



Проблемы онтологии и эпистемологии мифо-религиозного опыта: синтез идей М. Элиаде, К.Г. Юнга и С. Грофа



Аннотация. В данной статье исследуются вопросы современной онтологии, эпистемологии и феноменологии мифо-религиозного опыта. Показан когнитивный потенциал и выявлена комплементарность идей М. Элиаде, К.-Г. Юнга и С. Грофа. На основании этого предложена новая концептуальная модель мифо-религиозного опыта: метауровень – концептуальные основания теории, уровень концептуальных обобщений; субуровни – эпистемология, онтология и феноменология мифологического и религиозного опыта. Вводится понятие «интроэпистемы» (внутренней эпистемы), которая присуща самой природе

мифо-религиозного опыта. Отмечено, что несмотря на развитие эпистемологии XIX–XX веков, вопрос об эпистемологии религиозного опыта не был решён в рамках существовавших парадигм. Делается вывод о том, что новые ответы даёт интегрированный подход в рамках трансперсональной парадигмы, онтологии мифа и религии. Определено, что совмещение различных исследовательских стратегий даёт панорамную картину функционирования мифо-религиозного опыта на разных уровнях. Выявлено, что подход М. Элиаде может рассматриваться в качестве метатеории, а также методологии гуманитарно-религиоведческого знания.

Ключевые слова: эпистемология, онтология и феноменология мифа и религии, мифо-онтологическая парадигма М. Элиаде, аналитико-психологическая К.-Г. Юнга, трансперсональная парадигма С. Грофа, неклассическая философия религии, метагегоретическая модель, типология мифо-религиозного опыта, мультидисциплинарные исследования, синтез парадигм современного гуманитарного знания

Nataly A. Nikonovich

The Problems of Ontology and Epistemology of Mythological and Religious Experience: Synthesis of Ideas of M. Eliade, C.G. Jung, S. Grof

Abstract. The article deals with the issues of modern ontology, epistemology and phenomenology of mythological and religious experience. The author postulates the idea that such basic spheres of humanitarian knowledge as the philosophy of culture and ontology of myth and religion can be conceptual core of synthesis of paradigms. The cognitive potential and complementarity of ideas of M. Eliade, C.G. Jung and S. Grof is shown and meta-theoretical model of mythological and religious experience is built on the base of it. Synthesis of ideas of M. Eliade and C.G. Jung promotes the new solution of the classic problem of being and consciousness: one is not derived from the other, but they coincide at the deep level of functioning of culture and consciousness. The paper shows that transpersonal theory is a productive approach to study of the phenomenon of archetypes and mythological forms in culture and consciousness. The article reveals that M. Eliade's ideas can be the base for multidisciplinary research. M. Eliade's approach can be regarded as a meta-theory and methodology of humanitarian knowledge. On the base of the concepts of M. Eliade, C.G. Jung, S. Grof, and J. Campbell there was created an integrated model of mythological and religious experience: existential-personal level is supplemented with transpersonal one. The author offers a new approach to the problem of mythological and religious consciousness, and states that it has both psychological and ontological nature. The article reveals that M. Eliade's religious ontology has a significant cultural and philosophical potential in the development of the strategy of defining the determinants of formation of different identity forms.

Key words: epistemology, ontology and phenomenology of myth and religion, M. Eliade's paradigm of ontology and the phenomenology of myth, C. G. Jung's analytic psychology paradigm, S. Grof's transpersonal paradigm, non-classical philosophy of religion, meta-theoretical model, typology of mythological and religious experience, multidisciplinary research, synthesis of paradigms of modern humanitarian knowledge

Никонович Наталья Анатольевна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Центра историко-философских и компаративных исследований Института философии НАН Беларуси; Республика Беларусь, 220072, г. Минск, ул. Сурганова 1, к. 2; ol_ra@list.ru

Nataly A. Nikonovich – PhD (Philosophy), Senior Research Fellow of the Department of the History of Philosophy and Comparative Studies, Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus; build. 2, 1 Surganova Str., Minsk, Republic of Belarus, 220072; ol_ra@list.ru

