бы ни была специфика культуры и ее семантическое наполнение, сакральное присутствует в ней в явной либо латентной форме. Поскольку сакральное является модусом как мифологического, так и религиозного, допустимо говорить о неискоренимости этих начал в культуре. С этим связана идея перманентной «крайторелигиозности» человека, которая может быть вытеснена на периферию сознания (в пред- и бессознательное), но продолжает манифестироваться в различные вариативные комбинации, наиболее показательными из которых являются искусство и литература.

Рассматривая культуру по «длинным разнома» архаика – современность, М. Элиаде показывает доминирующее значение парадигматических артефактов для первобытной ментальности. Суть его подхода заключается в том, что артефакты рассматриваются в качестве структур, обеспечивающих воспроизводимость времени. Отсюда вытекает базовое положение Элиаде о возобновлении времени и его циклическе у первобытных народов. Если экстраполировать данное положение на историю культуры, то последнюю можно рассматривать как цикл, ритмы которого обусловлены мифо-религиозной составляющей. Парадигма циклизма позволяет сохранить культуру в ее самоидентичности. Понятие цикла восходит к образу круга, который имеет важное значение в аналитической психологии К.-Г. Юнга, являясь символом целостности и завершенности. «Образ круга – совершеннейшая форма со времен платоновского "Тимей", высшая власть в герметической философии – передавал также самую совершенную субстанцию – золото, применялся для обозначения *anima mundi* или *anima medice naturae*, для обозначения света первотворения» [154, с. 167].

М. Элиаде выдвигает положение об однорядности сакральных феноменов в силу их причастности одной и той же – бытийственной – субстанции. «С некоторой точки зрения не было никакого прерыва в присутственности от "примитивной" архаики до христианства. Диалектика шероховатей остается единой и в австралийской чуринга, и в воплощении Логоса. В обоих случаях мы имеем дело с манифестацией, с очевидностью, пусть и очень разной, сакрального в одном из фрагментов Космоса; в обоих неясно стоит проблема "личного" или "безличного" характера манифестации» [140, с. 419]. Таким образом, фундаментом культуры и унифицирующим фактором в данной концепции является сакральное, принадлежность к которому определяет также и онтологический статус культуры. Это связано и с самосознанием человека.

Теория М. Элиаде противоположна эволюционному подходу, поскольку рассмотрение культуры по степени возрастания либо убывания сакрального приводит к мысли о тенденции в сторону ее десакрализации, что означает деонтологизацию культуры и ее упадок. Хотя М. Элиаде негативно высказывается относительно постижимости мифо-религиозных феноменов рациональным способом, однако методом их постижения может быть онтологическая сопричастность.

Таким образом, на основании работ М. Элиаде может быть создана методология исследования культур по сакрально-религиозному признаку. Сакральное может выступать культурно-историческим маркером, моделью типологизации культур [83, с. 44]. В этом смысле можно различать сакральные и десакрализованные культуры. Сакральные культуры (к которым можно отнести, помимо первобытных, культуры Древней Индии, Египта, Китая и др.) характеризуются наличием сакрального религиозно-мифологического базиса в виде комплекса представлений, верований и культов, то есть тем, что Я. Ассман обозначил как «имплицитная теология» [7], а также способностью к самосохранению, меньшей подверженностью мутациям. Сакральное направление культуры создает основу для самоидентичности. Такие культуры гомогенны (что не исключает возможности их

внутреннего развития), менее пронизаны для властей, что способствует сохранению их самоидентичности в глобальных условиях. Отличительная черта сакральных культур – представление о мире как проистекшем божественным (священным) началом. Как показал М. Элиаде, такие механизмы, как «вечное возвращение», являются не просто ритуальным воспроизведением сказаний, но интегрируют сознание в целостное и сакральное бытие, соответственно изменяя медусы не только бытия, но и сознания. Следует отметить, что в последнее время тема сакральности актуализируется [7; 13; 29]. Н.Н. Беспаятных указывает на такую функцию мифа, как «приобщение человека к миру сакрального» [13, с. 81]. Другая точка зрения представлена К. Хьюбером, который полагает невозможным возвращение «архе» [135, с. 383]. Можно согласиться с его трактовкой относительно того, что миф как возникший в определенный период времени феномен противопоставит автономности исторического субъекта.

В различных исследованиях природы сакрального (например, [63; 74]) остается нерассмотренным вопрос о методологическом значении этой категории. Выводом М. Элиаде дихотомии «сакральное – профанное» было высоко оценено Е.А. Торчиновым, который предлагает различать религиозный опыт по этому определяющему признаку [123, с. 18]. Развивая эти идеи дальше, можно построить веерообразную концепцию культуры, учитывающую религиозные и мифологические составляющие.

Типологизация культур возможна по различным признакам: цивилизационному (основой здесь выступает дихотомия «культура – цивилизация»), аксиологическому (культурное различие базируется на ценностно-категориальной основе), социально-экономическому (здесь основой выступает понятие социальной общности либо формации), религиозному (культуры классифицируются по их религиозной принадлежности). Однако понятие сакрального шире понятий «религиозный» или «мифологический». В этом смысле представляется продуктивным обращение к данной категории как способу типологизации культур.

Специфической особенностью сакральных культур является доминирование символа (религиозно-мистического либо мифологического), архетипа как конститутивного свойства индивидуального либо коллективного сознания, корнуса религиозно-мифологических представлений. Сакральное в таких культурах сосуществует со своим антиподом – профанным, однако роль последнего значительно меньше. В таких обществах сакрализуются не только внешние проявления жизнедеятельности общества, но и самосознание индивида.

Другой немаловажный вопрос, касающийся возможностей применения концепция М. Элиаде, – это экспликация путей синтеза его идей с другими парадигмами. Современное гуманитарное знание стоит перед необходимостью выработки новых подходов и синтеза парадигм. В данном контексте представляется значимым проект феноменологии религии и культуры М. Элиаде: подход ученого дает основания для построения многомерной модели культуры, учитывающей и экзистенциальные, и онтологические модусы. Необходимость выработки новых парадигм, о которой писал российский религиовед Е. А. Торчинов [123, с. 11], выдвигает вопрос об основаниях, которые могут быть фундаментом подобного синтеза. Еще одна значимая проблема – прояснение путей синтеза и экспликация методологий, фундирующих теоретическую основу подобного синтеза. Этот вопрос существенен, поскольку от исходных методологических посылок зависит конечный результат интеграционных стратегий. Такие базовые области гуманитарного знания, как философия культуры, онтология мифа и религии, могут быть концептуальным ядром теоретических разработок в области синтеза парадигм и подходов. Синтез парадигм имеет своим дальнейшим логическим следствием создание новой модели культуры и религии, включающей такие базовые константы, как онтологическая размерность феноменологии религии, трансперсональные подходы в широком диапазоне их модификаций (трансперсональная и гуманистическая психология, экзистенциальная философия), а также фундаментализм хайдеггеровской онтологии [84, с. 154].

Мифо-онтологическая парадигма М. Элиаде может быть дополнена фундаментальной онтологией М. Хайдеггера. Именно Хайдеггеру принадлежит детальный анализ понятий «онтологический» и «онтический». Онтологическая размерность времени не всегда совпадает с онтической. Различая онтическое и онтологическое, М. Хайдеггер приводит в пример Бамбергский собор. Если экстраполировать эту метафору фундаментальной онтологии на антропологию и культуру, то она будет иметь своим следствием представление о культуре, которая может быть жива с онтической точки зрения, но мертва с онтологической. Более подробное рассмотрение категорий «онтологический» и «онтический» содержится в работе С. П. Ставцова «Введение в философию Хайдеггера» [114].

В разных культурах наблюдается различное соотношение онтических и онтологических элементов, что позволяет видеть феномены этих культур как недетерминированные прошлым и латентно определяющие их смысловую сферу. Таким образом, прежде чем исследовать характерные смыслоформы, образы, мифологемы, латентно содержащиеся в культуре, следует понять, имеют они онтический либо онтологический статус. Смысловая сфера культуры распадается на эти фундаментальные базовые уровни – онтологический и онтический. Классическая фраза В. Виндельбанда о том, что истины не существуют, но значат, применима к анализу синхронности и диахронности культур. Это говорит о том, что есть культуры, которые перестают существовать в онтологической размерности (Месопотамия, Шумер, Древний Египет и др.) но продолжают бытствовать онтически. Их духовное, сакральное качество трансформировалось в онтическое измерение, в котором архетипы, мифологемы, символы продолжают латентно присутствовать в сфере культурных смыслов.

