

ДЕНИС КОРОЛЬ.РЕЦЕНЗІЯ НА КНИЖКУ ЕЛІАДЕ «ТРАКТАТ З ІСТОРІЇ РЕЛІГІЙ» / ПЕР. З ФР. ОЛЕКСІЯ ПАНИЧА. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2016. – 520 С.

09 September 2016



Справді, *sacred anthropology* Мірча Еліаде своїм початковим пунктом має уявлення про сакральне як сутнісну характеристику людського буття. Для цього дослідника, фактично, *бути людиною для індивіда означає бути релігійним*. Таким чином, сутністю самої людини стає релігійний досвід – себто такий досвід, що реалізує зустріч індивіда з сакральним виміром буття [1]. При тому, що чимала частка досліджень традиційної релігійності обстоє позиції, з яких міф та релігія – протиставлені. Зокрема, через момент одкровення, котрого міф буцімто позбавлений [2]. Натомість представники релігійних течій – від світових релігій, до традиційних культур предків включно – переконують, що саме їхня віра істинна і отже позбавлена міфологічності [3].

Для Еліаде *бути людиною релігійною* – значить «проживати міф», і цим, «у вічному поверненні» відтворювати власну цілісність, природність тощо. Його *Homo religiosus* – людина у пошуках повноти, цілісності. Регулярне єднання зі сферою священного, пошуки епіфаній і теофаній, а відтак і міфологізація навколишнього середовища привносять сенс буття в саме людське існування [4].

Як зазначають південноафриканські аналітики творчості М. Еліаде, «в такому розумінні релігія священна, але все ж досяжна, і її сфера завжди тісно сплетена зі сферою соціального. <...> Міф – релігійний за своєю природою. Тому до нього не можна звертатися й вивчати окремо від релігії, хоча міф зачіпає чимало життєвих факторів з інших дисциплін. Це є так, бо релігія впливає на всі аспекти людського життя, визначаючи наші способи харчування, вдягання, поведінки, комунікації, підприємництва, і таке інше. <...> Поки є релігія, завжди буде й міф, і навпаки» [5].

Ієрофанія постає украй важливою категорією саме даної книжки. Як визначає сам професор Еліаде, «Людина дізнається про священне тому, що воно проявляється, виявляє себе як щось абсолютно відмінне від мирського. Для пояснення того, як себе проявляє священне, ми й пропонуємо термін ієрофанія (hierophanie), зручний передусім тим, що не містить ніякого додаткового значення, але висловлює лише те, що вміщено у ньому етимологічно, себто певне священне, явлене нам. Схоже, що історія релігій, від найпримітивніших до найбільш витончених, є не чим іншим, як описом ієрофаній, проявів священних реальностей» [6].

І для румунського релігієзнавця важливим є її прояв саме в повсякденному, в профанному, чи то побутовому тощо. Це – відміна ієрофаній від нумінозного, котре автоматично викликає в людини благоговійний трепет. Натомість ієрофанія відкривається згаданій *людині релігійній*, відкритій до такого досвіду – себто передусім цілісній людині традиційних суспільств первісності чи сучасного Сходу.

Традиція розгляду категорії Святого, Сакрального, нумінозного – один з найважливіших напрямків феноменологічного аналізу релігій. Еліаде багато в чому успадкував цю традицію, зокрема, спираючись на розробки Вільяма Джеймса, Рудольфа Отто, Едмунда Гуссерля тощо, збагативши її метафізикою відношення Сакрального і профанного в житті описуваного ним *homo religiosus*. «Коли священне проявляється в якійсь ієрофанії, виникає не лише розрив однорідності простору, але проявляється деяка абсолютна реальність, яка протиставляється нереальності, усій величезній протяжності навколишнього світу. *Прояв священного онтологічно створює світ*» (курсив наш – Д. К.) [7].

