

С.Д. Абрамович
д.филол.н., профессор,
академик Академии Наук Высшего Образования Украины,
зав. кафедрой славянской филологии и общего языкознания,
Каменец-Подольский национальный университет имени Ивана Огиенко

S.D. Abramovich
PhD, Professor,
Academician Academy of Higher Education of Ukraine,
Head of the Department of Slavic Philology and General Linguistics,
Kamenetz-Podolsk National University Ivan Ohienko
(tammuz45@mail.ru, +380505338906)

SACRUM В КУЛЬТУРЕ КАК НАУЧНАЯ ПРОБЛЕМА

Аннотация. В науке утвердилось мнение, что Sacrum – категория историческая, преходящая, вопреки традиции Средневековья, в котором она была центральной категорией культуры. С научной точки зрения религиозность считается эквивалентом невроза. Но описание функционирования мозга само по себе не отвечает на вопрос, является ли религиозный опыт человека заблуждением. Большинство населения Земли является религиозным, и оказывается, что большинство человечества шагает не в ногу с представителями медико-материалистической мысли. Эмоционально взаимодействуя с силами мироздания, которые, по взгляду верующего, господствуют над всеми известными и неизвестными вещами, человек преодолевает экзистенциальный страх и вооружается особым видом психологического познания, религиозного опыта. Религия является родовым отличием сознания человека и фундаментом культуры, а история религии, по преимуществу, – история формирования аксиологии все более высокого порядка.

Annotation. In science established view that the Sacrum – a historical category, transient, contrary to the tradition of the Middle Ages, in which it was the central category of culture. From scientific point of view Religiousness is considered a neurosis equivalent. But the description of brain functioning itself doesn't answer the question, whether religious experience of a person is delusion. Many people of the Earth's population are religious and it turns out that the majority of mankind doesn't keep step with representatives of medical-materialistic thought. Emotionally engaging with the world powers, which are, according to the conception of a believer, authoritative over all known and unknown things, a man overcomes existential fear and arms with special kind of psychological cognition, religious experience. Religion is the generic distinction of human consciousness and culture foundation and the history of religions, for the most part, – the history of the formation of axiology all higher order.

Ключевые слова: Sacrum, религиозный опыт, культура, Средневековье, Модерн, Постмодерн.

Key words: Sacrum, religious experience, culture, Medieval, Modern, Postmodern.

Религия генетически является фундаментом культуры – вспомним тезис Дж Фрезера: *вся культура сошла со ступеней храма*. По Э. Дюркгейму, всем религиям присуща дифференциация мира на сферы сакрального и профанного, и это глубоко верная дифференциация; но при этом первая сфера мыслится замкнутой и табуированной системой, навязанной той или иной социальной верхушкой, и создается впечатление, будто Сакральное – категория историческая, преходящая. Именно так, исходя из установок просветительской мысли, и воспринимает Сакральное пози-

тивная наука XIX-XX вв. с ее гиперкритической установкой относительно религии, в первую очередь – наследия Средневековья, в котором Сакральное было центральной категорией культуры. Христианская эпоха исходила из тезиса Августина об испорченности человеческой природы, но стремилась поднять человека до ангельского уровня. Характерно, что в византийской культуре, наиболее последовательной в этом отношении, вообще отсутствует интерес к «притягательности зла»: она стремится к обожению человека, и все остальное здесь понимается как «профанное», в том числе – мир человеческого, повседневных житейских ценностей – сообразно известному разделению людей на телесных, душевных и духовных у ап. Павла. Сегодня мы живем в лоне секуляризованной европейской культуры, в которой теоцентрическая картина мира сменяется антропоцентрической; характерна знаменитая фраза Маркса: *я человек, и ничто человеческое мне не чуждо*. Но именно поэтому выпендренные порывы Средневековья тут воспринимаются как, мягко говоря, заблуждение. В эпоху Модерна и Постмодерна, при сохранении инерционного уважения к аксиологии Средневековья, возобладал все же дух протеста и отрицания. Распространился циничный скепсис, разлился эрос без границ, опозтезированы были убийство и садизм, оккультные полеты в темную даль сатанинского и еще много того, что высвободилось из недр человеческой души после падения церковного авторитета. При этом *Модерн*, как отмечает сегодняшний российский философ, *вопреки реальному положению вещей, активно конструирует концепцию «низменности» человеческой природы и стремится доказать, будто человек был таким всегда* [7, с. 54]. Впрочем, ругать опыт Средневековья, что принято было со времен Вольтера, как-то уже не получается, особенно после исследований Ле Гоффа и им подобных работ. Как утверждает сегодняшний французский исследователь А. Бульнуа, именно Средневековье поставило те основные вопросы, которые эпоха Модерна и Постмодерна лишь варьирует и перетасовывает [3].