Другой блок вопросов связан с применением идей М. Элиаде в религиоведческой области. Анализ комплементарности мифо-онтологической, аналитико-психологической и трансперсональной парадигм открывает новые возможности для исследования онтологии мифа и религии. На основе концепций М. Элиаде, С. Грофа, К.-Г. Юнга, Д. Кэмпбелла возможно создание инте-

гированной модели мифо-религиозного опыта. В работах М. Элиаде содержится предвосхищение для комплексного исследования воззрений на природу религиозного начала указанных ученых, что даст возможность синтезировать достижения мифологического, аналитико-психологического и трансперсонального подходов. Это расширяет проблемное поле философии религии и теории мифа и вскрывает ее трансперсональные основания. Совмещение различных исследовательских стратегий даст панорамную картину функционирования мифо-религиозного опыта на разных уровнях. Фундаментальный анализ религиозного опыта содержится в работе «Философия религии: систематический очерк» российского ученого Ю. А. Кимелова. Представляется значимой поставленная им проблематизация вопроса о статусе религиозного опыта: «Действительно, познавательное содержание этого опыта, его когнитивный потенциал является совершенно достоверным для субъекта религиозного опыта» [40, с. 50]. Это важный вопрос с точки зрения рассматриваемых проблем, и в контексте настоящей монографии можно дать позитивный ответ на данный вопрос, который в свою очередь вызывает спектр других вопросов – о методологии изучения подобного опыта, стратегиях и теоретико-методологических посылах его интерпретации. Неверифицируемость данного типа опыта не означает его несубстанциальность. Относительно структуры религиозного опыта следует заметить, что наряду с имеющейся типологией Ю. А. Кимелова она может быть расширена. Это связано с вытекающим из религиозноведческой парадигмы М. Элиаде пониманием мифо-религиозного опыта как сакрального бытия, что позволяет инкорпорировать новые компоненты в имеющуюся типологию и расширить ее.

В трансперсональной и мифологической теории (С. Гроф и М. Элиаде) в широком диапазоне ее модификаций можно выделить определенные уровни в интерпретации мифо-религиозного опыта. С одной стороны, это методологический уровень построения концептуальных оснований теории, метасуровень, уровень концептуальных обобщений, в результате которого возникает концептуальная модель мифо-религиозного знания.

Этот уровень метаэории позволяет в теоретическом отношении обобщить мифо-религиозный опыт, построить собственно философскую модель опыта данного типа. Автором данной монографии используется дуальный термин «мифо-религиозный опыт» [162, р. 53], поскольку ряд исследований последнего времени в рамках неклассической философии (М. Элиаде, К.-Г. Юнг, Дж. Кэмпбелл, С. Гроф) дает основания для использования унифицированного инструментария, который базируется на методологическом принципе «одноурядовости» мифологических и религиозных феноменов. Прежде всего это связано с постулируемой идеей трансцендентности как мифологического, так и религиозного опыта (Дж. Кэмпбелл), а также онтологией феноменологических паттернов мифа и религии, представленной в трудах М. Элиаде. Анализируемые стратегии исследования, в первую очередь, касаются парадигмального онто-философского, а не исторического анализа (интерпретации), поскольку с точки зрения культурной и исторической антропологии указанные феномены принадлежат различным историческим эпохам.

Для понимания сущности мифо-религиозного сознания и его структуры важным является следующее замечание представителя аналитической психологии и последователя К.-Г. Юнга, американского исследователя Дж. Кэмпбелла: «Основной принцип мифологии, я бы сказал, заключается в следующем: то, что в мифах называется "иным миром", есть на самом деле (в плане психологическом) мир внутренний. А то, что называется "будущим", есть на самом деле "сейчас"» [51, с. 64]. Таким образом, онтология мифа и религии дополняется феноменологией. По Кэмпбеллу, вектор личностного развития напрямую связан с представленностью мифологического содержания в сознании. Психо-феноменологическое измерение мифа, представленное американским исследователем, может быть дополнено онтологией мифа М. Элиаде, базовые посылы которой же противостоят вышеупомянутому подходу, но дополняют его. Мифология в данной системе координат субстанциальна, а не атрибутивна. Онтология мифа у Дж. Кэмпбелла – это также онтология человеческого сознания.

Анализируя мифо-религиозный опыт на концептуальном уровне, в нем можно выделить такие подуровни, как эпистемология мифологического и религиозного опыта, онтология и феноменология. Под эпистемологией понимаются когнитивные процедуры исследования, направленные на исследуемый объект. В связи с этим нами предложено использование термина «интросистема» (внутренняя эпистема), которая присуща самой природе мифо-религиозного опыта. Феноменология такого опыта содержит экспликацию его субстанциальных коэкта в сознании индивида. Это – уровень манифестации мифо-религиозного содержания, в том числе в измерении культуры (на уровне культурных матриц). Онтология включает общезначимые формы этого опыта. Вопрос об онтологии религиозного опыта связан с корпусом проблем об онтологических подуровнях, на которых он существует и проявляется. Прежде всего здесь можно выделить онтологию религиозного субъекта и объекта. Под субъектом понимается носитель религиозного сознания, под объектом – представленность содержания этого сознания в культуре, его манифестация.

Таким образом, синтезируя вышеназванные подходы (трансперсональная и мифологическая парадигмы, исследования в области философии религии), можно констатировать возможность новой типологии уровней религиозного и мифологического сознания [91, с. 95]. Основой этой типологии является междисциплинарный синтез. Каждая из названных парадигм фундирует собственную модель интерпретации. Экзистенциально-трансперсональные основания представлены в модели Дж. Кэмбелла; экзистенциально-личностный уровень дополняется в данной парадигме надличностно-трансперсональным. Фактически это уровни субъективного переживания религиозной либо мифологической реальности. Переживания субъекта религиозного опыта могут быть и трансперсональными по уровню их восприятия реципиентом религиозного опыта. Трансперсональный уровень не означает общезначимости, о которой можно говорить применительно к онтологии переживаемого опыта, онтология субъекта.

Культурно-философской общезначимостью обладает онтологический уровень, дифференцируемый на два подуровня: онтология субъекта (реципиента религиозного опыта) и онтологическая проекция объекта, которым является неverified представление о Боге и божествах в религиозной и мифологической картине мира. В связи с этим блоком вопросов возникает проблема принципиальной верифицируемости/неверифицируемости объекта данного опыта. Несомненно, такие категории религиозведения и философии религии, как Бог, божественное в различных исторических модификациях, сакральные мифо-религиозные образы и представления, выходят за рамки верифицируемости логическими процедурами классической и неклассической логики. Однако, говоря об онтологии религиозного сознания, можно констатировать, что религиозные переживания являются реальными для познающего субъекта. Постулируя идею реальности субъекта в рамках онтологии сознания, мы можем говорить и об онтологической значимости содержимого религиозного сознания.

Вопрос о философско-онтологическом статусе религиозного опыта рассматривался в рамках трансценденталистской парадигмы. Априоризм И. Канта является онтологическим (трансцендентальным) маркером в рассмотрении проблем онтологического доказательства бытия Бога. В дальнейшем понятие трансцендентального «априори» И. Канта поднимается в работах Э. Трельча. Неокантовской парадигмой, Э. Трельчем на трансцендентальном уровне представлено понимание «религиозного априори» как методологической категории. Можно констатировать, что поставленный Кантом вопрос о возможности онтологического доказательства бытия Бога находит различные методологические решения в посткантовской и, рассматривая более широко, неклассической философии. Можно отметить наличие различных концептуальных схем в кантовской и посткантовской методологии. Трансцендентальная философия не только неокантовской направленности предлагала новые решения относительно религиозного опыта и методологических проблем его онтологического статуса. «Религиозное априори» Э. Трельча

расширяет концептуальное и проблемное поле трансцендентализма. Однако, несмотря на развитие в XIX–XX вв. эвистемологии как философо-методологической дисциплины, исследующей знание как таковое, вопрос об эвистемологии религиозного опыта не был решен в рамках существовавших парадигм. Кантовский трансцендентализм, фундированный отказом от онтологизма, был ограничен рамками трансцендентального идеализма. Новые ответы дает интегрированный подход в рамках трансперсональной парадигмы, онтологии мифа и религии. Этот подход отличается от трансценденталистской парадигмы и базируется на других методологических посылках. Переход от трансцендентализма к парадигме религиозной онтологии продуцирует иное понимание субъекта, которое в данной когнитивной схеме основывается на онтологии религиозного сознания. Ряд исследований позволяет делать вывод о том, что содержание религиозного сознания контрастно его представленности в культуре и религиозное сознание обладает онтологическим статусом. Идея Бога реальна для познающего субъекта, как и любая другая идея, в этом смысле можно говорить о релевантности этой идеи онтологии сознания. Экзистенциально-антропологическое измерение мифа и религии, как показывают исследования К.-Г. Юнга и Дж. Кэмпбелла, является измерением человеческой самости. Современный мир включает в себя инварианты религиозного начала, о чем свидетельствует следующее высказывание Ю. Хабермаса: «Постметафизическое мышление не сможет понять само себя, если наряду с метафизикой оно не включает в собственную генеалогию религиозные традиции» [133, с. 12]. Таким образом, осмысление религиозного начала есть предусловие самоосмысления культуры.

