

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ**

Національний університет «Києво-Могилянська академія»  
Факультет гуманітарних наук  
Кафедра філософії та релігієзнавства

**Кваліфікаційна робота**

(освітній ступінь – «бакалавр»)

на тему: «**Концепція homo religiosus у творчості М. Еліаде**»

Виконав: студент 4-го року навчання,

Спеціальність: 033 Філософія

Скрипай Всеволод Володимирович

Керівник: Пастушенко Людмила Андріївна,

кандидат філософських наук, доцент

Рецензент \_\_\_\_\_ (прізвище та ініціали)

Кваліфікаційна робота захищена з оцінкою «\_\_\_\_\_»

Секретар ЕК \_\_\_\_\_

«\_\_\_\_\_» \_\_\_\_\_ 2023р.

Київ – 2023

## ЗМІСТ

ВСТУП .....	4
I. Основні засади феноменології релігії Мірча Еліаде. ....	8
1.1 Специфіка методологічного підходу релігієзнавця.....	8
1.2 Стрижневі поняття філософсько-релігієзнавчої концепції М. Еліаде.....	12
II. Осмислення концепту homo religious у творчості М. Еліаде.....	18
2.1 Релігійність /Сакральність як сутнісна характеристика людського буття .....	18
2.2 Архетипи людської свідомості. ....	23
2.3 Міфи як культурні універсалії .....	28
2.4 Релігійне світосприйняття сучасної людини.....	30
ВИСНОВКИ.....	33
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	35

## ВСТУП

**Актуальність теми дослідження.** Традиції феноменологічного релігієзнавства – одного з магістральних напрямів релігієзнавчої думки кінця XIX і всього XX століття залишаються недостатньо дослідженими в Україні. Ідеї феноменологічного релігієзнавства, популярні в нашій країні у першій половині XX століття, виявилися забутими протягом багатьох років, повністю відкинутими і витісненими у радянський період. Вітчизняна наука лише останніми роками почала знову звертатися до феноменології релігії як до особливого напрямку вивчення релігії.

Релігієзнавство Мірчі Еліаде є блискучим продовженням феноменологічної лінії в дослідженні релігій, що зародилася ще в XIX столітті і продовжує зберігати свій вплив досі. Погляди Еліаде, його ідеї та найважливіші методологічні принципи були сформовані у руслі праць Н. Зедерблома, Г. Ван дер Леува та І. Ваха. Запропонована ним концепція своєрідного розуміння історії релігій передбачає не тільки синтез феноменології, герменевтики та порівняльного релігієзнавства, а й піднімає релігієзнавство до філософського усвідомлення онтологічних та екзистенційних питань людського буття, пропонуючи шляхи виходу з кризи сучасної західної цивілізації.

В останні роки праці М. Еліаде активно публікуються в нашій країні, але, незважаючи на їх доступність, оснащеність «перед» та «після» мовами, його внесок у релігієзнавство ще не став предметом спеціального аналізу. Дане дослідження є особливо своєчасним на тлі методологічної розмитості сучасної вітчизняної науки про релігію. Втративши звичні марксистські підходи до вивчення релігії, більшість українських дослідників опинилася у методологічному вакуумі, відмовившись як від будь-яких систематизуючих прийомів, так і від спроб осмислення та пояснення релігійних феноменів, і таким чином зводячи свої роботи до опису.

Між тим, в даний час у світовій науці існує ціла низка різних методологічних шкіл та підходів до дослідження релігій. Одним із найпопулярніших і затребуваних є феноменологічний підхід. Крім того, аналіз ідей Еліаде є необхідним у контексті зростання в нашій країні інтересу до езотерики і так званого «традиціоналізму». Деякі прихильники цього напрямку зараховують до нього й Еліаде. У зв'язку з цим здається актуальним та необхідним роз'яснення проблем ставлення Еліаде до цінностей традиційної культури. В інших країнах інтерес до його спадщини також не згасає, він залишається одним із найпопулярніших і найвпливовіших філософів та істориків релігії ХХ століття.

**Стан наукової розробки теми.** Ряд українських дослідників займався вивченням праць та поглядів М. Еліаде, а саме: С.В. Капранов; О.В. Сарапін (вивчав деякі методологічні аспекти дослідження релігії М. Еліаде: розуміння суті релігії, відношення між сакральним і профанним, релігійності та крипторелігійності, структури релігії) (Сарапін, 2007); Л.О. Филипович (виходячи з розуміння М. Еліаде завдань і призначення науки про релігію, професор Л.О. Филипович актуалізувала проблему впливу сучасного релігієзнавства на формування «нового гуманізму») (Филипович, 1999); О.А. Ярош (презентував публіці доповідь під назвою «Концепція «Mundus Imaginalis» у працях М. Еліаде і А. Корбена». В доповіді розглядалася проблема дослідження містичної космогонії).

Разючим чином відрізняється ситуація з вивченням творчої спадщини Еліаде на Заході. Його теоретична спадщина є предметом обговорення та критики таких авторів як Ш. Арвінд, Р. Байард, І. Бабур, У. Біанкі, К. Блікер, Х. Бьезайс, Д. Чайдестер, В. Елзі, Т. Фокетт, Дж. Фентон, Т. Годлав, Дж. Харт, Л. Хонко, Дж. Кітагава, С. Лейкок, Ч. Лонг, А. Олсон, Д. Полз, Т. Райба, Р. Сігал, Н. Смарт, У. Сміт, І. Стренскі, Г. Уекмен та ін.

**Об'єкт дослідження** – філософська спадщина Мірче Еліаде.

**Предмет дослідження** – концепція *homo religious* у творах Мірче Еліаде.

**Мета дослідження** полягає в аналізі концепції homo religious у творах Мірче Еліаде.

**Завдання дослідження:**

1. Розкрити специфіку методологічного підходу релігієзнавця.
2. Визначити стрижневі поняття філософсько-релігієзнавчої концепції М. Еліаде.
3. Проаналізувати концепт homo religious у творчості М. Еліаде.

**Теоретико-методологічні засади дослідження.** Методологія дослідження базується на засадах об'єктивності та комплексного аналізу поставлених проблем. В основу дослідження покладено метод аналітичного дослідження джерел, що прояснює їх логіку та зміст, і передбачає термінологічний та порівняльний аналіз, що сприяє реконструкції феноменологічного релігієзнавства Еліаде, пошуку його ідейних попередників та визначенню перспектив застосування в подальшому розвитку релігієзнавчої науки.

**Джерельна база дослідження.** Дипломна робота написана на основі вивчення двох груп джерел:

- наукові праці Еліаде, а також його художні твори, що доповнюють та ілюструють його наукову концепцію;
- твори філософів, які вплинули на думки Еліаде, і твори інших представників феноменологічного релігієзнавства, а саме: І. Ваха, У. Дільтея, Г.Г. Гадамера, Е. Гуссерля, Н. Зедерблома, Е. Кассірера, Б. Крістенсена, Г. ван дер Леува, Е. Лемана, Р. Отто, П. Рікера, К. Тіле, П. Тілліха, Ф. Хайлера, П. Шантепі де ля Сосс, М. Шелера, К.Г. Юнга.

**Структура роботи.** Робота складається зі вступу, двох розділів, висновків та списку використаних джерел. Робота передбачає логічно пов'язану між собою таку послідовність:

У розділі I «Основні засади феноменології релігії Мірча Еліаде» розглянуто специфіку методологічного підходу релігієзнавця, проаналізовано стрижневі поняття філософсько-релігієзнавчої концепції М. Еліаде.

У розділі II «Осмилення концепту homo religious у творчості М. Еліаде» висвітлено поняття «релігійність/сакральність», визначено архетипи людської свідомості, розглянуто міфи як культурні універсалії, визначено релігійне світосприйняття сучасної людини.

