

<sup>48</sup> Там же. – С. 53.

<sup>49</sup> Гроф С. Области человеческого бессознательного: опыт исследований с помощью ЛСД. – М.: ИНИОН РАН, 1992. – 312 с.; Капра Ф. Уроки мудрости. – М.: Изд-во Трансперсонального института, 1996. – С.90, 91 и др.

<sup>50</sup> Гроф С. За пределами мозга... – С.120.

<sup>51</sup> Там же. – С. 43.

<sup>52</sup> Там же. – С. 83.

<sup>53</sup> Там же. – С. 82.

<sup>54</sup> Там же. – С. 67.

<sup>55</sup> Там же. – С. 78.

<sup>56</sup> Там же. – С. 67.

<sup>57</sup> Там же. – С. 62.

<sup>58</sup> Там же.

<sup>59</sup> Там же. – С. 109.

<sup>60</sup> Там же. – С. 83.

<sup>61</sup> Там же. – С. 60.

<sup>62</sup> «Комитет по научному исследованию заявлений о паранормальных феноменах» (CSICOP) создан в США в 1976 г. Сейчас в разных странах действует более 90 его отделений и других организаций, которыми издается около 60 журналов и бюллетеней.

<sup>63</sup> *Экстрасенсорное восприятие* следует отличать от *субсенсорной области* ощущений, исследование которой началось еще в 40-х гг. XX в. и продолжается до сих пор (См.: Гершуни Г.В. Изучение субсенсорных реакций при деятельности органов чувств // Физиологический журнал СССР. – Т. 33. – 1947; Костандов Э.А. Психофизиология сознания и бессознательного. – СПб.: Питер, 2004 и др.).

**Сторчак В.М.**

## **РЕЛИГИЯ И НАУКА В КОНТЕКСТЕ ДИХОТОМИИ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ СОЗНАТЕЛЬНОГО/БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО**

*Аннотация. В статье рассматриваются теоретические вопросы эволюции религии. Основное внимание уделяется проблеме диалектического взаимодействия в этом процессе рационального и иррационального, науки и религии.*

*Ключевые слова: бессознательное, квазирелигия, наука, религия, секуляризация, сознание, эволюция.*

В современных исторических условиях религия (в большей степени христианская) хотя и переживает определенные проблемы, по-прежнему остается наиболее массовой, гибкой и, в известной мере, универсальной системой человеческого восприятия мира. В процессе эволюции она принимала различные содержания и очертания, вероучения и обрядовые формообразования. В связи с этим логически встает вопрос: а в чем причина эволюции религии? Что заставляет одни религии сходить с общественного Олимпа, уступая место пассионарно заряженным (Л.Н. Гумилев) новообразованиям, потеснивших прежних, некогда любимых и обожаемых богов?

Данная статья посвящена проблеме дихотомии *сознательного (рационального) и бессознательного (иррационального)* в науке и религии как причины эволюции последней.

Важной проблемой изучения эволюции религии является проблема секуляризации, суть которой состоит в освобождении различных сфер жизни общества и личности от религии. Несомненными факторами, способствующими процессу секуляризации сознания, являются такие общественные явления современной жизни как урбанизация, рост территориальной и социальной мобильности, новые типы информативных коммуникаций и т.д.

Однако началом секуляризационных процессов в Европе принято считать эпоху Возрождения. Она способствовала рационализации (обмирщению)<sup>1</sup> жизненных, ценностных ориентиров и предпочтений средневекового человека, мировоззренчески подготавливая его к Новому времени.

Еще Дж. Фрезер в работе «Дело Психеи» предсказывал выдающуюся культурную ценность в эмоциональной составляющей понятия «табу». По его мнению, оно исчезает в рациональном построении и упорядочивании его более высокой культурой. «Я не думаю, – комментирует эту точку зрения Н. Зёдерблом, – что в своей основе понятие табу исчезло, хотя формы его изменились до неузнаваемости. Иррациональный момент остался. Если бы он мог быть совершенно изгнан из комплекса движущих сил культуры в пользу рационального подхода, это бы означало конец культуры...», ибо «...культура для своего прогресса требует больше веры и усилий, чем это может дать простой расчет». По Зёдерблому, сила иррационального компонента в религии во всех его проявлениях заключается в его непосредственной связи с реальной жизнью и ее задачами. «Слезы австралийца, – продолжает он, – наблюдающего за правильно исполняемым обрядом, означают нечто большее, чем случайное восприятие священного. В этот момент он чувствует себя глубже перемещенным в таинственную действительность, на которой постоянно базируется его жизнь и жизнь его рода. Его чувство в этот момент полностью насыщено религиозным восприятием». Отсутствие иррационального восприятия обряда означает ничто иное, как «порыв связи времен», порыв «жизненного нерва святости» между человеком и обрядовым действием, а это иссушает и умертвляет веру: «Если отнять ее, – заканчивает свою мысль Зёдерблом, – то религия становится бессильной»<sup>2</sup>.