Подводя итог анализу роли подхода М. Элиаде в формировании новой методологии, следует отметить, что идеи известного феноменолога мифа и религии можно развивать в самых различных направлениях – от фундаментальной онтологии мифологизированных культур до построения теории идентичности, где под основанием личностной идентичности понимается обретение целостности человеческого бытия, целостности личности

и идентификация с собственным трансверсальным центром. Подход ученого дает основания для построения многомерной модели культуры, инкорпорирующей такие ее составляющие, как миф, религия, религиозная антропология. Масштабный синтез, предпринятый теоретиком мифа и религии, является базисом для постулирования взаимосвязанной онтологии сознания и онтологии культуры. Бытийность для румынского исследователя – это возвращение как к истокам культуры, так и к основаниям сущности человека. Значение междисциплинарного синтеза М. Эшаде заключается в том, что он интегрирует теорию мифа, философию религии и религиозную антропологию. На основании его идей можно построить недуалистичную модель культуры, в которой существует когеренция личностного и подличностного начал.

Существующие в настоящее время модели культуры при всех их достоинствах могут быть дополнены другими векторами исследования, в том числе и по сакрально-религиозному признаку. Предпосылки подобной стратегии исследования содержатся, с одной стороны, в предложенной А. Тойнби типологии культуры по религиозному признаку, с другой – в предложенной российским религиоведом Е. А. Торчиновым идее использования дихотомии «сакральное – профанное» в методологическом ключе. Религиоведческая категория «сакрального» может применяться не только для религиоведческого, но и для культурологического анализа.

Идея М. Эшаде позволяет по-новому взглянуть на природу религиозного опыта. Религиозная онтология выдающегося ученого имеет значительный культурфилософский потенциал в разработке стратегии определения детерминант формирования различных форм идентичности. На основании синтеза идей М. Эшаде, К.-Г. Юнга и С. Грофа в настоящей монографии нами предложена новая концентральная модель мифо-религиозного опыта: метауровень – концентральные основания теории, уровень концептуальных обобщений; субуровни – эпистемология, онтология и феноменология мифологического и религиозного опыта. Вводится понятие «эвтропосистемы» (внутренней эвсте-

мы), которая присуща самой природе мифо-религиозного опыта. Несмотря на развитие теории познания в XIX–XX вв., вопрос об эпистемологии религиозного опыта не был решен в рамках существовавших парадигм. Новые ответы даст интегрированный подход в рамках трансперсональной парадигмы, онтологии мифа и религии. Таким образом, идеи М. Элиаде могут рассматриваться в качестве метатеории, а также методологии гуманитарно-религиоведческого знания.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Философия мифа М. Элиаде является самобытным и оригинальным подходом, имеющим значительный вес в современной религиозноведческой и гуманитарной науке. Выдающемуся мыслителю принадлежит качественно новая трактовка мифологических и религиозных феноменов: на основании его теории можно конструировать онтологию мифа и религии. В сопоставлении с другими парадигмами философии мифа определено, что специфичность подхода М. Элиаде в изучении онтологии мифа заключается в том, что он направлен на рассмотрение мифа «изнутри», с точки зрения самих мифопорождающих структур. В этносоциологии такой подход назван *эмис-подходом*. Его суть заключается в изучении какого-либо типа культуры изнутри ее самой, присутствия ей средствами и мировоззренческими установками. В сущности, М. Элиаде представляет подобный подход в теории мифа.

Концептуальный анализ архетипов в интерпретации М. Элиаде, осуществленный в данной монографии, содержит предпосылки для сравнительного исследования онтологии культуры и онтологии сознания. Архетипы, как и мифологемы, можно трактовать в качестве универсальных субстратов сознания и культуры в их взаимной корреляции. Архетипы, понимаемые как прообразы всего существующего и выступающие способом продуцирования реальности, являются онтологическим субстратом воспроизводимого времени. На основании междисциплинарной стратегии выработаны новые механизмы постижения смысловой сферы человеческого и культурного бытия: выяснено, что понятие сакрального шире понятия «религиозный»

или «мифологический», поскольку может включать в себя миф, религию, а также другие нерелективные компоненты. Данные идеи эксплицируют социально-культурное измерение понятия сакрального у М. Элиаде.

В результате проведенной реконструкции и анализа структурирована антропологическая концепция румынского ученого, вычлениены также базовые концепты его системы, как категория сакрального, свободы и творчества, дихотомия *homo religiosus* и *homo historicus*, показано их методологическое значение для осмысления мультикультурной динамики. Функционирование сакрального на двух уровнях – феноменологическом и онтологическом – дает основания для моделирования культуроориентированной стратегии онтологии сознания и культуры. Идеи М. Элиаде позволяют конструировать многомерную модель культуры, в основе которой лежит идея когеренции сознания и культуры, личностного и надличностного начал.

Анализ концепции философии истории М. Элиаде позволил сделать вывод о том, что данная концепция представляет собой величайший подход в философии истории. Посредством компаративного анализа доктрин К. Ясперса, П. Тиллиха и М. Элиаде в культурном контексте XX в. эксплицированы экзистенциальные параметры философии истории. В монографии показана противоположность понятий мифологического и исторического времени в мифологической картине мира. Онтологическим статусом в системе М. Элиаде обладает бытие сакрального в противоположность дискретности исторического становления, в силу чего подход ученого в философии истории можно обозначать как трансисторический. Определено соотношение понятий мифологической и исторической действительности в системе М. Элиаде: первая базируется на предумии возобновимости и циклизма, вторая – необратимости. Из этих мировоззренческих установок вытекают следующие следствия:

- а) стремление культуры к функционированию в неизменных (нефлуктуационных) ритмах (мифологизм),
- б) внутренняя подвижность культуры, открытость изменениям, связанная с развитием исторического сознания (историзм).

К особенностям и сущностным свойствам парадигмы циклизма М. Элиаде можно отнести идею о воспроизводимости и цикличности времени у разных народов, а также представление о перманентном круговороте вещей, названном им «вечным возвращением». Базовой составляющей концепции циклизма ученого является онтология времени в мифологических культурах. Если говорить о таком свойстве мифологического сознания, как циркуляция в изначальном времени, то в онтологическом плане оно является ментальной понятию становления. На основании работ исследователя нами вычлещена своеобразная методология воспроизведения времени в традиционных культурах: механизм реабилитации мифологического времени базируется на парадигмальной архетипической повторяемости, инкорпорирующей в себя в качестве основного элемента матрицу мифа. В настоящей монографии осуществлено рассмотрение парадигмы циклизма М. Элиаде в новом ракурсе – культурологическом и онтологическом, что позволяет сделать вывод о доминировании в традиционной культуре идеи круговорота, имеющего субстанциально-онтологическое основание. Характерной чертой доисторической культуры является тенденция к сакрализации, изоморфная тенденции к онтологизации.

Автором данной работы впервые предпринят многовекторный анализ теоретико-методологического потенциала идей М. Элиаде: работы ученого имеют теоретическую и методологическую значимость, которая заключается в возможности типологизации и классификации культур по мифо-религиозному признаку. На основании подхода М. Элиаде разработана новая методология культуры: оверационализация основополагающих концептов М. Элиаде, таких как дуальная оппозиция «сакральное – профанное», может явиться продуктивным методологическим критерием сравнительного анализа различных культур. Изучение подхода философа к проблеме соотношения мифологического и исторического бытия позволяет раскрыть специфику социокультурной динамики современности.

Философия мифа М. Элиаде имеет значительный культурно-философский потенциал в разработке стратегии определения

детерминант формирования различных форм идентичности. Современная культурная стратегия должна заключаться в поиске базового основания идентичности. В качестве такого основания национально-культурной идентичности в работе предложено понятие сакрального. Сакральные культуры гомогенны (что не исключает возможности их внутреннего развития), менее проницаемы для влияний, что способствует сохранению их самоидентичности в глобальных условиях. Сакральное воплощение культуры создает основу для самоидентичности. Использование дихотомии М. Элиаде «сакральное – профанное» способствует прояснению динамики взаимодействия сакральных и профанных элементов в культуре. На основании парадигмы циклической может быть разработана концепция сохранения национально-культурной идентичности Беларуси.

Помимо теоретической значимости идей румынского мыслителя для современного религиоведения и философии культуры, они имеют огромное методологическое и практическое значение для понимания социокультурной динамики современности. Использование мифологической парадигмы М. Элиаде в методологическом ключе может способствовать выявлению культурных и социальных дихотомий. Так, рассмотрение особенностей традиционных культур, фиксирующее их самобытность, а также их место и роль в современном мире, во многом может явиться методологическим ключом для анализа специфики развития современных и существовавших ранее культур. Существенная экспликация особенностей мифологической парадигмы М. Элиаде способствует выработке стратегии межкультурного диалога, взаимопроникновения культур, поскольку социокультурные различия во многом детерминированы различными типами ментальности.

Идеи М. Элиаде можно развивать в самых различных направлениях – от фундаментальной онтологии мифологизированных культур до построения теории идентичности, где под основанием личностной идентичности понимается обретение целостности человеческого бытия, целостности личности и идентификация с собственным трансперсональным центром.