Современное гуманитарное знание стоит перед необходимостью выработки новых подходов и синтеза парадигм. В данном контексте представляется значимым проект онтологии религии и культуры М. Элиаде, который даёт основания для построения многомерной модели культуры, учитывающей и экзистенциальные, и онтологические модусы. Необходимость выработки новых парадигм, о которой писал российский религиовед Е. Торчинов [Торчинов, 1997, 11], выдвигает вопрос об основаниях, которые могут быть фундаментом синтеза парадигм. Другой немаловажный вопрос – прояснение путей синтеза и экспликация методологий, фундирующих теоретическую основу подобного синтеза. Этот вопрос существенен, поскольку от исходных методологических посылок зависит конечный результат интеграционных стратегий. Синтез парадигм имеет своим дальнейшим логическим следствием создание новой модели культуры, ингибирующей такие базовые константы, как онтологическая размерность феноменологии религии, трансперсональные подходы в широком диапазоне их модификаций (трансперсональная и гуманистическая психология, экзистенциальная философия), а также фундаментализм хайдеггеровской онтологии. Подобный синтез теоретико-религиоведческого, трансперсонального и аналитико-психологического подходов предпринят в данной работе. Выдвигается идея о том, что такие базовые области гуманитарного знания, как философия культуры, онтология мифа и религии могут быть концептуальным ядром синтеза парадигм.

Научные разработки М. Элиаде относятся к проблемному полю философии и феноменологии религии, теории мифа. Взгляды румынского учёного важны для разработки онтологии мифо-религиозного опыта, поскольку позволяют вскрыть онтологические основания мифа и религии. Развитие современной гуманитарной науки связано с необходимостью апробации новых подходов к феномену мифа и архетипов; одним из таких подходов является мифо-религиозная парадигма М. Элиаде, которую можно обозначить как мифо-онтологическую [Nikonovich, 2011, 121–126]. Это определение фиксирует онтологические элементы его теории мифа и религии. Вне этих смысловых аспектов трудно адекватно понять референции его системы. Следует заметить, что интерпретация, открывая различные ракурсы теоретического познания, должна быть когерентна языку и контекстуальной модели, предложенной самим мыслителем. Также возможно обозначение подхода М. Элиаде как онто-феноменологического, что основано на вычленении в его концепции двух составляющих: онтологической и феноменологической. Мифо-онтологическая дефиниция проекта М. Элиаде имеет определённые методологические следствия, которые заключаются в переосмыслении стратегии исследования культуры, открывающем возможности методологических новаций в проблемном поле философии религии и культуры. В контексте данного обозначения акцент переносится на мифо-онтологическую составляющую, которая также может являться рубрикаторм и классификатором процессов культурной динамики. Об «онтологическом горизонте» применительно к феноменологии религии М. Элиаде пишет и П. Рикер [Рикер, 2002, 55].

После исследований П.Д. Шантепи де ла Соссе, Р. Отто, Г. Ван дер Леува исследования М. Элиаде, которые можно определить как новую парадигму в изучении сущности религии, занимают значительное место в феноменологии религии. В целом можно отметить, что отличительной особенностью такого направления, как феноменология и онтология религии, выдающимся представителем которого был М. Элиаде, является изучение не исторического контекста и условий возникновения религии, а её сущности и характерных особенностей, религиозного опыта и его структуры. «Конечно, можно со всей определённостью подчеркнуть важность изучения истории отдельных религий и попыток создания общей истории религии, поскольку знание истории является одной из предпосылок для понимания современности и даже предсказания будущего», – полагает известный российский религиовед А.Н. Красников [Красников, 2001, 6]. В дополнение к высказанному А.Н. Красниковым можно заметить, что современная философия религии стоит перед необходимостью путей синтеза (философского и методологического) достижений культурантропологических школ, религиоведческой концепции и феноменологической стратегии.