С точки зрения швейцарского психоаналитика К.Г. Юнга, современный человек лишил вещи тайны и сакральности, для него нет более ничего святого. В прежние века, когда инстинктивные содержания наполняли разум человека, его сознание могло объединить их в соответствующую модель, образец. Сознание цивилизованного человека, воспитанного на идеях эпохи Просвещения и позитивизма Новейшего времени, лишило себя тех средств, с помощью которых оно ассимилировало дополнительный вклад инстинктов и бессознательного. Этими органами ассимиляции и интеграции были божественные символы, свято охраняемые общим согласием. С ростом интеллекта и научного понимания эти символы потеряли свое психическое содержание, а с ней и ту глубокую эмоциональную энергию, которую давала эта символическая связь<sup>3</sup>. И если раньше колоссальная энергия бессознательного компенсировалась за счет дальнейшей рационализации «виртуальных образов» (психических готовностей) в мифических участиях духов и магических формулах, сакральных образах исторически меняющихся богов, то теперь мир кажется продезинфицированным от всех «суеверных» существ<sup>4</sup>.

Механизм динамики рационального начала достаточно основательно изложен представителями социологической школы М. Вебера. Согласно Ф. Тенбруку, религиозные идеи подчинены своей собственной внутренней логике. Процесс их логического развития, внутренней дифференциации, приведения в связь с другими идеями есть одновременно процесс их прогрессирующей рационализации. Это значит, что по мере превращения той или иной религиозной идеи в более или менее религиозное мировоззрение происходит «разволшебствление» («расколдование») первоначальных идей-представлений, они лишаются постепенно магического ореола («ауры»), покрова «тайны». В результате этого происходит процесс «обезбоживания» мира. Самое важное здесь заключается в том, что все это совершается с силу внутренней логики («самологики») развития религиозных идей, так сказать, без всякого постороннего вмешательства.

Логика процесса «разволшебствления» здесь сводится к следующему. Любая религиозная система завязана на определенное смысловое содержание. Последнее образует систему ценностей, которая создает «картину мира» верующего, систему координат, позволяющей определять основные направления его жизнедеятельности, его важнейшие цели и направляющей на решение поставленных задач. Так, через практическую деятельность мирян, руководствующихся идеями и представлениями, рационально упорядочиваемыми в «картинах мира», рациональность проникает в творимый ими – рукотворный, человеческий, исторический – мир: смысловым образом организованный мир культуры. По мере осуществления поставленных целей и задач и воплощения их в действительность, особенно частных, партикулярных, мимолетных, они утрачивают свою притягательность, свою влекущую, побуждающую к действию силу. А вместе с тем утрачивается и способность таких целей освещать более отдаленные перспективы человеческой жизнедеятельности. Отсюда проистекает особое значение в человеческой жизни более отдаленных целей, организующих ее как целое – новой религиозной системы, удовлетворяющей новые запросы общества<sup>5</sup>.

Другой последователь М. Вебера – М. Ризебротт – исходит из того, что механизм рационализации включает не только логические, но и вне-логические элементы и «детали». А потому и сам процесс рационализации оказывается не только формальным (чисто логическая «экспликация» идеи, извлечение заключенных в ней логических следствий), но и содержательным – привносящим нечто существенно новое в ее «состав», меняющим ее «структуру» и т.д. Этот содержательный момент несут в себе те социальные силы, которые «со-определяют» рационализационный процесс. Требование логической непротиворечивости, внутренней последовательности «картины мира» выдвигается именно интеллектуалами в связи с их стремлением к рационально артикулированным религиозным толкованиям мира и этики<sup>6</sup>.

Согласно же В. Шлюхтеру, рационализация есть попытка справиться с иррациональностью «мира», а точнее, с расколом «мира» на посу- и потусторонний, реальный и идеальный, греховный и безгрешный. Неизбежным следствием такой рационализации оказывается дальнейший раскол и дифференциация «двух миров», обособление их друг от друга; возникновение различных религиозных типов отношения к «миру», «стилей» и «образов жизни», противопоставляющих себя друг другу. Эта рационализация с логической неизбежностью ведет к обесцениванию реального (греховного) мира. И чем сильнее происходит это обесценивание, тем настоятельнее становится принуждение к религиозному компромиссу с «дольным» миром; тем насущнее становилась потребность – на почве этого дуализма (и в то же время вопреки ему) создавать новое единство. Свои размышления по этому поводу Шлюхтер раскрывал на примере становления протестантского мировоззрения<sup>7</sup>.