В работах ученого также содержатся предпосылки для комплексного исследования воззрений на природу архетипов К.-Г. Юнга и С. Грофа, что дает возможность синтезировать достижения мифологического, аналитико-психологического и трансперсонального подходов. Это расширяет проблемное поле философии мифа и вскрывает ее трансперсональные основания. Подход М. Элиаде может быть основой многомерной модели культуры, инкорпорирующей также ее составляющие, как миф, религия, религиозная антропология. На основании идей М. Элиаде можно построить недуалистичную модель культуры, в которой существует когеренция личностного и надличностного начал. Междисциплинарный синтез, предпринятый в настоящей монографии, дает основания для постулирования взаимосвязанной онтологии сознания и онтологии культуры, а также создания типологии мифо-религиозного опыта. Идеи М. Элиаде позволяют по-новому взглянуть на природу религиозного опыта и могут выступать основой мультидисциплинарных исследований.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. [Абдураманов, Г.] Калитовскі, Г. У. Адзінчым плянкам даследванні беларус. савецкагаду / Г. У. Калитовскі ; прада. С. Дубарца. – Мінск : Навука і тэхніка, 1993. – 43 с. – (Звукі мінуўшчыны)
2. Антономыца, Н. С. Клод Леві-Стросс – in памяці: урокі структурнай антрапалогіі і гуманізму XXI стагоддзя / Н. С. Антономыца // Вестн. філосафіі. – 2018. – № 8. – С. 97–107.
3. Алексіна, Т. А. Власть Хроноса : для наву. работнікаў, аспірантаў, прэфэсароў / Т. А. Алексіна. – М. : Рос. ун-т дружбы народаў, 1994. – 165 с.
4. Алтунян, Ю. М. Миф и вечность / Ю. М. Алтунян. – М. : Изд-во «История», 2001. – 463 с.
5. Арон, Р. Избранные эссе: измерения исторического сознания : пер. с фр. / Р. Арон. – М. : РОССПЭН, 2004. – 328 с.
6. Арутюнян, С. А. Культурная антропология / С. А. Арутюнян, С. Н. Рыжикова. – М. : Восток-запад, 2004. – 214 с.
7. Ассман, Я. Египет: теология и близость ранней цивилизации : пер. с нем. / Я. Ассман. – М. : Проздпись, 1999. – 168 с.
8. Бадак, Э. А. У. Египетская религия : Египетская магия : пер. с англ. / Э. А. У. Бадак. – М. : Издательство Акрополь, 1996. – 402 с.
9. Бенвенист, Д. К. Сакрализация / Д. К. Бенвенист // Религия : энциклопедия / сост. и общ. ред. А. А. Грещенко (пред.), Г. В. Свиридов. – Минск : Кн. дом, 2007. – С. 745.
10. Белая, А. А. Культурология: антропологические теории культур : учеб. пособие / А. А. Белая. – М. : Рос. гос. гуманитар. ун-т, 2000. – 279 с.
11. Бенвенист, Э. Словарь иудейско-христианской социальной терминологии : Г. Хальфетта, состав, редакция. II. Власть, право, религия : пер. с фр. / Э. Бенвенист ; общ. ред. и вступ. ст. Ю. С. Степанова ; комментарий: Ю. С. Степанова, Н. Н. Калининского. – М. : Прогресс-Экспресс, 1989. – 453 с.
12. Бердяев, Н. А. Смысл истории / Н. А. Бердяев. – М. : Мысль, 1990. – 175 с.
13. Беспалытных, Н. Н. Мифология: введение в теорию мифа / Н. Н. Беспалытных. – Минск : ФЭА «Иформ», 2004. – 239 с.

14. Баршайн, Д. Ф. Параллельная эпифаналогия = *Parallel epiphany* / Д. Ф. Баршайн // пер. с англ. А. Клейн. – М.: Крон-Пресс, 1997. – 353 с.
15. Буданов, А. А. Философия истории Вильгельма Дильтея: автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03 / А. А. Буданов; С.-Петербург. гос. ун-т. – СПб., 2002. – 24 с.
16. Гадмер, Г.-Г. Вызовы к Ветхому завету художественного творчества / Г.-Г. Гадмер // [Хайдеггер, М.] Мартин Хайдеггер: работы и размышления разных лет / М. Хайдеггер; пер. с нем., вст. и коммент. А. В. Михайлова. – М.: Галанд, 1993. – С. 117–132.
17. Горюхов, А. А. Феноменология религии Мартина Энкада / переводчик Варлаам (Горюхов). – СПб.: Алетейя, 2001. – 160 с.
18. Гринченко, А. М. Философия культуры марбургской школы / А. М. Гринченко; Акад. наук Беларуси. ССР. Ин-т философии и права; под ред. Е. М. Бабосова. – Минск: Наука и техника, 1984. – 179 с.
19. Гроф, С. За пределами мозга: рождение, смерть и трансценденция в психотерапии / С. Гроф; пер. с англ. А. Андреевны [и др.]. – М.: Изд-во АСТ [и др.], 2003. – 497 с.
20. Гроф, С. Человек перед лицом смерти: пер. с англ. / С. Гроф, Д. Халлфам. – М.: Изд-во Трансформер, ин-та; Киев: АйЛанд, 1996. – 268 с.
21. Гуревич, П. С. Космос культуры / П. С. Гуревич // Выдающийся В. Набринский. Дух и история / В. Выдающийся; пер. с нем. М. Н. Левинкой, Г. Соколова. – М.: Юрвайт, 1995. – С. 671–680.
22. Гуревич, П. С. Эрих Кассирер: феноменология мира / П. С. Гуревич // Филос. науки. – 1991. – № 7. – С. 91–97.
23. Гурьянова, А. В. Феноменологико-металогические основания системы ключевых парадигм современной эпистемологии истории: автореф. дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.01 / А. В. Гурьянова; Челябин. гос. ун-т. – Челябинск, 2009. – 47 с.
24. Данилов, А. В. Феноменология религиозного символа / А. В. Данилов. – Минск: Зор, Верасов, 2010. – 463 с.
25. Дарваши, Н. Я. Очерк жизни и творчества Мартина Энкада / Н. Я. Дарваши // Энкада, М. Космос и история: избр. работы: пер. с фр. и англ. / М. Энкада; общ. ред. Н. Е. Грингуленца, М. Д. Гаспарова. – М.: Прогресс, 1987. – С. 3–26.
26. Дружининко, А. А. Сад и рунка: тождественное различие двух символов и его архаичнейший исток / А. А. Дружининко // Вестн. Моск. гос. ун-та. Сер. 7. Философия. – 2003. – № 5. – С. 86–94.
27. Ересько, М. Н. Концепция религиозного символизма Мартина Энкада / М. Н. Ересько // Актуальные проблемы философского воспитания и критика религиозной идеологии: сб. ст. / Моск. гос. ун-т; под ред. Н. К. Дмитриевой. – М., 1983. – С. 36–34.
28. Ефремов, Н. Н. К. Липп-Страус как культуролог: проблема исследования и наследования / Н. Н. Ефремов // Целостности и смысла. – 2010. – № 1. – С. 118–134.

28. Зейлико, А. П. Сакральное как категория феноменологии религии М. Элиаде [Электронный ресурс] / А. Зейлико // Мирис Элиаде. – Режим доступа: <http://eliasde.spbainka.com/ez3.htm>. – Дата доступа: 12.01.2013.

29. Зейлико, А. П. Сакральное / А. П. Зейлико // Культурология : энциклопедия : в 2 т. / Центр гуманитар. науч.-информ. исслед. Ин-та науч. информ. по объекту, наукам Рос. акад. наук ; гл. ред. и авт. проекта С. Я. Ловат. – М. : РОССИОИ, 2007. – Т. 2. – С. 440.

31. Зейлико, А. П. Святос, священное, сакральное / А. П. Зейлико // Энциклопедия религий / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; под ред. А. П. Зейлико, А. Н. Крыжовникова, Е. С. Зыбина. – М. : Акад. проект, Паулюсову, 2008. – С. 1034–1135.

32. Зинковский, А. С. Современная культурология как научная парадигма / А. С. Зинковский, А. П. Марин // Вопр. философии. – 2010. – № 8. – С. 76–87.

33. Зинковский, Д. Д. Эвистематология феноменологии религии М. Элиаде в контекстах культуры : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03 / Д. Д. Зинковский ; Вильямс. гос. ун-т. – Вильямс, 1993. – 24 с.

34. Исмаилов, А. А. Два взгляда на историю / А. А. Исмаилов // Вопр. истории. – 2005. – № 4. – С. 3–22.

35. Карсанов, Л. В. Надо ли бороться историей? : [размышления над кн. М. Элиаде «Космос и история» (М. : Прогресс, 1987)] / Л. В. Карсанов // Филос. науки. – 1989. – № 10. – С. 120–125.

36. Кассирер, Э. Позитивная форма в мифическом мышлении. Исследования библиотеки Варбурга / Э. Кассирер // Избранное. Опыт о человеке : пер. с нем. / Э. Кассирер. – М. : Гардарики, 1998. – С. 183–251.

37. Кассирер, Э. Философия символических форм : в 3 т. / Э. Кассирер. – М. : СТБ : Унив. кн., 2002. – Т. 2 : Мифологическое мышление. – 279 с.