## РОЗДІЛ I

### Основні засади феноменології релігії Мірча Еліаде

#### 1.1 Специфіка методологічного підходу релігієзнавця

Наукові розробки Мірча Еліаде (1907–1986) відносяться до проблемного поля філософії та феноменології релігії, теорії міфу. Погляди румунського вченого важливі для вивчення онтології міфорелігійного досвіду, оскільки дозволяють розкрити онтологічні підстави міфу і релігії. Розвиток сучасної гуманітарної науки пов'язаний з необхідністю апробації нових підходів до феномену міфу та архетипів; одним із таких підходів є міфо-релігійна парадигма Еліаде, яку можна позначити як міфо-онтологічну (Nikonovich, 2011). Це визначення фіксує онтологічні елементи його теорії міфу та релігії. Поза цими смисловими аспектами важко адекватно зрозуміти референції його системи. Слід зазначити, що інтерпретація, відкриваючи різні ракурси теоретичного пізнання, має бути когерентною мові та контекстуальною моделі, запропонованої самим мислителем. Також можливе позначення підходу Еліаде як онто-феноменологічного, що ґрунтується на виокремленні в його концепції двох складових: онтологічної та феноменологічної. Міфо-онтологічна дефініція проекту М. Еліаде має певні методологічні наслідки, які полягають у переосмисленні стратегії дослідження культури, що відкриває можливості методологічних новацій у проблемному полі філософії релігії та культури. У контексті цього позначення акцент переноситься на міфо-онтологічну складову, яка є рубрикатором та класифікатором процесів культурної динаміки (Ковтун, 2019, с. 27). Про «онтологічний горизонт» стосовно феноменології релігії М. Еліаде пише і П. Рікер (Халіков, 2011, с. 137).

Підхід Еліаде можна вважати якісно новою парадигмою у вивченні природи міфу та релігії, в якій міф є реальністю, що не редукується до культурних, соціальних та інших підстав і приналежністю до якої

визначається онтологічний статус усіх феноменів людського буття. Вклад Еліаде у розвиток теорії та історії релігій, міфу, етнології, філософії культури величезний. У фокусі його досліджень виявлялися проблеми функціонування міфу та релігії у різних (переважно традиційних) культурах, проблеми співвідношення архетипного буття та історичного становлення у різних типах культур, проблеми міфологізму та історизму, проблеми розуміння різних культурних світів (Усачов, 2012).

Сучасний світ є багатограним цілим з приматом плюралізму без домінування будь-яких зразків – релігійних, міфологічних чи будь-яких інших. Оскільки картина майбутнього розвитку залишається відкритою, необхідно осмислити тенденції трансформації та структуруючі елементи її динаміки. У цьому питанні виявляється креативний потенціал сучасної методології релігії, яка дозволяє досліджувати культурні феномени у діахронному та синхронному зрізах (Наливайко, 2009).

Історико-філософський аналіз дозволяє екстраполювати дихотомію «сакральна-профана», що використовується М. Еліаде, на культурні процеси, внаслідок чого стає можливим конструювання теоретико-методологічної моделі, основу якої становить поняття сакральної культури. При тому, що існує поняття національної культури, вектор досліджень, заданий Еліаде, дозволяє ввести в концептуальне поле сучасної української гуманітарної науки такий термін, як «сакральна культура». Слід зазначити, що термін «сакральна культура» використовується у зарубіжній філософії, і необхідно розширити його теоретичні можливості для використання в українській філософській науці (Шабанова, 2019). Це поняття може бути розглянуте як аналог терміна «традиційна культура», але в той же час має деякі відмінності, які полягають у тому, що в даному концепті робиться акцент на духовно-релігійних чинниках. Логічно це поняття вужче поняття «традиційна культура» і дозволяє аналізувати специфіку духовних відмінностей культур. Відповідно до цього можна конструювати типологію культур за сакральною (міфо-релігійною) ознакою. Ця модель не претендує на універсалізм, але



дозволяє зрозуміти духовне буття культури та її динаміку. Представлена модель має новаторський креативний потенціал, оскільки дозволяє розширити кількість типологічних ознак, якими класифікуються і диференціюються культурні процеси.

Постулюючи дихотомічність сакрального та профанного, Еліаде показує непереборність сакрального у всіх типах культур. Якою б не була специфіка культури та її семантичне наповнення, сакральне є в ній в явній чи латентній формі. Оскільки сакральне є модусом як міфологічного, так і релігійного, можна говорити про невикорінність цих засад у культурі. З цим пов'язана ідея перманентної «крипторелігійності» людини, яка може бути витіснена на периферію свідомості (у перед- і несвідоме), але продовжує маніфестуватися в різні варіативні комбінації, найбільш показовими з яких є мистецтво та література. Теорія Еліаде протилежна еволюційному підходу, оскільки розгляд культури за ступенем зростання чи спадання сакрального призводить до думки, що рух здійснюється у бік її десакралізації, що означає деонтологізацію культури та її занепад. Хоча Еліаде негативно висловлюється щодо збагнення міфорелігійних феноменів раціональним способом, проте методом їх розуміння може бути онтологічна причетність.

Якщо звернутися до історичної ретроспективи, можна помітити, що немає нерелігійних культур. Сучасний світ включає в себе інваріанти релігійного початку, про що свідчить висловлювання Ю. Хабермаса: «Постметафізичне мислення не зможе зрозуміти саме себе, якщо поряд із метафізикою воно не включає у власну генеалогію релігійні традиції» (Габермас, 2010). Отже, осмислення релігійного початку – передумова самоосмислення культури. Релігія у суспільстві немає тотального характеру, проте залишається при цьому частиною збалансованого суспільного механізму.

Субстанціальність екзистенційного виміру онтології Еліаде виявляється у тому, що справжність буття людського суб'єкта визначається здатністю до когеренції зі своїм надособовим, репрезентованим у міфах та архетипах,

початком. Ступенем цієї взаємодії особистісного Я та архетипового початку визначається онтологічна глибина існування людини.

Для експліцитного аналізу специфіки підходу Еліаде важлива така думка: «Психологізація категорії святості, укорінення її основ в ірраціональних пластах духовного життя – характерна риса феноменології релігії. Проте феноменологічний підхід, особливо підхід теологічної феноменології, передбачає, що в акті релігійного досвіду або в події ієрофанії дає знати про себе якась трансцендентна реальність, яка виступає об'єктивно субстанцією сакрального» (Кучинська, 2018). Ця думка здатна прояснити шляхи синтезу феноменологічного та онтологічного рівнів сакрального у концепції Еліаде: переживання сакрального, доступні індивіду, є не тільки відображенням вмісту його свідомості та несвідомого, але й являють собою маніфестації трансцендентної реальності, доктринальні уявлення про яку варіюються залежно від типів релігії та релігійних уявлень.

Аналізуючи природу досвіду священного, можна виявити, що він існує як на суб'єктивному рівні онтології свідомості, так і на рівні відтворення соціальних матриць. Досвід сакрального, за М. Еліаде, іманентно властивий природі людини, при цьому він може мати різні форми залежно від домінуючого типу культури. Функціонування сакрального на індивідуальному рівні сприяє розширенню меж свідомості, ототожнення та ідентифікації з власним трансперсональним центром. Можна погодитися з Р. Отто, що нумінозне – це почуття, але почуття, що має онтологічну природу (Михайло, 2015). Говорячи про статус сакральних переживань, слід зазначити, що вони реальні для суб'єкта, що пізнає. Представлена Еліаде модель когерентності буття та свідомості елімінує класичний дуалізм сприйманого та сприймаючого, рецептора та реципієнта, суб'єкта та об'єкта сакрального досвіду. Ця модель може виявитися дуже продуктивною для генерування культурорієнтованої стратегії онтології свідомості (стратегії створення нової моделі онтології свідомості та культури, у якій питання первинності свідомості чи буття стає надлишковим). Сакральне має феноменолого-

онтологічну природу, будучи причетним як до свідомості, так і до буття. Поняття сакрального у Еліаде – це простір прояви буття суцього як такого та його релігійної природи. Це онтологічний зріз сакрального.

Феноменологічний зріз представлений формами функціонування сакрального на рівні індивідуальної та колективної свідомості та несвідомого. У сакральному переживанні людина повертається до витоків буття. Цю думку можна вважати когерентною ідеєю М. Хайдеггера про відкритість буття та непотаємність істини. Онтологізуючи використовуване Р. Отто поняття «сакральне», М. Еліаде розширює концептуальне поле феноменології релігії.