С точки зрения психоаналитической концепции, взаимоотношения сознания и коллективного бессознательного строятся по следующей схеме развития. Человек первобытного общества лишь в незначительной мере отрывается от «матери-природы», отделяя себя от нее и от жизни племени. С развитием сознания пропасть углубляется, и человек вынужден приспособливаться не только к внешнему, но и к внутреннему миру, т.е. нужно постоянно восстанавливать равновесие, гармоническое соотношение с унаследованными им «бессознательными детерминантами поведения и мышления»<sup>8</sup>. Диалектика «рационального-иррационального» взаимодействует здесь между собой согласно закону сохранения энергии, в данном случае, психической энергии. Согласно этому закону, любая религиозная система только тогда имеет право на существование и успешное развитие, когда ее содержания (вероучение, обряды, ритуалы и т.п.) вызывают

у верующего первобытные архетипические, нуминозно (Р. Отто) окрашенные переживания. Чем выше интеллектуализация и рационализация веры, тем больше энергии иррационального уходит в подсознание. «В современном человеке ... есть не только современное сознание и современный строй души, в нем есть также древний архаический человек, есть дитя с инфантильными инстинктами, есть неврастеник и сумасшедший. И это столкновение современной души и современного сознания с архаическими, инфантильными и патологическими элементами создает необычную сложность человеческой души», – рассуждал Н. Бердяев о дихотомии «сознательного-бессознательного» и о причинах кризиса культуры и религии в XX веке. И далее продолжал: «Сознание сплошь и рядом не просветляет, не преобразует, не сублимирует подсознательное, а утесняет, вытесняет внутрь и этим порождает бесконечные конфликты в человеческой душе. ... сознание не только излечивает раны, сколько прикрывает их. Человек перестает понимать, что его мучит. Социальное сознание, торжествующее в цивилизациях, требует от человека, чтобы он вытеснил происходящее в глубинах подсознательного, изгнал из своей памяти, согласовал с требованиями цензуры сознания». По его мнению, именно в бессознательном находятся источники для творческого вдохновения, творческой интуиции и экстаза. Пройдя же через сознание, творческий процесс становится «вторичным и охлажденным». «Существует магия воображения. Воображение магически творит реальность... воображение возникает из недр бессознательного, из бездонной свободы. Воображение не есть только подражание предвечно существующим прообразам, как истолковывает его всякий платонизм, воображение есть создание образа небывшего из недр небытия, из темной потенции... Внутренний творческий акт есть горение духа. Внешний творческий акт, подчиненный нормам и законам, есть уже охлаждение. Когда пишется философская или научная книга или художественное произведение, создается статуя и принимает окончательную форму симфония, когда строится машина или организуется хозяйственное или правовое учреждение, даже когда организуется жизнь церкви на земле с ее канонами, творческий акт охлаждается, огонь потухает, творец притягивается к земле, вниз. Творец не может улететь на небо, он должен нисходить на землю в реализации творческого акта. В этом трагедия творчества... И это также есть один из конфликтов бессознательного с сознанием. Сознание насилует бессознательное творчество и искажает его результаты»<sup>9</sup>.

Формула взаимоотношений между «сознательным» и «бессознательным» в эволюции религии выглядит следующим образом: время существования религиозной системы прямо пропорционально степени ее чувственно-эмоционального отражения и духовного напряжения и обратно пропорционально уровню ее рационального усвоения и интеллектуального восприятия. Сообразно этому утверждению убедительно звучат слова К. Леонтьева, написанные им в XIX в.: «Я опасаясь для будущего России чистой, оригинальной и гениальной философии... Она, может быть, полезна только как пособница богословия... Лучше 10 новых мистических сект (вроде скопцов и т.п.), чем 5 новых философских систем (вроде Фихте, Гегеля и т.п.). Хорошие философские системы, именно хорошие, – это начало конца... Пошли Господи нам, русским, такую метафизику, такую психологию, этику, которые будут приводить просто-напросто к Никейскому символу веры, к старчеству, к постам и молебнам и т.д. ... Точные науки ускоряют гибель. «Древо познания» иссушает мало-помалу «Древо жизни»»<sup>10</sup>.

Схожие мысли можно найти и у современника Розанова К.П. Победоносцева, который попытки рационализации веры и нахождения в ней «абсолютной истины» противопоставлял чувственно-эмоциональную и интуитивную народную веру в идеальные личности, обладающие чудодействен-

ной силой, которые запечатлены в сказаниях, поэмах, исторических былинах, мифах, четьях-минях и т.д. «Ученые не хотят понять, что народ чувствует душой, что эту абсолютную истину нельзя уловить материально, выставить осязательно, определить числом и мерою, – но в нее можно и должно верить, ибо абсолютная истина доступна только вере... Итак, если подойдем с анализом к каждому подвигу, к каждому событию, к каждому историческому лицу, – продолжает Победоносцев, – никто его не выдержит, и героев не будет ни единого... Но в народном представлении подвиг является именно цельным и живым проявлением силы: так верует народ, и без этой веры жить не может, ибо в ней вся жизнь человека держится, посреди рыдания и жалости, и горя, и лжи, кою она материально наполнена. Вот почему заблуждаются те, которые хотят разложить эту веру в народе, отнять ее у него под предлогом заботы о мнимой исторической истине. *Людьми необходима вера в идеал истины и добра... Отнять у людей этот образ, значит – отнять самую веру, которая в нем выражается, веру в абсолютную истину, в цельное совершенство* (курсив мой – В.С.)». В отличие от теологов или строгих ревнителей веры, считает Победоносцев, в народной массе религиозное представление, религиозное чувство выражается во множестве обрядностей и преданий, которые с рационалистической точки зрения, в интеллектуальном восприятии религии могут казаться суеверием и идолопоклонством. «Но в той оболочке, нередко грубой, народного верования таится самое зерно веры, способное к развитию и одухотворению, таится также вечная истина. В обрядах, в преданиях, в символах и обычаях – масса народная видит реальное и действенное воплощение того, что в отвлеченной идее было бы для нее не реально и бездейственно... Что, если, стремясь разом очистить народное верование под предлогом суеверия, истребим и самое верование?», – вопрошает Победоносцев. Свои рассуждения автор подкрепляет двумя замечательными притчами из арабского и персидского художественно-религиозного творчества<sup>11</sup>.