Звертаючись до рідної нам сфери культури стародавніх суспільств, можна послатися на інтерпретаційну полеміку довкола видатної археологічної пам'ятки турецького Закавказзя. На пагорбі Гьобеклі-Тепе німецькі археологи вже 20 років досліджують примхливі циклопічні кам'яні огорожі докерамічного суспільства збирачів, що мешкали там 11 тисяч років тому [8]. Ретельний порівняльний аналіз дозволяє їм сміливо називати цю пам'ятку храмовим комплексом [9]. Втім, з таким визначенням погоджуються не всі фахівці з докерамічного неоліту. Так, Е. Беннінг ставиться до тез К. Шмідга, О. Дітріха та Й. Нотроффа дещо скептично і наполягає, що перед нами – явно житлова комунальна споруда, архаїчні будівлі в побутовому значенні цього слова. Йому належать цікаві тези про те, що як для того часу видатним і сакральним мав стати сам факт спорудження великого кам'яного об'єкту, котрий постає стабільним і довготривалим притулком (на тлі багатотисячолітньої традиції тимчасових куренів та наметів). Сакральним дійством, відповідно, вже була сама інновація домобудівництва, і будь-яка споруда, відтак, була сповнена космогонічним сенсом [10]. Автор переконує, що на Близькому Сході неолітичні будинки були невід'ємною частиною ритуалу.

В контексті озвучених тез М. Еліаде – звучить доволі переконливо: дійсно, для традиційного суспільства священнодійством буде всяке ремесло, а будь-який артефакт буде фетишизований; тож навіть побутові конструкції стаціонарного типу стануть храмами самі по собі – тим більше, що вони були першими. Будь-які прибульці, що приходили до Гьобеклі-Тепе, бачили перед собою «**абсолютно інше**», і мали закликти у благоговійному трепеті (що досі подекуди вважається передумовою релігійності як феномену [11]). Справедливо це й щодо таких тогочасних пам'яток, як Ієріхон, Чайоню, Ньювали-Чорі та ін. Але різниця між цими об'єктами і «огорожами» Гьобеклі-Тепе є, і доволі суттєва. Підтвердження цьому постають більш ґрунтовними за тези Беннінга [12]. Окрім праць названих німецьких археологів можемо також згадати статті Тревора Уоткінза, котрий так само приділяє увагу аспектам сакрального в матеріальних пам'ятках неолітичних культур, священному простору тощо [13].

Отже, наразі перед нами об'єкт, що насправді є поки що першим штучно облаштованим святилищем у світі. І шкода, що сам автор даного видання не дожив до цієї новини, бо тоді б він явно присвятив увагу цій добі і цій пам'ятці.

Як коментує О. К. Міхельсон, для Еліаде життєвий простір *homo religiosus* конституційовано передусім його досвідом Священного. У своєму наявному бутті людина релігійна завжди прагне втілити буття священне. У такий спосіб вона перетворює простір профанний у простір сакральний, адже предмет набуває значущості і, як наслідок, стає реальним, лише будучи залученим до області сакрального [14]. Таким чином, навіть побутові споруди традиційна людина – цілісна через свою релігійність – створюватиме з оглядкою на ритуал міфу творення; відтак, це буде модель храму чи *Axis Mundi* (див. § 169 даного видання).

Тож не дивно, що даний «Трактат з історії релігій», по суті, є дослідженням міфів. Для Еліаде релігійне та міфічне невід'ємні одне від одного. Згадані тези про «істинну віру позбавлену міфологічного» власне і мають на увазі раціональний («логічний») легендаріум, себто те, що носії традиції *усвідомлюють* як певну метафору, вигадку, умовність. Але для традиційної свідомості справжній міф так само позбавлений такого усвідомлення! Він є *органічним* для його носія. Усвідомлення цього нюансу (неодноразово підтверджене в подальшому, зокрема у працях

Кліффорда Гірца [15]) є важливим науковим внеском передовсім Мірча Еліаде. Ольга Міхельсон, у свою чергу, згадує, як в одній з приватних бесід Еліаде якось висловився, що для того, аби бути релігійною людиною, досить просто бачити сні [16].

Стосовно феномену міфу Еліаде повсякчасно наголошував на його життєвості і реальності для творців та носіїв відповідної традиції. Тобто, справжня жива міфологія ніколи не буде сприйматися її носіями як вигадка чи літературна творчість. Панівна функція міфу для М. Еліаде полягає в тому, щоб надати моделі наслідування під час здійснення обрядів і взагалі будь-яких суттєвих дій (§ 164) [17]. Ці моделі етнологи можуть відстежити у візерунках циновок та у формі житла, в орнаменті посуду і в каноні статевікових зачісок, в позах прийняття їжі та в розташуванні учасників бенкетування тощо.