И, как говорится в русской пословице, свято место пусто не бывает. *Sacrum* сначала пробуют, в духе господствующей в Век Разума художественной системы классицизма, заменить Прекрасным. Характерно, что именно на рубеже XVIII–XIX вв., когда борьба с христианской культурным наследием ведется уже вполне открыто, рождается новое понятие – эстетического (книга А. Баумгартена «Эстетика»), которое теснит привычное превалирование этических критериев. Кант уже видит специфику искусства исключительно в блестящей внешней форме. Поэтизируется, впрочем, теперь только то, что, грубо говоря, «можно пощупать», а не полеты в небо; то, что К. Маркс восторженно именовал чувственным блеском вещей, гипнотизирует и массовое сознание, и слой интеллектуалов. В XIX веке в Европе наступает эпоха тотальной очарованности материей, ее гламурными переливами; материя выступает как замена понятия «Бог» – и в науке, и в художественном творчестве, и – все шире – в массовом сознании. Это совпадает с серьезным смещением аксиологических акцентов: святыней объявляются, как и в добрые старые языческие времена, ценности политические (родина, государство, народ, вождь), семейные (материнство или ребенок), или такие попоранные некогда интеллектуалами Средневековья вещи, как богатство, самоценное телесное здоровье, сексуальная активность и даже полное отсутствие моральных табу. В итоге борьбы за материальные блага, утопические мечты, как и следовало ожидать, переформируются. Уже не только в Европе, но и в мировом масштабе, возникают т. н. «секулярные религии», строя-

щиеся, как и в языческие времена, на обожествлении тех или иных материальных объектов. Сакрализируются материальные блага: пища, деньги, род и племя, сексуальная энергия и, конечно же, партийные вожди: достаточно вспомнить культы Гитлера, Сталина или Мао Цзэдуна и то немаловажное обстоятельство, что идеи, которые они выдвигали, почитались настоящими человеческими жертвоприношениями в невероятных масштабах. Размах человеконенавистничества в освободившемся от христианского Sacrum'a постренессансном обществе, особенно в XX веке, сопоставим разве что с устрашающими культами Центральной Америки, за искоренение которых многие сегодня с глубоким чувством упрекают христианских колонизаторов.

В результате часто наблюдается редукция категории Sacrum как таковой или ее полная профанация. Рядом друг с другом функционируют сакральные и псевдосакральные правды – христианская, исламская, иудейская, языческая, националистическая, коммунистическая, правда сексуальных меньшинств и правда разъяренных их притязаниями домохозяек и т.д. Чему только нынче не поклоняется человек. Один лишь пример: в Париже середины XX века существовала четырехтысячная секта почитающих лук, который, по их представлениям, живет вечно. Есть и немалое количество «синкретических» вариантов. Более того, фактически сегодня достаточное количество людей уже молчаливо согласны с тем, что фразы типа «священный долг перед ...» (родиной, семьей, любимым человеком, учителями и т.п.) – это просто красивые риторические формулы, не обязательные к исполнению, а главное – телесное здоровье и деньги, этот, как выразился М. Бахтин, *эквивалент личной свободы*.

Но при этом увлеченный финансист, жуир-плейбой или вдохновенный поклонник победоносной техники будущего, равно как и адепт расовой или классовой идеи, ни за что не признается, что его сознание религиозно по своей структуре. Он мыслит себя трезвым и просвещенным ценителем материальных благ в этом лучшем (или, по крайней мере, единственном, «данном нам в ощущениях») из миров. Недаром и политико-экономическими доктринами Нового времени, и просто обывательским сознанием активно эксплуатировалась «научно-материалистическая» база того или иного учения или определенной гедонистической концепции. Как пошлые идеалы обывателя, так и утопические фантазии тоталитарных режимов непременно облекались в «научные» термины.