Вытеснение иррационального, чувственно-эмоционального начала в религии создает предпосылку для возникновения неврозов и манифестации бессознательного. Когда этой болезнью заболевают массы, накопленный потенциал коллективного бессознательного детонирует и вырывается наружу. Происходит культурный (религиозный) взрыв, что приводит к реформации или образованию новой религиозной системы, аккумулирующей в себя нуминозное, иррационально окрашенное содержание.

Примером вышесказанного может быть феномен христианства в Римской империи. Выражаясь категориями Л.Н. Гумилева, пассионарно заряженная энергия прошлого (античной культуры и религии) прошла уже стадию своего подъема и вступила в стадию «надлома» и «инерции». Это выразилось не только в реставрации местного искусства керамики или языка, но в более глубоком и существенном кризисе самой римской культуры. Политеизм и синкретизм позднего Рима были попытками влить свежую кровь в старые меха античной культуры. Последней такой попыткой была реформа Юлиана Отступника произвести реставрацию римской веры путем введения митраизма, попытка, которая не увенчалась успехом. Психический вакуум успешно стал заполняться новым, преследуемым доселе, христианским вероучением. «Возникший из христианских конфессиональных консорций, новый этнос проявил энергию, казалось бы, полностью утраченную в Римской империи. Эта энергия толкала египетских монахов Фиваиды и сирийских начетчиков с берегов Оронта и Ефрата в Ирландию, в Индию, Среднюю Азию и даже Китай. Это была духовно-интеллектуальная экспансия, тем более удивительная, что она не подкреплялась силой оружия, не преследовала никаких практических целей или материальных интересов. Поводы этой деятельности лежали в ней самой. Это были деяния ради удовлетворения осознания того, что выполнен

долг. Такая искренность влияла на сердца обращаемых и обеспечила проповеди православия успех, неизмеримо превосходивший физические затраты за счет высокой пассионарности проповедников»<sup>12</sup>, – писал по этому поводу Гумилев.

Рационализм человека всегда подпитан стремлением к постижению истины – последней инстанции, от которой можно получать все правильные ответы на поставленные человечеством основополагающие вопросы. Но, достигнув очередной «истины», он сталкивается с угасанием иррационального начала, с угасанием пытливого порыва и творческого энтузиазма в достижении этой истины. «Реализм отвергает всякую систему, всякую метафизику; реализм есть отчаяние, самооскопление, вот почему он упрощение!», – писал философ К.Н. Леонтьев. В XIX в. материализм и рационализм заняли место «умерших» христианских богов. Но, скинув одних богов, новая мировоззренческая система для того, чтобы выжить, с неумолимой необходимостью должна создавать новых кумиров и новые мифы. «За скептицизмом и реализмом обыкновенно следует возрождение, – продолжает свою мысль Леонтьев, – одни люди переходят к новым идеальным системам, у других является пламенный поворот к религии. Так было в древности; так было в начале нашего века, после реализма и материализма XVIII столетия. И метафизика и религия остаются *реальными силами*, действительными, несокрушимыми потребностями человечества. Тому же закону подчинены и государственные органы, и целые культуры мира»<sup>13</sup>. Изгнав поверженных богов из своего мировоззренческого содержания, материализм XX в. возвел в культ самого человека, возвеличив его до небес «сверхчеловечества». «И вот, поставивши этого человека и у начала его, и у исхода, в сплошную среду животной жизни, унизив его до пределов гниения, – рассуждал К.В. Победоносцев, – они стали приветствовать его величие: «Как ты велик, человек, в атеизме и в материализме, и в свободе самочинной, ничему не покоряющейся нравственности! Но посреди всего этого странного величия человек этот оказался подавлен грустью. Он утратил Бога, но сохранил потребность религии. Так ощутительна эта потребность, что возможна, как мы видим, религия даже без Бога...»<sup>14</sup>.