Для представника архаїчного суспільства один з найголовніших факторів життя – знати міфи. «Не лише тому, що міфи пояснюють йому світ і спосіб його існування у світі, але, що важливіше, згадуючи і відтворюючи їх, він виявляється здатним повторити те, що боги або герої вчинили від початку. Знати міфи означає наблизитися до таємниці походження усіх речей. Інакше кажучи, людина дізнається не лише те, яким чином все виникло, але також і те, яким чином виявити це і відтворити, коли все вже зникне» [18].

Молдавський професор Леонід Мосіонжнік на сторінках своєї книжки «*Людина перед обличчям культури*» (2006) аналізує ставлення до феноменології міфу авторів різних шкіл та концепцій – Ф. Шеллінга та Дж. Фрезера, А. Ф. Лосєва та К. Леві-Строса, К.-Г. Юнга та, власне, М. Еліаде. Міркування нашого автора дослідник коментує таким чином: «Скоріше за все, під міфологією тут мається на увазі цілісна і ув'язана картина світу, базована не на логіці понять, проте на логіці архетипів, відтак під міфами – елементи цієї картини». Далі Л. Мосіонжнік робить цікавий «хід конем»: «І тут сучасна техніка дає абсолютно неочікувану паралель до того, про що писав Еліаде. З того часу як з'явилися комп'ютерні ігри, вигадкування сценаріїв для них все більшою мірою усвідомлюється як створення дійсності особливого роду – *віртуальної реальності*» [19]. Майже про це пише і Д. Козолупенко, переказуючи тези Л. Виготського: «<...> у дитини, як і у представників “диких” чи-то “примітивних” суспільств, в котрих домінує міфопоетичне мислення, “є дві або декілька реальностей, і що ці реальності є дійсними по черзі, замість того, щоб перебувати в ієрархічному порядку, як у нас”» [20].

Н. Н. Винокурова зазначає наступне: «Еліаде визначає міф через його зміст: міф викладає сакральну історію, розповідаючи, яким чином реальність, завдяки подвигам надприродних істот, досягла свого здійснення. <...> Одна з функцій міфу – віднайти взірць утраченої гармонії» [21]. Дослідниця додає: «Еліаде досліджує міф більшою мірою як художник, а не як учений. Тому його книги з історії релігійних і містичних ідей не стали академічними» [22]. Втім, автор запропонованого дослідження й без того встиг реалізувати наріжний переворот в підходах і методиках вивчення релігійності.

Пригадуючи роки навчання в Індії, Еліаде писав: «Мені здавалося, що я починаю помічати елементи єдності в усіх селянських культурах від Китаю і Південно-Східної Азії до Середземномор'я й Португалії. Я скрізь знаходив те, що пізніше назвав “космічною релігійністю”: <...> віра у те, що в таїнстві родючості і в космічному повторенні проявляється сакральне, чого немає серед подій історії» [23]. Він ясно побачив, що фактично усі традиційні світоглядні системи виявляються подібними в головному: в антропоцентричній орієнтації усякого природного початку і в ціннісному відношенні до будь-яких проявів людського існування, сумірного з буттям усього мислимого Космосу. Втім, «сутнісна відмінність історії релігій Еліаде від класичного компаративістського релігієзнавства і Religionswissenschaft полягає в тому, що з точки зору вченого, історія релігій – це не стільки наука, що досліджує різноманітні прояви релігійного, скільки дисципліна, що намагається зрозуміти природу релігійних феноменів, а, отже, і така що розкриває культуру» [24].

М. Еліаде неодноразово звинувачував дослідників-редукціоністів у зайвій секуляризації та профанації міфів. Натомість Дж. Фентон критикує зайвий теологізм самого Еліаде і озвучує його позицію як «*релігійний антиредукціоністський редукціонізм*» – власне, маючи на увазі, що не можна зводити усі аспекти міфу (а отже і життя традиційних суспільств як такого) лише «до релігійного досвіду» [25]. Але подібні тези про «антиредукціоністський редукціонізм» [26] одразу показують поверхове ознайомлення їхніх авторів з тезами самого Мірча Еліаде.