Після досліджень П.Д. Шантепі де ла Соссе, Р. Отто, Г. Ван дер Леува дослідження Еліаде, які можна визначити як нову парадигму у вивченні сутності релігії, займають значне місце в феноменології релігії. Загалом можна відзначити, що відмінною особливістю такого напрямку, як феноменологія та онтологія релігії, яскравим представником якого був Еліаде, є вивчення не історичного контексту та умов виникнення релігії, а її сутності та характерних особливостей, релігійного досвіду та його структури.

## 1.2 Стрижневі поняття філософсько-релігієзнавчої концепції М. Еліаде

Розглянемо міф і релігійність в якості стрижневих понять філософсько-релігієзнавчої концепції Еліаде.

Питання про статус релігійних переконань є актуальним і важливим для багатьох релігієзнавчих дисциплін. Насамперед для психології релігії, соціології релігії та антропології. Наприклад, П. Буайє ставить під сумнів унікальність релігійних переконань та релігійного досвіду (Boyer, 2001), що актуалізує дослідження підходу Еліаде до питання про «природну» релігійність людини. Порівняємо погляди цього вченого та інших класиків релігієзнавства. Раніше відзначалося, що концепт «*homo religiosus*» поширюється на всіх людей, у тому числі на секуляризованих, а не тільки на містиків, як стверджували Ф. Шлейєрмахер, М. Шелер та ін. (Cave, 1993, с.

92). Еліаде відстоює фундаментальну незамінність міфологічної на наукову картину світу у контексті секуляризації та інтелектуалізації. Не менш важливо, що підхід Еліаде зумовлений не тільки і не стільки дослідженнями в галузі історії релігій, а скоріше онтологічними передумовами у розумінні реальності як священної та позачасової.

У вступі до тритомної історії релігії Еліаде пише: «Бути, а вірніше, стати людиною – означає бути релігійною» (Еліаде, 2002). Для нього релігійність – це визначальна властивість людини. Релігія – це те, як наш досвід реальності окреслюється та описується, і те, як ми взаємодіємо з цією реальністю. Але якщо для людини традиційної релігійність присутня в міфах, ритуалах і цінностях, то в якій галузі існує релігійність людини сучасної, яка секуляризувала майже всі галузі своєї життєдіяльності?

Коли ми говоримо про дихотомію сакральне/профанне у феноменології релігії Еліаде то варто враховувати, що ці поняття безпосередньо пов'язані з поняттям часу. Священне виявляє перед нами повноту реальності. Вона трансцендентна «історичному» часу, що минає, але це далеко не означає, що священне не виявляє себе у часі. Для опису цього процесу Еліаде вводить термін «ієрофанія». Священне виявляє себе у різних модусах: у просторі, часі, місці, у будь-якому об'єкті повсякденного, історичного існування. За кожним предметом або явищем, які одночасно є символом, відкривається потойбічна реальність, вічність, повнота буття. Таким чином, для традиційної людини весь космос – це можливість відкриття трансцендентного, і немає нічого мирського, що не могло б стати священним, що є антисторією або позаісторією. Усі священні акти чи події, чи то космогонічні твори, перемоги героя над чудовиськом чи розповіді про предків, перебувають поза часом. Позачасність, сакральність опонує історії, мирському.

На думку Еліаде, те, як історія розуміється сучасною людиною, – порівняно нещодавній винахід. Насамперед, це нововведення істориків ХІХ ст. Історизм – це не просто певний науковий метод, що дозволяє нам найбільш правдоподібно реконструювати події минулого, а так само як і марксизм, і

деякі екзистенціалістські школи є філософією, яка в тому чи іншому сенсі приписує фундаментальне значення історії та історичному моменту. Звичайно, античні та середньовічні історики писали історію, проте вона мала зовсім відмінну функцію – повчальну і наслідувальну. Еліаде пропонує крос-культурний аналіз історії та стверджує, що в очах інших традицій захопленість «сучасної» людини історією виглядає як підготовка до смерті, тому що в багатьох релігійних віруваннях та фольклорі перед смертю людина згадує всі події свого минулого (Еліаде, 1996, с. 240). Методологічною передумовою для такого роду порівнянь є дихотомія «традиційного» та «сучасного» модусу буття людини. Це не означає, що будь-який мешканець нинішньої Європи існує у «сучасному» модусі (Allen, 1998). Даний поділ є не емпіричним розходженням культур, а парадигматичними модусами існування як такого. Сучасна людина здійснила як би друге «падіння», і тому сакральне з центрального місця в її мисленні та практиці перейшло на задвірки несвідомого. Другим «падінням» є через те, що в «традиційних» суспільствах відбувається перше відпадання від первозданного блаженного стану (Eliade, 1963, с. 131-132). У питанні зустрічі зі смертю сучасна людина не сильно відрізняється від людини традиційної. Розрізняється відношення до смерті: якщо для людини традиційної зустріч зі смертю – це необхідна частина ініціації, подолавши яку вона вступає в інший модус існування, то для сучасної людини – це екзистенційний надрив, що призводить до безглуздя буття (Еліаде, 1996, с. 243).

Сучасна людина, звільнившись від останніх кайданів релігійності, не бачить священного, а водночас метафізичного сенсу життя, космосу і, відповідно, самої себе. Більше того, у звільненні від священного людина бачить свою мету, оскільки саме сакральне становить перешкоду шляху до свободи. Неважко помітити, що ця боротьба сучасної людини проти традиційного минулого залежна навмисною чи ненавмисною полемікою із сакральним. Таким чином, сучасна людина – обмирщена «*homo religiosus*». Однак навіть для «сучасної» людини залишається можливість деякого зв'язку

з сакральним, але воно – а це сутність релігії – вже не так тотально і не пронизує всі сфери життєдіяльності людини. Так як ієрофанія одночасно і виявляє священне, і приховує його, то Еліаде робить висновок, що сучасна культура камуфлює сакральне. Тому чистий раціональний суб'єкт, позбавлений будь-яких аспектів релігійної поведінки, є фікцією і не існує у повсякденній практиці (Eliade, 1963, с. 130).

Найочевиднішою областю репрезентації священного для сучасної людини залишається міф. Міф – це образ, приклад, який наслідують, він описує походження космосу, при цьому залишаючись трансцендентним історичному часу (Legeza, 2019). Звичайно, для сучасної людини міф не відіграє ключової ролі, тому що він проявляється лише у несвідомому. Необхідно враховувати, що Еліаде зовсім не вважає несвідоме причиною міфологічного мислення. Навпаки, міфологічне первинно та автономно по відношенню до несвідомого.

Більша частина життя «сучасної» людини десакралізована. Навіть обряди, колись будучи священними, секуляризуються, хоч і зберігають зовнішню частину ритуалу. Наприклад, Новий Рік, що має риси оновлення світу, властиві традиційним аграрним циклам (Eliade, 1963, с. 127).

Для сучасного мислення різні аспекти міфу, які для традиційного способу думки єдині, проявляються розрізнено у різних сферах життєдіяльності. Так, освіта та виховання надають нам приклади для наслідування. Образи та приклади також існують в інших сферах, наприклад у наукових спільнотах. Функція відволікання від історичного часу – і звернення до позачасовості чи втеча з цієї самої тимчасовості – витіснена у сферу дозвілля. Якщо для традиційної людини будь-яка діяльність знаменувала собою вихід з часу, чи то народження дитини, війна, просування соціальної ієрархії, то для сучасної людини всі ці сфери знаходяться вже в історичній площині (Еліаде, 1996, с. 34). Залишається сфера розваг, а саме: література, кіно, публічні видовища. Саме в цих областях висвічується відхід від історичного часу.