Трансформируясь во времени, религия с конца XVIII в. стала облекаться в секулярные<sup>15</sup> или квазирелигиозные формы. Эта мысль особым рефреном проходила через призму российских философских идей конца XIX – первой трети XX в. То же можно сказать и о западной философской мысли. Р. Белла выделяет пять этапов развития религии: примитивный, архаический, исторический, раннесовременный и современный. Квазирелигиозные системы, по его мнению, относятся к раннесовременному и/или современному этапу. Процесс секуляризации для него влечет за собой не ликвидацию самой религии, а изменение ее содержания<sup>16</sup>. «Невозможно быть нерелигиозным человеком, – пишет специалист в области социологии религии Б. Уилсон. – ...Если отказываются от старых религий (например, христианства или буддизма), то заменяют их новыми, например, марксизмом или секуляризмом... секуляристы поклоняются повседневному миру, включая самих себя. «Секуляризм» – это просто новое имя того, что раньше называлось «идолопоклонством» (культ природы и человека). Эта религия распространяется там, где наука и техника сделали мир повседневной жизни относительно безопасным для человека. Последователи ее перестали удивляться (это главное условие их веры), повседневную жизнь они воспринимают просто на веру; «вопросов о смысле» избегают»<sup>17</sup>. Схожие мысли можно найти и у Д. Беллы. С его точки зрения, начиная с XVII в. в Европе начинается «Великая Профанация» религиозной веры. Она постепенно перетекает (переходит) в другие «религиозные» формы: модернизм, рационализм, эстетизм, гражданские религии и политические религии. «Основание политической религии – мессианизм, кото-

рый дает эсхатологическое обещание прыжка в царство свободы на земле посредством освобождения от всяческих видов необходимости», – пишет Белл. Главная задача послереволюционного этапа истории – сохранение религиозного запала нуминозной энергии. «Если происходит революция, – заканчивает он свою мысль, – то одной из основных проблем устанавливаемого хилиастического режима является удержание энтузиазма. Это удержание возможно посредством создания атмосферы войны, мобилизации сил против внешних и внутренних врагов и других способов «ревитализации» веры»<sup>18</sup>.

Отдавая должное вышесказанному, необходимо отметить, что квазирелигиозные доктрины (при всей их разности с «классическими» формами религии) имеют или заключают в себя такое же иррациональное начало или иррациональную энергетику, как и религия. С самого зарождения человеческого сознания, религия (в ее магической форме) и первые научные знания мало чем отличались друг от друга. Они были направлены на достижение практических целей. Магия и наука предполагают, что одно природное событие с необходимостью неизменно следует за другим без вмешательства духовного или личного начала. В их основе лежит твердая вера в порядок и единообразие природных явлений. Они основывают свои представления на определенных законах, согласно которым происходят последовательность объективных событий. Как и другие виды искусства и ремесла, магия также руководствуется теорией, системой принципов, которые определяют то, как совершается действие с точки зрения его эффективности. И наука, и магия развивают специальные технические приемы. То, что для мага представляют собой магические заклинания, то для ученого есть теории и формулы, с помощью которых и тот, и другой преобразуют мир. «Магию сближает с наукой то, что она всегда имеет определенную цель, тесно связанную с человеческими инстинктами, потребностями и устремлениями»<sup>19</sup>.

В религиозном и научном опыте наблюдаются одни и те же внутренние импульсы, сподвигающие их к самореализации и стремлению к раскрытию их содержания. К таким внутренним импульсам относятся удивление, изумление, осознание жизни и собственного существования, загадка человеческого отношения к миру. Утверждение Сократа, что удивление есть начало философии истинно не только в отношении к науке, но и в отношении религиозного опыта. «Тот, кто никогда не поражался, не смотрел на жизнь и собственное существование как на феномены, требующие ответов, – при этом, что парадоксально, единственными возможными ответами являются лишь новые вопросы, – вряд ли поймет, что такое религиозный опыт»<sup>20</sup>, – писал в этой связи Э. Фромм. С удивлением связана также «крайняя озабоченность» (П. Тиллих) смыслом жизни, самоосуществление человека, выполнение задачи, которую ставит перед ним жизнь. Кроме «удивления» и «заботы» в религиозном и научном опыте имеется и третий элемент, связывающий их между собой. Это – «единство», не только с собой и не только с другими, но и со всей жизнью и, более того, со Вселенной. «Парадоксальная природная ситуация данного отношения, – продолжает Э. Фромм, – что оно включает одновременно острое, даже болезненное осознание своего Я как отдельной и уникальной сущности и стремление вырваться за границы этой индивидуальной организации, быть единым во всем. Религиозная установка в этом смысле есть одновременно и наиболее полный опыт индивидуальности, и его противоположность: ...из напряжения между ними и возникает религиозный опыт. Это гордость, цельность и в то же время смиренность, вырастающая из переживания себя как всего лишь нити в ткани универсума»<sup>21</sup>.

Также как и религия, наука имеет свою «трансценденцию» освоения внутренних человеческих импульсов и потребностей. Отлетая от реальности, абстрагируясь, наука создает свои, «специфические» реальности, ко-

торые зачастую невозможно воспринять опытным путем. «Физик не только наблюдает мир, он создает и свободные от опыта абстрактные теории о структурах мира. Трансценденция религиозная и трансценденция исследовательская различаются только степенью, но вовсе не разделены непреодолимыми перегородками». Многие научные открытия достигаются не посредством эксперимента, «...а с помощью медитации, погружения в предмет, веры в невероятное»<sup>22</sup>.