38. Кереньи, К. Введение в сущность мифологии / К. Кереньи, К. Г. Юнг // Душа и миф: шесть архетипов / К. Г. Юнг ; сост. В. Н. Меньшукова ; пер. с англ. А. А. Юдина. – М. : Кноа : Совершенство, 1997. – С. 11–208.

39. Кизилев, Ю. А. Западная философия на рубеже XX–XXI веков : анализ, обзор / Ю. А. Кизилев. – М. : Ин-т науч. информ. по объекту, наукам Рос. акад. наук, 2009. – 96 с.

40. Кизилев, Ю. А. Философия религии : системат. очерк / Ю. А. Кизилев. – М. : Nova Vesta, 1998. – 423 с.

41. Клейн, Д. Антропологическая феноменология / Д. Клейн // Развитие личности. – 2008. – № 4. – С. 69–113.

42. Ковал, У. Архетипы нашей культуры / У. Ковал // Адушания / малакание. – 1996. – № 1. – С. 16–21.

43. Ковачева, С. А. «Яко, отвечающий молчанию»: интерпретация философии М. Хайдеггера и христианской философии второй половины XX века / С. А. Ковачева // Вестн. Рос. гос. гуманитар. ун-та. Сер. Философия. – 2008. – № 2. – С. 99–114.

44. Косарев, А. Философия мифа: мифология и ее эвристическая значимость / А. Косарев. – СТБ : Унив. кн. ; М. : Pet Sa, 2000. – 303 с.

45. Косинов, Г. К. «Структур» а/или «язык»: стратегии современной семиотики / Г. К. Косинов // Французская семиотика: от структурализма к пост-структурализму : сборник / сост., вступ. ст., пер. Г. К. Косинова. – М. : Прогресс, 2000. – С. 3–48.

46. Красников, А. Н. Становление классической феноменологии религии / А. Н. Красников // Религиоведение. – 2002. – № 1. – С. 96–104.

47. Красников, А. Н. Тенденции современного религиоведения / А. Н. Красников // Религиоведение. – 2001. – № 1. – С. 5–9.

48. Крушков, А. Н. Трансценденталистская интерпретация мифа: Э. Кассирер и К. Хюбнер / А. Н. Крушков // Разум и искусство: анализ научных и вненаучных форм мышления : сб. ст. / Рос. акад. наук, Ин-т философии, Центр по изучению нем. философии и социологии; под ред. Н. Т. Касавина, В. Н. Перуна. – СПб. : Изд-во Рус. Христ. гуманитар. ин-та, 1999. – С. 160–172.

49. Куш, Ч. Социальная сознность / Ч. Куш // Американская социологическая мысль : тексты : переводы / сост. Е. И. Крайченко ; под ред. В. И. Добрынина. – М. : Изд-во Моск. гос. ун-та, 1994. – С. 316–329.

50. Кэмбелл, Д. Герой с тысячею лицами: миф, артефакт, бессознательное / Д. Кэмбелл ; пер. с англ. К. Соловьева. – Киев : София, 1997. – 325 с.

51. Кэмбелл, Д. Пути в близнецов: мифология и трансформация личности / Д. Кэмбелл ; пер. с англ. А. Осипова. – М. : Открытый Мир, 2006. – 320 с.

52. Леви-Брюль, Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении / Л. Леви-Брюль. – М. : Педагогика-Пресс, 1994. – 603 с.

53. Левинсон, К. А. Ментальности в Средневековье: концепции и практика исследований / К. А. Левинсон // История ментальностей, историческая антропология: зарубежные исследования в сборниках и рефератах / сост. Е. М. Милкина ; Рос. акад. наук, Ин-т востоков. истории, Рос. гос. гуманитар. ун-т ; редкол.: Е. В. Горюнов [и др.]. – М., 1998. – С. 79–86.

54. Леви-Стросс, К. Историографическая мысль / К. Леви-Стросс // Первобытное мышление : сборник / К. Леви-Стросс ; пер., вступ. ст. и примеч. А. Б. Островского. – М. : ТЕРРА – Ки. клуб ; Республика, 1999. – С. 112–337.

55. Леви-Стросс, К. Предметная область антропологии / К. Леви-Стросс // Путь мысли : сборник / К. Леви-Стросс ; пер. с фр., вступ. ст. и примеч. А. Б. Островского. – М. : Республика, 2000. – С. 357–383.

56. Леви-Стросс, К. Пути развития этнографии / К. Леви-Стросс // Первобытное мышление : сборник / К. Леви-Стросс ; пер., вступ. ст. и примеч. А. Б. Островского. – М. : ТЕРРА – Ки. клуб ; Республика, 1999. – С. 30–36.

57. Леви-Стросс, К. Раса и история / К. Леви-Стросс // Путь мысли : сборник / К. Леви-Стросс ; пер. с фр., вступ. ст. и примеч. А. Б. Островского. – М. : Республика, 2000. – С. 323–356.

58. Леви-Стросс, К. Структурная антропология / К. Леви-Стросс ; пер. с фр. под ред. и с примеч. В. Н. Иванова. – М. : ЭКСМО-пресс, 2001. – 511 с.

59. Лосев, А. Ф. Диалектика мифа / А. Ф. Лосев // Само слово : сборник / А. Ф. Лосев. – М. : ЭКСМО-Пресс, 1999. – С. 205–404.

60. Лотман, Ю.М. Миф – миф – культура / Ю.М. Лотман, Б.А. Успенский // Учен. зап. Тарту, год. ун-т. – Тарту, 1973. – Т. 308, вып. 6 : Труды по знаковым системам. – С. 282–300.
61. Лу Кунь Юй, Дэссонг Юн. Алхимия и бессмертие / Лу Кунь Юй ; пер. с англ. Е.А. Торчинова. – СПб. : ОРНС, 1993. – 368 с.
62. Масаров, А.Н. «История и традиции» в философии европейского традиционализма: Рене Гюенн и Мирча Элиаде ; автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03 / А.Н. Масаров ; Волгогр. гос. ун-т. – Волгоград, 1999. – 25 с.
63. Малликовский, Б. Мифы, наука и религия / Б. Малликовский // Мифы, наука и религия : сборник / Б. Малликовский ; пер. с англ. А.П. Хомин. – М. : Реф-бук, 1998. – С. 19–91.
64. Малликовский, Б. Миф в переизбыточной психологии / Б. Малликовский // Избранное: динамика культуры : сборник ; пер. с англ. / Б. Малликовский. – М. : РОССПЭН, 2004. – С. 285–314.
65. Малликовский, Б. Научная теория культуры / Б. Малликовский // Научная теория культуры : пер. с англ. / Б. Малликовский ; сост. и вступ. ст. А.К. Байбурина. – 2-е изд., испр. – М. : ОГИ, 2005. – С. 15–122.
66. Мартынюк, П.Г. Мифологическая идея вечного возвращения и эволюция культуры / П.Г. Мартынюк. – Минск : Адукацыя і выхаванне, 2004. – 286 с.
67. Матъе, М.Э. Избранные труды по мифологии и идеологии древнего Египта / М.Э. Матъе ; сост. и вступ. ст. А.О. Большаков ; Рос. акад. наук, Ин-т востоковедения. – М. : Вост. лит., 1996. – 328 с.
68. Мегнал, А. Историческая эпистемология : пер. с англ. / А. Мегнал. – М. : Канон, 2009. – 479 с.
69. Меладзе, Н.В. Философско-методологические проблемы кросс-культурной интерпретации / Н.В. Меладзе. – Ташкент : Ташк. гос. ун-т, 2007. – 248 с.
70. Мейланд, Ф. Возникновение истории : пер. с нем. / Ф. Мейланд. – М. : РОССПЭН, 2004. – 479 с.
71. Мелетинский, Е.М. Мифология и фольклор в трудах К. Леви-Стросса / Е.М. Мелетинский // Структурная антропология : пер. с фр. / К. Леви-Стросс. – М. : Наука, 1983. – С. 467–522.
72. Мелетинский, Е.М. Поэтика мифа / Е.М. Мелетинский ; Рос. акад. наук, Ин-т мировой лит. – 2-е изд., перераб. – М. : Вост. лит. РАН ; Шк. «Я» рус. культуры, 1995. – 407 с.
73. Михайльсон, О.К. Феноменологическое религиозноведение М. Элиаде : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.13 / О.К. Михайльсон ; С.-Петерб. гос. ун-т. – СПб., 2003. – 20 с.
74. Мосс, М. Набросок общей теории мифа / М. Мосс // Социальные функции свяженного : набр. произведения / М. Мосс ; пер. с фр. под общ. ред. Н.В. Успенкиа. – СПб. : Евразия, 2000. – С. 107–232.
75. Моссоновская, Л.А. Час як філософська та релігієзнавча проблеми за матеріалами творчості М. Еліаде : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11 / Л.А. Моссоновська ; Київ. нац. ун-т. – Київ, 2008. – 20 с.