Таким чином міф, через який є священне, відтісняється на периферію повсякденної практики. Дане явище М. Вебер у своїй доповіді для студентів Мюнхенського університету описував як процес інтелектуалізації та раціоналізації. Для пояснення навколишнього світу речей більше не потрібно вдаватися до вічного прообразу, достатньо технічних навичок і деякого рівня наукових знань. Однак для Еліаде це зовсім не означає, що міф зникає під тиском наукового опису світу. Цю тезу відстоювали еволюціоністи від імені Дж. Фрезера та Е. Тайлора. Дана розбіжність Еліаде з класиками релігієзнавства полягає у фундаментальній відмінності розуміння функцій міфу. Якщо для Дж. Фрезера та Е. Тайлора функціональність міфу обмежується описом фізичних явищ як аналога наукового опису світу, то для Еліаде міф пояснює не тільки природні закони природи, але й походження соціальних інститутів, таких як шлюб, держава та інше.

Звісно, наявність міфу не обмежується соціальними практиками сучасної людини. Також риси міфу присутні в історико-філософській думці. Еліаде наводить приклад природного, шляхетного дикуна Ж-Ж. Руссо, що відсилає до структури міфу про Золотий вік. Думка К. Маркса про страждання пролетаріату не обійшлася без міфологічності – Еліаде зауважує, що спокотно-рятивна роль пролетаріату схожа на близькосхідну ідею месіанізму і загальну середземноморську ідею героя-викупника.

Ще одним важливим елементом релігійності є ініціація. У традиційних суспільствах вона має ключову роль духовної зрілості індивіда. Ключове в ініціації – зіткнення і подолання труднощів: будь то перемога над найсильнішим ворогом, духовні та фізичні страждання тощо. Однак Еліаде наводить психоаналіз як хрестоматійну практику, що виражає ініціацію. Так пацієнт повинен повернутися до несвідомого (зійти в пекло) і перевідкрити для себе цей внутрішній світ, який неодмінно зустрічає його неприємними образами та спогадами, внаслідок чого відбувається порятунок від психологічних відхилень. Крім практики, психоаналітичні теоретики, такі як З. Фрейд та К. Юнг, апелюють до поняття дитинства як початкового періоду,

в якому вирішується все подальше життя індивіда, що порівнюється Еліаде з міфом про золотий вік, який присутній у багатьох архаїчних культурах. А прикладом історії філософії є феноменологія Е. Гусерля, суть якої в тому, що потрібно відмовитися від природної установки, тобто від профанного, і як мислячий суб'єкт відкрити реальне, тобто сакральне (Valk, 1992).

З розглянутих понять філософії релігії Еліаде випливає, що запропонований ним підхід до вивчення міфу дуже відрізняється від підходу еволюціоністів, і навіть інших релігієзнавців. Якщо для Дж. Фрейзера та Е. Тайлора міфологічний опис замінюється науковим, то для Еліаде міф не замінюється, а продовжує існувати в камуфльованому модусі. Отже, погляд Еліаде відрізняється від двох домінуючих тенденцій у дослідженні міфу XIX-XX ст.: або міф буквально описує природні феномени, або зміст міфу лише символічний. Підхід Еліаде поєднує обидва підходи і не редукує міф до однієї функції. Можна стверджувати, що визначення людини як «*homo religiosus*» обґрунтовується Еліаде не лише дослідженнями в історії релігій, а й філософськими передумовами. Однак із цього зовсім не випливає, що Еліаде не апелює до соціальних фактів для обґрунтування «природної» релігійності людини як такої. Він наводить безліч прикладів з популярної культури, літератури, а також з історії філософії. Тому позиція Еліаде виходить за рамки філософсько-релігієзнавчих досліджень та звертається до філософської антропології, крос-культурного аналізу, а також психології.



## РОЗДІЛ II

### Осмислення концепту *homo religious* у творчості М. Еліаде

#### 2.1 Релігійність/Сакральність як сутнісна характеристика людського буття

У сучасному світі релігія зберігає статус важливого чинника колективної та індивідуальної самоідентифікації. Цілою низкою причин можна пояснити збереження релігією свого значення. Серед них і те, що вона вважає основу життєвих орієнтацій не в мінливих обставинах тутешнього світу, а у трансцендентному. Ця безумовна стійкість вселяє почуття впевненості, довіру, дає можливість блокувати тривогу. У більшості релігійних культур людина не може довільно змінювати зміст одкровення, що також визначає стабільність картини буття, що приймаються віруючими. Більшість віруючих не має прагнення змінити уявлення про трансцендентне, що зафіксовані догмою.

На індивідуальному рівні релігійна ідентичність пов'язана з антропологічним виміром релігії, оскільки торкається питань усвідомлення себе серед інших, екзистенційних проблем. Такий стан вимагає від дослідника уточнення пізнавальних процедур. Цьому приділяв значну увагу Еліаде, наполягаючи на зміні пізнавальної парадигми у сфері релігійності.

Еліаде зробив вагомий внесок щодо об'єктивного висвітлення проблематики первісних релігійних вірувань. Він розглядає релігійні вірування рівноцінними до всіх інших релігійних виявів людства. Також він впевнений, що архаїчна релігія органічно поєднується зі всіма іншими аспектами мирського життя людини. Саме тому Еліаде наполягав на доцільності вивчення первісних релігійних вірувань разом з соціокультурними аспектами і способом життя аборигенних народів. (Еліаде, 2001, 130-131).

Формотворчими ідеями феноменології релігії Еліаде можна вважати його теорію *homo religiosus* та уявлення про ієрофанію. Протиставляючи

священне і мирське, Еліаде розумів під ієрофаніями «прояв священних реальностей» у реальності повсякденної, тобто ієрофанії є сполучною ланкою, яка поєднує сакральний та профанний пласти буття. По суті, вся історія релігії за Еліаде – це зовсім не лінійний процес розвитку релігії від простого до складного, а прояв ієрофаній, які дослідник класифікував за допомогою патернів. Усі явища релігійного життя не зводяться до жодного з інших видів явищ людського життя. Унікальність і нередукованість релігійного досвіду полягає також у тому, що кожна людина спочатку має досвід сакрального, тобто кожна людина є *homo religiosus*.

Процес активного міфоконструювання, що спостерігається в сучасному масовому суспільстві, неминуче ставить питання про долю *homo religiosus*. За Еліаде, сучасна світська людина не може бути повністю вільна від релігійних переживань, оскільки вона є спадкоємцем арахічного *homo religiosus*, «і в тих наших сучасників, які оголошують себе невіруючими, релігія і міфологія «приховані» в глибині підсвідомості. Це означає також, що можливість знову долучитися до релігійного досвіду життя все ще жива у надрах їх «Я» (Еліаде, 2001, 130-131).

Категоріальне поняття релігійності у Еліаде впливає з усієї релігійно-міфологічної системи його поглядів. Фактично ми можемо констатувати в нього ідею інваріантної сутності релігійного початку, що маніфестується в понятті крипторелігійності (концепція крипторелігійності Еліаде ще в середині ХХ століття стала спробою пояснити тенденції розвитку релігії у суспільстві). Це означає культурну та історичну поліваріабельність форм релігійності, що зберігає при цьому своє базове, домінантне ядро в культурних та особистісних проекціях, що свідчить про іманентний, індетермінаційний характер релігійності. У той же час у теоретико-методологічному відношенні щодо ідей Еліаде ми можемо говорити про неконцептуалізовану (трудноконцептуалізовану) релігійність.

Еліаде застосовує методи сучасної антропології до аналізу релігійних феноменів, завдяки чому йому вдається підібратися до ключових елементів

релігійного досвіду, які від погляду позитивістськи орієнтованого дослідника нерідко вислизають.

Стрижневим поняттям філософсько-релігієзнавчої концепції Еліаде є феномен сакральності. Зрозуміти концепцію сакральності допоможе розуміння етимології самого слова. «Слово «сакральне» має індоєвропейський корінь sak-, що виражає найбільш інтенсивну присутність у своїй найбільш повній формі. Під сакральним у давніх аріїв розумілася відповідність космосу, фундаментальна структура речей, наявна реальність. Це та реальність, на основі якої жерці ведичної релігії прагнули побудувати суспільство. З давніх часів в індоєвропейському мисленні сакральне було тією основою, на якій існує будь-яка реальність. Для первісних та стародавніх суспільств сакральне становить собою уособлення могутності. Воно означає одночасно реальність, сталість, ефективність» (Шелюто, 2010, с. 96).