Последнее, что объединяет науку и религию, это способность и потребность к мифотворчеству. Как подчеркивает лютеранский теолог Ф. Хейрен, миф необходим для человеческого бытия как адаптивный механизм, дающий опору человеческим надеждам в их столкновении с суровой действительностью. Научные космологии, к примеру, несомненно отличаются от религиозно-мифических систем. «Однако это различие при внимательном рассмотрении оказывается не столь большим. Подобно мифам научные космологии также пытаются выразить то, что не поддается выражению, осмыслить и зафиксировать ускользающее, текучее. Как и мифы, космологические гипотезы также возникают в результате столкновения с реальностью мира»<sup>23</sup>. Как магия, так и наука открывают перед своим «творцом» уверенность в познании причины вещей и возможность в прикосновении к тайным пружинам, приводящим в движение огромный и сложный механизм природы. Перспективы кажутся безграничными. «Отсюда та притягательность, которой обе обладали для человеческого ума, и тот мощный стимул, который они дали накоплению знаний. Через пустыню разочарований они манят ... вперед к бесконечным свершениям в будущем. Магия и наука как бы поднимают человека на вершину высокой-высокой горы, где за густыми облаками и туманами возникает видение небесного града, далекого, но сияющего неземным великолепием, утопающего в свете мечты»<sup>24</sup>, – восклицает Дж. Фрезер. Именно осознание «всемогущества» и «конечности» истины постигнутого толкает творцов науки и религии на утопические идеи, от которых один шаг до их мифотворческой формализации и легитимизации в массовом сознании.

Как известно, мифотворческое сознание требует весомых и авторитетных подтверждений, будь то солидное издание или же авторитетный человек. «Нередко они (адепты новой веры. – В.С.) выбирают себе какого-нибудь одного человека, который становится их «авторитетом», «учителем» и «вождем». Тогда они начинают верить в него и в его формулы. Все, что не укладывается в эти формулы, – или вовсе не существует для них, или подлечит «искоренению»; все несогласные с ними объявляются вредными лжецами или лицемерами. Такие полуобразованные фанатики верят своему «учителю» с той же легкомысленною неосновательностью, с какою они верят во всемогущество мысли и в свою мнимую «науку». Таинственная глубина материального и душевного мира остается им недоступной, и всё их воззрение на природу и на людей оказывается плодом их *суеверия*. И нередко бывает так, что чем пошлее их миропонимание, тем фанатичнее они *верят* в него»<sup>25</sup>.

Таким образом, на смену прошлым богам в новейшее время пришли другие объекты для поклонения. Вера в прогресс и науку, в «сциентические кумиры» стала заслонять собой прежние религиозные авторитеты. Сознание XIX-XX вв. фетишизировало науку. У людей возобладала вера в ее могущество и всезнание, в абсолютизацию ее методов и приписывания ей роли высшего авторитета в системе культурных ценностей, поскольку меняются только формы веры, суть их осталось той же. «Мы удивляемся, – писал по этому поводу П. А. Сорокин, – абсурдности верования «первобытного человека». Будущие поколения будут во многом удивляться нелепости наших верований. Хотя знания и растут, но так как область явлений, куда могут переключаться верования, бесконечна, то нужно бесконечное время, чтобы уничтожить их абсолютно»<sup>26</sup>. В итоге своих рассужде-



ний П.А. Сорокин сделал следующие умозаключение, которое касается будущего религии: вера (верования) человека – есть вечный атрибут его существования, а степень веры – величина постоянная: «Там, где появляются знания, они рано или поздно вытесняют верования и становятся общеобязательными. ... Но верования, изгнанные из одной сферы, подобно чертям, бегущим от ладана, водворяются в другой. В итоге область их не уменьшается, и человек не становится более логичным»<sup>27</sup>. Помимо традиционных, уже известных человечеству религий, существуют и будут существовать и дальше другие формы веры, которые носят секулярный или «квазирелигиозный» характер – религии «сциентизма», «демократизма», «либерализма», «коммунизма» и «государства».

Государство и социально-политические идеологии выступают в XIX–XX вв. перед человеком посредством некой «среды», которая действует на него с механической силой принудительного характера. Здесь принуждение выступает не как зависимость субъективно-психических сил различных, конкретных людей (родители, учителя и т.д.), а как действие некой объективной, транспсихической, сверхчеловеческой реальности и воли, властвующей над людьми. Такого рода взаимоотношение личности и государства, личности и общества как к некому сверхъестественному существу сродни взаимоотношению человека и Бога. «Не случайно, – отмечал Франк, – всегда и везде – сознательно или бессознательно, в согласии ли с умышленной волей людей или вопреки ей – общество в своей основе носит сакральный, священный характер, социальное единство в его живой глубине ощущается как святость, как выражение сверхчеловечески-божественного начала человеческой жизни и, с другой стороны, религиозная жизнь есть первичная социально объединяющая сила, непосредственно связанная со сверхиндивидуальным единством “мы”»<sup>28</sup>.