Экспликация экзистенциального измерения онтологии М. Элиаде позволяет говорить о том, что подлинность бытия человеческого субъекта определяется им способностью к когеренции со своим надличностным, репрезентированным в мифах и архетипах, началом. Степенью этого взаимодействия личностного Я и архетипического начала определяется онтологическая глубина существования человека. Поиск подлинного бытия человека сближает подход М. Элиаде с положениями экзистенциальной философии. Помимо этого, сопряжение мифо-онтологической, аналитико-психологической и трансперсональной парадигм открывает новые возможности для исследования онтологии культуры и онтологии сознания в их сопряжении. На основании концепций М. Элиаде, С. Грофа, К.-Г. Юнга, Д. Кэмпбелла возможно создание интегрированной модели мифо-религиозного опыта.

В работах М. Элиаде содержатся предпосылки для комплексного исследования воззрений на природу религиозного начала вышеназванных учёных, что даёт возможность синтезировать достижения мифологического, аналитико-психологического и трансперсонального подходов. Это расширяет проблемное поле философии религии и теории мифа и вскрывает её трансперсональные основания. Воззрения М. Элиаде могут быть дополнены концепцией аналитической психологии К.-Г. Юнга, в которой понятие архетипа и символа также является одним из центральных. В целом подход М. Элиаде базируется на представлении о перманентном присутствии архетипов в сознании и культуре. У К.-Г. Юнга также можно обнаружить подобную идею, но функционирование архетипов переносится им в сферу бессознательного. К.-Г. Юнг даёт следующее определение архетипа: ««Архетип» означает: тупос(отпечаток), определённое образование архаического характера, содержащее, как по форме, так и по смыслу, мифологические мотивы. В чистом виде последние присутствуют в сказках, мифах, легендах, фольклоре» [Юнг, 1995, 37]. Они безличны и всеобщы, являются принадлежащими той части психики человека, которую Юнг обозначил термином «коллективное бессознательное». Вектор психического развития личности оказывается тесно связанным с этими надличностными формированиями. Однако если К.-Г. Юнг представляет психологический подход к изучению архетипов, то подход М. Элиаде можно обозначить как онтологический. К. Кереньи и К.-Г. Юнг в своей совместной работе «Введение в сущность мифологии» [Кереньи, 1997, 11–208] обнаружили сходство истока мифологических событий с древнегреческим понятием начала и первичной субстанции. В аналитической психологии начало рассматривается как регрессия к внутренней глубинной сущности человека, к пластам его бессознательного, где обнаруживают себя мифы. Российский исследователь А.П. Забияко в статье «Константы культуры: генезис и семантика образа лабиринта» подчёркивает следующее: «Другая влиятельная методологическая парадигма интерпретации генезиса устойчиво повторяющихся в культурах объектов опирается на идею фундаментального единства человеческой психики. Эта парадигма имеет длительную философскую, психологическую, антропологическую традицию своего развития. В современных условиях эта идея с большей или меньшей степенью точности применительно к своим выражениям в конкретных концепциях соотносится с теорией архетипов, архетипических образов» [Забияко, 2015, 111].

Коррелятивность содержания элементов мифа, культуры и бессознательного позволяет сделать вывод о том, что архетипы обнаруживают себя как в субстанции культуры, так и в сознании (бессознательном). Из этого следует возможность конституирования нового подхода к проблеме мифо-религиозного сознания: оно имеет как психологическую, так и онтологическую природу. Методологическим следствием идей Элиаде является положение о наличии религиозного начала во всех культурах. Синтез идей М. Элиаде и К.-Г. Юнга способствует новому решению классической проблемы бытия и сознания: одно не выводится из другого, но совпадает на глубинном уровне функционирования культуры и сознания. Учёный подчёркивает причастность архетипов бытию: «Но, единожды реализованная, историзированная, религиозная форма старается освободиться от условий своего места и времени, стать всеобщей, слиться с архетипами» [Элиаде, 2000, 206].

Для понимания сущности понятия «архетип» и функционирования мифо-религиозного сознания большое значение имеет трансперсональная парадигма, представленная С. Грофом, чешским учёным и врачом. Ему принадлежат разработки в области религиозного опыта индивида. Многочисленные исследования, проведённые С. Грофом с использованием техник холотропного дыхания, позволяют увидеть функционирование архетипов на уровне бессознательного в новом ракурсе. Теоретические положения этой парадигмы базируются на многомерном исследовании изменённых состояний сознания, которые оказываются наполненными имеющим культурную значимость содержанием. Трансперсональный подход является значимым в психологической и философской науке, и является целесообразным его использование в данной статье для осуществления глубокого междисциплинарного анализа мифо-религиозного сознания. Исследования С. Грофа показывают, что в подобных состояниях сознания обнаруживается универсальная природа архетипов и мифологических форм, что подтверждает идеи К.-Г. Юнга об общезначимости архетипов.