76. Нікавіч, Н. А. Пятрысты падман у філасофіі М. Эпіда / Н. А. Нікавіч // Вес. Нац. акад. навук Беларусі. Сер. гуманітар. навук. – 2006. – №3. – С. 12–20.

77. Нікавіч, Н. А. Міф і час у сістэме М. Эпіда / Н. А. Нікавіч // Моладзь і вярце – 2007 : прыл. к журн. «Весні Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі» : [матэрыялы міждунар. навуч. конф. моладых учыняў, Мінск, 25–26 мая 2007 г.] : у 4 ч. / НАН Беларусі, Савет моладых учыняў НАН Беларусі. – Мінск, 2008. – Ч. 2 : Серія гуманітарных навук / рэдкал.: П. Г. Нікавіч (гл. рэд.) [і др.]. – С. 368–372.

78. Нікавіч, Н. А. Аналітыка божественнага і чалавечскага ў М. Эпіда: праблема дуалізма і супаўнення пратэопаказанасцей / Н. А. Нікавіч // Чалавек. Грамадства. Свёт. – 2008. – №4. – С. 7–11.

79. Нікавіч, Н. А. Антрапалагічнае змерэнне ідэй М. Эпіда / Н. А. Нікавіч // Весні. Палат. гос. ун-та. Сер. Е. Педагагічныя навукі. – 2011. – №7. – С. 126–136.

80. Нікавіч, Н. А. Варыябельнасць посткласіфіцэскага метадалогіі культуры / Н. А. Нікавіч // Тэндэнцыі духоўнага развіцця сучаснага грамадства. Наук. Філасофія. Праўдывасць : матэрыялы міждунар. навуч. конф., Мінск, 24 сент. 2004 г. / НАН Беларусі, Ін-т філасофіі : навуч. рэд.: В. Н. Навіцкі [і др.]. – Мінск, 2004. – С. 342–345.

81. Нікавіч, Н. А. Класіфіцэска і сучасныя парадзімы філасофіі історыі: метадалагічны аналіз / Н. А. Нікавіч // Наукі і інновацыі. – 2014. – №7. – С. 56–60.

82. Нікавіч, Н. А. Культуралагічны падыход у рабоце М. Эпіда / Н. А. Нікавіч // Сацыяльна-гуманітарныя навукі і устойлівае развіццё беларускага грамадства : матэрыялы міждунар. навуч. конф., Мінск, 9 дек. 2005 г. / БНП – Ін-т прававодства ; пад рэд. С. Ф. Сокола, С. А. Смала, В. К. Белька. – Мінск, 2005. – С. 200.

83. Нікавіч, Н. А. Культуралагічнае значэнне і когнітыўны патэнцыял міфалагічнага парадзімы М. Эпіда ў кантэксце сучасных канцэптуальных падыходаў / Н. А. Нікавіч // Весні. Брэн. ун-та. Сер. I, Філасофія. Palitologia. Samklogia. – 2011. – №2. – С. 40–46.

84. Нікавіч, Н. А. Метадалогія сучаснага рэлігійнага і праблема сінтэзы парадзімы / Н. А. Нікавіч // Дэкадавыя чыткі – 3 філасофія антрапалагіі і сацыяльна філасофія : матэрыялы міждунар. навуч. конф., Мінск, 26–27 апр. 2012 г. / НАН Беларусі, Ін-т філасофіі ; навуч. рэд. савет: Т. Н. Адуло [і др.]. – Мінск, 2012. – С. 152–154.

85. Нікавіч, Н. А. Міфалагічны падыход у сучаснай філасофскай науцы / Н. А. Нікавіч // Міравозраччасце і філасофска-метадалагічныя асновы інновацыйнага развіцця сучаснага грамадства: Беларусь, рэгіон, свет : матэрыялы міждунар. навуч. конф., Мінск, 5–6 каві 2008 г. : к 80-літцю НАН Беларусі / НАН Беларусі, Ін-т філасофіі ; навуч. рэд.: Т. А. Адуло [і др.]. – Мінск, 2008. – С. 383–385.

86. Никонович, Н. А. Модели современной философии истории / О. Шпенглер – К. Ясперс – М. Элиаде / Н. А. Никонович // Вест. Нац. акад. наук Беларуси. Сер. гуманитар. науки. – 2006. – № 5, ч. 1. – С. 22–24.

87. Никонович Н. А. М. Элиаде и проблемы религиозной онтологии / Н. А. Никонович // Диалог культур в эпоху глобальных рисков : материалы Междунар. науч. конф. и X науч.-теорет. семинара «Национальные стратегии в современной социальной философии», Минск, 17–18 мая 2016 г. ; в 2 ч. Ч. 2 / науч.-ред. совет : А. В. Давыдович [и др.] ; редакц. : В. В. Алюшкин [и др.]. – Электрон. дан. (5,07 Мб). – Минск : Изд. центр БГУ, 2016. – 1 электрон. опт. диск (CD-ROM). – С. 638–641.

88. Никонович, Н. А. Неокантианская парадигма философии истории / Н. А. Никонович // Императивы творчества и гармония в проектировании человекоориентированных систем : материалы междунар. науч. конф., Минск, 15–16 дек. 2012 г. / НАН Беларуси, Ин-т философии ; науч. ред. совет: А. А. Лазаревич [и др.]. – Минск, 2013. – С. 112–114.

89. Никонович, Н. А. Онтологические и религиозно-феноменологические аспекты идентификационных процессов культуры / Н. А. Никонович, О. Н. Давыдов // Наука и инновации. – 2013. – № 10. – С. 62–63.

90. Никонович, Н. А. Онтология архетипов: от мифологической к транс-персональной парадигме / Н. А. Никонович // Вестн. Нац. гос. ун-та. Сер. А. Гуманитарные науки. – 2006. – № 7. – С. 34–40.

91. Никонович, Н. А. Проблемы онтологии и эвистемологии инфо-религиозного знака: синтез идей М. Элиаде, К.-Г. Юнга и С. Грофа / Н. А. Никонович // Религиоведение. – 2017. – № 1. – С. 90–98.

92. Никонович, Н. А. Роль методологии М. Элиаде для анализа поликультурного дискурса Беларуси / Н. А. Никонович // Информационно-образовательные и воспитательные стратегии в современном обществе: национальный и глобальный контекст : материалы междунар. науч. конф., Минск, 12–13 нояб. 2009 г. / НАН Беларуси, Ин-т философии ; науч. ред. совет: Т. Н. Адуго [и др.]. – Минск, 2010. – С. 725–738.

93. Никонович, Н. А. Современная теория знака: Э. Кассирер и М. Элиаде / Н. А. Никонович // Доктринальные течения – I: эвистематология и философия науки : материалы междунар. науч. конф., Минск, 14 мая 2010 г. / НАН Беларуси, Ин-т философии ; науч. ред. совет: Т. Н. Адуго [и др.]. – Минск, 2010. – С. 215–218.

94. Никонович, Н. А. Теоретико-методологическое значение вклада М. Элиаде для исследования проблем культуры / Н. А. Никонович // Философия как семиотическая культура в посредстве диалога культур : материалы междунар. науч. конф., Минск, 9–10 нояб. 2006 г. / НАН Беларуси, Ин-т философии ; науч. ред.: В. Н. Позняков [и др.]. – Минск, 2006. – С. 198–201.

95. Никонович, Н. А. Трансперсональная теория: этапы институционализации / Н. А. Никонович // Личность – слово – социум : материалы VII междунар. науч.-теорет. конф., Минск, 11–12 апр. 2007 г. ; сборник : в 3 ч. / Ин-т соврем. знаний ; отв. ред. Т. А. Филалова. – Минск, 2007. – Ч. 1. – С. 222–224.

96. Ницше, Ф. Так говорил Заратустра / Ф. Ницше // Фридрих Ницше : сборник / Ф. Ницше ; пер. с нем. Ю.М. Антоновского [и др.] – Минск : ООО «Поліцар», 1997. – С. 3–211.

97. Нойманн, Э. Происхождение и развитие сознания / Э. Нойманн ; пер. с англ. А.П. Хомин. – М. : Рефл-бук ; Киев : Ваклер, 1998. – 462 с.

98. Ола, Б. Об африканской мифологии / Б. Ола // Гринькина, Г.В. Хрестоматия по истории мировой культуры : учеб. пособие для вузов / Г.В. Гринькина. – М. : Юрайт, 1998. – С. 14–26.

99. Падотныя, С.А. Беларуская думка ў кантэксце гісторыі і культуры / С.А. Падотныя ; ІАН Беларусі, Ін-т філосафіі. – Мінск : Беларус. навука, 2003. – 316 с.

100. Петрухин, В.Я. Последовство / В.Я. Петрухин // Энцикл. М. Избранные сочинения. Сборник сравнительного религиоведения / М. Энцикл. ; пер. с англ. Ш.А. Божной [и др.] ; отв. ред. В.Я. Петрухин. – М. : Ладанар, 1999. – С. 421–427.

101. Платонов, Н.С. Жизнь и история: философская программа Вильгельма Дильтея / Н.С. Платонов. – М. : Дом интеллектуал. кн., 2006. – 226 с.