Иными словами, государство и общественные идеологии – это сверхличностные субстанции, которые так же, как наука и религия мистическим образом воздействуют на человека. Но это не чисто религиозное, а псевдорелигиозное (квазирелигиозное) образование. Государство, к примеру, выступает как псевдоцерковь, где есть свое единство святости: государственные символы (флаг, герб), обряды, праздники, культ героев и особо почитаемых мест и т.д.: «И современное государство в культе знамени и других символов государственного единства, в патриотизме, переживаемом всегда не как просто человеческое чувство любви к родине, а как служение святыне родины, имеет свою живую основу в единстве веры»<sup>29</sup>. Именно чувственно-эмоциональное переживание квазирелигиозного содержания придает им статус «легитимного» существования и ареол «непогрешимости» в обществе, ибо, как правомерно полагал С.Л. Франк, религия человека – это социальный костюм, «... который можно снять и переменить. Если бы этот костюм был чисто идеологическим, то такие верования менялись бы очень часто, ибо верования вообще изменчивы. Но в религии суть дела не в верованиях, не в тех или иных комплексах идей, а в чувственно-эмоциональных переживаниях веры человека. В последних – коренное ядро религии. Верования, догмы, – это только вуаль, «идеологическое оправдание» и выражение чувств – эмоций человека. Неважно, чтобы они были логичны, – важно, чтобы вера была горячей»<sup>30</sup>.

### ***Библиографический список***

Ле Гофф Ж. С небес на землю (Перемены в системе ценностных ориентаций на христианском Западе XII–XIII вв.) // Одиссей. Человек в Истории. – М.: Наука, 1991. – С. 25-47.

Зедерблом Н. Становление веры в Бога // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. – М.: Канон+, 1998. – С. 299-300.

Пфлейдерер О. Религия и религии // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. – М.: Канон+, 1998. – С. 140-142.

- Юнг К. Архетип и символ. – М.: Ренессанс, 1991. – С. 76.
- Давыдов Ю.Н. «Картины мира» и типы рациональности (Новые подходы к изучению социологического наследия Макса Вебера) // Вебер М. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – С. 750-753.
- Вебер М. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – С. 755-759.
- Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 760-766.
- Руткевич А.М. К. Юнг об архетипах коллективного бессознательного // Вопросы философии. – 1988. – № 1. – С. 126-127.
- Бердяев Н.А. О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – С. 73-74, 78-79.
- Из писем К.Н. Леонтьева В.В. Розанову // О великом инквизиторе: Достоевский и последующие. – М.: Молодая гвардия, 1992. – С. 190.
- Победоносцев К.П. Вера // Победоносцев К.П. Великая ложь нашего времени. – М.: Русская книга, 1993. – С. 272-273, 283-286.
- Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. – М.: Танаис ДИ-ДИК, 1994. – С. 455.
- Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Леонтьев К.Н. Цветущая сложность: Избр. статьи. – М.: Молодая гвардия, 1992. – С. 74.
- Победоносцев К.П. Церковь и государство // Победоносцев К.П. Великая ложь нашего времени. – М.: Русская книга, 1993. – С. 213.
- Устрялов Н.В. Отношение к Н.Ф. Федорову и федоровцам. Из письма (1933) // Русская идея, славянский космизм и станция «Мир». Сб. статей. – М., 2000. – С. 206.
- Белла Р. Социология религии // Американская социология: проблемы, перспективы, методы. – М., 1972. – С. 265-282.
- Уилсон Б. Путешествие в человеческую личность: христианство и современное сознание // Религиозные интерпретации проблемы человека: Реферативный сборник. – М.: ИНИОН АН СССР, 1985. – С. 41-42.
- Белл Д. Возвращение священного? Аргументы относительно будущего религии // Религия и политика: Реферативный сборник. – М.: ИНИОН АН СССР, 1983. – С. 155-156.
- Малиновский Б. Магия, наука и религия // Магия. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. – М.: Канон+, 1998. – С. 375.
- Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1990. – С. 205.
- Фёр Е. Естественнонаучное мировоззрение и христианская вера. Современная картина мира // Современная наука и религия: В 2-х ч. – Ч. 1: Реферативный сборник. – М., 1979. – С. 192.
- Хейрен В. Космология, история и теология // Современная наука и религия: В 2-х ч. – Ч. 1: Реферативный сборник. – М., 1979. – С. 254-255.
- Фрезер Дж. Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. – М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ»», 1998. – С. 57.
- Ильин И.А. Путь духовного обновления // Ильин И.А. Путь к очевидности. – М.: Республика, 1993. – С. 146-147.
- Сорокин П. Религиозные группы и религиозные перегруппировки // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. – М.: Аспект Пресс, 1996. – С. 265-266.
- Франк С.Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию // Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – С. 90.
- Михельсон О.К. История религий и новый гуманизм М. Элиаде // Религиоведение. – 2002. – № 4. – С. 53-55.