Соответственно в собственно научной мысли, выдвигаемой в культуре Модерна и Постмодерна на то главное место, которое прежде занимала религия, Sacrum вообще стало трактоваться как фата-моргана. И это уже стабильная ситуация.

В аннотации одной медицинской статьи, не так давно опубликованной в авторитетном американском издании, проблема религиозного опыта человека формулируется с четкостью надгробной надписи: «Религиозный опыт основан на деятельности головного мозга, как и любой человеческий опыт. Предпосылки к нейрональным основам религиозно-мистического опыта могут быть выведены из симптоматики височно-лимбической эпилепсии, опыта терминальных состояний и приема галлюциногенных веществ. Эти психические расстройства и состояния могут вести к деперсонализации, потере связи с реальностью, экстазу, ощущению вневременности и внепространственности и другим переживаниям, поддерживающим религиозно-мистические интерпретации. Религиозные заблуждения являются важ-

ным подтипом отклонений при шизофрении и зависящие от настроения религиозные заблуждения – типичной характеристикой маниакально-депрессивного психоза <...> височно-лимбическая система помечает столкновения с внешними или внутренними стимулами как безличностные, нереальные, крайне важные, гармонические, приятные и т. д., тем самым давая основания религиозной интерпретации событий» [13, с. 498]. Ход мысли авторов понятен, но он входит в противоречие с тем фактом, что подавляющее большинство населения Земли и сегодня все же религиозно¹.

Получается, что большинство человечества идет не в ногу с нашими представителями медицинско-материалистической мысли. Да, конечно, мудрецов среди людей всегда бывало гораздо меньше, чем всех прочих, но что-то не припоминается, чтобы в истории культуры вот так тотально объявляли безумными или балансирующими на грани безумия большую часть живущих на земле. Ни вычленение варны мудрецов-брахманов из прочего древнеиндийского сообщества, объявленного в Ведах «скотом богов», ни трактовка в буддийской Дхаммападе сансарического сознания большинства людей как «глупости», ни провозглашение в христианстве тезиса о спасении лишь «малого числа» не были столь категоричны. «Глупость», глухота к мудрости понимались здесь как нечто «природное», низменное, внеположное культуре, но ни в коем случае не как патология в медицинском смысле. Исав Библии, этот «мясной» здоровяк, не умеющий выговорить слово «чечевица», за которую он продает свое первородство Иакову, и называющий лакомое чечевичное варевое просто «красным», вызывает сочувствие, но не объявляется больным. Он всего лишь недостаточен, и общение с ним тягостно. В новейшей же научно-естественнической картине мира все оказывается гораздо страшнее: большинство людей просто-таки скользит по наклонной плоскости в бездну шизофрении, эпилепсии и маниакально-депрессивного психоза. Очевидно, наставления создателей Вед, Моисея, Христа и Мухаммеда не прошли бесследно. Тем не менее, видимо, в глазах Салвера и Рабина именно Исав – это то, что надо. «Ненормален» с этой точки зрения скорее уж Иаков, трепетный романтик, отчаянно похитивший у тупого брата-близнеца никому не нужное право на первородство; этот чудаковатый, отслуживший четырнадцать лет за любимую Рахиль (мало ли девушек на свете?!); этот юродивый, принявший за реальность увиденную во сне лестницу между небом и землей, по которой спускаются ангелы; этот бесноватый, будто бы вступивший в осязаемую борьбу с самим Богом. Однако движение культуры определяют все же не «исавы», а «иаковы».

Божество, по известному определению Р. Отто, предстает в религиозном опыте человека как *нуминозное*, нечто принципиально Иное по отношению к опыту

¹Данные статистики о состоянии умов на нашей планете крайне разноречивы, но все же позволяют говорить о том, что верующих значительно больше, чем атеистов. Так, с одной стороны, по последним данным международного центра социологических исследований Gallup International Association, отразившим опрос около 70 % населения Земли, лишь 59% жителей планеты считают себя религиозными, 23% заявили, что они не являются религиозными, а 13% назвали себя убежденными атеистами – но даже если это так, верующих все же более половины. С другой стороны, демографическое исследование, проведенное Pew Research Center в более чем 230 государствах и на разных территориях, показало совершенно иное: верующими считают себя примерно 5,8 млрд из 6,9 млрд жителей Земли; это исследование базировалось на анализе более 2,5 тыс. переписей и опросов. В той же России, пережившей активную секуляризацию со времен реформ Петра I, а затем – почти столетие принудительного атеизма, сегодня неверующие составляют лишь 16% (данные Всероссийского центра изучения общественного мнения за 2007 г.) [см.: 4, 9].