Одними из самых значительных и глубоких переживаний является корпус трансперсональных переживаний. Под собственно трансперсональными переживаниями в трансперсональном подходе подразумеваются переживания, превосходящие «я» человека, которые можно назвать «метаантропологическими». Их характерная черта – недетерминированность свойствами личности. Именно они, по Грофу, трансцендируют «я» человека. Для трансперсональных состояний сознания характерно релевантное соотношение между внешней и внутренней реальностью, которая предстаёт способной к взаимопроникновению. Имеющая место в изменённых состояниях сознания регрессия к бессознательному также приводит к обнаружению архетипических праформ, существующих за порогом сознания [Гроф, 1996, 73].

Трансперсональная теория является продуктивным подходом в изучении феномена архетипов и мифологических форм в сознании и культуре. Методологическая оправданность данной парадигмы отмечена Ю.М. Сердюковым [Сердюков, 2013, 98]. На первоначальном этапе создания теории (разработки С. и К. Гроф) концептуализация идей данной парадигмы происходила в русле признания базовой недуалистической константы культуры и сознания в виде единой основы, объединяющей трансперсональные символы, знаки и архетипы. Классическая трансперсональная теория, связанная с работами С. Грофа, А. Минделла и других, опиралась на теоретическое допущение о единстве сознания, фундированного ключевыми смыслообразами, существующими в изменённых состояниях сознания.

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

Доцент кафедры психологии Востока и Запада в Калифорнийском институте интегральных исследований Хорхе Н. Феррер [Феррер, 2004] в своей работе «Новый взгляд на трансперсональную теорию» предлагает дальнейшую концептуализацию трансперсональной идеи в виде локализации интроспективного духовного опыта. Фундаментальной идеей здесь является представление не о единстве духовного опыта, а его тематической спецификации в зависимости от типа религиозной либо духовной системы.

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

1. Эпистемология трансперсонального опыта.
2. Культурологические аспекты трансперсонального опыта.
3. Онтологический статус трансперсонального опыта.

На основании объединения идей М. Элиаде и трансперсональной теории возможно конструирование типологии мифо-религиозного опыта. Совмещение различных исследовательских стратегий даёт панорамную картину функционирования мифо-религиозного опыта на разных уровнях. Следует отметить, что фундаментальный анализ религиозного опыта содержится в работе «Философия религии. Систематический очерк» российского учёного Ю.А. Кимелева. Представляется значимой проблематизация вопроса о статусе религиозного опыта, поставленная Ю.А. Кимелевым: «Действительно, познавательное содержание этого опыта, его когнитивный потенциал является совершенно достоверным для субъекта религиозного опыта» [Кимелев, 1998, 50]. Это важный вопрос с точки зрения рассматриваемых проблем, и в контексте данной статьи можно дать позитивный ответ на данный вопрос. Поставленный вопрос вызывает спектр других вопросов – о методологии изучения подобного опыта, стратегиях и теоретико-методологических посылках его интерпретации. Неверифицируемость данного типа опыта не означает его несубстанциальность. Относительно структуры религиозного опыта следует заметить, что наряду с имеющейся типологией Ю.А. Кимелева она может быть расширена. Это связано с вытекающим из религиоведческой парадигмы М. Элиаде пониманием мифо-религиозного опыта как сакрального бытия, что позволяет ингибировать новые компоненты в имеющуюся типологию и расширить её.