Феномен сакралізації ґрунтується на базовому постулаті про відтворюваність встановлених архетипічних форм, а її метою є перетворення природно-антропокосмічної субстанції, уподібнення людського образу первісним міфологічним парадигмам. Еліаде підкреслює «відкритість світу» в архаїко-символічному способі існування, яка виражається в ідеї космізації, заснованої на тотожності мікрокосму та макрокосму. Для позиції Еліаде характерним є зближення понять «сакралізація» і «онтологізація» аж до їх ототожнення. Проблема сакрального пов'язана із проблемою існування світу. Світ має онтологічний статус через те, що він причетний до сакрального. Еліаде робить спробу побудувати морфологію сакрального, і розв'язанню цього завдання присвячена робота «Нариси порівняльного релігієзнавства».

Антитезою поняття «сакральне» є поняття «профанне», що в «архаїчної онтології» Еліаде наділяється статусом небуття. Його несправжність пов'язана з відсутністю онтологічної основи у вигляді архетипів, а також з одномоментністю та незворотністю всього, що відбувається в сфері профанного. Логічно поняття профанного можна визначити «від противного»: те, що притаманне поняттю сакрального, відсутнє у понятті профанного.

Аналізуючи природу сакрального, Еліаде постулює дві, здавалося б, взаємовиключних, тези: з одного боку, принципову незрівнянність категорій сакрального і профанного (інакше – священного і мирського); з іншого – їх взаємопроникнення та здатність до взаємопереходу. Подібна наявність постулатів, що суперечать один одному, свідчить про надлогічну природу сакрального і неможливість дефінувати це поняття в логічно-артикульованій формі. Еліаде репрезентує своєрідну імпліцитну діалектику сакрального та профанного, яка проявляється в тому, що сакральне маніфестується у профанне, не втрачаючи при цьому свого онтологічного статусу. При тому, що сакральне є сферою завершеного, воно здатне проявляти себе в непостійності, перебуваючи в становленні, але не ототожнюючись з ним. Надлогічна природа сакрального проявляється в тому, що може бути ототожнено з протилежним собі – профанним, десакралізованим, але водночас відмінне від нього. Переходячи від буття до становлення сакральне не втрачає потенції буття.

Сакральне та мирське Еліаде досліджував у руслі феноменології релігії як певну даність поза історичним контекстом. Відповідно, релігійні феномени вивчалися в їхньому конкретному існуванні з подальшою систематизацією та класифікацією з метою виявлення єдності феноменів одного й того самого типу. Якщо в онтологічному сенсі сакральне тотожно абсолютної реальності, як би розчиняється в ній, то у феноменологічному значенні сакральне є цілісністю, повнотою переживань людини. «Священне – це реальне в його досконалості, це одночасно і могутність, і дієвість, і джерело життя, і родючість» (Еліаде, 2001).

У роботі «Священне та мирське» Еліаде аналізує поняття, винесені в назву, в їхньому конкретному прояві. Він виділяє священний і мирський простір і час, священність природи та космічних релігій, людське існування та священне життя. Священний простір є дещо інше по відношенню до мирського, він дозволяє виявити «точку відліку», якийсь «центр», передбачає деякі святі місця (храм, церква). Мирський простір відносний і однорідний, у

ньому немає точки відліку, а є «аморфна маса нескінченно великої кількості «місць»» (Еліаде, 2001, с. 24).

Мирський час – проста протяжність подій, в яких розгортається звичайне життя. Священний час завжди одне й те саме і представляє продовження вічності, його можна відновлювати в релігійних ритуалах незліченну кількість разів. Мирський час нерідко містифікується, йому надається якийсь сакральний зміст (числа, дати тощо). Подібно до простору та часу освячується природа. Будучи природною сама по собі, для релігійної людини вона представляє божественне діяння, щось створене.

Людське існування, мирське буття також сакралізується. Людина може сприймати працю, задоволення потреб, гру, секс як щось позбавлене священності, але, починаючи з первісного суспільства, їм надавався сакральний зміст (ритуальні жертви, заборони, табу тощо).

Для нерелігійної людини народження, шлюб, смерть – конкретні життєві події, які не мають таємничого, потаємного сенсу, для релігійної людини вони мають сакральне значення. Але ностальгія про сакральність основних подій людського життя зберігається в суспільстві і виявляється у всіляких цивільних ритуалах, яким свідомо чи несвідомо надається священний зміст (святкування Нового року, днів народження, річниці весілля, поминання покійних).

Отже, згідно з Еліаде, сакральне та мирське – самостійні, але взаємопов'язані сфери буття: сакральне вплетено у профанні нерелігійні форми, а релігійне вбудовується у мирське. Для позначення прояву сакрального в якомусь об'єкті використовується термін «ієрофанія», який ми вище згадували. Ієрофанія – виявлення священного в будь-якій чуттєвій достовірності, «щось священне, що постає перед нами». Людина виявляє священне в різних формах: космічні явища, зростання і смерть живих організмів, життєві успіхи та невдачі, сила держави та закону тощо. Усьому, що виглядає незрозумілим, таємничим, недоступним, приписуються священні риси. Не лише релігійним, а й мирським об'єктам надається сакральний зміст.

## 2.2 Архетипи людської свідомості

Завдяки розробкам аналітичної психології К.-Г. Юнга поняття «архетип» добре вивчене у філософській літературі. Саме завдяки Юнгу цей термін став загальноновживаним в інтелектуальному лексиконі сучасності, і, можливо, Еліаде став використовувати його частіше після прочитання праць швейцарського психіатра. Але підхід Юнга не є єдиним, де поняття «архетип» для побудови теорії виступає ключовим. Такому поняттю, як «архетип» у роботах румунського релігієзнавця Еліаде надається особливе значення у контексті реабілітації міфологічної парадигми. Даний термін, що дуже поширений у філософії культури, Еліаде вживає як прообраз всього існуючого, що близько августіанському підходу. Поняття архетипу має вирішальне значення в історико-релігійній перспективі Еліаде, хоча він ніколи не дає чіткого визначення.

Термін «архетип» у Еліаде вперше з'являється в «*Cosmologie și alchimie babiloniană*». Еліаде стверджує, що у всесвіті, де домінує магія, де небеса і земля однорідні, все «причетне» до архетипу. Архетип вважається зразком, який володіє якостями зразкового та священного.

Смислове значення поняття «архетип» в концепції Еліаде істотно інше на відміну від того значення, яке вкладає в це поняття К.-Г. Юнг, який термін «архетип» повністю пов'язував з концепцією несвідомого (Jung, 1969). Еліаде не відмовляючись від категорії «несвідоме» привносить до архетипу свої смислові значення. Еліаде використовує цей термін в його неоплатонічному значенні в емпіричній і трансісторичній парадигмах. Особливістю еліадового підходу є те що він вважає існування архетипів можливим на трьох рівнях свідомості: підсвідомому, свідомому та надсвідомому і кожен рівень функціонування архетипів має свої логічні закони. Однак, підхід Еліаде до вивчення архетипів, на відміну від психологічного підходу Юнга, є онтологічним.

Цікавим є те, що між Еліаде та Юнгом неодноразово виникала бурхлива полеміка щодо філософського бачення на ті чи інші проблеми. Відмінності в їх поглядах простежується не тільки щодо поняття «архетип». В 1952 р. Юнг прочитав величезну працю Еліаде про шаманізм, і вони довго та напружено розмовляли про це. Вони зустрічалися кілька разів протягом наступних кількох років, остання зустріч відбулася у 1959 р., де вони довго розмовляли в саду, головним чином про природу містичного знання. Уривчасті зауваження Еліаде про цю останню зустріч не позбавлені інтересу. Він каже нам, що Юнг більше не виявляв жодного інтересу до терапії та тематичних досліджень, ані до сучасної теології, але він зберіг свою прихильність до святоотцівської теології. Він також знову відзначає розчарування Юнга в науковому правлячому колі.