Передмову до англomовного видання «*Міфи, сновидіння, містерії*» М. Еліаде підсумовує такими словами: «Якщо відкриття несвідомого змусило людину Заходу опинитися перед своєю власною індивідуальною, таємничою і зародковою «історією», то зустріч з неєвропейськими культурами змусить її глибоко зануритись в історію людського духу і, можливо, переконає визнати цю історію невід'ємною частиною свого існування. Як видається авторові даної книжки, історія релігій одного разу стане нашим путівником у цих подальших подорожах і слугуватиме в якості тлумача в наших зустрічах з «найчужішим» з-поміж «інакшого»» [27].

Наразі, авторські ідеї нео-гуманізму можна трактувати таким чином, що Західна культура може збагатитися тим досвідом духовного розвитку особистості, що є властивим східній традиції [28].

Метафізика Мірчі Еліаде, по суті, є спробою зняти тривожне звучання «безодні понад нами» і «безодні всередині нас», розкрити в структурі самого життя, в діяльності духу – «специфічної людської умови» – той збіг протилежностей, що дає людині відчуття абсолютної свободи, «рятівного» злиття з Космосом, усвідомлення себе «центром» Світобудови. Ієрофанія як один з ключових термінів цієї метафізики і є відкриттям іншої цінності, що стоїть над «умовами людського існування» в їх екзистенціальному розумінні. [29] Тож, румунський релігієзнавець, безумовно, визнає функцію *mysterium tremendum* сакрального, та ж функція конституювання світу виявляється, згідно Еліаде, істотношою.

Таким є особистісний сенс опозиції священного і профанного (котре жодним чином не співвідноситься в Еліаде з «мирським», проте радше з буденним, «філістерським»):

Стосовно критики

Як коментує К. Трохимчук, «Сучасні західні дослідники переважно приділяють увагу методологічним проблемам праць М. Еліаде. С-поміж таких можна виокремити роботи Л. Хонко, Р. Стрибала, У. К. Смита, в яких послідовно і аргументовано проводиться критика теоретичних побудов М. Еліаде за зайвий суб'єктивізм і антиредукціонізм, недостатню розробленість концепції символізму тощо. З ідейних позицій розглядає роботи М. Еліаде Дж. Фентон, який підкреслює зайвий теологізм дослідника. Нерідко спадщина М. Еліаде стає предметом конфесійного аналізу і критики за аморалізм, монізм і пантеїзм (В. Данк)» [30]. Чималої уваги варті зауваження Д. Аллена. Як зазначає сам дослідник, він ставить до спадщини Мірча Еліаде з чималою шаную та повагою і розділяє чимало його концепцій, та водночас він акцентує певні конкретні вади ідей румунського релігієзнавця. «(...) метод та інтерпретації міфу і релігії [в Еліаде] мають часто виправлятися, переформулюватися і доповнюватися, якщо вже ми маємо справу з критикою його наукового багажу» [31].

Західний критик Джон Дурхем наводить декілька зауважень до Еліаде і його концепції «ієрофанії» [32]. Так, с-поміж іншого зазначається, що оттівське «*ganz andere*» є можливим виключно щодо релігійного досвіду першого рівня: випадкова зустріч з непізнаним представником певної сакральної еліти; в той час як контрольовані релігійні церемонії для віруючих мас – релігійний досвід другого рівня – вже буцімто за самою своєю суттю не може бути зумовлений «абсолютно іншим». Саме через свою масовість і контрольованість, а отже – очікуваність. Дослідник послідовно заперечує прояви благоговіння перед «абсолютно іншим» у випадку священних каменів і гаїв, тотемних стовпів і християнських храмів середньовіччя тощо.

Втім, зауважимо, що вивчення *практик зміни стану свідомості* дозволило збагнути чимало химерних проявів благоговіння саме з позицій традиційної релігійності. І варто відзначити, що саме Мірча Еліаде присвятив цьому аспекту чималої уваги: пошлемося лишень на такі його праці як «*Шаманізм та архаїчні техніки екстазу*» (1951), «*Міфи, сновидіння, містерії*» (1957) та «*Ритуали і символи ініціації*» (1965, на пострадянських просторах досі не перекладалося).