В трансперсональной и мифологической теории в широком диапазоне её модификаций можно выделить определённые уровни в интерпретации мифо-религиозного опыта. С одной стороны, это методологический уровень построения концептуальных оснований теории, метауровень, уровень концептуальных обобщений, в результате которого возникает концептуальная модель мифо-религиозного знания. Этот уровень метатеории позволяет в теоретическом отношении обобщить мифо-религиозный опыт, построить собственно философскую модель опыта данного типа. Нами используется дуальный термин «мифо-религиозный опыт» [Nikonovich, 2016, 53], поскольку ряд исследований последнего времени в рамках неклассической философии (М. Элиаде, К.-Г. Юнг, Дж. Кэмпбелл, С. Гроф) даёт основания для использования унифицированного инструментария, который базируется на методологическом принципе однопорядковости мифологических и религиозных феноменов. Прежде всего это связано с постулируемой идеей трансцендентности как мифологического, так и религиозного опыта (Дж. Кэмпбелл), а также онтологией феноменологических паттернов мифа и религии, представленной в трудах М. Элиаде. Это, в первую очередь, касается парадигмального онто-философского, а не исторического анализа, поскольку с точки зрения культурной и исторической антропологии эти феномены принадлежат различным историческим топосам.

Для понимания сущности мифо-религиозного сознания и его структуры важным является следующее замечание представителя аналитической психологии и последователя К.-Г. Юнга Дж. Кэмпбелла: «Основной принцип мифологии, я бы сказал, заключается в следующем: то, что в мифах называется «иным миром», есть на самом деле (в плане психологическом) мир внутренний. А то, что называется «будущим», есть на самом деле «сейчас»» [Кэмпбелл, 2006, 64]. Таким образом, онтология мифа и религии дополняется феноменологией. По Кэмпбеллу, вектор личностного развития напрямую связан с представленностью мифологического содержания в сознании. Психо-феноменологическое измерение мифа, представленное Дж. Кэмпбеллом, может быть дополнено онтологией мифа М. Элиаде, базовые посылки которой не противоречат вышеназванному подходу, но дополняют его. Мифология в данной системе координат субстанциальна, а не атрибутивна. Онтология мифа у Дж. Кэмпбелла – это также онтология человеческого сознания.

Анализируя мифо-религиозный опыт на концептуальном уровне, в нём можно выделить такие подуровни, как эпистемология мифологического и религиозного опыта, онтология и феноменология. Под эпистемологией понимаются когнитивные процедуры исследования, направленные на исследуемый объект. В связи с этим

нами предложено использование термина «интроспистема» (внутренняя эпистема), которая присуща самой природе мифо-религиозного опыта. Феноменология мифо-религиозного опыта содержит экспликацию субстанциальных констант этого опыта в сознании индивида. Это – уровень манифестации мифо-религиозного содержания, в том числе в измерении культуры (на уровне культурных матриц). Онтология включает общезначимые формы этого опыта. Вопрос об онтологии религиозного опыта связан с корпусом проблем об онтологических подуровнях, на которых существует и проявляется этот религиозный опыт. Прежде всего, здесь можно выделить онтологию религиозного субъекта и объекта. Под субъектом понимается носитель религиозного сознания, под объектом – представленность содержимого этого сознания в культуре, его манифестация.

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

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

Вопрос о философско-онтологическом статусе религиозного опыта рассматривался в рамках трансценденталистской парадигмы. Априоризм И. Канта является онтологическим (трансцендентальным) маркером в рассмотрении проблем онтологического доказательства бытия Бога. В дальнейшем понятие трансцендентального «априори» Канта поднимается в работах Э. Трельча. Неокантианской парадигмой, Э. Трельчем на трансцендентальном уровне представлено понимание «религиозного априори» как методологической категории. Можно констатировать, что вопрос, поставленный Кантом, о возможности онтологического доказательства бытия Бога, находит различные методологические решения в посткантовской, и, рассматривая более широко, в неклассической философии. Следует отметить наличие различных концептуальных схем в кантианской и посткантовской методологии. Трансцендентальная философия не только неокантианской направленности предлагала новые решения относительно религиозного опыта и методологических проблем его онтологического статуса. «Религиозное априори» Э. Трельча расширяет концептуальное и проблемное поле трансцендентализма. Однако несмотря на развитие эпистемологии XIX–XX веков, вопрос об эпистемологии религиозного опыта не был решен в рамках существовавших парадигм. Трансцендентализм Канта, фундированный отказом от онтологизма, был ограничен рамками трансцендентального идеализма. Новые ответы даёт интегрированный подход в рамках трансперсональной парадигмы,