Філософ наголошує на причетності архетипів до буття і вважає, що лише архетипи є справді реальними. «Архетипові моделі», на думку Еліаде, обумовлюють життя (соціальне і духовне) первісного суспільства – будь-яка дія за зразок бере прадію, яка здійснена предком чи божеством. У структурі «архаїчної онтології» архетипами виконується методологічна функція, будучи умовою існування необумовленою часом повторюваності. Нескінченне повторення відтворення ритуалами архетипів продукує сьогодення.

Взаємозалежність та певний логічний зв'язок простежується між терміном «архетип» та концептом «вічне повернення». Архетипи представляють собою основу, джерело, яке спричиняє парадигмальну повторюваність. Без цієї онтологічної основи неможливе відновлення вічних космогонічних ритмів, на яких вибудовується спосіб життєдіяльності у традиційних культурах. Життя в «космічних ритмах» не передбачає детермінованого часом становлення; воно «виноситься за дужки», трансформуючись в одномоментну буттєвість, репрезентовану космогонічною дійсністю.

Архетип – описове поняття. Еліаде використовує його з метою реконструкції та інтерпретації певної історичної ситуації, так званого

«архаїчного» суспільства. Архетип – це не лише зразкова модель, яку архаїчне суспільство «реактуалізує» через обряди та виражає через міфи. Він має універсальний та первісний характер, оскільки пов'язаний із людським існуванням (Ковтун, 2007). У висновку «Коментарів» Еліаде пише: «Людина могла втекти від чого завгодно, крім архетипічних інтуїцій, створених у той самий момент, коли вона усвідомила своє становище в Космосі».

При тому що погляди К.-Г. Юнга та М. Еліаде на природу архетипів мають багато відмінностей, про що неодноразово говорив, Еліаде відстороняючись від аналітичного підходу Юнга, все ж в їхніх підходах є і спільне: поняття «архетип» і Юнг, і Еліаде пов'язують з колективним початком, який розчиняє особистість або в колективному несвідомому (Юнг), або в кругообігу архетипів (Еліаде).

Буття світу у первісній свідомості втрачає свою цінність, у тому випадку якщо воно – буття не пов'язане з архетипами. Архетипи в даному сенсі не тільки визначають, а й виробляють реальність. У своїх працях румунський філософ використовує універсалістський підхід до архетипів, вказуючи, що на ньому ґрунтується вся застаріла ментальність.

Значення архетипів, окрім того, що вони є вихідними парадигмами, полягає в онтологічній аргументації всього різноманіття первісної культури. «Це свідоме повторення певних парадигматичних дій свідчить про своєрідну онтологію» (Еліаде, 2001).

Архетипи унеможливають історичне становлення, повертаючи архаїчну свідомість у час «поза часом». Внаслідок зв'язку з міфологічною історією вони мають трансцендентне джерело. Не все у людському світі має свій сакральний архетип; те, що його позбавлено, пов'язують у первісній свідомості з безструктурним Хаосом.

Велике значення у роботі архетипів Еліаде відводить ритуалізації, яка вселяє дух життя в безмовні архетипи. Домінантним у механізмах ритуалізації є космогонічний сюжет, що відтворює у своїй цілісності виникнення сущого і



тим самим закладає онтологічний фундамент буття архаїчної людини у світі. Значення терміна «*ab origine*» (від основи) для світу архаїчної культури підкреслюється у працях Еліаде. У системі філософа даний термін набуває значення повернення до міфічних часів. Як відзначають К. Керенї та К.-Г. Юнг у спільній роботі «Введення в сутність міфології», «це повернення до витоків та первісного стану є основною рисою будь-якої міфології» (Пуларія, 2015, с. 21). Таким чином, для первісної свідомості значущий не справжній момент у його самоцінності, унікальності, а події, що сталися в минулому, які для архаїчного світосприйняття стають справжнім сьогоденням. Це свідчить про те, що у надрах архаїчної культури живе опір схильності становленню, й у імпліцитній дихотомії буття-становлення пріоритет віддається буттю. Еліаде всіляко підкреслює, що цінність архетипів для архаїчного світу полягає в їхній інкорпорованості в онтологічну субстанцію. Архетипи конституюють реальність – ця думка є пафосом багатьох праць вченого. При цьому те, що не має аналога у вигляді архетипічної моделі, є справжнім і не-сущим.

Особливістю підходу Еліаде у вивченні архетипів є їх універсалістське трактування: архетипи існують у всіх культурних ареалах в незалежності від регіональних відмінностей. При цьому Еліаде розглядає архетипи не як живі організми первісної культури, які стали надбанням історії, але як праформи, що приховано існують у свідомості і пов'язані з потенційною можливістю їх актуалізації, а також із сутнісними змінами в людській природі: «Осмисливши власну антропологічну символіку, яка є нічим іншим, як варіантом архаїчної системи символів, сучасна людина опанує новий сутнісний вимір, невідомий екзистенційному: це справжня і найвища модальність буття, яка вбереже людину від нігілізму та її історичного релятиву, при цьому не відриває її від історії» (Еліаде, 1987). Методологічний наслідок ідей Еліаде – це положення про наявність релігійного початку у всіх культурах. Природа *homo religious* проявляється на різних рівнях: свідомому, несвідомому та передсвідомому. На кожному з них релігійний початок проявляється в різних модифікаціях.

Еліаде визначає поняття архетипу в образі «Центру Світу» – одному із базових архетипів. При дослідженні сутності Космосу думка філософа відштовхується від категорії «Хаос-Космос», де Космос – сакралізоване буття, яке наділене статусом неминущої реальності. В.М. Сокир, вважає, що Хаос від Космосу відокремлює Світове Древо, тобто метамодель структурованого Космосу. Еліаде зазначає, що в процесі сакралізації відбувається перетворення Хаосу в Космос і велике значення тут полягає у встановленні онтологічного Центру Світу. На думку філософа архетип Центру є у всіх культурах.

У концепції Еліаде храм є зримим втіленням архетипу. Проте сакралізовуватися та освячуватися може будь-який об'єкт культурного та соціального життя людини, а не тільки Храм. Перебування Центру Світу в якомусь просторовому центрі необов'язково, досягнути Центру означає пройти ініціацію, долучитися до священного. Виявлення Центру за Еліаде рівнозначне здобуттю божественної природи, або кажучи в термінах аналітичної психології К.-Г. Юнга «самості». В даному випадку думка Еліаде схожа з ідеями Юнга, і про це свідчить зв'язок між архетипом Центру в концепції Еліаде та архетипом самості у К.-Г. Юнга. Тенденція до сакралізації та тенденція до набуття метафізичного Центру взаємопов'язані. Тенденція до набуття метафізичного Центру існує у двох аспектах: як космологічний Центр світу та центр людської особистості. Ці центри збігаються внаслідок базової подібності мікрокосму і макрокосму.

На думку Еліаде, кожному виду діяльності людини відповідає свій архетип. Такий же архетип відповідає і просторовому середовищу людського світу. Мотив конструювання ідеї Центру – «жага священного простору». «Саме поняття священного місця включає у собі ідею повторення стародавньої ієрофанії, завдяки якій воно виділилося, відокремилося від навколишнього профанного простору і тим самим було освячено» (Еліаде, 2000). Отже, існує розподіл просторових сфер всього існуючого, що носить ціннісно виражений характер. Еліаде зазначає бажання первісних культур до відродження не лише міфічного часу, а й міфічного центрованого простору. За Еліаде, центрований

простір – це в першу чергу сакральний простір. Тенденція до сакралізації, як і тенденція до онтологізації є такою ж самою провідною, суттєвою для первісної ментальності.

### 2.3 Міфи як культурні універсалії

З найдавніших часів людина мислила себе поміщеною в об'ємний енергетичний простір, в якому можливий перехід з фізичного тілесного стану до високодуховного, астрального. Саме Еліаде закликає нащадків побачити у навколишньому просторі та своїй реальності щось всюдисуще в якості надприродної присутності вищого розуму та трансцендентної волі. Джерелом цих сакральних знань філософ називає формат міфів.

Еліаде бачить у міфі якийсь сутнісний для людського буття феномен, який видозмінюючись, відтворюється у різних соціокультурних реаліях. Простежуючи соціальну функцію міфу протягом історії людства, філософ показує, що міфологічне мислення характеризує не тільки первісні культури; воно виявляло свій вплив у філософських концепціях античності, переважало в народному християнстві в середні віки, в ідеології будь-яких мілінаристських рухів; воно знову відроджується у філософії та мистецтві ХХ століття.