102. Проблема религиозно-культурной идентичности в русской мысли XIX–XX веков: современные претияния : учеб.-метод. пособие / авт.-сост. Г.Я. Матвеев. – Минск : Барон. гуманитар. ун-т, 2003. – 635 с.

103. Пылаев, М.А. Западная философия религии: теоретико-методологические основания и перспективы построения религиоведения как науки о святом / М.А. Пылаев. – М. : Рос. гос. гуманитар. ун-т, 2006. – 97 с.

104. Рикер, П. Конфликт интерпретаций: очерки о герменевтике / П. Рикер ; пер. с фр. и вступ. ст. Н.С. Владовой. – М. : Канон-пресс-Ц : Кучково поле, 2002. – 623 с.

105. Риккерт, Г. Философия истории / Г. Риккерт // Наука о природе и наука о культуре : сборник ; пер. с нем. / Г. Риккерт ; общ. ред. и предисл. А.Ф. Лотова. – М. : Республика, 1998. – С. 130–204.

106. Сакральное // Большая энциклопедия : в 62 т. / гл. ред. С.А. Кондракин. – М. : ТЕРРА, 2006. – Т. 43. – С. 217.

107. Салеев, В.А. Неоантропология и структуральные поля культуры / В.А. Салеев // Культура. Наука. Творчество : материалы Междунар. науч.-практ. конф., Минск, 19–20 апр. 2007 г. / Белорус. гос. акад. искусств [и др.] ; науч. ред. С.В. Ванькурова. – Минск, 2008. – С. 66–69.

108. Салеев, В.А. Эстетика и теория искусства в неоманихейстском измерении / В.А. Салеев // Границы современной эстетики и новые стратегии интерпретации искусства. IV Дисциплинарная Междунар. эстет. конф. : сб. науч. докл. – М. : МГУ, 2010. – С. 32–36.

109. Самсоновича, А.М. Мифология Востока / А.М. Самсоновича. – М. : Алетейа, 2000. – 380 с.

110. Селадка, П. Э. Архетипы бытия и символы культуры: Карл Густав Юнг и Мирча Элиаде : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03 / П. Э. Селадка ; Рос. гос. гуманитар. ун-т. – М., 2004. – 19 с.

11. Сергеев, М.Е. Идеи космогонии в религиозно-философской концепции М. Элиаде : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.13 / М.Е. Сергеев ; Тул. гос. ун-т. – Тула, 2009. – 23 с.
12. Слоцкий, В. Сущность философской антропологии Мирры Элиаде (попытка определения основных черт проблемы) / В. Слоцкий // Тематический доклад о развитии современного общества. Наука. Философия. Православность : материалы междунар. науч. конф., Минск, 24 сент. 2004 г. / ИАН Беларуси, Ин-т философии ; науч. ред. В.Н. Попков [и др.]. – Минск, 2004. – С. 228–233.
13. Собольева, М.Е. Философия символических форм Э. Кассирера: Генезис. Основные понятия. Контекст / М.Е. Собольева ; С.-Петербург. гос. ун-т. – СПб. : Изд-во С.-Петербург. гос. ун-та, 2001. – 151 с.
14. Ставицкая, С.Н. Введение в философию Хайдеггера : учеб. пособие / С.Н. Ставицкая. – СПб. : Лань, 2000. – 188 с.
15. Стефанов, Ю. Живой и говоривший космос / Ю. Стефанов // Кантеми-9. – 1998. – № 3. – С. 75–93.
16. Строганова, Е. Мирра Элиаде / Е. Строганова // Элиаде, М. Аспекты мифа / М. Элиаде ; пер. с фр. В. Бозырякова. – М. : Изд-во ИНИИ, СТ «ИНИ», 1996. – С. 202–225.
17. Тауризм, Г.М. О Шпенглер, Й. Хейзинга: две концепции кризиса культуры / Г.М. Тауризм. – М. : Издательство, 1989. – 269 с.
18. Тиллак, П. Каифа / П. Тиллак // Выбранные: теология культуры / П. Тиллак. – М. : Юристъ, 1995. – С. 216–235.
19. Топоров, С.А. Мифология / С.А. Топоров, Е.М. Мелетинский // Мифы народов мира : энциклопедия : в 2 т. / гл. ред. С.А. Топоров. – 2-е изд. – М. : Совет. Энцикл., 1987. – Т. 1 : А–К. – С. 11–26.
20. Топоров, В.Н. Древне-Марсово / В.Н. Топоров // Мифы народов мира : энциклопедия : в 2 т. / гл. ред. С.А. Топоров. – 2-е изд. – М. : Совет. Энцикл., 1987. – Т. 1 : А–К. – С. 398–406.
21. Топоров, В.Н. Космос / В.Н. Топоров // Мифы народов мира : энциклопедия : в 2 т. / гл. ред. С.А. Топоров. – 2-е изд. – М. : Совет. Энцикл., 1988. – Т. 2 : К–Я. – С. 9–10.
22. Топоров, В.Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) / В.Н. Топоров // Очерки истории естественнонаучных знаний в древности : [об. ст.] / Акад. наук СССР, Ин-т истории естествознания и техники ; отв. ред. А.Н. Шанин. – М. : Наука, 1982. – С. 8–46.
23. Торчинов, Е.А. Религия мира: Опыт запредельного. Психология и трансперсональное состояние / Е.А. Торчинов. – СПб. : Петерб. востоковедение, 1997. – 384 с.
24. Трелья, Э. История и его проблемы: логическая проблема философии истории : пер. с нем. / Э. Трелья. – М. : Юристъ, 1994. – 719 с.
25. Тропачев, Е.А. Феноменология религиозного сознания М. Элиаде / Е.А. Тропачев // Гуманитар. и соц.-экон. науки. – 2009. – № 3. – С. 96–106.

126. Трубицкой, Е. Н. Философия Ницше: критической теории / Е. Н. Трубицкой // Ницше: *pro et contra* : антология / [Сек.-Зак. «Изд.-во Рос. акад. образования, Ин-т философии РАН, Рос. христиан. гуманитар. ин-т; сост., вступ. ст., примеч. Ю. В. Савоскокой]. – М.: Изд.-во РХГИ, 2000. – С. 672–794.

127. Турнер, В. Символ и ритуал / пер. с англ. / В. Турнер / Акад. наук СССР. – М.: Наука, 1983. – 277 с.

128. Устинова, Е. Н. Глобализация и культура: исторический контекст / Е. Н. Устинова // Филос. науки. – 2005. – № 12. – С. 55–67.

129. Фейр, Л. Искусство истории: [об. ст.] / Л. Фейр / пер. А. А. Бобовича, М. А. Бобовича, Ю. В. Стефанова. – М.: Наука, 1991. – 629 с.

130. Феллер, В. Введение в историческую антропологию: опыт решения исторической проблемы философии истории / В. Феллер. – М.: КноРус, 2005. – 672 с.

131. Феррер, Х. Новый взгляд на трансверсальную теорию: Человеческая дуальность в точке зрения соучастия / пер. с англ. / Х. Феррер. – М.: АСТ [и др.], 2004. – 297 с.

132. Фрейдджер, Р. Гуманистическая, трансверсальная и эзотерическая психология: К. Роджерс, А. Маслоу и Р. Мэй / [пер. с англ.] / Р. Фрейдджер, Дж. Фейдманн. – СПб.: Прайм-Европа, 2007. – 221 с.

133. Хаббард, Ю. Между натурализмом и религией: философ. ст. / Ю. Хаббард. – М.: Весь мир, 2011. – 331 с.

134. Хамитов, Н. В. Философия человека: от метафизики к метаантропологии: [в 2 кн.] / Н. В. Хамитов. – Киев: Ника-Центр; М.: Ин-т общечеловеч. исслед. – 2002. – Кн. 1: Философия человека и его пределы: возможность метаантропологии. – Кн. 2: Пределы мужского и женского: введение в метаантропологию. – 354 с. – Серия «Проблема человека»; вып. 3.

135. Хайндер, К. Истина мифа / К. Хайндер / пер. с нем. Н. Касаткина. – М.: Госдубинка, 1996. – 448 с.

136. Чалыхова, В. А. Предисловие / В. А. Чалыхова // Элиаде, М. Космос и история: избр. работы / пер. с фр. и англ. / М. Элиаде; общ. ред. Н. Р. Грингульевича, М. Л. Гаспарова. – М.: Прогресс, 1987. – С. 252–281.

137. Чалыхова, Т. Г. Феноменология религии: учеб.-метод. пособие / Т. Г. Чалыхова. – Орел: Орел. гос. ун-т, 2003. – 57 с.

138. Шинглер, О. Таинт Европы / О. Шинглер / пер. с нем. под ред. А. А. Фраковского. – М.: Искусство, 1993. – 303 с.

139. Элиаде, М. Аспекты мифа / М. Элиаде / пер. с фр. В. Бондарькова. – М.: Инвест-ИПП, 1996. – 240 с.