онтологии мифа и религии. Этот подход отличается от трансценденталистской парадигмы и базируется на других методологических посылах. Переход от трансцендентализма к парадигме религиозной онтологии ингибирует иное понимание субъекта, которое в данной когнитивной схеме основывается на онтологии религиозного сознания. Ряд исследований позволяет делать вывод о том, что содержание религиозного сознания когерентно его представленности в культуре, и религиозное сознание обладает онтологическим статусом. Идея Бога реальна для познающего субъекта, как и любая другая идея, в этом смысле можно говорить о релевантности этой идеи онтологии сознания.

Как показывают исследования К.-Г. Юнга, Дж. Кэмпбелла, религиозный опыт можно связать с понятием личностной идентичности. Процесс личностной самоидентификации для религиозного сознания центрируется вокруг идеи Бога. Это – центр самосознания религиозного индивида. В рамках гуманистической, трансперсональной и аналитической психологии, а также религиозной философии самоидентификация коррелирует с процессом самопревосхождения – т.е. её осуществление возможно благодаря преодолению обусловленности и ограниченности человеческого «Я», возведению его до метаантропологического уровня. В контексте религиозной философии идентичность можно рассматривать как отождествление с Божественным. Очевидно, что проблема идентичности, преломленная сквозь призму экзистенциализма, выглядит как поиск аутентичного бытия, самоосуществление экзистенции. «Подготовительные медитации устремлённого уводят его разум и чувства от случайных обстоятельств жизни и обращают в сторону внутреннего ядра», – пишет Дж. Кэмпбелл [Кэмпбелл, 1997, 288]. Экзистенциально-антропологическое измерение мифа и религии, как показывают исследования К.-Г. Юнга и Дж. Кэмпбелла, является измерением человеческой самости. Современный мир включает в себя инварианты религиозного начала, о чём свидетельствует высказывание Ю. Хабермаса: «Постметафизическое мышление не сможет понять само себя, если наряду с метафизикой оно не включает в собственную генеалогию религиозные традиции» [Хабермас, 2011, 12].

Таким образом, идеи М. Элиаде могут рассматриваться в качестве мета-теории, а также методологии гуманитарно-религиоведческого знания. В работах М. Элиаде представлен феноменолого-онтологический ракурс религиоведческих проблем. Можно констатировать возможность синтеза мифо-онтологического, аналитико-психологического и трансперсонального подходов. Коррелятивность содержания элементов мифа, культуры и бессознательного позволяет сделать вывод о том, что архетипы обнаруживают себя как в субстанции культуры, так и в сознании (бессознательном). Из этого следует возможность конституирования нового подхода к проблеме мифо-религиозного сознания: оно имеет как психологическую, так и онтологическую природу. Религиозная онтология М. Элиаде имеет значительный культурфилософский потенциал в разработке стратегии определения детерминант формирования различных форм идентичности. Использование дихотомии М. Элиаде «сакральное-профанное» способствует прояснению динамики взаимоперехода сакральных и профанных элементов в культуре.

В сопоставлении с другими парадигмами философии мифа определено, что специфичность подхода М. Элиаде в изучении онтологии мифа заключается в том, что он направлен на рассмотрение мифа «изнутри», с точки зрения самих мифопорождающих структур. В этнопсихологии такой подход назван *emic* – подходом. Его суть заключается в изучении какого-либо типа культуры изнутри ее самой, присутствия ей средствами и мировоззренческими установками. В сущности, М. Элиаде представляет подобный *emic* – подход в теории мифа.