Історія неодноразово надає дослідникам фактичне підтвердження політичних рухів, коли лідери та активні діячі переосмислювали події, що вже відбулися на свій лад із пошуком особистої вигоди, при цьому цілі були цілком конкретні, пов'язані з виставленням чинного політичного режиму та його правителів у кращому світлі, щоб уникнути конфліктів із простим народом. У тих чи інших формах міф продовжує виявлятися і в просторі сучасної політики та культури (як масової, так і елітарної).

Відсилаючи до чогось сутнісного, первісного, міф, як зазначає Еліаде, особливим чином проживається його носіями, пробуджуючи та підтримуючи в них особливе почуття причетності. Мова в такому випадку йдеться про так

званий «живий міф». Міф у такому своєму вихідному стані не є лише історією, яку розповідають; він є реальністю, якою (і в якій) живуть. Відповідно, і дослідник, щоб зрозуміти міф, повинен бути здатний подивитися на нього його ж очима.

У роботі «Міф про вічне повернення (Архетипи та повторення)» Еліаде акцентує, що міф в його вихідному коді є формою космічного втілення основних явищ і процесів, які устоялися і вступили в активну фазу задовго до появи людини, а тому вимагають її поваги, поклоніння та розуміння. Еліаде акцентує увагу на тому, що архаїчний міф споконвічно пов'язаний з циклічним сприйняттям життя космосу, всього, що відбувається навколо. Прорив такого світосприйняття зазвичай пов'язують із іудео-християнською традицією. Втім, як вважає автор, філософсько-теологічне осмислення часу та історії в рамках монотеїзму – це доля еліти; в той час як широке народне християнство, як і раніше, багато в чому продовжує мислити в рамках архаїчної традиції вічного повернення (так званий «міф про вічне повернення»).

У своїй трактовці міфу, Еліаде виокремлює п'ять основних функцій останнього (Кучинська, 2018, с. 72):

- міф становить історію подвигів надприродних істот;
- міф є абсолютно істинним, оскільки відноситься до реальності, але, водночас, сакральним, оскільки оповідає про надприродне;
- міф завжди має відношення до творення або створення чогось, тим самим показує парадигму всіх актів людської поведінки;
- міф завжди має гносеологічну функцію, оскільки, пізнаючи міф, людина пізнає й походження речей, що дозволяє їй маніпулювати ними;
- міф завжди в тій чи іншій мірі «проживається», складаючи основу ритуалу.

Далі ми хотіли б поговорити про таку проблему, як втеча від історії у міфі. Ми вважаємо, що у видаленні значення історії, у відмові від безперервного мирського часу слід вбачати своєрідне підвищення метафізичної значущості людського буття.

Підсумовуючи певний підсумок з цього питання, виділимо три основні реєстри осмислення бігу в міфі:

1. Космологічний. Тут біг виступає в етіологічній функції і виступає причиною чи істотною обставиною появи небесних об'єктів і способом комунікації людини та космосу. В даному контексті людина, що біжить є мікрокосмом, а «біжучі» небесні об'єкти – це макрокосм, і вони перебувають у надприродному зв'язку.

2. Біологічний. Здатність людини до довготривалого бігу, іноді перевершує цю здатність у тварин, що часто і швидко пересуваються бігом, виступає зримим проявом фізичного здоров'я, а також дієвим способом знаходження їжі та ухилення від різних небезпек за допомогою рятівної втечі.

3. Соціальний. Високі біологічні якості людини, які виявлені за допомогою бігу, могли забезпечити підвищення соціального статусу.

«Бігуни стали творцями ефективних соціальних практик, а сам біг міг свідчити про психологічний стан людини і був засобом виховання та ініціації підростаючого покоління» (Еліаде, 2001).

#### 2.4 Релігійне світосприйняття сучасної людини

М. Еліаде вважав, що не обов'язково існує зв'язок релігії з вірою в Бога, богів чи духів, релігія може бути віднесена до досвіду священного у всій його повноті. На думку філософа, хоч як це не парадоксально, сакральне є елементом свідомості нерелігійної людини.

Релігійна людина незалежно від історичної епохи та сповідуваної релігії вірить, що священне є абсолютна, незмінна, вічна реальність, яка не тільки панує над світським, а й становить творчий початок по відношенню до світу та людини, а історія «укладена в міфах». «Відтворюючи в сучасному житті події священної історії, повторюючи божественні діяння, людина

розташовується і утримується поряд з богами, тобто в реальному і значущому» (Еліаде, 2001, с. 126).

Головна відмінність нерелігійної людини полягає в тому, що вона заперечує абсолютну реальність Бога, погоджується з відносністю буття, як матеріального, так і духовного. На всіх етапах розвитку цивілізації існували нерелігійні люди, але тільки нерелігійна людина сучасності «вважає себе єдиним суб'єктом та суб'єктом Історії та заперечує всяке звернення до Всевишнього». Виходячи з історичної ситуації, «людина формує себе сама, причому тим більше, чим більше віддаляється вона від священного, чим повніше десакралізує світ. Священне – це головна перешкода на шляху до її свободи, і вона стане справді вільною лише тоді, коли вб'є останнього бога» (Еліаде, 2001, с. 126).

Це тлумачення релігійності і нерелігійності видається дуже актуальним і суттєвим, але Еліаде не заперечує і не захищає його. Румунський філософ розвиває іншу ідею: нерелігійна людина сучасного світу, беручи на себе «трагічну ситуацію», проявляючи «велич та мужність», походить від *homo religiosus* і, всупереч своїм бажанням, є результатом релігійних традицій минулого і сьогодення, і не може «викорінити» з себе всяку релігійність. Світогляд та поведінка невіруючої мирської людини непослідовні та суперечливі. Відкидаючи божественне, сакральне у релігійному вигляді, вона надає прихований або явний сакральний зміст земним, природним явищам та подіям. «Нерелігійна людина у чистому вигляді досить рідкісний феномен навіть у найбільш обмирщених сучасних суспільствах» (Еліаде, 2001, с. 127).

Міфологічне світовідчуття – одна з найважливіших характеристик сучасної масової свідомості. Божественне, трансцендентне, як таке, мало цікавить людей, у тому числі тих, хто відносить себе до віруючих. Люди вважають за краще поклонятися сакральному в мирському образі. Сакральне набуває форми чудес, фетишів, ритуалів. Мирське сакралізується, а сакральне змиряється.

Сучасна людина робить безліч дій, які на вигляд мають світський характер, але в них присутній елемент сакральності. Різні життєві події супроводжуються традиційними мирськими обрядами, але при цьому в них вкладається потаємний символічний зміст і вони несуть відбиток язичництва або інших релігій. Як точно зауважив Еліаде, навіть театр і кіно виконують міфологічну функцію, бо дозволяють людині відволіктися від мирського, перенестись у вигаданий, ілюзорний світ. «Навіть читання виконує міфологічну функцію не тільки тому, що замінює усний фольклор, «але насамперед тому, що подібно до міфу, дозволяє людині «вийти з Часу», оскільки читаючи, «ми поринаємо в інші часові виміри», «переживаємо іншу історію»» (Еліаде, 2001).

## ВИСНОВКИ

Наукові розробки Мірче Еліаде відносяться до проблемного поля філософії та феноменології релігії, теорії міфу. Погляди румунського вченого важливі для вивчення онтології міфорелігійного досвіду, оскільки дозволяють розкрити онтологічні підстави міфу і релігії. Розвиток сучасної гуманітарної науки пов'язаний з необхідністю апробації нових підходів до феномену міфу та архетипів; одним із таких підходів є міфо-релігійна парадигма Еліаде, яку можна позначити як міфо-онтологічну.