Доктор Челнокова вельми слушно коментує науковий вектор Еліаде в контексті дослідження релігійного досвіду: «свідомо відкидаючи еволюціоністський підхід до вивчення божественного,

він робить певний “горизонтальний зріз” прояву релігійності у світі, вдаючись, утім, до інших крайнощів – рівноцінно сприймає політеїзм і монотеїзм» [33]. Наразі, аргументацію румунського релігієзнавця можна зрозуміти: справді не варто еволюціоністично наполягати, що людська релігійність розвивається неодмінно від магії та фетишизму до політеїзму, а тоді й до монотеїзму. Втім, вбачати монотеїзм однією з вкорінених форм релігійного досвіду так само явно є помилковим – це означало б рівняти соціальний та психологічний рівень стародавніх суспільств із сучасним.

І цей момент важливий: якщо мозок людини розумної справді мало змінився за останні сорок тисячоліть, і самі когнітивні процеси в свідомості людства кам'яної доби можна порівнювати з нашими (дуже добре про це, зокрема, написав Юліус Ліпс у книзі «*Походження речей*»), та ж структури, котрими оперує людська свідомість, наші символічні ряди, – зрештою, «світ ідей» – не могли не зазнавати певного розвитку, становлення (безумовно нерівномірного, зі сплесками та спадами тощо). Актуальним досі можна вважати культурно-історичне дослідження становлення людської свідомості з позицій *онтогенезу*: мова йде про паралелізм із процесом становлення свідомості вікової – власне, у дитини (див. праці О. Н. Леонтьєва).

Власне, йдеться до того, що, все ж таки, до віри в Єдине божество і до концепцій Спасіння людству було потрібно «дозріти». Особисто нам видається слушною ідея Карла Ясперса про, так би мовити, «аксіальну» чи-то «осьову свідомість». В своїй книзі він намагається дати цьому феномену певну хронологічну прив'язку. Це послугувало основою академічної критики, що звучить і понині, адже датування означеного «осьового часу» має «віяло» в шість століть (VIII – III в. до н. е.)! Проте для Євразії коливання світоглядних змін в цьому «віялі» справді мають доволі чіткі регіональні паралелі, і їх можливо навіть градіювати за певними хвилями коливання. Так само постає очевидним, що відповідного «аксіального» рівня свідомості давні єгиптяни досягли ще в XVI ст. до н. е., про що каже не лише славетна реформа Аменхотепа IV, але й уся коротка і блискуча доба Амарни; водночас в мезоамериканському регіоні такий рівень демонструють індіанці майя класичної доби (особливо за зрілої фази: VI-IX ст. н. е.). Обидві цивілізації фіналізувати свою «аксіальність» не змогли, але породити культ Атона чи Кукулькана-спасителя – встигли.

Другий контраргумент щодо «первісного монотеїзму» полягає в тому, що усі випадки подібних персонажів та міфів, зафіксовані в народів буцімто найархаїчнішого соціокультурного щаблю, фіксувалися антропологами з середини XIX ст. В цей час аборигени Австралії, андаманці і тим більше – африканські тропічні народи – мали тривалий час контактів з представниками розвинених цивілізацій. Нехай навіть контактів опосередкованих і різної інтенсивності.

Отже, ми не маємо жодних підстав казати про рішучу ізольованість цих традиційних суспільств. А відтак, їх міфологеми божества-прародителя могли сформуватися, зокрема і під зовнішнім впливом. Знову ж таки, варто мати на увазі, що їхня релігійність і навіть господарчий рівень розвитку за останню тисячу років могли пройти чималий шлях злетів і падінь.

Безумовно застарілими є тези Мірча Еліаде про матриархат чи його релікти.

При тому, що сам він намагається відкидати будь-яку стадійність. З іншого боку, румунський дослідник взагалі не розділяє історичні та еволюціоністські побудови, вбачаючи у цьому слабкість сучасного людства, його відкритість до нервової кризи «жаху перед історією». Де в чому це навіть іде дослідженню на користь. Але уважно вчитуючись в строки навіть цієї книжки, читач визнає, що будь-які носії традиційної міфічності усіх часів буцімто не визнають лінійності часу як таку, і що кожен аутентичний ритуал буде спробою вічного повернення «у той час». Це – явне перебільшення і умоглядна універсалізація.