житейскому, эмпирическому, иными словами, как нечто, вызывающее трепет. А если трепет перед Sacrum возникает все же не в результате сбоя в мозговой деятельности? А что, если он, пользуясь формулой Салвера и Рабина, «может быть выведен» изоощущения Божества, *предшествующего* всем этим височным вибрациям? Можно ведь «выводить» не только из эмпирических фактов, но и наоборот. Ведь само по себе описание функционирования головного мозга не дает ответа на вопрос, является ли заблуждением религиозный опыт человека. Пускай нейронаука сегодня вплотную приблизились к проблеме описания физиологии переживания мистического опыта, минуя описание физиологии сознания индивидуума. Это не снимает вопроса, вечного, как мир: что же все-таки та «реальность», незыблемая вера в которую движет Салвером и Рабином? Понятно: ученым-материалистом руководит монистическая идея: *мир должен быть единым* (конечно же – «реальным», «материальным»). Но, по сути, это стремление можно определить как *гипостазирование* – приписывание абстрактной сущности – существительному *материя* – предметного существования, что может быть классифицировано как логическая ошибка. Ведь взгляд на материю в современной естественнической мысли основательно изменился по сравнению с XIX-XX веками: сегодня в естественных науках проблема Бога трактуется уже не так однозначно, как до недавнего времени. Последние исследования в области квантовой механики как будто прямо указывают на существование некоей силы, специально сконструированной для нас эту Вселенную с ее благоприятными для возникновения жизни условиями: такой подход получил название антропного принципа. Некоторые из ученых-позитивистов прямо утверждает идею существования Бога. Темплтоновскую премию в 2010 г. получает Ф. Айала, математически доказавший существование Бога – согласно его взгляду, мир был создан идеально, а испортила его эволюция, этот бунт Творения против Творца, стремление, так сказать, беспрепятственно развиваться «по моему хотению». Таким образом, современная позитивная наука теперь часто пытается объективно определить точки соприкосновения религии с научным знанием, и тем более такой интерес должен быть естественным для религиоведа и философа. Тем более, что религиозный опыт – все же чрезвычайно распространенная психологическая реальность, без которой в культуре многое бы просто не могло возникнуть. Как писал основоположник экспериментальной психологии Т. Флурнуа, даже «совершенно выключая метафизические проблемы, вытекающие из коэффициента или чувства трансцендентности, психология не перестает признавать самый факт этого чувства и исследовать его насколько возможно точно во всех его оттенках и изменениях, как психический элемент, являющийся составной частью религиозного опыта» [10, с. 210].

Неудивительно, что возникает такая синтетическая дисциплина, как нейротеология, которая пытается, соединяя точки зрения физиологии, психологии и физики, ответить на неизученные до сих пор вопрос: какие изменения происходят в человеке и в среде, его окружающей, во время религиозного транса. И такие исследования вовсе не обязательно ведут к «развенчанию религии». Любопытно вспомнить, что не так давно, по информации журнала *Psychological Science*, в Торонтском университете исследовательской группой М. Инцлихта был использован тест, позволяющий судить о способности человека переключать внимание и реагировать на изменения ситуации. Эксперимент показал, что активность определенного отдела мозга при обнаружении ошибки пребывает на более низком уровне у верующих

(что свидетельствует об отсутствии избыточной тревожности), и при этом количество правильных ответов у верующих выше [см.: 8]. Согласимся, что, при очевидной необходимости «всегда быть настороже», жизнь не может превратиться в сплошной стресс без роковых последствий.

Религия – не тупиковый «виртуальный экстаз»: она не противостоит реальности, а, напротив, знаменует жизнеохранительное и сотериологическое начало бытия и устанавливает соответствующие этические нормы, способствуя уверенности людей в смысле существования. Из всех религий разве что буддизм и джайнизм, щедро насыщенные философской рефлексивностью, да как-то, видимо, генетически связанный с ними (или типологически им подобный) гностицизм рассматривают жизнь и вообще материальное бытие как «ошибку»; все прочие – от язычников и даже сатанистов до приверженцев авраамических религий – практически трактуют жизнь как благо.