Идеи М. Элиаде можно развивать в самых различных направлениях – от фундаментальной онтологии мифологизированных культур до построения теории идентичности, где под основанием личностной идентичности понимается обретение целостности человеческого бытия, целостности личности и идентификация с собственным трансперсональным центром. Подход М. Элиаде дает основания для построения многомерной модели культуры, ингибирующей такие её составляющие, как миф, религия, религиозная антропология. Масштабный синтез, предпринятый

М. Элиаде, даёт основания для постулирования взаимосвязанной онтологии сознания и онтологии культуры. Бытийственность для М. Элиаде – это возвращение как к истокам культуры, так и к основаниям человеческого бытия. Значение междисциплинарного синтеза М. Элиаде заключается в том, что он ингибирует теорию мифа, философию религии и религиозную антропологию. На основании его идей можно построить недуалистичную модель культуры, в которой существует когеренция личностного и надличностного начал. Идеи М. Элиаде позволяют по-новому взглянуть на природу религиозного опыта и могут быть основой мультидисциплинарных исследований.

Библиографический список

1. Гроф, С. Человек перед лицом смерти: пер. с англ. / С. Гроф, Д. Хэлифакс. – М.: Изд-во Трансперсон. ин-та; Киев: Airland, 1996. – 244 с.
2. Забияко, А.П. Константы культуры: генезис и семантика образа лабиринта / А.П. Забияко // Религиоведение. – 2015. – № 1. – С. 110–125.
3. Кереньи, К. Введение в сущность мифологии / К. Кереньи, К.Г. Юнг // Душа и миф: шесть архетипов / К.Г. Юнг; сост. В.И. Менжулина; пер. с англ. А.А. Юдина. – Киев; М., 1997. – С. 11–208.
4. Кимелев, Ю.А. Философия религии: системат. очерк / Ю.А. Кимелев. – М.: Nota Bene, 1998. – 423 с.
5. Красников, А.Н. Тенденции современного религиоведения / А.Н. Красников // Религиоведение. – 2001. – № 1. – С. 5–9.
6. Кэмпбелл, Д. Герой с тысячей лицами: миф, архетип, бессознательное / Д. Кэмпбелл; пер. с англ. К. Семенова. – Киев: София, 1997. – 335 с.
7. Кэмпбелл Д. Пути к блаженству: мифология и трансформация личности / Д. Кэмпбелл ; пер. с англ. А. Осипова. — М.: Открытый Мир, 2006. – 320 с.
8. Рикер, П. Конфликт интерпретаций: очерки о герменевтике / П. Рикер; пер. с фр. и вступ. ст. И.С. Вдовиной. – М.: Канон-пресс-Ц; Кучково поле, 2002. – 623 с.
9. Сердюков, Ю.М. Проблема трансцендентального субъекта в историко-философской перспективе (от И. Канта до С. Грофа) / Ю.М. Сердюков // Религиоведение. – 2013. – № 3. – С. 88–102.
10. Торчинов, Е.А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния / Е.А. Торчинов. – СПб.: Петерб. востоковедение, 1997. – 384 с.
11. Феррер, Х. Новый взгляд на трансперсональную теорию: Человеческая духовность с точки зрения соучастия : пер. с англ. / Х. Феррер. – М.: АСТ [и др.], 2004. – 397 с.
12. Хабермас, Ю. Между натурализмом и религией: филос. ст. / Ю. Хабермас. – М.: Весь мир, 2011. – 331 с.
13. Элиаде, М. Образы и символы (эссе о магико-религиозной символике) / М. Элиаде // Миф о вечном возвращении: избр. соч.: пер. с фр. / М. Элиаде; науч. ред.: В.П. Калыгин, И.И. Шептунова. – М., 2000. – С. 127–247.
14. Юнг, К.-Г. Тэвистокские лекции. Аналитическая психология: ее теория и практика / К.Г. Юнг ; сост., предисл. и пер. с англ. В. Менжулина. – Киев: СИНТО, 1995. – 228 с.
15. Nikonovich, N. El paradigma del mito-ontológico de Mircea Eliade y su significación metodológica / N. Nikonovich // Anduli: Rev. Andaluza de Ciencias Sociales. – 2011. – № 10. – P. 121–126.
16. Nikonovich, N. El proyecto de la ontología religiosa de M. Eliade y el problema de la síntesis de los paradigmas / N. Nikonovich // Pensamiento Americano. Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Corporación Universitaria Americana. – Barranquilla, Colombia. – 2016. – № 9(16). – P. 45–57.