Подекуди відчувається, що автор «Трактату...» вже отримувал подібні закиди: часом він вказує, що загальні поняття про час мала навіть первісна людина, проте *значущими* і гідними стати *взірцем* могли бути лише події «Доби Творення». І жодного разу ми не натрапляємо в нього визнання того очевидного факту, що носії так званої *епічної свідомості* (скажімо, кельти та германці римської доби та скандинави доби вікінгів, скіфи та ацтеки тощо) мали дуже добре усвідомлення лінійності часу, вшановували конкретних «історичних» осіб давнини і навіть певні календарні дати, коли ці персонажі щось вчинили. Взагалі, Еліаде зазначає, що епос є лише однією з форм «виродження міфу» (§165), з чим ніяким чином погодитися не можна.

Досліднику взагалі закидають жах перед історією і відповідну ностальгію перед Часом Сновидінь, Золотою Добою *illud tempus*... Але як слушно зауважує О. К. Міхельсон, це також явне перебільшення, оскільки Еліаде постійно наголошує на історизмі, і саме його ставить в якості бази свого методу.

Втім, його справді дратувала принципова лінійність бачення історії та своєрідний канон прогресу, котрі на той час позиціонували еволюціоністи. Бачення у всесвітніх процесах прояви руху до прогресу стимулює в людях прагматизм. В цьому Мірча Еліаде вбачав одну з підвалин духовної сліпоти сучасної людини, її нецілісності, котра, на відміну, була в представників традиційних суспільств.

Зокрема, на сторінках даної книжки (§10) він висловлюється таким чином:

«По суті, одна з головних відмінностей людини архаїчної культури від сучасної людини полягає саме у неспроможності цієї останньої жити органічним життям (насамперед сексуальністю і харчуванням) як таїнством. (...) Для сучасної людини це лише фізіологічні акти, натомість для людей архаїчних культур це таїнства, церемонії, за посередництва яких люди долучалися до сили, котра представляє самé Життя».

В іншому місці (§125) Еліаде визнає, що саме землероби сформулювали остаточне бачення циклічності: «Тепер космічні ритми визначають їхню послідовність і примножують їхню дієвість. Із цього тривалого спілкування з нивою та порами року випливає оптимістична концепція існування: смерть виявляється лише тимчасовою зміною способу існування; зима ніколи не є остаточною, бо за нею настає тотальне відродження Природи, поява нових і нескінченних форм життя; ніщо насправді не вмирає, все поєднується в первинній матерії й відпочиває там в очікуванні нової весни».

І це вже значно логічніше, ніж трактувати міфи еллінів, стародавніх шумерів і сучасних австралійців за одними канонами і структурами. І до речі про структури. Неодноразово сучасні аналітики закидають Еліаде саме схильність до цього тренду 40-х рр. XX ст. Структуралізм дійсно уможливив мета-погляд на міфологічні системи, котрі попередня ритуалістична школа могла лише описати і відстежити в них потенційні лінії розвитку. Справді, праці А. ван Геннепа і В. Я. Проппа, а особливо – Ж. Дюмезіля та К. Леві-Стросса, стали революційними. Їхній «шлейф» відчувається в побудовах М. Еліаде, що надає його «традиційним колективам» зайвої модернізації. Про це вказував свого часу Є. Мелетинський [34], а зараз про це пише Л. Мосіонжнік [35]. Й досі актуальними видаються критичні тези М. Дьяконова, про те, що аналітичні побудови структуралістів та семіотиків (включаючи самого Є. Мелетинського) найчастіше справляють враження «міфології про міфологію» – себто виокремлювані ними «картини світу» носіїв традиційної міфічності є штучними, а сама свідомість відповідної людності мала б працювати на інших засадах і оперувати інакшими когнітивними механізмами [36].

Наостанок варто відзначити і декотрі огріхи перекладачів.

Так, в §18 читаємо «У Ши цзін король жаліється під час страшної посухи». Можна зрозуміти, що в англійських виданнях китайського правителя фіксують як «king», а у франкомовних, відповідно, «roi». Втім, с-поміж вітчизняних перекладачів давно існує домовленість не вживати слово «король» для Давнього світу і традиційного Сходу. Переважно ж такі «Цар», чи принаймні регіональний термін: *ван, шах, малік, фараон* тощо. Адже ж і в Біблії так само не може фігурувати «Королівство Боже».

Так само припускаємо за помилку перекладу, коли в описі контактів культур стародавнього Сходу (примітка 49) фігурує «IV століття», коли «можна виявити перші контакти між палеосхідними культурами (Елам) і «каспійськими» та алтайськими культурами». Думається, в автора мало бути «тисячоліття», і певно що «до нової ери».