Этому никак не противоречат наблюдения американского исследователя Г. Пола, который делает вывод, что наиболее религиозные общества сегодняшнего мира являются одновременно и наиболее нищими [12]. Вывод, направленный против распространенного на Западе мнения, будто религиозность способствует процветанию, что и говорить, звучит уничтожающе. Но, не говоря уж о том, что как-то не слишком красиво попрекать людей их бедностью, антирелигиозный Г. Пол явно пребывает под имплицитным воздействием издавна доминирующей в Америке протестантской доктрины, согласно которой приумножение материального богатства есть знак Божьего благоволения, и опровергает, по сути, именно ее, а не благотворность религиозности как таковой. Ведь аксиология не-протестантских регионов (даже христианских более традиционного склада) не включает богатства как неперемennого критерия полноценности жизни, так что залп Г. Пола по религии нацелен явно не в суть ситуации. Кроме того, как известно, именно в наиболее богатых странах сегодняшнего мира наблюдается наиболее массовая устремленность в виртуальные миры через такие суррогаты духовности, как наркотики, алкоголь или компьютерные игры. Заметим также, что оскудение религиозности наблюдается в основном в промышленно развитых странах Европы, Северной Америки, а также в таких азиатских странах, как Израиль, Япония и Южная Корея, представляющих собой общество потребления, в котором энергия людей тратится на массовую погоню за объективно ненужными материальными вещами, что угнетает и сужает духовную сферу. Но вот, скажем, весьма благополучные с точки зрения материального благополучия скандинавские страны, где дозволяются фактически все радости телесного бытия, стойко лидируют по числу самоубийств – видно, таки не хлебом единым жив человек.

Наше сознание не удовлетворяется одной лишь рационалистическо-научной картиной мира. Мозг человека представляет собой два полушария не случайно: одно управляет математически логическими операциями, второе – сферой эмоций, предчувствий, снов, поэзии. Только во взаимодействии этих двух начал психическая деятельность человека оказывается полноценна и полновесна.

Но, конечно, тут возникает и проблема *достоверности ценности религиозного переживания человека*, возникает и вопрос: кто глубже понимает религию – тот, кто трепещет перед Sacrum, или тот, кто рассматривает все это, как врач – болезнь? Особо осложняется ситуация из-за распространения всяческого шарлатанства. Од-

нако очевидно, что именно религиоведу войти в этот зыблущийся, как фата-моргана, мир просто необходимо. Эра кабинетных ученых, вписывавших факты в определенные схемы, прошла. Сегодня больше доверия оказывают исследователю, который, скажем, изучая верования какого-нибудь дикого племени, сам вошел в эту систему, был подвергнут соответствующей инициации, лично пережил тот специфический транс, который впоследствии опишет в научной работе. Следует радикально перестроиться на исследование религиозных феноменов не «извне», а «изнутри»; здесь должен доминировать не социально-политический или медицинско-физиологический подход, а психологический. Современная психология употребляет понятие *измененное состояние сознания* преимущественно по отношению к таким явлениям, как архаичное шаманство с его употреблением наркотических веществ (современная «психоделика» является подражанием такой модели). Но уже распространяется употребление этого определения применительно ко всякому состоянию религиозного транса: опыты, проведенные над людьми, находящимися в этом состоянии, свидетельствуют о многочисленных глубоких физиологических изменениях в организме. Установлено, что в момент интенсивного религиозного переживания мозг необычно активен, выделяя переживаемое как нечто «особо важное». Все это никак не покрывается понятием «темный религиозный фанатизм»: сознание, напротив, работает с повышенной энергией и точностью; эмоции делаются чрезвычайно бурными и одновременно контролируемыми со стороны интеллекта. Если бы в религии этого момента не существовало, она действительно была бы сплошным «опиумом для народа». Легко насмеяться над каким-нибудь шаманом, который вводит себя в транс посредством галлюциногенного напитка и неистового кружения под звуки бубна. Но подобный транс переживали – без бубна и наркотика – и лица, которых считают светочами человечества и деятельность которых меняла облик мира.