Підхід Еліаде можна вважати якісно новою парадигмою у вивченні природи міфу та релігії, в якій міф є реальністю, що не редукується до культурних, соціальних та інших підстав і приналежністю до якої визначається онтологічний статус усіх феноменів людського буття. Вклад Еліаде у розвиток теорії та історії релігій, міфу, етнології, філософії культури величезний. У фокусі його досліджень виявлялися проблеми функціонування міфу та релігії у різних (переважно традиційних) культурах, проблеми співвідношення архетипного буття та історичного становлення у різних типах культур, проблеми міфологізму та історизму, проблеми розуміння різних культурних світів.

Еліаде виступає як послідовний антиредукціоніст, захищає унікальний характер релігійних явищ, що не зводиться ні до чого іншого. Він наполягає на онтологічному незведенні релігійного досвіду до інших видів людських дослідів (психологічного, соціологічного, економічного). Еліаде стверджує, що «релігійне явище може бути сприйняте у своїй справжній сутності, тільки якщо підхід дослідника адекватний досліджуваному явищу, якщо, іншими словами, до нього підходять з релігійним мірилом. Спроба пізнати суть таких явищ засобами фізіології, психології, соціології, економіки, лінгвістики, мистецтвознавства або будь-якої іншої дисципліни приречена на невдачу; при цьому вислизає саме те, що складає їх унікальну і ні до чого не зведену властивість – їхній священний характер.



Еліаде досліджував сакральне та мирське у руслі феноменології релігії як певну даність поза історичним контекстом. Відповідно, релігійні феномени вивчалися в їхньому конкретному існуванні з подальшою систематизацією та класифікацією з метою виявлення єдності феноменів одного й того самого типу. Якщо в онтологічному сенсі сакральне тотожно абсолютної реальності, як би розчиняється в ній, то у феноменологічному значенні сакральне є цілісністю, повнотою переживань людини.

Згідно з Еліаде, сакральне та мирське – самостійні, але взаємопов'язані сфери буття: сакральне вплетено у профанні нерелігійні форми, а релігійне вбудовується у мирське. Для позначення прояву сакрального в якомусь об'єкті використовується термін «ієрофанія», який ми вище згадували. Ієрофанія – виявлення священного в будь-якій чуттєвій достовірності, «щось священне, що постає перед нами». Людина виявляє священне в різних формах: космічні явища, зростання і смерть живих організмів, життєві успіхи та невдачі, сила держави та закону тощо. Усьому, що виглядає незрозумілим, таємничим, недоступним, приписуються священні риси. Не лише релігійним, а й мирським об'єктам надається сакральний зміст.

Визначення людини як «*homo religiosus*» обґрунтовується Еліаде не лише дослідженнями в історії релігій, а й філософськими передумовами. Однак із цього зовсім не випливає, що Еліаде не апелює до соціальних фактів для обґрунтування «природної» релігійності людини як такої. Він наводить безліч прикладів з популярної культури, літератури, а також з історії філософії. Тому позиція Еліаде виходить за рамки філософсько-релігієзнавчих досліджень та звертається до філософської антропології, крос-культурного аналізу, а також психології.

Природа *homo religiosus* проявляється на різних рівнях: свідомому, несвідомому та передсвідомому. На кожному з них релігійний початок проявляється в різних модифікаціях.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Габермас, Ю. (2010). Постметафізичне мислення. *Філософія освіти*, № 1-2 (9), 68-102.

Еліаде, М. (2001). *Священне і мирське. Міфи, сновидіння і містерії. Мефістофель і андрогін. Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання*. Київ: Основи.

Канарська, В. П. (2013). Формування і розвиток вчення Мірча Еліаде про міф. *Наукові праці Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка. Філологічні науки*, № 34, 349–351.

Кислюк, К. В., & Кучер, О. М. (2005). *Релігієзнавство: Підручник для студентів вузів*. Народ. укр. акад. 5-є вид., виправ. і доп. Київ.

Ковтун, Н. М. (2007). Архетип та повторюваність у системі філософських поглядів М. Еліаде. *Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету-2007», 18-19 квітня 2007 року, Київський національний університет імені Тараса Шевченка*.

Ковтун, Н. М. (2019). *Структурно-функціональний аналіз архетипу культурного героя*. Монографія. Житомир: Видавництво ЖДУ ім. Івана Франка.

Кучинська, Л. С. (2018). Мірче Еліаде як видатний дослідник релігії ХХ ст. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Релігієзнавство»*, № 2(14), 69-74.

Михайло, Ю. (2015). Сакральне як феномен культури. *Релігія та Соціум*, №3 (19), 149-156.

Наливайко, Д. (2009). *Сучасна літературна компаративістика: стратегії і методи. Антологія*. Київ: Вид. дім «Києво-Могилянська академія».

Пуларія, Т. (2015). Архетип, міф, символ: до співвідношення понять. *Аркадія*, №1(42), 19-25.

Сарапін, О. В. (2007). Парадокси релігієлогії Мірчі Еліаде. Мірча Еліаде як класик світового релігієзнавства: *збірник наукових статей*, 19-26.

Усачов, В. А. (2012). Звернення до тематики міфу у світовій культурі на рубежі XIX – XX століть. *Наука. Релігія. Суспільство*, № 4, 114-120.

Филипович, Л. О. (1999). Місце і роль релігії в процесах етнонаціональної ідентифікації. *Українське релігієзнавство*, 82-93.

Халіков, Р. Х. (2011). Специфіка застосування феноменологічного підходу під час дослідження раціонального в релігії. *Наука. Релігія. Суспільство*, № 4, 137-141.

Шабанова, Ю. О. (2019). *Філософія культури: підручник*. Дніпро: ЛПРА.

Шелюто, В. М. (2010). Проблема сакрального як світоглядна проблема. *Наука. Релігія. Суспільство*, № 4, 94-101.

Элиаде, М. (2000). Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское. <http://elib.nakkkim.edu.ua/handle/123456789/2788>

Элиаде, М. (2002). История веры и религиозных идей. Перевод Н.Н. Кулаковой, В.Р. Рокитянского и Ю.Н. Стефанова. <http://psylib.org.ua/books/eliad02/index.htm>.

Элиаде, М. Космос и история. [file:///C:/Users/Admin/Downloads/Eliade\\_Mircha\\_Kosmos\\_i\\_istoria\\_Izbrannye\\_raboty.pdf](file:///C:/Users/Admin/Downloads/Eliade_Mircha_Kosmos_i_istoria_Izbrannye_raboty.pdf).

Элиаде, М. (1996). *Мифы, сновидения, мистерии*. Киев: Ваклер.

Элиаде, М. (1998). *Шаманизм: архаические техники экстаза*. Киев: София.

Allen, D. (1998). *Myth and Religion in Mircea Eliade*. 1st ed. Taylor and Francis.

Barbosa da Silva, A. (1982). *The Phenomenology of Religion as a Philosophical Problem with Particular Reference to Mircea Eliade's Phenomenological Approach*. Uppsala.

Boyer, P. (2001). *Religion explained: The evolutionary origins of religious thought*. New York: Basic Books.

Cave, D. (1993). *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*. Oxford: Oxford University Press.

Douglas, A. (1978). Mircea Eliade's View of the Study of Religion as the Basis for Cultural and Spiritual Renewal. <http://www.westminster.edu/staff/brennie/eliade/DougAlle.htm>.

Eliade, M. (1978). *Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashions: Essays in Comparative Religion*. The University of Chicago Press Chicago and London.

Eliade, M. (1963). *The Sacred and The profane*. New York: A Harvest Book Harcourt, Brace & World, Inc.

Jung, C. G. (1969). *Collected Works of C.G. Jung, Volume 9 (Part 1): Archetypes and the Collective Unconscious*. Princeton University Press.

Legeza, O. (2019). M. Eliade's Concept of Myth. *Multiversum. Philosophical Almanac*, № (3-4), 145-158. <https://doi.org/10.35423/2078-8142.2019.3-4.08>.

Nikonovich, N. (2011). El paradigma del mito-ontológico de Mircea Eliade y su significación metodológica. *Anduli: Rev. Andaluza de Ciencias Sociales*, № 10, 121–126.

Valk, J. (1992). The Concept of the Coincidentia Oppositorum in the Thought of Mircea Eliade. *Religious Studies*, 28:1, 31-41.