Та всі зазначені огріхи не применшують наукову вагу даної праці.

Даний «Трактат з історії релігій», є фундаментальним внеском у людинознавство. Як влучно зауважив його автор: «Історії релігій пизначено зіграти важливу роль у сучасному культурному житті, і не лише тому, що розуміння езотеричних і архаїчних релігій значним чином стане у пригоді в міжкультурному діалозі з представниками цих релігій. Та ще значнішим є те, що історія релігій неминуче сягне глибшого знання про людину. А саме на базі такого знання може розвинутися нео-гуманізм всесвітнього масштабу» [37].

Примітки та література

1. Трохимчук Е. А. Историко-философский анализ творчества М. Элиаде. – автореферат диссертации на соискание учёной степени кандидата философских наук (09.00.03 – История философии). – Ростов-на-Дону, 2010.
2. Козолупенко Д. П. Миф, наука, религия — линии родства и принципы разграничения // Знание. Понимание. Умение. – 2009. – №1. – С. 190-195.
3. Ngcobo E.T., Beyers J. Is it still possible to study religion religiously today? Mircea Eliade's religious apologetic account // *Verbum et Ecclesia*. – Volume 34 (1): Art. – 2013, #702. – P. 3. — Electronic resource. URL: <http://www.scielo.org.za/pdf/vee/v34n1/18>. Title from the screen
4. Ngcobo E.T., Beyers J. Is it still possible to study religion religiously today? [...] P. 4.
5. Ngcobo E.T., Beyers J. Is it still possible to study religion religiously today? [...] P. 7-8.
6. Элиаде М. Священное и мирское. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – С. 18.
7. Элиаде М. Священное и мирское. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – С. 22.
8. Корниенко Т.В. Первые храмы Месопотамии. Формирование традиции культового строительства на территории Месопотамии в дописьменную эпоху. – СПб.: Алетейя, 2006. – 312 с.; Король Д.О. Гьобеклі-Тепе і Норте-Чіко: структурний монументалізм та протоцивілізаційні прояви докерамічних суспільств // *Магістеріум*. – Вип. 59: Культурологія. – К.: Стилос, 2015. – С. 66-78.
9. Dietrich O., Notroff J., Schmidt K. Building Monuments: creating communities. Early monumental architecture at PPN Göbekli Tepe // *Approaching Monumentality in the Archaeological Record* / (ed. James Osborne). – Albany: SUNY Press, 2014. – P. 83-105; Schmidt K. Göbekli Tepe – the Stone Age Sanctuaries. New results of ongoing excavations with a special focus on sculptures and high reliefs // *Documenta Praehistorica*. – 2010. – XXXVII. – P. 239-256.
10. Banning E. B. So Fair a House: Göbekli Tepe and the Identification of Temples in the Pre-Pottery Neolithic of the Near East // *Current Anthropology*. – Oct. 2011. – Vol. 52, № 5. – P. 623-624.
11. Joye Y., Verpooten J. Exploration of the Functions of Religious Monumental Architecture from a Darwinian Perspective // *Review of General Psychology*. – 2013. – Vol. 17, № 1. – P. 53-68; Keltner D., Haidt J. Approaching awe, a moral, spiritual, and aesthetic emotion // *Cognition and Emotion*. – 2003. – № 17 (2). – P. 297-314.
12. Dietrich O., Notroff J. A sanctuary, or so fair a house? In defense of an archaeology of cult at Pre-Pottery Neolithic Göbekli Tepe // *Defining the Sacred: Approaches to the Archaeology of Religion in the Near East* / ed. Nicola Laneri. – Oxford: Oxbow, 2015. – pp. 75-89.
13. Watkins T. Building houses, framing concepts, constructing worlds // *Paléorient*. – 2004. – Vol. 30, № 1. – P. 5-23.

14. Михельсон О. К. М. Элиаде. Религиозная культура и современность // Христианская культура на пороге третьего тысячелетия. Материалы научной конференции. 12-14 июня 2000 г. – Серия “Symposium”, выпуск 5. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – С. 95-98.

Electronic resource. URL:

http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/Article/Mih_ElRelKult.php

Title from the screen

15. Гірц К. Інтерпретація культур: Вибрані есе / Пер. з англ.– К.: Дух і Літера, 2001.– 542 с.