Для того, чтобы оказаться перед лицом этой новой реальности, следует отбросить все, что привязывает тебя к жизненным ценностям, войти в транс (буквально – пройти «сквозь реальность»); мир Божества (в данном случае христианского) трансцендентален – он существует за пределами реального. Если уста человека механически произносят слова молитвы, если он не чувствует, что эта молитва кем-то в инореальности «услышана», то о настоящей религиозности здесь нет речи. Характерно, что скептически настроенные по отношению к объекту своего изучения исследователи религии сводят молитву к «бегству от действительности», «эмоциональной разрядке», самоутверждению или даже «социальному надзору», будучи заранее убежденными в том, что молитва в принципе «безответна» и бедняга молящийся беседует сам с собой [2, с. 213]. Но обратная связь в данной ситуации вовсе не обязательно сигнифицируется Гласом свыше и видениями разверзшихся небес и ликующих ангелов; она обеспечивается не столько прямым «голосом Бога» (ср. теологическое положение о «молчании Бога»), сколько совершенно отчетливым психологическим и житейским результатом. Человек становится чище, увереннее и сильнее, что трудно отрицать даже объективному постороннему наблюдателю. Именно это верующий и воспринимает как «ответ Бога», до прямой человеческой речи далеко не всегда, судя по той же Библии, снисходящего.

Для многих религия – это сфера чисто мифологического сознания, «темных» эмоций и фантастических образов, продукт «недоразвитого» мозга. Религиозные

представления отождествляются с художественными образами, созданными фантазией. Мир религии целиком приравнивается к миру поэзии. Однако в действительности эмоция, экстаз молитвы и т. п. вещи не исчерпывают понятия религии. Да и само по себе слово *вера*, часто воспринимаемое как синоним слова *религия*, означает очень сложную психологическую работу. Поскольку величие Вселенной не дает надежды, что каждое человеческое существо в продолжение своей короткой жизни постигнет все существующие реалии, остается смириться с тем, что знать нам дано очень и очень мало, что большинство этих реалий навсегда останется загадочными «вещами в себе». Непонятность мироздания – извечная проблема человека, причем, как заметил Зенон, чем более человек познает, тем более расширяется островок его знаний в необъятном океане незнания, то есть – границу стыка с этим океаном. Человек, который углубляется в эти проблемы, часто доходит до отчаяния от невозможности рационально объяснить мир. Ведь никому жизни не хватит, чтобы освоить все науки мира и создать логическую и правдивую картину реальности. Это порождает ощущение малости и слабости человека, и оно не так уж безосновательно. Внезапная болезнь, потеря близких, стихийное бедствие, уносящее жизни тысяч людей, непонятность собственной судьбы и будущего в целом – все эти вещи способны разрушить доверие к мирозданию. Экзистенциальные вопросы учеными не решены и вряд ли когда окончательно будут решены, хотя, сколько существует человечество, столько над ними ломают голову виднейшие мыслители.

Уже Кант прекрасно понимал эту ситуацию, поэтому и выдвинул принцип «потеснить разум, чтобы дать место вере» (*фидеизм*). Если бы мы не верили, что жизнь, помимо ее трагического характера, повседневных трудностей и неминуемой смерти, имеет смысл, следовало бы сразу покончить с собой. Иррациональное чувство доверия к существующему порядку вещей, надежда на то, что мы просто не понимаем до конца его смысла, смелость жить, любить и рожать ребенка, которого мир, возможно, примет враждебно, перекрывают бесчисленность ноуменов, дают оптимизм и надежду. Разница в том, что атеист доверяет этому порядку вещей, приглушая эмоцию экзистенциального ужаса, а верующие разных конфессий отдаются религиозному переживанию и стремятся построить систему теологических доказательств, которые подтвердили бы их веру. Эмоционально входя в контакт с потусторонними силами, которые, по представлениям верующего, властны над вещами, человек преодолевает экзистенциальный страх и вооружается особого рода психологическим познанием, религиозным опытом.