References

1. Grof S., Halifax J. *The Human Encounter with Death*. E.P. Dutton, New York, 1978 (Russ. ed.: Grof S. *Chelovek pered litsom smerti*. Moscow, Izdatel'stvo Transpersonal'nogo instituta; Kyiv: Airland, 1996, 244 p.) (in Russian).
2. Zabyako A.P. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveshchensk, 2015, no. 1, pp. 110–125 (in Russian).
3. Jung C.G., Kerényi C. *Essays on a Science of Mythology*. Bollingen Foundation. New York, 1949, Four Archetypes, Princeton University Press, 1959 (Russ. ed.: Keren'i K. *Dusha i mif: shest' arkhетipov*. Kyiv; Moscow, 1997, pp. 11–208) (in Russian).

4. Kimelev Yu.A. *Filosofiya religii: sistematicheskii ocherk* [Philosophy of Religion: Systematic Essay]. Moscow: Nota Bene, 1998, 423 p. (in Russian).
5. Krasnikov A.N. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveshchensk, 2001, no. 1, pp. 5–9.
6. Campbell J. *The Hero with a Thousand Faces*. Bollingen Series XVII, Princeton University Press, 1972 (Russ. ed.: Kempbell D. *Geroy s tysyach'yu litsami: mif, arkhetyp, bessoznatel'noe*. Kyiv: Sofiya, 1997, 335 p.) (in Russian).
7. Campbell J. *Pathways to Bliss. Mythology and Personal Transformation*. New World Library, 2004 (Russ. ed.: Kempbell D. *Puti k blazhenstvu: mifologiya i transformatsiya lichnosti*. Moscow: Otkrytyi Mir, 2006, 320 p.) (in Russian).
8. Ricoeur P. *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Ed. Don Ihde, trans. Willis Domingo et al. Evanston: Northwestern University Press, 1974 (1969) (Russ. ed.: Riker P. *Konflikt interpretatsiy: ocherki o germenevike*. Moscow: Kanon-press-Ts, Kuchkovo pole, 2002, 623 p.) (in Russian).
9. Serdyukov Yu.M. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveshchensk, 2013, no. 3, pp. 88–102 (in Russian).
10. Torchinov E.A. *Religii mira: Opyt zapredel'nogo. Psikhotehnika i transpersonal'nye sostoyaniya* [Religions of the World: An Experience of the Transcendental. Psychotechnics and Transpersonal States]. St. Petersburg, Peterb. vostokovedenie, 1997, 384 p. (in Russian).
11. Ferrer J.N. *Revisioning Transpersonal Theory. A Participatory Vision of Human Spirituality*. State University of New York Press, 2002 (Russ. ed.: Ferrer Kh. *Novyy vzglyad na transpersonal'nuyu teoriyu: Chelovecheskaya dukhovnost' s tochki zreniya souchastiya*. Moscow: AST, 2004, 397 p.) (in Russian).
12. Habermas J. *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2005 (Russ. ed.: Khabermas Yu. *Mezhdu naturalizmom i religiy: filosofskie stat'i*. Moscow: Ves' mir, 2011, 331 p.) (in Russian).
13. Eliade M. *Le mythe de l'éternel retour*. Gallimard, 1949 (Russ. ed.: Eliade M. *Mif o vechnom vozvrashchenii*. Moscow, 2000, 247 p.) (in Russian).
14. Jung C.G. *Analytical Psychology: Its Theory and Practice (The Tavistock Lectures)*. London; Henley, Routledge & Kegan Paul, s.a (Russ. ed.: Yung K.G. *Tevistokskie lektzii. Analiticheskaya psikhologiya: ee teoriya i praktika*. Kyiv: SINTO, 1995, 228 p.) (in Russian).
15. Nikonovich N. *Anduli: Rev. Andaluza de Ciencias Sociales* [Anduli: Andalusian Journal of Social Sciences]. 2011, no. 10, pp. 121–126 (in Spanish).
16. Nikonovich N. *American Thought. Journal of the Faculty of Humanities and Social Sciences of the American University Corporation* [Pensamiento Americano. Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Corporación Universitaria Americana]. Barranquilla: Colombia, 2016, no. 9 (16), pp. 45–57 (in Spanish).