140. Элиаде, М. Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения / М. Элиаде / пер. с англ. Ш. А. Бонковой [и др.]; отв. ред. В. Я. Петрухин. – М.: Ладомир, 1999. – 488 с.

141. Элиаде, М. Кухня и алхимия / М. Элиаде // Азиатская ахемия: сб. тезис. / пер. с рус., англ. и фр. / М. Элиаде; отв. ред. В. Л. Сухова. – М.: Ягуо-К, 1998. – С. 140–253.

142. Эшадэ, М. Мефистофель и Андриотти / М. Эшадэ ; пер. с фр. Е. В. Васильева, О. В. Даггин ; науч. ред. С. С. Таволжанка. – СПб. : Алетейя, 1998. – 374 с.

143. Эшадэ, М. Миф о вечном возвращении (древности и современности) / М. Эшадэ // Космос и история : избр. работы ; пер. с фр. и англ. / М. Эшадэ ; общ. ред. Н. В. Григулевича, М. Д. Гаспарова. – М. : Прогресс, 1987. – С. 17–144.

144. Эшадэ, М. Невысказанное по поводу : переводы / М. Эшадэ ; [пер. и предисл. В. П. Вольшикова]. – М. : Ин-т обществуниверсар. иссл., 2006. – 214 с.

145. Эшадэ, М. Образы и символы (эссе о магико-религиозной символической) / М. Эшадэ // Миф о вечном возвращении : избр. соч. ; пер. с фр. / М. Эшадэ ; науч. ред. В. П. Калыгин, Н. Н. Шенгуньова. – М. : Ладомир, 2000. – С. 127–243.

146. Эшадэ, М. Противоположности религиозного дуализма: дивин и противоположности / М. Эшадэ // Космос и история : избр. работы ; пер. с фр. и англ. / М. Эшадэ ; общ. ред. Н. В. Григулевича, М. Д. Гаспарова. – М. : Прогресс, 1987. – С. 199–251.

147. Эшадэ, М. Символическое и мистическое / М. Эшадэ ; пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбова. – М. : Изд-во Моск. гос. ун-та, 1994. – 144 с.

148. Эшадэ, М. Трагизм по истории религий : [в 2 т.] / М. Эшадэ ; пер. с фр. А. А. Васильева. – СПб. : Алетейя, 2000. – Т. 1. – 361 с.

149. Эшадэ, М. Трагизм по истории религий : [в 2 т.] / М. Эшадэ ; пер. с фр. А. А. Васильева. – СПб. : Алетейя, 2000. – Т. 2. – 414 с.

150. Эшадэ, М. Шаманизм и космология / М. Эшадэ // Космос и история : избр. работы ; пер. с фр. и англ. / М. Эшадэ ; общ. ред. Н. В. Григулевича, М. Д. Гаспарова. – М. : Прогресс, 1987. – С. 145–171.

151. Эриксон, Э. Идентичность: юность и кризис : пер. с англ. / Э. Эриксон ; общ. ред. и предисл. А. В. Толстых. – М. : Прогресс, 1996. – 342 с.

152. Юнг, К. Г. Душа и миф: шесть архетипов : перевод / К. Г. Юнг. – М. : Современность : Киев : Парус-Розы, 1997. – 382 с.

153. Юнг, К. Г. Психологические типы / К. Г. Юнг ; пер. с нем. С. Лорна, перераб. и доп. В. Зеленским ; под общ. ред. В. Зеленского. – СПб. : Ювента ; М. : Прогресс, Уншвер, 1998. – 716 с.

154. Юнг, К. Г. Психология и религия / К. Г. Юнг // Архетипы и символ : перевод / К. Г. Юнг ; предисл. А. М. Рудычевича. – М. : Реликовед, 1991. – С. 151–202.

155. Юнг, К. Г. Таволжанские лекции. Аналитическая психология: ее теория и практика / К. Г. Юнг ; сост., предисл. и пер. с англ. В. Манжулина. – Киев : СИНТО, 1993. – 228 с.

156. Яковенко, Е. Вильгельм Вандельбадт / Е. Яковенко // Вандельбадт, В. Вильгельм. Дух и история / В. Вандельбадт ; пер. с нем. М. Н. Лопаной, Г. Савина. – М. : Юристъ, 1995. – С. 659–670.

157. Ясперс, К. Истоки истории и ее цель / К. Ясперс // Смысл и истинность истории / К. Ясперс ; сост. М. Н. Лопаной, П. П. Гайденко ; пер. с нем. М. Н. Лопаной. – 2-е изд. – М. : Ротгубина, 1994. – С. 28–286.

158. Baeten, E.M. *Myth and freedom* / E.M. Baeten // *Thought*. – 1992. – Vol. 67, №3. – P. 324–338.
159. Barbosa da Silva, A. *The phenomenology of religion as a philosophical problem: an analysis of the theoretical background of the phenomenology of religion, in general, and of Eliade's phenomenological approach, in particular* / A. Barbosa da Silva. – Lund : Gleerup, 1982. – 274 p.
160. Moagher, R.E. *Mircea Eliade: methodology and the meaning of the sacred* / R.E. Moagher // *Hermathena*. – 1988. – №128. – P. 7–19.
161. Nikonovich, N. *El paradigma del mito-ontológico de Mircea Eliade y su significación metodológica* / N. Nikonovich // *Andal. Rev. Andaluza de Ciencias Sociales*. – 2011. – №10. – P. 121–126.
162. Nikonovich, N. *El proyecto de la ontología religiosa de M. Eliade y el problema de la síntesis de los paradigmas* / N. Nikonovich // *Pensamiento Americano. Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Corporación Universitaria Americana*. – 2016. – №9 (16). – P. 45–57.
163. Olson, C. *The fore-structure of Eliade's hermeneutics* / C. Olson // *Philosophy Today*. – 1988. – Vol. 32, №1. – P. 43–55.
164. Olson, C. *Theology of nostalgia: reflections on the theological aspects of Eliade's work* / C. Olson // *Nansen*. – 1989. – Vol. 36, fasc. 1. – P. 98–112.
165. Rennie, B.S. *The religious creativity of modern humanity: some observations on Eliade's unfinished thought* / B.S. Rennie // *Religious Studies*. – 1995. – Vol. 31, №2. – P. 221–235.
166. Saltyev, V. *Aesthetic World in Neosociological Measurement* / V. Saltyev // *19th International Congress of Aesthetics : book of abstracts*. – Kraków, 2013. – P. 255–256.
167. Segal, R.A. *Misconceptions of the social sciences* / R.A. Segal // *Zygon*. – 1990. – Vol. 25, №3. – P. 263–278.
168. Stadtil, R. *Eliade, phenomenology, and the sacred* / R. Stadtil // *Religious Studies*. – 2000. – Vol. 36, №2. – P. 177–194.

N. Nikonovich

**THEORETICAL ANALYSIS OF M. ELIADÉ'S PHILOSOPHY OF MYTH:
BASIC IDEAS AND COGNITIVE POTENTIAL**

Summary

Philosophy of myth and religion of the world-famous European thinker of Romanian origin, creator of the Chicago School of comparative religious studies M. Eliade is analyzed and structured in the publication. There are discussed the main parts of the concept and thematic configurations of M. Eliade's mythic philosophy of history, philosophical anthropology, ontology of myth. Ideas of the thinker formed the base of the monograph of the new methodology of culture, typologization and classification of cultures, according to the mythological and religious sign. The ways of synthesis of philosophy of M. Eliade's myth with other significant paradigms in modern humanitarian science were determined. On the base of interdisciplinary synthesis of the ideas of M. Eliade, C.-G. Jung and S. Grof, there was offered a new conceptual model of the mythological-religious experience: meta-level – conceptual base of the theory, the level of conceptual generalizations; sub-levels – epistemology, ontology and phenomenology of mythological and religious experience. This monographic study is the first complex work about M. Eliade in the Republic of Belarus.

Nataly Nikonovich – Ph. D., Senior Research Fellow, Institute of Philosophy National Academy of Sciences of Belarus, Republic of Belarus.

E-mail: ol_na@list.ru

Научное издание

Никонович Наталья Анатольевна

**ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ФИЛОСОФИИ
МИФА М. ЭЛНАДЕ: ОСНОВНЫЕ ИДЕИ И КОГНИТИВНЫЙ
ПОТЕНЦИАЛ**

*Редактор Н. А. Скорыкина
Художественный редактор И. Е. Митков
Технический редактор О. А. Толстая
Компьютерная верстка А. В. Новик*

Подписано в печать 21.03.2018. Формат 60×84^{1/8}. Бумага офсетная.
Печать цифровая. Усл. печ. л. 8,84. Уч.-изд. л. 7,8. Тираж 120 экз. Заказ 55.

Издатель и полиграфическое исполнение:
Республиканское унитарное предприятие «Издательский дом «Беларуская
адукацыя». Свидетельства о государственной регистрации издателя,
изготовителя, распространителя печатных изданий № 1/18 от 02.08.2003,
№ 2/196 от 05.04.2007.

Ул. Ф. Скорыны, 40, 220041, г. Минск.