Интеллектуальная деятельность религиозными эмоциями отнюдь не парализуется – лучше всех, пожалуй, очертил этот момент Р. Отто в книге «Святое» [6]. Наоборот, в подавляющем большинстве ситуаций люди стремятся критически осмыслить собственный религиозный опыт, проверить его доводами разума (такова, скажем, теология, которая использует рациональные методы доказательства истинности веры). Нельзя совершенно не доверять своей духовно-психологической работе не-логического характера. Даже в сфере умственно-логической деятельности существует ряд вещей интеллигибельных, не связанных с конкретно-чувственным опытом, которые постигаются только умом, – например, *идея*. Не на «практике», а в голове» (или, говоря языком Библии – «в сердце») постигает человек добро и зло, нравственность и безнравственность и т.д.

Поэтому к «мифологии» религия никак не сводится. Только ее ранние формы имеют преимущественно мифологический характер. В развитых религиях огромную роль играет священная книга, теологические комментарии к ней, литературно-письменное осмысление природы и истории; исследовательский момент дополняет или же и вовсе вытесняет фольклорно-мифологическое начало. Особенно, как отмечал Б. Майоров, автор книги о средневековой философии, это касается единобожных религий, для которых «характерно благоговейное преклонение перед словом, книгой, особого рода литературой, что, между прочим, означает, что ревелиционистские религии могут возникать лишь в достаточно развитых в культурном отношении обществах»; в частности, средневековая церковная схоластика является непосредственной наследницей античной философии и лабораторией, в которой родился знаменитый европейский рационализм, в том числе и рационализм позитивистского характера [5, с.19, 35]. В этом русле формируется и упомянутая только что теология. Между религиоведением и теологией существует четкая демаркационная линия, однако они могут реально сотрудничать и взаимно дополнять друг друга. Теология не должна превращаться для религиоведа или философа в некий жупел. Вместе с тем, она, не изменяя своей церковной природе, «не может игнорировать логику становления современной научной и философской мысли, ее методологический инструментарий»[1, с. 81].

Ситуация заставляет вспомнить мысль Ницше: если возможно научное (т. е. позитивистское) изучение религии, то она уже умерла. Мы и вправду стремимся изучать религию, как медики изучают труп, но большинство человечества продолжает верить, и живое многообразие этого духовного опыта невозможно вогнать в предвзятые рационалистические схемы. И неустранимость категории Сакрального, равно как и его постоянная трансформация в псевдорелигиозные формы заставляют задуматься.

Сакральное, эта, похоже, родовая, отличительная особенность, отличающая человеческое сознание от мироощущения животного, принципиально не выводимо за пределы нашего сознания, оно, видимо, *априорно*, как понятия времени и пространства, и это подтверждается всей суммой фактов – начиная с древнейших артефактов каменного века, когда впервые обозначились черты человека как такового. Многие полагают, что религиозность – врожденное свойство человека (такова, например, позиция авторитетного журнала *The New Scientist*). Во всяком случае, животные не имеют ни священных книг, ни храмов, ни богослужений, а история человеческой культуры строится на изучении в качестве глубинного фундамента этики, права, науки, образования, литературы и искусства исключительно такого рода «сакрального» материала. И этот очевидный факт свидетельствует не о том, что религиозность есть индикатор нашей склонности к безумию, а о том, что она есть отличительная, родовая особенность человека.

При этом возникает важная методологическая проблема. С одной стороны, нельзя не согласиться с М. Элиаде, когда он говорит: «... если мы хотим понять феномен религии, то все категории памятников и материалов (мифы, обряды, боги, поверья и т. п.) нам следует рассматривать как одинаково важные и ценные. Постигание такого рода должно постоянно осуществляться в контексте истории» [11, с. 31]. Но, с другой стороны, научная объективность все же не должна перерасти в холодное объективистское описание. Порожденный духом постмодернизма плюра-

лизм, понимаемый как толерантность и взаимоуважение, – это, в общем, замечательно. Но все же этот наш плюрализм очень напоминает весьма старый еврейский анекдот: ученик раввина, который спрашивает, почему учитель сказал каждому из двух тяжущихся одно и то же: *ты прав*, слышит в свою очередь: *и ты прав*. А ведь, по крайней мере, история великих мировых религий – это история становления аксиологий все более высокого порядка, история изживания варварства. Конечно, можно объявить варварство равноправным с последующими стадиями цивилизации и даже превосходящим оные – в самом деле, сколько же мы нравственно потеряли с отменой человеческих жертвоприношений... Вот уже более двух столетий европейское сознание испытывает неподдельный энтузиазм по поводу «возвращения в дикость» (вспомним «Гуруна» Вольтера или учение Руссо), что уже вполне впечатляюще реализовалось в формате двух мировых войн и последовавшего вслед за ними Великого Разрыва, впечатляюще очерченного Ф. Фукуямой.