16. Михельсон О. К. История религий и Новый гуманизм М. Элиаде // Религиоведение. – М., Благовещенск, 2002. – № 4. – С. 52–72.

17. Еліаде М. Трактат з історії релігій / Пер. з фр. Олексія Панича. – К.: Дух і Літера, 2016. – С. 480.

18. Элиаде М. Аспекты мифа / Пер. с фр. В. Большакова. – Инвест-ППП, 1995. – С. 24.

19. Мосионжник Л. А. Человек перед лицом культуры: (курс лекций) / 2-е изд. – Кишинёв: «Высшая Антропологическая Школа». 2006. – С. 158.

20. Козолупенко Д. П. Миф, наука, религия – линии родства и принципы разграничения // ЗНАНИЕ. ПОНИМАНИЕ. УМЕНИЕ. – 2009 – №1: Религия, культура, образование. – С. 191.

21. Винокурова Н. Н. Мифологическое моделирование мира как одна из форм отражения действительности в произведениях М. Элиаде // Филологические науки. Вопросы теории и практики Тамбов: Грамота, 2014. – № 9 (39): в 2-х ч. – Ч. II. – С. 32-35.

22. Винокурова Н. Н. Мифологическое моделирование мира как одна из форм отражения действительности в произведениях М. Элиаде // Филологические науки. Вопросы теории и практики Тамбов: Грамота, 2014. – № 9 (39): в 2-х ч. – Ч. II. – С. 34.

23. Eliade M. *Autobiography*. – Chicago; L.: Univ. of Chicago Press, 1990. – Vol. 1. – P. 202 (цит. за: Строганова Е. Мирча Элиаде // Элиаде М. Аспекты мифа. – М., 1995. – С. 205).

24. Михельсон О. К. История религий и Новый гуманизм М. Элиаде // Религиоведение. – М., Благовещенск, 2002. – № 4. – С. 52–72. электронный ресурс. URL: <http://eliade.upelsinka.com/cr4.htm>

25. Ngcobo E.T., Beyers J. Is it still possible to study religion religiously today? [...] P. 5.

26. Allen D. *Myth and religion in Mircea Eliade*. – New York: Peter Lang Publishing, 1998. – p. 3-21.

27. Элиаде М. Мифы. Сновидения. Мистерии. – М: Изд-во: Рефл-бук; Киев: Ваклер, 1996. – С. 12.

28. Михельсон О. К. История религий и Новый гуманизм М. Элиаде // Религиоведение. – М., Благовещенск, 2002. – № 4. – С. 52–72.

29. Сухачёв Н. Л. Феномен духа и космос Мирча Элиаде // Элиаде М. Азиатская алхимия. Сборник эссе / Пер. с рум., фр., англ. – М.: Янус-К, 1998. С. 6-37.

30. Трохимчук Е. А. Историко-философский анализ творчества М. Элиаде. – автореферат диссертации на соискание учёной степени кандидата философских наук (09.00.03 – История философии). – Ростов-на-Дону, 2010.

31. Allen D. *Myth and religion in Mircea Eliade*. – New York: Peter Lang Publishing, 1998. – p. xvii.

32. Durham John C. *Mircea Eliade: The Sacred & The Profane – Criticisms*. – 2004.

Electronic resource. URL: <http://www.bytrentsacred.co.uk/index.php/eliade-sacred-and-profane/criticisms>

33. Челнокова Е. В. Понимание феномена религиозного опыта в философской и богословской традициях. – электронный ресурс. URL:

<http://www.bogoslov.ru/text/3233560.html>

34. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа / 3-е изд.. – М.: «Наука» Изд. «Вост. Лит-ра» РАН, 2000 – С. 73-74.

35. Мосионжик Л. А. Понятие у иерофании у Мирчи Элиаде (Заметки на полях одной книги) // Stratum plus. – 2000. – №5. – С. 510-518.

36. Дьяконов И. М. Архаические мифы Востока и Запада. – М.: Наука. Гл. ред. восточн. лит., 1990. – С. 50-56.

37. Михельсон О. К. История религий и Новый гуманизм М. Элиаде // Религиоведение. – М., Благовещенск, 2002. – № 4. – С. 52–72. электронный ресурс. URL: <http://eliade.upelsinka.com/cr4.htm>