<sup>1</sup> См.: Ле Гофф Ж. С небес на землю (Перемены в системе ценностных ориентаций на христианском Западе XII-XIII вв.) // Одиссей. Человек в истории. – М., 1991. – С. 25-47.

<sup>2</sup> Зёдерблом Н. Становление веры в Бога // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. – М., 1998. – С. 299-300.

<sup>3</sup> Разница научного и религиозного мировосприятия, по Пфлейдереру, заключается в следующем. Цель науки заключается в умножении нашего знания о мире, т.е. в рациональном освоении нашего бытия. Цель религии, напротив, направлена на чувственно-эмоциональное и волевое освоение мира. «Все религии одинаково истинны, – цитирует он по этому поводу выражение Шлейермахера, – поскольку они всецело относятся к миру чувств и ничего общего с истинностью знания не имеют». Без религиозного опыта и чувств, по его мнению, религия мертва. См.: Пфлейдерер О. Религия и религии // Там же. – С. 140-142.

<sup>4</sup> См.: Юнг К. Архетип и символ. – М., 1991. – С. 76.

<sup>5</sup> См.: Давыдов Ю.Н. «Картины мира» и типы рациональности (Новые подходы к изучению социологического наследия Макса Вебера) // Вебер М. Избранные произведения. – М., 1990. – С. 750-753.

<sup>6</sup> См.: Там же. – С. 755-759.

<sup>7</sup> См.: Там же. – С. 760-766.

<sup>8</sup> См.: Руткевич А.М. К. Юнг об архетипах коллективного бессознательного // Вопросы философии. – 1988. – № 1. – С. 126-127.

<sup>9</sup> Бердяев Н.А. О назначении человека. – М., 1993. – С. 73-74, 78-79.

<sup>10</sup> Из писем К.Н. Леонтьева В.В. Розанову // О великом инквизиторе: Достоевский и последующие. – М., 1992. – С. 190.

<sup>11</sup> См.: Победоносцев К.П. Вера // Победоносцев К.П. Великая ложь нашего времени. – М., 1993. – С. 272-273, 283-286.

<sup>12</sup> Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. – М., 1994. – С. 455.

<sup>13</sup> Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Леонтьев К.Н. Цветущая сложность: Избр. статьи. – М., 1992. – С. 74.

<sup>14</sup> Победоносцев К.П. Церковь и государство // Победоносцев К.В. Великая ложь нашего времени... – С. 213.

<sup>15</sup> Известна весьма саркастическая фраза по этому поводу Н.В. Устрялова: «Наука некогда убила веру – теперь она ее возрождает, порождая ее своими успехами: *божественная ирония человеческой логики!*». Устрялов Н.В. Отношение к Н.Ф. Федорову и федоровцам. Из письма (1933) // Русская идея, славянский космизм и станция «Мир». Сб. статей. – М., 2000. – С. 206.

<sup>16</sup> См.: Белла Р. Социология религии // Американская социология: проблемы, перспективы, методы. – М., 1972. – С. 265-282.

<sup>17</sup> Уилсон Б. Путешествие в человеческую личность: христианство и современное сознание // Религиозные интерпретации проблемы человека: Реферативный сборник. – М., 1985. – С. 41-42.

<sup>18</sup> Белл Д. Возвращение священного? Аргументы относительно будущего религии // Религия и политика: Реферативный сборник. – М., 1983. – С. 155-156.

<sup>19</sup> Малиновский Б. Магия, наука и религия // Магия. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. – М.: Канон+, 1998. – С. 375.

<sup>20</sup> Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. – М., 1990. – С. 205.

<sup>21</sup> Там же.

<sup>22</sup> Фёр Е. Естественнаучное мировоззрение и христианская вера. Современная картина мира // Современная наука и религия: В 2-х ч. – Ч. 1: Реферативный сборник. – М., 1979. – С. 192.

<sup>23</sup> Хейрен В. Космология, история и теология // Современная наука и религия. – Ч. 1. – С. 254-255.

<sup>24</sup> Фрезер Дж. Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. – М., 1998. – С. 57.

<sup>25</sup> Ильин И.А. Путь духовного обновления // Ильин И.А. Путь к очевидности. – М., 1993. С. 146–147. Об опасностях «научного» мифотворчества писал еще Ф.М. Достоевский: «Полунаука самый страшный бич человечества... полунаука – это деспот, каких еще не приходило до сих пор никогда. Деспот, имеющий своих жрецов и рабов, деспот, перед которым все преклонились... с суеверием, до сих пор немислимым...». Цит. по: Там же. – С. 147.

<sup>26</sup> Сорокин П. Религиозные группы и религиозные перегруппировки // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. – М., 1996. – С. 265-266.

<sup>27</sup> Там же. – С. 265.

<sup>28</sup> Франк С.Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию // Франк С.Л. Духовные основы общества. – М., 1992. – С. 90.

<sup>29</sup> Франк С.Л. Духовные основы общества... – С. 94.

<sup>30</sup> Там же. – С. 263-264.