Конечно, можно отстраненно рассматривать все религии подряд как «мифологию» и «суеверие», смешивая верования и надежды цивилизованного человечества и архаичное язычество в одну кучу. Но очевидно, что «до-библейский» человек, приносящий в жертву идола собственного ребенка, бесконечно далек от христианина, почитающего бескровную Жертву. Конечно, дело вкуса – избирать ту или иную веру или вообще отрицать *Sacrum*. Но раз *Sacrum* в культуре человечества существует, то и вопрос об *иерархии религий* возникает сам собой. Хотя и не дело позитивной науки строить иерархические системы, внеположность природы и культуры заставляет признать малоэффективным перенесение методов естественных наук с их установкой на холодную описательность в сферу гуманитарного знания.

Впрочем, конечно, следует признать, что все эти вопросы требуют более детального и обстоятельного исследования.

Список источников:

1. Антонов К. М. Теология как научная специальность / Константин Михайлович Антонов // Вопросы философии. – 2012. – № 6. – С. 73–84.

2. Богачевська І. Християнська нарративна традиція: методологія філософсько-релігієзнавчого аналізу/ Ірина Вікторівна Богачевська. – К.: Світ знань, 2005. – 236 с.

3. Бульнуа О. Що нового? Середньовіччя / Олівер Бульнуа // Філософська думка. – Київ. – 2010. – № 1. – С. 114–136.

4. Корреспондент: Эпоха безбожников. Почему в мире стремительно падает количество верующих [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://korrespondent.net/world/1388249-korrespondent-epoha-bezbozhnikov-pochemu-v-mire-stremitelno-padaet-kolichestvo-veruyushchih>. – Заголовок с экрана.

5. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика / Геннадий Георгиевич Майоров. – М.: Книжный дом «Либроком», 2009. – 296 с.

6. Отто Р. Священное. О рациональном в идее божественного и его соотношении с иррациональным / Рудольф Отто. – СПб: Изд-во СПбГУ. – 2008. – 274 с.

7. Пигалев А.И. Деконструкция денег и постмодернистская концепция человека / Александр Иванович Пигалев // Вопросы философии. – 2012. – № 8. – С. 50-60.

8. Сафин Д. / Дмитрий Сафин. Обнаружены четкие отличия в работе мозга у атеистов и верующих. 05 марта 2009 года, 23:15. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.computerra.ru/Authors/378287/page4.html. – Загол. с экрана.

9. Соціологи підрахували кількість вірян на Землі: найбільше християн і мусульман [Электронный ресурс]. – Режим доступа:

http://dt.ua/SOCIETY/sotsiologi_pidrahuvali_kilkist_viryany_na_zemli_naybilshe_hristiyan_i_musulman.html. – Загол. с экрана.

10. Флурнуа Т. Принципы религиозной психологии. (Введение к серии из 14 лекций о «Религиозной психологии», прочитанных в Женевском университете в 1901–1902 г.). // Теодор Флурнуа // RELIGIO. Альманах Московского религиозоведческого общества. – Вып. 1. – 2004–2007. – М.: Прогресс, 2008. – С. 203–222.

11. Элиаде М. Трактат по истории религий: В 2 т. – Т. 1 / Мирча Элиаде. – Пер. с франц. А. А. Васильева. – СПб : Алетейя, 1999. – 464 с.

12. Paul G. The Chronic Dependence of Popular Religiosity upon Dysfunctional Psychosociological Conditions / Gregory Paul// Evolutionary Psychology. Baltimore, 2009. – № 7 (3). – P. 398 – 441.

13. Salver J. L., M.D.; Rabin J., M.D. The neural substrates of religious experience / Jeffrey L. Salver, John Rabin// The Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neurosciences. [The official Journal of the American Neuropsychiatric Association; special issue: the neuropsychiatry of limbic and subcortical disorders (NY)]. – 1997. – V. 9. – № 3. – P. 498 –510.